

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**

**POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA**

**EL DISCURSO ACADÉMICO Y EL QUEHACER INSTITUCIONAL  
SOBRE LOS TOHONO O'OTHAM DEL NOROESTE DE SONORA**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
MAESTRA EN ANTROPOLOGIA**

**P R E S E N T A**

**ADRIANA MEDINA VIDAL**

**TUTOR PRINCIPAL: DR. JULIO ALBERTO AMADOR BECH**

**MÉXICO, D.F.**

**2012**



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. JULIO ALBERTO AMADOR BECH**

**DR. CARLOS ORDOÑEZ MAZARIEGOS**

**DR. MARIO CASTILLO HERNÁNDEZ**

**DR. MIGUEL ÁNGEL PAZ FRAYRE**

**DR. GUILLERMO CASTILLO RAMÍREZ**

**A mis padres, Octavio y Araceli.**

## **AGRADECIMIENTOS**

Esta investigación se realizó gracias a muchas personas, quienes me apoyaron de una u otra manera. Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México, a la Facultad de Filosofía y Letras y al Instituto de Investigaciones Antropológicas, por el apoyo brindado en todo momento. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México por la beca que me fue otorgada para realizar mis estudios de maestría. Al Programa Nacional de Movilidad Estudiantil ECOES y al Banco Santander, porque contribuyeron a través de una estancia de investigación en la UNISON.

Agradezco al Dr. Carlos Ordoñez Mazariegos por sus enseñanzas, por haber confiado en mí, por apoyarme y animarme a terminar la tesis. Esta tesis no sería lo que es si no fuera por su dedicación y profesionalismo. Agradezco al Dr. Julio Amador Bech quien me adentró en las investigaciones antropológicas de Sonora. Gracias al Dr. Mario Castillo por su paciencia y disposición, sus consejos hicieron más sencilla mi estancia en la maestría. Agradezco al Dr. Miguel Ángel Paz Frayre porque su capacidad intelectual y didáctica me guió al mundo de los o'otham de Caborca. Gracias al Dr. Guillermo Castillo, sus precisos comentarios acerca de los o'otham enriquecieron esta investigación.

Agradezco a la Dra. María del Carmen Morúa por aceptar ser mi tutora en la UNISON, sus sugerencias me permitieron culminar mi estancia de investigación. Gracias a todos los profesores que me acompañaron en mi formación de posgrado, en especial al Dr. Gabriel Bourdin, la Dra. Annick Daneels y la Dra. Angélica Galicia. De la misma manera, agradezco a la Dra. Rosa María Lince Campillo de la FCPyS-UNAM y al Proyecto PAPIIT "La Hermenéutica como herramienta metodológica para la Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades", por aceptarme como un miembro más de su distinguido grupo de humanistas.

En especial, quiero agradecer a las familias o'otham de Sonora porque sin su generosidad e interés, esta investigación habría sido irrealizable. Gracias a:

Francisco Adán Quevedo, Adela Sánchez, María Guadalupe Sánchez, Bartolo Sánchez, Laura Lorenia Montijo, Selene Sánchez, Claudia Barrera, Laura Ivette Parra, Francisco Manuel Contreras, Gloria Úrsula Cañes, Alejandro Ruíz, Alicia Chuhuhua, Anita Zepeda, Lorenia Montijo, Juanita López y Rafael García. De la misma manera, el personal del CDI Caborca contribuyó a aclarar mis dudas, gracias a: Juan Ceniceros de Ávila. También agradezco a la familia Méndez Sanora por todo el apoyo que me brindaron durante mi estadía en Caborca y las facilidades que me proporcionaron para acceder al sitio arqueológico de La Proveedora. Gracias a José Jesús Valenzuela Luna “el loco Valenzuela” por mostrarme y contagiarme su gran pasión hacia la historia del Noroeste de Sonora.

Gracias a todos los que me brindaron su apoyo, amistad y compañía. Mi más sincero agradecimiento a Juan Carlos León Flores, Ernesto Calixto, Jatziri García, Jonathan Domínguez, Julio Matías Lara, Sandra Figueroa, Hervé Monterrosa, Memo Torres, Amanda González, Naoli Lona, Julieta Flores, Hugo López Aceves, Adrian López, Alexandro Ibáñez y Argel Corpus. Gracias a la familia Vidal Solano por acogerme, sin ustedes mi estadía en Sonora hubiera sido imposible. Gracias a Jesús Vidal y a Carmen Ortega, quienes siempre estuvieron dispuestos a ayudarme.

Agradezco a Luz Ma. Téllez Nieto, Verónica Mogollán e Hilda Cruz, sus amables asesorías y ayuda para realizar trámites administrativos desde las oficinas del Instituto de Investigaciones Antropológicas. Gracias por orientarme exitosamente.

Finalmente, agradezco a mi familia quienes han permanecido a mi lado, gracias por comprenderme y asistirme, por estar ahí cuando más los necesité. Mi mamá, mi papá, mis hermanos Ale y Octavio, mi abuela Viví y mi cuñada Erika Luna, merecen toda mi gratitud.

Evidentemente, la responsabilidad final de este trabajo y de todas sus deficiencias recae en el autor.

## INDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1 EL NORTE EN EL DISCURSO ANTROPOLÓGICO.....</b>	<b>11</b>
1.1 Algunas propuestas para entender la región cultural.....	13
1.2 Los grupos culturales en el Noroeste prehispánico .....	23
1.3 La cultura material de la Tradición Trincheras .....	26
1.4 Las investigaciones arqueológicas en el sitio trincheras de La Proveedora .....	37
1.5 Continuidad cultural de la Tradición Trincheras al grupo tohono o'otham .....	47
<b>CAPÍTULO 2 LOS “NATIVOS” PÁPAGOS.....</b>	<b>59</b>
2.1 La conquista, el proceso colonialista y las misiones .....	60
2.2 La evangelización jesuita y franciscana en la Pimería.....	68
2.3 Algunos textos etnohistóricos, ¿los pápagos como la representación del pluralismo étnico en la zona? .....	76
2.4 Rupturas de la tradición ancestral .....	86
<b>CAPÍTULO 3 UNA HISTORIA SOBRE EL DESPOJO DEL TERRITORIO INDÍGENA.....</b>	<b>91</b>
3.1 El pueblo pápago de San Francisquito en el municipio de Caborca .....	95
3.2 El trabajo etnográfico realizado en la localidad.....	96
3.3 Estructura sociodemográfica.....	100
3.4 Problemática social.....	104
3.5 El caso de la familia Sánchez Sinohui y su interacción con el INI y CDI .....	105
3.6 Perspectivas del pueblo indígena .....	118
<b>CAPÍTULO 4 ANÁLISIS DEL QUEHACER INDIGENISTA DE LOS TOHONO O'OTHAM EN SONORA.....</b>	<b>121</b>
4.1 Surgimiento de la antropología y el indigenismo .....	121
4.2 Antropología de las instituciones .....	131
4.3 Los científicos sociales del Centro Coordinador Indigenista de Caborca .....	135
4.4 El proyecto de “comunidad originaria” en San Francisquito. Una experiencia etnocida	138
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>151</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>159</b>

## INTRODUCCIÓN

Hasta hace algunos años, para ser identificado como tohono o´otham de Sonora o de Arizona, debía comenzarse un largo proceso de enrolamiento a través de la *Tohono O´otham Nation*<sup>1</sup>, institución del gobierno tradicional del pueblo indígena cuya sede se localiza en el distrito de Sells (Arizona, E.U.A.). Se comprobaba mediante una investigación genealógica que se tenía un porcentaje de sangre pápago<sup>2</sup>, con lo cual, era viable expedir una credencial en la *Tohono O´otham Nation* que permitía acceder a diversos beneficios. Uno de los beneficios para los tohono o´otham de Sonora al obtener dicha identificación fue la posibilidad de cruzar la línea fronteriza<sup>3</sup> sin necesidad de una visa norteamericana, con lo cual era más sencillo visitar familiares y lugares tradicionales sagrados. También fue posible recibir servicios médicos gratuitos en la reservación de Sells, obtener becas para estudiar y percibir una retribución económica anual<sup>4</sup>. Este contundente proceso etnicitario, creó una institución para representar la historia oficial del grupo étnico y fortaleció la identidad de sus miembros<sup>5</sup> en ambos lados de la frontera.

---

<sup>1</sup> La Tohono O'otham Nation está conformada por tres poderes del Estado: el ejecutivo (que alberga la Oficina del Presidente y del Vice Presidente), el legislativo (que alberga los tribales Consejo representantes de dos representantes de cada uno de los 11 distritos) y el Judicial (que alberga los tribunales y jueces). Las tres ramas de Gobierno existen juntos en un sistema de frenos y contrapesos y permite a la nación realizar negocios con la garantía de que cada rama mantendrá los otros dos en armonía. Véase en línea < <http://www.tonation-nsn.gov>>.

<sup>2</sup> El nivel de sangre pápago se establece a partir de 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” (Paz 2010: 215).

<sup>3</sup> Sin embargo, los testimonios apuntan que la credencial no ha sido un documento suficiente para cruzar las puertas fronterizas oficiales, solamente funciona en las entradas que limitan con la reservación de Sells (Castillo 2010: 316).

<sup>4</sup> En la actualidad, la credencial de los o´otham mexicanos no es suficiente para cruzar la frontera, además es necesario presentar la visa y una carta demostrando la pertenencia a la Nación, misma que renueva el gobernador. La asistencia médica y el apoyo universitario dejaron de proporcionarse de manera íntegra, de la misma forma, la remuneración anual o bianual no es una constante (Castillo, Galland y Paz 2011).

<sup>5</sup> Actualmente, los tohono o´otham contabilizados dentro y fuera de la reserva de Sells ascienden a 28,000 personas.

En 1937 fueron aprobadas la Constitución y las leyes de la tribu Pápago por el departamento del Interior de Estados Unidos de Norteamérica y en 1986, la tribu modificó formalmente su nombre al de *Tohono O'otham Nation*. En cambio, en Sonora, los pápagos obtuvieron representatividad política, económica y social hasta los años setentas cuando el Instituto Nacional Indigenista emprendió sus actividades en el centro coordinador de la localidad de Caborca<sup>6</sup>.

Los primeros antropólogos que trabajaron en dicha institución, dieron cuenta de la larga y reiterada historia de discriminación y exclusión social hacia los pápagos, efectuando un reconocimiento de la situación imperante de pobreza y abandono en sus comunidades. Su acción indigenista consistió en establecer vínculos con otras instituciones para ejecutar proyectos agropecuarios, ofrecer el servicio odontológico, implementar un programa de becas y revitalizar la lengua pápago<sup>7</sup>.

Es evidente como las políticas indigenistas han impactado a las comunidades pápago, pero también la producción de literatura arqueológica en torno al pasado prehispánico del grupo tiene diversas repercusiones. Los discursos arqueológicos generados al interior de una visión institucional, contienen una carga ideológica toda vez que toma las riendas de la interpretación del pasado de los grupos indígenas. Por lo tanto, estos discursos del indio no son del indio sino de una representación en la historia nacional.

La siguiente investigación no persigue el objetivo de identificar y definir al grupo pápago, lo que pretende es entender la manera en la que se ha intervenido y transformado. Procesos tales como la conquista, la evangelización, la independencia, la revolución y la consolidación del Estado mexicano, influyeron en su devenir histórico. Pero, la práctica antropológica, también ha sido un factor

---

<sup>6</sup> El discurso indigenista de los años setentas en México, no era novedoso, se había celebrado en 1940, el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán. Luego se propuso crear el Instituto Indigenista Interamericano con sede en la Ciudad de México y posteriormente, se fundó el Instituto Nacional Indigenista en 1948.

<sup>7</sup> Véase Morales Garduño (1981).

clave en la intervención y la transformación. Cabe aclarar que no analizaré el universo de las prácticas antropológicas, solamente profundizaré en los contenidos políticos de: la construcción del pasado prehispánico a través de los datos arqueológicos y la colaboración institucional en la implementación de políticas indigenistas.

En sus inicios, la arqueología se declaró como la única disciplina capaz de fabricar la “verdad” acerca del pasado y por consiguiente, la que le otorgaría sustento a los discursos del mítico origen racial de la nación mexicana. Algunos arqueólogos adscritos al Instituto Nacional de Antropología e Historia, han reforzado la hipótesis de la continuidad cultural entre el presente y el pasado prehispánico, misma que procuraré debatir a lo largo del trabajo porque considero que encubre las numerosas rupturas de la tradición ancestral, generadas desde la época colonial.

Los antropólogos han incidido en la historia de los pueblos indígenas, lo han hecho en su definición, la aproximación a sus problemas, su integración a los proyectos nacionales y en el estudio de sus tipos físicos, lenguas, sistemas sociales y culturas materiales. El quehacer del antropólogo en las instituciones indigenistas responde a las necesidades del Estado. Mediante diversas técnicas se aproxima y conoce al indígena para obtener información que luego pone a disposición de quienes diseñan las políticas indigenistas. Asimismo, ejecuta las políticas paternalistas y asistencialistas que modernizan e incorporan a los indígenas en el sistema capitalista.

Con el objetivo de ilustrar la manipulación arqueológica del pasado, me centraré en el caso de estudio de la cultura trincheras y el sitio arqueológico de La Proveedora. Para ilustrar la antropología al servicio del Estado, abordaré el proyecto indigenista “comunidad originaria” implementado en los años setentas en la comunidad de San Francisquito y mostraré las consecuencias que tuvo en la vida de la familia Sánchez Sinohui.

## Planteamiento del problema

La presente investigación se refiere al estudio de los tohono o'otham<sup>8</sup> del Noroeste de Sonora, específicamente a los tohono o'otham de los discursos académicos y la representación tohono o'otham de las instituciones indigenistas, es decir al pueblo indígena como una invención social distante de ellos mismos y de sus necesidades.

Para entender cómo es que predomina esta visión externa al pueblo indígena, se examina la historia oficial acerca de los tohono o'otham que ha difundido los mismos prejuicios desde la descripción de los primeros viajeros extranjeros. Asimismo, se indaga en el mito evolucionista elaborado durante la Revolución Mexicana en relación a una continuidad cultural que une el pasado prehispánico con los habitantes indígenas actuales. Es decir, se dilucida la hipotética relación de los tohono o'otham contemporáneos con la antigua civilización de cazadores-recolectores y agricultores que construyeron edificaciones en cerros volcánicos y grabaron cientos de rocas en la región hasta 1450 d.C. (Villalpando y McGuire 2009).

No obstante, estos argumentos le otorgan cierto peso al discurso del gobierno local de Caborca<sup>9</sup> que a través de diversas instituciones, señalan a los tohono o'otham como la etnia madre e incluso destinan presupuesto<sup>10</sup> a la creación del Museo Histórico y Etnográfico de Caborca, cuyos principales objetivos serán mostrar un acervo de objetos históricos y explicar la tradición del grupo tohono o'otham.

Los científicos sociales que investigan y difunden información en torno a un pueblo indígena, deben respetar las interpretaciones históricas e identitarias que

---

<sup>8</sup> Me referiré a los tohono o'otham o pápagos de manera indistinta, se puede nombrar de igual forma al grupo después del siglo XX. Antes de este momento, se denominan pápagos dado que la identidad tohono o'otham surgió hasta el siglo XX.

<sup>9</sup> Caborca es un municipio y una ciudad del Noroeste del estado de Sonora, México.

<sup>10</sup> El Museo es financiado por Conaculta, Sedesol, recursos federales, estatales, municipales y particulares (Club Unidos por Caborca, personas con residencia en Phoenix, Arizona).

emanan desde el grupo indígena, deben ser sumamente críticos hacia la institución gubernamental que representan y deben luchar desde sus trincheras contra las políticas de un Estado etnocida que violenta los derechos humanos de este grupo vulnerable. El diálogo entre el antropólogo o arqueólogo y las comunidades indígenas es entre individuos culturalmente ubicados, cada uno situado con su propio horizonte que le da la posibilidad de elegir su propia forma de vida.

Las últimas investigaciones arqueológicas<sup>11</sup> proponen que la cultura material localizada en el noroeste de Sonora, no se ha modificado sustancialmente desde la época prehispánica, entonces sostienen que los tohono o ótham actuales son los descendientes directos de esa población antigua. Esta hipótesis acerca de la continuidad histórico-cultural, suscitó mi interés por indagar en los datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos que me permitieran cuestionarla. No obstante, al analizar la particularidad de los datos me di cuenta de cómo las prácticas antropológicas manipulan y transforman a la realidad que se enfrentan. Por lo tanto, la investigación pretende aproximarse a los contextos que determinan esas prácticas.

### **Objetivo general**

Analizar los discursos antropológicos y arqueológicos que se relacionan con los tohono o ótham del Noroeste de Sonora, así como sus repercusiones en los proyectos institucionales del Estado Mexicano implementados en el territorio del pueblo indígena.

---

<sup>11</sup> Se sugiere revisar los textos de Elisa Villalpando y Randal McGuire, véase Bibliografía.

## **Objetivos específicos**

- Definir un enfoque crítico que distinga y evalúe las evidencias en las que el discurso arqueológico fundamenta una continuidad cultural de los grupos del pasado prehispánico a los tohono o'otham actuales.
- Entender el papel que desempeñó la población indígena en las prácticas colonizadoras del siglo XVII al siglo XX del noroeste de Sonora, así como su impacto en esa realidad social.
- Comprender la construcción externa de la identidad tohono o'otham durante la política de intervención indigenista institucional-antropológica y sus repercusiones en la vida de los tohono o'otham de la localidad de San Francisquito desde la década de los sesentas del siglo pasado.

## **Hipótesis**

Las políticas indigenistas del gobierno mexicano, el papel de los antropólogos y los discursos académicos acerca del pasado indígena, han jugado un papel determinante en la transformación de la etnicidad del grupo pápago.

## **Metodología**

La metodología empleada en esta investigación contempló tres etapas: a) recopilación de la información, b) estancia de investigación y trabajo de campo, y c) desarrollo del trabajo de investigación.

### **a) Recopilación de la información**

En un primer momento, recabé bibliografía de la biblioteca del Instituto de Investigaciones Antropológicas y el Instituto de Investigaciones Históricas en la Universidad Autónoma de México, la biblioteca del Colegio de México, la biblioteca del Centro de Estudios de historia de México, la biblioteca de la Escuela Nacional

de Antropología e Historia y el Archivo Técnico del Consejo de Arqueología. El objetivo fue localizar información de las investigaciones antropológicas, arqueológicas, etnográficas e históricas realizadas en el Noroeste de Sonora desde 1881 hasta la fecha.

b) Estancia de investigación y trabajo de campo

Durante una estancia de investigación en Hermosillo Sonora, de agosto a diciembre de 2010, se hizo una revisión de archivos para completar el panorama de las investigaciones generadas. Busqué información en la Biblioteca de los Pueblos Indígenas del Noroeste en el Museo de la Universidad de Sonora; en la Biblioteca de Letras y Lingüística y la Biblioteca Divisional Ciencias Sociales de la Universidad de Sonora; en la Biblioteca del Colegio de Sonora; y en la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Asimismo acudí a la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en la unidad de Caborca para acceder a los archivos relacionados con los o'otham, que me permitirían entender la trayectoria de la institución indigenista.

Un objetivo fundamental en dicha estancia de investigación fue hacer trabajo de campo en Caborca, una de las ciudades en Sonora con mayor población tohono o'otham de la zona. El trabajo de campo consistió en diversas visitas<sup>12</sup> para adentrarme por medio de la observación directa las condiciones de vida del grupo indígena, con lo cual podría comenzar a recolectar datos que luego analizaría.

A partir de la interacción con Francisco Adán Quevedo Sánchez, uno de los miembros del grupo que conocí en las instalaciones de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en la unidad de Caborca; tuve la oportunidad de relacionarme con varios miembros del núcleo familiar Sánchez Sinohui. Francisco se convirtió en un informante clave para los objetivos de la investigación, en su presencia pude entrevistar a: su mamá Adela, su tía materna María Guadalupe y su tío materno Bartolo Sánchez Sinohui; su tía política Laura

---

<sup>12</sup> Del 14 al 19 de septiembre, del 5 al 9 de octubre, del 4 al 16 de noviembre y del 1 al 9 de diciembre del 2010.

Lorenia Montijo Velasco casada con Bartolo; su prima hermana Selene hija de Laura Lorenia y Bartolo; su tía segunda materna Claudia Barrera Sinohui; y finalmente, su prima segunda Laura Ivette Parra Barrera hija de Claudia. Todos los miembros mencionados comenzaron a enrolarse en la *Tohono O'otham Nation* desde los años ochentas.

Trabajé con otros sujetos de la comunidad tohono o'otham de Caborca como: Francisco Manuel Contreras, Gloria Úrsula Cañas Ochoa, Alejandro Ruíz García, Anita Zepeda Valencia, Lorenia Montijo Quihuis, Juanita López y Rafael García Valencia. Estas entrevistas me permitieron conformar una visión de la historia de su arraigo en la ciudad, además de los múltiples cambios que han experimentado.

Consideré que del mismo modo era importante agregar el testimonio del Ingeniero Juan Ceniceros de Ávila (uno de los funcionarios con mayor antigüedad trabajando en el Centro para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas unidad Caborca) y de José Jesús Valenzuela Luna (cronista de la ciudad de Caborca y encargado del archivo histórico local).

Para completar el proceso de la etnografía, contacté a personas que centraron sus trabajos de investigación en varios aspectos del grupo tohono o'otham, entre ellos Miguel Ángel Paz Frayre y Guillermo Castillo, investigadores egresados del posgrado de Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas/Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y por último, Jacob Franco Hernández estudiante de la maestría en Lingüística de la Universidad de Sonora. Las pláticas que sostuve con ellos me ayudaron a entender algunos de los datos que organizaron mis hipótesis.

c) Desarrollo del trabajo de investigación

Finalmente, la organización de datos, la transcripción de las entrevistas y el análisis del material encadenaron la estructuración de los objetivos e hipótesis, es decir, la interpretación de los datos, el desarrollo de patrones y también el establecimiento de explicaciones y teorías. El resultado fue la descripción narrativa del proceso de investigación que profundiza en cómo se construyó la perspectiva

externa de lo tohono o'otham que hoy permea los discursos académicos e institucionales. La postura que asumo es crítica respecto a la reivindicación indigenista que no toma en cuenta a las demandas originadas dentro del grupo indígena, por tanto es una forma de dominación colonial que no establece relaciones de respeto genuinas.

Habiendo presentado la investigación, resumiré los capítulos que abarca. En el capítulo 1 se analiza el discurso académico antropológico que surge con la propuesta de las áreas culturales de Mesoamérica, Oasisamérica y Aridoamérica; con el objetivo de entender las interacciones entre distintos grupos prehispánicos en el Noroeste. Después se discutirá la hipótesis de la filiación cultural e histórica entre el pueblo indígena tohono o'otham actual de Sonora y sus antecesores arqueológicos de la Tradición Trincheras.

El capítulo 2 se centra en contextualizar las múltiples transformaciones ocurridas en el Noroeste desde la colonización europea hasta el siglo XX para ubicar a los pápagos de Sonora como un movimiento etnicitario. Profundizaremos en la imagen del pueblo indígena que los viajeros extranjeros materializaron en sus textos y construiremos una interpretación de las discontinuidades de la tradición pápago ancestral.

En el capítulo 3 mostraremos los constantes despojos del territorio tohono o'otham, las condiciones del pueblo indígena durante el nacimiento del Estado Mexicano y las consecuencias de su inclusión en el nuevo sistema político. Ilustraremos estos actos etnocidas a través del caso de la familia Sánchez Sinohui que migró de la ciudad de Caborca hacia la localidad de San Francisquito. Se expondrá el testimonio directo de la familia lo que nos permitirá observar el momento en el que manifestaron su conciencia etnicitaria y entender el papel que desempeñó la institución indigenista en este nuevo proceso comunitario.

El capítulo 4 lo dedicaremos a un diagnóstico de la intervención de las políticas indigenistas ejecutadas por el Instituto Nacional Indigenista y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en la localidad de San

Francisquito. Finalmente, indagaremos en la manera de hacer antropología en y para los pueblos indígenas desde la visión institucional.

## CAPÍTULO 1 EL NORTE EN EL DISCURSO ANTROPOLÓGICO

Desde la reunión de la *American Anthropological Association* en diciembre de 1953, cuando se realizó un simposio sobre el Suroeste coordinado por Edward Spicer y Emil Haury, se añadieron a la antropología mexicana los términos de Oasisamérica y Aridoamérica. Ambos conceptos definirán el norte en el discurso antropológico mexicano y serán conceptos en contraposición con Mesoamérica, propuesta por Kirchhoff desde los años cuarentas del siglo pasado, los que definirán a la superárea cultural. De esta manera, las tres áreas serian consideradas como la base para la historia antigua de México.

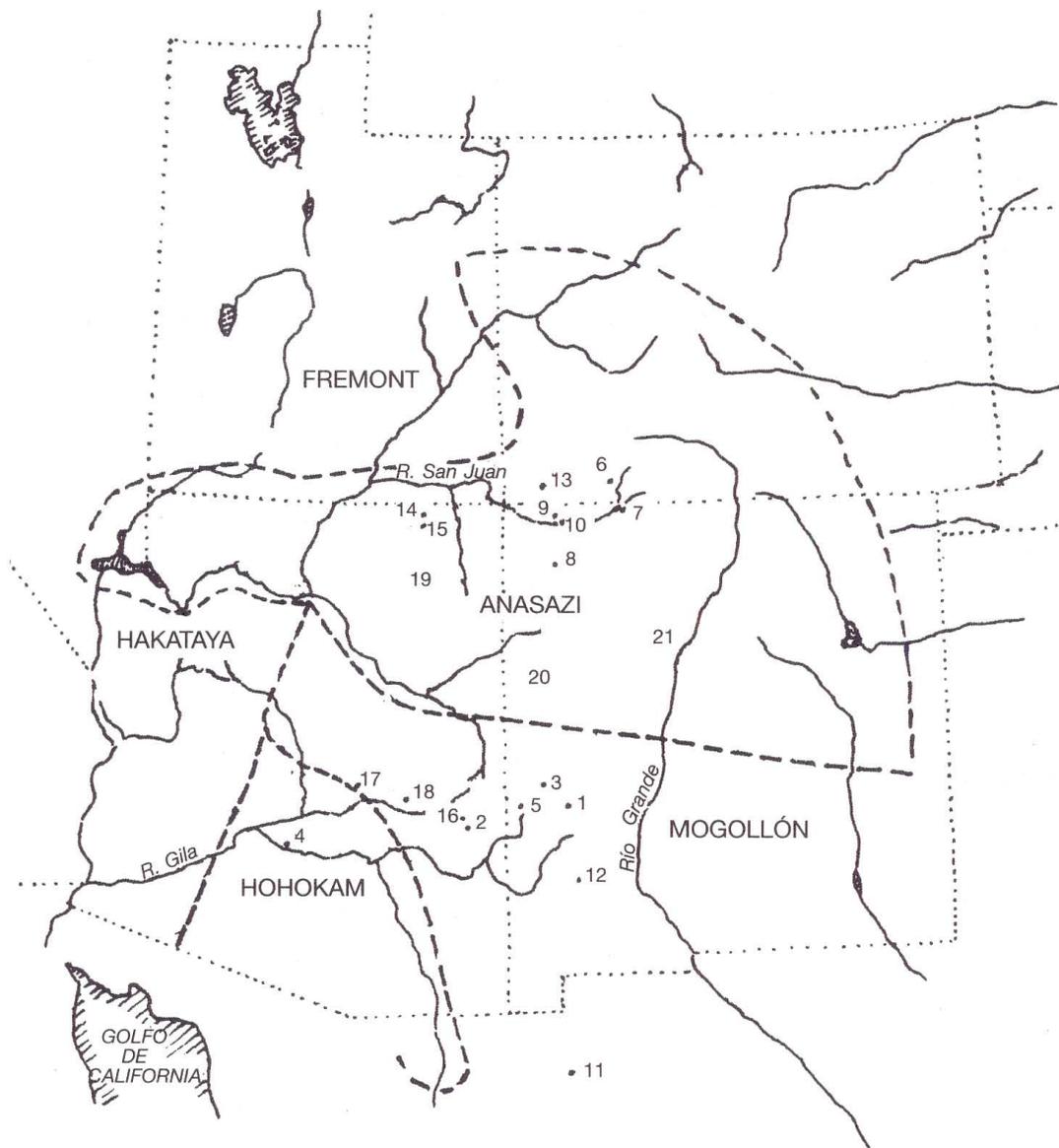
Kirchhoff<sup>13</sup> planteó que las características de Mesoamérica en el siglo XVI se definían a partir de sus fronteras: la frontera norte tenía un grado mayor de indefinición, ambas la sur y la norte, colindaban con zonas de cultivadores inferiores. Respecto al resto del territorio mesoamericano, recalcó que no era homogéneo, de manera que había zonas con un nivel cultural bajo (Kirchhoff 1960). Así, las sociedades agrícolas y grandes culturas quedarían etiquetadas bajo el concepto de Mesoamérica. En cambio Aridoamérica comprendería a los grupos que practican: la recolección y caza simples, así como el cultivo de escasa importancia. Finalmente, en Oasisamérica se desarrollaría principalmente una subsistencia basada en la agricultura (Kirchhoff 1954).

En el presente capítulo expondremos una revisión de cómo los grupos prehispánicos con diversos tipos de subsistencia coexistieron en un mismo espacio: el Noroeste, región conocida por Kirchhoff, Kroeber y sus contemporáneos como Gran Suroeste y Suroeste<sup>14</sup>(véase Figura 1).

---

<sup>13</sup> Para formar una idea completa de la trascendencia de dichos conceptos en la antropología y en la vida de los actores que los plantearon, es recomendable leer la exhaustiva revisión cronológica del suceso reescrita recientemente por Jesús Jaúregui (2008: 3-31).

<sup>14</sup> Ortega (2006) destaca la importancia que tuvieron los estudios etnográficos para moldear la definición de Southwest. Además, señala la tendencia de caracterizar el Southwest como la cultura Pueblo, cuya manifestación más tangible fueron los indios Hopi.



- |                   |                              |
|-------------------|------------------------------|
| 1 Cueva Bat       | 12 Mimbres                   |
| 2 Cienega Creek   | 13 Mesa Verde                |
| 3 Cueva Tularosa  | 14 Kiet Siel                 |
| 4 Snaketown       | 15 Betatakin                 |
| 5 Sitio de SU     | 16 Point of Pines            |
| 6 Talus Village   | 17 Grasshopper               |
| 7 Depósito navajo | 18 Kinishba                  |
| 8 Cañón del Chaco | 19 Mesas hopi                |
| 9 Aztec           | 20 Área Cibola (Pueblo Zuni) |
| 10 Salmon         | 21 Pueblos de Río Grande     |
| 11 Casas Grandes  |                              |

200 millas

Figura 1. Sitios y áreas culturales del Suroeste. Tomado de Fiedel (1996: 243).

Mediante un acercamiento a las interacciones entre distintos grupos en el Noroeste prehispánico (véase Figura 2), podremos advertir cuáles fueron las similitudes y las diferencias entre los grupos que habitaron esta amplia extensión geográfica que abarca los actuales estados de Sonora, Chihuahua, Baja California en México; así como Arizona, Nuevo México, Texas, Colorado y Utah en Estados Unidos.

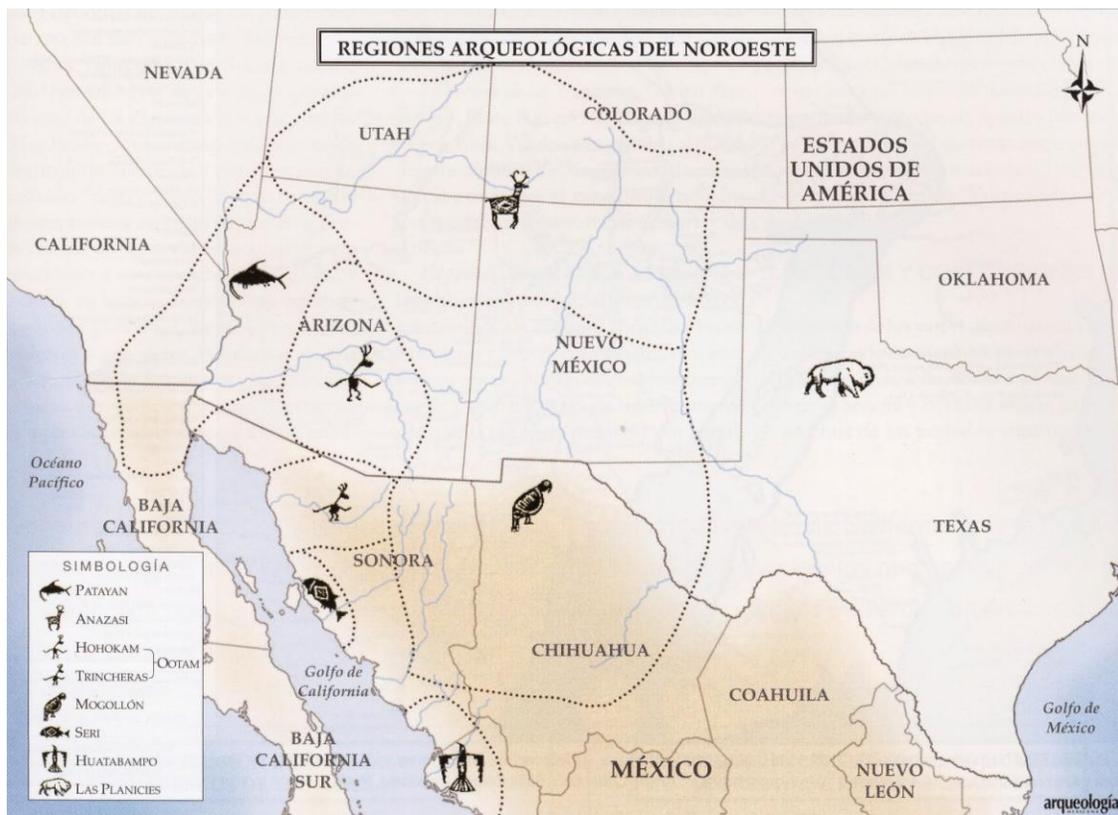


Figura 2. Región cultural Noroeste. Tomado de Braniff (2009: 35).

### 1.1 Algunas propuestas para entender la región cultural

Kirchhoff se formó en la escuela histórico cultural de Alemania, su discurso fue marxista y difusionista y quedó influenciado académicamente por las obras de la escuela de Wilhelm Schmidt y Fritz Graebner en torno a los “círculos culturales”. Estos últimos desarrollaron las propuestas de Friedrich Ratzel (Jáuregui 2008). No

obstante, el escrito de Kirchhoff sobre Mesoamérica “no corresponde al refinamiento y rigor logrados y propuestos por el método histórico cultural” (Rutsch 2000: 38 en Jáuregui 2008: 5).

La elaboración de listados de rasgos culturales para definir áreas o regiones fue una herencia de la escuela de antropología estadounidense, dicha tradición iniciada por Kroeber, no se oponía a la escuela histórica cultural europea, aunque expresaron claras diferencias (*Ibíd.*: 8) (véase Cuadro 1):

<b>Escuela estadounidense</b>	<b>Escuela alemana-vienes</b>
áreas culturales "reducidas"	áreas culturales amplias
desarrollo cultural "autóctono" (particularismo Histórico)	desarrollo cultural por difusión a gran escala
áreas delimitadas por fronteras	círculos culturales globales y dinámicos
listado de rasgos culturales	análisis de complejos concretos

Cuadro 1. Diferencias entre las tradiciones antropológicas. Tomado de Jáuregui (2008: 8).

Entre 1947 y 1954, Kirchhoff permaneció en Estados Unidos y escribió diversos artículos, uno de ellos fue “Gatherers and Farmers in the Great Southwest”, ahí delimitó las áreas culturales en el Gran Suroeste americano, que serían Oasisamérica y Aridoamérica y cuyas representaciones de desarrollo cultural provenían de Mesoamérica: “En el artículo sobre los “recolectores y agricultores en el Gran Suroeste”, Kirchhoff manifiesta un tono difusionista –expresado desde 1944-, pero reducido, de nuevo, a desplazamientos culturales de Mesoamérica al Gran Suroeste” (Jáuregui 2008: 24).

Durante mucho tiempo, la forma de encontrar alimentos y los medios necesarios para el mantenimiento de la vida, constituyeron los elementos bisagra para entender la relación entre las áreas culturales, fue hasta que Kirchhoff formuló en 1953<sup>15</sup> su crítica a esta visión simplificada de factores ecológicos y relaciones recíprocas entre grupos sociales del Suroeste de diversas épocas. Su

<sup>15</sup> En la reunión de la American Anthropological Association, referida anteriormente.

propuesta consistió en dos grandes divisiones del Gran Suroeste, la cultura recolectora (Aridoamérica) y la agricultora (Oasisamérica).

Para agrupar a las culturas nativas del área cultural mencionada, el autor desarrolla algunas ideas generales: las culturas de unidades étnicas comparten rasgos con algunas culturas cercanas o vecinas, las áreas culturales coinciden con áreas naturales, las culturas regionales se caracterizan por rasgos y complejos, las culturas regionales no son meras construcciones teóricas sino parte de una realidad concreta, las culturas regionales existen en un tiempo y lugar determinados, la mayoría de las áreas culturales se dividen en varias subáreas como resultado de un desarrollo divergente de sus miembros o a la fusión incompleta de culturas originalmente distintas y tanto las culturas de unidades étnicas como las regionales deben verse dentro de sus contextos (Kirchhoff 2008: 73-74).

En la cultura recolectora, Kirchhoff separó a los pueblos que subsisten únicamente de la recolección, de los que han adoptado algo de agricultura, los cazadores y los pescadores; cuyas fronteras geográficas se circunscriben a la costa de Sonora y Sinaloa, Baja California, Sur de California, California Central, Gran Cuenca, Noroeste de Arizona, Apache, Norte de México (concho, suma-jumano, pame y guachichil) y Sur de Texas. Agregó que en dicha cultura,

[...] los hombres andan desnudos; las mujeres usan dos delantales, uno al frente y otro atrás; se dejan crecer largo el pelo; los hombres usan una gorra de piel o de pelaje; tienen cobertores tejidos de pelo de conejo; chozas en forma de cono o domo; horno de tierra; mirada perdida; son pacíficos (Kirchhoff 2008: 84).

Sostuvo la hipótesis de que en alguna época la cultura recolectora del Suroeste se hallaba en todo el Gran Suroeste, hasta que arribaron grupos agricultores procedentes del sur y redujeron el área de la cultura recolectora.

Por otro lado, Kirchhoff identificó a los agricultores como tribus que se habían desarrollado en torno a la agricultura como la base primordial de

subsistencia, y encontró diferencias culturales entre ellos. El autor clasificó a la cultura agricultora en siete subáreas (pueblos de lengua tanoana, hopi-zuñi-keres-jemez, navahí, cahita, pima-ópata, rarámuris y yumas del río) distribuidas en tres subculturas regionales (pueblo, navaho y la subcultura de los cahita, pima-ópata y tarahumara). Asumió que la cultura agrícola del Suroeste era más diversificada que la recolectora o incluso que la mesoamericana y que su peculiaridad residía en la utilización de los cultivos de regadío e inundación.

Finalmente, distinguió a los pueblos con una posición cultural intermedia entre los dos extremos, en los siguientes términos:

Este grupo intermedio está formado por pueblos que han adoptado ya sea tanto la agricultura como otras características de la cultura de los agricultores, o solamente estas últimas. Siempre que se ha adoptado la agricultura, ésta no es más que un agregado a la recolección, de modo que podemos hablar de agricultores parciales (*Ibíd.*: 77).

Lo que Kirchhoff pretendió demostrar con su larga lista de caracterizaciones para ambas culturas (recolectora y agricultora) fue que

[...] realmente no hay dos corrientes culturales distintas: agrícola y no agrícola, sino solamente “dos facetas a lo largo de una serie de culturas” y que todo el Suroeste, así como los dos tipos de cultura en los que él lo divide, se caracterizan por una de estas dos facetas, principalmente la agrícola (Kirchhoff 2008: 80).

Llegó a la conclusión de que tanto la antigua cultura recolectora “Aridoamérica” como la reciente cultura agrícola “Oasisamérica” se explican a través de interacciones con el área de Mesoamérica: “[...] mi delimitación de Mesoamérica en contraposición al Gran Suroeste se basaría en la agricultura sólo donde en Mesoamérica, con un corte brusco, hallemos recolectores primitivos, pero obviamente no sería así donde los agricultores mesoamericanos se encuentren con los agricultores del Suroeste” (*Ibíd.*: 81). Incluso, considera útil abandonar los

términos Suroeste y Gran Suroeste para referirse a los tipos de cultura y manejarlo solamente en el sentido geográfico.

No obstante, pronto aparecieron las críticas al modelo de Kirchhoff en los escritos de Ralph L. Beals, Carl Sauer y Alfred Kroeber. Beals consideró que el trabajo de Kirchhoff trató de elaborar una tipología de las culturas del suroeste de Estados Unidos y del norte de México incluyendo su posible distribución, y al hacerlo encasilló su propuesta en la vieja idea de área cultural y la existencia de un centro o foco:

Yo sugiero que si se hubiera olvidado del problema del área cultural y hubiera desarrollado más su análisis tipológico, entonces su trabajo resultaría aún más útil y estimulante [...] Más aún, si bien ha pasado algún tiempo discutiendo la importancia de otros factores, además del patrón de subsistencia, en el último análisis su tipología descansa casi en su totalidad en dicho factor. Aún en relación con la subsistencia, creo que sus tipologías todavía no son lo suficientemente refinadas” (Beals *et al.* 2008: 91).

El autor sugirió el abandono del concepto de área cultural, mismo que suponía “definir unidades geográficas relativamente homogéneas, dentro de las cuales las culturas deben ser básicamente uniformes”, en cambio señaló la pertinencia de elaborar una tipología de las culturas del suroeste de Estados Unidos y del norte de México. Esta clasificación se basaría en el difusionismo como principio explicativo: “En la medida en que reconozcamos y definamos las culminaciones clímax y desarrollemos el trabajo a partir de ellas, la clasificación del área cultural obtendrá una completa validación y un significado histórico” (Beals *et al.* 2008: 98).

Al mismo tiempo, Beals propuso traer la geografía de vuelta y “[...] organizar las tipologías culturales y analizarlas de acuerdo con las relaciones ecológicas que existan entre recursos y tecnología; así como las relaciones recíprocas entre éstas y la organización de las sociedades para la producción y consumo” (Beals *et al.* 2008: 92).

En cambio, Sauer consideró necesario examinar el Suroeste como “[...] una amplia y profunda zona de interpretación de pueblos e instituciones originada principalmente en otras partes. Esto involucrará la asociación de la arqueología, la etnología y la lingüística comparativas, con la debida consideración de las realidades geográficas” (*Ibíd.*: 93). Manifestó su interés en los contenidos y conceptos de Oasisamérica y Aridoamérica, pero rechazó esa terminología porque sugeriría que las culturas son un producto del medio ambiente “Una cultura debe ser reconocida en términos culturales, sin que sea atada a etiquetas ambientales que, geográfica y genéticamente, son imprecisos y pueden resultar confusos” (*Ídem*).

Sauer propone que la clave para construir una biografía histórica de estos pueblos prehistóricos es la distribución geográfica de las lenguas. Es decir, planteó que para entender las relaciones entre Mesoamérica y el Suroeste basta con analizar la filiación a la lengua yutoazteca porque desde su punto de vista, era evidente la cercanía estructural entre los tepehuanos y los pimas y pápagos. El flujo de migración prehispánica que el autor trazó fue desde la actual región de Estados Unidos hacia el sur y lo dividió en tres: uno por el margen interno de la Sierra Madre, otro a través del Yaqui y otro por el sur de Arizona.

En el esquema de Sauer, los grupos que pertenecieron al último flujo migratorio, “absorbieron los remanentes de los hohokam, recogieron algunas de las técnicas de alfarería, del rojo sobre beige, y se apropiaron de las obras de irrigación que aún sobrevivían” (*Ibíd.*: 95). El grupo que llegó al Yaqui, encontró una cultura más temprana, esta fusión dio como resultado a los nebome de habla pima. Y finalmente, la fractura de los pimas y tepehuanos pudo haber sido causada por una penetración de pueblos cáhitas que se dirigía de la planicie de Chihuahua hacia las tierras bajas del sur de Sonora y Sinaloa.

Por su parte, Kroeber expuso una visión de la historia cultural de la región buscando fronteras y focos de productividad. Formuló que el Suroeste fue un área

cultural dado que contenía varios núcleos<sup>16</sup>: el anasazi, el hohokam y el mogollón; como centros secundarios contemplaba a la cultura yumana del río y la gabrielino-chumash. Así, consideró que el hecho de que este conjunto de núcleos o culminación clímax<sup>17</sup> tuviera una amplia corriente de productividades interinfluenciales, validaba la utilización del concepto de una cultura del Suroeste.

Kroeber llamó la atención respecto a sus coetáneos, debido a su interés por vislumbrar los límites de las áreas culturales, en este modelo sostenía que eran las fronteras los aspectos menos significativos de las caracterizaciones definidas del Suroeste: “Aquí, si una población móvil o dislocada repentinamente crea una disconformidad cultural aguda con sus vecinos, ésta se empieza a desvanecer rápidamente a través del intercambio de contenido cultural” (Beals *et al.* 2008: 97). De acuerdo al autor, las áreas culturales se pueden diferenciar en cuanto al medio ambiente, la subsistencia y la ideología.

A pesar de las críticas por parte de los comentaristas del artículo de Kirchhoff, se incluyeron a la antropología mexicana de Mesoamérica, los términos de Oasisamérica y Aridoamérica, dado que había sido un éxito la propuesta de Mesoamérica en la ideología nacionalista. Entonces, el texto del Gran Suroeste “[...] acorde con una perspectiva de difusionismo reducido y en una discusión puntual y en directo con los antropólogos estadounidenses, plantea que la macroárea cultural denominada “Gran Suroeste” debe ser dividida en Oasisamérica y Aridoamérica y que los progresos civilizatorios de esa macroregión norteña arribaron desde Mesoamérica” (Jáuregui 2008: 17).

Nalda (2008) indicó que en los primeros trabajos en los que se discutía la conceptualización de Mesoamérica y el Suroeste, el principal objetivo era determinar cuál había sido la cultura donante de técnicas e ideologías y la metodología que emplearon fue la comparación del número de manifestaciones y

---

<sup>16</sup> Asimismo reconoce que el resto de los grupos no necesariamente fracasaron en alcanzar un estilo, sino que no se ha generado el suficiente conocimiento para una caracterización definida.

<sup>17</sup> Kroeber se refiere al concepto de culminaciones clímax como los focos o centros de productividad en relación con las fronteras (Beals *et al.* 2008: 96).

mejor realización de la obra. Entonces, invariablemente, el desarrollo del Suroeste se entendía como el reflejo de acontecimientos en el centro de México.

Nalda reformuló la genealogía de las áreas culturales en la arqueología a finales de la década de los años ochentas y presentó sus disertaciones en la publicación de la *XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, en el año de 1990. El autor evaluó la aceptación del término Mesoamérica y Suroeste en función de las distintas teorías.

En un balance, determinó que las discusiones de Kirchhoff y sus contemporáneos se centraron en definir los límites espaciales a partir de la identificación de los rasgos culturales y en ubicar los puntos de máxima expresión de estos. En ésta época, las aportaciones académicas pretendieron resolver el problema clasificatorio a partir del patrón de subsistencia y establecer los criterios para distinguir culturas totales de núcleos culturales. No obstante, estas propuestas se elaboraron con una mirada difusionista y empirista que asoció el área cultural al momento clímax de su representación y procuró hacer listados de los rasgos culturales mediante la inducción (Nalda 2008: 103).

Por lo tanto, la separación entre cazadores-recolectores, agricultores y otros que oscilan entre estos dos tipos fundamentales de adaptación es infructuosa si el objetivo es retratar la diversidad de los grupos en la región. El definir rasgos, límites y focos evidencia la preocupación por conceptualizar regiones culturales distintas; y al mismo tiempo, deja de lado otros aspectos como “la emergencia de sociedades estratificadas, producto del control de intercambios en situaciones de frontera cultural o de enfrentamiento de grupos con economías distintas” (Nalda 2008: 106).

Caracterizar a las distintas regiones culturales, todavía es una de las preocupaciones del discurso académico. En el caso de los investigadores del Noroeste, existen dos perspectivas: la mexicana o la estadounidense. Y dentro de estas dos grandes tradiciones, los académicos han optado por adherirse a distintos conceptos. Noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos se refieren

a la misma área cultural, mientras que la Gran Chichimeca y *Greater Southwest* indican el territorio de los Indios Pueblos:

El término *Greater Southwest* fue acuñado en el suroeste norteamericano por los propios norteamericanos, fue propuesto en un inicio por Kidder en 1924 para definir a los Indios Pueblo (Arizona, Nuevo México, Colorado y Utah) y más tarde, entre 1932 y 1939, Carl Sauer y Donald Brand, Alfred Kroeber y Ralph Beals extienden los límites hasta la frontera norte de Mesoamérica (Villalobos 2004:136), al igual que Kirchhoff en 1943 quien además proponía al *Greater Southwest* o Norteamérica árida como superáreas ocupadas por cultivadores inferiores que tenían gran movilidad, consideraba que la frontera norte de Mesoamérica estaba poblada por cazadores-recolectores que tenían constantes movimientos de expansión y retracción (Kirchhoff 1943: 2, 6-7). Este término, al igual que el de Chichimeca deja al norte mexicano como un área estática y desértica y además, como dijo Spicer (citado en Villalobos 2004: 154) este término implica un cierto etnocentrismo norteamericano (García *et al.* 2008).

Para Ruth Underhill (1948:vii-viii), las diversas culturas del Noroeste/Suroeste (los grupos de Norte de México, los coras, los huicholes y los estados nucleares de Arizona y Nuevo México, así como los del oeste de Texas, Nevada y Utah y el este y sur de California) comparten algunos rasgos culturales. En esta región los cazadores y los agricultores conviven estrechamente, de manera que surgen todo tipo de combinaciones socioculturales, mismas que se reflejan en las actividades religiosas y las de subsistencia.

El Noroeste definido por los mexicanos, como Villalobos (2004: cap. VI y 2007a: 39), posee al menos cuatro variantes en esta región: North America Southwest<sup>18</sup>, Greater Mesoamerica, Noroeste o Gran Chichimeca y Noroeste/Suroeste:

---

<sup>18</sup> La tesis de maestría de Víctor Ortega (2006) expuso cuáles fueron las distintas definiciones que se dieron para esta área desde principios del siglo XX, dentro de su capítulo titulado "Tríptico: "objects in mirror are closer than they appear".

No hay que perder de vista que estos conceptos fueron definidos en contextos específicos de trabajo, por comunidades académicas con propuestas interpretativas desde una base teórica y en un momento histórico determinado y que aun se siguen discutiendo. Tal parece, como apunta Villalobos (2004: 150-151) que elegir la terminología es más bien al “gusto del arqueólogo”, si se opta por la versión nacionalista, el término Noroeste o *Southwest* son las opciones dependiendo de la nacionalidad, si lo que se pretende es reconocer dos tradiciones de investigación, entonces la propuesta de Carpenter (1997) es la correcta (Noroeste/Suroeste) y si se quiere seguir la versión histórica, entonces el término de Gran Chichimeca será la opción (García *et al.* 2008).

El proyecto que actualmente se lleva a cabo en Sonora a cargo de la arqueóloga Cristina García Moreno, ha optado por utilizar el concepto Noroeste/Southwest, con el cual hace referencia al área en los estados mexicanos de Sonora, Chihuahua, parte de Sinaloa y Durango y en los estados norteamericanos de Arizona y Nuevo México.

Una propuesta novedosa, desde la perspectiva estadounidense, es la de Carroll L. Riley (2005) quien presenta una serie de evidencias que refuerzan la idea de continuidades entre el Suroeste y el Noroeste para refutar las hipótesis que sostenían que las culturas Anasazi, Hohokam y Mogollón, no tuvieron relación alguna con las mesoamericanas. El autor argumenta que la región que abarca los actuales estados de Arizona, Nuevo México, parte de Utah, Nevada, Colorado, California y Texas en Estados Unidos; así como Sonora y Chihuahua, algunas porciones de Sinaloa, Durango y Baja California Norte en México; estuvo formada por una unidad cultural. La gente que ahí residía entre 1,200 y 1,500 d.C., tenía orígenes similares y algunos fueron los ancestros de los aztecas: los habitantes del Suroeste se convirtieron en Aztlan. El concepto de área cultural se empleó en el texto de Riley para definir un área geográfica (Aztlan) con influencia mesoamericana donde se reflejaron nuevas ideas religiosas, ceremoniales y políticas, al mismo tiempo que nuevos estilos artísticos y conocimientos tecnológicos.

Si bien, nos resulta interesante ahondar en cada una de las tradiciones y conceptos que definen las distintas regiones culturales para entender la manera en la que se ha desarrollado la antropología, en esta investigación no pretendemos privilegiar una perspectiva teórica y metodológica sobre otra. Por lo tanto, hablaremos del Noroeste para referirnos a una herramienta metodológica para estudiar el pasado de los grupos que habitaron en esa región. Entonces, regresando al tema central de la presente investigación, indagaremos en los postulados teóricos a la vez que metodológicos de los trabajos arqueológicos efectuados en torno a las interacciones de los grupos del Noroeste prehispánico. Para después, centrarnos en cómo los discursos arqueológicos han construido la identidad de los “pápagos prehispánicos”<sup>19</sup>.

## **1.2 Los grupos culturales en el Noroeste prehispánico**

La evidencia arqueológica indica que desde la época prehispánica existió una constante interacción entre los habitantes de los actuales territorios del noroeste, el occidente, el sur (Mesoamérica) y el suroeste de Estados Unidos. Pueden ubicarse dos rutas en este territorio, una era el “camino a Cibola” que unía el valle de México y la región pueblo que atravesaba la cuenca del Lerma-Santiago hacia la región costera de Nayarit, Sinaloa y Sonora. Este corredor se transitó de manera constante a partir del siglo IX y hasta la llegada de los españoles. La otra ruta se ubicó a lo largo de la Sierra Madre Occidental y fue muy concurrida en el primer milenio. Por lo tanto, es de esperarse que se generaran diversos tipos de dinámicas entre estas áreas (Bonfiglioli *et al.* 2006: 19).

Las relaciones entre los cazadores-recolectores nómadas y los agricultores sedentarios han sido abordadas en toda la historia de las investigaciones arqueológicas del Noroeste. Incluso fueron motivo suficiente para organizar un coloquio en 1995 y una posterior publicación del mismo cinco años más tarde, con

---

<sup>19</sup> Diversas investigaciones (Hinton, Carrico, Braniff, Villalpando y McGuire) plantean una continuidad histórica entre los grupos prehispánicos y el grupo étnico pápago.

el título de *Nómadas y Sedentarios*, donde se hizo especial referencia a la trayectoria académica de Beatriz Braniff.

Una de las premisas enunciadas en esta publicación es que la relación entre los grupos productores y los cazadores-recolectores, tiene una naturaleza antagónica: “dos maneras tan distintas de concebir las relaciones del hombre con la naturaleza, de las costumbres y estrategias de éste para construir y habitar su propia territorialidad” (Hers *et al.* 2000: 17). Entonces, estos autores evitan utilizar las mismas categorías sociales para ambos grupos.

Sin embargo, Nalda (*op. cit.*) ya había anunciado desde la década de los años ochentas del siglo pasado, que hacer un análisis de la organización social aislando el patrón de subsistencia y planteándolo como el factor determinante, no es suficiente para dar cuenta de la diversidad social.

Como dice Villalpando (2000), la naturaleza de las interacciones entre los distintos grupos ha sido el interés de varios arqueólogos, quienes le han otorgado un mayor peso al estudio de los intercambios de largas distancias entre las sociedades de un nivel de desarrollo similar. La autora indica que pueden distinguirse dos corrientes para hablar de la relación Noroeste-Mesoamérica: la aislacionista y la imperialista. Lo que determina la aislacionista<sup>20</sup> es que la historia del Noroeste avanzó de manera independiente de su área cultural vecina, aunque aceptaron la introducción de algunos de sus elementos característicos, tales como el maíz, otros cultígenos, la tecnología cerámica, símbolos y bienes materiales (*Ibíd.*: 525). Sin embargo, esta corriente niega una intervención mesoamericana que repercutiera en el desarrollo socio-político.

Por su parte, la corriente imperialista<sup>21</sup> plantea un contacto directo entre ambas regiones con un impacto en la esfera socio-política del Noroeste. Tanto así que fue posible para Mesoamérica, mantener una red de comercio tipo pochteca en la que los mercaderes penetraron al territorio en busca de diversos materiales locales (Villalpando 2000: 525).

---

<sup>20</sup> El principal representante de esta corriente es Charles Di Peso, *et al.* (1974).

<sup>21</sup> Dentro de esta visión, Villalpando identifica a Mike Foster y Charles Kelley (cfr. Villalpando 2000: 525).

Villalpando señala que la tendencia actual es ver regiones o áreas como territorios en constante interacción, nunca autosuficientes ni independientes. Con lo cual, se puede considerar un sistema mayor de relaciones y para explicarlo, la arqueología ha acogido teorías y conceptos de otras disciplinas como la teoría de los sistemas mundiales propuesta por Wallerstein y el modelo de política de interacción (*peer polity interaction*) propuesta por Renfrew. La aplicación de dichos modelos ha provocado algunas críticas, como la de McGuire quien considera que la aplicación de la teoría mundial de sistemas niega explicaciones de los desarrollos propios del Noroeste (periferia) y sus efectos sobre las áreas nucleares (Mesoamérica). Por lo tanto, el autor se inclina por adoptar conceptos como economía de bienes de prestigio y modo de producción; para explicar la organización a partir del intercambio de bienes de prestigio, el acceso indiferenciado a estos y el control de la distribución.

Los modelos de sistemas mundiales y de política de interacción no son contrapuestos sino que constituyen el mismo punto de partida para hacer un análisis de interacciones a diferentes escalas. Los conceptos teóricos de las investigaciones en Sonora se están elaborando en un análisis a diferentes y múltiples escalas, para entender cómo se aplican en casos específicos, Villalpando (2000: 527) aclara:

Hemos propuesto que no se pueden explicar los cambios en la escala mayor de los patrones de distribución, por ejemplo de los productos exóticos (turquesa, aves, cobre, concha) a menos que podamos entender las relaciones de dependencia que existieron entre las sociedades de escala amplia y los sistemas productivos locales.

Las redes de comercio como producto del intercambio a larga distancia o a nivel regional, repercutieron en el desarrollo socio-político de cada pueblo. Por lo tanto, en el Noroeste podemos encontrar elementos propios del Suroeste

norteamericano y algunos mesoamericanos<sup>22</sup>, la diversidad cultural en ésta área es producto de una red compleja de factores ecológicos y relaciones recíprocas entre grupos sociales dentro de un amplio rango de interacción y varios grados de integración a escala regional e inter-regional (García *et al.* 2008).

Pero, todos estos modelos para analizar el pasado reflejan un conjunto de prejuicios, trasladan la manera de entender el presente y por lo tanto, son inadecuados. Se ha privilegiado una visión economicista de las formas de subsistencia antiguas hasta el punto de compararlas con modelos políticos de las sociedades capitalistas y de explicarlas en términos marxistas. La teoría del difusionismo continúa permeando a la arqueología actual, las relaciones sociales entre distintos grupos se contempla como la interrelación de áreas culturales. La arqueología mexicana necesita hacer una revisión crítica de los argumentos, las definiciones, las teorías y las metodologías que utiliza para construir el pasado.

Los apartados 1.3 y 1.4 despliegan un caso de estudio en Sonora, a través del cual se revisará sistemáticamente la reconstrucción arqueológica del pasado que hacen algunos arqueólogos, posteriormente en el apartado 1.5 se expondrá una crítica de los errores metodológicos en las hipótesis de las últimas investigaciones.

### **1.3 La cultura material de la Tradición Trincheras**

La región Trincheras<sup>23</sup> comprende "...desde aproximadamente la frontera actual con Arizona hasta Punta Tepoca como límite sur, y desde el Golfo de California por el oeste, hasta el río San Miguel. Quedan dentro de este espacio las cuencas fluviales del Asunción, Magdalena, Concepción y Altar" (Villalpando 2000: 528). El

---

<sup>22</sup> En este sentido, Ortega incita a reflexionar en si el hecho de encontrar rasgos "mesoamericanos" o "southwesterños" en el norte de México nos autoriza a hablar de relaciones *Mesoamérica-Southwest* (Ortega 2006).

<sup>23</sup> La cultura prehispánica Trincheras se ubica dentro de un área denominada como el noroeste del territorio mexicano, a lo largo de esta investigación, consideramos al Noroeste como "...uno o varios sistemas culturales cuyas fronteras se expanden y contraen, no sólo en virtud de los movimientos de la historia sino, y sobre todo, en relación con las temáticas consideradas" (Bonfiglioli *et al.* 2006: 16).

término Trincheras ha generado muchas confusiones porque se ha utilizado para nombrar a un tipo cerámico (Trincheras Púrpura sobre rojo), una tradición arqueológica, un tipo de sitios y al sitio particular (*cfr.* Villalpando y Randall 2007 y 2009).

En este trabajo entendemos que los cerros de trincheras y la Tradición Trincheras se refieren a dos tipos de culturas materiales diferentes. La Tradición Trincheras abarcó el lapso entre 200 d.C. y 1450 d.C., mientras que los cerros de trincheras fueron construcciones multifuncionales sobre terrazas y se ubican cronológicamente desde el 800 d.C. hasta el 1450 d.C. en Arizona, Nuevo Mexico, Chihuahua y Sonora. La evidencia en Sonora y Chihuahua de cerros terraceados desde época muy temprana, no significa que tienen los mismos elementos que los cerros de trincheras de la Tradición Trincheras (Bowen 1994, Berrojalbiz 2006: 89).

Los cerros de trincheras son terrazas, cuartos, recintos y otras edificaciones construidas en las laderas y las cimas de los cerros volcánicos. Lumholtz (1891: 397, 1971: 140-1) describió que los conjuntos de terrazas son de diez a veinte, una sobre otra, usualmente de quince a veinte pies de altura y con una longitud de 2000 pies. Para Lumholtz (1912: 504), las trincheras del distrito de Altar, se utilizaron al menos para tres motivos: la agricultura específicamente del maíz, actividades religiosas y como refugio.

Varios autores han discutido sobre su posible funcionalidad, hasta el momento se habla de la defensiva, la agrícola, la ritual, la de producción de ornamentos de concha, la de punto estratégico en rutas de intercambio o comercialización de productos o la de “falsa monumentalidad” (*cfr.* Villalpando y McGuire 2007: 132). Las excavaciones en los cerros de trincheras demuestran que son multifuncionales e incluso éstas funcionalidades pueden superponerse. Los autores explican que si bien es posible que la función defensiva fuera determinante para establecer las aldeas en los cerros, los habitantes prehispánicos también diversificaron las actividades que realizaban al interior de

estas construcciones. Dicha hipótesis es respaldada por las investigaciones de Fish y Fish (2003, 2007a) en el valle del río Magdalena.

Después de varias décadas de trabajo arqueológico de los cerros de trincheras en el noroeste de Chihuahua, el suroeste de Nuevo México, el Valle de Altar (Sonora), el Río Magdalena (Sonora), la Papagueria (Arizona), Tucson Basin (Arizona) y el centro de Arizona; ya existe un consenso de las fechas de ocupación (*cf.* Fish *et.al.* 2007: 6).

En cuanto a la cronología de la Tradición Trincheras en el Valle de Altar, Villalpando y McGuire (2009: 42-44) obtuvieron fechas a partir de cerámicas intrusivas y establecieron una secuencia: Atil (200-800 d.C.), Altar<sup>24</sup> (800-1300 d.C.), Realito (1300-1450 d.C.), Santa Teresa (1450-1690 d.C.), Oquitoa (1690-1840 d.C.) y Tohono O'otham (1840-1900 d.C.). Asimismo, determinaron que los cerros de trincheras aparecen en la fase Altar y se construyen hasta la fase Realito. Los resultados que obtuvieron indican que la historia cultural de la región tuvo un desarrollo propio hasta el siglo XIV, cuando apareció la tradición o'otham que es representativa del sur de Arizona y el noroeste de Sonora (Villalpando y McGuire *Ibíd.*: 43).

Cabe mencionar que la ubicación cronológica de los cerros de trincheras, del 800 d.C. hasta el 1450 d.C., es tentativa y muy general para el noroeste de Sonora. Existen algunas diferencias en las fechas obtenidas por las diversas investigaciones, esto se debe, según Villalpando y McGuire (2009: 44) a que la historia cultural no fue la misma en el Valle de Altar que en el resto de la región. La relación entre la ocupación en el valle del Río Altar y el Río Magdalena es la siguiente:

En el río Magdalena, Fish y Fish (1999; en prensa) han definido una secuencia tentativa dividida en fases. Un intervalo cerámico inicial

---

<sup>24</sup> El patrón cultural de la Fase Altar que corresponde a los materiales Trincheras, presenta algunas discrepancias. Braniff parte de las dataciones de C14 que sugieren que el patrón Trincheras continuó hasta el momento del contacto. En cambio Villalpando y McGuire (2009: 44), proponen que después de la fase Altar es posible observar un cambio abrupto con la aparición de la tradición o'otham.

incluye las características cerámicas monocromas y corresponde a la fase Atil en el Valle de Altar. La siguiente fase cerámica es similar a la Fase Altar. La producción local de cerámica decorada virtualmente cesa durante la Fase Cerro 1300-1450 d.C., que es cuando se ocupa Cerro de Trincheras. La Fase Cerro corresponde temporalmente con la Fase Realito, pero en la primera, la cerámica de la Tradición Trincheras continúa en el Valle de Magdalena (Villalpando y McGuire 2007: 134).

A partir del paralelismo cronocultural entre ambos sitios, los autores deciden abocar su investigación a 27 cerros de trincheras, en el río Altar son 11, mientras que la parte media del valle del río Magdalena son 16. Estos sitios tienen dos periodos cerámicos, "...en el primero comparten similitudes culturales, pero en el segundo cada uno de los valles presenta conjuntos cerámicos distintos [...] El más prominente sitio Trincheras en el periodo tardío (1300-1450 d.C.) es Cerro de Trincheras<sup>25</sup>, en la parte media del río Magdalena" (*Ídem*). Villalpando y McGuire afirman que hay elementos suficientes para pensar que los cerros de trincheras se ocuparon en el primer periodo, luego se abandonaron y en el Periodo Tardío (1300-1450 d.C.) se construyeron nuevos asentamientos. McGuire y Villalpando (2007: 140-141) coinciden en que la tradición cambió dramáticamente en esta etapa: la producción de cerámica decorada cesó, se redujo el territorio geográfico de expansión de la tradición y se construyó el sitio de Cerro de Trincheras.

Se ha establecido en la literatura arqueológica que los grupos de la región Trincheras, mantuvieron diversas relaciones con los grupos de las tradiciones Hohokam y Casas Grandes:

Todo parece indicar que en las primeras etapas de producción masiva de ornamentos de concha los grupos de la tradición Trincheras entraron en una relación directa con sus vecinos recolectores-pescadores, intercambiando las cerámicas decoradas Trincheras Púrpura-Rojo y Púrpura-Café por valvas de *Glycymeris* para la preparación inicial de los brazaletes en esos sitios costeros. Esto debió suceder en el periodo correspondiente a la Fase Atil [700-

---

<sup>25</sup> El sitio arqueológico de Cerro de Trincheras fue un pueblo agrícola prehispánico que llegó a ser centro regional de 1250 a 1450 d.C. (*cfr.* Fish y Fish 2003).

1150 d.C.], pues dichas cerámicas son características de las aldeas que existieron antes de la ocupación de los cerros de trincheras (Villalpando 2000: 537).

La información disponible hasta el momento indica que los nómadas de la Costa Central se distribuyeron en sitios localizados en Bahía de Kino, Tastiota, San Carlos, Gignac, el drenaje del arroyo Bocoachi, Desemboque, entre otros; Villalpando asegura que “el territorio de los grupos nómadas de la Costa Central se encontraba comprendido entre Punta San Antonio, cerca de Guaymas, y Punta Tepoca, cerca de Puerto Libertad” (*Ibíd.*: 538).

Sin embargo, Villalpando advierte que hace falta conocer de manera detallada las adaptaciones costeras de la Tradición Trincheras para poder distinguir entre éstas y las actividades de los grupos cuyas actividades se centraban exclusivamente en la producción de ornamentos de concha. Así también, falta por explorar las relaciones entre la Tradición Trincheras y los grupos no sedentarios. Por lo tanto, asevera la autora que “las conchas y caracoles del Golfo de California unieron a nómadas y sedentarios durante la época prehispánica en el Noroeste de México de forma por demás significativa” (*Ibíd.*: 541).

Desde hace muchos años, los arqueólogos se han planteado si el desarrollo de los centros regionales en el Noroeste fue producto de la expansión colonial de los estados mesoamericanos o de “polities” del Noroeste, o si fue el resultado de procesos locales centrados en la comunidad nativa (Villalpando y McGuire 2009: 23). Según los investigadores, uno de los sitios clave para entender esos procesos es Cerro de Trincheras en el valle del río Magdalena, el sitio abarca un área de un poco más de 1Km<sup>2</sup>. Las investigaciones han elaborado cuatro distintas interpretaciones de la organización socio-política en este sitio: 1) es una localidad especializada en la producción de ornamentos de concha en el límite del sistema Hohokam, 2) es un poblado establecido por mercaderes mesoamericanos para controlar la producción de conchas, 3) es una adaptación rural de la cultura

Hohokam a un ambiente local y, 4) es un centro local de un “*polity*” del periodo prehispánico tardío en el valle del río Magdalena (*Ibíd.*: 25).

La importancia del sitio Cerro de Trincheras radica en que fue el centro político regional de diferentes grupos indígenas en el periodo prehistórico Tardío (1250 al 1450 d.C.) (McGuire y Villalpando 2007: 139, Villalpando y McGuire 2009: 26-28). Lo anterior se desprende de las excavaciones y del análisis de más de 23,000 artefactos (lítica pulida y tallada, cerámica, conchas y cuentas de piedra); en los que los autores concluyen que el sitio no fue Hohokam, ni tampoco formó parte de una red de intercambio con los Hohokam o con el sur de Arizona. Incluso descartan la hipótesis de que Cerro de Trincheras fue un sitio establecido por los comerciantes mesoamericanos porque no encontraron un solo artefacto con características estilísticas del área de Mesoamérica (*Ibíd.*: 365-374).

En cambio, Fish y Fish (2007b: 181) destacan las similitudes entre las expresiones culturales Trincheras (Valle de Altar y Río Magdalena) y Hohokam, por lo menos en cuanto a la tecnología cerámica y a los diseños del arte rupestre de las variantes Hohokam en el sur de Arizona y la Papaguería.

La característica principal de Cerro de Trincheras es la gran cantidad de terrazas: son 900 terrazas de las cuales entre 420 y 600 son plataformas para casas, mientras que al menos 50 son terrazas agrícolas para el cultivo del agave. Otros de los elementos arquitectónicos son muros, veredas, cuartos rectangulares, estructuras circulares, La Cancha y El Caracol. Al menos existen cinco áreas en el cerro:

El Area A o la cresta del cerro, contiene varias estructuras circulares, El Caracol y varios muros y recintos. El Area B se localiza en la cara norte del sitio y contiene la mayoría de las terrazas y elementos del mismo [...] El Area C se ubica en el lado sur del cerro, incluye dos complejos de casas y recintos en el extremo de la pendiente sur, una distribución de lo que parecen ser terrazas habitacionales, y al menos un sistema de veredas que conducen hasta la cresta del cerro. El Area D parece estar formada por casas con terrazas agrícolas hacia la parte más baja [...] el Area E se localiza alrededor

de un pequeño cerrito en el extremo sur del sitio, y hacia el sur del cerro principal (Villalpando y McGuire 2009: 78).

El valle del río Altar<sup>26</sup> y Magdalena eran las áreas más densamente pobladas cuando los españoles realizaron sus primeras incursiones en la Pimeria. Antes del siglo XIX, los afluentes del río eran permanentes, lo que permitía a los habitantes tener un sistema de irrigación y agricultura en algunas de las terrazas cercanas.

En el valle de Altar era posible encontrar una amplia variedad de plantas silvestres para consumo humano, como cardon, sahuaro, cholla, palo verde y mesquite. Los resultados del recorrido de superficie y el análisis de los materiales del proyecto McGuire y Villalpando (1993) (véase Cuadro 2), indicaron la existencia de 98 sitios y seis tipos de objetos. Los autores (*ídem*) clasificaron el tipo de sitios en las siguientes categorías: cerros de trincheras, habitación, horno, abastecimiento, agricultura, misión, “pot bust”<sup>27</sup>, abrigo rocoso y ceremonial. La frecuencia de cada tipo de sitio por fase histórica es:

---

<sup>26</sup> En la primavera de 1988, Randall McGuire y Elisa Villalpando (1993) emprendieron un proyecto arqueológico en el Valle de Altar. Registraron 98 sitios de distintas temporalidades, desde el periodo Arcaico hasta la primera década del siglo XX. Sus objetivos fueron examinar las adaptaciones locales y la incorporación del valle a sistemas económicos a mayor escala geográfica.

<sup>27</sup> Los autores definieron un sitio de “pot bust” como concentraciones de material cerámico sobre la superficie del desierto, cubren una pequeña área (entre 6 y 105 m<sup>2</sup>) y tienen una gran densidad (17 artefactos por metro cuadrado).

Fase	Cerro de Trincheras	Habitación	Horno	Abastecimiento	Agricultura	Misión	Pot Bust	Abrigo rocoso	Ceremonial	TOTAL
Arcaico	0	0	1	4	0	0	0	0	0	5
Atil	0	2	0	1	0	0	2	0	0	5
Atil/Altar	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Altar	5	24	5	2	0	0	0	1	0	37
Altar/Realito	1	2	2	0	0	0	0	0	0	5
Realito	4	14	0	8	0	0	0	0	0	26
Realito/ Sta Teresa	1	2	0	0	0	0	0	1	0	4
Sta Teresa	0	1	0	0	0	0	1	0	0	2
Sta Teresa/Oquitoa	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Tohono O'otham	0	3	0	0	0	0	1	0	0	4
Altar/Realito/Sta Teresa	0	1	0	1	0	0	0	0	0	2
Atil/Altar/ Tohono	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Atil/Altar/ Sta Teresa	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Atil/Realito	0	2	0	0	0	0	0	0	0	2
Atil/ Sta Teresa	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Combinado	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Siglo XIX/XX	0	4	0	0	0	0	0	0	0	4
Desconocido	0	0	0	1	1	0	0	0	0	2
<b>TOTAL</b>	11	57	8	19	1	1	4	2	1	104

Cuadro 2. Relación entre fase cultural y tipo de material arqueológico del valle de Altar. Tomado de McGuire y Villalpando (1993: 87).

Por otro lado, los cerros de trincheras del Río Magdalena tienen un tipo de construcción en las cimas muy distinta al resto de la Tradición Trincheras, ya que consiste en pequeños círculos de piedra de entre 2 a 5 metros de diámetro; en general, se asocian a estructuras más grandes de piedra (comúnmente llamados corrales). Los corrales no estuvieron techados, son de forma circular o cuadrangular aproximadamente de entre 20 y 24 m y la altura de las paredes varía de 40 cm a más de 1.5 m (Fish y Fish 2007a). Basándose en analogías etnográficas y etnohistóricas, los autores sugieren que su funcionalidad fue la de crear espacios rituales para eventos calendáricos.

Poco se han explorado los cerros de trincheras en el margen de los ríos Asunción y Concepción, en el caso del complejo de la Proveedora<sup>28</sup> (véase apartado 1.4), sabemos que fue un punto importante dentro de la ruta hacia el mar para obtener concha con distintas funciones como la habitacional y la ceremonial. En dicho lugar es posible observar el periodo de agricultura temprana y el de transición al periodo Trincheras (200-750 d.C.), lo que sugiere una notable sedentarización y una tendencia hacia la agricultura como la fuente principal de alimentos. La importancia del complejo radica en que comprende la mayor concentración de petrograbados en la región, probablemente esto se relacione con las cualidades de la roca, dado que destaca por la textura, la dureza, el color, la perdurabilidad y la orientación en las laderas de los cerros (Amador 2011: 444-445).

Las notables diferencias entre el valle de Altar y el valle Magdalena, así como el complejo de la Proveedora, son suficientes para construir una crítica de la homogeneización de la Tradición Trincheras: se asume que los grupos que construyeron las trincheras pertenecieron a una sociedad agraria y practicaron una movilidad estacional. La baja durabilidad de las estructuras, permite inferir que muchas de las residencias eran ocupadas parcialmente durante los periodos de recolección (Nelson 2007: 245), fue hasta antes de la época misional cuando adquirieron un carácter semi-permanente en los cerros de trincheras (*cfr.* Villalpando 2000).

Pero, no existieron dos corrientes culturales, la agrícola y la no agrícola, sino “dos facetas a lo largo de una serie de culturas”<sup>29</sup>. Identificar los nichos ecológicos propicios para practicar la agricultura en el pasado, corre el riesgo de priorizar ese modo de subsistencia sobre otros menos evidentes en el registro arqueológico como el de los cazadores-recolectores.

---

<sup>28</sup> La Proveedora (Son E:8:2) se ubica al noroeste del estado de Sonora, en el margen norte del río Asunción y a una distancia de 9 km al poniente de la actual ciudad de Caborca.

<sup>29</sup> Kirchhoff (2008:80).

Entonces, las áreas culturales no son homogéneas y son imposibles de ser clasificadas mediante categorías sociales, en ellas no impera el determinismo ecológico. Las diferencias entre áreas no se definen a partir del medio ambiente, la subsistencia y la ideología (tal como lo había planteado Kroeber). Las diferencias entre los grupos culturales también se gestan en las interacciones, es decir, en la negociación de identidades individuales y colectivas.

Existe evidencia arqueológica sobre la constante interacción de los habitantes prehispánicos de los actuales territorios del noroeste, el occidente, el sur (Mesoamérica) y el suroeste de Estados Unidos; por lo que es posible que se generaran diversos tipos de dinámicas. En el Noroeste de Sonora interactuaron los grupos hohokam, mogollón, Trincheras, Costa Central, Serrana, Casas Grandes y Huatabampo, con sus respectivas conexiones intra-regionales.

La separación de grupos cazadores-recolectores, agricultores y otros que oscilan entre estos dos tipos de adaptación; imposibilita un análisis de la interacción territorial y de la diversidad, porque las distintas estrategias de ocupación y utilización del territorio se fusionaron continuamente. La diversidad cultural en el noroeste es producto de una red compleja de factores ecológicos y relaciones recíprocas entre grupos sociales dentro de un amplio rango de interacción y varios grados de integración a escala regional e inter-regional.

Cuestionamos las hipótesis que parten de la elaboración de modelos occidentales y generalizan esa realidad hacia el pasado prehispánico. Por ejemplo, ponemos en tela de juicio el modelo de centralidad política que establece que Cerro de Trincheras fue el sitio más importante a nivel regional, asimismo nos preguntamos: ¿la gran cantidad de artefactos encontrados en las excavaciones o la dimensión del sitio, son elementos suficientes para determinar que ejerció el dominio local?, ¿es posible que hubieran varias unidades políticas autónomas y alternas en la misma región?, ¿cuál es la condición necesaria para dar por sentado la existencia de la centralidad política?, ¿cómo determinar las fronteras políticas en las manifestaciones materiales de la Tradición Trincheras?, ¿si

diferentes grupos indígenas ocuparon el territorio de esta tradición, cuáles son los indicadores?, ¿los grupos de la tradición tenían un sistema político pluralista?

Si afirmamos las hipótesis sobre la movilidad estacional (campamentos de verano e invierno) y las características principales de la Tradición Trincheras, entonces ¿cómo sostener el argumento de que la construcción de las terrazas en los campamentos de verano es lo que define a esa cultura? Sería necesario cuestionar las características de dicha tradición y buscar más evidencias en los campamentos de invierno para identificar la presencia de estos habitantes.

De la misma forma cabe preguntarse, ¿cuáles eran los grupos que sí practicaban la movilidad estacional?, ¿ninguno de estos grupos habitó el Cerro de Trincheras?, ¿La Proveedora fue un campamento de verano o algunos grupos residían de manera permanente?, ¿existió un mismo patrón de subsistencia y movilidad para todos los grupos étnicos en la región?

Mientras las investigaciones arqueológicas en los sitios de la Tradición Trincheras continúen elaborándose de manera independiente, es decir, con criterios y metodologías completamente distintos, será muy difícil sostener la hipótesis acerca de la existencia de dicha tradición. La aparente uniformidad de algunos elementos materiales y arquitectónicos en los sitios, no implica necesariamente una uniformidad de los grupos culturales que ahí habitaron. Es poco probable que tanto en los cerros trincheras como durante la Tradición Trincheras, estuvieran ausentes los grupos que no eran sedentarios. Entonces, dado que Cerro de Trincheras es el único sitio que ha sido explorado sistemáticamente en el Valle del Río de Magdalena, será necesario tomar en consideración los indicadores y preceptos de esas investigaciones, con el objetivo de comparar los hallazgos en otros sitios y argumentar detalladamente si la Tradición Trincheras fue homogénea en la región.

#### **1.4 Las investigaciones arqueológicas en el sitio trincheras de La Provedora**

La zona arqueológica aparece en la carta INEGI H12-4 escala 1:250,000 y la H12 A66 escala 1:50,000 con el nombre de La Provedora (véase Figura 3). Para acceder al sitio se debe tomar la carretera a Desemboque (SON 44) que sale del oeste de la ciudad de Caborca y recorrer 9.35 km, dar vuelta a la izquierda en el acceso al Rancho Puerto Blanco y recorrer 1.5 km. La Provedora comprende tres macizos montañosos: el cerro La Provedora, el cerro San José o La Calera (Son E:8:5) y los cerros que se encuentran al oeste del macizo principal (cerro la Provedora) adyacentes al camino de terracería que conduce al Ejido Fronteras.

Las publicaciones que hablan específicamente de los macizos montañosos de La Provedora son, por orden cronológico: Carl Lumholtz (1909-1910), Thomas Hinton (1955), Armando Quijada (1976), Beatriz Braniff y César Quijada (1978), Richard Carrico (1983), Dominique Ballereau (1987, 1988a, 1988b, 1991), Beatriz Braniff (1992), Eréndira Contreras y César Quijada (1999), Verónica Reyes (2000), César Villalobos (2003), César Vázquez (2007), Julio Amador (2007) y Rossana Quiroz (2009). También agregaremos los datos de las investigaciones que realice con Julio Amador (Amador y Medina 2007 y 2010). Finalmente, integraremos las interpretaciones sobre el sitio en la última investigación de Julio Amador (2011). A continuación describiremos brevemente las aportaciones de cada uno de los autores anteriormente mencionados.

El objetivo de la exploración de Carl Lumholtz no fue hacer un catálogo de los vestigios arqueológicos de La Provedora, así como tampoco una descripción de los mismos. Sin embargo, es la primera referencia del siglo XX de los petrograbados del sitio (Lumholtz 1971: 168-9).

Años más tarde, Thomas Hinton reportó seis sitios de campamentos pápagos del siglo XIX y XX, entre la actual ciudad de Caborca y la misión jesuita de San Valentin de Bisáni (Son E:7:2) y le asignó a La Calera dos claves, la Son E:8:4 y la Son E:8:5 y a La Provedora la clave Son E:8:2.

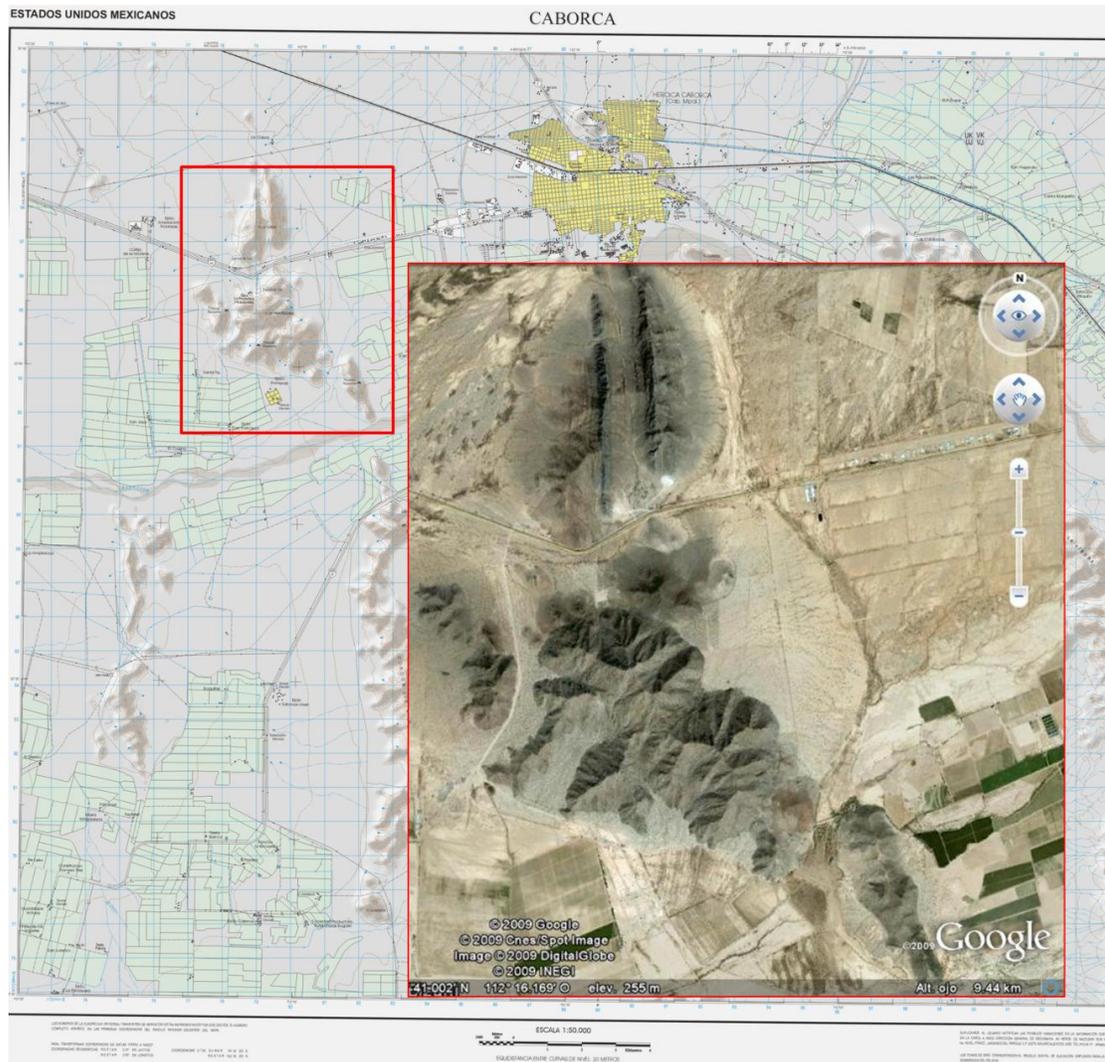


Figura 3. Carta topográfica “Caborca” INEGI H12 A66 escala 1:50,000 e imagen de Google Earth. Ubicación del sitio arqueológico de La Provedora, Sonora en las coordenadas 112°15'40” de longitud W y 30°40'45” de latitud N.

Respecto a la misión de San Valentin de Bisáni (construida a inicios del siglo XVIII), se ubica a 24.14 km al suroeste de Caborca. Hinton dice que es un cementerio pápago. Hipótesis sustentada en el tipo de elementos arqueológicos que observó en cuatro montículos al norte de la iglesia: cerámica (Oquitoa rojo-sobre café, Oquitoa monocromo, Gila liso tardío, Pápago rojo, Sells rojo y Altar liso), concha y lítica. En los campamentos pápagos entre la misión y Caborca

(entre los que incluye a La Proveedora y La Calera) encontró cerámica Pápago rojo y Gila liso tardío, así como concha y lítica (Hinton 1955: 13-14).

Armando Quijada (1976) complementó con observaciones sobre la cantidad y localización de los grabados en el sitio y los relacionó con otros sitios de la Tradición Trincheras del estado de Sonora. Braniff y Quijada (1978) presentaron la historia de las investigaciones realizadas hasta el momento en la región, enfatizando en el trabajo de Carl Lumholtz, Thomas Bowen, William Wasley y Thomas Hinton.

Richard Carrico (1983: 83) identificó tres estilos rupestres en La Calera. El primero es silimar a los sitios de Cerro de Trincheras y La Nariz, así como a varios sitios hohokam del sur de Arizona (*cf.* Shaafsma 1980: 99-103). El segundo está relacionado con la región de Jalisco y el tercero es del periodo de contacto (Sand or Desert Pápago style). Su balance general indica que:

The presence of over 1000 petroglyph elements on hundreds of rock faces, extending over a distance of 2.4 miles, surely reflects something other than temporary camping or shellfish modification. In terms of sheer mechanical effort, the petroglyphs at Cerro Calera represent considerable expenditure of time and energy (*Ibíd.*: 84).

Según sus reflexiones preliminares, se distinguen dos ocupaciones, la primera es la representativa de Trincheras (700-1200 d.C.) y la segunda de un periodo de post-contacto, probablemente pápago (Late Amargosan-Pápago). Afirma que las figuras características del segundo periodo son figuras humanas con cruces, posiblemente la representación de los misioneros españoles de San Valentín de Bisáni que grabaron los pápago de la comunidad de Bisáni (*Ibíd.*: 85).

Dominique Ballereau (1987, 1988a, 1988b, 1991) hace una semblanza de los trabajos previos en la zona para después mostrar la forma en la que realizó el registro de los petrograbados. Su clasificación se divide en cuatro apartados:

I. Biomorfos
II. Figuras astronómicas
III. Laberintos
IV. Geométricos diversos

El inventario fotográfico de los petrograbados de Ballereau y su equipo, lo hicieron empezando en la parte noreste del cerro y caminando alrededor según el sentido de las agujas del reloj, las zonas se definieron como: Proveedora A (Este-1, Este-2, M1, M2, M3, M4, C1, C2, P1, P2, P3) y Proveedora B (dos lomas secundarias al oeste de Proveedora A) (*cf.* Villalobos 2003: mapa 4).

Beatriz Braniff (1992) llevó a cabo la primera investigación arqueológica sistemática en el sitio de La Proveedora, en la que inserta referencias geográficas y ecológicas mediante las cuales es posible indagar en los medios de subsistencia prehispánicos. Para la región del río Magdalena, sostiene que existieron grupos agrícolas con irrigación en el periodo de contacto con los españoles. En el texto relata los viajes de exploración, la fundación de las misiones, las rebeliones de los grupos indígenas hasta la expulsión de los jesuitas en 1767 y la historia de las investigaciones arqueológicas en la cultura Trincheras. Braniff puso en tela de juicio las hipótesis que aseveraban que la cultura Trincheras era parte de la “Rama del Desierto” de la cultura hohokam, porque para ella era claro que se habían desarrollado sobre bases distintas, por lo que la cultura Trincheras mantuvo su propia identidad.

Braniff decide intervenir arqueológicamente el sitio porque le llaman la atención varios elementos: la enorme cantidad de trincheras, los materiales en superficie y los petrograbados; un gran corral; los cimientos ovales de casas habitación y la cerámica Trincheras decorada sobre las trincheras. Procede mediante la excavación de una trinchera, de una habitación en la planicie y un corral. Así como la recolección de materiales en superficie de las trincheras cercanas a la excavada, el reconocimiento y recolección superficial en las

trincheras de la cima de La Calera, la localización de un taller de lítica y para finalizar, una clasificación e interpretación de los petrograbados.

Sobre La Calera menciona que consta de un sistema de terrazas unido por escalones y veredas. Los muros de piedra retienen y se asocian a cuartos circulares de piedra de 2 a 4 m de diámetro y de 50 cm de alto con acceso lateral (Braniff 1992: 124). En cuanto a la funcionalidad menciona la doméstica, la de habitación y la de miradores o vigías.

Las cerámicas decoradas son: Trincheras Púrpura sobre café, Trincheras Púrpura sobre rojo, el Trincheras policromo y el Nogales policromo. Todos estos tipos datan del 800 d.C. al siglo XIV. Los diseños son de bandas alrededor de los bordes, de triángulos sólidos o con líneas entrecruzadas dispuestos sobre los bordes de las vasijas, de entrelaces (*scroll*) generalmente curvilíneos, a veces angulares, en forma de "S". Éste último tipo es característico de los grupos pima y pápago (*Ibíd.*: 125-126).

Las conclusiones a las que llegó Braniff después de varios años de trabajo en el sitio de La Proveedora son que el lugar funcionó dentro de una ruta hacia el mar para obtener concha y también fue un sitio de peregrinación de los indígenas (*Ibíd.*: 214). La autora dice que existieron relaciones ideológicas entre la gente de Trincheras y los hohokam mediante la tradición pima o pima-pápago que habitó en Sonora y Arizona en el momento del contacto español.

Erendirá Contreras y César Quijada (1999) amplían la catalogación de sitios de arte rupestre en la región de Caborca. Presentan un listado de éstos: La Proveedora, La Calera, Potrero de Balderrama, El Alamo, El Mójoqui, Cerrito Gastelum, San Fernando y El mono colgado. Consideramos que es prioritario realizar en futuras investigaciones un registro exhaustivo de estos sitios para relacionarnos entre sí y obtener más información sobre el desarrollo cronocultural de la región.

El trabajo de Verónica Reyes (2000) se enfoca en la interpretación de los grabados registrados por Ballereau. Hace referencia a los grupos prehispánicos de la tradición Trincheras y a los pimas o pápagos de la región para profundizar en la

manera en la que representaron algunos motivos, que desde su punto de vista, se relacionan con rituales chamánicos.

El proyecto de *Manifestaciones Rupestres en la Proveedora, Sonora* dirigido por el arqueólogo César Villalobos del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, sistematizó la información disponible en torno a la definición de los patrones generales en el área de estudio. Según Villalobos (2003), cada uno de los tres macizos montañosos a los que se les ha denominado como el sitio arqueológico de La Proveedora (el cerro La Proveedora, el cerro San José y los cerros que se encuentran al oeste del cerro la Proveedora), tienen su propia dinámica interna.

Para describir la localización exacta de los elementos arqueológicos en las planicies creó una estrategia. Se basó en la conformación de los potreros existentes para hacer divisiones al interior de cada uno y les asignó un nombre relacionado con algún rasgo sobresaliente. Para las laderas identificó sectores para numerar las terrazas y las rocas con grabados de manera consecutiva. A partir de esta información, elaboró diez mapas con la ubicación UTM de cada elemento arqueológico: petrograbados, estructuras arquitectónicas, terrazas, cerámica, concha, lítica, minas, las divisiones del terreno actual (potreros) y los transectos que sistemáticamente fueron recorridos.

El resultado inmediato de este registro lo tenemos en la elaboración de diez mapas digitales en donde se detalla la ubicación UTM de los rasgos arqueológicos presentes en el sitio, entre los que se encuentran petrograbados, estructuras arquitectónicas, terrazas, distribución de cerámica, concha, lítica así como morteros fijos a estos se suman los mapas en los cuales se ubicaron los rasgos contemporáneos que incluyen minas, las divisiones del terreno actual (potreros) y los transectos que sistemáticamente fueron recorridos. La cuantificación del registro incluye 1331 rocas (Unidad Mínima) en donde se encuentran 5873 petrograbados, así como la localización de 152 terrazas y de 4 estructuras arquitectónicas, entre las cuales resalta una que por su ubicación y sus características inherentes parece tener una función defensiva; a esta cuantificación se suman las realizadas en la cerámica, la concha y la lítica (Villalobos 2003: 17-8).

Villalobos (2003: 43-44) concluye que, en general, la construcción de terrazas representó mayor inversión de tiempo y mano de obra que la se dedicó a la elaboración de los petrograbados:

Estas terrazas tienen un muro de soporte o retención muy bien definido y algunas de ellas cuentan con estructuras y morteros, los muros están perfectamente delimitados y llegan a alcanzar alturas hasta de 4 metros, sin embargo, la inversión de trabajo en los petrograbados es mínima, los motivos son pequeños y no de gran profundidad, resaltando la cantidad de motivos zoomorfos o geométricos siendo los antropomorfos los menos representados, y cuando los hay, la simpleza de su trazo habla de un motivo apenas esquemático.

Como parte de las actividades del proyecto de Villalobos, César Vázquez (2007) presentó el registro de los grabados en las laderas del cerro Calizo, mismo que arrojó la cantidad de 85 rocas con 198 motivos. El análisis de Vázquez constituye el único análisis semiótico que se ha efectuado hasta el momento de los grabados en La Provedora. El autor sostiene que existió un código de transcripción que rigió la elaboración de los grabados en el cerro Calizo. La metodología que empleó fue analizar la distribución espacial en cada piedra y después estudiar la relación de cada grabado respecto al conjunto.

Después, mediante la semiótica de Peirce, identificó a los grabados que tenían un referente real como íconos y a los grabados abstractos como punteados, lineales o cerrados, según fue el caso. Vázquez explica sobre estas categorías que lo icónico remite al entorno conocido (a los hechos o existentes), mientras que, lo abstracto a lo imaginado o inventado por el agente humano (las posibilidades lógicas –únicas- y los conceptos o las normas: las convenciones arbitrarias).

Asume lo icónico, por su parecido con la referencia (el objeto), puede ser comprendido por un amplio auditorio; en cambio, lo abstracto, por su arbitrariedad, solamente es entendido por unos cuantos intérpretes. Cabe aclarar, que en su

definición, el ícono es un signo que tiene la cualidad de reproducir, aunque el parecido únicamente sea en la proporción de sus partes.

Por lo tanto clasifica a los grabados de la siguiente manera: los **icónicos** se dividen en tres tipos: a) Antropomorfos, b) Zoomorfos y c) Astronómicos; y engloban a todas las manifestaciones similares o parecidas en las relaciones de sus partes a elementos del entorno conocido. Los grabados **punteados** no se segmentan en ningún tipo, e incorporan a todos los conjuntos de puntos. Los **lineales** se dividen en dos tipos: a) Aleatorios y b) Ordenados; y circunscriben a todas las manifestaciones que no forman figuras cerradas. Las líneas pueden tener partes vaciadas (trazos en los que se desprende una superficie de roca mayor que una línea) o estar intercaladas con otras, formando figuras aparentemente cerradas. Los grabados **cerrados** se segmentan en dos tipos: a) Angulares y b) Curvos; e incluyen a todas las manifestaciones que crean una distinción con el fondo, un interior y un exterior: que generan una exclusión. Un grabado puede entrar en varias categorías y estar conformado por varios tipos; sin embargo, la clasificación tomará en cuenta la categoría y el tipo que imperen. Por último, a los grabados en los que no distinguió una categoría y/o un tipo predominante los denominó **mixtos**.

Por su parte, Julio Amador hizo algunas observaciones de los grabados rupestres a partir de su experiencia en campo:

- a) A la mayoría de los grabados se pueden asociar espacios ergonómicos para la talla de los motivos.
- b) Patrones muy definidos en la producción de las manifestaciones rupestres que indican una construcción cultural estructurada.
- c) Los grabados tuvieron diversas funciones como la mnemotécnica, la territorial o grupal, la ritual, la documental y la cognitiva.
- d) La presencia de un grado máximo de esquematización formal en cuanto al diseño, trazado y técnica de grabado en la mayoría de las figuras representadas.
- e) Una misma lógica en la representación.

- f) La repetición de tipos iconográficos definidos en los diseños antropomorfos, zoomorfos y simbólico-geométricos.
- g) La repetición de convenciones formales para la representación.
- h) Diversas constantes que permiten sostener la hipótesis de una iconografía con un repertorio definido y limitado de figuras, un método técnico y un conjunto de disposiciones formales que rigen su representación (Amador 2007: 76-98).

Asimismo, propone algunas líneas de investigación arqueológica como el tipo de herramientas para grabar en las rocas, los métodos de trabajo y la dinámica de los procesos de producción; un trabajo exhaustivo para el registro de grabados y el recorrido de superficie; una clasificación tipológica para definir las figuras básicas; la ubicación de las manifestaciones rupestres en la estructura espacial del sitio; la evidencia de eventos rituales, entre otras.

Rossana Quiroz (2009) comparte su experiencia de la implementación de una tecnología para presentar un sistema visual que permitiera la consulta de los grabados del Cerro de la Provedora, conservando la relación material entre los propios grabados así como la relación de éstos con el paisaje que los enmarca.

Durante el mes de abril del 2007, el proyecto *Antropología del desierto, Medio ambiente y cultura en el noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos* del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, a cargo del Dr. Rafael Pérez-Taylor Aldrete y el Dr. Julio Amador Bech; llevamos a cabo una visita de reconocimiento al sitio de La Provedora<sup>30</sup>. Las principales actividades realizadas fueron: 1) recorrer el área con el objetivo de ubicar las principales estructuras culturales: muros sobre cimas, terrazas, senderos, paneles con grabados rupestres, metates y morteros fijos y hornos de procesamiento de agave; 2) observar y localizar materiales en superficie sin recolección y sin alterar el

---

<sup>30</sup> En la temporada 2007 participaron: Julio Amador en la organización y registro de los petrograbados, Adriana Medina en el registro de los petrograbados y las mediciones arqueoastronómicas, Liliana González en el registro de los petrograbados, el dibujo y análisis de los materiales arqueológicos, y Dito Jacob en el registro fotográfico profesional.

contexto y 3) fotografiar algunas estructuras y registrar las coordenadas del sitio, en particular de los paneles con grabados rupestres (Amador y Medina 2007 y 2010).

El equipo de trabajo de la temporada 2007 resaltó algunas consideraciones que habían pasado inadvertidas en las investigaciones previas, tales como:

- 1) La transformación del espacio se hace evidente con la demarcación de numerosos senderos y el acomodamiento de las grandes rocas debajo de los paneles que seguramente proveían de una base para grabar la roca lo suficientemente confortable.
- 2) Una regularidad respecto a la concentración de los grabados en cada panel; los diseños de los grabados; los motivos más representados y en último lugar, la asociación de los motivos más representados.
- 3) La repetición de las formas cóncavas y circulares en varios niveles: las terrazas, las plataformas, los senderos, la alineación de los conjuntos de rocas y los conjuntos de rocas.

La investigación de Julio Amador (2011) en La Proveedora, propone una interpretación de la cultura material, con especial énfasis en el arte rupestre. Respecto a la arquitectura, incorpora lineamientos teóricos de la arqueología del paisaje para abordar un nuevo análisis de las estructuras en la cima y las laderas de los cerros. Amador se basa en la forma y orientación de los muros para inferir un conjunto de funcionalidades en las estructuras, tales como la ritual, de observación y comunicación a distancia.

A partir de artefactos como morteros y metates fijos, establece su fabricación y uso cotidiano durante los campamentos de verano para moler semillas; lo que indica espacios colectivos de trabajo y reunión en los que un elemento clave será la transformación del paisaje. Entonces su ubicación se refiere a lugares para reunir y moler las semillas recolectadas, “Las voces y el sonido de las herramientas de piedra moliendo nos dicen que hay grupos de

mujeres trabajando a distancias definidas, un mismo sonido rítmico circula por todo el valle” (Amador 2011: 439-40).

Así, la elaboración de los metates y morteros fijos, y los petrograbados, reflejan un sentido de ocupación y apropiación del espacio; una conciencia territorial. Los cerros y planicies con esta evidencia material se les consideran un territorio propio, un sello cultural distintivo. Amador también profundiza en la elección del sitio para grabar la piedra, la calidad de la piedra, el tipo de motivos representados y su ubicación en la roca para interpretar las relaciones culturales que implican; desde su importancia como símbolos de la identidad grupal hasta las técnicas de su producción y la organización comunitaria requerida.

El autor concluye después de un amplio análisis de las interrelaciones en los petrograbados del sitio de La Proveedora que: “existe un *orden temático* que organiza los grabados rupestres dentro de determinadas zonas del sitio, mostrando que su distribución no es arbitraria o azarosa: *existe una estructura cultural que subyace a su ubicación*” (Amador 2011: 447)<sup>31</sup>.

Hasta el momento, estas son todas las investigaciones realizadas en el sitio arqueológico de La Proveedora, Sonora.

## **1.5 Continuidad cultural de la Tradición Trincheras al grupo tohono o´otham**

[...] el problema indígena adquiere especial relevancia por ser en la población aborigen, en las grandes civilizaciones cuyo esplendor asombra a los conquistadores y a los posteriores habitantes del país por la riqueza y vastedad del testimonio arqueológico e histórico (Medina 1998: 127).

Desde la época de la Revolución

---

<sup>31</sup> Las cursivas son del autor.

[...] se busca en los indios vivos la grandeza de aquellos aplastados por la Conquista [...] se elabora una ideología de lo indio en los medios intelectuales, oficiales y privados, es decir, construye imágenes estereotipadas, lejanas, plenas de poesía, de paisaje, pero irreales; sin embargo, cumplen el fin de recrear las raíces telúricas del mexicano mestizo; desde entonces se crea la imagen popular del indio, presente en diferentes expresiones artísticas e inclusive en el cotidiano sentido común (Medina 1986: 135-136).

En el siglo XX, la disciplina arqueológica estableció una relación intrínseca entre pueblo, lengua y cultura arqueológica, por lo que los arqueólogos que se inclinaron por esta ecuación, también dilucidaron algunos principios para poder estudiar la etnicidad en el pasado (Ruíz y Álvarez-Sanchís 2002: 254).

Uno de los autores más difundidos a nivel internacional fue S. Jones (1997), quien hizo un análisis historiográfico de la etnicidad en arqueología para proponer una perspectiva teórico-metodológica. Así, se pretendió definir a la etnicidad pretérita desde presupuestos arqueológicos, trazando numerosos vínculos entre la etnicidad y la cultura material<sup>32</sup>.

No obstante, se proponen otros conceptos y caminos teóricos-metodológicos, distintos a los que enunciaron Ruíz y Álvarez-Sanchís (2002), para evaluar las hipótesis acerca de la asociación grupo étnico-cultura material. Es la etnicidad una manifestación militante de la identidad, un proyecto civilizatorio propio, “una construcción política y social basada en su especificidad cultural, proyecto alterno al dominante representado por el Estado” (Cortés y Álvarez 2005: 281).

Si la etnicidad es un proyecto colectivo autonómico, ¿cómo podemos observar las tradiciones indígenas y su cambio sociocultural a través de la cultura material? Uno de los temas centrales en la antropología ha sido entender el cambio sociocultural, en éste pueden distinguirse niveles y profundidad, por ello además de fijar temporalidades para analizar las modificaciones, también es

---

<sup>32</sup> Son varias las combinaciones metodológicas que articulan la Arqueología y la Etnografía: etnografía arqueológica, antropología de la arqueología y arqueología etnográfica (véase Castañeda 2008).

preciso definir el conjunto de elementos observables en los que se identificarán los ajustes hacia el cambio o continuidad, “las transformaciones no ocurren de la misma manera ni con la misma velocidad en todos los *ítems* o elementos” (Oehmichen 2005: 46).

El cambio sociocultural se genera al interior de una sociedad y las transformaciones se producen cuando los miembros de dos o más culturas entran en contacto, por otro lado, el proceso de aculturación es el “resultado del intercambio de artefactos, creencias y costumbres a partir del contacto de pueblos con diferentes antecedentes culturales” (*Ibíd.*: 48). Cuando grupos culturales diferentes eliminan las fronteras que los distinguen se produce la asimilación, misma que “presupone la integración de un proceso subjetivo, individual y social, que engloba cambios de actitud de los grupos en contacto, la remoción de temores, de los estereotipos, de los prejuicios, de las supersticiones y de la discriminación étnica y racial, así como la eliminación de barreras en el grupo primario de relaciones y de la vida comunal de los grupos étnicos” (*Ibíd.*: 54).

Los cambios y continuidades en la cultura material, son solamente una dimensión para analizar las prácticas sociales, puesto que existen formas objetivadas y formas internalizadas de la cultura (*Ibíd.*: 60). Interpretar una continuidad cultural entre la Tradición Trincheras y el grupo étnico tohono o’otham, bajo el argumento de que no hubo cambios significativos en la cultura material de la región, supone que los cambios en los artefactos, se relacionan directamente con los cambios en la organización social de un grupo. Esta visión mecanicista no contempla algunos factores, tales como:

- a) La identificación de cambios y continuidades se relaciona con una temporalidad corta o extensa.
- b) El contenido cultural puede cambiar independientemente de la identidad del grupo en cuestión.
- c) La homogeneización cultural que percibe el investigador en el pasado, es resultado de sus propias limitaciones para entender los cambios.

d) La etnicidad no es una identidad cultural, sino “la manifestación política de lo étnico” (Cortés y Álvarez 2005: 291).

Consideramos que es muy débil el argumento de la existencia de marcadores materiales en el registro arqueológico que definen la etnicidad (*cfr.* Ruíz y Álvarez-Sanchís 2002). No descartamos la posibilidad de que exista una relación entre los grupos étnicos y la cultura material, sin embargo, cuestionamos el acartonado modelo de Ruíz y Álvarez-Sanchís (2002: 257), en el que asientan que la identificación auto-consciente de un grupo social puede mostrarse a través de indicadores materiales: fronteras, patrones de asentamiento, variabilidad estilística, sitios de culto, iconografía y delimitación espacial.

Asumir una identidad étnica es resultado de un proceso de cuestionamiento individual, a partir de condiciones sociales que implican valorar en un nivel consciente determinados elementos culturales, que le permiten al individuo asumir de forma personal una visión determinada del entorno y, con base en esa adscripción, manejar una etnicidad determinada. El individuo, en este salto de conciencia, puede plantear desde demandas puntuales en ciertas coyunturas, hasta un proyecto civilizatorio emergente, que comparte con otros que han pasado por un proceso semejante (Cortés y Álvarez 2005: 292).

Desde esta perspectiva, es imposible atribuir una etnicidad determinada en el presente a un conjunto de cultura material del pasado, sobre todo cuando se analiza dentro de una temporalidad mayor. Asumir cierta identidad cultural puede determinarnos a poseer un tipo de cultura material, pero asumir una etnicidad no involucra un cambio sociocultural, ni tampoco la necesidad manifestarla a través de un símbolo material que sea factible de reconocer en el registro arqueológico.

Una vez habiendo desplegado los principios teóricos acerca de la continuidad cultural y su representación material en el registro arqueológico, que manejaremos a lo largo del capítulo, analizaremos el discurso de la relación entre la Tradición Trincheras y el grupo étnico tohono o'otham del Noroeste de Sonora.

Para comenzar, baste mencionar que en 1901, Frank Russell comenzó su trabajo de campo en la reservación pima de Gila River en Estados Unidos. Uno de sus principales objetivos fue entrevistar a los pimas acerca de las construcciones antiguas que en ese momento yacían en ruinas, la respuesta de los indios siempre fue la misma: no sabían absolutamente nada al respecto (Russell 1980: 23-24).

Emil Haury (1950) formuló las primeras hipótesis sobre el paralelismo entre el complejo Hohokam y la cultura Trincheras, también reforzó la suposición de una continuidad cultural de lo Hohokam a los grupos pimas (1945), interpretó que los restos arqueológicos de la cultura trincheras y las descripciones etnográficas de los pimas y pápagos, así como de su cultura material, eran comparables y además, indicaban un *continuum* histórico.

La hipótesis no era una propuesta novedosa, pues en 1716 el misionero Velarde (Karns 1954, citado en Ezell 1963) afirmó la posibilidad de una secuencia arqueológica y etnográfica entre ambas culturas, misma que fue completamente aceptada, a pesar de la evidencia que indicaba que la cultura pima era el producto de múltiples influencias culturales externas (Ezell 1963). Por su parte, Ezell se mostró escéptico de la manipulación de los datos arqueológicos, presentó un detallado análisis de las diferencias y similitudes, y vertió algunas explicaciones que refutaron la viabilidad de un paralelismo cultural en los materiales. Uno de los argumentos fue la constante aculturación, es decir, las múltiples influencias culturales en la región a través del tiempo que transcurrió entre la conformación del grupo pima y los vestigios Hohokam.

Las investigaciones de Hinton<sup>33</sup> (1955) y Carrico (1983), no problematizaron esta relación, sus afirmaciones y conclusiones se basaron en la continuidad histórico-cultural entre la Tradición arqueológica Trincheras y el grupo pápago (tohono o´otham)<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Realizó sus investigaciones con el apoyo de la Amerind Foundation, Inc; que tenía como director a Charles Di Peso. Ambos excavaron varios sitios en el valle de Altar durante el verano de 1954.

<sup>34</sup> Desde las primeras décadas del siglo XIX, se pronunciaba dentro de los principios metodológicos de las investigaciones arqueológicas que la cultura material debía reflejar el pasado de los grupos étnicos.

Más adelante, Villalpando (1987) hizo varias suposiciones:

- a) Afirmó que los pápagos, sobas y pimas guileños, eran subgrupos de los Pimas Altos, además sostuvo “a través del tiempo, cada uno de estos subgrupos desarrolló su propio complemento cultural que con ciertas variaciones en detalles específicos, permanecían sin embargo genéricamente similares” (*Ibíd.*: 352).
- b) Nombró a los habitantes de la Pimería Alta como los o’otam del siglo XVI y aseveró que se dedicaban al intercambio a través de cuatro rutas en la región.
- c) Determinó que estos grupos (o’otam)

[...] tuvieron a lo largo de su historia un papel receptor tanto a los eventos y elementos del área mesoamericana, como a los desarrollos culturales más al noroeste, habiendo reaccionado a estos contactos con la incorporación de iconografías diferentes, nuevas formas arquitectónicas, instrumentos de trabajo complementarios, modos diferentes de subsistencia y un conjunto de otros elementos sociotécnicos e ideológicos, desarrollados de manera propia en el área bajo estudio (*Ibíd.*: 353).

- d) Ratificó la cronología de Di Peso y sus definiciones de lo o’otam, aún cuando Hinton quien hizo trabajo de campo con Di Peso en 1954 y declaró que no visitaron y muestrearon todos los sitios del valle de Altar debido al poco tiempo que disponían.
- e) Supuso que algunos grupos (Hohokam, Casas Grandes) ejercieron control a los grupos o’otam, a pesar de la escasa evidencia arqueológica.

Villalpando se precipitó al estimar que los grupos Pimas altos fue una región cultural caracterizada por una homogeneidad cultural. Utilizó el término o’otam de forma descontextualizada, ya que éste se refiere a una identidad étnica que surgió hasta el siglo XX, por tanto, no existen los o’otam del siglo XVI. Consideró a los

grupos prehispánicos como intermediarios en diversas rutas, sin mayor sustento arqueológico.

La autora refirió los constantes cambios socioculturales del grupo y aún así, insistió en una continuidad cultural (véase también McGuire 1987). Aceptó la cronología de Di Peso, sin reparar en las infundadas aseveraciones del investigador. Finalmente, indagó en “indudables” evidencias de grupos dominantes vs grupos dominados, sin aclarar los constructos teóricos sobre los que interpretó dichas relaciones.

En 2001, Villalpando nos dio algunas pistas para entender sus inferencias: “La interpretación de los sucesos prehispánicos no sólo varía dependiendo del enfoque teórico del investigador, sino de la relación que se establezca con los grupos étnicos actuales” (2001: 295). A lo que nos preguntamos, ¿cuál ha sido la relación de Villalpando con los tohono o’otham<sup>35</sup>? La respuesta no es clara, pero sabemos que: realizó severas críticas al quehacer ético-arqueológico de algunos investigadores que han incursionado en el Noroeste de Sonora, porque:

[...] son un reflejo tanto del impacto que los intereses colonialistas tienen en el noroeste de nuestro país, como del terrible centralismo que opera en nuestra propia institución, decisiones que se toman desde la ciudad de México, y que afectan no sólo a los investigadores de los Centros INAH, sino a las propias comunidades herederas directas de nuestro patrimonio cultural, mismo que las comunidades nativas no lo conciben sólo en abstracto, sino que es parte dinámica de sus formas de supervivencia [...] se ha dejado como una cuestión ética personal solicitar a las autoridades tradicionales su consentimiento para trabajar en los sitios arqueológicos comprendidos dentro de su territorio tradicional, porque, de hecho, esta figura no existe dentro de la legislación mexicana (*Ibíd.*: 300-301).

---

<sup>35</sup> A partir de que en los años ochentas un grupo de arqueólogos franceses del CEMCA extrajera algunos entierros en Quitovac, se suscitó una polémica en la que los indios pápagos y sus abogados “hicieron devolver al INAH los entierros de sus ancestros [...], luego de año y medio de litigio desde que los arqueólogos franceses del CEMCA objetivaron lo que era parte de una realidad social viviente, no una imaginaria comunidad nacional” (Vázquez León 1996: 98-99).

La autora dedujo que los tohono o'otham son los descendientes directos de los vestigios prehispánicos cuando ya se ha discutido, desde inicios del siglo XX en la arqueología, que esta conjetura descansa en una conceptualización prístina de los grupos étnicos, cuya etnicidad se presupone estática ante los cambios socioculturales ocurridos durante quinientos años. Además, se ubicó a sí misma como la creadora de un pasado y no como parte de un proceso histórico: “En la construcción de la historia sobre el pasado, las comunidades académicas se han autoproclamado como los medios oficiales extra-subjetivos cargados de verdad que autentifican un discurso predominante sobre el pasado, un discurso hegemónico que elimina toda diversidad histórica proveniente de la memoria disidente<sup>36</sup>” (Villalobos 2004: 120).

Respecto al problema político de la legislación del patrimonio cultural, cuando la investigación a realizar es en territorio tradicional indígena, Villalpando y McGuire procuran exponer a las dependencias de los Tohono O'otham de los *Native Americans*<sup>37</sup>, los objetivos de sus proyectos: “[...] antes de cada temporada, ya sea de reconocimiento, recolección de superficie o del mapeo [se les envía copias] del proyecto a las comunidades O'otham del sur de Arizona (entre ellas *Tohono O'odham Nation, Gila River Indian Community, Salt River Indian Community, and Ak Chin Indian Community*)” (Villalobos 2004: 114).

Estos actos se han interpretado de múltiples maneras,

[...] sería una violación a la constitución mexicana el que delegaciones de *Native Americans* empiecen a regular la investigación en México, un derecho, que en todo caso, es más atribuible a las comunidades indígenas y mestizas locales y no a las *Native Americans Nations* [...] el problema se agudiza ya que los Tohono O'odham tienen una triple nacionalidad, muchos de ellos son Mexicanos, son Norteamericanos y son *Native Americans*, si

---

<sup>36</sup> El autor entiende por memoria disidente, todos los discursos locales que han sido desplazados por los discursos hegemónicos.

<sup>37</sup> En Estados Unidos, los arqueólogos y los indígenas americanos firmaron en 1990 un conjunto de leyes de los movimientos indígenas bajo el nombre de *Native American Graves and Repatriation Act* (NAGPRA), (véase Villalobos 2004).

evaluamos esa parte, el análisis se complica, ya que los Tohono O'odham, cuando están en México, son mexicanos y por tanto, también les pertenece el patrimonio cultural que reclaman, aunque muchos de ellos no hablen español [...] sería completamente inoperante que el Consejo de Arqueología en México cerrara los ojos ante las características propias de los estados fronterizos del norte de México, que con el objetivo de hacer cumplir las leyes mexicanas, se desconociera la larga historia cultural y académica en esta parte del país (Villalobos 2004: 117).

La propuesta de Villalobos es exhortar a los arqueólogos mexicanos a acercarse a la problemática de la NAGPRA (*Native American Graves and Repatriation Act*) para discutir el tema: “Esta idea estaría íntimamente ligada a que el arqueólogo tendría que dejar de verse a sí mismo como un *notario* del pasado, y que ese discurso está cargado de prejuicios, tradiciones, ideología, políticas, que dejara de verse como un productor externo del pasado para convertirse en un objeto más de esa historia” (*Ibíd.*: 120).

Regresando a la producción de literatura arqueológica en torno a la continuidad cultural entre la Tradición Trincheras y el grupo étnico tohono o'odham del Noroeste de Sonora, Braniff (2004: 198-199) consideró después de su experiencia excavando distintos sitios de la tradición Trincheras, que era posible afirmar que estos grupos configuraron parte de la cultura pima histórica.

Entonces, ¿cómo abordar la relación entre la tradición Trincheras, los cerros de trincheras y los grupos pima? La metodología que implementó Berrojalbiz para estudiar el conjunto de todos estos elementos culturales fue la de buscar similitudes entre estas poblaciones y sus cosmovisiones, con lo cual evitó la ardua e infructuosa tarea de identificar a los hablantes de lenguas pimas con una cultura en particular. El autor (2006: 88), apunta que “En Arizona no está resuelto el complejo asunto de la filiación entre los grupos históricos pimas y sus antecesores arqueológicos, mientras que en Sonora hay mayor acuerdo en reconocer a los pimas como herederos de la tradición Trincheras”.

Las últimas investigaciones de Villalpando y McGuire (2009: 43), corroboran que: “Este continuo ocupacional y la cultura material del valle, al igual que la del

sur de Arizona, sugieren que los tohono o'otham son los descendientes de la población que se asentó en la época prehispánica tardía, habitándolas hasta las primeras décadas del siglo XX”.

En el valle de Altar y Magdalena, Villalpando y McGuire confirman que el patrón de materiales Trincheras fue reemplazado por un patrón o'otham. Sostienen que desde el siglo XIV, el sur de Arizona y el noroeste de Sonora pertenecían al territorio de la tradición o'otham. Sus principales indicadores arqueológicos para referirse a esta tradición son la cerámica color café y los sitios fortificados en cerros (véase Figura 4).

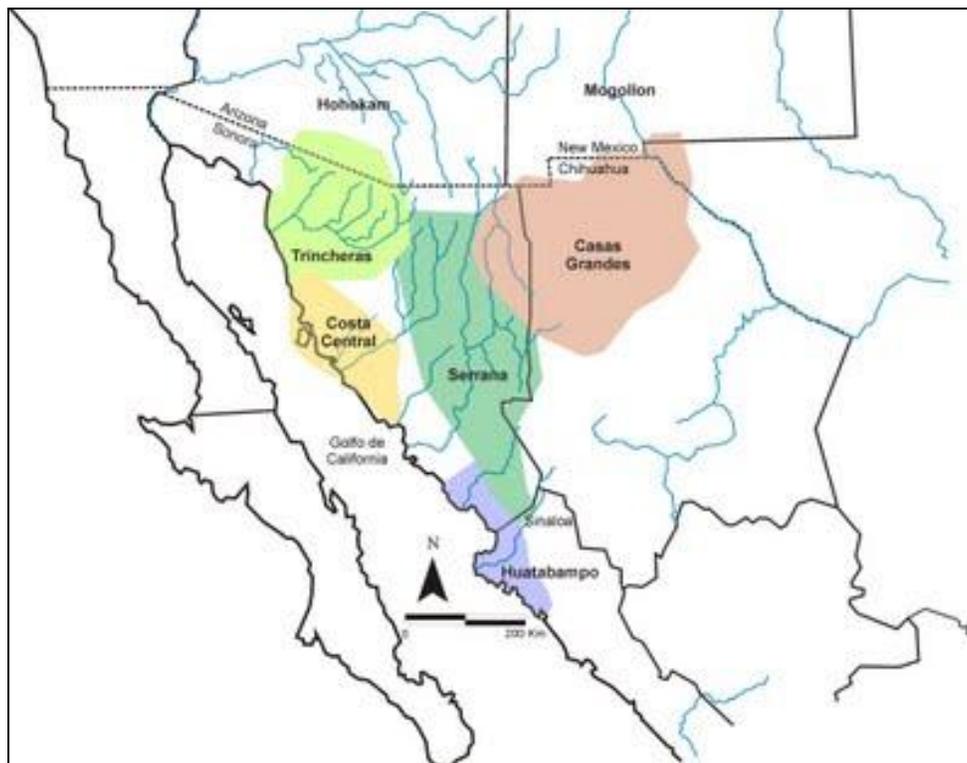


Figura 4. Interacciones entre las áreas culturales del Noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos con Mesoamérica. En línea <<https://sites.google.com/site/proyectosurdesonora/planteamientos-de-investigacion/investigaciones-en-sonora>>.

Para la fase Santa Teresa (1450-1690 d.C.), la población en Valle de Altar disminuyó y la cerámica diagnóstica se caracterizó como Oquitoa Lisa, Oquitoa

Roja sobre Café y Altar Rojo; mismos que se relacionaron con los grupos Pimas protohistóricos. Entonces “Los datos del valle de Altar apoyan la idea de Hinton de que existió un continuo cultural en la región” (Villalpando y McGuire 2009: 43).

Valiñas (2000: 176-177) advierte que es muy aventurado identificar en los materiales arqueológicos la afiliación a una etnia. Siguiendo al autor, la familia yutoazteca se divide en dos troncos básicos, uno es el yutoazteca norteño o shoshoniano y el yutoazteca sureño. El yutoazteca sureño se compone de siete subfamilias: tepimana, opatana, tarahumarana, cahita, tubar, corachol y azteca (Valiñas 2006). La división de tepimanas incluye a las lenguas pápago, pima alto, pima bajo, tepehuán del norte, tepehuán del sur y tepecano. Sin embargo, el autor insiste en que aún falta por investigar las fechas de separación de lenguas, es decir, la glotocronología para dilucidar nuevas hipótesis sobre la movilidad de los grupos en el Noroeste.

Sin alargar más la consideración sobre la equivalencia directa entre una cultura material y un grupo étnico, subrayamos que es aventurado identificar en los materiales arqueológicos la afiliación a una etnia, como es el caso de los tohono o ótham en la tradición Trincheras. La cultura material no permanece estática ni puede utilizarse para definir límites espaciales, así como tampoco para identificar a un grupo étnico. La arqueología no puede estudiar la etnicidad de un grupo a través de la cultura material dado que esta se manifiesta como un movimiento político del grupo.

Los arqueólogos han manipulado los datos para contar una historia del pasado en la que es posible observar los prejuicios de nuestra sociedad y de la disciplina, han trabajado de manera aislada sin construir metodologías con otras disciplinas antropológicas para interpretar el pasado y han sido poco críticos respecto a su quehacer institucional.

En la historia de la arqueología en México se han marcado pautas para investigar hipótesis y presentar conclusiones, y los arqueólogos se han abstenido de criticarlas (*cfr.* Flores Muñoz 2011). La arqueología mexicana se ha mantenido a la sombra de las teorías extranjeras sin asumir sus propias particularidades y

limitaciones. La profesión continúa evadiendo el hecho de que sus interpretaciones no son una verdad única y científica del pasado y sobre todo se han desdeñado las implicaciones de su institucionalización.

El análisis de las interpretaciones arqueológicas en el Noroeste permite vislumbrar las problemáticas de sus construcciones, en las que el contexto político del estado nación repercute. Considero que si adquirimos conciencia de esta incidencia, podríamos asumir que la arqueología a su vez repercute políticamente en la realidad de otros sectores sociales, en este caso, en la historia nacional de los tohono o'otham.

## **CAPÍTULO 2 LOS “NATIVOS” PÁPAGOS**

En este capítulo presentaremos una perspectiva histórica de como ocurrió el primer contacto entre los grupos nativos de Sonora y los conquistadores europeos, revisaremos los diferentes procesos de invasión, colonización y cristianización de la presencia extranjera y, por último, analizaremos la condición de los indígenas durante el surgimiento del Estado Nación mexicano. Pondremos énfasis en la historia del grupo pápago o tohono o'odham que habitó las inmediaciones del desierto de Altar.

Los pápagos en la región desértica del Noroeste de Sonora, tuvieron diversas influencias étnicas de sus vecinos los yumas, maricopas, seris y apaches. Cuando llegaron los españoles, el territorio pápago abarcaba 132,000 km<sup>2</sup>, los límites estaban marcados por los ríos: el Gila al norte, San Pedro y San Miguel al oeste, Magdalena y Concepción al sur, el Golfo de California al suroeste y el Colorado al oeste.

Se identificaron a los pápagos en tres grupos distintos y se clasificaron de acuerdo a su forma de vida, patrón de asentamiento y uso del territorio: akimel o'odham, tohono o'odham y hiac'ed o'odham. Por una parte, los akimel o'odham vivían en comunidades fijas al margen del río Gila y Salado y practicaban diversas actividades de subsistencia. Al interior de su organización, la agricultura complementaba la recolección y la caza.

Los tohono o'odham, un grupo que se caracterizaba por un ciclo anual dividido en dos asentamientos, uno para verano y el otro para invierno con diversas actividades diferenciadas. En el verano se asentaban en las llanuras desérticas donde recolectaban, sembraban y cosechaban. En invierno se establecían en las serranías de los bosques de coníferas, durante esta estación recolectaban y cazaban. El tercer grupo, los hiac'ed o'odham, se trataba de pequeños grupos trashumantes del desierto que dependían solamente de la caza y recolección. De acuerdo a Aguilar Zeleny (2003: 153-4) y Amador (en prensa),

tenían los recursos más escasos y la tierra más árida, por lo tanto estaban en constante movimiento estratégico en función de los cambios estacionales.

Entonces, para un mismo momento, convivieron distintas estrategias de ocupación y uso de la tierra, desde el seminomadismo de los hiached o'odham, el semisedentarismo de los tohono o'odham y el sedentarismo de los akimel o'odham (Amador 2011: 38). Todos estos habitantes de las aldeas del territorio o'odham mantuvieron lazos de reciprocidad y compartieron algunos elementos culturales significativos, entre ellos: un sistema mitológico, una lengua, aspectos muy definidos de la cultura material, lazos de parentesco, formas semejantes de organización política, visitas frecuentes para los rituales, sistemas de prestaciones económicas y reciprocidad, sistemas de chamanismo y de medicina tradicional, y finalmente, rituales y prácticas funerarios (Amador, en prensa).

## **2.1 La conquista, el proceso colonialista y las misiones**

En 1529 Nuño de Guzmán, presidente de la Audiencia y gobernador de Nueva España, emprendió sus expediciones por el norte a través de la ruta del corredor occidental. Un par de años más tarde, la avanzada fundó un establecimiento en los límites de los ríos Yaqui y Mayo en la provincia de Culiacán (Villagrà 1993: 30-31).

Los primeros europeos que cruzaron Sonora hacia el año de 1536, fueron Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, Alonso del Castillo Maldonado, Andrés Dorantes y su esclavo Estebanico (Olmos Aguilera 1999). Estos españoles se desplazaron hacia el Mar del Sur siendo cautivos por los ópatas, quienes los entregarían a los nevomes en el pueblo Corazones<sup>38</sup>. Pero en el río Petatlán (Sinaloa), la tropa de

---

<sup>38</sup> La producción cinematográfica de Cabeza de Vaca (1990) retrata el drama histórico del libro "Naufragios" de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. El filme fue una coproducción de México, España, Estados Unidos y Gran Bretaña, a través del Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE), Fondo de Fomento a la Calidad Cinematográfica, Gobierno del Estado de Coahuila, Gobierno del Estado de Nayarit, Grupo Alica, Iguana Producciones [México]; Sociedad Estatal para la Ejecución de Programas del V Centenario [España]; American Playhouse [Estados Unidos] y Channel Four Television [Gran Bretaña]. Dirección: Nicolás

Alcaraz sometió a los nativos para salvar a los cuatro españoles cautivos, y después fundaron el pueblo de Bamoa. Los nativos que permanecieron en Bamoa se convirtieron en un elemento clave para las posteriores incursiones hacia el norte, como guías e intérpretes (*cfr.* Jablonska 2002).

Cabeza de Vaca y sus compañeros planearon junto con el virrey Antonio de Mendoza, la última empresa marítima de Hernán Cortés: las expediciones de Francisco Vázquez de Coronado (Aiton 1939, Maura 2004). En esa época todos los expedicionarios querían salir a la búsqueda de las *Siete Ciudades* y las riquezas que prometía, según el relato de Cabeza de Vaca.

El virrey Antonio de Mendoza y Hernán Cortes se disputaban la primicia de enviar exploradores a descubrir las ciudades. El virrey Antonio de Mendoza envió a fray Marcos de Niza para confirmar la existencia de las riquezas; poco tiempo después autorizó la incursión de Vázquez de Coronado (Gómez Fernández 2005: 66-67). Sin embargo, el texto de fray Marcos de Niza<sup>39</sup> tiene varias inconsistencias, entre ellas su afirmación de haber llegado al pueblo zuñi.

Al llegar al pueblo de Cibola, Vázquez de Coronado y su tropa rectificaron las mentiras de Marcos de Niza, pues no era una ciudad grande ni rica. Tomaron el pueblo y se apropiaron de los alimentos a falta de las riquezas que imaginaban que encontrarían (Simpson 1871). Es probable que el pueblo de Cibola<sup>40</sup> sea el pueblo de zuñi de Hawikuh (según las investigaciones arqueológicas), mismo que fue bautizado por Vázquez como Granada. Los pueblos del territorio de Cibola eran seis, no siete como afirmaban los españoles: Hawikuh, Kechipauan, Kwakina, Halona, Matsaki y Kiakima (Flagler 2008: 58).

Las esperanzas de encontrar ciudades cubiertas de oro se habían esfumado, los expedicionarios estaban agotados y molestos, para evitar una insubordinación era imprescindible regresar a la ciudad de México (a mediados del

---

Echevarría; Producción: Rafael Cruz, Julio Solórzano y Jorge Sánchez; Guión: Nicolás Echevarría y Guillermo Sheridan.

<sup>39</sup> Véase Julio César Montané Martí. 1995. *Por los senderos de la Quimera. El viaje de Fray Marcos de Niza*. Instituto Sonorense de Cultura, Hermosillo, Sonora, México.

<sup>40</sup> Véase Carl Sauer. 1932. *The road to Cibola*. University of California, Berkeley, EUA.

siglo XVI). El virrey había fracasado y perdido una gran inversión, en España se recibieron todas las acusaciones y detalles sobre el recuento de las matanzas de nativos y los españoles que habían perecido. La expedición de Vázquez de Coronado fue la última empresa de semejantes objetivos que se realizó en la época colonial (Montané 2002).

Para entonces, eran ya numerosas las narraciones de las acciones en contra de los nativos. Los españoles les robaban el alimento al llegar a los pueblos, si su actitud era de insubordinación, los castigaban ahorcándolos en los árboles. El objetivo era crear en el imaginario de los nativos, una figura a la cual debían someterse. La descripción de los nativos es que eran idólatras, que hacían presentes al demonio, que veneraban las culebras, etc. En general, los jesuitas del siglo XVI sostuvieron que la presencia del demonio entre los nativos (Montané 2002).

En la expedición de Francisco de Ulloa viajaron dos franciscanos, fray Raimundo Amielibus y fray Antonius de Mena quienes presenciaron la toma de posesión del actual puerto de Guaymas en 1539. Hasta 1566 se reportó la existencia de otro franciscano, fray Pablo de Acebedo. Cabe señalar que ninguno de los anteriores tenía la función de evangelizar, solamente proporcionaban servicios religiosos a los españoles que acompañaban. Los franciscanos con la misión de evangelizar a los nativos entrarían por Nuevo México, y el primer fray que dio el sacramento del bautizo fue Marcos Duro en 1610, en Bavispe y Bacerac (Montané 2011).

Después de que se descubrieran minas en Parral en 1630, el virrey Cadereita y el capitán de Sinaloa don Pedro de Perea convinieron en 1640 colonizar los territorios al norte del río Yaqui, lo que le permitiría más adelante a Perea convertirse en el primer alcalde mayor de la nueva provincia de Nueva Andalucía. La familia Perea junto con otros pobladores arribó a la provincia para trabajar las minas, explotar la agricultura, las salinas, los bosques y los ríos. En los siglos XVII y XVIII emergieron numerosos reales de minas en poblados como

Nacozari, Río Chico, San Ildefonso de Ostimuri y Álamos (Almada *et al.* 2007: 255).

Don Pedro de Perea solicitó a los jesuitas su ayuda para sus fines, pero pronto el capitán dejó entrever al jesuita Jerónimo de Figueroa que lo acompañaba su comportamiento negativo respecto a los nativos. Figueroa lo denunció a la orden y las noticias llegaron al obispo y virrey Palafox. La autoridad virreinal retiró el apoyo de los jesuitas y el alcalde trasladó cinco misioneros franciscanos desde Nuevo México, quienes fueron penetrando por la frontera noroeste de la provincia (Montané 2011: 86). Los establecimientos franciscanos de 1644 a 1649 abarcaron el territorio de los ópatas en los valles de los ríos Bavispe y Sonora, así como los del río de Fronteras, y los eudeve del valle de San Miguel (véase Figura 5). El capitán Pedro de Perea<sup>41</sup> junto con los franciscanos fundaron una misión en Magdalena. Las actividades misionales franciscanas alarmaron a la Compañía de Jesús, pues se interpretaron estas acciones como una intromisión en sus dominios territoriales. Finalmente la incómoda situación desembocó en un arreglo pacífico, un concordato firmado en 1650 en Arispe (Polzer 1972: 253, West 1993: 32) que repartió el territorio sonorense entre ambas órdenes.

Los jesuitas se llevaron la mayor tajada, mientras que los franciscanos quedaron circunscritos al pequeño territorio del noroeste de Sonora, especialmente en torno al río Bavispe, en los pueblos de Tesubiritzi, Teuricazi, Teras, Guachinera, San Juan, San Felipe y Bavispe. Empezaron a bautizar en esos pueblos fray Marcos Duro en 1610, desde 1646 fray Juan Suárez y desde 1648 fray Sylvestre de Cárdenas. Los franciscanos dejaron la misión en 1650 (Montané 2011: 86).

La estrategia de la Compañía de Jesús como institución religiosa en el Noroeste de Sonora<sup>42</sup>, consistió en agrupar las misiones en rectorados, mismos que a su vez agrupaban a cabeceras y pueblos de visita. En total fueron cuatro Rectorados

---

<sup>41</sup> En 1640 Pedro de Perea firmó capitulaciones con el virrey y marqués de Cadereyta para poblar tierras sonorenses (*cfr.* Atondo y Ortega 1996).

<sup>42</sup> Para una versión ampliada de todo el proceso de establecimiento de estos misioneros en la región, véase Paz (2006).

en la región: San Francisco de Borja, San Francisco Javier, Los Santos Mártires del Japón y Nuestra Señora de los Dolores (Paz 2006: 46).

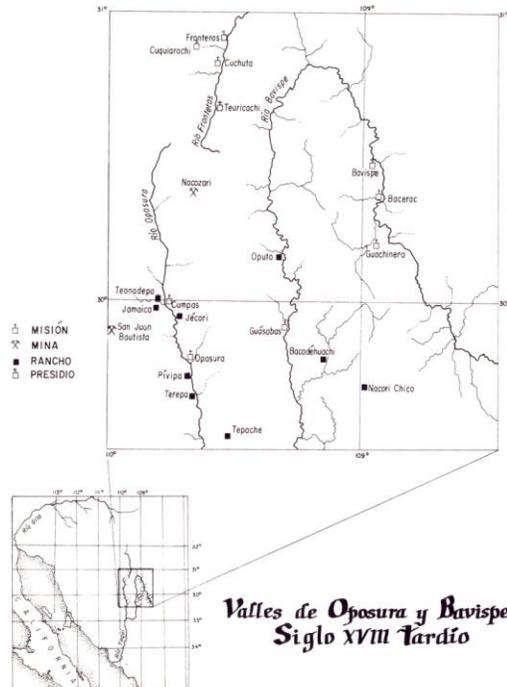


Figura 5. Mapa de los valles de Oposura y Bavispe en Sonora. Tomado de Radding (1995: 34).

Mientras los misioneros y los colonos fundaban dichos asentamientos en el noroeste, a finales del siglo XVI las sociedades indígenas eran duramente mermadas por las epidemias, y se les forzaba a cambiar su organización política, económica y social, además agravadas en sus sistemas de comprensión del mundo (Almada *et al.* 2007: 251):

De tal manera que las sociedades descritas por los primeros misioneros del siglo XVII eran los restos de otras más complejas, que todavía los primeros exploradores del siglo XVI habían descrito conformando “reinos y ciudades” con poblaciones numerosas [...] a pesar de la crisis causada por las epidemias, todavía conservaban rasgos que reflejaban su desarrollo anterior: concentración de población en las riveras de los ríos, agricultura de riego, caciques con

autoridad sobre varios poblados, viviendas de terrado, cierta estratificación social, guerras por recursos y bienes.

En este novedoso replanteamiento de la historia de la relación entre grupos nativos y conquistadores hispanos, se visualizan los elementos característicos anteriormente mencionados para cuestionar la interpretación de las sociedades agrícolas de Sonora o “ranchería peoples”<sup>43</sup> que había difundido Spicer. De este modo las descripciones peyorativas de los misioneros jesuitas fueron suficiente justificación para emprender su labor de dominación y conversión de los nativos. Así modificaron el ciclo de movilidad estacional de los habitantes de la región para reducirlos en pueblos, con lo cual supuestamente disminuiría su condición de salvajes. Entonces, ¿cómo fue el proceso de aceptación de los indígenas para congregarse en pueblos bajo el régimen misional? Los cultivos, la cría de animales y las técnicas europeas al interior del pueblo no fueron suficientes para mantener la supervivencia; por lo que los nativos utilizaron el agua de los ríos y cazaron y recolectaron animales en el monte. Las nuevas técnicas en la producción de alimentos no significaron un cambio radical en la forma de vida de los confinados, sino que la aceptación de la reducción podría explicarse en otro sentido:

[...] los indígenas apreciaban la capacidad de los misioneros para enfrentar las enfermedades epidémicas, con la variedad de recursos rituales que ofrecía el culto católico. En este sentido, los padres eran buscados como los nuevos “hechiceros”, término con el que los jesuitas nombraban a los indígenas que tenían conocimientos mágico-religiosos; además a ellos, a diferencia de los “hechiceros”, no les afectaban las enfermedades y tenían adiestramiento en tratarlas (Almada *et al.* 2007: 252).

---

<sup>43</sup> Se asumía que los indios vivían en grupos pequeños dispersos, es decir en rancherías. Por lo tanto carecían de una jerarquía política, fundamentaban sus actividades en un patrón nómada de asentamiento y en ocasiones emprendían campañas guerreras (*cf.* Spicer 1989).

El avance de los jesuitas a finales del siglo XVII se impulsó con la presencia del Padre Kino<sup>44</sup> en la Pimería Alta (véase Figura 6). Desde México se le designó al Padre Kino la labor de evangelizar a los seris. Cuando llegó a Oposura en 1687, lo enviaron a la Pimería Alta y su primer cometido fue fundar el Rectorado de Nuestra Señora de los Dolores. Esta primera misión se convirtió en el centro de operaciones del jesuita. El Padre Kino erigió otras capillas tales como: San Ignacio, Magdalena, San Javier del Bac, Cocóspera, Caborca, Tumacácori y Tucson. También se estableció la cabecera de Nuestra Señora de la Purísima Concepción de Caborca en el año de 1689. Ésta cabecera contemplaba dos visitas, la de San Diego del Pitiquín y la de San Valentín del Busánic, ambas fundadas en 1691. A mediados del siglo XVIII, se reorganizaron los Rectorados, las cabeceras y los pueblos de visitas. Dentro de este ajuste, a la misión de Caborca le corresponderían los pueblos de visita de Pitic y Bissani con el misionero Antonio Ma. Benz al mando (*cf.* González 1977 y Bolton 2001).

La presencia del Padre Kino no fue bien recibida por los colonizadores mineros porque éste se oponía a que los colonos mantuvieran su política de trabajos forzados con los nativos bajo el sistema de repartimiento. El padre había gestionado un decreto real como proclama de emancipación para los indios de toda la Nueva España; con este documento se otorgaba inmunidad de cualquier clase de explotación durante al menos veinte años. El objetivo del Padre Kino era liberar a los grupos indígenas para reducirlos en las misiones e implementar a través de la educación la civilización cristiana. Como era de esperarse, la tarea del Padre Kino daba mucho de qué hablar y generaba dudas en las autoridades civiles y religiosas, por lo que decidieron nombrar a un visitador general en la primavera de 1690, el padre Juan María Salvatierra, para investigar la situación en la frontera y considerar la necesidad de concluir las actividades en las misiones. Después de que Salvatierra hiciera una inspección en el territorio de las misiones

---

<sup>44</sup> El Padre Kino había intentado establecer misiones en Baja California algunos años antes, pero fracasó por varios motivos, entre ellos las acciones de los soldados de la Corona, las acciones de los colonos, el inhóspito clima y la falta de aprovisionamiento constante de recursos.

administradas por el Padre Kino, quedó convencido de apoyar la empresa del misionero jesuita (*cfr.* Paz 2006 y Navajas 2008).



Figura 6. Mapa de Norteamérica y las Islas Indias occidentales, elaborado por Francisco Eusebio Kino, Thomas Pownall, Robert Laurie y James Whittle; en el año de 1794. En línea < [http://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~31588~1150067:-Composite-of--A-new-map-of-North-A?sort=Pub\\_List\\_No\\_InitialSort%2CPub\\_Date%2CPub\\_List\\_No%2CSeries\\_No&qvq=q:kino;sort:Pub\\_List\\_No\\_InitialSort%2CPub\\_Date%2CPub\\_List\\_No%2CSeries\\_No;lc:RUMSEY~8~1&mi=4&trs=5#>](http://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~31588~1150067:-Composite-of--A-new-map-of-North-A?sort=Pub_List_No_InitialSort%2CPub_Date%2CPub_List_No%2CSeries_No&qvq=q:kino;sort:Pub_List_No_InitialSort%2CPub_Date%2CPub_List_No%2CSeries_No;lc:RUMSEY~8~1&mi=4&trs=5#>) >

Tanto así que años más tarde viajó con él hacia las Californias para extender su tarea misional. En sus primeras incursiones exploró el oeste de Sonora en busca de un puerto adecuado para el desembarco de ganado vacuno (Polzer 1984). El principal obstáculo para avanzar eran las constantes incursiones de los apaches y los jocomes, entonces, se plantearon como tarea primordial la de unir al grupo de los pimas belicosos con los sobaipuris, ambos en contra de los hostiles nómadas.

El Padre Kino organizó puestos indios en cada tribu localizada a lo largo de la cuenca del río San Pedro, éste muro defensivo se consolidó con la alianza entre jefes de las tribus. Así, el padre jesuita pudo penetrar hacia el oeste y con esto, vislumbrar la entrada a la California (*Ídem*).

Para cruzar el Golfo, el Padre Kino construyó una embarcación de madera de álamo, mezquite y pino que se almacenó en Caborca. Sin embargo, durante el proceso de construcción del barco, el padre Juan Muñoz de Burgos ordenó suspender el proyecto (Bolton 2001: 358-362). Durante éstas primeras incursiones al desconocido oeste, el Padre Kino se hizo acompañar del teniente Juan Mateo Mange (Mange 1976, 1985).

## **2.2 La evangelización jesuita y franciscana en la Pimería**

El relato del proceso de evangelización en el recién colonizado noroeste de Sonora es amplio, por lo que solamente haremos particular mención de la Pimería Alta, específicamente de la región actualmente denominada como el desierto de Altar<sup>45</sup>. En 1694 el padre Francisco Javier Saeta fue comisionado a Caborca con el objetivo específico de fundar la misión de Nuestra Señora de la Concepción, pero al año siguiente fue asesinado en una rebelión indígena, su sucesor, el padre Gaspar de las Barillas en 1698 llevó a cabo el cometido evangelizador de establecer la misión (Mange 1976, Bolton 2001: 376-481).

Pronto el terror se apoderó de todo el territorio. Saeta fue el primer jesuita asesinado en la Pimería; todos temían que continuara el derramamiento de sangre, por lo que se duplicó la fuerza militar. Dicha situación provocó opiniones muy encontradas entre los españoles, unos pedían justicia y otros sugerían

---

<sup>45</sup> Presentar el recuento histórico de la evangelización en el desierto de Altar obedece a una estrategia metodológica para circunscribir el territorio de nuestro objeto de estudio. Altar es una localidad de México ubicada en el extremo nor-occidental de Sonora, Altar es uno de los lugares más calientes de todo el hemisferio norte, con temperaturas máximas que llegan a 46.5 a la sombra. Colinda al norte con los Estados Unidos, al sur con Trincheras y Pitiquito, al este con Sáric, Tubutama y Atil, al oeste con Caborca y al suroeste con Oquitoa. Es una de las regiones más inhóspitas del planeta así como una de las menos exploradas.

paciencia. Entonces convocaron a los jefes pimas a una reunión con las tropas españolas, en la que se acordó entregar a los indios culpables de la rebelión. Sin embargo, los españoles engañaron a los jefes pimas y castigaron no solo a los autores de la rebelión sino también a inocentes. Tanto el ejército español como los indios guerreros comenzaron una persecución durante tres meses. El Padre Kino manifestó su desacuerdo pues el castigo a los indios representaba un retroceso en sus planes. En un gesto de desesperación, los agentes de la corona solicitaron al padre que intercediera para lograr la paz en el territorio (Bolton 2001: 387-390).

El Padre Kino viajó a la capital para dar a conocer lo que sucedía en la Pimería y en las misiones. Ante las autoridades correspondientes abogó por la importancia de continuar con la labor evangelizadora y consiguió que le enviaran nuevos misioneros a la Pimería para continuar su expansión hacia la California. Fue hasta 1697 cuando oficialmente se aprobó la propuesta del Padre Kino y Salvatierra de cristianizar California y de erigir un imperio agrícola en Sonora y Arizona. En 1706 ante una nueva ola de misioneros, el Padre Kino dio instrucciones precisas de distribuir las tareas. Finalmente su plan misional funcionaba, la misión en Dolores había dejado de ser el centro de la Pimería, las tribus del oeste en el desierto abrían paso a la evangelización. Los pimas, pápagos, sobas, cocomaricopas, ópatas y yumas fueron testigos de los viajes hacia el Pinacate buscando los confines de la isla de California. En la mayoría de estos viajes, el Padre Kino con sus compañeros Mange y Salvatierra descubrieron una gran diversidad de caminos en la Papagueña, que los llevarían hacia el Gila y el Colorado (Bolton 2001: 341-362, 430-440).

Es importante señalar que en 1703 cuando el Padre Kino fue nombrado rector de Dolores, mientras Mange se convirtió en alcalde mayor de Sonora, posición que le permitió hacerse terrateniente y minero de Bacanuche. Lo anterior significó el rompimiento de la relación entre ambos, Mange acusó al Padre Kino de acaparar las mejores tierras para las misiones. Años más tarde Mange escribió *Luz de Tierra Incógnita* donde expuso la situación de la Pimería Alta y en 1706 envió su texto al virrey junto con una solicitud para una nueva repartición de las

tierras misionales (Ortega 1996). Cabe destacar que existe un debate sobre la confiabilidad de sus relatos relacionados con la colonización de la frontera (Sauer 1932: 24).

A la muerte del Padre Kino en 1711, en toda la región pima quedaron dos misioneros, uno en San Ignacio y otro en Dolores. El padre Luis Velarde y el padre Agustín se encargaron del “mejoramiento de las costumbres” de los indios durante los siguientes diez años. En 1720, después de que España restableciera el flujo de misioneros a la Nueva España, fueron asignados dos padres, uno para Caborca y otro para Tubutama. La nueva estrategia se vio obstaculizada por la escasez de guías espirituales en tan amplio territorio, los padres no se daban abasto en sus propias misiones como para hacer constantes visitas hacia el norte (Pfefferkorn 1983).

El obispo de Durango ejerció presión al virrey de México para apoyar el proceso evangelizador en Sonora, su interés residía en la buena disposición de los indios hacia el cristianismo. El plan fue construir tres misiones más, para dicha empresa llegaron nuevos jesuitas en 1731. Se establecieron Santa María Sumaca, Guébavi y San Xavier del Bac. Más tarde, en 1750 se añadieron al mapa las misiones de Saric y Sonoita. En una nueva revuelta pima, el padre Tomás Tello de la misión Nuestra Señora de la Concepción de Caborca cayó víctima de las flechas el 20 de noviembre de 1751 (véase Figura 7). Fue el segundo misionero, después del padre Francisco Javier Saeta masacrado en 1695, testigo de violentos combates en el pueblo de Caborca<sup>46</sup> (Bolton 2001:376-387).

La misión de Sonoita no duró mucho tiempo, en 1751 los indios la destruyeron y mataron al padre Heinrich Ruhen. El lugar del padre Heinrich no pudo reemplazarse hasta 1755, cuando llegaron cuatro sacerdotes alemanes: Joseph Och, Michel Gerstner, Bernard Middendorf e Ignacio Pfefferkorn. La

---

<sup>46</sup> El pueblo de Caborca fue nuevamente sacudido por la violencia en 1857, los habitantes fueron sitiados en la misión por una banda de filibusteros americanos encabezados por Henry Crabb. Salieron victoriosos los habitantes cuando Crabb y sus hombres fueron sacados con humo de su casa-fuerte de adobe en el lado opuesto de la iglesia y se rindieron, los prisioneros fueron ejecutados.

intención del padre Pfefferkorn era reconstruir la misión de Sonoita, pero los pimas habían destruido por completo las edificaciones (Iturriaga 1988).



Figura 7. Fotografía de la iglesia de Caborca. Tomado de Lumholtz (1971).

Mientras los misioneros esperaban a que la situación se tranquilizara, se le asignó a Pfefferkorn el poblado de Atil; bajo las instrucciones del rey de España, llegó con apoyo de cuatro soldados y un oficial de reserva. Al darse cuenta los pimas de la presencia de los soldados, abandonaron el lugar y advirtieron que solamente regresarían si los soldados se retiraban. Después que Pfefferkorn ordenara el retiro de la tropa, poco a poco se acercaron los pimas y entablaron junto con algunos pápagos conversos un vínculo con el misionero. Fueron siete años de aparente armonía, hasta que el padre enfermó y se fue a la misión de Cucurpe que administró hasta 1767 (Pfefferkorn 1983).

La evangelización de la orden jesuita no culminó debido a la alta inestabilidad social, la migración e invasiones de grupos indígenas y las frágiles relaciones con las autoridades civiles y militares; varios pueblos fueron abandonados (Ramírez 2011: 122). A raíz de la expulsión de los padres de la Compañía de Jesús en 1767, los franciscanos se hicieron cargo de las misiones.

La mayoría de los frailes franciscanos que llegaron a Sonora provenían del Colegio Apostólico de Querétaro y de la provincia de Santiago de Xalisco. Los



En 1801 se reportó que la población de las misiones de la Pimería Alta se componía de una amplia gama de grupos étnicos (véase Cuadro 3). Medina Bustos (2011) presentó la estadística poblacional que recopiló de los apuntes de un misionero:

Pueblo	Grupo étnico	Total	Pueblo	Grupo étnico	Total
Tumacácori	Pápago	23	Tubutama	Pápago	7
	Pima	42		Yaqui	13
	Opata	2		Pima	16
	Yaqui	1		Yuma	6
	Yuma	9		Apache	3
	de razón	29		de razón	115
Cocóspera	Pima	65		Opata	3
	Mulato	16	Santa Teresa	Pápago	10
	Yuma	1		Pima	7
	Opata	7		Yuma	2
	Yaqui	9	Atil	Pima	35
San Ignacio	Pima	37		Pápago	20
	Mulato	45		Cocomaricopa	5
	Yaqui	12		Yuma	32
	Pápago	2		Cahuen	1
	Yuma	3		Mestizo	72
	Opata	6		Mulato	18
Magdalena	Pima	42		Español	18
	Pápago	22		Coyote	12
	Yuma	1		Yaqui	2
	Mulato	7		Salchedon	2
	Opata	1	Fco. Xavier del Bac	Pápago	60
	Mestizo	1		Pima	53
Imuris	Español	30		Yuma	11
	Mulato	65		Apache	2
	Yaqui	5		Gileño	1
San Lorenzo	Mulato	40		Español	14
	Yuma	3		Coyote	10
	Opata	1		Mestizo	4
	Pápago	1		Mulato	3

	Español	6	Tucson	Pápago	199
Santa Ana	Mulato	88		Pima	26
	Yuma	2		Gileño	6
	Yaqui	8	Caborca	Pima	108
	Español	13		Pápago	47
Sáric	Pápago	12		Yuma	34
	Yuma	6		Opata	4
	Pima	8		Español	2
	Opata	1		Yaqui	7
	Apache	1		Seri	5
	Español	8	Pitiqui	Pima	83
Visanic	Pima	61		Pápago	2
	Pápago	44		Yuma	4
	Yaqui	4		Yaqui	3
	Yuma	1		Seri	2

Cuadro 3. Población de las misiones de la Pimería Alta 1801. Modificado de Medina Bustos (2011: 71).

Es muy probable que la información recabada por el misionero este sesgada, no obstante constituye una aproximación a una realidad que resulta inaccesible sin estos referentes. En un análisis de los datos recabados vemos que los pimas y pápagos eran los grupos mayoritarios, pero los pueblos eran completamente mixtos. Por ejemplo, la mayoría de los pápagos se concentraron en Tucson mientras que en Cocóspera, Imuris y Santa Ana no había. La mayor diversidad de etnias se manifestó en Atil y Fco. Xavier del Bac (Medina Bustos 2011).

Para entender algunas de las consecuencias que trajo consigo la interacción de esta pluralidad cultural, aunada a los cambios administrativos de las nuevas colonias, baste mencionar que la figura del cabildo indígena adquirió mayor relevancia respecto a la del misionero ante la justicia real. Pero el gobierno continuó realizando las mismas funciones que desempeñaba en la época jesuita: castigar a los indios que cometían faltas menores, organizar el trabajo comunal, autorizar la salida de indios del pueblo y organizar partidas para combatir a los “indios enemigos” (Medina Bustos 2011: 78).

La diferencia entre las administraciones franciscanas queretana y xaliscana incrementó cuando el esplendor de las misiones de la Pimería Alta contrastó con la ruina y el abandono de la Pimería Baja. Los frailes queretanos habían conseguido fondos a través de créditos, donaciones y ventas de lo que producían; pero los xaliscanos no tenían control sobre los recursos para hacer sustentables sus misiones (De la Torre Curiel 2009: 60). El gobierno decretó en 1828 la expulsión de los misioneros españoles y la confiscación de sus bienes, en 1834 decretó la secularización de las misiones en el país y paulatinamente cesó el régimen misional (*Ibíd.*: 66).

Los últimos misioneros franciscanos salieron de Sonora en 1842, los franciscanos Ángel de la Concepción Arroyo y Antonio González a cargo de las misiones de Caborca y San Ignacio de Cabórica fueron relevados de sus puestos por orden de sus superiores en Querétaro. Después de 1843, ya no había franciscanos en la Pimería Alta y en todas las misiones había culminado el proceso de secularización (De la Torre Curiel 2009: 66-68).

En 1935 Arthur Woodward hizo un recorrido por todas las misiones del norte de Sonora, de las visitas de Caborca, Woodward describió ambas. En San Diego Pitiquito, el primer franciscano a cargo de la misión fue Juan Díaz de 1768 a 1773. El templo construido en el siglo XVIII está sobre una loma, se erigió de piedras y ladrillos quemados, el púlpito y el atril se componen de pilares y arcos. En el año de 1897 varios elementos fueron reconstruidos (Woodward 1983).

Por su parte, el otro pueblo de visita San Juan de Bisani tuvo su florecimiento en 1768. Esta visita fue el cuartel general de rebeldes pimas, quienes huyeron después de 1751. La misión de abobe extendida en dos alas, una para el bautisterio y la otra para la sacristía. Al oeste y noroeste de la capilla, dispusieron largas filas de adobe y ramas entrelazadas cubiertas de lodo. Woodward estima que los indios vivieron ahí hasta la mitad del siglo XIX, mucho después de que la misión fuera abandonada.

### **2.3 Algunos textos etnohistóricos, ¿los pápagos como la representación del pluralismo étnico en la zona?**

El proceso de evangelización en la Nueva España requirió de una clara diferenciación de los distintos grupos que habitaban el noroeste, dentro de la Pimería Alta nombraron a los pápagos o sobaipuris, los pimas, los janos, los sumos, los cocomaricopas, los nichoras, los moquis, los yumas, los quíquimas, los bagiopas, los hoabonomas, los caonopas y los cutganes (*cfr.* Paz 2006).

Los pápagos o papabotas, eran recolectores y agricultores seminómadas y con frecuencia los cronistas los llaman “los desnudos”, característica que se aplica también a los cocomaricopas, yumas u otros de las riberas del Gila. Conocían sin embargo la agricultura ya que su nombre mismo significa “frijoleros”. Es muy probable que no formaran un grupo homogéneo y que mientras algunos sólo se sustentaban de los productos de la recolección, otros se dedicaran a la agricultura de temporal. De cualquier manera, caza y recolección eran actividades necesarias para la subsistencia, comunes a todos los pimas. Los pápagos agregaban una actividad suplementaria que era el comercio con todos los grupos asentados alrededor del desierto. En contraste con los sobaipuris, son el grupo pima menos “desarrollado” y tenían su asiento en el desierto, concentrándose mayoritariamente en la cuenca alta y media del río de la Concepción y alrededor de los principales aguajes del desierto del actual estado de Sonora y del sur de Arizona. Estas subdivisiones del grupo pima en el momento del contacto con los españoles, sufrirían posteriormente importantes modificaciones territoriales debidas fundamentalmente a las presiones de los apaches que afectaron principalmente a los sobaipuris y a los Imuris (Antochiw 1993: 66).

La Pimería Alta fue una zona de guerra constante, los pimas tuvieron el papel histórico de ser los intermediarios entre los españoles y las incursiones de los apaches. Los españoles se dieron cuenta de la necesidad y las ventajas de tener a los pimas para la defensa de la provincia de Sonora, después de todo, el territorio representaba la frontera norte del dominio europeo.

Los grupos que no practicaban la agricultura fueron caracterizados por tener una cultura menos desarrollada, los calificaban de “salvajes”, término que reflejó una profunda incomprensión de la forma de subsistencia que llevaban a cabo. A diferencia de los indígenas agricultores, los nómadas no asimilaron los cambios provocados por los misioneros. Por un lado habían indígenas cristianizados como los ópatas, eudebes y guayamas; por otro, los semiconversos como los pimas, pápagos y seris; y también estaban los nómadas como los cocomaricopas, nichoras, moquis, yumas, quíquimas, bagiopas, hoabonomas, caonopas, cutganes y apaches (véase Figura 9).

En cada pueblo había dos gobiernos: uno que representaba a los “naturales” o “hijos del pueblo” y otro a los “vecinos”. El primero era el cabildo indígena, defendía los derechos corporativos del pueblo ante la presión de los vecinos por apropiarse de tierra de manera particular, mientras que los vecinos estaban bajo la autoridad de una justicia real, casi siempre un teniente o comisario, quien representaba sus intereses. Al parecer la definición de quien estaba bajo la jurisdicción del cabildo indio o del justicia real dependía de la decisión individual, según la conveniencia de cada quien, pues tenía que ver con el acceso a los recursos del pueblo como también con las cargas que se debía afrontar, lo cual hacía que la clasificación como “hijos del pueblo” o como “vecinos” fuera muy aleatoria (Radding 1995: 73).

Al paso de los años, la constante resistencia de los “salvajes” se convirtió en el posterior fracaso de las misiones, ya que nunca se logró la completa integración de todos los grupos a la sociedad colonial. Se generaron numerosos intentos para conquistar a los seris y apaches, entre ellos las incursiones punitivas de los soldados españoles a sus territorios (*cf.* Ortega Noriega 1996, Mirafuentes 1987).

Según los españoles, los seris no querían trabajar y no podían permanecer mucho tiempo en un lugar; al poco tiempo abandonaban la misión y regresaban al desierto. Pocos eran los menos hostiles, que ayudaban en la construcción de la iglesia y casas “decentes”, que cultivaban y se sujetaban a la forma de gobierno



Debemos recordar que las misiones dependían del trabajo de los indios, ya que con su labor en los reales de minas extrayendo plata, con la producción de granos y el cuidado de reses, era posible mantener el nivel económico que requerían las comunidades del siglo XVIII (Ortega Soto 1996) (véase Figura 10). Sin embargo, los seris y apaches no abandonaron el pillaje, a diferencia de los grupos productores de alimento. Lo cual fue justificación suficiente para que los españoles los reprendieran, y así se incrementaron las agresiones de los indios.

Una de las sublevaciones seris más grandes fue la de 1760, cuando se unieron los pimas, pápagos y sibubapas. Con el paso del tiempo tanto misioneros como colonos perfeccionaron su método de sojuzgamiento hacia los pimas, quienes eran indispensables para ellos.

Una de las técnicas consistió en imponer en los pueblos a jefes indios, pronto todo el esfuerzo ocasionó mayor rechazo y se perdió la oportunidad de una expansión española por el Gila. Todas las acciones militares fracasaron, todos los métodos de conquista resultaron infructuosos.

[...] son las rebeliones interétnicas las que revelan un rechazo organizado de los indios al régimen misional –y colonial en su conjunto-, y una cristianización superficial –es significativa la muerte de misioneros, la destrucción de iglesias y otros símbolos cristianos-; a la vez que aceleran la inestabilidad de la población de las misiones, al favorecer su movilidad (Almada *et al.* 2007: 241).

Cuando el sacerdote alemán Ignacio Pfefferkon trabajó como misionero en Atil entre los pimas y pápagos, escribió acerca de la población local que todavía no evangelizaban que eran despreciables, bajos, repugnantes, sin capacidad de reflexión, insensibles, que nada les avergonzaba, sin preocupación por ser apreciados u honrados, indiferentes y con desagradables costumbres culinarias. No obstante, sostenía que no estaban privados de la razón, sino que les hacía falta otro tipo de educación. En cambio halagaba a los indios ópatas cristianizados, quienes ya tenían la capacidad de sembrar, hilar y tejer (Iturriaga 1988: 107-108).

Por su parte, el padre Horacio Polici en 1697 manifestó que durante las incursiones con el Padre Kino en territorio de los sobaipuris o pápagos, estos estaban dispuestos a recibir la cristianización, también dice que son indios laboriosos y de fina amistad, incluso obedientes; excepto por los constantes asesinatos a sus enemigos los apaches y los jacomes (Pérez-Taylor y Paz 2007: 89-101). Empero, los sobaipuris tenían fama de ser los pimas más aguerridos debido a su constante contacto con la frontera apache; hasta que en 1762 renunciaran a su valle por las constantes guerras (*Ibíd.*: 226).

Descubrimientos de oro y plata en el noroeste de Sonora, siglos XVIII y XIX



Figura 10. Mapa de los yacimientos de oro y plata en el noroeste de Sonora. Tomado de Taylor Hansen (2008: 185).

Acerca de la región que va del río Grande a Concepción de Caborca y que el Padre Kino recorrió con sus dependientes, menciona que “tiene más de cuarenta rancherías entre chicas y grandes, todas de gente tan amigable, dócil y tan afable que en todas partes nos recibieron con casas prevenidas con cruces y arcos puestos y con muchas de sus comidas de maíz, frijol, calabazas, sandías y pitahayas; y de sus cazas liebres y con muchos bailes y cantares de día y de noche” (*Ibíd.*: 107).

No obstante y para desmitificar el papel pasivo del indio, Mirafuentes (2006) explica algunas medidas de resistencia de los indios, tales como fugarse de los pueblos de misión y al hacerlo, tenían dos opciones: huían hacia lugares inhóspitos y marginales o se empleaban en las haciendas y reales de minas de los españoles. De esta manera aseguraban su vida al margen de los pueblos de misión, si voluntariamente acudían a trabajar en las minas era por la motivación económica y sociocultural. En los reales, se podían encontrar indios de Nuevo México, Sonora, Sinaloa o la sierra Tarahumara; los asentamientos mineros de Sonora en el siglo XVIII contaban con una amplia diversidad étnica (*Ídem*).

En *Noticias de la Pimería* de 1740<sup>47</sup>, se reporta que los jesuitas afirmaron que los pápagos eran una nación inferior porque no tenían una fuente de agua cercana y permanente, cuando les faltaba el alimento servían como criados a otros pimas. Comían carne, ya sea de caballo, burro o perro; esto último les impresionaba mucho a los europeos. Para entonces en Caborca habitaban más de trescientas familias que trabajaban en las sementeras, criaban ganado, sembraban algodón y tejían sus vestimentas (*Ibíd.*: 144-147).

Además del asesinato del padre Francisco Javier Saeta en las inmediaciones de Caborca, los pimas perpetraron otros asesinatos de los misioneros jesuitas; en 1751 al padre Tomás Tello y al padre Enrique Ruen. Entonces pese a que los reportes de los misioneros se muestran optimistas

---

<sup>47</sup> Noticias de la Pimería del año de 1740, es un documento que se encuentra en la Real Academia de la Historia de Madrid, el autor tuvo que ser Sedelmayr o Segesser (Navajas 2008).

respecto al avance de la conquista de los infieles, las manifestaciones de descontento eran muy claras.

En las indagaciones posteriores a la rebelión de los pimas altos en 1751, las menciones a los castigos corporales son repetidas en las declaraciones de los interrogados o procesados. Éstas sugieren que los pimas altos mataron a palos a los misioneros Tomás Tello y Enrique Ruhen –y no a flechazos y macanazos como hicieron con otras “gentes de razón”- en represalia por la afición de ambos, en especial de Tello, a castigar con el cepo–inclusive a una india embarazada-, recetar latigazos y tuzar. En este entorno se habían registrado fugas en masa de pueblos de pimas altos en 1734, 1735 y 1742 (Almada *et al.* 2007: 244).

Por lo tanto, este ambiente hostil condujo a tomar acciones que llevaron a habilitar presidios en Altar, Tubac y San Carlos de Buenavista, que permanecieron el resto del siglo XVIII. Incluso en algunos lugares, la función de los presidios se reforzó con destacamentos militares. La estrategia de la Corona para combatir las rebeliones fue incentivar la colonización civil en estas zonas y continuar administrando su jurisdicción (Radding 1995, Mirafuentes 2006).

Años más tarde, con la implementación de las reformas borbónicas, el objetivo fue obtener

[...] un erario saneado, un ejército estructurado, buscando en todo momento la prolongación desde España de un imperio poderoso. Esto a partir de cuatro rubros esenciales que fueron justicia, policía, hacienda y guerra [...] Se buscó la división del territorio en intendencias las cuales marcaron la última etapa de la colonización española en el continente americano. Los intendentes deberían impulsar la agricultura, la ganadería, la minería, la industria y la navegación (Pérez-Taylor y Paz 2007: 37).

En 1732 se logró la figura política de la gobernación de Sinaloa y provincias agregadas, que equilibraría la autoridad colonial sobre la de los misioneros jesuitas. El gobernador buscó conocer a fondo los conflictos de cada poblado y dar

cuenta de ellos, resguardando el territorio de la corona y neutralizando las rebeliones indígenas.

En este periodo se repartieron las tierras a los pobladores no indígenas y se establecieron los impuestos para cada individuo, de manera que se instituyó la propiedad privada sobre la comunal. Se dispuso de la tierra para diferentes objetivos, tales como el uso común del pueblo, el uso agrícola destinado a la subsistencia de los beneficiados y el uso comercial mediante la agricultura o la cría de ganado. Es decir, se abrió paso a un nuevo sistema de explotación colonial que procuró despojar a los grupos indígenas de sus tierras ancestrales.

En 1776 se creó la Comandancia General de las Provincias Internas y en 1780 una pagaduría; la principal función de estos organismos fue consolidar el pago de tributos según la matrícula de tributarios (Pérez-Taylor y Paz 2007:40-41).

Los grupos de la Pimería Alta no eran genéricamente similares, ya hemos mencionado que se dividían en cristianizados, semiconversos y nómadas. Los misioneros mantuvieron la estrategia de clasificarlos y pensaron que ese mecanismo sería útil en la ardua tarea de defender la frontera norte de la Corona España, por lo que alimentaron el prejuicio hacia los apaches.

La noticia del rompimiento con España había llegado por correo a la frontera, y los pobladores la habían aceptado tranquilamente. Los gobernadores de la frontera tuvieron buena voluntad para aceptar pacíficamente el nuevo régimen, su disposición evitó en 1821 una destructora guerra civil en la región. En los años siguientes a la independencia de México, la frontera con Estados Unidos comenzó a entremezclarse entre las tribus indias locales, los colonos mexicanos y las intenciones expansionistas de otros países<sup>48</sup> (*cfr.* Weber 2005).

Uno de los documentos que dan cuenta de la presencia de los pápagos después de la expulsión de los misioneros y el surgimiento del Estado Nación, es el de Carl Lumholtz. En 1909 y 1910, Lumholtz (1971) exploró el noroeste de Sonora y Suroeste de Arizona, en territorio mexicano recorrió Magdalena, Altar,

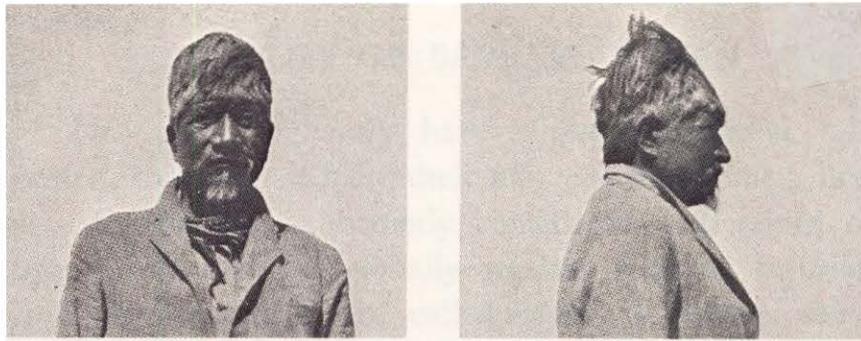
---

<sup>48</sup> Sin la protección de España, Rusia y Estados Unidos amenazaban con apoderarse del territorio de México.

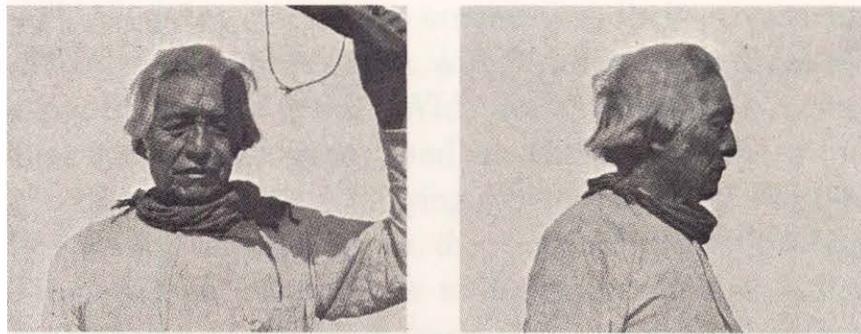
Caborca, Trincheras, Santa Ana, Pitiquito, Quitovac, Sonoita, Norias, Quitovaquita, Pinacate, La Soda, entre otros. De los pápagos de Caborca reportó ocho familias viviendo en la ciudad, casi todos trabajando para los mexicanos (véase Figura 11 y 12). Afirma que solamente dos familias poseen tierras donde siembran maíz y trigo, junto con higueras, granadas, duraznos, nopal y otros cactus. Después de su experiencia con los pápagos de Arizona, declara que los de Sonora son tratados con mucha más consideración “los mexicanos ven [a los pápagos] como sus semejantes” (*Ibíd.*: 172).



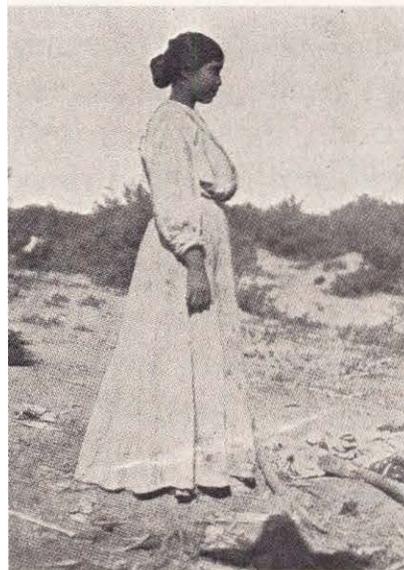
Figura 11. Mujer pápago con sus hijos en el Bisani, cerca de Caborca. Tomado de Lumholtz (1971).



PAPAGO: GUADALUPE, MY COMPANION FROM QUITOVAC

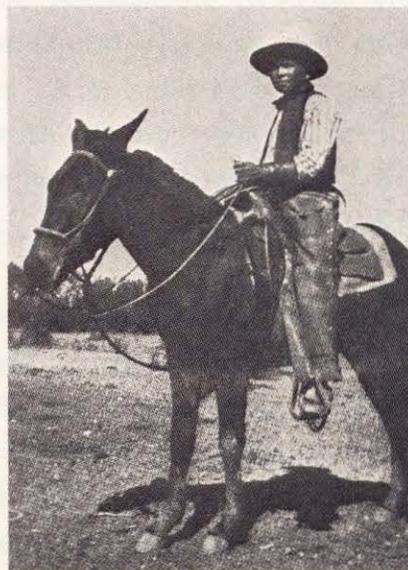


PAPAGO: MIGUEL, MEDICINE MAN FROM LA NARIZ



Girl

PARENTS: CHINAMAN AND YAQUI



Boy<sup>1</sup>

PARENTS: SPANIARD AND PAPAGO

Figura 12. Fotografías de pápagos de diferentes poblaciones. Tomado de Lumholtz (1971).

Según Lumholtz (*Ibíd.*: 346-365), los pápagos son: “muy sanos, muchos llegan a los cien años o más; se colocan arcilla en la cabeza para matar los parásitos y asegurar que el cabello crezca mejor; poseen mucha fuerza y estabilidad de carácter, son perceptivos; si están en peligro no lloran para pedir ayuda; son trabajadores y armoniosos; nunca dan la mano; su lenguaje no es sonoro y está colmado de sonidos guturales; su número sagrado es el cuatro; practican la poligamia; la posición de la mujer es de igualdad respecto al hombre; son ellas quienes educan a los perros; los jóvenes tocan la flauta de bambú en el proceso de cortejo; para encontrar una esposa, los hombres se instruyen en las cualidades de ser buen cazador, no ser flojo y ser un eficiente agricultor; ciertos periodos de la mujer son considerados como temerosos; aquellas que son temporalmente impuras se les recluye en una casa; hombres y mujeres son virtuosos; hacen cerámica y cestas del sahuaro; elaboran festivales dancísticos; su dios es Ítoi quien habita en el cerro del Baboquivari y el Pinacate; las mujeres son particularmente hábiles para adaptarse a las condiciones adversas y lo que más desean es aprender música y confección; reconocen la superioridad del hombre blanco y han adquirido la forma occidental de vestirse y de vivir”.

La tribu se divide en cinco grupos (Ánekam, Hohóla, Tótokvan y Kokeloroti) e incluye a los pápagos de Arizona y Sonora. Lumholtz advierte que si bien los pápagos insisten en hablar su lengua, no preservan sus tradiciones y costumbres antiguas.

## **2.4 Rupturas de la tradición ancestral**

Los datos recopilados en las fuentes muestran un territorio con un mosaico étnico amplio, interesante sería investigar cómo se clasificaron a los distintos grupos. En los numerosos informes de los evangelizadores se observa su incompreensión hacia los pueblos indios, en ocasiones también su desprecio. Los conquistadores con un modelo del mundo inaccesible para los “salvajes” habitantes del desierto, pretendieron transformar la forma de disponer cíclicamente de los recursos

naturales de los nativos para confinarlos en los pueblos de misión<sup>49</sup> (véase Figura 13).

Poco más de cuatro siglos han transcurrido desde la entrada de los españoles al noroeste y la información disponible es insuficiente para reconstruir el entramado étnico. Resulta inasequible para nosotros entender la manera de percibir, designar y diferenciar que tenían los españoles de las identidades de los pueblos indígenas. Es decir, tendríamos que evaluar si los criterios para diferenciar a cada grupo en los informes enviados a la corona fueron los mismos, es probable que surgieran diferencias.

Ahora, a grandes rasgos, sabemos que los misioneros ubicaron tres grandes grupos: los cristianizados, los semiconversos y los nómadas. No obstante, estas subdivisiones sufrieron modificaciones a lo largo de la historia. Las identidades entre los pobladores de los distintos asentamientos cambiaron de la época prehispánica al régimen colonial. Los españoles identificaron a los grupos indígenas a partir de la lengua que hablaban y así se les conformó como poblaciones distintas en los pueblos de misión. Pero, fracasaron en la imposición de su imaginario identitario y en su respuesta belicosa a la resistencia de los *salvajes*; lejos de promover la integración, fragmentaron a todos los grupos de la región.

Los indígenas emprendieron numerosas rebeliones interétnicas para asesinar misioneros, destruir iglesias y símbolos cristianos; además organizaron fugas en masa. Estas alianzas entre diversos grupos indígenas, jugaron un papel

---

<sup>49</sup> Durante la fase Oquitoa (1690-1840 d.C.), los habitantes originales *sopa* o *otham* del valle fueron concentrados por los misioneros españoles en tres misiones en Oquitoa, Atil y Santa Teresa. Cuando la población *sopa* disminuyó, los jesuitas reclutaron a los *tohono* o *otham* de los desiertos del norte y oeste del valle de Altar para reemplazarlos. En algunos informes los jesuitas mencionaron que la disminución de la población local de la Pimería Alta, no solamente se debió a las enfermedades, guerras y hambres; sino también a la esterilidad de las mujeres. Se dice que los curanderos les daban remedios de manera voluntaria a las mujeres para provocar su infecundidad y con esto expresar el rechazo colectivo a la dominación europea. La población indígena en la región durante el siglo XVI era de 30,000 habitantes y al final de la época jesuita los habitantes alcanzaban el 19% de la cifra inicial (Ortega Noriega 1996: 120).

importante para definir identidades. Al final del periodo misional, los pueblos de indios se habían convertido en pueblos mixtos. Por lo que, consideramos que hablar de los tohono o'otham dentro de un territorio en un sentido diacrónico, significa anular la diversidad étnica de la zona.



Figura 13. Mapa de las misiones en la Pimería Alta y Baja 1687-1711. Tomado de Bolton

2001.

A fines del siglo XVIII, aumentó considerablemente la presencia de pobladores no indígenas en la región debido al descubrimiento de las minas de oro. Por ejemplo, en los pueblos de Caborca, Pitiqui y Visanic habitaban 514 personas, de las cuales 408 eran “naturales” y 106 “vecinos”<sup>50</sup>.

En el informe escrito por un misionero franciscano acerca de la densidad poblacional en 1801 de la Pimería Alta (*Ibíd.*: 71), se contabilizaron 93 miembros pápagos en estos pueblos de Caborca, Pitiqui y Visanic. Por lo tanto, aproximadamente menos del 20% de los pobladores eran pápagos. Porcentaje que contrasta con el alto índice de residentes pápagos en pueblos como Tucson, Tumacácori y San Xavier del Bac (*Ídem*).

A lo largo del capítulo, analicé los datos etnohistóricos para cuestionar la hipótesis arqueológica de la continuidad histórico-cultural del pasado prehispánico a la conformación del grupo indígena tohono o’otham. La conquista y evangelización del Noroeste fueron largos procesos genocidas cuyo principal objetivo fue exterminar a la población local. Por lo tanto, ubiqué diversas rupturas de la tradición ancestral: la confinación en los pueblos de misión, la transculturación de los diversos grupos locales en los reales de minas, las continuas migraciones, la llegada de colonos, entre otros. La nación tohono o’otham no es la que el imperio novohispano creó como una unidad administrativa y legal, tampoco la que algunos antropólogos, con sus clasificaciones limitadas y generalizaciones absurdas establecen.

Las irrupciones culturales en la región y los procesos históricos que conllevaron, no permiten sostener que los tohono o’otham históricos sean los descendientes directos de la población prehispánica. Pero, en el discurso del movimiento etnicitario o’otham se expresa la ausencia de mestizaje del pasado ancestral al presente. Es necesario entender que esta afirmación tiene

---

<sup>50</sup> Esta clasificación de los misioneros no indicaba que fueran indios de la región o españoles y “gente de razón”; en cambio se refería a que estuvieran o no bajo la dependencia del misionero y del gobierno indígena. Los “naturales” podían ser indios yaquis, ópatas, seris, yumas, apaches o españoles, mulatos y mestizos. Los “vecinos” incluía a grupos “de razón” e indígenas (Medina Bustos 2011: 73).

implicaciones políticas que competen a un ámbito distinto al de la disciplina arqueológica.

La *Tohono O'otham Nation* estableció una relación entre la memoria y la limpieza de sangre, en la que se reafirma que desde los orígenes del grupo no hay mestizaje o impurezas;

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 instaure prácticas y saberes en torno a un deber ser (Paz 2010: 22).

Durante el trabajo de campo que realicé en la ciudad de Caborca, pude entrevistar algunos miembros de la comunidad tohono o'otham. Al preguntarles acerca de la relación entre el pueblo indígena y los sitios históricos cercanos como La Proveedora y San Valentín del Bisani, me contestaron que sí se sienten identificados. Consideran que estos sitios fueron habitados por sus antepasados, no obstante su sentido de pertenencia con el territorio lo establecen a nivel regional:

“si hay esa identidad [...] En una reunión de Semarnat, nos tenían una mesa a nosotros los indígenas para que participáramos. Dentro de esa mesa estuvimos de acuerdo en que para nosotros la región era nuestra, es parte de nosotros, somos quien menos la dañamos porque la sentimos nuestra [...] la cuidamos porque la sentimos parte nuestra [...] si hay este sentimiento de propiedad con esta región”<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el señor Bartolo Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora 2010.

### **CAPÍTULO 3 UNA HISTORIA SOBRE EL DESPOJO DEL TERRITORIO INDÍGENA**

La provincia fisiográfica de llanura sonoreense contiene “una serie de sierras paralelas con una orientación nor-noroeste a sur-sureste, separadas entre sí por grandes bajadas y llanuras extensas, que se van ampliando hacia la costa” (INEGI 1991, véase *Datos básicos de la geografía de México*). La llanura costera sonoreense comprende la variante sub-regional y ecológica y cultural de las culturas del desierto, misma que abarca a los grupos conocidos como seris y pápagos (Olmos Aguilera 2007: 27).

El estado de Sonora se divide en cuatro zonas climáticas, entre las que encontramos la Sierra Madre Occidental con clima seco y semiseco, las Llanuras Costera del Golfo y Sonoreense de clima muy seco, el este del estado es templado subhúmedo y el sureste presenta clima cálido subhúmedo (véase INEGI<sup>52</sup>).

El desierto posee un clima extremo, a lo largo del año presenta fuertes variaciones en cuanto a la temperatura y la humedad. Son escasas las corrientes fluviales permanentes en la región, los principales ríos son: Altar, Magdalena, Coyote, Asunción y Sonoyta. Las plantas que predominan son: pitahaya, cholla, sahuaro, biznaga, lechuguilla, sábila, mezquite, palo verde, palo fierro, acacia, brea, garambullo, tésota, ocotillo, torote, gobernadora, hediondilla, jojoba, chamizo, uña de gato, quelite, golondrina, chual, chicura, verdolaga, calabacilla, caña agria, tomatillo, liebrero, pastoso, cola de zorra, borreguero, enebro, roble, encino y piñón. Los animales más frecuentes son: coyote, conejo, liebre, ardilla, tuza, venado cola blanca, venado bura, gato montés, borrego cimarrón, jabalí, puma, onza, víbora, camaleón, tortuga, codorniz, paloma, águila, halcón, zopilote, búho, alacrán y tarántula (Ortiz Garay 1994: 259- 262). Richard Stephen Felger (2007: 147-192) estudió todas las plantas y animales mencionados, además de algunos usos regionales.

---

<sup>52</sup> Véase en línea

<<http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/son/territorio/clima.aspx?tema=me&e=26>>.

En el desierto de Sonora varios grupos se han adaptado a su diversidad geográfica, a la escasez de agua, a la intensidad del sol y el calor. A lo largo de la historia, los moradores estacionales de este hábitat han enfrentado circunstancias adversas debido al despojo de su territorio, muchos de ellos migraron definitivamente buscando oportunidades.

La independencia en el Norte de México fue un momento que aceleró la enajenación del territorio pápago. Desde 1825 se establecieron las bases para deslindar y mercedar los solares en los pueblos. El decreto 20 del Estado de Occidente procuró separar a los vecinos entre ricos y pobres, además de marginar a los indios a las afueras de los pueblos (Radding 1995: 113-114). Las leyes del estado de Sonora promulgadas entre 1831 y 1835 fueron en el mismo tenor y facilitaron la denuncia de los terrenos que se consideraban baldíos, “la separación de los indios entre “los de campana” y los ciudadanos, así como el reparto de las tierras y la disolución de su gobierno interno, fueron factores que propiciaron una invasión sin precedentes del territorio étnico” (*Ibíd.*: 115).

La colonización en el Desierto de Altar que había comenzado a finales del siglo XVIII, tuvo efectos contundentes en los habitantes de las comunidades originarias. Entre 1840 y 1843 se suscitaron varios enfrentamientos armados entre pápagos y mexicanos, las agresiones y recriminaciones surgieron por el robo de ganado, el usufructo de agua, pastizales y tierras cultivables. Los mexicanos habían cercado terrenos de los o’otham y habilitado las minas para su extracción (*Ibíd.*: 132-133).

El gobierno cedió el campo a los inversionistas de acuerdo al proyecto de Colonización del Desierto, mismo que consolidaba al Estado laico y liberal en Sonora. Así, transformaron la vida de los grupos indígenas de la región, impulsaron la economía regional e invadieron la tierra. Al no contar con los títulos de propiedad, los pápagos no tenían ningún derecho de habitar las tierras y quedaron imposibilitados para reclamar su territorio (*cfr.* Guadarrama y Ramírez 1988). Gran parte de la población pápago abandonó sus tierras en busca de fuentes de empleo en las ciudades cercanas como Caborca o en Estados Unidos,

este país generó una gran demanda de trabajadores en los campos de algodón en Arizona y provocó continuas migraciones hacia Eloy, Maricopa, Casas Grandes, Stand Field y Marrana en las primeras décadas del siglo XX. Los pápagos que habían migrado se establecieron años más tarde en las reservaciones de Arizona (Paz 2010: 135).

El territorio de la Pimería Alta se dividió con los tratados de Guadalupe Hidalgo y de La Mesilla, una parte quedó en Sonora y otra en Arizona. En 1874 se estableció la Papago Indian San Xavier Reservation en Arizona, en 1884 la Papago Indian Gila Bend Reservation (Spicer 1989: 134). Finalmente, en 1908 se fundó la Papago Indian Good Government League para unificar a toda la tribu. La reservación pápago era la más grande con nueve distritos, Sells como el centro político y administrativo (*Ibíd.*: 141).

El abandono de las comunidades pápagos de México provocó la desaparición de la tradicional producción agrícola de autoconsumo, por lo tanto cuando el Instituto Nacional Indigenista inició sus actividades en el noroeste en 1974, impulsó proyectos que buscaban reactivar la economía mediante la dotación de hatos ganaderos. El centro coordinador INI en Caborca implementó políticas indigenistas procuraron fomentar e industrializar la agricultura.

La Confederación Nacional Campesina, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y el Instituto Nacional Indigenista, emitieron en 1978 una convocatoria a nivel nacional para la renovación o ratificación de los Consejos Supremos Indígenas. Esta convocatoria permitió la elección del presidente del Consejo Supremo Pápago, cargo que posteriormente fue nombrado como Gobernador General de la “tribu Pápago” (Paz 2011: 52-53).

Cada una de las comunidades pápago tenía una autoridad tradicional para atender problemas internos y externos, de manera que la nueva figura de Presidente del Consejo Supremo generó un cambio muy brusco a lo establecido por lo que dicha imposición significó (*Ibíd.*: 54-58).

En 1986 en Sells se creó la oficina *Tohono O’otham for Mexican Affairs*,

Esta oficina, tuvo como principal objetivo “investigar” la situación de los “hermanos de sangre” en Sonora, contó con presupuesto para poder indagar sobre la situación de las comunidades pápago, así mismo, intentó apoyar una solución definitiva ante la invasión por parte de rancheros al territorio. Buscó, por medio de un abogado, agilizar los trámites ante la Secretaría de la Reforma Agraria para la resolución de los trámites pendientes. También fungió como un enlace entre la oficina de enrollamiento en Sells y la comunidad en México, dado que indagaba y, en mucho, ofrecía elementos a partir de los cuales se pudieran validar los lazos “reales” de parentesco de quienes hacían solicitud de “reconocimiento” (Paz 2011: 58-59).

Esta oficina apoyó a los pápagos en Sonora para que la *Tohono O’otham Nation* reconociera a las autoridades tradicionales en función de la figura de gobernador general, es decir, que se fortaleció la figura de gobernador para que las autoridades tradicionales resolvieran los asuntos en México. Luego, la *Tohono O’otham for Mexican Affairs*, la CNC<sup>53</sup>, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y el INI ratificaron la figura de autoridad tradicional en cada comunidad para que cumpliera el papel de intermediario entre la comunidad, las instituciones gubernamentales y el gobernador general de los pápagos (Paz 2011).

La oficina para asuntos en México avaló en 1990 el reconocimiento de autoridades tradicionales por parte de la *Nation*, para lo cual el director del organismo, Frank Mariano, recorrió todas las comunidades pápago con el objetivo de nombrar o ratificar, según fuera el caso, a las autoridades reconocidas por la *Nation* (*Ídem.*).

Desde 1997 el Gobierno Federal otorgó la función de regidor indígena, encargado de ser un puente entre las comunidades y el gobierno municipal, con un cargo que dura tres años (Paz 2010:334-336). Sin embargo, en 2009 a través del movimiento de “Reconstitución de Autoridades Tradicionales Tohono O’otham”, los miembros desconocieron a la figura del gobernador tradicional y nombraron a los gobernadores tradicionales, bajo esta nueva autoridad para cada comunidad, se resuelven los problemas y se representa al grupo en el nivel

---

<sup>53</sup> Confederación Nacional Campesina.

municipal y estatal. A su vez, todos los gobernadores de las comunidades integran el Consejo Supremo (Castillo, Galland y Paz 2011: 51-52).

El INI estimó en 1990 una población de 335 pápagos en los municipios de Altar, Caborca, Plutarco Elías Calles y Saric. El Censo General de Población y Vivienda edición 2000 del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática registró un total de 141 pápagos en el noroeste de Sonora. Posteriormente, el programa de revitalización, fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales 2008-2012<sup>54</sup> reveló un total de 116 pápagos en la región, 80 hombres y 36 mujeres. En el municipio de Caborca actualmente residen 54 hablantes (véase Monografía Pápagos - Tohono O'otham<sup>55</sup>, CDI).

### **3.1 El pueblo pápago de San Francisquito en el municipio de Caborca**

Durante mi trabajo de campo con algunas familias o'otham residentes de Caborca, observé que algunas de estas hacían constante referencia a su estancia en la comunidad de San Francisquito. Entonces, en las subsecuentes entrevistas comencé a investigar los acontecimientos que motivaron a estas familias a trasladarse de Caborca a San Francisquito en los años setentas así como las circunstancias en las que regresaron años mas tarde. El contexto de la reubicación fue un proyecto denominado “comunidad originaria” de San Francisquito puesto en marcha por el CCI Caborca desde 1974, el cual constaba de un apoyo económico para que la comunidad o'otham trasladada administrara los recursos en actividades agropecuarias y gozara de algunos servicios.

Sin embargo, antes de dicho proyecto, unas familias pápago vivían en San Francisquito, nunca estuvo deshabitado. La comunidad sembraba trigo, frijol, calabaza y maíz en los temporales; cosechaban después del verano; almacenaban agua de otros parajes en un represo; criaban ganado; trabajaban

---

<sup>54</sup> Publicado en el Diario Oficial el Viernes 2 de julio de 2010.

<sup>55</sup> Véase en línea <[http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=636:papagos-tohono-ootham-&catid=54:monografias-de-los-pueblos-indigenas&Itemid=62](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=636:papagos-tohono-ootham-&catid=54:monografias-de-los-pueblos-indigenas&Itemid=62)>.

con los rancheros cosechando calabaza, melón y frijol; compraban provisiones en Sonoyta y se relacionaban con los habitantes de otros ranchos. Paulatinamente, parte de los habitantes dejaron sus casas y se fueron a las reservas en Estados Unidos, aunque procuraban regresar cada año para celebrar la fiesta de San Francisco los días 3, 4 y 5 de octubre. En 1973 les otorgaron 21,650 hectáreas y créditos para la agricultura y la ganadería, se excavó el pozo profundo de riego y para abrevadero, además les instalaron luz eléctrica (Castillo, Galland y Paz 2011: 141-143).

Mi interés por investigar el proyecto en San Francisquito radicó en la importancia que ha tenido en la identidad étnica o'otham y para los objetivos que deseaban alcanzar los programas desarrollistas de la institución indigenista en los setentas. El proyecto "comunidad originaria" fue uno de los primeros modelos indigenistas desplegados en el territorio del grupo indígena, además, representó la culminación de las estrategias formuladas en el cardenismo.

### **3.2 El trabajo etnográfico realizado en la localidad**

En 1965, Margarita Nolasco publicó una breve etnografía de San Francisquito, aunque la autora no hizo una estimación de la cantidad de habitantes, calculó que aproximadamente vivían de dos a cinco familias en cada una de las localidades de Sonora (Nolasco 1965: 400). Por lo tanto, es probable que en los años sesenta residieran entre 50 y 100 personas solamente en San Francisquito.

Nolasco señaló que aunque un 10% de los pápagos vivía en México, todo el grupo se sentía ligado al valle de Altar, tanto así que sus principales centros ceremoniales se localizaron en San Francisquito, Quitovac y Magdalena; y la sede del gobernador se ubicó en San Francisquito.

En los años sesentas del siglo pasado, eran 20 las localidades de Sonora ocupadas solamente por pápagos: El Carricito, San Francisquito (véase Figura 14), Represa de Enrique, Sobaco, La Espuma, La Lezna, El Quelele, Las

Calenturas, San Pedro, Las Norias, Santa Elena, Carricito, Irabibaipa, Chujúbabi, El Bísane, Pozo Prieto, Pozo Grande, Las Maravillas, El Cumarito y El Cubábi.



Figura 14. Mapa de la población de San Franciscoquito. Tomado de Google Earth 2011. La localidad de San Franciscoquito se sitúa en el extremo norte del estado de Sonora, a una distancia de 120 km de la ciudad de Caborca y a 10 km de la frontera. Sus coordenadas geográficas son 31°35'43" N 112°19'37" O y la altitud es de 560 msnm.

Respecto al sistema social, Nolasco explica que de agosto a febrero permanecían en estas localidades para preparar los terrenos, sembrar, cultivar y cosechar; y a partir de marzo salían a trabajar a poblados cercanos en Sonora ó en Arizona:

Los pápagos permanecen fuera de marzo a julio, y regresan a sus pueblos con las lluvias, cuando ya tienen resuelto el problema del agua; pero mientras llega la época de la cosecha, viven de lo que lograron acumular durante su estancia en los pueblos campesinos y de la recolección de frutos y semillas del desierto; cuando estos recursos se agotan es posible recoger la cosecha, que les dura hasta febrero, precisamente cuando empiezan sus dificultades en el abasto de agua. De marzo a febrero los pápagos salen de sus “pueblos” y algunos de ellos se dirigen a cualquiera de las 8 localidades mencionadas<sup>56</sup> en segundo término, donde se contratan como

<sup>56</sup> Pozo Verde, Las Mochoneras, Quitovac, Sonoyta, Caborca, Magdalena, Sáric, Tubutama y Quitovaquita.

peones. En tres de estas localidades, Quitovac, Sonoyta y Caborca, viven algunas familias pápagos de manera más o menos permanente, y a ellas se unen los pápagos que eligieron estos poblados para buscar trabajo. Las casas de los pápagos, en estas localidades, están situadas en la periferia y no se distinguen grandemente de las del resto de los campesinos sonorenses que ahí habitan. En Arizona, los pápagos mexicanos emigran hacia allá se unen al grupo pápago norteamericano y, como ellos, se contratan como peones en diversos ranchos, donde viven con los demás peones y en sus mismas condiciones (Nolasco 1965: 404).

Los pápagos se dedicaban a la agricultura, la ganadería, la cacería y la recolección, manufacturaban algunos productos (cerámica, cestería, bateas de madera y forros de cuero) para venderlos y se contrataban en los centros urbanos como vaqueros, cosecheros y ayudantes de albañilería.

La autora refiere que el patrón de asentamiento en San Francisquito consistía en un conjunto de 5 a 7 casas al interior de los solares, cada conjunto con un gran portal al frente:

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 de las mismas un tronco de manera que sirve de soporte central y luego, a distancias variables (1.5 a 2 m), se colocan otros troncos que sirven también para el sostenimiento, rellenándose estos huecos con ocotillo, piedra o adobe para formar las paredes. Después se ponen troncos transversales que servirán para soportar el armazón del techo, casi siempre de paja y madera, o de ocotillo y argamaza. Sobre la pared del fondo, sobresale el tiro de la chimenea, que sirve para calentar la casa en los crudos inviernos (Nolasco 1965: 404).

Acerca de la manera de distribuir el interior de las casas, la autora agrega que

Las casas constan de la habitación principal descrita, que sirve para dormir y almacenar cosas, y junto a ella, pero sin comunicación directa y frecuentemente separada por un pequeño pasillo, hay otra habitación del mismo material y forma de construcción que la anterior, pero más pequeña, con una ventana y una puerta,

destinada a la cocina. El techo de la cocina y la casa sobresalen para dar lugar a la ramada, que se encuentra al frente de todas las casas; es una porción abierta, sin paredes, con un solo techo de paja, que se une al de otras habitaciones, y que está sostenido por postes y horcones de madera; otras veces la ramada está separada de la casa. En verano, cuando el calor es muy intenso, la ramada es utilizada tanto para dormir como para cocinar (*Ibíd.*: 404 y 406).

Cabe destacar que en la traza de San Francisquito, las casas están agrupadas a partir de la iglesia emplazada en el centro.

Nolasco describe a las familias como nucleares, con descendencia patrilineal y residencia patrilocal en un primer momento, luego se convirtió en neolocal. Por otro lado, “la persona sobre quien recaía la autoridad era el padre, por lo que podríamos considerarla patriarcal; pero la mujer, tal vez por ser económicamente activa tanto como el hombre, tiene gran influencia dentro de la familia” (Nolasco 1965: 435). Los pápagos de San Ignacio y San Francisquito enviaban a sus hijos a la escuela norteamericana de la Reservación Pápago de Arizona.

San Francisquito ha sido la sede del gobernador de los pápagos de Sonora y parte de los de Arizona, por esta razón, la iglesia y los santos locales son los más importantes de todo el territorio. El gobernador

[...] 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 [...] El gobernador es reconocido por las autoridades mexicanas con el cargo de delegado municipal. Se puede decir que actualmente el gobernador es el nexo entre las autoridades municipales nacionales y los indígenas (*Ibíd.*: 434).

La iglesia de San Francisquito es la de mayor tamaño en la región pápago de Sonora, tiene el doble que las demás, con 7 hileras dobles de bancas. La imagen de San Francisco al interior representa al santo muerto y conservado sobre su tumba.

### 3.3 Estructura sociodemográfica

La antropóloga Margarita Nolasco estimó que de dos a cinco familias vivían en la localidad a principios de los años sesentas. Después, cuando el INI habilitó el proyecto de “comunidad originaria”, residieron, al menos<sup>57</sup> cuatro familias y nueve comuneros desde la década de los setentas y hasta los ochentas. El registro poblacional que levantó el personal de la Residencia INI de Caborca entre diciembre de 1984 y enero de 1985, reveló que la población total era de 38 pápagos: 23 hombres y 15 mujeres.

De acuerdo al XI Censo General de Población y Vivienda (1990), San Francisco Pápagos (San Francisquito) tenía ya solamente 2 habitantes. El II Conteo de Población y Vivienda (2005) señaló a 7 personas en la localidad. El Censo de Población y vivienda 2010 indicó **cuatro** personas. El número de viviendas particulares habitadas, deshabitadas, de uso temporal y colectivas era de 9. El número de viviendas particulares y colectivas habitadas era de 2.

Por otro lado, los últimos datos etnográficos en la región apuntan que en San Francisquito habitan **dos** o’otham: el choco y el encargado de la capilla de san francisco (Castillo 2010: 85). La autoridad tradicional en la localidad desde el 2009 es Ana Choigua (Paz 2010: 336). Los datos sociodemográficos mencionados reflejan el evidente abandono de la localidad<sup>58</sup>, no obstante, es considerada una comunidad dada la importancia simbólica que tiene para todos los miembros del grupo.

En la memoria colectiva, San Francisquito es donde se hace la fiesta al santo patrono de San Francisco Javier. Una vez al año, del 4 al 6 de octubre, se reúnen los o’otham de Sonora y Arizona en este lugar para reforzar los rasgos identitarios del grupo. Un comité designado organiza las actividades con seis

---

<sup>57</sup> Las entrevistas realizadas en 2010 a la familia Sánchez Sinohui indican que paulatinamente llegaron más pápagos a la localidad de San Francisquito, entre 1974 y 1980.

<sup>58</sup> Es una localidad principalmente ganadera y agrícola con 60 hectáreas de riego que produce trigo, ajonjolí, algodón, sorgo, cártamo y frijol (Paz 2010: 154).

meses de antelación, durante la fiesta se reza, se pasea al santo, se toca música, se baila, se canta, se cocina y se come. Si bien los encargados de organizar la fiesta en San Francisquito viven en el sur de la reserva de Sells, muchos de sus descendientes fueron originarios de esta comunidad (*cfr.* Castillo 2010: 86). Al principio había un responsable para la fiesta de san Francisquito, con el tiempo se transmitió el cargo por parentesco sanguíneo para conservar la tradición (*Ibíd.*: 162). Esta fiesta reúne a todo el grupo en torno a la fé en su santo patrono, el festejo identifica al grupo, sus tradiciones y su historia:

Esta ceremonia tenía raíces en la tradición católica y fue parte del legado cultural que trajeron e impusieron en el noroeste de México los jesuitas y franciscanos después de la conquista, durante finales del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII. Este evento tenía gran relevancia regional pues asistían O'odham de las diversas comunidades del gran territorio tradicional, desde los asentamientos del sur como las Calenturas y el Pozo Prieto, hasta las comunidades del extremo norte en el suroeste de Arizona como Sells, Pisinimo, la Angostura. Tenía además, un carácter pluri-étnico en la medida en que, si bien los O'odham eran quienes organizaban dicho evento y jugaban un rol protagónico, también asistían y participaban los mestizos y rancheros de poblaciones como Magdalena de Kino y otros pueblos de la región como Santana (Castillo 2010: 168).

La información etnográfica recuperada por Miguel Ángel Paz (2010: 341-342) sobre la celebración, indica que se saca al santo mientras los asistentes rezan, cantan y cargan veladoras durante la procesión. El santo se lleva de cabaña en cabaña, donde lo reciben y después se efectúan al menos un par de danzas, la del venado y la general donde bailan todos; lo mismo se repite todo el día. Paz considera que

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 autoadscripción. 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 (*Ibíd.*: 342).

Actualmente, la mayoría de los pápagos mexicanos que habitan en los centros urbanos de Caborca, Sonoyta y Puerto Peñasco; no hablan la lengua y tampoco mantienen su descendencia o'otham, es decir son exogámicos. Respecto a sus prácticas tradicionales,

[...] ya casi no hay mujeres ceramistas, salvo el caso de doña Eva de las Norias y respecto a la cestería tradicional, las coritas, ocurre algo similar, según la información recabada, solo doña Josefina del Cubabi elabora estos objetos de cultura material. Respecto a las festividades y ceremonias la situación es diferente, aproximadamente a mediados de julio se realiza el Vikita, ceremonia tradicional en la comunidad de Quitovac, en la que se congregan O'odham de diversas localidades de Sonora y Arizona. Por lo que se refiere a las fiestas de influencia católica, el 4 de octubre se realiza la fiesta de San Francisco en la comunidad de San Francisquito y en la ciudad de Sonoyta, a ambas localidades asisten personas de diversos asentamientos Odham de los dos lados de la frontera. En algunas comunidades se celebran otras fiestas religiosas vinculadas a catolicismo, como la santa Cruz el 3 de mayo en el Pozo Prieto o la velación de San Juan el 24 de junio en el Cumarito; a estos eventos se invitan a otras comunidades y son un tiempo y espacio de convivencia interétnica (Castillo 2010: 90).

Los o'otham residentes de la ciudad de Caborca provienen de diversos asentamientos, tales como Las Calenturas-Pozo Prieto, Quitovac, El Cubabi, San Pedro, Las Norias, San Francisquito y El Cumarito (*Ibíd.*: 92); y por lo general, viven en condiciones económicas precarias (*Ibíd.*: 93).

En el rubro de la salud, destaca que gran parte de los miembros del grupo padece diabetes, probablemente esta situación se deriva del “cambio de actividades productivas, así como a las transformaciones del modo de vida y dieta” (*Ibíd.*: 95-96) que han adoptado en los últimos años.

Las actividades económicas de los miembros del grupo se han diversificado,

Debido a los bajos ingresos que perciben no es extraño que tengan una gran versatilidad para emplearse en diferentes trabajos. Su flexibilidad laboral es una forma de protegerse de crisis económicas y colocarse en un trabajo de acuerdo a los empleos que surjan eventualmente. Esta práctica económica es resultado directo del proceso histórico en el que se fueron integrando a las estructuras socioeconómicas de la ciudad desde una posición marginal y con un esquema de trabajo relativamente ajeno al urbano. [Respecto a las mujeres] ya casi no se dedican al hogar, ésta responsabilidad ha recaído en las abuelas como una forma de liberar tiempo y destinarlo al trabajo remunerado para conseguir un empleo de medio tiempo o de tiempo completo [...] Las mujeres que se han insertado en el mercado laboral lo han hecho en la industria (en empacadoras o maquiladoras), en la docencia, en la prestación de servicios o en las temporadas de pizca del espárrago (Zamora 2006: 117-118, 119).

La práctica remunerada más común es el narcotráfico, lo es desde principios de los ochentas (*Ibíd.*: 142) y representa una actividad que contra resta la baja productividad del campo y la ganadería, “Sin el campo sufrían para subsistir, ahora con el narco hay trabajo y dinero circulante durante todo el año” (*Ibíd.*: 143). El hecho de que los o’odham estén involucrados en las redes del narcotráfico

[...] se debe principalmente a dos aspectos: el conocimiento preciso que tienen sobre el desierto de Sonora. Al atravesarlo constantemente conocen rutas y veredas alternativas a los caminos más transitados. En segundo lugar está el hecho de que tienen relaciones de parentesco en ambos lados de la frontera, lo que aumenta la confianza y la solidez de la red [...] Aunque el O’odham cumple con un buen perfil para ser guía por su conocimiento del entorno, también puede trabajar como *burreros* o como *búhos*, esto es, como el sujeto que desde su casa ubicada en pleno desierto avisa por medio de aparatos de comunicación la llegada o retirada de agentes de la Patrulla fronteriza o de la DEA (*Drug Enforcement Administration*). También representan la ventaja de tener una vía de acceso exclusiva para cruzar la frontera a través de la ruta conocida como la línea San Miguel. Este es un camino que de manera bilateral, tanto Estados Unidos como México, acordaron dejar libre al paso tradicional de los O’odham para asistir a ceremonias o visitar familiares (Zamora 2006: 150-151).

La ganancia económica por participar en el negocio del narcotráfico es superior a la de cualquier otra práctica en la zona y además ofrece la posibilidad de resolver tanto la carencia de oportunidades de empleo como la migración laboral.

### **3.4 Problemática social**

Desde 1929 los habitantes de El Bajío, San Francisquito y otras comunidades; defendieron sus tierras del despojo de los colonos e incluso viajaron a la ciudad de México para conseguir apoyo en la devolución de su territorio. El presidente Cárdenas ordenó la titulación de sus tierras, pero no se pudo concretar el proceso debido a los malos manejos de los propietarios privados (Camou 1988: 545-549).

Un grupo de rancheros colonizadores intentó movilizar a las autoridades agrarias del gobierno de Ávila Camacho con el objetivo de reubicar cerca de la costa a los pápagos, entonces la comunidad se reusó y continuaron habitando sus tierras. No obstante, se elaboró el acuerdo de 22 de marzo de 1943 para hacer una evaluación del lugar apropiado donde el gobierno podría radicar a los indios pápagos de Sonora. En el mismo documento se designa al Departamento de Asuntos Indígenas como el organismo encargado de entregar la tierra y al mismo tiempo garantizar contra cualquier despojo; además la Secretaria de Agricultura y el Departamento de Asuntos Indígenas debían emprender los trabajos necesarios para incrementar la ganadería y la agricultura en las tierras ocupadas por los indígenas pápagos (Gamio *et al.* 1958: 106-107).

En la década de los sesentas los rancheros invadieron el territorio pápago debido al desarrollo agrícola y ganadero de la región del desierto, los terrenos ocupados por los pápagos fueron los más codiciados. Las comunidades agilizaron los trámites para conseguir la confirmación de sus tierras como bienes comunales (Camou 1988: 545-549).

El 30 de agosto de 1973, por decreto<sup>59</sup> presidencial de Luis Echeverría Álvarez, se le asignó a 21 comuneros un total de 26-650-00-00 hectáreas para el territorio de San Francisquito y su anexo El Carrizalito (Paz 2010: 230). No obstante, surgieron problemas con algunos comuneros no considerados pápagos debido a la legitimidad de la tenencia de esas tierras, al parecer, cometieron actos de amenaza y destrucción de equipos (Galland 2006: 123).

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 incorporado algunos más y a otros les han sido revocados sus derechos por no residir en la comunidad (Paz 2010: 230-231).

Con el objetivo de ilustrar la manera en que se desplegó el modelo indigenista de “comunidad originaria” de San Francisquito, expondré el caso de la familia Sánchez Sinohui.

### **3.5 El caso de la familia Sánchez Sinohui y su interacción con el INI y CDI**

Considero que sus historias y experiencias pueden ayudarme a explicar claramente las causas por las cuales algunas familias de Caborca se trasladaron a

---

<sup>59</sup> Pese al decreto, se estima que un total de 12,000 fueron invadidas por los rancheros (Zamora 2006:68).

San Francisquito en la década de 1970 y también las consecuencias de la intervención de las instituciones indigenistas en la región<sup>60</sup>. Antes de profundizar en esto, haré mención de las condiciones previas en las que se encontraban.

Del matrimonio Sánchez Sinohui, solamente Eva era considerada como miembro pápago, ella había nacido en un rancho cerca de Pitiquito llamado La Ciénega. En cambio, el padre Bartolo era mestizo originario de Caborca. Se conocieron en el rancho de Pitiquito y se casaron muy jóvenes, Eva tenía 14 años de edad. Al poco tiempo se alejaron de la familia pápago para residir en Caborca y muchos años después se volvieron a reunir. El matrimonio procreó a seis hijos, todos nacieron y crecieron en Caborca, incluso también la mayoría de los nietos. De los seis hijos, tres viven en Caborca y fue posible entrevistarlos: María Guadalupe, Adela y Bartolo. En retrospectiva doña María Guadalupe manifiesta que posiblemente si su mamá se hubiera casado con alguien de la etnia, ella y sus hermanos conocerían el pasado pápago de su familia.

Eva duró mucho tiempo sin hablar la lengua pápago debido a la separación con su familia. Hasta que Eva convivió con sus hermanos en San Francisquito fue que sus hijos la escucharon hablar pápago, para entonces Adela, Bartolo y María Guadalupe ya estaban casados. Doña María Guadalupe agrega que desafortunadamente no conocieron nada de la forma de vida de la etnia, se familiarizaron con las danzas y las fiestas hasta que llegaron a San Francisquito: “quisiéramos haber vivido eso antes”<sup>61</sup>.

Doña Adela Sánchez Sinohui quien nació en Caborca en el año de 1958, nos relata esta época y algunas de las consecuencias del despojo de sus tierras:

“Todo el tiempo vivimos ocultos, escondidos por razones que nunca supe hasta como a los 14 o 15 años empezó la curiosidad [...] lo que

---

<sup>60</sup> Es importante recalcar que los o'otham son un grupo heterogéneo, la experiencia de las familias en San Francisquito a partir de la implementación de las políticas indigenistas de los años setentas, fue diferente del desarrollo en otras comunidades; aunque la manera de poner en marcha los proyectos del INI fue una constante.

<sup>61</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora María Guadalupe Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

miraba raro yo que hablaban escondidos mi mamá con su familia. Ellos hablaban así, hablaban escondidos [porque] antes cuando ellos empezaron a esconder su origen [fue] porque una nación venia a atacar, [los amenazaba diciendo] que iban a trozar la lengua para que no hablaran la lengua. Entonces a los chinos, los llevaban al país chino aunque lloraras y patearas, te llevaban. Los que eran japoneses, también para Japón. Dicen que venían aviones y te llevaban. Ellos se empezaron a esconder cuando fue esa persecución. Cuando mi mamá se empezó a dar cuenta fue como en 1913-1914”<sup>62</sup>.

En el relato destaca que otro grupo amenazara con cortarles la lengua, cuando pregunté quién era esa nación extranjera que invadía el territorio para provocar temor a los habitantes que no hablaban castellano, doña Adela me contestó que eran unos españoles. Lo cual es interesante y puede interpretarse al menos en dos sentidos, el primero es que en la memoria de la comunidad todavía está presente que uno de los principales objetivos de los colonizadores españoles fue imponer la castilla, en ocasiones mediante el castigo corporal. Por lo tanto, el prejuicio hacia los españoles y su sistema de dominación, queda en el imaginario como un peligro latente a lo largo del siglo XIX y XX. Y el segundo, es que los colonos mexicanos (quienes representaban la descendencia española) que optaron por permanecer en la región; constantemente reactualizaron sus políticas para desarticular cualquier posible intento de rebelión.

La familia de Adela vivió en diversos ranchos de la región desde que empezaron las persecuciones, regresaban a Caborca cuando su mamá iba a dar a luz y luego buscaban ranchos donde trabajar, se movían constantemente:

“cuando mis hermanos quisieron estudiar, obligaron a mis papás a venirse a la ciudad. Vivimos en toda la costa, de rancho en rancho para trabajar. Buscábamos donde nos acomodábamos, unos meses en la escuela”<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>63</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

Muchos años después, doña Eva Sinohui (la mamá de Adela) le dijo que el motivo por el cual lo habían decidido así era porque desde hace mucho tiempo perseguían a los indios para matarlos.

“Dice mi mamá que corrían y se escondían, miraban que pasaban aviones y soldados por los montes. Ellos se escondían en cuevas. Una vez [mi mamá] duró 15 días en una cueva [para el lado de la Ciénaga], su tío salía a buscar tortugas o una liebre para comer. Ya después salían y se iban más allá. Dice que se iba toda la tribu junta, no solo la familia. Andaban en sus carretas, burros y caballos por todas partes, hasta por la orilla de la línea. Por eso es que cuando hicieron la división, los tíos de ella [doña Eva Sinohui] se quedaron al otro lado. Allá donde agarraban un territorio a veces sembraban y ya nada más oían cualquier comentario malo, levantaban en ese mismo momento sus cosas y se iban. Duraban días caminando, de un lugar a otro”<sup>64</sup>.

Los padres de Eva Sinohui se esforzaban por aprender el español y enseñárselo a sus hijos, lo mismo sucedía en la escuela donde los “indios” eran obligados a aprender el idioma. Por el mismo motivo, nunca les instruyeron en la lengua pápago, para evitar que fueran perseguidos. De acuerdo a los testimonios, la persecución duró hasta los años sesenta del siglo pasado. Adela señala que ahí fue cuando perdieron el “origen” de su comunidad:

“Íbamos a la escuela yo y otras hermanas, y cuando se enojaban de que no queríamos nosotras brincar a la cuerda o jugar un juego; nos gritaban “las pápagas, son pápagas”. Nosotras no entendíamos por qué nos decían así, tal vez los papas si sabían que nosotras éramos pápagos y uno no. Entonces le decíamos a mi mamá nosotras: mamá, ¿por qué nos gritan pápagas cuando andamos en la escuela o cuando se enojan las chamacas con nosotras? Porque nosotras éramos muy calmadas. Me decía que no les hiciera caso. Siempre era la misma respuesta. Pasaron los años, siempre vivíamos en los ranchos. Yo era muy curiosa, más que las otras hermanas; todo quería saber. [Les pregunté a mis papas] por qué hablaban así [en otra lengua] que yo no los entiendo. Dicen ustedes nomás más vean

---

<sup>64</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

y callen. Pero, ¿por qué? Te estoy diciendo que vean y callen, nosotros sabemos por qué. A veces platicaban ellos, se juntaba una tía, un tío de mi mamá, una prima hermana de mi mamá y unas primas más jóvenes de mi mamá. Y se sentaban atrás de la casa y ya pedían que les llevara café mi hermana, a mi me tocaba llevar la azucarera. Los oíamos platicar ahí y luego yo le decía a mi hermana, la grande tenía unos 16 años, ¿por qué hablan así?, sabe me decía”<sup>65</sup>.

En la década de los setentas Adela y María Guadalupe, todavía solteras, se enteran de que su familia pertenecía a una etnia cuando llega el antropólogo Jesús Ángel Ochoa Zazueta del INI a entrevistar a su mamá. Para el matrimonio Sánchez Sinohui fue difícil tomar la decisión,

“los oía que discutían [a sus papás], le decía él [a Eva] ¿cómo te pones a hacerle caso?. Sí le contestaba [la esposa], tú también te tienes que ir porque eres el jefe de la casa. No [decía Bartolo], yo no me voy a ir qué tal si por allá nos agarran también. Nos vamos a ir, ella tomo la decisión”<sup>66</sup>.

El hermano de Adela, Bartolo, menciona que en ese momento comprendió lo que significaba ser parte de un pueblo indígena, hasta entonces él tampoco sabía que descendía del grupo de los pápagos. El antropólogo los persuade de que los indígenas no se pueden excluir, que al contrario, ahora tenían muchas ventajas

“porque todo esto que hay ahora, todos estos beneficios que hay por los indígenas, él ya lo preveía en aquel entonces. [Decía que] va a haber muchas cosas para ustedes, ya el gobierno está entendiendo lo que ustedes necesitan”<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>66</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>67</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el señor Bartolo Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

Cuando el INI se instaló en la región, otorgaron apoyo a los pápagos desde 1974 con el objetivo de promover el desarrollo y rehabilitar las comunidades originarias que habían sido abandonadas. Los primeros proyectos para solucionar el rezago económico consistían en dotar de hatos ganaderos y reactivar la agricultura en Quitovac y San Francisquito. Para implementarlos y continuar organizando los proyectos, el INI solicitó a las comunidades que nombraran a una autoridad central, el Gobernador general entre los pápagos de Sonora, quien sería intermediario entre las comunidades y las instituciones; y además sería reconocido en Sells (Paz 2010:333, Paz 2011).

Después de la entrevista con Ochoa Zazueta, la familia de Adela y Bartolo Sánchez Sinohui deciden irse a vivir a una comunidad indígena, a San Francisquito. Doña Adela nos comenta

“a mi mamá la hizo cambiar ese antropólogo, yo creo que platicó con ella y le sirvió la plática y entonces ella ya empezó a expresarse más. Decía es que somos pápagos, somos indios y los indios tienen derechos. Vamos a irnos a vivir allá porque allá tenemos que estar en una comunidad, tenemos que tener un origen y somos indios, somos o’otham”<sup>68</sup>.

Eva Sinohui se reunió a sus parientes y amigos más cercanos para comunicarles el proyecto que estaba gestionando el INI. Al poco tiempo, organizó a varias familias, entre ellas estaban los Sinohui, los Sánchez, los Piñuela. En total eran cuatro familias y 9 comuneros que permanecieron en San Francisquito desde año 1972 hasta que la mamá de doña Adela se regresó a Caborca (a finales de los noventas del siglo pasado).

María Guadalupe recuerda que durante los 20 años que su mamá vivió allá, habitaron casas construidas de sahuaro, recolectaron plantas y ramas en el monte para cocinar, festejaron las ceremonias, cantaron y rezaron de acuerdo a las viejas usanzas, comieron las conservas, separaron la semilla de la pitahaya para

---

<sup>68</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

utilizar la pulpa en sus platillos, entre otras cosas. Al preparar todo esto, Eva Sinohui les decía a sus hijos y nietos que de esa manera lo hacían antes. Para doña María Guadalupe era agradable escuchar cuando su mamá y sus tíos platicaban de sus tradiciones.

Durante la estancia en San Francisquito se enfrentaron con diversas problemáticas, desde el fracaso de las políticas indigenistas del CCI hasta la ríspida convivencia con algunas de las personas que vivían ahí antes de que llegaran las nuevas familias o'otham. Cabe aclarar que la comunidad siempre estuvo habitada por miembros o'otham y migrantes de descendencia china, que paulatinamente se emparentaron.

Una de las personas que vivía ahí “el chino”<sup>69</sup>, casado con una mujer de la comunidad pápago, protagonizó la relación racista con el resto de los o'otham recién llegados<sup>70</sup>. La molestia de “el chino” fue que invadieran la tierra que no les pertenecía

“hay un hombre que no nos deja vivir ahí, nos amenaza, incluso un día los amenazó con un machete, quería matarlos para que se salieran porque decía que ellos no eran los originales de ahí, [que la familia de “el chino”] tenía más derecho. Y ese fue el conflicto, nunca creció la comunidad porque nunca hubo un convivio, todo el tiempo se hicieron los grupos, el grupo de ellos y el grupo de la familia de nosotros. Eran ocho de allá, por todos eran 22 o 21 miembros, y se hizo la mitad. Estos abogaban por eso y estos por aquello y todo el tiempo estaban en conflicto. Les decía el gobierno que si no se organizaban, no había ayuda. Entonces se empezaron a ir todos porque el hombre [“el chino”] no los dejaba vivir, les apagaba el motor, les perdía el ganado. Decía que éramos paracaidistas, siempre fue muy racista. Todos los chinos sentían que éramos paracaidistas, que no éramos nada. Los o'otham dejaron la

---

<sup>69</sup> En una entrevista que realizó Miguel Ángel Paz a Héctor Manuel Velasco en Puerto Peñasco, el señor Velasco dijo que el Chino Yon era el procurador de tribus indígenas en ese entonces, por lo que “anduvo procurando todos los indios pa' que se juntaran, pa pelear las tierras” (Paz 2010: 225).

<sup>70</sup> No tenemos información suficiente de la familia del Chino Yon, tampoco fue posible realizar las entrevistas en San Francisquito dado que ya no habitan ahí y visitan la localidad esporádicamente.

comunidad por miedo, unos se fueron a Sonoyta, otros a un ejido, otros murieron”<sup>71</sup>.

La situación en San Francisquito no era fácil, la gente tenía que salir a los ranchos cercanos a trabajar para comer. Además, no había agua y cuando el gobierno colocó una bomba para extraer el líquido, “el chino” descompuso el motor. Al conflicto étnico entre las familias de los chinos que eran cuatro y los o’otham, se agregó que algunos pápagos “del otro lado” tomaran partido. Cuando le pregunté a doña Adela por qué los miembros de la tribu norteamericana se unían a los chinos y no a la tribu mexicana, respondió que “pues no sé, yo creo que porque también eran americanos”<sup>72</sup>. Algunos miembros de la comunidad no tenían el derecho agrario, en cambio los chinos sí lo tenían. Don Bartolo nos explica

“a nosotros se nos permitió entrar ahí, sembrar las tierras, manejar el ganado. Pero como un consentimiento de ellos [los chinos], sin ese derecho agrario, ese título porque los meramente comuneros estaban en el otro lado y no les interesaba para nada irse a vivir allá”<sup>73</sup>.

A finales de los años noventas se hizo una depuración de los comuneros que ya habían fallecido, así otras personas entrarían en un proceso para convertirse en los nuevos comuneros. Algunos contaban con el derecho de la tierra de palabra, pero no se concretaron los títulos de propiedad para las familias en San Francisquito. Quienes tenían los títulos de propiedad eran el papá de doña Adela, también un cuñado, un hermano y dos hermanas. Pero los papeles, dice doña Adela, se los quedó “el chino”,

---

<sup>71</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>72</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>73</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el señor Bartolo Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora 2010.

“a mí me consta que vino y le dijo a mi papá [Bartolo] que ya habían llegado los títulos. Yo los recogí [dijo “el chino”], yo los voy a guardar, a ti nada más te voy a dar una copia por si la pierdes. Pero se murió [“el chino”] y nunca supimos donde se quedaron los papales. La copia que había guardado mi papá se perdió en una inundación”<sup>74</sup>.

El conflicto étnico tuvo consecuencias inusitadas, el despojo de tierras fue provocado, entre otros factores, por el plan de desarrollo del INI:

“El coraje que tenían esas personas [los chinos] que tenían toda la vida allá que no los ayudó [el INI]. El gobierno les trajo mucho ganado [a los pápagos], les trajo maquinaria, todo para la siembra, alfalfa, material para que hicieran casas. [En cambio] ellos [los chinos] siempre vivieron en unas viviendas muy viejas que usaban los indios de antes. Les dio el gobierno [a los pápagos] para que hicieran una escuelita, pero nunca salieron adelante porque no invitaban al resto de las personas [en la localidad de San Francisquito], solamente iban los hijos de los comuneros. También les dieron hortalizas y granjas, pero todo se perdía, no se daba. [“El chino”] era muy malo, les ponía veneno a las aves y a las vacas, se morían. Los becerros los herraba a su nombre [del “chino”], les robaron todo el ganado”<sup>75</sup>.

Don Alejandro Ruiz García y su familia se van a San Francisquito para apoyar a los pápagos de Sonora e intervenir en el conflicto con los chinos. Tenía un año casado con su esposa cuando convocaron a los pápagos de Sonora para ir a San Francisquito debido a que se iban a posesionar los chinos de las tierras y los pápagos del otro lado intentaban evitarlo con la presencia de sus familiares. Vivieron allá durante diez años, recuerda que era “pesado” porque no había mucha ayuda del gobierno, tenían que caminar un kilómetro para trabajar en los campos. En general,

---

<sup>74</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>75</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

“era bien suave todo porque a pesar de que teníamos pocos recursos para salir adelante, entre todos nos ayudábamos. Íbamos al monte a matar un buro, un cochito, no faltaba la carne. Teníamos ganado, pero luego los chinos se quedaron con la maquinaria y la herramienta de cultivo, se quedaron con todo. Tuvimos que vender todo el ganado para alcanzar a pagar lo del pozo y si lo alcanzamos a pagar, salimos bien. No hubo utilidad, pero salimos de la bronca”<sup>76</sup>.

Acerca de otros ámbitos cotidianos, don Alejandro nos compartió que festejaban la ceremonia de San Francisco durante tres días con danzas como la de pascola y venado.

“Allá se criaron todos los chamacos, yo me vine porque necesitaban escuela, pero si yo hubiera sabido que aquí no había nada, me hubiera quedado allá. Era mejor vida allá porque no teníamos que pagar luz y agua. Venía la comida del otro lado, nada mas nosotros nos encargábamos de mantener los cercos. Había muchas huertas alrededor de duraznos y manzanas, se la pasaba uno muy a gusto. San Francisquito es un territorio legítimo porque casi todos son pápagos”<sup>77</sup>.

Doña Adela considera que la presencia del INI fue para un beneficio, “ayudó a resaltar que había indios”. En perspectiva, don Bartolo opina de la decisión de haberse trasladado a San Francisquito:

“fue una decisión acertada y una propuesta también acertada. Nosotros ahí nos venimos a dar cuenta que somos indígenas, que descendemos de una indígena, que mi mamá hablaba el dialecto, nosotros no sabíamos. Yo ya estudiaba en una normal y no sabía que yo venía de ahí. Me decían en broma por acá: “eres pápago”. Al irnos allí [a San Francisquito], al convivir con todos, ahí me di cuenta que somos una gran familia indígena”<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el señor Alejandro Ruíz García. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>77</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el señor Alejandro Ruíz García. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>78</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el señor Bartolo Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora 2010.

Francisco recuerda que tenía ocho años cuando su mamá lo llevó a San Francisquito, ahí permanecieron por cinco meses. Algunas personas en Sells mandaban “unos camiones con mucha comida regalada, comida enlatada, hasta ropa”. A los ocho años, Francisco comenzaba a darse cuenta de la organización colectiva que encabezaba su abuela

“recuerdo cuando me llevaron para allá a vivir. Mi nana [abuela] me decía ahorita los vamos a llevar a una pila para que se bañen, para que coman sandía en una hortaliza que tenía. Fue un momento de mi vida que nunca se me va a olvidar, fue cuando conocí a mi bisabuela”<sup>79</sup>.

En este momento cuando la tribu mexicana tiene contacto con la norteamericana en San Francisquito surge la necesidad de mantener esos lazos familiares, entonces los primeros miembros de los Sánchez Sinohui se enrolan<sup>80</sup> en los años ochentas en la *Tohono O’otham Nation*: “el tío de mi mamá nos llevan a Sells, a mí, a mi hijo el más grande, a mi mamá y al mayor de mis hermanos para enrolarnos”<sup>81</sup>.

Respecto al fracaso del establecimiento de la comunidad originaria, don Bartolo expresa:

“nos dieron todo, pero no nos capacitaron para manejar, para administrar toda esa abundancia que tuvimos. Hubo un momento en que los señores iban al Banrural, pedían dinero y se los soltaban rápido. Como no batallaban, pues lo tiraban. El apoyo económico duró tres años con créditos de agricultura, hatos ganaderos, maquinaria nueva, autos nuevos, entre otros”<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con Francisco Quevedo Sánchez. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>80</sup> Al principio, el programa de enrolamiento fue un reconocimiento de la *Nation* que otorgó algunos beneficios a los o’otham mexicanos, entre ellos, la cantidad bianual de dos mil dólares, atención médica y beca para estudiantes. Pero, actualmente, las condiciones han cambiado, los beneficios han cesado.

<sup>81</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora María Guadalupe Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>82</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el señor Bartolo Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora 2010.

Después, Don Bartolo explica que,

“hubo conflictos entre ellos [comuneros], se gastaron el dinero, no pagaron los créditos, el banco embargó. Luego los muchachos empezaron a salir para trabajar en los ranchos a emplearse como peones, después tuvieron que emigrar a las ciudades”<sup>83</sup>.

El ingeniero Juan Ceniceros de Ávila quien trabajó en el INI desde 1992 considera que

“el conflicto fue originado por personas que habían salido de la comunidad para irse a vivir a Estados Unidos y después de un periodo largo, regresaron y estas personas fueron sacadas de sus derechos agrarios por medio de una depuración. Entonces cuando regresaron, reclamaron otra vez su derecho agrario y ahí empezaron los conflictos con los que habían ocupado esos lugares de ellos y hasta la fecha no se ha resuelto. [Debido al conflicto] la CDI ya no otorgó recursos, ellos obtuvieron recursos a través del Gobierno del Estado sobretodo porque este grupo [de las personas que habían regresado de Estados Unidos] se afilió a un partido político que bajó recursos y se los dio a ellos, no a los que ya estaban viviendo ahí y habían sido beneficiados con los proyectos de los setentas. De hecho esta gente se retiró de la comunidad, se fueron y se quedaron los otros”<sup>84</sup>.

Actualmente continúa la problemática en la comunidad, los chinos

“se posesionaron ahí, corrieron a toda la gente. Ellos dicen que allá no es una comunidad, que es rancho de ellos. Ahorita está solo el rancho, está pelón. Hicieron un motor y lo encerraron en un corral. Todavía vive uno de los chinos que era líder”<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el señor Bartolo Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora 2010.

<sup>84</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el ingeniero Juan Ceniceros de Ávila. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>85</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

Bajo estas circunstancias la familia Sánchez Sinohui prefirió alejarse de San Francisquito y buscar otras oportunidades en Caborca. Sin embargo, el reclamo por las tierras sigue vigente. El hijo de doña Adela, Francisco manifiesta su preocupación “nosotros tenemos derecho a ese rancho”. Doña Adela relata que

“hace poco, el año pasado me dijo una de las chinas que fue regidora aquí [en Caborca]: “Adela yo me encargo de hablar con Rodolfo [“el chino”] y con los otros y de decirle que haga caso y que ahí vivan para que disfruten la fiesta y estén cerquita, que hagan su jardincito, siembren unas hortalizas”. Pero nada más para que vivan, sin derecho”<sup>86</sup>.

Las familias que vivieron en San Francisquito para habilitar el proyecto de comunidad originaria impulsado por el INI, se enfrentaron con varios problemas como el conflicto étnico que se suscitó entre los comuneros o'otham norteamericanos y los mexicanos por el acceso diferenciado a las tierras comunales.

Surgió la desconfianza hacia el INI debido al fracaso del proyecto y después de que Ochoa Zazueta cedió su cargo como director, se presentaron otros directores, pero sin ninguna ventaja para las comunidades indígenas. El CCI que había sido fundado en Caborca en 1974, contaba con personal de todas las áreas para desempeñar sus funciones: antropólogos, lingüistas, doctores y trabajadores sociales<sup>87</sup>.

El cambio de INI a CDI, lo explica el Ing. Juan Ceniceros en los siguientes términos: “el INI ejercía funciones que le correspondían a otros sectores y por esta razón en el 2003 se transformó en la CDI”. La nueva estructura interna del centro coordinador quedó conformada por un director, un administrador, dos áreas

---

<sup>86</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>87</sup> En 1979 un grupo conformado por trabajadores sociales y antropólogos, con la colaboración del Gobernador General de la tribu (Rafael García Valencia); realizan un informe técnico “Los pápagos”. El texto es una etnografía actualizada del grupo.

técnicas, un auxiliar contable y una secretaria. La familia Sánchez Montijo opina que la institución ha cambiado mucho y que ahora

“si hay apoyo y el director que esta le está apostando a los jóvenes y eso es otra manera de ver las cosas, otra perspectiva, ellos tienen otras ideas, otra manera de ver las cosas. Y por eso nosotros le estamos ayudando [al nuevo director]”<sup>88</sup>.

Las familias que están más involucradas en las actividades desarrolladas por la CDI permanecen en Caborca, como la familia Sánchez Sinohui, esperan una resolución por parte de la institución para poner en marcha sus propuestas de proyectos productivos. Bartolo y Adela están desempleados, María Guadalupe buscó otras oportunidades laborales en Phoenix, mientras que Adán se dedica al comercio informal.

### **3.6 Perspectivas del pueblo indígena**

Las autoridades tradicionales activas en Caborca son Ana Zepeda Valencia, Alicia Chuhuhua<sup>89</sup> y Ana Choigua. Tienen diversas funciones, entre estas se encuentra la de asistir a todas las reuniones dominicales en la CDI para tratar distintos aspectos relacionados con la comunidad. En una entrevista con doña Ana Zepeda, nos transmitió que es positiva la relación que mantienen hoy día con la CDI (véase Figura 15 y 16).

Francisco también participa en las actividades convocadas por la institución, él organiza varias reuniones e impulsa las propuestas de proyectos; en su opinión

“la mayoría de la gente está muy contenta, todos estamos contentos ahorita con la institución porque nos está apoyando grandemente, nos está ayudando, ha habido beneficios, ha habido apoyos,

---

<sup>88</sup> Medina Vida, Adriana. Entrevista con señor Bartolo Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>89</sup> Ambas residen en Caborca aunque Ana Zepeda nació en Las Norias y Alicia Chuhuhua en Pozo Prieto. Alicia Chuhuhua publicó un libro en 2005 titulado *Tradición oral. Tohono-O'otham Jimitk*.

estamos agradecidos con la institución porque está trabajando. Miramos que esa gente le está echando ganas y nosotros también”<sup>90</sup>.



Figura 15. Instalaciones del centro coordinador CDI Caborca. Tomado en 2010 por AMV.



Figura 16. Reunión comunitaria dentro de las instalaciones de la CDI Caborca. Tomado en 2010 por AMV.

---

<sup>90</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el señor Adán Quevedo Sánchez. Caborca, Sonora, 2010.

A la familia Contreras Cañes le interesa de igual forma esas reuniones, doña Gloria asiste desde 1995 al entonces INI para informarse de los apoyos que otorgan a la comunidad.

Cada vez hay más miembros que se involucran en la organización de las reuniones dominicales<sup>91</sup> cuyo objetivo es discutir los nuevos proyectos productivos que la institución les ofrece. Incluso don Bartolo Sánchez y Francisco mencionaron que ya redactaron un reglamento en el que se exponen las condiciones de la participación. No obstante, dice doña Ana Zepeda que en los dos años que ha asistido a cada reunión, pocos acuden.

Durante todas las entrevistas que hice a la familia Sánchez Sinohui, me acompañó Francisco quien es parte de la comunidad y organiza las reuniones en las que se discuten los proyectos productivos de la CDI. En las entrevistas que Francisco estuvo presente, fue muy interesante notar que la plática entre él y los entrevistados, siempre se dirigía hacia algún aspecto de la vida en San Francisquito. Aspectos como el tamaño de la iglesia, las ceremonias, los abuelos o los padres, la comida, los pleitos entre familias, las huertas con jugosas manzanas, los camiones repletos de comida enlatada, ropa y juguetes que llegaban de Sells, el dulce de pitahaya, los chinos que agredían constantemente a las familias que recién se instalaban, la construcción de cercas, la maquinaria, los hatos ganaderos, la falta de oportunidades educativas, entre otros.

Al iniciar el trabajo de campo en Caborca, había dirigido las entrevistas entorno a otras problemáticas generales, tales como el desempleo, la marginación, la migración y el conflicto agrario; pero en cuanto entendí la trascendencia del breve lapso que vivieron en San Francisquito, comenzaron mis indagaciones en las políticas implementadas por el INI y posteriormente por la CDI.

---

<sup>91</sup> Vigentes hasta diciembre de 2010.

## **CAPÍTULO 4 ANÁLISIS DEL QUEHACER INDIGENISTA DE LOS TOHONO O'OTHAM EN SONORA**

En México, la imagen del “indio”<sup>92</sup> se ha construido sobre la base de los estereotipos y los prejuicios, por lo tanto, a continuación se presentará una revisión de la relación entre el indigenismo, el indio y la antropología mexicana. Después, analizaremos como han influido las instituciones indigenistas y el trabajo antropológico desde los años setentas en la comunidad tohono o’otham de San Francisquito en Sonora.

### **4.1 Surgimiento de la antropología y el indigenismo**

Los sentimientos nacionalistas afloraron, por primera vez en el ámbito intelectual del país, cuando se reflexionó sobre la manera de asegurar la integridad de los mestizos, criollos e indígenas. Por su parte, Molina Enríquez (1909: 341-342) expuso que para hacerlo eran necesarios dos series de elementos: “los que se deriven de las condiciones de su defensa material, y la de los que se deriven de las condiciones de su desarrollo, de su unidad y de su fuerza de espíritu”. El autor formuló en diversos problemas nacionales, una serie de políticas con una profunda conciencia colectiva que convergerían en la construcción de una misma patria.

El primer gremio antropológico en el país comenzó sus actividades académicas en la preocupación paternalista sobre el indio, se propuso a la Antropología como “el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. Por medio [de esta], se caracteriza la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal”<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> “el sólo hablar de “los indios” constituye una generalización injusta, ya que no repara en la diferencia entre culturas ni en las diferencias internas de esas mismas culturas” (Bartolomé 2005: 135).

<sup>93</sup> Gamio (2006: 15). Al respecto, véase la quinta edición (2006) “Forjando Patria” de Manuel Gamio, prólogo de Justino Fernández.

Al poco tiempo, se proyectó crear una dirección de Antropología cuya finalidad sería estudiar la población nacional cuantitativa, cualitativa y cronológicamente, a partir del tipo físico, el idioma, las condiciones ambientales y la cultura desde la época colonial. Por su parte, Manuel Gamio en “Forjando Patria” (1916), había atribuido la anormal evolución de la población indígena, al desconocimiento de su naturaleza y sus necesidades; entonces, sugirió “conocer a las familias indígenas en su tipo físico, su civilización y su idioma, consiste en investigar con criterio antropológico sus antecedentes precoloniales y coloniales y sus características contemporáneas” (*Ídem*).

El objetivo de conocer a la población indígena fue una estrategia para imponer la cultura “nacional” sobre la indígena, pero en un proceso gradual y determinante,

La civilización europea contemporánea no ha podido infiltrarse en nuestra población indígena por dos grandes causas: primero, por la resistencia natural que opone esa población al cambio de cultura; segundo, porque desconocemos los motivos de dicha resistencia, no sabemos cómo piensa el indio, ignoramos sus verdaderas aspiraciones, lo juzgamos con nuestro criterio, cuando deberíamos compenetrarnos del suyo para comprenderlo y hacer que nos comprenda. Hay que forjarse –ya sea temporalmente- un alma indígena. Entonces, ya podremos laborar por el adelanto de la clase indígena. Esta tarea no es del gobernante ni del pedagogo, ni del sociólogo; está exclusivamente destinada al antropólogo y en particular al etnólogo cuyo apostolado exige no sólo la ilustración y abnegación, sino muy principalmente orientaciones y puntos de vista desprovistos en lo absoluto de prejuicios (Gamio 2006: 25).

El antropólogo de la posrevolución se mostró a sí mismo como un instrumento del Estado que legitimaba sus intereses y como el portavoz de una historia nacionalista (*cf.* Méndez 1987). En esta historia de la Patria, se le dio un particular énfasis a la época prehispánica y la población indígena, llegando a afirmar que la tradición indígena era la viva imagen de un pasado previo a la Conquista: “el indio conserva vigorosas sus aptitudes mentales, pero vive con un retraso de 400 años,

pues sus manifestaciones intelectuales, no son más que una continuación de las que desarrollaban en tiempos prehispánicos, sólo que reformadas por la fuerza de las circunstancias y del medio” (*Ibíd.*: 95). Más aún, Gamio afirmó que: “El indio continúa, repetimos, cultivando la cultura prehispánica más o menos reformada y continuará así mientras no se procure gradual, lógica y sensatamente, incorporarlo a la civilización contemporánea” (*Ibíd.*: 96).

Menuda tarea se había encomendado a la naciente antropología mexicana, la propuesta era clara y requería que los antropólogos se “indianizaran”, en términos de Gamio, para presentarle a los indios nuestra civilización ya diluida con la suya y luego incorporarlos a la cultura nacional “inculcándole ideales religiosos, vistiéndolo y enseñándole el alfabeto, de igual manera que si se tratara de individuos de nuestras otras clases” (*ídem*).

Más tarde, asentada la antropología profesional en México, las actividades giraron en torno al Museo Nacional, donde se generaría una perspectiva hacia las condiciones de vida de la población indígena poco crítica y enfrascada en el pasado glorioso (*Cfr.* Medina 1998: 32), estos intelectuales pretendieron dar lugar en la historia a los criollos quienes habían sido invisibilizados y excluidos de la identidad nacional.

Algunos pensadores tales como Alfonso Caso, Ignacio Bernal, Wigberto Jiménez Moreno, Paul Kirchhoff, Juan Comas, Pedro Bosch Gimpera, Mauricio Swadesh, Miguel Othón de Mendizábal, Manuel Gamio y Carlos Basauri; se habían propuesto generar políticas dirigidas a la población indígena para incorporarla a la nación desde el enfoque del Estado, representado en ese momento por el presidente Cárdenas (*Ibíd.*: 34-37):

[...] los pensadores mexicanos razonan y polemizan desde el nacionalismo y terminan por atar el destino de la población indígena a la realización de la revolución socialista por el Estado cardenista; no otra cosa significa la consigna de “mexicanizar” al indio, y la manera de hacerlo estaría en manos de antropólogos (Medina 1998: 43).

Poco tiempo después se fundó la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americanas, la Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento, el Departamento de Antropología en la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional y finalmente la Escuela Nacional de Antropología en 1942 (*Ibíd.*: 34-37). Cuando se creó la Escuela Nacional de Antropología e Historia en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, se definieron las responsabilidades técnicas y políticas de estos intelectuales con el patrimonio histórico (*Ibíd.*: 43).

En un análisis de la formación de antropólogos en México, Andrés Medina apunta que si bien durante los primeros años de educación de antropólogos en la ENAH, estuvo presente la influencia de científicos de distintas nacionalidades, predominó la presencia de la escuela norteamericana. Medina explica que el predominio de esta extranjera tradición académica puede entenderse a la luz de la política expansionista de Estados Unidos sobre América Latina, así, el culturalismo norteamericano permearía los textos y los planes de estudio<sup>94</sup>.

En los años cuarenta se incrementó la producción antropológica mexicana y también se fortaleció el vínculo entre la escuela y la política indigenista a través de la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI)<sup>95</sup> en 1948. La primera vez que se planteó la necesidad de crear instituciones encargadas de la población “autóctona” era 1938, pero no fue hasta diez años más tarde, cuando Alfonso Caso<sup>96</sup> solicitara

---

<sup>94</sup> Para profundizar en la manera que repercutió el pensamiento antropológico culturalista en la política indigenista, consultar Oehmichen (2003: 59-66).

<sup>95</sup> Los antecedentes de la creación del INI pueden rastrearse en el Departamento de Antropología de la Secretaría de Agricultura (1917), el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena (1921), las "Casas del Pueblo" (1923), la "Casa del Estudiante Indígena" (1924), el Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación Cultural Indígena (1925), el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1935-1° de diciembre de 1936), el Departamento de Educación Indígena (1937) y la Dirección General de Asuntos Indígenas (1947). El INI se creó en 1948 como organismo descentralizado del gobierno federal y cesó sus funciones en el 2003. Véase en línea <<http://nasdat.com/index.php?topic=3259.0;wap2>>.

<sup>96</sup> Alfonso Caso sobresalía en el campo de la arqueología, había sido abogado y director del INAH, así como rector de la Universidad Nacional Autónoma de México. Cuando se crea el Instituto, renuncia a la dirección de Bienes Nacionales para dirigir el INI desde 1970 y hasta su muerte. “Si bien él fue la figura política relevante que permitió la existencia del INI, al doctor Gonzalo Aguirre Beltrán le correspondió fundamentalmente el desarrollo de los aspectos teóricos que sustentaban su razón de ser” (Herrasti y Ramírez 1987: 246).

al presidente Miguel Alemán Valdés, la fundación de un organismo que cumpliría la función de conocer y resolver los problemas de los indios (Herrasti y Ramírez 1987: 243).

A partir de ese momento, el buen funcionamiento del Instituto quedaría avalado por

La máxima autoridad para la aprobación de los proyectos sería un Consejo, presidido por el director del INI, este Consejo estaría integrado por representantes de las Secretarías de Educación Pública (Dirección de Asuntos Indígenas), Salubridad, Comunicaciones y Obras Públicas, del Departamento Agrario, del Banco de Crédito Ejidal, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de la Universidad Nacional Autónoma de México, del Instituto Politécnico Nacional, así como de las sociedades científicas que se dedicaban preferentemente a estudios antropológicos, y por representantes de los núcleos indígenas más importantes (*Ibíd.*: 244).

La antropología como campo intelectual autónomo<sup>97</sup> y la política indigenista originada de la revolución mexicana, diseñaron diversos programas para implementarlos en los pueblos indígenas<sup>98</sup>. El INI en su papel de institución federal especializada, orientaría y coordinaría acciones en todos los ámbitos de la vida indígena. La propuesta de crear unidades operativas para investigar e inducir el cambio sociocultural fue de Aguirre Beltrán<sup>99</sup>. El primer Centro Coordinador Indigenista del INI fundado por este antropólogo y funcionario fue en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas en 1951 (Oehmichen 2003: 68).

---

<sup>97</sup> Según Bourdieu, un campo intelectual autónomo se define porque “no conoce ni quiere conocer más restricciones que las exigencias constitutivas de su proyecto creador” (Bourdieu 2002: 12).

<sup>98</sup> Dichos programas fueron permeados por el relativismo cultural de la escuela norteamericana fundada por Franz Boas, así como por el evolucionismo unilineal, adoptaron “el concepto de aculturación, que desde la perspectiva culturalista es utilizado como una categoría descriptiva de los procesos de cambio cultural, para utilizarlo como medio antropológico de cambio cultural inducido” (Oehmichen 2003: 66-67).

<sup>99</sup> Cabe recordar, dice Medina (1998: 235), que fue Aguirre Beltrán quien planteo fundar la Escuela Mexicana de Antropología como un espacio ideal para crear una metodología y teoría característicos de una nueva ciencia: la política indigenista del gobierno mexicano. Se procuró que esta especificidad teórica se conformara dentro de la Antropología Social.

Dado que los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) requerían antropólogos para dirigir y apoyar técnicamente los programas regionales, el INI y la ENAH hicieron un convenio para crear la especialidad de antropología social al interior de la carrera de etnología. Entonces los becarios del INI se integrarían a las políticas indigenistas una vez concluida su especialidad: “La orientación que recibían se inscribía en la teoría del cambio social elaborada por Robert Redfield y desarrollada por un grupo de antropólogos a los que se reconocía como de la “escuela de Chicago”” (Medina 1998: 46).

Medina señala que esta necesidad gubernamental y académica desembocaría en que la antropología social fuera considerada más adelante como la disciplina que formaría científicos del indigenismo:

Evidentemente, la formación de etnólogos se consideraba fundamentalmente académica, era algo así como la base de la que podían derivarse diversas especialidades. De la concepción centrada en la formación de técnicos en relación con el patrimonio histórico y en investigadores de campo se pasaría a otra más académica, con un fuerte análisis historicista, en la que tienen mucho que ver el trabajo y las enseñanzas de Paul Kirchhoff, quien sentaría las bases de una tradición caracterizada por su rigor y por una amplia concepción teórica (*Ídem*).

La tendencia historicista de la antropología mexicana profundizó en la temática del patrimonio histórico desde la etnología, la lingüística histórica, la arqueología y la antropología física. Poco tiempo después, surgió la ambigüedad del discurso nacionalista “[...] que ve el pasado indio como propio y al indio contemporáneo desde la otredad, como ajeno a la nación y como obstáculo para el progreso, como se dice ahora, para la “modernización”” (Medina 1998: 122).

La situación política de México en los años setentas había quedado marcada por el poder hegemónico de Estados Unidos y la rebelión estudiantil internacional de 1968. En el ámbito intelectual se reflejó la efervescencia crítica contra el sistema y las desigualdades considerables, la mayoría perdió su

confianza en el Estado en tanto mecanismo de transformación (*Cfr.* Wallerstein 2008).

En el ámbito político, continuaron los programas indigenistas desde el discurso desarrollista que procuró fomentar e industrializar la agricultura (*Cfr.* Méndez 1987). Esta línea gubernamental alcanzó su prosperidad con Luis Echeverría, cuando Aguirre Beltrán ocupó el cargo de subsecretario de Educación y de director del INI, simultáneamente (Medina 1998: 56).

La política integracionista<sup>100</sup> propugnada por la antropología fue conducida por Aguirre Beltrán en los años setentas y mediatizada por el presidente Echeverría, bajo una misma consigna “mexicanizar los recursos humanos del país” (Villa Rojas 1986: 155). Durante su administración en el INI (1971-1972), Aguirre expuso públicamente:

La industrialización es la meta [es el] camino capaz de librarnos de la dependencia externa; una industrialización que comprenda en la elevación de los niveles de vida, entre ellos a los culturales, a todas las categorías de población que integran a los miembros de la nación, entre ellos a los indígenas (Aguirre 1986a: 168).

Antes de que en el XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, Robert Jaulin planteara discutir el problema del etnocidio<sup>101</sup>, en México se abrió paso a una generación crítica de antropólogos<sup>102</sup> y pocos años después se unieron otros<sup>103</sup> quienes fueron señalados por las tendencias disidentes que expresaban en los foros académicos.

---

<sup>100</sup> El concepto de integración que manejaba Aguirre se refería a “[...] la modificación total de la cultura y la economía indígena, para lograr que participe en mayor medida en las estructuras del modo de producción dominante” (Lagarde 1986: 204).

<sup>101</sup> Entendido como el exterminio cultural de los grupos étnicos por medio de su integración a un proceso de desarrollo impulsado por cualquier forma de dominación imperialista (*Cfr.* Méndez 1987: 357-358).

<sup>102</sup> Marcela Neymet, Luz María Martínez, Roger Bartra, Concepción Luna, Sergio Alcántara Ferrer, Luisa Paré y Gilberto López y Rivas (*Ibid.*: 386).

<sup>103</sup> Guillermo Bonfil Batalla, Arturo Warman, Mercedes Olivera, Margarita Nolasco, Enrique Valencia, Miguel Alberto Bartolomé, Darcy Ribeiro, Ricardo Ferre, Florencio Sánchez Cámara, entre otros (*Ibid.*: 358).

No obstante, el sociólogo Pablo González Casanova cuestionó al indigenismo integrativo al desarrollar la tesis del colonialismo interno. El colonialismo interno afirmaba que la población indígena ya era parte del modo de producción capitalista, pero de manera subordinada. Por lo que proponía eliminar el modo de producción que conducía al subdesarrollo (Oehmichen 2003: 76).

Una nueva generación de antropólogos también criticó al indigenismo oficial, el grupo de los “siete magníficos”<sup>104</sup> (aunque eran ocho) no dudó en acusar al INI por su relación simbiótica con el Estado (*Cfr.* Méndez 1987: 348), incluso publicaron un libro colectivo titulado “De eso que llaman Antropología mexicana” (1970) que marcó una nueva tendencia.

Margarita Nolasco definió al indigenismo como una antropología colonialista genocida cuyo fin último es estudiar y comprender al grupo subordinado para solucionar “los problemas prácticos encontrados por la cultura occidental en su imposición sobre la indígena [...] o para la solución de los problemas económicos, políticos y sociales del grupo nacional en su contacto con los indios” (Nolasco 1970: 73).

En 1973, Marcela Lagarde presentó un balance del indigenismo en el que afirmaba que

La conclusión que podemos obtener de las tendencias indigenistas es que el indígena no está integrado, que no participa de la sociedad nacional y que es un “marginado”, dando a entender que está fuera de los procesos sociales generales, de tal manera que hubiera una dualidad social compuesta por dos mundos diferentes y unidos a nivel regional por las relaciones interétnicas; el de la sociedad nacional y el indígena. [A partir de la presencia del] gobierno, el partido oficial, el médico o el antropólogo, el indígena se ha refugiado en su cultura, y ha reforzado las normas y los medios de control social hacia los miembros disidentes; de ahí que modificar la cultura sea la labor primaria del indigenismo [...] Para efectuarlo se han llevado a cabo infinidad de estudios etnográficos, cuya preocupación ha sido describir al detalle el conjunto de ideas, valores y tradiciones

---

<sup>104</sup> Arturo Warman, Ángel Palerm, Enrique Valencia, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Juan José Rendón, Guillermo Bonfil y Daniel Cazés.

que conforman la visión del mundo del indio, a la vez que analizar la estructura social y económica, con el objeto de evaluar cuáles elementos son afines a los intereses nacionales y cuáles hay que modificar [...] Por lo tanto el proceso no es de integración sino de destrucción del modo de producción indígena, para “convertir” a los indios al capitalismo industrial (Lagarde 1986: 204-205).

Otros textos acompañaron el surgimiento de la antropología crítica marxista, autores como Marcela Lagarde (1986: 193-207), Andrés Medina (1986: 129-142), Alicia Mabel Barabas y Miguel Alberto Bartolomé (1986: 353-367) pusieron de manifiesto el etnocidio que implicaba el indigenismo integracionista. Estas posturas, inmediatamente suscitaban opiniones distintas (Cfr. Félix Báez 1986: 295-306) que señalaron sus apresuradas posiciones marxistas e incluso consideraron (Cfr. Beltrán (1986b: 369-383) improcedentes las objeciones hacia el movimiento indigenista. En la segunda parte de la misma década, se generó un debate en torno a las críticas que exhibían la burocratización de las instituciones indigenistas (Cfr. Pozas 1986: 417-448; Beltrán 1986c: 449-457; Albores 1986: 459-469; Stavenhagen 1986a: 405-407; Stavenhagen 1986b: 471-473).

Después del Primer Congreso Nacional de Indígenas en 1975, Lourdes Arizpe sintetizó las distintas tendencias del indigenismo. La autora las circunscribió a cuatro:

- 1) la que se ha convertido en defensora irrestricta de las culturas indias, tendencia que se tilda lo mismo de “romántica” que de “reaccionaria”. Se ha plasmado en diversas declaraciones, precedidas por la ya muy conocida “Declaración de Barbados”, y encuentra su expresión extrema en los escritos, por ejemplo, de Robert Jaulin; 2) la que protesta enérgicamente contra el etnocidio de los pueblos indios, sin que por ello quiera negar el desarrollo histórico de las sociedades latinoamericanas en su fase capitalista. Se intenta buscar, alternativamente, una manera política más viable para hacer participar a los indígenas en el sistema de poder en el desarrollo económico, tendencia en la que se sitúan los escritos de Rodolfo Stavenhagen y Darcy Ribeiro, entre otros; 3) la de aquellos que participan en la política oficial indigenista, sustentando que la integración de los indígenas al proletariado podrá aumentar

eventualmente el peso político y la posibilidad de acción del mismo. El principal exponente de esta posición es Gonzalo Aguirre Beltrán; 4) la de los puristas teóricos que rechazan con estridencia cualquier tipo de acción en las circunstancias actuales, por presentarse éstas en el contexto de un gobierno reformista burgués (Arizpe 1986: 414).

Aunque pudiéramos considerar que la autora encorsetó las posiciones que se manifestaron durante la década de los años setenta, es interesante destacar que en general, el ámbito académico tomó distancia con respecto al indigenismo post-revolucionario. Al mismo tiempo, se cuestionó al INI debido a su estrecha relación con los intereses del Estado (Nolasco 1970: 84-85; Méndez 1987: 348).

La nueva práctica antropológica se manifestó en contra de las políticas que buscaban integrar el mundo indígena al modo capitalista. Al mismo tiempo que llevó a sus discursos conceptos como autodeterminación, autonomía y autogestión de los pueblos indígenas. Se derivaron varias escuelas de pensamiento que refrendaron su compromiso con los indígenas y guardaron mayor distancia con las políticas del Estado (Oehmichen 2003: 74-75).

La corriente representada por Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Enrique Valencia, Rodolfo Stavenhagen y Salomón Nahmad; impulsó la construcción de una nación plural en la que los indios pudieran participar políticamente en su autogestión (*Ibíd.*: 77):

Su objetivo consistiría en la potencialización que hace un grupo étnico de su capacidad para formular, gestionar y construir su propio proyecto de desarrollo, con base en su experiencia histórica, haciendo uso de los recursos que le proporciona su cultura y en un marco de acciones y organizaciones definidas por sus valores y aspiraciones (Valencia citado por Oehmichen 2003: 91).

Estas posiciones se mantuvieron alejadas del discurso oficial, los antropólogos marxistas se orientaron al estudio de la problemática socioeconómica de los diversos sectores poblacionales. Al poco tiempo, los grupos académicos diversificaron sus temáticas de investigación, algunas ligadas estrechamente con la acción indigenista (*cfr.* Coronado 1987).

De acuerdo con los datos, es posible que esta apertura a las discusiones se generara principalmente en el ámbito académico, es decir, no transformó la práctica de los científicos sociales del CCI de Caborca porque continuaban refrendando la práctica del indigenismo integrativo. Pretendieron mejorar las condiciones económicas de los tohono o'ótham bajo la lógica de modernizarlos e incorporarlos al sistema capitalista, diseñando políticas que no respetaron el derecho de los pueblos indígenas a participar en la generación de propuestas de proyectos productivos.

## **4.2 Antropología de las instituciones**

El indigenismo y la antropología en México se han desarrollado a la par,

hasta tal grado que una evaluación del indigenismo se presenta como una evaluación de la antropología mexicana [...] Además, existe la posibilidad de que el pensamiento antropológico sea esencialmente un intento de colocar toda la vida social y cultural en el marco del Estado-nación [De manera que] muchos antropólogos e indigenistas hicieron su labor pensando hacer el bien a la población que atendían, aportando con sus acciones a solucionar un problema nacional como es el indígena (Korsbaek y Sámano 2007: 217-218).

Sámano Rentería (2004) ubica tres periodos del indigenismo institucionalizado en México, mismos que denomina como: antecedentes (1909-1934), el ascenso (1936-1982) y el descenso (1983-2000). En un primer momento, los precursores del indigenismo pretendían integrar al indio a la sociedad mexicana. Para el segundo periodo surgió la necesidad de crear un organismo institucional para atender los problemas indígenas, también se plantearon las bases para mexicanizar al indio. Mediante la educación y el desarrollo tecnológico inició el proceso de aculturación, al poco tiempo la política indigenista se convirtió en asistencialismo a pesar de las demandas que promovieron la autogestión y la autodeterminación (*Ibíd.*: 142-150).

De 1983 al 2000, se destinó poco presupuesto a los proyectos productivos encauzados al desarrollo de las comunidades, luego se diseñó el Programa Solidaridad donde el INI administraría los Fondos regionales de Solidaridad y se ratificó el Convenio 169 de la OIT. El descontento aumentó con la política del Tratado de Libre Comercio en 1992 y dado que perjudicaría la subsistencia campesina de los indígenas, un grupo organizado se manifestó a través del levantamiento zapatista. Para conocer las demandas de los pueblos y comunidades indígenas se convocó la Consulta Nacional sobre Derechos y Participación Indígena en 1995, pero hasta el día de hoy no existen avances significativos en el dialogo entre el gobierno federal y el movimiento indígena para firmar acuerdos (*Ibíd.*: 153).

Después del 2000, el gobierno de Vicente Fox reforzó la misma política neoliberal que habían implementado Salinas y Zedillo. Tres años más tarde cesaron las actividades del INI al mismo tiempo que la Cámara de Diputados creo la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (Korsbaek y Sámano 2007: 209-212). Pero, “el Estado mexicano continúa con una política indigenista ahora llamada “desarrollo de los pueblos indígenas”, pero se ha quedado en las buenas intenciones sin lograr un cambio en la política paternalista y asistencialista que han caracterizado al indigenismo de Estado de viejo cuño. La CDI es igual que la vieja INI, como la llaman los indígenas, pues en esencia es una institución indigenista” (*Ibíd.*: 213).

Sámano considera que el indigenismo no desaparecerá mientras sea una política de Estado, “es un discurso neopopulista, es neoliberal, pero enfocado a los sectores populares o pobres, entre ellos los indígenas que se ven como indigentes” (Sámano 2004: 157). Aunque ha cambiado profundamente, por tanto “la misma lógica del neoliberalismo excluye la posibilidad de llevar a cabo un indigenismo como fue percibido y planeado bajo las condiciones de un proyecto nacional” (Korsbaek y Sámano 2007: 219).

Los indígenas exigen interlocución y participación activa desde lo que se decide en sus comunidades o regiones, no obstante, tal como lo apunta Cruz

Rueda (2008), el marco jurídico mexicano no contempla el derecho a la consulta que el ámbito jurídico internacional si contiene. La autora menciona que para elaborar una iniciativa sobre consulta a los pueblos indígenas, es conveniente “apegarse al Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, en lo general, y concretamente en los artículos 6 y 7: buena fe, de manera adecuada, informada y previa al diseño e implementación de alguna medida o proyecto que les afecte” (*Ibíd.*: 28). De llevarse a cabo, Cruz sugiere cumplir con las siguientes características y principios:

1. carácter vinculante, a qué se obliga el Estado y su gobierno antes y después de una consulta;
2. construcción de acuerdos con visión de proceso, la consulta es un medio y no un fin;
3. derecho de los consultados a la información para lograr el respeto del principio de consentimiento previo e informado, para hacer la consulta y para implementar los proyectos aprobados en esa consulta, o en su caso el respeto al rechazo de los mismos,
4. buena fe y adecuación a las formas de organización indígenas (*Ibíd.*:15).

Esta metodología para encaminar el trabajo con la población indígena dentro de las instituciones es una iniciativa que supone un cambio de preceptos y valores en la relación interétnica. Pero, la institución no puede quedarse solamente al nivel de tomar en cuenta la opinión de los pueblos indígenas y de comunicar los resultados para negociar el resultado; sobre todo si tomamos en cuenta que la autonomía no es un ejercicio de subordinación.

Su trabajo debería velar por los derechos colectivos y diferenciados, aunque posiblemente esta posición amenazaría el Estado liberal. Es decir, las manifestaciones de diversidad social provocarían presiones hacia la desintegración y la desunión, en lugar de fomentar la autoridad del Estado. La nación mexicana es una patria mestiza, donde se tolera al indígena sin reconocer su autonomía. Cabe aclarar que el término autonomía presenta una estrecha correspondencia con el término de la autodeterminación. Significa este último el

derecho de un pueblo a decidir su estatuto jurídico, es decir la forma en que se establecen reglas de convivencia comunitaria. No empero, lo que los indígenas “desean es mantener y desarrollar sus propias formas de vida sociocultural, pero en el marco de la nación mexicana” (Tamayo 2006: 26).

La autonomía, la autodeterminación y la representación política son los medios que permiten acceder a los derechos colectivos territoriales y culturales. Los pueblos indígenas buscan la protección de sus derechos colectivos y de sus identidades, “exigen un nuevo tipo de ciudadanía, que por tanto tiempo les fue negada” (Stavenhagen 2002).

Las propuestas más recientes en torno a la identidad de los pueblos indígenas es que éstos no se definen por ciertos atributos, sino por ciertos principios. Luis Villoro<sup>105</sup> sitúa a la identidad particular del pueblo indígena como aquella que tiene un proyecto de vida cultural común, una relación con un territorio, la conciencia de la pertenencia de sus miembros a propuestas comunitarias y el deseo de mantener esa unidad a través de la historia.

Los problemas que los pueblos indígenas identifican están en la raíz de sus conflictos con el Estado, Rodolfo Stavenhagen<sup>106</sup> los enumera bajo los siguientes rubros: 1) definición, membresía y condición legal; 2) tierra, territorio y recursos; 3) desarrollo económico; 4) lengua, educación y cultura; 5) derecho indígena y organización social y; 6) autogobierno, autonomía y autodeterminación. Las comunidades continúan pugnando por dignidad, justicia, derechos humanos, participación política y, en general, un mejoramiento de las condiciones de vida.

En un balance del indigenismo<sup>107</sup>, Villoro lo calificó de parcial y negativo porque reconoce lo indígena al mismo tiempo que niega su realidad<sup>108</sup>. Para salvar

---

<sup>105</sup> Cfr. Villoro et. al.2001.

<sup>106</sup> Stavenhagen (2001:160).

<sup>107</sup> Al respecto véase: Villoro, Luis. 2005 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

<sup>108</sup> Son evidentes las implicaciones políticas del indigenismo, aunque en un inicio los antropólogos se declararan apolíticos. La dimensión política se manifestó desde su nacimiento con la efervescencia de los movimientos agrarios mexicanos integrados por indios y mestizos. La fusión cultural, la unificación lingüística y el mismo desarrollo económico serían las pautas para engendrar una nación. Se gestaron

al indio, el autor sugiere, es necesario suprimir su especificidad de manera que todos los hombres sean reconocidos en su libertad. La sociedad abandonará sus mecanismos raciales cuando deje de imperar la especificidad y la distinción, es decir, cuando el indigenismo perezca; “entonces cesará para siempre su lucha con la historia universal y la condena que le agobiara desde la conquista” (Villoro 2005: 279).

La única forma de avanzar en el diálogo entre los pueblos indígenas y las instituciones, será mediante principios que atraviesen a las culturas particulares. La CDI como institución debe evitar comprender y juzgar a la cultura indígena a partir de una política neoliberal, etnocéntrica, monocultural y logocéntrica.

#### **4.3 Los científicos sociales del Centro Coordinador Indigenista de Caborca**

A partir de los datos etnográficos presentados en el capítulo anterior, se observó que el campo intelectual (*sensu* Bourdieu 2002) de los científicos sociales del CCI de Caborca se restringió a las políticas desarrollistas del gobierno mexicano. Sus prácticas respondieron a las exigencias de la lógica del poder del Estado, sin tomar conciencia de su propio campo de acción respecto a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Algunas de las preguntas fundamentales que atraviesan el análisis son ¿los antropólogos constituyen un campo intelectual autónomo capacitado para implementar las políticas sociales de los pueblos indígenas? y ¿los antropólogos son los responsables del éxito o el fracaso en la implementación de las políticas que ellos mismos diseñan?

El pensamiento y la acción de los intelectuales están definidos por las condiciones económicas, sociales y culturales de una corriente o escuela (Bourdieu 2002: 50); por la clase a la que pertenecen, por su estructura familiar y por su historia individual (*Ibíd.*: 103). Pero en todo caso, no son estos los factores

---

diferentes proyectos de homogeneidad, en algunos se privilegiaba lo mestizo, en otros lo indígena y también se planteó la existencia de otro donde no se reconocieran las diferencias (Korsbaek y Sámano 2007: 214).

que determinan al intelectual, sino que es el intelectual quien se determina a partir de la toma de conciencia, parcial o total, de la verdad objetiva de sus condiciones (*Ibíd.*: 104). Cada época y sociedad modela a diversas categorías de intelectuales para ocupar cierta posición en el campo intelectual (*Ibíd.*: 106).

Parafraseando a Bourdieu, ser antropólogo es dominar lo necesario de la historia de la antropología como para saber conducirse como antropólogo dentro del campo antropológico. En este sentido, la práctica antropológica en el CCI de Caborca satisfizo las políticas de la institución antes de asumirse como los intelectuales “socialistas” del pueblo (*Cfr.* Bourdieu 2002: 110).

El antropólogo que trabaja en las instituciones gubernamentales tiene un doble papel, el del antropólogo como investigador y como funcionario indigenista. El campo de la ética profesional exige una posición moral, ideológica y política individual; que encuentra sus límites en las acciones institucionales que pueden coartar el compromiso que asume un antropólogo con la gente para la cual trabaja (Valdivia 2007: 76).

Cuando se instaló el CCI de Caborca en la primera mitad de los setentas, el INI tenía al menos veinte años de experiencia en la planeación y la instrumentación de modelos de intervención en las regiones indígenas. Los centros coordinadores tenían la función principal de integrar a la población indígena con la mestiza, es decir, la integración regional tanto social como económica. Las prácticas planteadas fueron: la defensa y asesoría legal a los indígenas en caso de problemas de tenencia de la tierra; la regulación de la extensión agrícola, pecuaria y forestal; la educación; la salud pública y el suministro de créditos (Nolasco 1970: 84-87).

Los proyectos agropecuarios se orientaron a estimular la producción agrícola de autoconsumo y a dotar de hatos ganaderos a las localidades tradicionales del territorio pápago. Uno de los objetivos fue industrializar la agricultura en puntos geográficos clave del pueblo indígena, aunque esta modernización implicara cambiar radicalmente varios elementos culturales. Entre

ellos sustituir el patrón de rancherías dispersas a uno centralizado y modificar la trashumancia estacional al sedentarismo en una comunidad.

Desde 1992 y hasta 2003, el ingeniero Juan Ceniceros de Ávila trabajó en el CCI Caborca en el área de proyectos productivos y culturales, también apoyó las áreas de planeación, capacitación y coordinación. Ceniceros nos compartió su experiencia con los proyectos productivos que se implementaron para las comunidades indígenas en la región:

“a mi llegada en el año 92 estaba en proceso la implementación del programa de Fondos Regionales llamado Fondo Regional de Solidaridad en el sexenio de Salinas de Gortari. Este programa inició en 1990, ya habían pasado dos años y no se podía implementar porque no estaban las condiciones en las comunidades para poder bajar estos recursos. Entonces cuando yo llegué dieron instrucciones precisas para constituir el Fondo Regional. Empezamos a hacer una serie de actividades difundiendo el programa hasta que en el 93 se constituyó la Asamblea General de Delegados y el Consejo Directivo en las comunidades de Pozo Prieto, Las Norias, Quitovac, San Francisquito, Sonoyta y después se fueron sumando otras. Partiendo de ahí, se hicieron los expedientes técnicos y se bajaron los recursos. Todos los recursos del año 93 fueron para proyectos ganaderos para todas las comunidades, pero San Francisquito se quedó a la espera porque había problemas de tipo agrario al interior de la comunidad que no garantizaban el éxito del proyecto. Desafortunadamente en el 94 se presentó una de las sequías más prolongadas en el estado de Sonora. Estas sequías nos mermaron de una gran mortandad del ganado en las comunidades y los proyectos fracasaron. Pero no en todas las comunidades, se alcanzó a salvar Pozo Prieto, Las Norias. En Quitovac quedaron algunas vacas que continuaron reproduciéndose. Posteriormente se fueron otorgando otro tipo de créditos, se siguieron apoyando algunas unidades ganaderas como en Las Norias con suplementos vitamínicos. Se sumaron otras organizaciones, se sumó la comunidad de Sonoyta, se apoyó para una tienda de abasto, aquí una tienda de abastos para un grupo de mujeres de Las Norias. También fueron aceptados grupos de otros pueblos indígenas, los indígenas mixtecos y los cucapá. Entonces se fueron apoyando otros

proyectos en todos estos años, una llantera y una siembra de alfalfa en Quitovac”<sup>109</sup>.

El INI asumió de manera tácita que los conflictos generados entre los habitantes de San Francisquito, ocurrieron debido a la incapacidad de estos para resolver el acceso diferenciado a las tierras comunales. Por lo tanto, la institución indigenista se deslindó de su responsabilidad en dicha problemática y cesó el apoyo al proyecto de “comunidad originaria”.

#### **4.4 El proyecto de “comunidad originaria” en San Francisquito. Una experiencia etnocida**

En este apartado se presenta la justificación para evaluar de etnocida a las políticas indigenistas implementadas en la comunidad o’otham de San Francisquito. Primero, es necesario hacer una revisión histórica del concepto y sus implicaciones.

Una vez finalizada la Primera Guerra Mundial, el primer organismo internacional que intentó establecer las bases para la paz fue la Sociedad de Naciones (SDN), creada por el Tratado de Versalles en 1919 donde se determinó que Suiza fuera la sede oficial debido a su posición neutral durante la guerra. El objetivo del organismo era superar los efectos de la guerra y conseguir una paz duradera, pero nunca tuvo suficiente autoridad para obligar a los miembros<sup>110</sup> a las resoluciones pactadas. Así, en septiembre de 1939 estalló la Segunda Guerra Mundial, con lo cual se hizo evidente el fracaso de la SDN.

El 1° de enero de 1942, un total de 26 naciones aprobaron la Declaración de las Naciones Unidas para luchar contra las Potencias del Eje (Alemania, Italia y

---

<sup>109</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista con el ingeniero Juan Ceniceros de Avila. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>110</sup> Los países fundadores fueron: Argentina, Australia, Bélgica, Bolivia, Brasil, Canadá, Checoslovaquia, Chile, China, Colombia, Cuba, Dinamarca, El Salvador, España, Francia, Grecia, Guatemala, Haití, Honduras, India, Italia, Japón, Liberia, Nicaragua, Nueva Zelanda, Países Bajos, Panamá, Paraguay, Persia, Perú, Portugal, Reino de Yugoslavia, Reino Unido, Rumanía, Siam, Suecia, Suiza, Sudáfrica, Uruguay y Venezuela. De 1920 a 1930, se agregaron: Abisinia, Albania, Alemania, Austria, Bulgaria, Costa Rica, Estonia, Finlandia, Hungría, Irlanda, Letonia, Lituania, Luxemburgo y República Dominicana. Finalmente, de 1930 a 1940, se anexaron: Ecuador, México, Egipto, Irak, Turquía y URSS.

Japón), años más tarde se fundó la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y 50 países miembros firmaron la Carta de las Naciones Unidas en junio de 1945<sup>111</sup>.

En diciembre de 1948, se adoptó y proclamó la *Declaración Universal de Derechos Humanos* y también la *Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio*. La creación de la Convención se derivó “del intento de exterminar a la población judía durante el Holocausto<sup>112</sup> y desde entonces ha representado la aspiración de las Naciones Unidas de impedir que ese horror se vuelva a producir” (ONU 2008).

La Convención definió al genocidio<sup>113</sup> como una acción cuya finalidad es destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, a través de: “a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo” (ONU 1948)<sup>114</sup>.

Después, se planteó el término de “genocidio cultural” y en 1947-1948, la Comisión No. 6 de las Naciones Unidas analizó los hechos, sin embargo rechazó

---

<sup>111</sup> Los antecedentes de la Carta de las Naciones Unidas fueron: La Declaración del Palacio de St. James, La Carta del Atlántico, La Declaración de las Naciones Unidas, Las Declaraciones de Moscú y Teherán, La Conferencia de Dumbarton Oaks y Yalta y La Conferencia de San Francisco; véase en línea < [http://www.un.org/es/aboutun/history/charter\\_history.shtml](http://www.un.org/es/aboutun/history/charter_history.shtml)>.

<sup>112</sup> El Holocausto ha sido el parámetro para explicar los asesinatos en masa, para definir al genocidio. Al proponerse dicho término, se asoció el concepto con la cámara de gas y la tecnología moderna empleada por los nazis. Antes del Holocausto, el genocidio no se abordaba políticamente, tampoco era discutido en el derecho y en los tratados internacionales (Goldhagen 2011).

<sup>113</sup> Las primeras definiciones de genocidio fueron muy estrechas, se refirieron al asesinato de masas como un fenómeno independiente, pero también implica otros actos eliminacionistas como la expulsión, el encarcelamiento, la conversión forzosa, la esclavitud, la hambruna, la represión, la prevención de la reproducción, entre otros (*cfr.* Goldhagen 2011). En términos generales, se entiende que el genocidio se asocia directamente con el Estado nación, se combate y persigue la destrucción de pueblos en nombre de su ideología (Frigolé 2003). En América Latina, es Guatemala el país que refleja con mayor claridad la exterminación física y cultural de la población, en especial de campesinos indígenas, en manos del Estado (Ordoñez Cifuentes 1996).

<sup>114</sup> Algunos autores, como Goldhagen (2011) expresan que actualmente, la convención no ilegaliza el genocidio y no interviene cuando éste se produce, por lo tanto, carece de sentido como cuerpo de ley operativo y como base de acción contra el genocidio.

la idea de genocidio cultural, “con el pretexto de que podía atentar contra la noción de genocidio considerada en su sentido estricto” (Jaulin 1979: 10).

Mientras que el genocidio definió a la destrucción física de civilizaciones, el genocidio cultural se distinguió por señalar una nueva problemática no considerada anteriormente en el derecho internacional, misma que derivó en la adopción del concepto de *etnocidio* en los años setentas; pero éste surgió como una categoría sin la posibilidad de ser respaldada en la defensa judicial internacional de los pueblos indígenas.

Etnocidio y genocidio cultural<sup>115</sup> son “expresiones completamente diferenciadas del *genocidio* penalmente tipificado. No raramente se utilizan alguna de esas expresiones o ambas para rehuir los efectos jurídicos del empleo de la palabra genocidio cuando se está ante la evidencia” (ONU 2011: 9).

El Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales núm. 107 fue el primer intento por homologar las obligaciones internacionales de los Estados en relación con los pueblos indígenas y tribales, la OIT<sup>116</sup> lo adoptó en 1957 a solicitud del sistema de la ONU. Sin embargo, fue ampliamente cuestionado por su enfoque integracionista y desde 1989 se sustituyó por el Convenio núm. 169 que reconoce y respeta la diversidad étnica y cultural<sup>117</sup>.

Según Robert Jaulin, por “etnocidio” se entiende “una modificación total aportada e impuesta al orden cotidiano” (Jaulin 1976: 9), es un “acto de destrucción de una civilización, el acto de la descivilización” (Jaulin 1979: 9). Por lo tanto,

---

<sup>115</sup> Ordoñez Cifuentes (1996: 31) hace una distinción entre ambos actos, genocidio cultural es una situación más amplia mientras que etnocidio es la destrucción de una cultura étnica.

<sup>116</sup> Organización Internacional del Trabajo fue instituida en 1919.

<sup>117</sup> No obstante, Ordoñez Cifuentes (2010: 78) señaló: “A mi juicio, las disposiciones del Convenio son limitadas en la medida que no reconocen expresamente un proceso autónomo de los pueblos originarios para aplicar su propio derecho, recrear sus propias construcciones jurídicas y dialectizarlas para superarlas y participar en la construcción del derecho nacional, más allá de su etnicidad, sino a lo que se le denomina el bien común. El Convenio 169 de la OIT es limitado también en relación con el desarrollo de los derechos colectivos y para el caso de los pueblos étnicos al no aceptar la voz pueblo como se rige en el derecho internacional público moderno, constituyendo una seria limitación de naturaleza sociopolítica. Sus limitaciones seguramente se deben a las reservas en su construcción por parte de las representaciones gubernamentales”.

La destrucción de civilizaciones; lo que quizás imperfectamente defina el término de etnocidio es evidentemente la instauración de un “proceso” de destrucción de civilizaciones. Este “proceso” sin duda designa un “organismo” orientado, si no hacia su muerte a largo plazo, en todo caso, y por definición, hacia la muerte de los demás a corto o medio plazo. A pesar de la paradoja, se tiene la costumbre de situar este organismo destructor entre las civilizaciones. A pesar de la paradoja, puesto que un proceso de destrucción de civilizaciones no se puede calificar como procedimiento de instauración *del* hecho de civilización (*Ibíd.*: 12).

Además, “La política etnocida<sup>118</sup> de integración de las sociedades nacionales aspira a la disolución de las civilizaciones dentro de la civilización occidental; lo anterior puede ser calificado de sistema de descivilización ya que tiene por objeto la desaparición de las civilizaciones” (*Ibíd.*: 14).

Ante la constante denuncia de procesos etnocidas perpetrados por los Estados, se llevó a cabo el coloquio titulado “El etnocidio a través de las Américas”<sup>119</sup>, organizado por Robert Jaulin, durante el 39° Congreso de Americanistas celebrado en agosto de 1970 en Lima, Perú. En este foro, Jaulin reveló las condiciones sociales en América donde los colonos, los misioneros y los Estados se empeñaron en implementar políticas de integración y asimilación de los indígenas:

La integración es, pues, un procedimiento de justificación o de “autenticación” del Estado colonial, el cual, en la mayoría de los casos, alude a fronteras ecológicas y culturales artificiales, y se constituye a partir de una minoría extranjera que acapara el poder, aun cuando esta minoría “desaparezca” aparentemente en beneficio de los “mestizos” o aborígenes que la suceden y perpetúan. La

---

<sup>118</sup> Por su parte, López y Rivas (2011) entiende por etnocidio todo acto que atenta contra la integridad territorial, física o reproductiva de un grupo, con el propósito de destruirlos total o parcialmente. Implica la violación de los derechos de disfrutar, enriquecer y transmitir la cultura, la lengua y la autonomía política. También es etnocidio cuando se pretende dispersar o fragmentar mediante desplazamientos involuntarios. Es decir, contempla toda transformación impuesta desde entidades externas a la autodeterminación de un grupo social.

<sup>119</sup> En 1976 se publicó un libro en español con el mismo nombre del Coloquio.

asimilación no “antepone” el espacio colonial, sino la “civilización” colonial. Ahora bien, el espacio conquistado se deduce de su carácter de “extensión” de la civilización occidental, que en este caso se define claramente como la civilización blanca (Jaulin 1973: 14).

También en este foro, tuvo ha lugar la denuncia de la actitud etnocida de los etnólogos, pues la etnología es neocolonial y consecuentemente, surgen numerosos problemas por el objeto de la etnología<sup>120</sup> y por el diálogo de las culturas: “el medio etnológico es representativo del medio “occidental”, respecto del cual no dispone de la suficiente distancia” (Jaulin 1973: 236).

Los trabajos de los etnólogos no son ni abstractos, ni alegres; son más bien tristes, fáciles, sombríos. Se asemejan en parte a un grupo indígena luego del contacto, a indios civilizados; agréguese a ello un olor a implementos mecánicos y a orden polvorientos: a indios que marcan bien el paso [...] Esta etnología triste, más falsa y aburrida aún por las pretensiones científicas, la esterilización de la segmentación monográfica, la payasada de los términos “eruditos”, etc. (*Ibíd.*: 245).

Entonces,

Una de las características de la etnología neocolonial consiste en enmascarar su etnocentrismo y su desprecio por los otros –aún cuando se trate de una parte de nosotros mismos, negada, “enterrada” gracias a un procedimiento de folklorización- recurriendo a declaraciones de intenciones, pretensiones, esperanzas “publicitarias”, o mediante tecnicismos de opereta (términos “eruditos”, matemáticos, etc.) (*Ibíd.*: 257).

Jaulin considera que la etnología ha negado a las otras civilizaciones, es decir, ha actuado de la misma manera que el imperialismo y el cientificismo industrial del siglo XIX. Dado que el Occidente ha aniquilado el otro Negado, se pregunta Jaulin si “los museos, el folklore, la etnología ¿no son nuestras condolencias?” (1979: 126-127).

---

<sup>120</sup> Para profundizar en las implicaciones del etnocidio antropológico, véase Ordoñez Cifuentes (1997).

En enero de 1971 se realizó el simposio “Fricción interétnica en América del Sur No-Andina” en la isla de Barbados y posteriormente se publicó la Declaración de Barbados por la Liberación Indígena<sup>121</sup>. La Declaración es un informe acerca de la situación de las poblaciones indígenas tribales de varios países de América que pretende esclarecer el grave problema continental y contribuir a la lucha de liberación de los indígenas (Bartolomé *et al.* 1986). Asimismo, denuncia que los indígenas de América continúan en una relación colonial de dominio y por lo tanto, son sujetos de agresiones a través de acciones intervencionistas, matanzas y desplazamientos. Son los Estados, las misiones religiosas y los científicos sociales quienes deben asumir su responsabilidad de poner fin a la destrucción de las culturas aborígenes y así, propiciar su liberación.

El Estado es culpable directamente de muchos crímenes de genocidio y etnocidio, las misiones religiosas también “incurren en el delito de etnocidio o de connivencia con el de genocidio” (*Ibíd.*: 523) y finalmente, la antropología ha sido el instrumento de dominación colonial, toda vez que los antropólogos han incurrido en posiciones equivocadas, tales como eliminar la responsabilidad política que conlleva el conocimiento que generan, evitar cualquier compromiso con situaciones concretas y negar la posibilidad de transformar la penosa situación del indio (*Ibíd.*: 524).

Ante estas declaraciones, la reacción del medio antropológico oficial en México fue la siguiente:

La réplica principal correspondió a Gonzalo Aguirre Beltrán (artífice del indigenismo integracionista) quien consideró la Declaración de Barbados “dogmática” y “contradictoria”, identificándola como “una corriente de opinión que toma su origen en Europa”. En consecuencia con los postulados de la aculturación planificada (el “derecho” antropológico para intervenir con autoritarismo en culturas

---

<sup>121</sup> Suscrita el 30 de enero de 1971 por Miguel Alberto Bartolomé, Guillermo Bonfil Batalla, Víctor Daniel Bonilla, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase Sardi, Georg Grünberg, Nelly Arvelo de Jiménez, Estaban Emilio Monseni, Darcy Ribeiro, Scott S. Robinson, Stefano Varése.

ajenas) Aguirre Beltrán se pronuncia contra los movimientos orientados a fortalecer la etnicidad (Báez-Jorge 1996: 27).

La denuncia del etnocidio trascendió en los sesentas, mientras que las observaciones del fracaso de la ideología indigenista del integracionismo se abordaron una década más tarde (*cfr.* Ordoñez Cifuentes 2009).

De cualquier forma, previo a fundar el CCI de Caborca, se habían propagado a través de diversos medios (Naciones Unidas, publicaciones, foros académicos, discursos políticos, entre otros), los alcances de las políticas etnocidas y los efectos de la dominación económica y política sobre la cultura indígena.

Cuando el antropólogo Jesús Ángel Ochoa Zazueta, primer director del CCI de Caborca desde 1974, convocó a los tohono o'otham; Adela, María Guadalupe y Bartolo se enteraron de que su familia pertenecía al pueblo indígena. Ochoa entrevistó a la familia y los persuadió sobre la importancia de asumirse como indígenas y los beneficios que le otorgaría el gobierno.

El primer programa que implementó el equipo del CCI fue el proyecto de desarrollo y rehabilitación de las “comunidades originarias”. Este proyecto tenía como objetivo resucitar las tradiciones ancestrales mediante la organización de los pueblos indígenas en pequeñas comunidades idílicas<sup>122</sup>. El INI pensó que para solucionar el rezago económico bastaría con dotar de hatos ganaderos y de herramientas agropecuarias a los tohono o'otham que estuvieran dispuestos a trasladarse a las “comunidades originarias”.

Finalmente, la dirección del CCI de Caborca convenció a la familia Sánchez Sinohui de participar en las nuevas políticas indigenistas. Adela comenta al respecto

“a mi mamá la hizo cambiar ese antropólogo, yo creo que platicó con ella y le sirvió la plática y entonces ella ya empezó a expresarse más.

---

<sup>122</sup> Este modelo de comunidad que había probado su eficacia en el sur del país no aseguraba su pervivencia en la lógica social de las rancharías del norte.

Decía es que somos pápagos, somos indios y los indios tienen derechos. Vamos a irnos a vivir allá porque allá tenemos que estar en una comunidad, tenemos que tener un origen y somos indios, somos o'otham”<sup>123</sup>.

El CCI de Caborca determinó que la “comunidad originaria” donde residirían las familias originarias de Caborca sería la localidad de San Francisquito (localizada a casi 100 kilómetros al norte de la ciudad donde habían nacido). Entonces, la mamá de Adela, María Guadalupe y Bartolo Sánchez Sinohui; Eva organizó a cuatro familias y nueve comuneros para ser trasladados a San Francisquito donde permanecieron de la década de los setentas hasta finales de la década de los noventas. En este periodo se enfrentaron con varios problemas como el conflicto étnico que se suscitó entre los comuneros o'otham norteamericanos y los mexicanos por el acceso diferenciado a las tierras comunales y los recursos otorgados por el INI.

El ingeniero Juan Ceniceros de Ávila quien trabajó en el área de proyectos productivos y culturales del CCI de Caborca desde 1992, opina que

“el conflicto fue originado por personas que habían salido de la comunidad para irse a vivir a Estados Unidos y después de un periodo largo, regresaron y estas personas fueron sacadas de sus derechos agrarios por medio de una depuración. Entonces cuando regresaron, reclamaron otra vez su derecho agrario y ahí empezaron los conflictos con los que habían ocupado esos lugares de ellos y hasta la fecha no se ha resuelto. [Debido al conflicto] el INI ya no otorgó recursos, ellos obtuvieron recursos a través del Gobierno del Estado sobre todo porque este grupo [de las personas que habían regresado de Estados Unidos] se afilió a un partido político que bajó recursos y se los dio a ellos, no a los que ya estaban viviendo ahí y habían sido beneficiados con los proyectos de los setentas. De hecho esta gente se retiró de la comunidad, se fueron y se quedaron los otros”<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010.

<sup>124</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el ingeniero Juan Ceniceros de Avila. Caborca, Sonora, 2010.

Respecto a las circunstancias que motivaron el fracaso de la política de rehabilitación de la “comunidad originaria” en San Francisquito, Bartolo Sánchez Sinohui expresa que

“nos dieron todo, pero no nos capacitaron para manejar, para administrar toda esa abundancia que tuvimos. [Los comuneros] se gastaron el dinero, no pagaron los créditos, el banco embargó. Luego los muchachos empezaron a salir para trabajar en los ranchos a emplearse como peones, después tuvieron que emigrar a las ciudades”<sup>125</sup>.

Después del fracaso de diversas políticas indigenistas del INI en Caborca y del nulo seguimiento a los programas de asistencia social, surgió la desconfianza hacia la institución. El grupo de científicos sociales del CCI de Caborca en la década de 1970, estaba inmerso en la política del indigenismo integracionista con un enfoque etnocéntrico que perseguía fines etnocidas (*cfr.* Ordoñez 2006). Cuando Bartolo Sánchez Sinohui comenta que el gobierno les dio mucha abundancia de recursos para San Francisquito pero que no los enseñaron a administrarla, hace patente la imposición del modelo neoliberal y el indigenismo integracionista.

El cometido inicial del INI a nivel nacional era realizar estudios regionales etnológicos y diagnósticos socioeconómicos que favorecieran a los pueblos indígenas; pero en Sonora fue completamente distinto con los tohono o’otham. El proyecto de la “comunidad originaria” de San Francisquito no se benefició a largo plazo con alimentación, vivienda, salud y educación. Los tohono o’otham exigen y todavía exigen recuperar sus tierras y recursos, así como participar en la planeación de su futuro.

El grupo intelectuales del CCI de Caborca, no profundizó en las problemáticas regionales antes de trasladar a familias enteras de la ciudad de Caborca a San Francisquito. No hizo un diagnóstico del impacto que se generaría

---

<sup>125</sup> Medina Vidal, Adriana. Entrevista de tradición oral con el señor Bartolo Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora 2010.

en las dinámicas territoriales de los tohono o'otham originarios de la localidad; tampoco de los conflictos que podrían suscitarse con los tohono o'otham recién llegados. Las autoridades del INI en Caborca no tomaron conciencia de que las políticas que diseñaron ocasionarían una disputa al interior de la etnia y discriminación hacia los que habían sido beneficiados con los recursos. El conflicto fue tan amplio y complejo, que jamás se volvió a destinar presupuesto a los proyectos productivos de los o'otham de San Francisquito.

En cuanto a la propuesta de incorporar a los tohono o'otham que vivían en la ciudad de Caborca al contexto rural de San Francisquito, no queda claro si fue con la intención de cohesionar a la etnia, o si eso fue circunstancial. Mi lectura, después de hacer las entrevistas a la familia Sánchez Sinohui, es que constituye un acto desesperado del INI por modernizar e industrializar el sector campesino, lo que implicaría inscribirse en el modelo de desarrollo de la administración de Luis Echeverría<sup>126</sup>.

La generalización a nivel nacional de los modelos de intervención en las regiones indígenas, llevó a los intelectuales a imaginar comunidades permanentes (como las del sur del país) en el contexto norteño de las rancherías con un patrón de asentamiento semi-nómada del desierto (*cf.* Pintado y Alvarado s/f). Su propuesta fue crear comunidades como reductos tradicionales ancestrales donde sería posible observar el paulatino cambio de su condición primitiva hasta su occidentalización, toda vez que la imagen del indio en estado natural y de origen prehispánico se transformara en la del mexicano integrado al sistema capitalista.

El proyecto de rehabilitación de la “comunidad originaria” en San Francisquito generó conflictos, ocasionó daños económicos y privó a las familias trasladadas de dignos sistemas de educación y salud. La institución no reparó en los daños y tampoco ayudó a regularizar las tierras para estas familias. Los

---

<sup>126</sup> Cabe mencionar que en el año 2002, se presentó una denuncia por delito de genocidio que señala como principal responsable a Luis Echeverría Álvarez. Los actos se refieren a una matanza consumada el 10 de junio de 1971 en manos de funcionarios del gobierno mexicano y un grupo paramilitar conocido como Los Halcones (Silva García 2006).

funcionarios atribuyeron el fracaso a que los o'otham no "querían producir la tierra ni arraigarse en sus poblados" (Galland 2006: 121).

Después del acto etnocida, el INI cesó sus funciones en San Francisquito. El principal legado de su gestión fue no respetar el control territorial indígena, cuando una de las problemáticas principales con los tohono o'otham a lo largo de la historia ha sido la injusticia para acceder a sus tierras y el reconocimiento de sus propios territorios, la pérdida de sus tierras ha implicado una pérdida progresiva de su sustento y posibilidades de sobrevivir.

Los antropólogos como mediadores entre el Estado y los tohono o'otham, diseñaron las políticas sociales y buscaron los caminos para implementarlas. Sin embargo, el trabajo intelectual del equipo quedó subsumido a las estructuras dominantes de la institución tomando distancia de las nuevas discusiones indigenistas en el ámbito académico. Estos intelectuales sin libertad para diseñar nuevas y diversas políticas sociales, tampoco tomaron conciencia del enfoque etnocéntrico de su presencia.

Luego de más de 30 años de actividad indigenista en la región, la CDI<sup>127</sup> repara que lo indígena continúa desarticulado de lo mexicano por lo que busca integrarlos a la nación a través de la tributación individual a la Secretaría de Hacienda; de la glorificación de su pasado; de la "preservación" cultural y del desarrollo cultural, económico, educativo, entre otros. Cuando los proyectos fallan, se argumenta la falta de organización y responsabilidad de los pápagos (Galland 2006: 144-147).

Los académicos y las institucionales deben ser más receptivos para coadyuvar en el ejercicio de los pueblos de construir sus proyectos. Las culturas étnicas tienen la capacidad de generar transformaciones y gestionarlas.

---

<sup>127</sup> La estructura interna del CCI de Caborca contemplaba un grupo de antropólogos y trabajadores sociales para operar, pero desde el 2003 la CDI está conformada por ingenieros y administradores. La administración actual es muy burocrática e ineficiente. Es inadmisibles que una sola persona gestione más de dos áreas y al mismo tiempo sea responsable de tres programas con enfoques distintos (Asuntos Regionales, Organización Productiva para la mujer indígena y Fomento y Desarrollo de las culturas indígenas). Me pregunto si es imprescindible para el organigrama de la CDI, contar con un equipo de antropólogos que desarrolle perspectivas y metodologías distintas a las que imperaron entre la década de los setentas y los noventas.

Actualmente los tohono o'otham se organizan para presentar sus críticas hacia la institución.

Por ejemplo, en el inmueble de la CDI en Caborca se exhibía, desde hace varios años, una serie de fotografías capturadas por una antropóloga<sup>128</sup> en los años sesentas. Las imágenes retrataron las actividades cotidianas de los tohono o'otham del noroeste de Sonora, entre ellas, la ceremonia *vi'ikita* realizada anualmente en Quitovac. Sin embargo, a pesar de que el comité organizador de esta ceremonia le prohibió a la antropóloga utilizar su cámara fotográfica, ella trasgredió las normas internas e incurrió en una falta de respeto al tomar las fotografías desde su automóvil sin que los participantes se percataran. Años más tarde, donó una de estas fotos al centro coordinador, cuando todavía operaba el INI.

En las entrevistas que realicé durante el segundo semestre de 2010, algunos miembros o'otham expusieron su molestia dado que después de varias quejas ante el personal de la CDI Caborca, todavía no se había retirado la controvertida fotografía de la exhibición. Cabe mencionar, que en una reunión sostenida entre los o'otham y el personal de la CDI en el primer semestre de 2011, acordaron quitar definitivamente la imagen.

Las perspectivas externas de "lo tohono o'otham"<sup>129</sup> tienden a generalizar las prácticas culturales de todas las familias que conforman a los tohono o'otham. Dichas perspectivas, colocan a los tohono o'otham en distintos órdenes políticos, sociales y culturales; dentro de los cuales ellos no tienen nada que decir. Estatizan la posición de los tohono o'otham en el pasado sin permitir que los tohono o'otham tomen un rol activo como guardianes de su propio destino.

El discurso del gobierno de Caborca transmite al público en general la hipótesis de una larga ocupación del grupo o'otham en la región y apoya económicamente el proyecto de la construcción del Museo Histórico y Etnográfico de Caborca (MHEC). No obstante, ninguno de los miembros o'otham que tuve la

---

<sup>128</sup> Posiblemente, Margarita Nolasco.

<sup>129</sup> Cfr. Hervik 1999.

oportunidad de entrevistar durante el segundo semestre del año 2010, constató la existencia de dicho proyecto cuya meta es inaugurar en 2012.

La apertura del recinto requiere una inversión mayor a los cuatro millones de pesos, el apoyo de un patronato y la asesoría de una historiadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Las autoridades esperan un gran impacto turístico nacional e internacional porque representa el proyecto más importante del Noroeste de Sonora, que indudablemente beneficiará a los inversionistas y a las empresas que ofrecerán sus servicios a los visitantes.

Ante la primacía de las perspectivas externas, la presente investigación es un medio que devela la historia que algunos de los miembros tohono o'otham, decidieron compartirme. Constituye un medio para difundir el esfuerzo de los tohono o'otham de buscar un nuevo camino de participación en su futuro, para reivindicar los derechos que les corresponden en tanto pueblo con historia común e identidad propia.

## CONCLUSIONES

El medio antropológico en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, interpretó los hallazgos arqueológicos a partir del espacio en que se encontraban, este espacio se entendió como un conjunto de regiones culturales que podían diferenciarse a partir de las características climáticas y geográficas o de la abundancia de animales y plantas locales.

Así, la diversidad de los grupos humanos localizados en cada región sería mínima, por tanto, sus habitantes realizarían las mismas actividades productivas, tendrían la misma tecnología, implementarían la misma forma de encontrar alimentos, hablarían la misma lengua o podrían incluso, compartir la misma ideología.

A medida que continuaron las investigaciones arqueológicas y se presentaban elementos culturales atípicos en las regiones “homogéneas”, había dos explicaciones a seguir, la primera era recurrir al difusionismo con el objetivo de buscar los flujos migratorios entre distintos desarrollos culturales y la segunda, era subdividir la región hasta que sus elementos internos fueran similares.

Un mayor número de manifestaciones o una mejor realización de la obra, identificaba a la cultura donante y un grupo con técnicas “precarias” caracterizaba a la cultura parásita. Desde esta perspectiva, la región del Noroeste ubicada en un territorio “esteril”, se asoció con un desarrollo cultural de reducida importancia, habitado por grupos de recolectores, pescadores y cazadores simples. No obstante, la nueva evidencia apuntó que algunos de estos grupos también habían practicado la agricultura, pronto se presentaron numerosas teorías acerca del desplazamiento cultural de Mesoamérica hasta esta inhóspita región. Era inconcebible que grupos con una cultura rudimentaria pudieran desplegar esta sofisticada forma de encontrar alimentos, tan representativa de los grupos procedentes del sur.

Más tarde, la antropología pretendió abandonar el concepto de área cultural argumentando que no era posible circunscribir la diversidad social en una unidad

geográfica, y se preocupó por generar suficientes tipologías de las culturas en una misma región. Esta visión anquilosó el difusionismo, le otorgó mayor importancia al aspecto geográfico, priorizó el nivel tecnológico de los grupos e involucró la lingüística comparativa. Pero, en realidad, no se abandonó el concepto de área cultural, se fortaleció el tipo de subsistencia como criterio básico para definir a los grupos humanos y se instituyó un referente de sociedad, de acuerdo al cual los grupos pueden ser menos avanzados o evolucionados. El referente fue Mesoamérica, por lo que los grupos prehispánicos de la región geográfica del Noroeste, serían nómadas o seminómadas, nunca sedentarios.

El discurso antropológico en México, institucionalizó el concepto de Mesoamérica y con ello, fortaleció la relación entre la práctica académica y la política nacionalista. La política nacionalista se apropió de Mesoamérica para justificar un sistema de organización estatal cuyas decisiones de gobierno son únicas y emanan del centro de México. Esta política centralista no toma en cuenta las diferentes culturas o pueblos a quienes afecta.

En la historia de la antropología mexicana, se observa cómo ha contribuido la profesionalización a erigir el Estado nación. El discurso político de la continuidad histórico-cultural desde el pasado prehispánico fue mitificado por las investigaciones antropológicas con la finalidad de justificar los proyectos indigenistas que ambicionaban la integración de la población disidente.

La nación representaba el presente y los indígenas el pasado, por ello, este panfleto político deseaba que se sintieran identificados con esa nación: la arqueología y la antropología al servicio del Estado, se manifiestan en esta investigación, a través de un discurso originado en la época postrevolucionaria y perpetuado por las últimas investigaciones arqueológicas. Para ejemplificar esta problemática, profundizamos en la “continuidad cultural” entre la tradición prehispánica Trincheras y el grupo étnico tohono o’otham del Noroeste de Sonora.

En la arqueología de Sonora, la comprensión del pasado depende de la relación que se establece con los pueblos indígenas. Desde hace algunos años, los enfoques académicos que ha generado, cuestionan la postura ética de algunos

investigadores foráneos hasta el punto de calificarla de colonialista. Por lo que, su propuesta principal consiste en proclamar que los tohono o'otham son los descendientes directos de los vestigios prehispánicos. Sin embargo, pierde de vista otras cuestiones: un grupo étnico no equivale a un tipo de cultura material, la identidad étnica o'otham surgió hasta el siglo XX, entre el pasado prehispánico y el presente se perpetraron largos procesos genocidas dirigidos a las poblaciones indígenas locales.

Entonces, cuando los arqueólogos de Sonora planean una investigación en territorio indígena, consultan a las autoridades de la comunidad para “otorgarles” un poco de injerencia en la manipulación de su cultura material. Aunque esta postura podría interpretarse como una política que simpatiza con la comunidad indígena, encubre una negación a la autodeterminación, la autonomía y la autogestión del pueblo o'otham, al menos en dos sentidos. El primero es que aún cuando hacen la consulta, continúan saqueando el territorio o'otham en nombre de una institución que considera que la cultura material es patrimonio de la nación. Y el segundo, es que le atribuyen una importancia medular al papel del arqueólogo como intermediarios entre los o'otham y el Estado, y como creadores de un discurso “cargado de verdad” sobre el pasado. Por lo tanto, cabe preguntarse ¿por qué insistir en la necesidad de la presencia externa del arqueólogo y no exhortar en un afán propositivo y ético a que los miembros indígenas alcancen la profesionalización reconocida por el Estado Mexicano y entonces, sean ellos mismos quienes hagan las investigaciones en sus territorios?

Es evidente que el interés gubernamental, académico y turístico en la historia del pueblo indígena se inclina por representar una cultura tohono o'otham estrechamente vinculada al pasado prehispánico, a las prácticas tradicionales y al conocimiento de su pasado glorioso. Es decir, los tohono o'otham son retratados como piezas de museo, como medios para dramatizar los descubrimientos arqueológicos o para evocar imágenes de los misteriosos o'otham.

La historia del grupo e incluso sus condiciones políticas actuales, son muy distintas a estas imágenes. En la época colonial, les usurparon y repartieron sus

tierras, los clasificaron en función de los prejuicios europeos, les reprocharon su forma de vida, trasgredieron sus estructuras sociales, les impusieron un proceso evangélico, los forzaron a cambiar su organización política y económica, los obligaron a utilizar la castilla, los castigaron, los dominaron, rompieron sus lazos de parentesco, los hicieron cautivos a través del régimen misional, los explotaron en los reales de minas, se apropiaron de sus mujeres y los asesinaron. En otras palabras, gran parte de la población india fue exterminada por la invasión extranjera.

Los misioneros caracterizaron a los pápagos por ser poco desarrollados, salvajes, semiconversos, insurrectos, flojos, hostiles, ladrones, necios, despreciables, repugnantes, insensibles, indiferentes, privados de razón, aguerridos e infieles. Al terminar la evangelización jesuita y franciscana en la Pimería Alta, el mundo occidental había modificado su forma de vivir y de pensar, para entonces se percibieron como trabajadores, armoniosos, buenos cazadores, virtuosos, estables y eficientes agricultores.

El descubrimiento de minas de oro a finales del siglo XVIII, atrajo pobladores y aceleró la enajenación del territorio con lo cual se marginaron a los indios en las afueras de los pueblos. Poco a poco, el usufructo de agua, ganado, pastizales y tierra cultivable, provocaron diversos enfrentamientos armados entre indígenas y mexicanos. A pesar de que los indios se replegaron y se mantuvieron escondidos, el gobierno mantuvo la política de quebrantarlos. Luego de haberse desestructurado el modo de vida ancestral indígena, las siguientes generaciones negaron su origen étnico. Esta transformación en la región y el impacto sobre los indios locales, es uno de los argumentos que desarticulan el mito arqueológico de que los tohono o ótham actuales sean los descendientes directos de la población prehispánica.

Cuando los pápagos denunciaron ante el gobierno cardenista, el despojo de sus tierras en manos de los colonos, se designó al Departamento de Asuntos Indígenas como el organismo encargado de resolver el problema y a la Secretaria de la Reforma Agraria se le delegó la organización de proyectos para incrementar

la ganadería y la agricultura en las tierras ocupadas por los indígenas pápagos. Este auge agrícola y ganadero, provocó que los rancheros también invadieran este territorio. Consecuentemente, en los años setentas, las comunidades pápagos lograron un decreto presidencial mediante el cual, les otorgaron sus tierras como bienes comunales.

De esta forma, se consolidó la etnicidad pápago, la comunidad se había manifestado políticamente contra el Estado declarando todas las injusticias cometidas. En esta coyuntura social, la Confederación Nacional Campesina, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y el Instituto Nacional Indigenista, intervinieron en el territorio indígena para solucionar el “problema” indígena.

Según el discurso antropológico, el “problema indígena” se reducía a que el indígena no se sentía mexicano, carecía del sentimiento esencial del ciudadano. De acuerdo a los especialistas, este problema radicaba en que las comunidades indígenas eran islotes sin desarrollo, estaban aisladas de una cultura superior, marginadas y dispersas, poseían pocos recursos para sobrevivir y se mantenían insalubres. En resumen, no podían acceder a los beneficios del gobierno y con estos, instalar industrias, escuelas y clínicas “dignas”. Así, el cometido de las instituciones indigenistas fue poner en práctica políticas que incorporaran a la población indígena en los proyectos nacionales.

El centro coordinador INI Caborca se instaló en 1974, impulsando diversos proyectos agrícolas y ganaderos. En esta investigación profundicé en un solo tipo de proyecto, el denominado “comunidad originaria”, porque ejemplifica la estrecha relación entre gobierno-política indigenista-papel del antropólogo. Llamen la atención el conjunto de estrategias implementadas, el grado de responsabilidad por parte de los antropólogos involucrados y las consecuencias que tuvo para las familias pápago.

La comunidad de San Francisquito se pensó como el lugar idóneo para desarrollar el proyecto, posiblemente por las siguientes razones: se había construido un pozo profundo de riego y para abrevadero, tenía arreglado el problema de las tierras comunales, se practicaba la agricultura y ganadería,

contaba con luz eléctrica y además, era uno de los lugares más importantes para la celebración a San Francisco la cual, unía a las familias de ambos lados de la frontera y reforzaba la identidad étnica del grupo.

Con el objetivo de implementar la política desarrollista en San Francisquito, los antropólogos reunieron algunas familias pápago en Caborca a quienes les explicaron en qué consistía la política indigenista, así como los propósitos y las condiciones para establecer la “comunidad originaria”. Algunas familias se convencieron del proyecto asistencialista que les prometía hatos ganaderos, maquinaria e implementos agrícolas, vivienda, escuela y otros servicios. Finalmente, entre 1974 y 1980, se trasladaron de Caborca a San Francisquito al menos, cuatro familias y nueve comuneros.

El trabajo de campo que realicé en Caborca con una de las familias que participaron en el proyecto “comunidad originaria”, me compartió su experiencia y me reveló lo que significó para todos sus miembros, involucrarse con el INI. Manifestaron que el proyecto comenzó bien pero, eventualmente, se suscitaron algunos problemas en la localidad que desembocaron en el fracaso del proyecto. Los pápagos recién llegados y los pápagos que siempre habían vivido en San Francisquito sostuvieron un acceso diferenciado de los nuevos beneficios, se otorgaron los créditos sin capacitación para administrar los recursos y no hubo seguimiento de la política indigenista por parte de los antropólogos del CCI Caborca.

Hasta donde pude investigar, el principal conflicto en San Francisquito fue el acceso a los bienes comunales de tipo agrario entre pápagos, dadas las circunstancias en ese momento, la institución indigenista suspendió los recursos. Entonces, las familias que habían sido beneficiadas con el proyecto, tuvieron que salir de la comunidad y regresar a Caborca. Lo anterior, contribuye a sustentar la hipótesis de que los antropólogos no consideraron las condiciones sociales y culturales que podía generar la implementación del proyecto. Aunque quedó claro que el CCI Caborca se había equivocado en la evaluación del tipo de proyecto que los pápagos necesitaban, se deslindaron de toda responsabilidad.

Si bien, los “científicos sociales” del CCI Caborca no fungieron como un campo autónomo para decretar el tipo de políticas indigenistas en la zona, así como tampoco fueron los responsables directos del éxito o fracaso del proyecto; argumentaré que si fueron responsables de la toma parcial de conciencia de su papel en la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Considero etnocida al proyecto de “comunidad originaria” porque los antropólogos fueron cómplices de la vertiginosa industrialización del gobierno de Luis Echeverría en territorio indígena. Esta modernización disfrazada de una política asistencialista, se tradujo en la manipulación de los proyectos de identidad colectiva y en el agravio hacia la expresión de la tradición. Es decir, se procuró mexicanizar a los pápagos para destruir su identidad indígena y disidente. El proyecto impuso una lógica distinta a la de la comunidad tradicional, misma que mermó sus demandas y las relaciones sociales entre sus miembros.

La institución indigenista pensó que al industrializar las comunidades pápago, el indio se integraría a la nación y por lo tanto, desaparecería el “problema” indígena. Pero, el “problema” es un conflicto político que comenzó hace muchos años, desde la colonia, cuando sucesivas oleadas de pobladores se asentaron en las tierras pápago para hurtar sus recursos naturales. Más aún, cuando en nombre de distintas empresas, emplearon varios métodos para eliminar a los habitantes locales y sojuzgarlos. Estos habitantes originarios sufrieron una intensa metamorfosis, de ser grupos nativos se convirtieron en indígenas o lo que es lo mismo, en una población vulnerable, un grupo cultural perseguido y reprimido cuya identidad étnica fue creada en el seno del Estado mexicano en el siglo XX.

El gobierno mexicano que instituyó las políticas indigenistas no proclamó dignidad, respeto, territorio, ni tampoco, autogobierno en las comunidades indígenas. En sus inicios, la práctica profesional de la antropología se subsumió a los intereses gubernamentales de modo que, las instituciones indigenistas acompañaron el proceso “civilizatorio” de las comunidades, organizando a las

comunidades para tomar decisiones políticas y económicas que perpetuaron al capitalismo, legitimando el Estado moderno y reforzando el colonialismo interno.

Cabe aclarar que cuando realicé las entrevistas a la familia Sánchez Sinohui y pregunté cuáles eran, en retrospectiva, sus opiniones acerca de los resultados del proyecto “comunidad originaria”, sus respuestas me sorprendieron ya que en ningún momento consideraron que fueran de corte etnocida. Al contrario, coincidieron en que fue lo mejor que les pudo suceder puesto que a partir de ese momento, crearon una conciencia colectiva de lo que significaba ser indígena tohono o’otham.

La percepción que han tenido los rancheros sonorenses de los tohono o’otham es negativa e incompatible con su manera de ver la vida. Estos mestizos consideran que los “papaguitos” son flojos, borrachos y oportunistas dado que en vez de trabajar, reciben los beneficios de la *Tohono O’otham Nation* en Arizona y también las ventajas de la política indigenista mexicana de carácter asistencialista. En la actualidad, pertenecer a un pueblo indígena, todavía significa ser de una clase social baja: los rancheros y los tohono o’otham conviven en el mismo espacio pero los tohono o’otham continúan haciéndolo desde una posición económica y social inferior, desde una situación desventajosa respecto a los mexicanos.

## BIBLIOGRAFÍA

Aiton, Arthur S.

1939 Conrado's First Report of the Government of New Galicia. *The Hispanic American Historical Review* 19 (3): 306-313.

Aguilar Zeleny, Alejandro

2003 Los símbolos del desierto Territorialidad y sitios sagrados entre los o'odham (pimas y pápagos). En *Diálogos con el territorio Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Volumen III, coordinadora Alicia M. Barabas, pp. 150-172, INAH, México, D.F.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1986a Comentario de algunas posiciones sobre la situación del indio. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 165-169, UNAM, IIA, México, D.F.

1986b Etnocidio en México: una denuncia irresponsable. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 369-383, UNAM, IIA, México, D.F.

1986c Sobre "La antropología y la burocracia indigenista". En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 449-457, UNAM, IIA, México, D.F.

Albores, Beatriz

1986 Antropología y burocracia indigenista, nota crítica. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 459-469, UNAM, IIA, México, D.F.

Almada Bay, Ignacio, José Marcos Medina Bustos y María del Valle Borrero Silva

2007 Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionando a los misioneros, 1681-1821. *Región y Sociedad* XIX: 237-266.

Amador Bech, Julio

2007 Cuestiones acerca del método para el registro, clasificación e interpretación del arte rupestre. *Anales de Antropología* 41 (1): 69-116.

2011 Símbolos de la lluvia y la abundancia en el arte rupestre del desierto de Sonora. Tesis de doctorado en Estudios Arqueológicos, ENAH, INAH, SEP, México, D.F.

En prensa *Cosmovisión y cultura. Tradiciones míticas de los o'odham: su relación con el entorno natural y la vida social*, FCPyS-UNAM/UAEM.

Amador Bech Julio y Adriana Medina

2007 Construcción simbólica del paisaje en los cerros de trincheras del noroeste de Sonora. Ponencia presentada en la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología "Derechos Humanos: pueblos indígenas, cultura y nación", 10-08-07, México, D.F.

2010 Proyecto Arqueológico. Los grabados rupestres en el complejo La Proveedora y su relación con otros elementos de la cultura material. Mecanoescrito.

Antochiw, Michel

1993 Los pápagos en la historia: algunas aportaciones acerca de la Pimería Alta. En *Quitovac: etnoarqueología del desierto de Sonora*, pp. 59-88, Recherche sur les civilisations, París, Francia.

Arizpe, Lourdes

1986 Primer congreso nacional de indígenas. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 409-415, UNAM, IIA, México, D.F.

Atondo Rodríguez, Ana María y Martha Ortega Soto

1996 Como se establecieron los colonos en Sonora. En *Historia General de Sonora*, coordinado por Dr. Sergio Ortega Noriega, Tomo II De la conquista al estado libre y soberano de Sonora, Capítulo III Entrada de colonos españoles en Sonora durante el siglo XVII, pp. 79-89, Gobierno del estado de Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

Báez-Jorge, Félix

1996 *Memorial de etnocidio*. Universidad Veracruzana, México, Veracruz, Xalapa.

Ballereau, Dominique

1987 A complete survey of petroglyphs from cerros La Proveedora and Calera, Sonora. *San Diego Museum Papers* 5 (23): 95-112.

1988a Les représentations anthropomorphes du cerro Calera (Sonora, Mexique). *L'Anthropologie* 92 (1): 317-360.

1988b El arte rupestre en Sonora: petroglifos en Caborca. *Trace* 14: 5-71.

1990 El arte rupestre en Sonora: petroglifos en Caborca. En *El arte rupestre en México*, compiladora María del Pilar Casado, coordinadora Lorena Mirambell, pp. 259-450, INAH, México, D.F.

1991 Lunas crecientes, soles y estrellas en los grabados rupestres de los cerros de la Provedora y Calera (Sonora, México). En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, pp. 537-544, UNAM, IIA, México, D.F.

s/f Reporte sobre cuatro temporadas de investigación en el sitio de arte rupestre de los cerros de La Provedora y Calera (Sonora, México). Mecanoescrito.

Barabas Alicia y Miguel Bartolomé

1986 Desarrollo hidráulico y etnocidio: los pueblos mazateco y chinanteco de Oaxaca. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 353-367, UNAM, IIA, México, D.F.

Barth, Fredrik

1976 Introducción. En *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, pp. 9-49, FCE, México, D.F.

Bartolomé, Miguel Alberto

2005 Relaciones interétnicas y autonomías en México. En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, coordinadoras Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez, pp. 133-150, Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablo, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, D.F.

Bartolomé Miguel Alberto, et al.

1986 Declaración de Barbados: por la liberación del indígena. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 519-525, UNAM, IIA, México, D.F.

Beals Ralph L., Carl O. Sauer y Alfred Kroeber

2008 Comentarios al artículo "Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste..." de Paul Kirchhoff. *Antropología* 82: 90-98.

Berrojalbiz, Fernando

2006 El origen norteño de los tepehuanes: elementos arqueológicos sobre la antigua relación tepima. En *Las vías del noroeste I: una macroregión indígena americana*, editores Carlo Bofiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, pp. 83-112, UNAM, IIA, México, D.F.

Bolton, Herbert Eugene

2001 *Los confines de la cristiandad. Una biografía de Eusebio Francisco Kino, S.J., misionero y explorador de Baja California y la Pimería Alta*. Universidad de Sonora, Universidad Autónoma de Baja California, Universidad de Colima, Universidad de Guadalajara, Colegio de Sinaloa, Editorial México Desconocido, México D.F.

Bonfiglioli Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría

2006 Las vías del noroeste: hacia una perspectiva sistemática de una macroregión indígena americana. En *Las vías del noroeste I: una macroregión indígena americana*, editores Carlo Bofiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, pp. 15-32, UNAM, IIA, México, D.F.

Borbon, Silvia; Martha Leyva, Victoria Salazar, Rosa Estrada y David Vázquez  
1979 Los pápagos. Informe técnico, INI, México, Sonora, Hermosillo.

Bostwick, Todd

2002 *Landscape of the spirits. Hohokam rock art at south mountain park*. University of Arizona Press, E.U.A., Tucson.

Bourdieu, Pierre

2002 *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Montessor, Argentina, Tucumán.

Bowen, Thomas

1993 Esquema de la historia de la cultura Trincheras. *Noroeste de México* 12: 139-143.

Braniff, Beatriz

1992 *La Frontera Protohistórica Pima-Ópata en Sonora, México. Propositiones arqueológicas preliminares*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica No. 242, tomo I y II, México, D.F.

2004 Lingüística yutonahua y arqueología. En *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, V Coloquio Paul Kirchhoff, editores Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor, pp. 179-202, UNAM, IIA, Plaza y Valdés, México, D.F.

2006 Caminos y patrones culturales en tiempos prehispánicos y coloniales en el noroeste. En *Las vías del noroeste I: una macroregión indígena americana*, editores Carlo Bofiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, pp. 36-45, UNAM, IIA, México, D.F.

2009 La historia prehispánica de Sonora. *Arqueología Mexicana* XVII (97): 32-38.

Braniff Beatriz y César Quijada

1978 *Catálogo de sitios arqueológicos de Sonora a enero de 1977*. Centro Regional del Noroeste del INAH/ SEP, México, Sonora, Hermosillo.

Camou Healy, Ernesto

1988 Los habitantes del desierto. En *Historia General de Sonora*, coordinado por Gerardo Cornejo Murrieta, Tomo V Historia contemporánea de Sonora 1929-1984, pp. 541-554, El Colegio de Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

Cardoso de Oliveira, Roberto

2007 *Etnicidad y estructura social*. CIESAS, UAM, UIA, México, D.F.

Carrico, Richard

1983 A preliminary report on the petroglyphs of cerro Calera, Sonora. *San Diego Museum Papers* 16: 81-92.

Castañeda, Quetzil E.

2008 The "Ethnographic Turn" in Archaeology: Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. En *Ethnographic Archaeologies*, editores Q. E. Castañeda y C. N. Matthews, pp. 25-62, AltaMira Press, E.U.A., California, Berkeley.

Castillo Ramírez, Guillermo

2010 Las veredas entre el desierto y la ciudad. Reconfiguración de la identidad en el proceso histórico de cambio de los Tohono O'odham. Tesis de doctorado en Antropología, FFyL, IIA, UNAM, México, D.F.

Castillo Ramírez Guillermo, Karyn Galland y Miguel Ángel Paz Frayre

2011 *Memorias Tohono O'otham Rostros y voces de El Desierto de Altar Vivencias y pervivencias*. Garabatos, Instituto Sonorense de Cultura, CEDIS y H. Ayuntamiento de Caborca, México, Sonora, Hermosillo.

Contreras Eréndira y César Quijada

1999 Una regionalización de los sitios con manifestaciones gráfico rupestres en Sonora. *Noroeste de México* número especial: 136-146.

Coronado Suzán, Gabriela

1987 El final de una historia inconclusa (1976-1986). En *La antropología en México. Panorama histórico. Los hechos y los dichos (1880-1986)*, vol. 2, pp. 439-522, INAH, México, D.F.

Cortés, Efraín y Reyes L. Álvarez

2005 Con dios o con el diablo: la etnicidad en el Estado de México. En *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades en el México actual*, volumen III, coordinador Miguel A. Bartolomé, pp. 281-328, INAH, México, D.F.

Cruz Rueda, Elisa

2008 Mecanismos de consulta a los pueblos indígenas en el marco del Convenio 169 de la OIT: el caso mexicano. *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 005: 1-38.

Chuhuhua, Alicia

2005 *Tradición oral. Tohono-O'otham Jimitik*. Editado por la autora, México, Sonora, Caborca.

De la Torre Curiel, José del Refugio

2009 Decline and Renaissance amidst the Crisis: The Transformation of Sonora's Mission Structures in the Late Colonial Period. *Colonial Latin American Review* 18 (1): 51-73.

Di Peso, Charles *et al.*

1974 *Casas Grandes: A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca*. Dragoon Az, Amerind Foundation Publications, vol. 6, E.U.A., Flagstaff.

Ezell, Paul H.

1963 Is there a hohokam-pima cultura continuum? *American Antiquity* 29 (1): 61-66.

Felger, Richard Stephen

2007 Living Resources at the Center of the Sonoran Desert. En *Dry Borders. Great Natural Reserves of the Sonoran Desert*, editado por Richard Stephen Felger y Bill Broyles, pp. 147-192, San Diego Natural History Museum, Fondo Mexicano para la Conservación de la Naturaleza, A.C., INE, Desert Museum, The University of Utah Press, E.U.A., Utah, Salt Lake City.

Félix Báez, Jorge

1986 En torno al "concepto histórico de indio": notas para los antropólogos "marxistas". En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 295-306, UNAM, IIA, México, D.F.

Fiedel, Stuart J.

1996 *Prehistoria de América*. Editorial Crítica, España, Barcelona.

Fish Suzane y Paul Fish

2003 En el núcleo del territorio Trincheras. *Noroeste de México* 14: 49-59.

2007a Una mirada desde las alturas. Elementos arquitectónicos e ideología en los cerros de trincheras. En *Memorias del Seminario de Arqueología del Norte*, realizado el 14, 15 y 16 de agosto de 2006, editores Cristina García M. y Elisa Villalpando C., pp. 147-165, Coordinación de Arqueología y Centro INAH Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

2007b Regional Heartlands and Transregional Trends. En *Trincheras sites in time, space and society*, editores Suzanne Fish, Paul Fish y Maria Elisa Villalpando, pp. 165-194, The University of Arizona Press, E.U.A., Tucson.

Fish Paul R., Suzanne K. Fish y Christian E. Downum

1991 Nuevas observaciones sobre el fenómeno Trincheras. *Noroeste de México* 11: 61-74.

Fish Paul, Suzanne Fish y Elisa Villalpando

2007 Introduction. En *Trincheras sites in time, space and society*, editores Suzanne Fish, Paul Fish y Maria Elisa Villalpando, pp. 1-9, The University of Arizona Press, E.U.A., Tucson.

Flagler, Edward

2008 Relaciones interétnicas: los indios zuñi de Nuevo México y los españoles. *Revista Española de Antropología Americana* 38 (2): 57-73.

Flores Muñoz, Julieta

2011 La arqueología maquillada: el caso del sitio arqueológico El Tajín. Tesis de maestría en Antropología, FFyL, IIA, UNAM, México, D.F.

Frigolé i Reixach, Joan

2003 *Cultura y genocidio*. Departament d'Antropologia Cultural i Historia d'América i Africa, Universitat de Barcelona, España, Barcelona.

Galinier, Jacques

1997 De Moctezuma a San Francisco: el ritual wi:gita en la religión de los pápagos (tohono o'odham). En *De hombres y dioses*, coordinadores Xavier Noguez, Alfredo López Austin, pp. 255-326, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, A.C., México, D.F.

Galland, Karyn

2006 La etnicidad o'otham como estrategia política. Ensayo antropológico sobre la otredad étnica. Tesis de maestría en Antropología, FFyL, IIA, UNAM, México, D.F.

Gamio, Manuel

2006 *Forjando Patria*. Porrúa, México, D.F.

Gamio, Manuel *et al.*

1958 *Legislación indigenista de México*. Ediciones especiales núm. 38, Instituto Indigenista Interamericano, México, D.F.

García Moreno, Cristina

2008 Proyecto arqueológico sur de Sonora. Véase en línea <  
<https://sites.google.com/site/proyectosurdesonora/planteamientos-de-investigacion/conceptos>>.

Goldhagen, Daniel Jonah

2011 *Peor que la guerra Genocidio, eliminacionismo y la continua agresión contra la humanidad*. Taurus, México, D.F.

Gómez Fernández, Jesús Manuel

2005 Viajeros por América Central: geografías, sujetos y contradiscursos. Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad Estatal de Ohio, E.U.A., Ohio.

González R., Luis

1977 *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740*. UNAM, México, D.F.

Guadarrama, Rocío y Ramírez José

1988 El gran proyecto. En *Historia General de Sonora*, coordinado por Gerardo Cornejo Murrieta, Tomo V Historia contemporánea de Sonora 1929-1984, pp. 269-314, El Colegio de Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

Gutiérrez Romero, Rosario

2002 La alfabetización bilingüe de adultos indígenas ¿realidad o ficción? Tesis Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, INAH, SEP, México, D.F.

Haury, Emil

1945 The excavations of Los Muertos and Neighboring Ruins in the Salt River Valley, Southern Arizona. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 24 (1): 215-223.

1950 *The Stratigraphy and Archaeology of Ventana Cave, Arizona*. University of New Mexico Press and University of Arizona Press, E.U.A., Arizona y Nuevo México, Albuquerque y Tucson.

Herrasti, Lourdes y Axel Ramírez  
1987 Instituto Nacional Indigenista. En *La antropología en México. Panorama histórico. Los hechos y los dichos (1880-1986)*, vol. 7, pp. 240-265, INAH, México, D.F.

Hers Marie-Areti, Jose Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Villabueno  
2000 *Nómadas y sedentarios en el Norte de México*. UNAM, IIA, IIE, IIH, México, D.F.

Hervik, Peter  
1999 *Mayan people within and beyond boundaries: social categories and lived identity in Yucatan*. Harwood Academic, Países Bajos, Amsterdam.

Hinton, Thomas  
1955 A survey of archaeological sites in the Altar Valley, Sonora. *The Kiva* 21 (3-4): 1-12.

Jablonska, Aleksandra  
2002 Cabeza de Vaca: el encuentro intercultural. *Política y Cultura* 18: 133-155.

Jaulin, Robert  
1973 *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Editorial Tiempo Contemporáneo, Argentina, Buenos Aires.

1976 *El etnocidio a través de las Américas*. S.XXI, México, D.F.

1979 *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. Editorial Nueva Imagen, México, D.F.

Jáuregui, Jesús  
2008 *¿Quo vadis, Mesoamérica?* *Antropología* 82: 3-31.

Jones, Sian  
1997 *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Routledge, Inglaterra y E.U.A, Londres y Nueva York.

Iturriaga de la Fuente, José  
1988 Ignacio Pfefferkorn "Descripción de la provincia de Sonora". En *Anecdotario de viajeros extranjeros en México siglos XVI-XX*, tomo 1, pp. 106-112, FCE, México, D.F.

Kino, Francisco Eusebio

1985 *Crónica de la Pimería Alta. Favores celestiales*. Gobierno del Estado de Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

Kirchhoff, Paul

1954 Gatherer and farmers in the Greater Southwest: a problem in classification. *American Anthropologist* 56 (4): 529-550.

1960 (original 1943) *Mesoamérica*. Sociedad de Alumnos de la ENAH, México, D.F.

2008 Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación. *Antropología* 82: 72-89.

Korsbaek, Leif y Sámano Rentería, Miguel Ángel

2007 El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai* 3 (001): 195-224.

Lagarde, Marcela

1986 El indigenismo un juego ideológico. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 193-207, UNAM, IIA, México, D.F.

López y Rivas, Gilberto

2011 Nuevamente, etnocidio contra los yaquis. *La Jornada*, México D.F., 30 de septiembre de 2011.

Lumholtz, Carl

1891 Explorations in Northern Mexico. *Journal of the American Geographical Society of New York* 23: 386-402.

1912 The Sonora Desert, Mexico. *The Geographical Journal* 40 (5): 503-518.

1971 *New trails in Mexico An account of one year's exploration in north-western Sonora, Mexico, and south-western Arizona 1909-1910*. The Rio Grande Press, Inc, E.U.A., Nuevo México, Glorieta.

Mange, Juan Mateo

1976 Rebelión de conchos, sobas y pimas. En *Rebeliones indígenas de la época colonial*, recopiladas por María Teresa Huerta y Patricia Palacios, pp. 333-339, INAH, SEP, México, D.F.

1985 *Diario de las exploraciones en Sonora. Luz de tierra incógnita*. Gobierno del estado de Sonora, México, D.F.

Maura, Juan Francisco

2004 Nuevas aportaciones documentales para la biografía de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. *Bulletin Hispanique* 106 (2): 645-685.

McCluskey, Stephen

1993 Space, time and the calendar in the traditional cultures of America. En *Archaeoastronomy in the 1990s*, editado por Clive Ruggles, pp. 33-44, Group D Publications, Inglaterra, Leicestershire, Loughborough.

McGuire, Randall

1987 The Papaguerian Periphery: uneven Development in the Prehistoric U.S. Southwest. En *The Politics and Partitions. Human Boundaries and The Growth of Complex Societies*, editado por Kathryn Maurer Thinkaus, Maxwell Museum of Anthropology, University of New Mexico, Arizona State University, E.U.A, Arizona, Tucson.

1999 Sociedades sedentarias y semisedentarias del norte de México. En *Historia general de América Latina*, volumen 1, directora Teresa Rojas Rabiela, codirector John V. Murra, pp. 285-313, editorial Trotta/Unesco, España.

McGuire Randall y Elisa Villalpando

1993 *An Archaeological Survey of the Altar Valley, Sonora, México*. Arizona State Museum Archaeological Series 184, University of Arizona, E.U.A., Arizona, Tucson.

2007 Excavations at Cerro de Trincheras. En *Trincheras sites in time, space and society*, editores Suzanne Fish, Paul Fish y Maria Elisa Villalpando, pp. 137-164, The University of Arizona Press, E.U.A., Arizona, Tucson.

Medina, Andrés

1986 Ortodoxia y herejía en la antropología mexicana. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 129-142, UNAM, IIA, México, D.F.

1998 *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*. UNAM. IIA, México, D.F.

Medina Bustos, José Marcos

2011 El gobierno indígena en los pueblos de misión de la Provincia de Sonora en la etapa posterior a la expulsión de los jesuitas. En *Misiones del noroeste de*

*México. Origen y destino 2006*, compiladores José Rómulo Félix Gastélum y Raquel Padilla Ramos, pp. 67-84, CONACULTA, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del noroeste, México, Sonora, Hermosillo.

Medina Vidal, Adriana

2010 Informe de la Estancia de Investigación 2010-2. Programa Nacional de Movilidad Estudiantil (ECOES y Banco Santander). Mecanoescrito.

Méndez Lavielle, Guadalupe

1987 La quiebra política (1965-1976). En *La antropología en México. Panorama histórico. Los hechos y los dichos (1880-1986)*, vol. 2, pp. 339-437, INAH, México, D.F.

Méndez Sanora, José Alberto

2010 La Proveedora Rancho Puerto Blanco H. Caborca, Sonora. Véase en línea <<http://www.ranchopuertoblanco.com/photos/sceneryphotos.html>>.

Mirafuentes Galván, José Luis

1987 *Seris, Apaches y españoles en Sonora. Consideraciones sobre su confrontación militar en el siglo XVIII*. Memoria del XII Simposio de Historia y Antropología, Volumen 1, pp. 334-348, Universidad de Sonora, Departamento de Historia y Antropología, México, Sonora, Hermosillo.

2006 Tradición y cambio sociocultural Los indios del noroeste de México ante el dominio español Siglo XVIII. *ENH* 35: 71-115.

Molina Enríquez, Andrés

1909 *Los grandes problemas nacionales*. A. Carranza e Hijos, México, D.F. Véase en línea <<http://www.senado2010.gob.mx/docs/bibliotecaVirtual/1/2603/2603.htm>>.

Montané Martí, Julio César

1995 *Por los senderos de la Quimera El viaje de Fray Marcos de Niza*. Instituto Sonorense de Cultura, México, Sonora, Hermosillo.

2002 *Francisco Vázquez Coronado: sueño y decepción*. El Colegio de Jalisco, Fideicomiso Teixidor, México, Jalisco, Zapopan.

2011 Los franciscanos en Sonora. En *Misiones del noroeste de México. Origen y destino 2006*, compiladores José Rómulo Félix Gastélum y Raquel Padilla Ramos, pp. 85-90, CONACULTA, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del noroeste, México, Sonora, Hermosillo.

Morales Garduño, Martha Graciela

1981 *Los pápagos*. INI, México, D.F.

Nalda, Enrique

2008 ¿Qué es lo que define Mesoamérica? *Antropología* 82: 99-107.

Navajas Josa, Belén

2008 El padre Kino y la Pimería: aculturación y expansión en la frontera norte de Nueva España. Tesis doctoral, Departamento de Historia de América II, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, España, Madrid.

Nelson, Ben

2007 Crafting of places. Mesoamerican Monumentality in Cerros de Trincheras and Other Hilltop Sites. En *Trincheras sites in time, space and society*, editores Suzanne Fish, Paul Fish y Maria Elisa Villalpando, pp.229-246, The University of Arizona Press, E.U.A., Tucson.

Nolasco, Margarita

1965 Los pápagos, habitantes del desierto. En *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t XLV, pp. 375-448, INAH, México, D.F.

1970 La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo. En *De eso que llaman antropología mexicana*, pp. 66-93, Comité de Publicaciones de los alumnos de la E.N.A.H., México, D.F.

Noticias

1792 Noticias de la Pimería del año de 1740. Madrid: RAH. En *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora*, tomo XVI, ff.339r-343v.

Oehmichen Bazán, María Cristina

2003 *Reforma del Estado. Política Social e Indigenismo en México 1988-1996*. UNAM, IIA, México, D.F.

2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. IIA, UNAM, México, D.F.

Olmos Aguilera, Miguel

1999 En la búsqueda de los "salvajes". Conquista, alteridad y colonización del imaginario estético en el Noroeste de México: Cabeza de Vaca y Pérez de Rivas. *Frontera Norte* 11 (22): 7-30.

ONU

1948 *Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio*.

Adoptada y abierta a la firma y ratificación, o adhesión, por la Asamblea General

en su resolución 260 A (III), de 9 de diciembre de 1948, entrada en vigor: 12 de enero de 1951, de conformidad con el artículo XIII.

2008 Mensaje del Secretario General con ocasión del 60° Aniversario de la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio. Véase en línea < <http://www.un.org/spanish/sg/messages/genocide60.html>>.

2011 Derecho Penal Internacional y Defensa Judicial de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Economic and Social Council, versión no editada, Permanent Forum on Indigenous Issues Tenth sesión, New York, 16-27 May 2011. Véase en línea < [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E\\_C19\\_2011\\_4%20.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E_C19_2011_4%20.pdf)>

Ordoñez Cifuentes, José Emilio Rolando

1996 Un caso de referencia en torno a experiencias de destrucción cultural. En *Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica 24*, pp. 11-33, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, D.F.

1997 Etnocidio antropológico: la versión de la antropología cultural norteamericana sobre los indios en Guatemala. En *VI Jornadas Lascasianas Internacionales. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*, coordinador José Emilio Rolando Ordoñez Cifuentes, pp. 227-262, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, D.F.

2009 Antecedentes doctrinarios del derecho internacional público moderno: integracionismo e indigenismo de participación. En *XVII Jornadas Lascasianas Internacionales. Contacto y cooperación a través de las fronteras. Convenio 169 de la OIT, Pueblos Originarios y Afroamericanos*, coordinador José Emilio Rolando Ordoñez Cifuentes, pp. 9-40, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, D.F.

2010 Declaración universal de los derechos de los pueblos originarios convenio 169 de OIT Administración de Justicia Indígena. En *XVII Jornadas Lascasianas Internacionales. Padre/madre: nuestro maíz*, coordinador José Emilio Rolando Ordoñez Cifuentes, pp. 73-83, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, D.F.

Ordoñez Mazariegos, Carlos

2006 Los desafíos del etnodesarrollo ante los procesos de globalización. Ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Homenaje a la Dra. Jane Collier, 16 al 20 de octubre, 2006, Oaxtepec, Morelos, México. Véase en línea

<[http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd\\_relaju/Ponencias/Mesa%20Ord%C3%B3%C3%B1ez%20Cifuentes/Ordo%C3%B1ezMazariegosCarlosSalvador.pdf](http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa%20Ord%C3%B3%C3%B1ez%20Cifuentes/Ordo%C3%B1ezMazariegosCarlosSalvador.pdf)>.

Ortega León, Víctor

2006 Herencias discursivas: arqueología, nacionalismo y el norte de México. Tesis de maestría en Antropología FFyL, IIA, UNAM, México, D.F.

Ortega Noriega, Sergio

1996 La misión de la Pimería Alta. En *Historia General de Sonora*, coordinado por Dr. Sergio Ortega Noriega, Tomo II De la conquista al estado libre y soberano de Sonora, Capítulo IV Crecimiento y crisis del sistema misional: 1686-1767, pp. 113-122, Gobierno del estado de Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

Ortega Soto, Martha

1996 La colonización española en la primera mitad del siglo XVIII. En *Historia General de Sonora*, coordinado por Dr. Sergio Ortega Noriega, Tomo II De la conquista al estado libre y soberano de Sonora, Capítulo V, pp. 167-175, Gobierno del estado de Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

Ortiz Garay, Andrés

1994 *Los pápagos*. INI, Secretaria de desarrollo Social, México, D.F.

Paz Frayre, Miguel Ángel

2006 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, FFyL, IIA, UNAM, México, D.F.

2010 Memoria colectiva y cotidiano: los tohono o'otham ante la resignificación y la política. Tesis de doctorado en Antropología, FFyL, IIA, UNAM, México, D.F.

2011 Institucionalidad y poder: estrategias políticas en torno a la etnicidad entre los tohono o'otham de Sonora. Mecanoescrito.

Pérez-Taylor A., Rafael y Miguel Ángel Paz Frayre

2007 *Materiales para la historia de Sonora*. Colección fuentes para el estudio del Norte de México. UNAM, El Colegio de Jalisco, México, D.F.

Pfefferkorn, Ignacio

1983 *Descripción de la provincia de Sonora*. Libro Segundo, Gobierno del estado de Sonora, México, D.F.

Pintado Cortina, Ana Paula y Maribel Alvarado García

s/f Contexto cultural de los grupos etnolingüísticos y análisis de los programas sociales que operan en la comunidad a partir de los indicadores culturales. Chihuahua, Región Sierra Tarahumara: ralámuli de Batopilas. Mecanoescrito.

Polzer, Charles W.

1972 The Franciscan Entrada into Sonora 1645-1652: A Jesuit Chronicle. *Arizona and the West* 14 (3): 253-278.

1984 Eusebio Kino. *Padre de la Pimería Alta*. Gobierno del estado de Sonora, México, D.F.

Pozas, Ricardo

1986 La antropología y la burocracia indigenista. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 417-448, UNAM, IIA, México, D.F.

Quijada Hernández, Armando

1976 *Arte Rupestre en Sonora*. Memoria del Primer Simposio de Historia de Sonora, pp. 433-455, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

Quiroz Ennis, Mártha Rossana

2009 Sistemas visuales en la zona arqueológica Cañada de la Virgen: en busca del observador. Tesis de maestría en Antropología FFyL, IIA, UNAM, México, D.F.

Radding, Cynthia

1995 *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, INI, México, D.F.

Ramírez Zavala, Ana Luz

2011 La Pimería Alta en el ocaso del siglo XVIII a través de un informe del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro. En *Misiones del noroeste de México. Origen y destino 2006*, compiladores José Rómulo Félix Gastélum y Raquel Padilla Ramos, pp. 121-133, CONACULTA, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del noroeste, México, Sonora, Hermosillo.

Reyes Carrillo, Verónica

2000 La interpretación chamánica en el sitio de La Proveedora, Sonora. Tesis Licenciatura en Arqueología ENAH-INAH, México, D.F.

Riley, Carroll

2005 *Becoming Aztlan. Mesoamerican Influence in the Greater Southwest, AD 1200-1500*. The University of Utah Press, E.U.A., Utah, Salt Lake City.

Ruíz Zapatero, Gonzalo y Jesús R. Álvarez-Sanchís

2002 Etnicidad y arqueología: tras la identidad de los vettones. *SPAL* 11: 253-275.

Russell, Frank

1980 *The Pima Indians*. The University of Arizona Press, E.U.A, Arizona, Tucson.

Sámano Rentería, Miguel Ángel

2004 El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis. En *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho*, Serie Doctrina Jurídica, Núm. 179, Coordinador José Emilio Rolando Ordoñez Cifuentes, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, D.F.

Sauer, Carl

1932 *The road to Cibola*. University of California, E.U.A., California, Berkeley.

Shaafsma, Polly

1980 *Indian Rock Art of the Southwest*. School of American Research, University of New Mexico Press, E.U.A., Nuevo Mexico, Albuquerque.

Silva Garcia, Fernando

2006 c) El caso Echeverría: ¿prohibición de genocidio versus irretroactividad de la ley?. *Cuestiones Constitucionales* 14: 239-251.

Simpson, J. H.

1871 Coronado's march in search of the "Seven cities of Cibola" and discussion of their probable location. Annual report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution. Véase en línea <

<http://www.worldcat.org/title/coronados-march-in-search-of-the-seven-cities-of-cibola-and-discussion-of-their-probable-location/oclc/262830877?title=&detail=&page=frame&url=http%3A%2F%2Fwww.archive.org%2Fdetails%2Fcoronadosmarchin00simpiala%26checksum%3Db8a723cf1909695187b593f9f071baad&linktype=digitalObject>>.

Spicer, Edward H.

1989 *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. University of Arizona Press, Arizona, Tucson.

Stavenhagen, Rodolfo

1986a Congreso de pueblos, el indigenismo cuestionado. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 405-407, UNAM, IIA, México, D.F.

1986b Venticinco años de indigenismo, tareas para el futuro. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La*

*polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 471-473, UNAM, IIA, México, D.F.

2001 *La cuestión étnica*. COLMEX, México, D.F.

2002 Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina. *Araucaria* 4 (007).

Tamayo, Sergio

2006 Entre ciudadanía diferenciada y la ciudadanía indígena ¿otra es posible? *El Cotidiano* 21 (137): 7-17.

Taylor Hansen, Lawrence Douglas

2008 La riqueza escondida en el desierto: la búsqueda de metales preciosos en el noroeste de Sonora durante los siglos XVIII y XIX. *Región y Sociedad* XX (042): 165-190.

Underhill, Ruth

1948 Ceremonial Patterns in the Greater Southwest. En *Monographs of the American Ethnological Society*, no. 13, editado por Marian W. Smith, J.J. Augustine Publisher, E.U.A., Nueva York.

Valdivia Dounce, María Teresa

2007 *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*. UNAM, IIA, México, D.F.

Valiñas Coalla, Leopoldo

2000 Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México. En *Nómadas y sedentarios en el Norte de México*, editores Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, pp. 175-205, UNAM, IIA, IIE, IIH, México, D.F.

2006 El cuerpo humano en yutoazteca sureño: ¿un ejemplo de regionalización? En *Las vías del noroeste I: una macroregión indígena americana*, editores Carlo Bofiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, pp. 237-256, UNAM, IIA, México, D.F.

Vázquez León, Luis

1996 *El leviatán arqueológico. Antropología de una Tradición Científica en México*. Research School CNWS, Leiden University, The Netherlands, Leiden.

Vázquez Vázquez, César

2007 La posición de los grabados rupestres del conjunto del Cerro Calizo, La Proveedora, Sonora. Tesis de licenciatura en Arqueología ENAH, INAH, SEP, México, D.F.

Vigliani Sullivan Silvina y Stanislaw Iwaniszewski

2009 El calendario de horizonte y la identidad hopi: una propuesta de interpretación. En *Patrimonio, identidad y complejidad social: Enfoques interdisciplinarios*, coordinadora Patricia Fournier, pp. 229-258, ENAH, México, D.F.

Villagrà, del Capitán Gaspar de

1993 *Historia de la Nueva México*. INAH, Centro Regional de Baja California, México, D.F.

Villalobos Acosta, César

2003 Informe proyecto arqueológico de grabados rupestres en la Proveedora, Sonora marzo-abril 2003. Mecanoescrito.

2004 La diversidad emergente. Complejidad y metáforas textuales en la investigación arqueológica de Sonora, México. Tesis de maestría en Antropología, FFyL, IIA, UNAM, México, D.F.

2007a Entre textos, contextos y pretextos. La investigación arqueológica en Sonora. En *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*, editores Rafael Pérez-Taylor, Miguel Olmos Aguilera y Hernán Salas Quintanal, pp. 35-52, UNAM, IIA, El Colegio de la Frontera Norte, México, D.F.

2007b Proyecto Salvamento Arqueológico los que viven hacia el verdadero viento. Bahía Tepoca, Mar de Cortés, Sonora. En *Memorias del Seminario de Arqueología del Norte*, realizado el 14,15 y 16 de agosto de 2006, editores Cristina García M. y Elisa Villalpando C., pp. 350-360, Coordinación de Arqueología y Centro INAH Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

2008 *La diversidad emergente: Complejidad y metáforas textuales en la investigación arqueológica de Sonora, México*. Instituto Sonorense de Cultura, Programa Editorial de Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

Villalpando Canchola, María Elisa

1987 *¿Trescientos años de la Pimería Alta?* Memoria del XII Simposio de Historia y Antropología de Sonora, tomo 1, pp. 349-359, Instituto de Investigaciones Históricas, UNISON, México, Sonora, Hermosillo.

1996 Cazadores-recolectores y agricultores del contacto. En *Historia General de Sonora*, coordinado por Ana María Álvarez Palma, Ariel Echávarri Pérez, Jesús

Armando Escárcega, Julio César Montané Martí, Raúl Gerardo Pérez Bedolla, María Elisa Villalpando Canchola y Gerardo Vivas, Tomo I Periodo prehistórico y prehispánico, pp. 233-258, Gobierno del estado de Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

2000 Conchas y caracoles. Relaciones entre nómadas y sedentarios en el Noroeste de México. En *Nómadas y sedentarios en el Norte de México*, editores Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, pp. 525-546, UNAM, IIA, IIE, IIH, México, D.F.

2001 La arqueología del norte de México y las culturas étnicas. En *Patrimonio histórico y cultural de México*, IV semana cultural de la dirección de Etnología y Antropología Social, coordinadores María Elena Morales Anduaga y Francisco J. Zamora Quintana, pp. 295-306, Colección Científica 393, INAH, México, D.F.

Villalpando María Elisa y McGuire Randall

2007 Evaluación de los aspectos defensivos de los cerros de trincheras. En *Memorias del Seminario de Arqueología del Norte*, realizado el 14,15 y 16 de agosto de 2006, editores Cristina García M. y Elisa Villalpando C., pp. 130-146, Coordinación de Arqueología y Centro INAH Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

2009 *Entre muros de piedra: La arqueología del Cerro de Trincheras*. Proyecto INAH Trincheras, Instituto Sonorense de Cultura, Programa Institucional Trincheras, INAH, Centro INAH Sonora, México, Sonora, Hermosillo.

Villa Rojas, Alfonso

El resurgimiento del indigenismo mexicano. En *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica) II. La polarización (1971-1976)*, editado por Carlos García Mora y Andrés Medina, pp. 153-163, UNAM, IIA, México, D.F.

Villoro Luis, Bertold Bernreuter & polylog e.V

2001 *Luis Villoro en conversación con Bertold Bernreuter*. Véase en línea <<http://them.polylog.org/3/dvl-es.htm>>.

Wallerstein, Immanuel

2008 *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Contrahistorias, prefacio Carlos A. Aguirre Rojas, México, D.F.

Weber, David J.

2005 *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*. FCE, México, D.F.

West, Robert C.

1993 *Sonora: its geographical personality*. University of Texas Press, E.U.A., Texas, Austin.

Woodward, Arthur

1983 *Misiones del norte de Sonora. Aspectos históricos y arqueológicos*. Gobierno del estado de Sonora, México, D.F.

Zamora Sáenz, Itzkuauhtli Benedicto

2006 *Topografías antropológicas. Territorialidad O'odham y dinámicas regionales del desierto de Sonora*. Tesis de maestría en Antropología, FFyL, IIA, UNAM, México, D.F.

Zeilik, Michael

2008 *Keeping the sacred and planting calendar. Archaeoastronomy in the Pueblo Southwest*. En *Foundations of New World Cultural Astronomy: A Reader With Commentary*, editado por Anthony Aveni, pp. 199-229, University Press of Colorado, E.U.A, Colorado, Denver.

## **Entrevistas**

Entrevista de tradición oral con el señor Bartolo Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora 2010. Realizada por Adriana Medina Vidal.

Entrevista de tradición oral con la señora Adela Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010. Realizada por Adriana Medina Vidal.

Entrevista de tradición oral con el señor Alejandro Ruíz García. Caborca, Sonora, 2010. Realizada por Adriana Medina Vidal.

Entrevista de tradición oral con el señor Francisco Adán Quevedo Sánchez. Caborca, Sonora, 2010. Realizada por Adriana Medina Vidal.

Entrevista de tradición oral con la señora María Guadalupe Sánchez Sinohui. Caborca, Sonora, 2010. Realizada por Adriana Medina Vidal.

Entrevista de tradición oral con el ingeniero Juan Ceniceros de Ávila. Caborca, Sonora, 2010. Realizada por Adriana Medina Vidal.

Entrevista de tradición oral con la señora Ana Zepeda. Caborca, Sonora, 2010. Realizada por Adriana Medina Vidal.

Entrevista de tradición oral con la familia Contreras Cañes. Caborca, Sonora, 2010. Realizada por Adriana Medina Vidal.