

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILSOFÍA Y LETRAS /
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**

**La etnicidad o'otham como estrategia política.
Ensayo antropológico sobre la otredad étnica**

**Tesis que para obtener el grado de Maestra
en Antropología presenta**

KARYN GALLAND

Director de Tesis

RAFAEL PÉREZ TAYLOR ALDRETE

Sinodales:

Dr. Guido Munich Galindo
Dr. Axel Ramírez Morales
Dra. Beatriz Hernández Abad
Dr. Julio A. Amador Bech

México DF, Mayo 2006



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.

DEDICATORIA

Il y a toujours des personnes qui marquent notre vie par leur présence mais aussi leur absence, les valeurs et l'attitude face à la vie qu'elles nous ont transmises et nous transmettent. A ces personnes de l'autre côté de l'océan, je dédie ce travail et je rends hommage, pour la première fois mais, comme on dit, mieux vaut tard que jamais:

A Pierre, pour son courage de vivre et son intelligence

A Dominique, pour sa sagesse, sa force et sa dignité

A Myriam, pour sa sensibilité, sa dévotion et sa noblesse

A Poy et Moy, pour leur humanisme et leur générosité

A Geneviève, Laurence, Serge, Jérémy, Paul, Benoît et aux quatre petits, Célian, Nohé, Manon et Hugo, de tout mon cœur...

Et... à Claire, pour la place très spéciale qu'elle s'est construite dans mon cœur grâce à sa vitalité, sa joie, sa sensibilité, son intelligence et tout le reste : les chemins de la vie n'existent pas à priori ; ils se dessinent, se façonnent et se construisent au gré des vents mais aussi et surtout selon nos volontés et nos désirs. Le monde est de tous, le monde est à toi.

De este lado del océano, dedico ese trabajo a las personas que han acompañado mi camino durante estos diez años, y en particular a Beatriz H., Adriana B., Octavio C., Edith F. y José Luis B.: con toda la estima y el cariño que les tengo.

AGRADECIMIENTOS

En todo trabajo antropológico participan directa o indirectamente muchas personas. Quiero agradecer aquí a todas las personas sin las cuales, al permitirme estar presente por unos momentos en su vida, escuchar sus palabras, conversar o entrevistarlas, nunca se hubiera podido realizar este trabajo. Mi agradecimiento se dirige muy particularmente a las personas que siguen, las cuales no aparecen en algún orden de importancia, pues a todas les debo algo:

A Alicia Chuhuhua Méndez, Matías Chuhuhua Gómez, Ramón Chuhuhua García, Benito Tiznado García, Alberto, Francisco, Florinda y Martha López Juárez, Candelaria Varela García, su nuera Alma, María Elena García Valencia, su esposo Ricardo y su hermano Ramón, Julia García Bustamante y su padre Jesús, Félix Antone, Alicia Bustamante, Joaquín Valenzuela y su esposa, Alex, José Luis Oros Valenzuela y sus padres Rodolfo Oros Morales y Josefina Valenzuela Cruz, Ana Zepeda Valencia, sus hijos Manuel y Faustino, con su esposa Leona, Nazario Lizárraga García, Jorge López Reyna, Eugenio Velasco Ortega, Herlinda León Pacheco, Brenda Lee López Pacheco, José Jesús Valenzuela Luna, Benjamín Lizárraga, Amaranto Celaya Celaya, Marcos Salas, su esposa María Isabel y Adalia, José Servando León León, su hermano Ángel y su esposa, Esperanza Ochoa Ramos y su hija Berta Alicia, Jesús Ramón Ballesteros Soto, Ramón Antonio Marcial Velasco, Armando Lizárraga Neblina y su esposa Nelly, María Elena Mageña Reyes Uñarte, Don Julio, Joe Antonio, Lavern José, Andrés Contreras Cañez.

Al Director Ing. Jesús Cenobio Esquer Urquijo, Edelmiro Pedroza, la Lic. María Jesús Hernández Córdova, Fidel Roldan Villalobos, el Agr. Juan Armando Ceniceros de Ávila y Toñita de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de la Unidad Caborca en Sonora; Carlos Moreno Derbez y Francisco Moreno de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en el DF.

Al personal de la Biblioteca, de la oficina de la Hia'ced O'odham y Peter Steere de la Natural Resources Departement Cultural Affairs Program de la Nación Tohono O'odham de Sells, Arizona.

Al personal de la Reserva de la Biosfera del Pinacate, Eugenio, Fernando y sus familiares.

Al Director de la Casa del Migrante de Altar, Francisco J. García A.

Al personal de la biblioteca de la Universidad de Sonora, sala Noroeste, de la Casa de cultura sonorenses, de la unidad de información y documentación de los Pueblos Indios del Noroeste de México del Colegio de Sonora y su encargada Macrina Restor Rodríguez del Colegio de Sonora, de la Sociedad sonorenses de historia y su presidente el Juan Manuel Romero Gil, y de la Casa Hoeffler de las culturas populares, de Hermosillo.

A los antropólogos Alejandro Aguilar Zeleny y Gerardo Conde Guerrero del Instituto Nacional de Antropología e Historia de Hermosillo.

A mis compañeros de campo Nelly, Miguel Ángel e Itzkauhtli.

De las personas, algunas ya mencionadas, quiero agradecer además muy especialmente a Alicia Chuhuhua, Ana Zepeda, Andrés Contreras, Juan Ceniceros, Edelmiro Pedroza y su esposa Julia, el Dr. Manuel Garibaldi Caro y su esposa Mago, Francisco Canastillo, sus padres y Panchito, Alicia Martínez Chuhuhua y su esposo Alejandro y César y Génesis, quienes me brindaron su apoyo y amistad en mis estancias en la región.

ÍNDICE

DEDICATORIA	6
AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	9
PRIMERA PARTE: LA OTREDAD	
I. EL CONOCIMIENTO DEL OTRO	17
<i>I. El conocimiento del otro</i>	17
1. La otredad en antropología	17
2. Cientismo y monologismo	23
3. Hacia un conocimiento dialógico	25
<i>II. La etnicidad o'otham como estrategia política</i>	27
1. Antecedentes y contexto	27
2. Problemática y objetivos	29
3. Circunstancias de la investigación	31
II. LAS DIMENSIONES Y FIGURAS DE LA OTREDAD	36
<i>I. Filósofos de la alteridad</i>	37
<i>II. Las dimensiones de la otredad</i>	40
1. La realidad inmediata del otro	41
2. La representación social del otro	44
<i>III. Las figuras de la otredad</i>	47
1. Lo Otro	47
2. El Otro	50
3. El otro	51
4. La otredad étnica entre lo Otro, el Otro y el otro	51

SEGUNDA PARTE: LA OTREDAD ÉTNICA DESDE LO GLOBAL Y LO NACIONAL

III. LA OTREDAD ÉTNICA DESDE LA GLOBALIDAD	56
<i>I. Lo global: antecedentes, debates y aspectos</i>	57
1. Ontología de la muerte y filosofía progresista del siglo XX	57
2. Geopolítica y economía mundial	59
3. Aspectos de la globalidad	62
3.1. La información y la comunicación	64
3.2. Entre lo global y lo local	65
4. Efectos de la globalidad	67
4.1. Fracturas, conflictos y resistencias	67
4.2. Alcances y realidad del estado-nación	70
<i>II. Otredad étnica, modernidad y globalidad</i>	75
1. Parámetros de la modernidad y globalidad	76
1.1. Modernización, modernidad y progreso	76
1.2. Los sujetos, espacios y tiempos de la modernidad	77
2. La otredad étnica desde la totalidad de lo Mismo	79
IV. LA OTREDAD ÉTNICA Y LOS PÁPAGOS DESDE LO NACIONAL	84
<i>I. De la conquista y colonización de América al estado mexicano</i>	87
1. La colonización del Noroeste de México	88
1.1. Exploraciones y delimitación de las fronteras	88
1.2. El avance español	90
2. La evangelización en el Noroeste y entre los Pápagos	91
2.1. Los pueblos de misión jesuitas	92
2.2. La transición del siglo XVIII	93
3. El estado mexicano y la identidad nacional	95
3.1. Surgimiento del estado mexicano e ideal de nación	95

3.2. Igualdad jurídica y propiedad de la tierra	96
3.3. La tercera colonización del Noroeste	98
<i>II. La conceptualización de los Indios y los Pápagos desde la colonización</i>	101
1. La totalidad del mundo de los colonizadores	101
2. La otredad de los indios y los Pápagos	104
2.1. Las marcas de la otredad desde la colonización	104
2.2. La “integración” de lo indio al ser nacional	106
<i>III. El Otro mexicano y la otredad de los Pápagos</i>	109

TERCERA PARTE: LA ETNICIDAD O’OTHAM COMO ESTRATEGIA POLÍTICA

V. SER PÁPAGO: DISCURSOS, REPRESENTACIONES Y VIVENCIAS	116
<i>I. Reivindicaciones “étnicas” y demandas sociales de los Pápagos</i>	120
<i>II. Los sentidos de ser Pápagos / O’otam o las voces de la pertenencia</i>	123
1. La pertenencia familiar: sangre y ascendencia	124
2. La pertenencia familiar: parentesco político	125
3. La pertenencia cultural o el ser o’otam	126
4. El ser (Tohono) O’odham como patrimonio político	128
5. ¿Pápagos, O’otam o Tohono O’odham?	129
<i>III. La visibilidad y la autenticidad o las marcas de la pertenencia</i>	133
1. La autenticidad o la pureza de sangre	134
2. Visibilidad y similitud de lo étnico	137
<i>IV. Contexto actual de vida de los Pápagos de Sonora</i>	140
1. Problemáticas regionales y locales	140
2. Discursos y políticas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas	144

VI. LA ETNICIDAD O'OTHAM COMO ESTRATEGIA POLÍTICA	149
<i>I. El ser Pápago, entre discurso y acto vivido</i>	149
<i>II. La etnicidad o'otham como estrategia política</i>	152
1. De la identidad a la etnicidad	152
2. ¿Abdicación del estado?	154
<i>III. El otro Pápago entre lo Otro y el Otro o la eliminación de la otredad étnica</i>	155

ANEXOS

I. MÉTODOS Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN	160
<i>I. La observación directa</i>	160
<i>II. El registro de la oralidad</i>	162
<i>III. Las entrevistas</i>	163
<i>IV. El análisis hemerográfico y bibliográfico</i>	170
II. RELACIÓN DE TRABAJO DE CAMPO Y DE ENTREVISTAS	171
<i>I. Relación de trabajo de campo</i>	171
<i>II. Relación de entrevistas y grabaciones</i>	171
III. RELACIÓN CRONOLÓGICA DE LA HISTORIA DEL NOROESTE DE MÉXICO, LA ACTUAL SONORA Y LOS PÁPAGOS	173
BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES	190

INTRODUCCIÓN

Entre la esperanza de un universo y el pluralismo de un mundo,
entre una suma sistemática y el crecimiento irrepressible de la diferencia

MICHEL SERRES¹

I.

Pensar, pensarse y actuar, desde la relación constitutiva entre uno mismo y los demás, lo idéntico y lo diferente, ha conformado implícita o explícitamente, conciente o inconscientemente, el corazón del proceso humano de las civilizaciones históricas y presentes desde el simple hecho de nuestro ser social. Tal relación, en donde el yo y el otro, el nosotros y los otros se desvelan bajo múltiples caras, motor del actuar con miras al tiempo pasado y el porvenir, se ha erigido tanto como sustrato esencial de las reflexiones filosóficas como de los sistemas de creencias con sus implicaciones prácticas en el desarrollo de la vida cotidiana de las personas y los pueblos.

En la interacción de los discursos y los hechos, estas figuras se han edificado como referente de lo humano pero también de lo no humano, de la mismidad y la diversidad, de la semejanza y la diferencia. Este abanico de representaciones del ser humano en tanto no solamente Otro abstracto y paradigma, sino otros concretos culturales en un espacio próximo o lejano, e históricos en un tiempo igualmente próximo o lejano ha llevado a la jerarquización, inclusión o exclusión de sociedades y grupos de personas en el desarrollo histórico de la humanidad.

La enunciación de estas distancias, la percepción de las proximidades o lejanías de los otros con los cuales entretejemos vínculos simbólicos, desde continuidades o discontinuidades históricas reales o imaginarias, han servido de pretexto o justificación a la salvación, con toda su connotación judeo-cristiana, de algunos otros y la eliminación de otros más. Algunos son dignos de respeto, otros comparten “suficiente humanidad” para ser dignos objetos al menos de aculturación o explotación, otros no son

¹ Michel Serres, *Les cinq sens*, ED. Grasset et Fasquelle, Francia, 1985, p.262.

“suficientemente humanos” o iguales para simplemente ser vistos o dichos, para tener el derecho de ser y de vivir.

El amplio espectro de hechos fenoménicos que expresan lo anterior recorre desde los genocidios, etnocidios, odios, racismos, marginaciones, rechazos, exclusiones, violencias políticas, hasta la explotación de amplias capas de las sociedades por parte de elites económicas y políticas. Plantea un sin fin de preguntas en torno a las innumerables vías, e ideologías que las sustentan, de destrucción, agresión, subordinación de los seres humanos. Es decir de uno mismo.

Por ser parte de este siglo, me parece que esa diversidad de fenómenos expresa un grave malestar social y un nivel de violencia mayor. Se suele señalar por ello que el siglo XX, de la modernidad, oscila entre la sombra y la luz con sus dos caras dentro de un mismo proceso de la civilización y la barbarie, la barbarie a nombre de la civilización.

Por otra parte, y de hecho desde una época muy antigua, esas violencias físicas y simbólicas se han ejercido particularmente hacia los individuos, grupos o sociedades conceptualizadas como minorías en las jerarquías sociales inter o intra países y estigmatizadas bajo criterios religiosos, culturales, sexuales, etc.; una violencia directa y estructural hacia las minorías visibles con el pretexto de las diferencias².

Después de la segunda Guerra Mundial sin embargo los derechos humanos fueron adquiriendo cada vez mayor campo de discusión y de acción dentro de las políticas de los estados. La mayoría de las democracias se ha aparentemente erigido en contra de las violencias del siglo, promoviendo a su vez un terreno fértil para una retórica de la desdicha y un imaginario victimario que apunta hacia la necesidad de reparar las impunidades y saldar las culpas históricas. La lucha contra el olvido hace del olvido un agente activo para llenar la memoria social³.

Una dinámica que no obstante titubea entre el derecho a la diferencia y la diferencia de derechos y que encuentra su mejor campo de acción en las minoridades⁴, de ahí el

² Franz Lipenz, “Hacia el aprecio a las diferencias”, en *VI Jornadas Lascasianas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1997, pp.409-428.

³ Denis Salas, “L’inquiétant avènement des victimes”, en *Revista Sciences Humaines*, No 47, Hors-Série, Francia, Diciembre 2004/ Enero-Febrero 2005, pp.90-93.

⁴ Utilizo indistintamente los términos minorías y minoridades.

desarrollo también en las últimas décadas de los derechos de las minorías dentro de los derechos humanos. Los grupos o colectividades han ganado terreno en varios sentidos, en especial en el reconocimiento de identidades colectivas, aunque el “privilegio” ahora parece estar asociado a lo desfavorecido⁵.

Pero a pesar de los avances en derechos humanos, desde el fin de la guerra fría los “enfrentamientos” no han perdido en intensidad o número aunque aparecen como más religiosos o/ y “étnicos”⁶. Esa situación indica en trasfondo cierta apreciación del otro y en particular de la otredad étnica.

Y es que desde el uso griego de la palabra *ethnos* que remitía a lo exterior a la cité, lo étnico siempre ha significado lo otro y ha estado presente en las distintas sociedades humanas. El vocabulario en torno a lo “étnico” ha evolucionado desde entonces y adquirió connotaciones particulares en las jergas sociales y políticas de épocas más recientes. A partir de la fragmentación del “mundo” comunista en la década de los ochenta en Europa, y particularmente desde los acontecimientos de Bosnia y Kosovo, lo étnico se tornó un calificativo asociado a guerras nacionalistas.

De ahí su significado se extendió a través de los medios de comunicación para referirse a distintos fenómenos y conflictos de orden social relacionados con la presencia de “extranjeros”. Más recientemente empezó a describir lo “extraño lejano” dentro de la vida cotidiana (objetos, músicas, etc.)⁷ o lo que se conoce comúnmente como lo “exótico”. En América Latina, los otros étnicos forman parte de la definición política de los estados de lo propio pero en un sentido histórico y social de lo “extraño cercano” y en un sentido local muchas veces de resistencia o demarcación dentro de lo nacional.

En cualquier caso apelar a lo étnico para referirse a un grupo, una situación o un atributo, se funde en una separación entre lo étnico y lo no étnico con base en una idea

⁵ Tzvetan Todorov, *El hombre desplazado*, ED. Taurus, Madrid, 1998, p.272.

⁶ Xavier de la Vega, “Rompre la chaîne de la violence”, en Revista *Sciences Humaines* No 47, Hors-Série, Francia, Diciembre 2004/ Enero-Febrero 2005, pp.76-77.

⁷ Jean-Louis Fournel y Jean-Claude Zancarini, “Ethnie/ethnique ou ‘l’ethnique, c’est les autres’”, en *Cités. Philosophie, politique, histoire*, No 2, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, pp.189-195.

de nosotros y de los otros étnicos. O como lo señalan Jean-Louis Fournel y Jean-Claude Zancarini: “Lo étnico son los otros”⁸.

Significativo al respecto es el hecho de que se ha explayado ante nuestros ojos desde los ochenta un fenómeno mundial de resurgimiento de reivindicaciones étnicas. Brotan otredades singulares, incluso algunas que parecían ya desaparecidas, asociadas a la defensa de culturas ancladas en historias locales; unos otros definidos desde su ser étnico dentro de la multiplicidad de otredades, las minorías – en términos políticos más no necesariamente cuantitativos – que forman parte de las sociedades actuales.

Y es que han resurgido también las conceptualizaciones de los otros como grupos culturales con identidades presentadas a veces como esenciales y fijas, grupos encerrados muchas veces dentro de los límites de la descripción científica: las etnias.

Raíces y desgarramientos, identidades fijadas a-histórica y socialmente y centradas en sí mismas, o leídas como transitividades y abiertas a otros horizontes, violencias hacia las minoridades, etnicidades en espacios conflictivos; tantas cuestiones que manifiestan a primera vista la actualidad y modernidad de ciertos fenómenos que tienden aparentemente a la “eliminación” o “negación” de lo étnico, a pesar de los grandes paradigmas en boga como la democracia, la libertad, la igualdad, la justicia social y el respeto de la diversidad, que podemos escuchar diariamente en nuestra vida.

De paradigmas justamente se trata, es decir conjuntos de esquemas formales tomados como modelos teóricos y verdades absolutas e incuestionables, cuando la experiencia de vida cotidiana tiende a agrietarlos en cada paso y tropiezo. En tanto modelos, es cierto, no poseen la capacidad de recoger ni acoger en su seno la multiplicidad de las experiencias humanas y simbolizan ante todo ideales aparentemente dignos de perseguir o vacíos sociales urgentes que llenar.

Las singulares vivencias, sin embargo, además de no encajar frecuentemente en el modelo, contradicen reiteradamente sus axiomas desvelando sus sin sentidos, ilusiones y engaños. El sabio proverbio popular expresa que del dicho al hecho hay mucho trecho; analógicamente la antropología acostumbra interrogarse sobre las manifestaciones, implicaciones y consecuencias de estas distancias.

⁸ Expresión retomada del título del artículo de J.-L. Fournel, *op.cit.*

II.

Una de esas otredades étnicas la conforman los Pápagos u O'otham⁹ del Noroeste de México. Las reivindicaciones de sus derechos sociales y políticos en las últimas décadas se han vinculado a su ser étnico. Esta orientación me ha llevado a indagar la cuestión de la etnicidad o'otham como una estrategia social y política, y ello desde varios ángulos.

Al presentarse la problemática como de una otredad y étnica, en una primera parte de este trabajo me ha parecido fundamental interrogar el sentido del término otredad. La formulación de la problemática, objetivos, hipótesis y metodología de esa investigación derivan de esa interrogación: al conocimiento del otro desde la antropología y a las posibilidades que ofrecen dos grandes perspectivas científicas que se han denominado monologismo y dialogismo.

La otredad o alteridad ha sido el centro de las reflexiones antropológicas desde su nacimiento. Sin embargo, se suele considerar como un hecho dado, ontológica y fenomenológicamente. Por esta cuestión, aunada a la orientación teórico-metodológica de este trabajo de la etnicidad pápago desde una perspectiva dialógica y desde lo global, nacional y local, el segundo apartado de esta parte se centra en las dimensiones y figuras de la otredad. Se trata de una reflexión inspirada principalmente por la filosofía, cuyo objetivo final respondió a la búsqueda de un marco de reflexión y análisis de la otredad étnica en estos ámbitos así como de las consecuencias de tal configuración epistémica.

El recorrido del análisis inicia pues, después de la larga pero necesaria digresión anterior, por la contextualización de la configuración de la otredad étnica desde lo global. Asiento aquí algunas discusiones vinculadas a esta noción en aras de tomar una postura conceptual en ese amplio debate, así como situar los efectos principales de la globalidad sobre la diversidad étnica. En esta segunda parte, el camino sigue después la configuración de la otredad étnica, y en particular de los Pápagos, desde la historia nacional. Y es que desde la conquista y la colonización de México, y luego la

⁹ Los nombres Pápago y O'otham (y otras designaciones) están sujetas a discusión por las mismas personas que se autoadscriben al grupo o por los investigadores. Utilizaré ambos términos sin mayor distinción y de forma amplia por ahora pero más adelante precisaré algunas cuestiones vinculadas a esas denominaciones.

construcción nacional y el indigenismo, se ha percibido e inventado al Otro étnico de forma particular en ese ámbito nacional. Un imaginario conformado por representaciones y discursos históricos que contrastan finalmente con las circunstancias de vida históricas verosímiles de los Pápagos.

De lo global a lo nacional, paso a apreciar en la tercera parte la “mirada local”. Las reivindicaciones “étnicas” y demandas sociales de los Pápagos de los últimos veinte años dejan vislumbrar una diversidad de voces en torno al ser étnico. Esas voces, y las marcas de identificación a las cuales recurren, ponen de manifiesto la búsqueda actual de visibilidad y autenticidad de los Pápagos, en medio de un imaginario conformado por discursos y representaciones desde la cual se sitúan como otredad étnica. Lo ilustro finalmente con los discursos y políticas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

En esa encrucijada de lo Otro-global, el Otro-nacional y el otro-local, los Pápagos proponen una mirada y una expresión de su otredad. En el contraste y juego de esas miradas se conforma pues su etnicidad como una estrategia política. La respuesta a la pregunta inicial, a saber por qué se recurre a la diferencia cultural para señalar problemáticas sociales y económicas de vida, me lleva a sugerir en el último capítulo, la dinámica más amplia en la cual se inserta ese resurgimiento étnico: un modo de resistencia ante la lógica actual de eliminación y negación de lo étnico.

Quiero subrayar para terminar que estos acercamientos constituyen un ensayo, es decir “algo que se produce para ponerlo a prueba, para constatar si cumple sus objetivos, para corregirlo o para desecharlo”¹⁰. Más precisamente propongo varias miradas, perspectivas, ángulos de lectura de lo étnico y la etnicidad en la época actual. Se trata pues simplemente de aportar un algo a los temas de la otredad, la otredad étnica y la otredad de los Pápagos, dejando abiertas muchas preguntas, líneas de investigación y posibilidades de comprensión.

¹⁰ Sergio Ortega Noriega, *Un ensayo de Historia Regional. El Noroeste de México, 1530-1880*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1993, p.7.

PRIMERA PARTE

LA OTREDAD

El Otro
Alguien se ríe
Se preocupa
Sostiene mi cara, forzosamente, bajo el cielo
Permite que las palabras rodeen mi boca
Alguien quien tiene dinero, miedo y pasaporte
Alguien quien discute y ama
Alguien quien se agita
Alguien se mueve

Pero no yo
Yo soy el Otro
Quien no se ríe
Quien no trae ninguna cara bajo el cielo
Y ningunas palabras en su boca
Quien es desconocido para él y para mí
No yo: el Otro: siempre el Otro
Quien no vence ni estará vencido
Quien no se preocupa
Quien no se agita
El Otro
Quien es indiferente
De quien no sé nada
De quien nadie sabe quién es
Quien a mí no me agita
Eso soy yo¹¹

¹¹ Hans Magnus Enzensberger (“Der Andere”, en *Dreiunddreisig Gedichte (Treinta y tres poemas)*, Phillip Reclam Jun., Stuttgart, Alemania, 1995), en y traducido por Witold Jacorzynski, *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*, ED. CIESAS / Porrúa, México, 2004, pp.108-109.

I. EL CONOCIMIENTO DEL OTRO

La antropología, social e histórica, no vive ajena a las contradicciones o desfases entre “discursos” y “hechos” señalados en la introducción. Por tanto, antes de interrogar al mundo la antropología debe interrogarse a sí misma: ¿Cómo se ha pensado la otredad en antropología? Y, ¿por qué es preciso acercarse a un modo dialógico para aprehender la otredad étnica? Tales reflexiones son las que sustentaron tanto la forma de llevar a cabo el estudio, como las líneas teóricas y el modo final de exposición del análisis, y es preciso abordarlas antes de explicitar la problemática, objetivos y metodología de esta investigación.

I. El conocimiento del otro

1. La otredad en antropología

La otredad o alteridad orientada hacia la cuestión de la identidad y diferencia del ser humano, la unidad y la diversidad y el contacto cultural dieron pauta al nacimiento de la disciplina antropológica y han conformado por lo tanto el núcleo de sus reflexiones.¹² Tal otredad no se deriva sin embargo de cualquier tipo de diferencia. Resulta de una extrañeza frente a seres humanos percibidos no desde sus particularidades individuales sino,

“como miembro de una comunidad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como punto nodal de una estructura permanente de comunicación, como iniciado en un universo simbólico, como participante de una forma de vida distinta de otras, como resultado y creador de un proceso histórico específico, único e irrepetible”¹³.

¹² Algunos autores como Philippe Laburthe-Tolra y Jean-Pierre Warnier definen de hecho la etnología como el resultado de una ecuación entre crisis de civilización y contacto cultural que posibilitó la toma de conciencia de la diferencia cultural y el cuestionamiento de las normas sociales propias. En *Ethnologie, anthropologie*, ED. Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p.17.

¹³ Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, ED. Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2002, p.59.

El otro existe en su relación con una cultura y una sociedad, como objeto cultural. Para aprehender este objeto se han elaborado distintos paradigmas, el primero de los cuales, instaurado en antropología por Bronislaw Malinowski, correspondía al “realismo” científico. Las ideas de objetividad e imparcialidad subyacentes condujeron a plantearse la ausencia de prejuicios del observador. Una consecuencia de tal planteamiento fue sustraer al otro de su ser como sujeto, un derecho reconocido exclusivamente para el antropólogo.

Desde entonces, numerosas discusiones antropológicas han llevado a replantearse las cuestiones de la objetividad. No obstante, que sea desde el “realismo” o el “idealismo” de los posmodernos en donde el otro es inventado o construido, surge la problemática de cómo se concibe o construye el otro¹⁴. Witold Jacorzynski lo resume de la siguiente manera:

“Tanto Bourdieu, Chamboredon, Passeron como Geertz, Bartra y Wade definen al Otro en términos de construcciones sociales contextualizadas en una jerga profesional de los científicos sociales (Bourdieu, *et al.*) o un estilo narratológico del autor (Geertz), o una conciencia colectiva de las sociedades y culturas a través del tiempo (Bartra), o una situación política del mundo (Wade) o una satisfacción terapéutica de los deseos de los antropólogos y sus culturas (Tyler). Aunque todos los autores mencionados, con la excepción de Tyler, asumen explícitamente la existencia real de otro, ninguno logra definir claramente la supuesta relación que el Otro construido guarda con el Otro real” a excepción de P. Wade¹⁵.

El autor desvela la necesidad de reparar, más allá de saber si podríamos encontrar otras figuras del otro en antropología, en la distinción entre el otro como construcción social y el otro como hecho real, y la relación ente ambos.

¹⁴ W. Jacorzynski, *op.cit.*, pp.71-138. Plantea cinco figuras del otro con base en ciertos autores que considera representativos de las principales líneas antropológicas: el otro como una construcción teórica a través de un intelecto deformador pero crítico (P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon y J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue*, 1975); una creación o invención literaria y una interpretación (Cl. Geertz, *El antropólogo como autor*, 1989); un “salvaje” mítico más no real que nos sirve de espejo (R. Bartra, *El salvaje artificial*, 1997, y *El salvaje en el espejo*, 1992); un ethnos que no es descubierto sino construido (P. Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*, 1997); y un ser ficcionalizado para fines evocativos del etnógrafo que poco tiene que ver con la descripción del mundo percibido (S. Tyler, *Posmodern ethnography: from Document of the Occult to Occult Document*, 1991).

¹⁵ *Id.*, p.102.

Para ello es preciso reconocer la necesidad de una reflexión epistemológica que permitiría, al establecer la forma en que el objeto está construido desde las categorías del pensamiento, esclarecer las justificaciones conceptuales y las categorías recurrentes de explicación de los fenómenos sociales y conllevaría igualmente el hacerlos visibles dentro del texto antropológico:

“Los antropólogos hablan sobre las construcciones, sociales o no, lo que les involucra en los debates filosóficos y metafísicos. Los antropólogos tienen dos opciones: o bien asumirán tácitamente la naturaleza ontológica de la ‘persona’ y se dedicarán a escribir etnografías o bien, antes de ir a campo, repensarán los fundamentos teóricos de sus propuestas y los harán visibles. La primera opción es ingenua, simplista y poco ambiciosa”¹⁶.

Desde este tipo de consideraciones, se ha señalado una crisis de los fundamentos de la antropología aún en la actualidad¹⁷, y la importancia de recurrir a otras disciplinas sociales como la filosofía y la filosofía de la ciencia para subsanarla.

No deja de sorprender sin embargo en este contexto de replanteamiento que en la construcción del objeto de estudio en las ciencias sociales y desde esta misma apelación, actualmente los otros siguen siendo apreciados generalmente como sistemas simples y cerrados con una lógica de auto reproducción interna que se bastaría a sí misma; una aseveración difícilmente sostenible en una época en donde se entrecruzan numerosos factores desde lo global hasta lo local y que afectan directamente la vida de las personas.

Ahora bien, tocante a las problemáticas de lo étnico, la investigación antropológica se ha desarrollado en las últimas décadas en el contexto de una expansión de toda una serie de movimientos independentistas, anticolonialistas y antiimperialistas¹⁸. Esta situación guarda una estrecha relación con el “boom etnológico de los últimos años”, que pone la temática de la identidad étnica y las relaciones interculturales en el centro de los intereses antropológicos¹⁹.

Lo étnico como lugar común y politizado del pensamiento antropológico conduce asimismo a la imposibilidad aparente de no inscribirse dentro de una postura particular cuando se aborda la cuestión indígena. Los estudios que tratan del tema sufren, por un

¹⁶ *Id.*, p.117.

¹⁷ Como bien lo describe E. Krotz, *id.*, pp.17-48.

¹⁸ *Id.*, p.25.

¹⁹ *Id.*, pp.17-20.

lado, de un gran descrédito asimilándose a una perspectiva indigenista y anulando así su interés cognoscitivo: se arrojan dentro del hoyo negro de lo anti-moderno. Se presentan, por otro lado, desde los ídolos del paternalismo y romanticismo como una desculpabilización pretendiendo salvar a esos otros: el rescate de lo tradicional. Pero lo tradicional como hoyo negro o ídolo se nutre de hecho de la misma ideología.

¿Cómo salir de la encrucijada de esas falsas dicotomías? El antropólogo François Laplantine, cuyas vivencias personales se han nutrido de su constante transitar entre Europa y América Latina, plantea una reflexión fundamental al respecto. Señala esa aparente oposición entre una identidad tradicional “fija” y una moderna, desarraigada:

“Por un lado el anclaje, por construcción de una identidad similar a la propiedad privada, por otro lado la vagancia ligada a la duda de lo que se es (...). Por un lado, el apego (a su terruño, su cultura, su profesión, su marido, su mujer, su amante), por otro lado, el desgarramiento o el desapego”²⁰.

Es decir el enraizamiento simbolizado por la permanencia, retorno o referencia simbólica a su territorio de origen geográfica y culturalmente situado, en un extremo del continuum de la identidad anclada; el desgarramiento o la identidad des-anclada, en un espacio simbólico que traspasa cualquier frontera y que refleja en el imaginario social una “des-identidad”.

Una aparente dicotomía que conlleva asimismo distintos modos de aprehender también el mundo. Este autor se pregunta entonces por qué no se puede pensar o nombrar el “entre-dos”, los espacios construidos a partir del paso, el viaje entre posiciones que no son irreversibles, las identidades como transitividades abiertas y no esencialidades cerradas.

Esta reflexión conduce a sopesar los peligros de un pensamiento que separa y excluye, al considerar el auge de los comunes conceptos antropológicos como etnia, identidad étnica, grupo étnico, grupo o pueblo indígena, comunidad, etc. que tienden a encerrar a las personas en unidades imaginarias. Una atención detenida merece ser portada sobre dichos conceptos, no necesariamente con el objeto de prescindir de ellos sino para vislumbrar sus limitaciones y aportes, al igual que delimitar claramente la

²⁰ François Laplantine, *Transatlantique. Entre Europe et Amériques Latines*, ED. Payot & Rivages, París, 1994, p.16. Nota : todas las traducciones en este trabajo son mías.

vivencia de las personas con relación a estos fenómenos “étnicos” del uso político de esos conceptos.

Que sea entonces desde los discursos ilusorios sobre igualdad o el relativismo exacerbado de respeto a la diversidad, una preocupación reside en saber desde qué proyecto ético-político se encajan a los otros en tales concepciones. Y es que para interrogarlos al igual que establecer un diálogo con ellos, más allá de sus representaciones dentro de la escritura científica y su mención como justificación del texto, la antropología se erige como un acto y una escritura políticos. Por lo mismo debe edificar su pensamiento y su conocimiento sobre un principio ético de búsqueda de una verdad, parámetro orientador más no realidad alcanzable. Pero como deber ser que le otorga ese ser ético, su ideal consiste en incluir y no excluir a los sujetos que le permiten vivir.

Finalmente, estos señalamientos llevan a pensar la relación entre el otro como sujeto y objeto, como construcción social y hecho real a partir de un cuestionamiento sobre la posibilidad real de escindir el observador en dos: el observador objetivo e imparcial y el sujeto, humano pues, y definitivamente siempre parcial. Uno de los propios “padres” de la antropología, Bronislaw Malinowski, no resistió en su diario de campo que, claro está, fue publicado póstumo sin su consentimiento, en desvelar que escribía su antropología como un sujeto dolorosamente humano. Reconciliar, en el texto, ambas “caras” no impide en ningún momento la pretensión de hacer ciencia.

La vivencia de la otredad como una experiencia cotidiana natural define al otro ante todo como un sujeto, una conciencia igual a la mía en el lenguaje bajtiniano, más allá de sus adscripciones políticas, culturales, sociales o religiosas. El otro representa la alteridad desde la cual uno se retroalimenta a diario y sin la cual no podría simplemente vivir.

Pero también existe la imagen sobre los otros resultantes de las jerarquías sociales entre individuos, grupos y sociedades y muchas veces esencializando, generalizando, subordinando el sujeto a una colectividad inamovible al igual que un cliché o una fotografía. El otro es igualmente un ser que se autoidentifica, por “costumbre” o “estrategia”, con una colectividad y marca su diferencia con otras colectividades. Y es finalmente un ser que es identificado, etiquetado, categorizado como peligro a nombre

de grandes discursos racionalistas, cientificistas, nacionalistas o de otros tipos y que se puede por lo tanto aniquilar.

En suma el otro como experiencia o como abstracción a partir de la cual todas las aberraciones son posibles. El otro como extraño, extranjero o conocido; como peligro o posibilidad de mi vida. Dilemas que se pueden resumir finalmente en las preguntas sugeridas por esa aparente paradoja: ¿el otro es mi semejante o mi diferente, es igual a mí o no lo es, merece el mismo trato que se me da o no? ¿Unidad o diversidad y pluralidad? Como escribe Tzvetan Todorov quizá la cuestión está “en saber hasta dónde se extiende el territorio de la identidad, y en dónde comienza el de la diferencia, y qué relaciones, exactamente, guardan estos dos territorios”²¹.

Las fronteras entre unos y otros son resbaladizas, flexibles, relativas y siempre es muy peligroso tratar de encerrar a los demás o a sí mismo dentro de unos límites muchas veces más imaginarios que reales, dentro de categorías que olvidan muchas veces que la otredad o alteridad constituye ante todo una vivencia. Mismos límites que pone la descripción científica cuando pierde de vista lo anterior.

Una posibilidad muy pertinente a mi parecer para abordar las cuestiones anteriores, es orientar la investigación desde lo que se ha nombrado el dialogismo, por oposición al monologismo, tanto en la relación entre la ciencia y el investigador, y su objeto o sujeto de estudio, como la construcción teórica y en el encuentro con los sujetos en el trabajo de campo. Pone en tela de juicio en un primer momento el discurso científico y sus posibilidades así como la relación entre la epistemología, la metodología y las técnicas de investigación. Mijaíl Bajtín²², desde su fuerte crítica al gnoseologismo heredado de la cultura filosófica del siglo XIX y XX, nos permite acercarnos a estas cuestiones.

²¹ Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, ED. Siglo XXI, México, 1991, p.115.

²² Ver Mijaíl Bajtín, *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*, ED. Taurus, México, 2000; *Estética de la creación verbal*, ED. Siglo XXI, México, 2003a; *Pour une philosophie de l'acte*, ED. L'age d'homme, Francia, 2003b.

2. Cientismo y monologismo

El cientismo y monologismo científico derivado de la idea de objetividad de la filosofía contemporánea, presenta el pensamiento como una abstracción configurada a partir de una conciencia única y unitaria. La larga cita siguiente muestra claramente las implicaciones de esa lógica:

“La unidad de realización del acontecimiento se sustituye por la unidad de conciencia, comprensión del acontecimiento, y el sujeto como participante del acontecimiento se convierte en sujeto de un conocimiento indiferente y puramente teórico del acontecimiento. La conciencia gnoseológica, la conciencia de la ciencia es una conciencia única y unitaria; todo aquello que es tocado por esta conciencia debe ser definido por ella misma, y toda determinación debe ser *su* determinación activa: toda definición del objeto ha de ser definición de la conciencia. En este sentido, la conciencia gnoseológica no puede tener fuera de sí otra conciencia, no puede establecer una relación con la otra conciencia, que es autónoma y no se funde con ella. Toda unidad es su unidad y no puede permitir la existencia de otra unidad independiente a su lado (unidad de la naturaleza, unidad de la otra conciencia), que es unidad soberana que se le opone con su destino no definido por otra conciencia. Esta conciencia única crea y forma su objeto sólo como tal, pero no como sujeto, y el sujeto mismo viene a ser para ella solamente un objeto más. El sujeto se comprende y se conoce sólo en tanto que objeto, y solamente una valoración lo puede convertir en sujeto portador de su vida con sus propias leyes que vive su propio destino”²³.

De este modo de conocer se derivan varias cuestiones. En primer lugar, el conocimiento se conforma como un acto abstracto basado en una serie de conceptos insertos dentro de una unidad que explicaría a un mundo objetivo desde una comprensión y lógica internas más allá de los fenómenos y los sujetos concretos.

Por lo tanto, se extrae aparentemente de ese mismo conocimiento tanto al sujeto cognoscente como al sujeto conocido. El investigador se sitúa por encima de sus vivencias personales adoptando la posición de un tercero que no habla en nombre propio sino desde un discurso ajeno. Toma el papel pues del científico, el ingeniero, el físico o el antropólogo y se coloca en ese sentido a sí mismo como objeto.

²³ M. Bajtín [2003a], *id.*, p.84.

Pero como objeto que aprecia el mundo, es también un sujeto: el sujeto que enuncia los fenómenos desde su lugar propio de “representante” de la ciencia y su posición “objetiva” de científico. Significa que es el único sujeto de la relación cognoscitiva por ser quien posee la verdad.

Tal verdad es la que permite la construcción del objeto de conocimiento. Los sujetos que participan de los fenómenos estudiados representan una imagen convertida en concepto, es decir que la referencia, cuando la hay, a la experiencia, vida y verdad de las personas es solamente incidental. Las personas, los otros, son aprehendidos fuera de una relación entre sujetos, entre el yo y el otro: desprendidos de su ser concreto, son cosas dentro del objeto enunciado.

El monologismo se erige así como un pensamiento separador que presenta varios dualismos: existe el conocimiento, la conciencia una y unitaria y el universo teórico por un lado, los acontecimientos de la vida y los hechos concretos, individuales y singulares por el otro lado. En suma, el contenido del conocimiento se desprende del acto del conocimiento.

Pero por ser un conocimiento basado en una pregunta que no espera ninguna respuesta, se hace pasar sin embargo por el mundo mismo.²⁴ Y es que el mundo es, desde esta lógica, uno en sentido de universal, vacío e improductivo, basado en lo lógicamente idéntico, la repetición y el principio de las series.²⁵ Se plantea aquí por excelencia la cuestión de la identidad y la diversidad dentro del pensamiento científico.

El método que deriva de lo anterior descansa finalmente en un discurso analítico y abstracto, que conlleva como apunta Michel Serres a un conocimiento,

“claro y distinto [que] resulta del análisis que divide o separa, irrepreensiblemente asqueado de lo confuso. Separar o dividir supone un espacio y distinguir pica en él o sobre él una localidad singular, todas estas operaciones topológicas simples (...). Ahora bien, la teoría del conocimiento, que desnuda y no quiere anudar, sólo tolera las operaciones inversas o analíticas: recortar, deshacer, sustraer, dividir, diferenciar. Destruir. Analizar quiere decir destruir.”²⁶

²⁴ M. Bajtín [2003b], *op.cit.*, pp.23-25.

²⁵ M. Bajtín [2003a], *op.cit.*, pp.64-68.

²⁶ M. Serres, *op.cit.*, pp.181-182.

3. Hacia un conocimiento dialógico²⁷

Por más difícil que sea escapar a un modo monológico de conocer si se considera algunas cuestiones epistemológicas como qué es la realidad, qué podemos realmente ver o si tenemos la capacidad de observar y pensar más allá de nosotros mismos y nuestras determinaciones sociales e históricas, es preciso proponer algunas observaciones sobre la dinámica social en donde se inserta tanto el conocimiento en general como los fenómenos humanos.

Si bien el conocimiento puede presentarse desde una lógica unitaria considerándose como una conciencia única, existen en sí otras conciencias, de los sujetos individuales o colectivos. La cuestión fundamental reside en la relación que se establece con éstas, explícita o implícitamente, y el valor atribuido a cada una. Es posible plantearse el vínculo en ese sentido entre conciencias que serían equitativas por utilizar una expresión bajtiniana.

Más allá de esta relación y de cualquier modo, los sujetos, de la antropología o en general, no dejan de ser justamente sujetos por más que se anulen discursivamente como tal. Su conocimiento sólo es posible a partir de una comunicación dialógica que los reconoce necesariamente como otros yoes.

Esta forma de comprender el conocimiento, configurado en primer lugar como un reconocimiento, pone en cuestión de hecho la posibilidad de hablar realmente de un conocimiento tratándose del monologismo. Y es que una pregunta que no espera respuesta, una voz que no se construye a través de otras voces, pone entre dicho la posibilidad de sentido. No existe pues un sentido-en-sí sino sólo para otro sentido.²⁸

¿Qué significa entonces conocer desde una relación dialógica? Supone a la vez que reconoce una forma de comprensión, la cual sin embargo no conlleva ponerse en el lugar del otro, un acto por principio imposible, ni creer hablar por el otro ya que en el dialogismo no se afirma,

²⁷ No me refiero directamente a la vertiente de la antropología llamada dialógica, la cual sin embargo se inspira fuertemente de M. Bajtín entre otros autores. Cabe señalar que los principales representantes de esa perspectiva son Tedlock, Rabinow, Dwyer, Crapazano y Shostack.

²⁸ M. Bajtín [2003a], *op.cit.*, pp.367-368.

“una pasividad del autor que sólo hace montaje de los puntos de vista ajenos, de las verdades ajenas, rechazando totalmente su propio punto de vista, su propia verdad. No se trata de esto, sino de una interrelación absolutamente nueva y especial entre la verdad propia y la verdad ajena. El autor es profundamente *activo*, pero esta cualidad suya tiene un carácter *dialógico*. Una cosa es ser activo en relación con una cosa muerta, un material sin voz que pueda ser modelado y formado de cualquier manera, y otra cosa es ser activo con respecto a una *conciencia ajena viva y equitativa*. Es una actitud interrogante, provocadora, contestataria, complaciente, refutadora, etc., es decir, es la actividad dialógica que no es menos activa que la actividad concluyente, cosificante, la que explica causalmente y mata, la que hace callar la voz ajena en argumentos sin sentido”²⁹.

Comprender significa igualmente comprender mi deber con respecto al sujeto a partir de mi participación responsable y no la abstracción de mí mismo. Esta responsabilidad conduce a un pensamiento participante que parte de un conocimiento desde el acto realizado por los sujetos, el acto de conocimiento del investigador al igual que las vivencias concretas de las personas del estudio.³⁰ Es lo que M. Bajtín denomina el ser-acontecimiento: “Del interior, el *acto* no ve solamente un contexto uno, sino también un contexto único concreto, un contexto último al cual refiere tanto *su sentido* como *su hecho*”³¹.

Se trata, en suma, de construir un “documento con firma”, tanto del investigador como de los sujetos, convirtiendo la palabra ajena en una palabra propia-ajena (o ajena-propia)³², en una relación recíproca entre pensamiento y realidad, es decir al igual que el artista, “saber encontrar un enfoque esencial de la vida desde el exterior”³³.

Y es que el método dialógico constituye un estilo de pensamiento que ofrece la posibilidad de ver y comprender los demás puntos de vista como un evento único y no una abstracción del ser. De ahí que M. Bajtín hable de heterociencia, eso es una

²⁹ *Id.*, pp.325-326.

³⁰ M. Bajtín [2003b], *op.cit.*, pp.30-39.

³¹ *Id.*, p.52.

³² M. Bajtín [2003a], *op.cit.*, p.367.

³³ *Id.*, p.167.

dialogicidad de la comprensión, como visión de sentido de un fenómeno “en sí mismo” en donde el hombre vive dentro de un mundo, un entorno y un horizonte propios.³⁴

No se trata pues de yo y del otro, de yo o el otro solo, sino de “yo también soy”: la exotopía, otro concepto bajtiniano, nos habla exactamente de ese hombre en el espejo, del privilegio del lugar propio y único para ver. Como lo señala T. Todorov la exotopía “es la no pertenencia a una cultura dada, un principio asemejable a la etnología”³⁵. Y al preguntarse si se conoce algún vez a los otros, o bien algo distinto de uno mismo, apunta que “la exterioridad del sujeto que conoce no es tan sólo una desventaja, también puede ser un privilegio (...) [y] el conocimiento de los otros es un movimiento de ida y vuelta: quien se contenta con sumergirse en una cultura extranjera se queda a medio camino.”³⁶

II. La etnicidad o’otham como estrategia política

Ahora bien, ¿cómo encontrar un enfoque esencial del sentido de etnicidad de los O’otham desde el pensamiento antropológico? Es preciso situar en un primer momento algunos antecedentes a esta problemática.

1. Antecedentes y contexto

Desde un lugar y tiempo concretos, personas que se (auto)definen como miembros de la colectividad étnica llamada Pápago o Tohono O’Otham, han dado a conocer ciertas problemáticas en torno a sus condiciones de vida desde las décadas de los ochenta y en particular los noventa en los estados de Sonora en México y Arizona en Estados Unidos. Residentes de una región inhóspita por las condiciones ecológicas extremas y socioeconómicas desfavorables, sus demandas socioeconómicas – tierras, trabajo, etc. – parecen guardar sin embargo una estrecha relación con la reivindicación de su

³⁴ M. Bajtín [2000], *op.cit.*, pp.22-23 y 152-155. La heterociencia remite así para este autor a esa pluralidad de visiones, horizontes y conciencias a partir de las cuales debería conformarse dialógicamente el discurso científico.

³⁵ Tzvetan. Todorov, *Las morales de la historia*, ED. Páidos, Barcelona, 1993, p.26. El autor se remite aquí a la idea de exotopía de M. Bajtín.

³⁶ Tzvetan Todorov y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, ED. Júcar, España, 1988, pp.9-30.

ascendencia y particularidad étnica – cultura antigua, territorio sagrado, etc.: erigen su “lucha” desde su otredad étnica diferenciable y vuelta visible.

Si ampliamos la mirada a un ámbito nacional, se han dado en las últimas décadas varios movimientos sustentados en reivindicaciones étnicas. En México, los numerosos “pueblos indígenas” han cobrado gran visibilidad en los discursos políticos en particular desde el levantamiento zapatista en 1994. Se han insertado dentro de un gran debate en torno a los derechos indígenas y el respeto a la diversidad. Pero más allá de la retórica, parecen encontrarse escondidos en los rincones de los países, ocultos, des-aparecidos. No hay que olvidar que el estado nación mexicano arrastra una violencia histórica hacia los grupos étnicos.

En este sentido, surge una fuerte contradicción entre los esfuerzos de etiquetarlos y señalarlos como problemáticos en los discursos políticos nacionales, de la misma forma que académicos; y su presencia real en la escena política pública nacional, prácticamente inexistente, así como su nivel de vida considerado entre los más bajos. Debido a lo anterior, al igual que en muchos países del mundo, en las últimas décadas en México los grupos étnicos han manejado aparentemente su etnicidad como una estrategia de reivindicación política.

Los procesos de diferenciación y reivindicación culturales se insertan en efecto en procesos que desbordan los marcos nacionales y locales. Dentro del gran debate sobre la interrelación entre lo global, lo nacional y lo local en ciencias sociales, en menor medida en antropología, se ha puesto de manifiesto lo que algunos autores aprecian como dinámicas contradictorias o complementarias de los fenómenos de “homogeneización” y “heterogeneización” con sus procesos subsecuentes de integración y diferenciación culturales. Esa “dinámica” general hunde finalmente sus raíces en los fenómenos denominados mundialización, globalización o globalidad, sustentados a su vez en el sistema geopolítico y económico mundial.

Hablar de integración y diferenciación a la vez, podría de hecho aparecer como una contradicción. Más allá, se podría suponer a priori que ambos fenómenos responden a la lógica de un sistema mundial cuya tendencia es la agresión hacia lo particular, trastocando constantemente el derecho de las personas de ser y de vivir y reduciendo a muchos individuos, grupos y sociedades a una lucha por la sobrevivencia.

La diversidad cultural se encuentra en ese contexto en una situación particularmente sensible. Y es que han resurgido también las conceptualizaciones de los otros como grupos culturales con identidades presentadas a veces como esenciales y fijas. En este sentido, si bien esta agresión física y simbólica se dirige potencialmente hacia cualquier blanco, su campo de acción abarca preferentemente lo que se define desde los discursos políticos como lo minoritario y lo otro cultural. Más un argumento discursivo que real en términos cuantitativos, lo minoritario se construye en efecto en primer lugar como grupo cuyas características se oponen al ser ciudadano de las sociedades democráticas en tanto individuo y sujeto social y político singular.

El otro colectivo, en particular lo étnico, se presenta así como una amenaza y apelar a lo étnico para referirse a un grupo, una situación o un atributo, dista mucho de ser neutro o como un hecho que remita meramente a cuestiones culturales – si es que se entiende lo cultural como un ámbito separado de lo político.

2. Problemática y objetivos

De los antecedentes señalados, surgen numerosos cuestionamientos: ¿Cómo comprender y explicar el “auge” actual de grupos que se abanderan detrás de su ascendencia étnica y particularidades culturales en un mundo que arroja continuamente violencia y destrucción de los seres humanos, especialmente cuando conforman colectividades culturales vistas como tradicionales? ¿Cómo abordar la singularidad étnica defendida por los Pápago³⁷ de México y Estados Unidos dentro de este contexto? ¿Qué relación guarda la reivindicación de esa singularidad étnica con la lógica mundial y nacional de violencia hacia la otredad étnica? Finalmente, y en trasfondo, ¿qué significa que cierta diversidad cultural “geográficamente situada” se identifique y separe bajo la categoría de lo étnico y otra no?

³⁷ La propia denominación “Pápago” es cuestionada por ciertas personas que se adscriben a ese grupo étnico y prefieren autonombrarse “O’Otham”, “O’odham”, “Tohono O’otham”, etc. Regresaré en la tercera parte de este trabajo sobre este punto pero cabe aclarar desde ahora que utilicé el término “Pápago” no con una idea de “unidad étnica” o excluyente de otras denominaciones, sino por cuestiones meramente prácticas de la escritura.

El problema de esta investigación podría resumirse por lo tanto con la siguiente pregunta: ¿Por qué los Pápagos de México han reivindicado públicamente desde los noventa sus problemáticas socioeconómicas de vida con relación a su ascendencia étnica y sus particularidades culturales para difundir? De esta manera, ¿qué sentido de etnicidad subyace a lo anterior?

Al considerar de forma a priori que las cuestiones en torno a las reivindicaciones étnicas se insertan dentro de un contexto de violencia hacia la diversidad que se expresa al nivel mundial y nacional, el primer objetivo de esta investigación se orienta por lo tanto a contextualizar y analizar la estructuración social e histórica de esta violencia hacia la otredad étnica. Al nivel mundial se trata de ubicar las consecuencias de los procesos de diferenciación cultural en el marco de la dinámica global. Al nivel nacional, implica abordar la historia sobre los Pápagos desde las políticas hacia los grupos étnicos del estado nación mexicano.

En segundo lugar, y partiendo de la idea de que lo anterior se sustenta igualmente en una configuración epistémica particular de la otredad, la búsqueda se dirige a proponer elementos de reflexión en torno a esta noción al igual que un acercamiento crítico a los discursos políticos y antropológicos sobre lo étnico.

En tercer lugar, desde una mirada local, se analizarán las reivindicaciones sociopolíticas y sentido de etnicidad de los Pápagos como una respuesta a lo anterior. Para apreciar por qué han recurrido a la cuestión étnica para difundir problemáticas socioeconómicas que atañen a sus condiciones de vida, es preciso abordar finalmente sus condiciones, organización social y problemáticas de vida.

Pretendo por último, al articular la relación histórica y actual entre circunstancias socioeconómicas desfavorables y “diferencia” cultural, y al cruzar las “líneas de fuerza” de lo global, lo nacional y lo local, aportar una caracterización de la violencia hacia la otredad étnica en la que se encuentran insertos los Pápagos y que explicaría el manejo sociopolítico que han hecho de su etnicidad.

3. Circunstancias de la investigación

Si bien los elementos anteriores abarcan un campo que podría parecer muy amplio, responden a cuestiones teóricas que han surgido de los lineamientos señalados. Quisiera ahora precisar algunas cuestiones que se desprenden de la metodología y las circunstancias de esta investigación, y que ponen de manifiesto, asimismo, la estrecha relación entre técnicas, método y epistemología.

La metodología, en efecto, descansa sobre un “recorte” del mundo social, para lo cual nos situamos “por encima” de éste para observarlo. Este recorte o cierre nos abre menores o mayores posibilidades de conocimiento. El método, las técnicas, y la teoría que nos provee de metáforas para ordenar la información obtenida técnicamente, median la construcción de este conocimiento o configuración del mundo, así como la denomina Jesús Galindo Cáceres³⁸.

El conocimiento fue construido en este estudio a partir de una serie de técnicas de obtención y de análisis de los “datos”³⁹ que encuentran su sustento en un acercamiento etnográfico al mundo social, como parte a su vez de una lectura antropológica de los procesos sociales y culturales; así:

“Las ciencias antropológicas se convierten en la acción de evidenciar formas y contenidos del pasado, el presente y el futuro del género humano, para entablar un diálogo entre el texto y la noción de realidad que vivimos, con el fin de dar a conocer socialmente el estado de cosas en que se encuentra la sociedad. Lograrlo significa estar inmerso en las ciencias antropológicas y, por supuesto, estar ahí; como precepto es convertir al especialista en un crítico del mundo actual.”⁴⁰

Desde esta perspectiva, la etnografía se entiende como una forma de aprehender lo real. Consta de varios momentos o niveles. Un primer nivel denominado “etnografía de la escritura” consiste en la recolección y análisis de los datos escritos. Conformado por lo más comúnmente conocido como investigación de gabinete, significa contextualizar

³⁸ Jesús Galindo Cáceres, *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, ED. Pearson México, 2000, pp.9-10.

³⁹ Las técnicas utilizadas fueron la observación directa, el registro de la oralidad y el análisis hemerográfico y bibliográfico. Para su desglose, ver Anexo I.

⁴⁰ Rafael Pérez-Taylor *et al.*, *Aprender-Comprender la Antropología*, ED. Grupo Patria Cultural / CECSA, México, 2000, p.17.

históricamente el tema estudiado y hacer de los sujetos de interés un dato antropológico. Por su parte, el trabajo de campo conduce a un descubrimiento de los procesos culturales y sociales actuales de dichos sujetos. Esa “etnografía de la descripción”, definida en un espacio-territorio particular, parte de la experiencia directa del investigador. Esta última, al ser atravesada constantemente por la palabra hablada, es decir la lengua como base de la comunicación tanto entre los sujetos mismos como entre el investigador y estos últimos, se acompaña de una “etnografía de la oralidad”.⁴¹

La etnografía es pues un método para aprehender lo real. Contrasta generalmente con una metodología basada en una concepción monológica de la ciencia, y que parte de una idea de determinismo y de límites en donde se supone que las mismas circunstancias y causas producen los mismos efectos. Estos postulados, de principio más no de hecho, hacen de lo múltiple constitutivo de la vida real una mera identidad y repetición. Para llegar a este equilibrio necesario para la conciencia unitaria, se anula por lo tanto el medio y se eliminan las circunstancias inestables de la investigación.

El camino recorrido en este trabajo proviene más bien de ese enfoque dialógico, en donde la experiencia vista desde las vivencias singulares incluyendo las del investigador, en tiempos y espacios concretos, denotan muchas veces más del azar y el desorden y,

“La confusión [que] asocia, multiplica, vierte, anuda y no denuda, no deshace ni separa, hace confluir lo no analizado: aquí está el tiempo. Las operaciones inversas de distinción se hacen en diversos espacios, las operaciones directas de la mezcla fluyen en tiempos diferentes. Los gestos espaciales de la separación dan lugar al conocimiento, los gestos espacio-temporales de la confusión dan ocasión a la memoria.”⁴²

Las circunstancias espaciales y temporales a las que se refiere este autor son todos estos atractores extraños, bifurcaciones, accidentes del relieve, que expresan irreductibilidad de la multiplicidad y la singularidad, con la cual nos topamos siempre en las investigaciones antropológicas.

Sólo es posible considerar estas circunstancias, según M. Serres, desde lo que llama la excursión. Consiste en un recorrido a través de lo local, las localidades, una forma de pasar por un paisaje ensamblado por lugares que siempre obstaculizan pero que ahí

⁴¹ *Id.*, pp.11-15. Cabe aclarar que la descripción realizada durante el trabajo de campo, sin embargo, sólo se convierte en evidencia al pasar por el proceso narrativo, es decir la escritura, como lo plantea este autor.

⁴² M. Serres, *op.cit.*, p.187.

están. Se contraponen al método que sólo nos delimita, desde lo global y de forma panorámica, nuestros puntos de partida y llegada, y la línea que va de uno a otro; y se reduce a atravesar un desierto homogéneo. Por un lado, entonces, un paseo largo y difícil a través de caminos seguidos al azar por los lugares de los paisajes; por el otro lado, vías económicas rectas, cartesianas y maximizadas, desde el panorama de un universo uniforme.⁴³

No se puede escapar, sin embargo, por las necesidades mismas del juego entre teoría y “dato”, entre método y excursión, a esta conexión entre lo global y lo local. Es necesario pensar entonces desde la composición:

“Componer requiere una tensión entre lo local y lo global, vecino y lejano, relato y regla, la unicidad del verbo y la pluralidad no analizable de los sentidos, monoteísmo y paganismo, la autopista internacional y los pueblos alejados, la ciencia y las literaturas.”⁴⁴

La composición en este trabajo tuvo que tomar en cuenta una serie de circunstancias, en particular por la multiplicidad de sujetos, posturas y perspectivas, que cabe recordar para terminar este apartado. En primer lugar, partí en el trabajo de campo de los sujetos concretos con base en una idea de red y no de comunidad, contrariamente al modo común de la antropología que predefine un espacio geográfico y social muy específico para la “obtención de datos”. Más aún, en los estudios vinculados a lo étnico, se da generalmente por sentado que existe una cultura unitaria y autónoma, una cuestión que discutiré más adelante.

Esta red, entendida como modo de abordar lo múltiple constitutivo de la vida real al igual que las singulares vivencias de las personas, y hasta donde me ha sido posible, apunta a diversas cuestiones tanto “etnográfica-prácticas” como “metodológica-teóricas”, por así decirlo.

En primer lugar dependió de las posibilidades concretas de contacto con las personas en términos de tiempos, espacios, acceso, y encuentros casuales; y que me han obligado a recorrer un espacio geográfico amplio en el estado de Sonora, con una muy breve visita a la reserva de Sells en Arizona, Estados Unidos, donde residen miembros de la Nación Tohono O’odham.⁴⁵

⁴³ *Id.*, pp.284-308.

⁴⁴ *Id.*, p.266.

⁴⁵ Ver Anexo 2.

Más allá de esa cuestión práctica, la dinámica misma de los encuentros con las personas en el trabajo, en términos sociales, me ha sugerido la pertinencia de este método para alcanzar una variedad de voces, desde lugares de enunciación distintos sobre la etnicidad pápago. Cada voz se ha tomado como una particularidad, desde una vivencia singular de o en relación con lo Pápagos e irreductible a una colectividad. En ese mismo sentido, tomé en cuenta como actores sociales tanto a personas que se autoidentifican como Pápagos, como a otras que simplemente estaban relacionados o presentaban un discurso sobre ellos.

Sólo al partir de los sujetos me ha sido posible encontrar por las similitudes de algunas voces un imaginario colectivo mayor con sus distintos ángulos. Al haber construido un concepto de grupo étnico y con una posible “muestra” en una comunidad, no hubiera podido tejer, desde mi punto de vista, un entramado de varias voces con respecto a la problemática del estudio, reduciendo así la complejidad social a algo no verosímil con respecto a la realidad.

Otras circunstancias se conforman por los contextos de las personas. Y es que los sujetos construyen su sentido de vida desde elementos tanto materiales como simbólicos por utilizar una dicotomía frecuente en antropología; a partir de ellos entretienen su vida cotidiana. En ese sentido, no se trató en ese estudio de partir de uno de esos aspectos, como si pudieran aprehenderse aisladamente⁴⁶, sino de llegar a los distintos elementos que parecían determinantes en las vivencias de los sujetos y que remiten a su apropiación del entorno material y social. De ahí que este trabajo aborde tanto sus condiciones materiales de vida como un imaginario social en el cual están insertos y desde donde definen su etnicidad.

En el cruce de esos elementos ha sido posible apreciar la existencia de unidades ya más en sentido teórico del sentido de etnicidad de los Pápagos y su manejo. En efecto, en los distintos elementos señalados se entrecruzan “líneas de fuerza” y correlaciones de poder demarcadas desde lo global, lo nacional y lo local. En el complejo contexto que conforman, existen sin embargo asimetrías por el peso de cada una. Deben ser tomadas

⁴⁶ Un estudio en donde se muestra claramente la imposibilidad de separar las determinaciones técnicas de las simbólicas es el de Philippe Descola, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, ED. ABYA-YALA / Instituto Francés de Estudios Andinos, Ecuador, 1988.

en cuenta si no se quiere aislar el fenómeno del mundo en que sucede. Es en la interacción de estas “líneas de fuerza” que es posible aprehender una unidad teórico-discursiva de lo étnico.

Dicho en otras palabras, el camino recorrido delimitó la interacción y contraste entre voces, vivencias, representaciones y discursos insertos en sus temporalidades, espacialidades e historicidades: unidades de acontecimiento de los sujetos, teóricas y discursivas, sociales e históricas, y en donde se insertan las reivindicaciones y el sentido de etnicidad de los Pápagos.

Se llegó con ello a analizar la violencia hacia la otredad étnica, si se entiende ésta como las formas de “negar” o “eliminar” las unidades de acontecimiento, en los discursos al igual que en los hechos, de los sujetos. ¿Qué pasa entre lo Pápago como “acto vivido” y como “acto discursivo”. ¿Se concibe ese “ser Pápago” desde el sujeto que es o como una abstracción y un objeto? ¿Remite lo étnico a otros históricos y sociales o a discursos sobre estos otros? ¿Qué relación existe entre ambos? ¿En esa relación existe una referencia o ausencia de a la vivencia de las personas? Es decir también, ¿el otro se concibe como un sujeto con carácter conclusivo y cosificado, y desde una conciencia superior, o inconclusivo y personalizado, y desde conciencias equitativas?

Finalmente, he considerado distintos tiempos para asentar los antecedentes y el contexto histórico y social: desde la época colonial para la historia de los Pápagos; desde el periodo posterior a la segunda guerra mundial y particularmente desde la década de los noventa para la configuración de lo étnico a nivel mundial y las políticas del estado-nación mexicano hacia los grupos étnicos. Para las condiciones de vida y reivindicaciones sociopolíticas de los Pápagos / Tohono O’odham con una continuidad más clara con el presente, se partió de la década de los noventa.

II. LAS DIMENSIONES Y FIGURAS DE LA OTREDAD

Los Pápagos / Tohono O'otham desde esa misma (auto)denominación representan una de las múltiples otredades étnicas que se han vuelto aparentes en los escenarios mundial y nacional. Al tratar de responder a las razones de esta demarcación como otredad étnica, es decir también de la asociación entre otredad y etnicidad, me orienté a buscar el sentido de la noción misma de otredad y su configuración epistémica subyacente puesto que surge en primer lugar el problema de con respecto a qué o a quiénes se define el otro y las implicaciones de tal relación.

En los siguientes capítulos pondré de manifiesto la estrecha relación tocante a lo étnico entre situaciones que atañen a lo global y lo nacional. Desde esta perspectiva, ha sido preciso remontarme hacia un momento histórico y social en el cual se construyeron los fundamentos de la “modernidad” que ha moldeado hasta nuestros días los parámetros de apreciación y acción hacia las personas distintas a uno mismo.

Algunos de los autores que han inspirado esta primera reflexión sobre la noción de otredad, habitaron el mismo contexto, el cual leyeron no obstante de forma crítica. Además de ayudar a asentar las distintas dimensiones y figuras de la otredad que desarrollaré más adelante, sus tesis proporcionan elementos sumamente pertinentes para proponer un marco de análisis de la otredad étnica desde lo global, lo nacional y lo local que permitirá comprender después el manejo actual de la etnicidad pápago.

Es decir que se vinculan con la antropología a partir de relaciones principalmente verticales, más no tanto horizontales. Su pensamiento podría caber muchas veces dentro de una “antropología filosófica”, cuyo punto nodal es la alteridad, eso es el fundamento de las principales preguntas antropológicas. Las tesis de estos autores son pertinentes, finalmente, para la antropología en otros sentidos.

Pero, antes de precisar estos puntos debo sin embargo situar a los autores, en su mayoría filósofos o entre varias disciplinas, por las “carencias” en la reflexión epistemológica ya señaladas de la antropología. No soy filósofa de formación por lo que quiero dejar finalmente en claro que no he pretendido abordar, y menos aún comprender, su pensamiento “en general” sino “jalar” hacia la antropología algunos elementos muy pertinentes para el análisis que provienen de ese campo.

I. Filósofos de la alteridad

Mijaíl Bajtín, Emmanuel Levinas, Walter Benjamín y Tzvetan Todorov; varios en cuanto a perspectiva, temas, países de origen y épocas de difusión de sus trabajos, son estos autores que me dieron el sustento de la reflexión sobre la otredad y el marco esencial de análisis de la etnicidad pápago.

Varios también son los puntos de encuentro entre ellos, el primero de los cuales toca a su profundo interés por el tema de la alteridad aunque no todos hayan escrito directamente sobre ésta. Esta preocupación se presenta a su vez desde dos ángulos estrechamente vinculados: su situación personal de otros dentro de sus propias sociedades, y sus tesis desarrolladas sobre la alteridad desde una mirada social e histórica muy aguda y crítica.

Mijaíl Bajtín⁴⁷ (1895, Oriol – 1975, Moscú) es considerado como uno de los pensadores rusos más influyente del siglo XX a pesar de su reconocimiento mundial tardío a partir de la década de los sesenta. Perseguido y marginado por el estalinismo, desarrolló una filosofía original desde los campos de la ética, la estética y la epistemología, articulada en torno al acto ético y el principio dialógico. Si bien nunca escribió un libro sobre el tema propiamente del otro, la alteridad se sitúa en el centro de su pensamiento y su teoría del sujeto sustenta sus otras teorías sobre el lenguaje y la novela⁴⁸. Uno de sus propósitos consiste justamente en recuperar a ese sujeto. Se trata pues de una filosofía fenomenológica que rescata la experiencia al apreciarla como un acto humano en un mundo histórico, y a partir de un “análisis de la crisis de la cultura contemporánea, que ha olvidado el ser del mundo edificando sus concepciones”⁴⁹.

Emmanuel Levinas⁵⁰ (1905, Lituania – 1995, París) presencié y testificó por su lado diversas manifestaciones de violencia y de paz del siglo XX, en la encrucijada de varios idiomas y mundos intelectuales tales la literatura rusa, su tradición judía personal e intelectual y la filosofía, como la fenomenología. Aborda en toda su obra el tema de la alteridad pero, y he ahí el punto crucial, no a partir del conocimiento de uno mismo sino

⁴⁷ Ver M. Bajtín [2000], [2003a] y [2003b], *op.cit.*

⁴⁸ Como lo señala Tatiana Bubnova en su prólogo al texto de M. Bajtín [2000], *op.cit.*, pp.11-26.

⁴⁹ Vladimir Bibikhine, « Le mot et l'événement », en M. Bajtín [2003b], *op.cit.*, p.130.

⁵⁰ Ver Emmanuel Levinas, *La huella del otro*, ED. Taurus, México, 1998 y *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ED. Sígueme, Salamanca, España, 1987.

como una desembocadura hacia el otro. Elabora toda su filosofía primera en ese sentido como una ética ante las pretensiones del saber de la filosofía occidental y la forma en que siempre ha opacado al Otro. Por ello, plantea la necesidad de pensar desde la alteridad y no desde lo Mismo.

Walter Benjamín⁵¹ (1892, Berlín –1940, cerca de Port-Bou) fue un judeoalemán perseguido primero como judío y después como bolchevique. Su exilio inició en 1923 volviéndose a partir de 1933, al no poder vivir ya de la escritura, un paria lo que lo llevó a unirse al creciente éxodo de los judíos. La dualidad de su doble tradición judía y alemana, y marxista y judaica no ortodoxa en términos intelectuales, no se expresó sin embargo como la negación de alguna de sus herencias sino que “hizo de la tensión entre ellas el médium de su pensamiento”⁵². A partir de sus análisis del desarrollo de la modernidad y la crisis del arte, edificó una crítica estética de la modernidad y la sociedad industrial. Persiguió, aunque no toda su vida, un ideal de reconciliación del ser humano y el mundo, vinculando así la estética y el análisis de la situación social del hombre a partir de una filosofía de la experiencia a la vez empírica y trascendental, y desde la percepción de lo real.⁵³ Su amplia obra abarca desde una teoría metafísica, una teoría del conocimiento, una filosofía del derecho y de la historia.

El pensamiento de estos autores es una mirada aguda del destino de la historia mundial que se jugaba entonces desde Europa, desvelando a través de la lectura del contexto social e histórico del estalinismo y el nazismo, las estructuras latentes destructivas del ser humano a nombre de la humanidad al igual que sus manifestaciones históricas concretas. Y es que sus escritos revelan los cimientos de la ideología occidental sobre los cuales se edificó la “modernidad” vigente aún en nuestra época; una modernidad basada en una ontología de la muerte y una filosofía progresista de la

⁵¹ Ver Walter Benjamín, *Escritos autobiográficos*, ED. Alianza, Madrid, 1996; *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, ED. Taurus Humanidades, Madrid, 1991; *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, ED. Itaca, México, 2003; e Irving Wohlfarth, *Hombres del extranjero. Walter Benjamín y el Parnaso judeoalemán*, ED. Taurus, México, 1999.

Recuperaré algunas tesis de ese autor principalmente en la 2ª parte del trabajo. Por cuestión de claridad en la exposición y por su relación con los otros pensadores, opté por contextualizarlo desde ese apartado.

⁵² I. Wohlfarth, *id.*, p.80.

⁵³ Concha Fernández Martorell, en W. Benjamín [1996], *op.cit.*, pp.11-40.

historia y que plantea los parámetros de la construcción y valoración de la otredad en general, y de lo étnico en particular.

El último autor, Tzvetan Todorov⁵⁴, proviene a diferencia de los anteriores de una época más reciente. Comparte sin embargo con ellos una profunda preocupación sobre la alteridad, su manejo social y político, y una perspectiva crítica de la sociedad moderna. Nos interpela tanto como historiador, antropólogo y filósofo, y gracias a su habilidad para transmitir el sentido de lo humano a través de sus propias experiencias de vivencia de la pluralidad cultural, desde sus años en su Bulgaria natal hasta su residencia en Francia.

Todos estos autores fueron desde esas circunstancias y de un modo u otro minorías sin voz legítima dentro de las cuestiones nacionales, ciudadanos de segunda clase, extranjeros en sus propias tierras desde su “nacionalidad” y/ o su intelectualidad; entre la dualidad de la asimilación y el desarraigo o, como lo describe I. Wohlfarth acerca de W. Benjamín, desde la intimidad distante y la amistad extranjera, extranjeros de dentro en la coexistencia de la proximidad y la distancia, de lo familiar y lo no familiar: la pertenencia sin pertenencia⁵⁵.

A pesar o gracias a estas dualidades, pensaron la otredad desde los límites de un ser y una existencia a la vez propios y extranjeros, una visión tanto interna como externa de las sociedades en las que vivieron y que fueron las suyas sin serlo. Sus cuestionamientos de la normatividad social vigente, de los comunes discursos académicos y de la tradición filosófica occidental idealista dominante, posibilitan recuperar el sentido del otro desde sus manifestaciones fenomenológicas y sus experiencias concretas. Dejan de manifiesto la relación entre un “nosotros” occidental y un “otros” limítrofe, a la vez incluido y excluido, adentrándonos en el centro de las problemáticas de la relación de la alteridad.

Por ello no es fortuito que varios de ellos hayan sido traducidos en la colección *La huella del otro* dirigida por Esther Cohen cuyo propósito es recuperar los autores con

⁵⁴ Ver Tzvetan Todorov [1988], [1991], [1993] y [1998], *op.cit.*. Y, *La Conquista de América. El problema del otro*, ED. Siglo XXI, México, 1987; *El nuevo desorden mundial. Reflexiones de un europeo*, ED. Península, Barcelona, 2003.

⁵⁵ I. Wohlfarth, *op.cit.*, pp.41-65.

discursos sobre la alteridad que nos proporcionan elementos actuales y actualizables desde un pensamiento frontera y desde donde invocar el futuro con esperanza⁵⁶:

El otro es el lugar donde *la alteridad* se realiza y no *el peligro* que en él se agazapa para destruir nuestra llamada identidad. El Otro es o debería ser también la circunstancia que nos permite interrogarnos sobre el sentido y la licitud, la genealogía y el futuro de nuestras formas acostumbradas de pensar, nuestros hábitos y nuestras creencias, para mostrar lo que hemos evitado interpretar. El otro es aquel que nos obliga a cuestionar el valor de lo ‘propio’, lo nacional y las conquistas y colonizaciones que en su nombre se han llevado a cabo en contra de los otros, las víctimas.⁵⁷

Dichos autores son los que me aportaron elementos para elaborar un marco de reflexión sobre la otredad étnica y de los Pápagos. Y al tratarse de la otredad, las primeras preguntas son: ¿quién es el otro?, ¿cuál es su relación con el yo?. En fin, ¿cuáles son las dimensiones de la otredad?

II. Las dimensiones de la otredad

Si bien parecería obvio plantear por principio que la relación yo-otro forma parte del fenómeno esencial y constitutivo de las relaciones sociales, siendo el otro sustancialmente quien no es yo y el yo un otro para los demás, tal relación se entreteje de múltiples maneras. Las formas de delimitar el otro, el valor, concepción, representación, etc., que le atribuimos cobran también muchos matices:

Puedo concebir a esos otros como una abstracción, como una instancia de la configuración psíquica de todo individuo, como el Otro, el otro y otro en relación con el yo; o bien como un grupo social concreto al que *nosotros* no pertenecemos. Ese grupo puede, a su vez, estar en el interior de la sociedad (...) o puede ser exterior a ella, es decir, otra sociedad, que será según los casos, cercana o lejana”.⁵⁸

La posibilidad de interactuar con ese otro se juega por lo tanto en las relaciones que entablamos con él. T. Todorov distingue diversos planos en estas relaciones: un plano axiológico que sitúa el juicio de valor sobre el otro (bueno-malo, igual-inferior, etc.), un

⁵⁶ Ana María Martínez de la Escalera en I. Wohlfarth, *id.*, pp.11-16.

⁵⁷ Esther Cohen y A. M. Martínez de la Escalera (coord.), “Prólogo desde el extranjero”, en *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*, ED. Siglo XXI, México, 2002, p.8. Las cursivas son mías.

⁵⁸ T. Todorov [1987], *op.cit.*, p.13.

plano praxeológico que delimita la acción de acercamiento o alejamiento hacia el otro (identificación con el otro o asimilación del otro a mi, sumisión al otro o del otro, o bien indiferencia), y un plano epistémico consistente en el conocimiento o ignorancia de quien es el otro.⁵⁹

Desde estos tres planos, plantearé las dimensiones principales de la relación con el otro a saber, el otro en su relación cotidiana e inmediata con el yo, el otro como representación social que demarca el acercamiento o alejamiento hacia él, y finalmente el otro percibido como sujeto u objeto.

1. La realidad inmediata del otro⁶⁰

La vida de todas las personas transcurre a través de los sucesos, encuentros, diálogos, aprehensiones, que se presentan de forma inmediata y cotidiana. En ese transcurrir se llevan a cabo las interacciones sociales básicas, por así decirlo, en primer lugar con las otras personas con quienes nos encontramos constantemente; contexto en el cual la relación entre los sujetos se articula simplemente a partir del hecho de que cada persona no es la misma que la otra: yo soy un otro y otro es un yo.

Pero en este nivel fenomenológico, inmediato y cotidiano, de la “vivencia real” de las personas, el lugar del yo y del otro cobran un sentido particular. Se caracterizan por ser únicos e insustituibles dentro de vidas a su vez singulares y concretas, eso es lugares determinados y concretos en espacios y tiempos particulares. Desde ahí el sujeto vive el “mundo real” como un acto uno y singular, definido por M. Bakhtine como el ser-acontecer.

El acto del sujeto es pues un acontecimiento histórico real puesto que en su realización le otorga sentido a su ser en tanto conciencia viva de lo vivido:

“El mundo en el cual el *acto* se desenvuelve y se cumple realmente, es un mundo uno y único vivido concretamente: un mundo visto, oído, palpado y pensado, totalmente penetrado de los tonos emotivos-volitivos de la validez afirmada de los valores (...). Este mundo me es dado a partir de mi lugar único en el ser, en tanto concreto y único. Por mi

⁵⁹ *Id.*, p.195.

⁶⁰ En ese apartado me baso en ideas de M. Bajtín de sus tres textos ya citados, por lo que sólo daré las referencias a las citas directas.

conciencia actuante participante, está dispuesto, *como un todo arquitectónico*, alrededor de mí como único centro de emergencia de mi *acto*⁶¹.

En esta dinámica el acto se construye por lo tanto no solamente a partir de lo “ajeno”, lo que ya se encuentra “dado” en el mundo, sino que es también una creación, otorgando a la vivencia un sentido de no finitud, que nunca se acaba o se detiene y orientada hacia el futuro.

El ser que se realiza a través del acontecer lo hace en ese sentido siempre de forma abierta y transitiva, como una realidad histórica en perpetua construcción y desde un sujeto cuya esencia es su carácter concreto, inagotable, inconcluso y abierto. Es una temporalidad vivida que es preciso entender:

“ Como algo *aún no realizado*, como algo aún no concluido, como algo que *aún no está completo*: sólo de esta manera puede ser vivida la temporalidad, la dación del ser frente al sentido”⁶²

En esa transitividad, historicidad e inconclusividad del ser-acontecer, cada uno construye su relación con el otro y lo demás del mundo:

“Yo me conozco y llego a ser yo mismo sólo al manifestarme para el otro, a través del otro y con la ayuda del otro. Los actos más importantes que constituyen la autoconciencia se determinan por la relación a la otra conciencia (el *tú*) (...) [en] esta dialogización, cada vivencia interna llega a ubicarse sobre la frontera, se encuentra con el otro, y en este intenso encuentro está toda su esencia. Este es el grado máximo de la sociabilidad (no externa ni cosificada sino interna)”⁶³

El acontecimiento del ser, que significa finalmente “ser juntos en el ser”⁶⁴, es una construcción dinámica entre una autoconciencia y una autovivencia y otra conciencia con un valor en sí igual a la primera y más aún, sin la cual no podría existir.

Lo que hace del ser humano un sujeto es precisamente esta relación con el otro: yo es ante todo un “yo también soy”. Subyace aquí al nivel fenomenológico una concepción ontológica de la otredad y del ser, en donde ser es ser para otro y a través del otro ser para sí mismo puesto que ser significa comunicarse. Tal perspectiva coincide con la

⁶¹ M. Bajtín [2003b], *op.cit.*, pp.87-88.

⁶² M. Bajtín [2003a], *op.cit.*, p.110.

⁶³ *Id.*, p.327.

⁶⁴ Esa es la traducción de la palabra rusa *sobytie bytia* como lo señala T. Bubnova en M.Bajtín [2000], *op.cit.*, p.18.

experiencia de la alteridad realizable solamente en el “cara a cara” así como la formula E. Levinas⁶⁵.

De ahí que la vida misma, las vivencias concretas y las relaciones en la que se desenvuelven las personas representan un diálogo. La dialogización conlleva la penetración en la conciencia propia de la del otro, igualitaria, presuponiendo y reconociendo su existencia en las relaciones sociales y en donde las relaciones de sentido se ubican siempre en espera de la respuesta del otro:

“La naturaleza dialógica de la conciencia, la naturaleza dialógica de la misma vida humana. El *diálogo inconcluso* es la única forma adecuada de *expresión verbal* de una vida humana auténtica. La vida es dialógica por su naturaleza. Vivir significa participar en un diálogo: significa interrogar, oír, responder, estar de acuerdo, etc. El hombre participa en este diálogo todo y con toda su vida: con ojos, labios, manos, alma, espíritu, con todo el cuerpo, con sus actos”⁶⁶.

La percepción del mundo con el yo en su centro se genera en esa encrucijada de tres elementos: “yo-para-mi”, el “otro-para-mi” y el “yo-para-el-otro”. En términos más antropológicos, respectivamente la autoimagen, la imagen que tengo del otro y la imagen que el otro tiene de mí⁶⁷:

Este sistema de relaciones es para Bajtín la base de la arquitectónica del mundo real (...) en la interacción cotidiana del sujeto cualquiera con los otros hombres, privados y particulares, excluyendo o posponiendo hasta el límite cualquier generalización. La teoría del acto se basará, pues, en el acontecer concreto de la existencia particular del ser humano, acontecer que da inicio a todos los valores e ideologías.”⁶⁸

Vivir representa por ello una orientación axiológica constante, una posición valorativa constante. Es ahí donde el principio dialógico permite llevar la cuestión de la otredad al plano social más amplio. Como arquitectónica del mundo real y en su dimensión

⁶⁵ E. Levinas [1987], *op.cit.* La misma autora indica de hecho la sorprendente coincidencia entre ciertas formulaciones de M. Bajtín y E. Levinas. *Id.*, p.17.

⁶⁶ M. Bajtín [2003a], *op.cit.*, p.334.

⁶⁷ En términos de José Alejo García, “El otro y yo. Identidad ladina en Tumbala, Chiapas”, en Ana Bella Castro (Ed.), *La identidad: Imaginación, recuerdos, olvidos*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1995, pp.107-116.

⁶⁸ T. Bubnova, en M. Bajtín [2000], *op.cit.*, p.16.

axiológica, en efecto, las características del yo y el otro toman la figura de lo propio y lo ajeno⁶⁹ dentro de contextos ideológicos y sociales.

Así, M. Bajtín nos permite pensar a partir de su principio dialógico y su concepción del acto, no solamente al otro en su relación fenomenológica y ontológica con el yo, sino también la representación del otro desde el acto o escindido, al contrario, de él. Es decir como sujeto, en cuanto se construye la representación a partir de la subjetividad de la persona: su transitividad, su historicidad y su conclusividad; objeto en cuanto se erige fuera de, o negando, tal subjetividad.

2. La representación social del otro

En general, los procesos sociales y de comunicación humana se nutren de las representaciones sociales de los otros diferentes de nosotros. Esta noción, proveniente del campo de la psicología social, remite a una necesidad humana de significar el mundo y los seres humanos a través de esquemas interpretativos, flexibles y cambiantes por principio; así como a una forma socialmente natural de aprehender el mundo, las cosas y los seres humanos dentro de la lógica de categorización y ordenación de la “realidad”.⁷⁰

Más precisamente, las representaciones sociales se encuentran en nuestra relación con el mundo (cosas, personas, ideas, etc.), guiándonos para nombrarlo, hablar de él y situarnos en él. Conforman realidades mentales puestas en evidencia en la cotidianidad y que circulan en los discursos (palabras, mensajes, imágenes mediáticas), en las conductas y en las organizaciones espaciales y materiales. En todo ello representar y representarse, que implica una movilización de la memoria social, es un acto del pensamiento que siempre establece una relación entre un sujeto y un objeto.⁷¹

Pero tal objeto puede ser real, imaginario o mítico para recurrir a la jerga de las representaciones. Como el término imaginario se vincula tanto a la idea de lo que se imagina como a la imagen, y presta un poco a confusión puesto que se puede considerar que toda nuestra percepción del mundo se basa en imágenes, lo plantearé en otras

⁶⁹ *Id.*, p.18.

⁷⁰ Pablo R. Cristoffanini, “La representación de los Otros como estrategias de construcción simbólica”, pág. Web, s/ f, 16p.

⁷¹ Ver al respecto Denise Jodelet, *Les représentations sociales*, ED. Presses Universitaires de France, Paris, 1989.

palabras. La representación puede vincularse con la subjetividad y el acto, o no, de la persona, en sentido de transitividad, historicidad e inconclusividad como lo indique arriba.

Y es que desde las situaciones sociales concretas, desde el intercambio rutinario con los otros, recurrimos a medios establecidos por la sociedad para otorgar atributos percibidos como naturales y comunes. Otorgamos de esa manera una “identidad social” a las personas.⁷² El punto nodal para la presente discusión reside justamente en cómo se establece tal construcción y qué contenido se la atribuye a esa “identidad social” para diferenciar lo propio y lo ajeno. Existen a mi parecer dos orientaciones principales.

La primera pasa por la caracterización de los sujetos con atributos que verdaderamente les pertenecen, es decir que remiten a sus vivencias concretas, sus experiencias singulares. Evidentemente se necesita aquí de cierto conocimiento de las personas, sus ámbitos de vida, sus concepciones del mundo, etc., su contextualización dentro del mundo, al igual que el reconocimiento de la evolución y dinámica sociales.

La segunda modalidad de la representación se basa en otorgarle a las personas atributos virtuales que no guardan relación con esos contextos o incidentalmente. Permite caracterizar “en esencia”. Y al fijar la imagen del otro fuera de su contexto de vida social, cultural e histórico, la representación se aleja de la realidad y nos enfrentamos a lo que se llama estereotipo o prejuicio, el cual tiende a: “congelar una significación, dehistorización, ocultamiento de rasgos importantes de los grupos estereotipados”⁷³.

Esta construcción coincide con las características del monologismo señaladas anteriormente: cuando, desde una conciencia apreciada como superior a las demás, no se espera nada de la palabra del otro, cuando ya se sabe lo que nos va a decir, cuando se saca al sujeto del contexto de sentido de su vivencia singular y concreta, el otro se cosifica o se concibe como objeto ya que sólo se le otorga un valor con respecto a los intereses propios pero no un valor en sí.

Las voces de los otros que aparecen por lo tanto sólo como estilos sociales cosificados y meros significados fuera del sentido concreto de la vida de los sujetos,

⁷² Ver también el estudio clásico de Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, ED. Amorrortu, Argentina, 2001.

⁷³ P. R. Cristoffanini, *op.cit.*, pp.11-12.

hacen de las representaciones simplificaciones elaboradas muchas veces desde los valores culturales propios y se que presentan como, “construcciones subjetivas [que] intentan hacernos creer que se trata de la ‘realidad’ sobre los otros”⁷⁴. Y lejos de conducir a un acercamiento a la realidad de las personas permiten justificar diversos tipos de aversiones, discriminaciones y exclusiones.

Es preciso añadir finalmente que si bien todas las sociedades y grupos humanos son de cierto modo etnocéntricas, y los individuos egocéntricos, en cuanto se erigen como los referentes verdaderos y legítimos desde donde se piensa el mundo y las personas, no necesariamente se llega a la “cosificación” del otro. Pero representar al otro como sujeto u objeto, conlleva cierto tipo de relaciones entre las personas y grupos sociales: monológica o bien dialógica, simétricas o asimétricas; es decir la posibilidad de acercamiento o alejamiento hacia el otro y de su valoración. Ambas modalidades conforman también ideologías que se transmiten dentro de contextos de relaciones.

Al igual que de las cuestiones planteadas en el punto 1, derivan de esas representaciones y el tipo de relaciones, las distintas figuras de la otredad que propondré a continuación.

⁷⁴ *Id*, p.1.

III. Las figuras de la otredad

Tres son estas figuras de la otredad: lo Otro, el Otro y el otro. Corresponden a las configuraciones espistémicas y estructurales de lo global, lo nacional y lo local. Con ello no me remito específicamente a delimitaciones geográficas sino más bien a construcciones sociales que hunden sus raíces en procesos diversos aunque interrelacionados. Me limitaré aquí a plantear el esquema puesto que el análisis de estas tres figuras dentro de sus procesos concretos es el objeto de los siguientes capítulos.

1. Lo Otro

La primera figura de la otredad, lo Otro, se configura desde el proceso civilizatorio de occidente, de la modernidad y la globalización en épocas más recientes. Se ha planteado, en efecto, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial una ordenación y jerarquización de las sociedades, los grupos sociales y culturales, y los seres humanos, sustentadas en valores erigidos como universales y desde un sistema pensado como una totalidad.

La filosofía de la alteridad de E. Levinas parte justamente de una crítica del pensamiento filosófico que ha dominado hasta entonces y que se expresa en lo anterior. Encuentra ahí el fundamento de la dicotomía entre civilización y barbarie:

“Desde Grecia, el bárbaro era aquel extranjero que ‘balbuceaba’. Excluido del orden del discurso, del lenguaje de la cultura, a este ser extraño le estaba vedado lo específicamente humano definido así por el logos. El término ‘barbarie’ delata el horror del Mismo respecto del Otro, ese otro siniestro se presenta como una amenaza a la identidad. Como consecuencia del temor, se le obliga a perder todo estatuto dentro del campo del Ser y es así desterrado hacia el no ser. Opuesto a la ‘civilización’, a la palabra que es *logos* (...) podría decirse que el balbuceo del bárbaro es la palabra de alguien que no tiene lenguaje. El bárbaro, un paria: ¿víctima o victimario?, ‘¡víctima antes que victimario!’ dictaminó la civilización por temor a la alteridad...”⁷⁵

Más que entrar en la discusión sobre su propuesta filosófica que se basa en la recuperación del Otro siempre opacado por el Mismo, me interesa aquí recuperar su apreciación de esa totalidad propia de occidente y sus consecuencias.

⁷⁵ E. Levinas [1998], *op.cit.*, pp.30-31.

Esta totalidad se basa en la idea de unidad en donde la particularidad, la singularidad y la subjetividad de los entes quedan subordinados al ser del todo y a lo general. Un absoluto que se caracteriza así “por el sacrificio de la individualidad en provecho de lo general, de lo otro en provecho del Uno”⁷⁶.

La singularidad del otro, en ese contexto, sólo puede existir como una abstracción y tener un sentido en función de esa totalidad superior. Su vida misma no es significativa, razón por la cual deja de ser como sujeto y como ser distinto a uno mismo. Y al no importar el sujeto en sí mismo, se vuelve un elemento insignificante de lo Otro. Es decir, se asimila la otredad dentro de lo Mismo, lo ajeno dentro de lo propio; se reduce lo Otro al Yo.

Es en esta alineación de la singularidad y su despersonalización, en esta negación del ente concreto e individual, ese temor del Otro oculto bajo la supremacía del Ser y la ipseidad, que se produce la violencia hacia el otro propia de la civilización occidental:

“La violencia es una manera de actuar sobre todo ser y toda libertad abordándolos a través de un rodeo. La violencia es una manera de agarrarse del ser por sorpresa, de asirlo a partir de su ausencia, a partir de lo que no es él propiamente hablando. La relación con las cosas, la dominación de las cosas, esta manera de estar por sobre ellas, consiste precisamente en no abordarlas jamás desde su individualidad. La individualidad de la cosa, el *Tode Ti*, lo que es designado y que, al parecer, sólo existe, no es en realidad accesible sino a partir de la generalidad, a partir de lo universal, a partir de las ideas, a partir de la ley. Nos hacemos de la cosa a partir de su concepto. La violencia que parece ser la aplicación directa de una fuerza a un ser, en realidad, niega al ser toda individualidad, tomándolo como elemento de su cálculo y como caso particular de un concepto”.⁷⁷

Tomado desde el otro lado, el problema se plantea como una negación de lo extranjero, lo otro, que amenaza la identidad. La identidad parte de una identificación del Yo por excelencia y de un constante retorno a sí mismo. El otro sólo puede convertirse entonces en lo mismo porque siempre se piensa desde la totalidad de éste. Esta “conversión” genera la anulación de la otredad dentro de la identidad y conduce a la aniquilación de la experiencia de la alteridad:

⁷⁶ E. Levinas [1987], *op.cit.*, p.39.

⁷⁷ E. Levinas [1998], *op.cit.*, pp.96-97.

“El otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo”⁷⁸.

Lo Otro se ha conformado en las últimas décadas principalmente con lo “étnico”. La diversidad cultural se ha visto incluida dentro de la figura de lo Otro como elemento de construcción de lo “occidental” debido a los fenómenos vinculados a la globalidad. Pero esta diversidad aparece como “folklore”⁷⁹, es decir un significado vaciado de su contenido real local, y con un valor utilitarista y capitalista: la industria turística y el “auge” de lo étnico como mercancía.

Hay que recordar aquí que las personas valen desde los parámetros de lo global en tanto individuos productivos. Cuando esta diversidad en particular bajo la forma de colectividades delimitadas vende, no es peligrosa puesto que sirve a los fines del sistema; pero sí lo es cuando cuestiona el orden social y el sistema político y económico mundial.

En cualquier caso la diversidad cultural se ha cosificado por lo que “cuando los Otros han sido reducidos a objetos es secundario si se les denigra o ensalza; lo importante es que son despojados de su condición de seres humanos integrales”⁸⁰.

En resumen, la figura de lo Otro remite a la dinámica propia del proceso civilizatorio de Occidente de anular las otredades concretas al reducirlas a abstracciones y absorberlas desde los parámetros de lo Mismo. Esta lógica conlleva por lo tanto la negación y exclusión de las otredades desde sus contenidos vivenciales particulares. Y así lo Otro étnico representa lo “extraño lejano” dentro de lo no propio pero reducido a lo Mismo.

⁷⁸ E. Levinas [1987], *op.cit.*, p.25.

⁷⁹ No me remito aquí al folklore considerado como disciplina científica, cuyas bases teóricas le fueron otorgadas por la antropología inglesa a fines del siglo XVIII, pero que perdió mucho crédito en la primera mitad del siglo XX. En este trabajo me refiero más bien al folklore como lo entiende Robert Jaulin, es decir una producción cultural pero que remite a lo “enterrado vivo” ya que “los objetos y las costumbres son en total los oropeles con los que se oculta el asesinato, continuamente llevado a cabo, de múltiples civilizaciones, esa auténtica parodia” Dentro de sus rasgos aparentes se encuentran la visibilidad y la excentricidad, rasgos que representan un mundo sin vida porque se basan en la mirada del exterior y se asemeja a una vitrina de museos o un organismo alimentado por fuera pero no por sus propias funciones. Ver su texto, *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*, ED. Nueva Imagen, México, 1979, pp.85-90.

⁸⁰ *Id.*, p.12.

2. El Otro

La figura de el Otro se enmarca en la misma dinámica señalada arriba si se considera que la situación global condiciona en la actualidad el manejo de la diversidad desde los estados-nación particulares.

Pero existe una diferencia sustancial. El Otro se constituye como una colectivización y generalización de los atributos que podrían definir a unos otros propios. Este fenómeno caracteriza la relación social con una otredad más cercana, es decir que forma parte a través de los discursos sociales y las vivencias cotidianas de nuestro mundo. Una otredad que ha sido parte de nuestra vida pues, pero siempre marcando de un modo o de otro la diferencia que con ella nos separa.

Lo Otro dentro de la historia mexicana remite esencialmente a los grupos étnicos, cuya existencia se aprecia como un significante discursivo, vinculado a la aún búsqueda de definición nacional del ser mexicano con por ejemplo la glorificación de un pasado indígena como parte de lo propio. Aquí la construcción de lo mexicano se ha ubicado por encima de la diversidad cultural, pero con necesidad de ella a la vez.

Existe, por lo tanto, un reconocimiento formal de esa diversidad pero no deja de ser problemática para un estado y una “democracia” en donde el individuo vale como sujeto político y ciudadano. El complejo juego hacia los grupos étnicos en México se expresa así por un lado en la demarcación de lo étnico como asociado a la etnicidad y a orígenes comunes (ascendencia), territorios delimitados, características lingüísticas y culturales diferenciables de lo “mexicano meztizo”; y por el otro lado sujetos igualitarios ante la ley, etc. Es el juego de lo “extraño cercano” dentro de lo propio; el otro como nuestro semejante pero los otros en tanto comunidades que sufren la potencialidad de este sistema de inclusión/ exclusión.

En resumen, la figura del Otro delimita la otredad dentro de un ámbito definido como propio, generalmente lo nacional e incluso lo regional. Remite a la asimilación de la diversidad dentro de los parámetros del estado y desde el ideal de la nación pero siempre estableciendo un límite, una separación en particular cultural y racial.

3. El otro

Pero el o los otros, más allá de su enunciación, de la anulación de su significación o no, son realidades concretas. En la realidad nacional mexicana, el Otro que se ha conformado con las etnias y las minorías, apunta también hacia colectividades que reconstruyen un sentido de pertenencia en común cuando el parámetro de nuestros tiempos modernos se rige por lo individual.

La tercera figura, el otro, se conforma, por lo tanto, por el reconocimiento de sujetos individuales o colectivos desde sus contextos de vida sociales e históricos concretos. Pone en juego las historias locales de los sujetos que se piensan desde sus condiciones y actos de vida, su historicidad y su espacialidad.

Estos otros no solamente son aprehensibles desde el encuentro etnográfico sino, también, desde una postura dialógica, desde una perspectiva que recupera los distintos horizontes desde los cuales se plantean ellos mismos como una otredad étnica.

4. La otredad étnica entre lo Otro, el Otro y el otro

Los autores ya mencionados en ese apartado permiten, desde mi punto de vista, enfrentar la problemática de la otredad étnica desde varios ángulos y apreciar pertinentemente los contextos y expresiones del fenómeno. El pensamiento bajtiniano en particular ha sido retomado en la antropología en relación con el tema de las “identidades étnicas”:

“El pensamiento bajtiniano ha influido en la articulación de la noción de identidad que se discute en la antropología contemporánea. A raíz de los movimientos étnicos de los últimos cuarenta años en esta parte del mundo, el indígena, objeto tradicional de los estudios antropológicos, el *otro* permanente construido ante todo para definir el *yo-para-mí* frente al *otro-que-no-soy*, hoy no sólo se ha convertido en un yo que observa al investigador desde la perspectiva del *otro-para-mí*. Ha surgido una nueva conciencia de la identidad, en oposición a la identidad nacional edificada por los Estados nacionales, y

la antropología filosófica bajtiniana está contribuyendo a integrar el problema de la identidad indígena en los movimientos sociales.”⁸¹

La otredad étnica de los Pápagos de México se construye en esta interacción y contraste entre lo Otro como una figura paradigmática de “Occidente” y que se encuentra en el centro de los parámetros de lo global, el Otro como la construcción dentro de lo nacional de la diversidad en un nivel simbólico e imaginario, y que remite a lo nacional, y el otro o los otros, como la diversidad concreta vista desde las historias y vidas particulares en sus contextos de sentido.

Pero en el juego complejo de esta interacción, no se le puede considerar un mismo peso a cada una de las figuras por su inserción en fenómenos de mayor o menor fuerza sobre la vida de los individuos y las sociedades.

Lo Otro es esa figura paradigmática enunciativa general del bien y el mal, marcando el límite entre el que merece vivir y el que puede morir. Este mérito y esta potencialidad permiten la anulación tanto real de personas, como discursiva de los que ponen en peligro dicho paradigma. La amplitud de este fenómeno, más allá de las disertaciones intelectuales, se plasma en realidades vividas por la esencia del poder en la conformación de las relaciones sociales en todo el mundo.

Por otro lado, en la actualidad parece que la principal posibilidad de volverse parte de lo propio nacional -o sea irrumpir en la escena pública nacional- por parte de los grupos étnicos es demostrar que las problemáticas sociales se asocian a la particularidad cultural. Conlleva la necesidad de autenticarse étnicamente: para seguir formando parte de lo propio, es preciso demostrar la diferencia.

Los otros se ven insertos en esos parámetros de valoración y visualización cuyas determinaciones predominan sobre sus contextos de sentido locales de ser: de ser étnico pero también de ser simplemente desde la identidad y la vida personal.

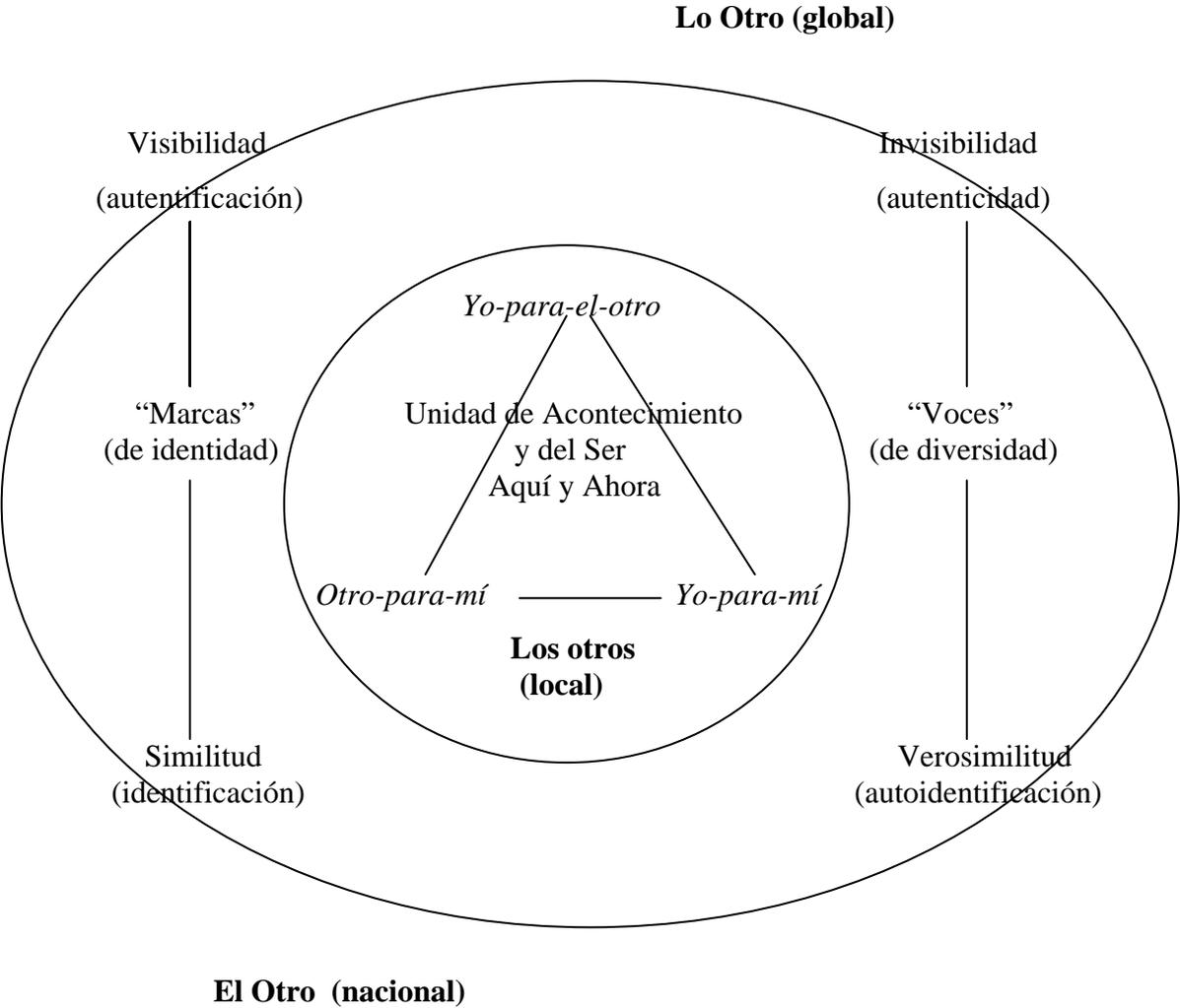
Al fijar así los parámetros desde donde los otros deben leerse a sí mismos como objetos y un significado externo a ellos, su vivencia real poco importa. El yo-para-mí corre el riesgo de “disolverse” en el yo-para-el-otro, es decir que el sujeto se muestre a través de la imagen que el otro tiene de él, la apariencia que de él se espera, escindiendo

⁸¹ M. Bajtin [2000], *op.cit.*, p.25.

su yo-para-mí (hacia el mundo ya que la autoconciencia por principio no se puede borrar) puesto que sólo se le valora cuando se ubica desde los parámetros de lo Otro y el Otro.

De esta manera, lo étnico que remite en este caso a una cuestión de determinación colectiva sobre el individuo, nos enfrenta a una problemática de relaciones sociales y de construcción de un ser colectivo, y no de identidad personal. Nos habla de una estrategia de situarse fuera de sí mismo para mostrarse a través del espejo de lo Otro y el Otro.

Pero la inquietud de comprender cuáles son los criterios de valoración desde donde se deben leer los sujetos (como) étnicos, ha de ser contrastada con la apreciación de los contextos de sentido de sus vivencias reales. Se puede sugerir en ese sentido, y para terminar, los polos entre los cuales se mueven esa configuración de la otredad étnica con el esquema siguiente:



SEGUNDA PARTE

LA OTREDAD ÉTNICA DESDE LO GLOBAL Y LO NACIONAL

Ciertamente
en la época moderna el problema está no en el objeto que se mira,
sino en quién mira y cómo mira;
es decir en el sujeto que capta el bombardeo de imágenes
y que ya no participa de ellas,
sino que se ha convertido en depósito de formas,
que también son situaciones, personas, eventos, catástrofes.
Un espectador más del espectáculo del mundo,
porque quizás en esta sociedad capitalista de fines de siglo y de milenio,
la mirada ha perdido su capacidad de reconstruir
y ‘nombrar’ de otra manera lo que se mira
y se ha sometido simplemente a su mandato.
No es exagerado decir entonces
que pensamos con el sentido de la vista (...)
Convertir la realidad, al verla, en espectáculo,
como si todo acontecimiento que se mirara quedara como una imagen que divierte,
entretiene, o simplemente como eso:
como la realidad hecha imagen.
La guerra, el hambre, la cultura, la política, las relaciones entre los humanos, etc.,
todo termina siendo una exhibición
que impide la participación singular y la mirada responsable.
Y quizá lo que imposibilita esa intervención sea precisamente
la visión ‘espectacular’ de la realidad,
una perspectiva que sólo me toca como espectador
y no como actor

Lo visible como la ceguera a lo Otro según JOSÉ SARAMAGO⁸²

⁸² José Saramago comentado por Norma Garza, “José Saramago o la mirada de la invisibilidad”, en E. Cohen, *op.cit.*, pp.174-175.

III. LA OTREDAD ÉTNICA DESDE LA GLOBALIDAD

Desde los parámetros para pensar y comprender la otredad étnica que planteé anteriormente, quisiera iniciar el recorrido poniendo de manifiesto la lógica y sustento de la concepción y acción hacia los otros étnicos absortos dentro de la figura paradigmática de lo Otro. La totalidad desde donde se enuncia lo Otro a partir de lo Mismo encuentra eco en los paradigmas de lo Global, la Historia, la Razón, el Uno y el Todo, sustentados en la totalidad del proceso civilizatorio de Occidente. Desde ahí, se identifica lo étnico, lo “extranjero lejano”, hacia fuera y como parte de lo no propio.

Las raíces de este proceso civilizatorio podrían encontrarse de hecho en el surgimiento del monoteísmo religioso por una parte y la conformación del estado y estado-nación por otra parte. Sus antecedentes más inmediatos pueden rastrearse en el periodo situado entre las dos guerras mundiales en Europa, en la filosofía progresista y la ontología de la muerte.

Pero ha cobrado una dimensión y lógica particulares a partir de la aceleración de los desarrollos económicos y tecnológicos de las últimas décadas que, a su vez, se han traducido por el “dominio” del mundo por parte de unos cuantos países. Los fenómenos consecuentes han recibido los nombres de globalización, globalidad, mundialización entre otros.

Es a partir de esta lógica del contexto global que se configura una jerarquización de las sociedades, los grupos y los individuos que conlleva ciertas formas de violencia. Las problemáticas vinculadas a los grupos étnicos y la configuración de lo étnico en las últimas décadas se insertan en este contexto.

La reflexión sobre dicho contexto es fundamental para asentar la interrelación entre las problemáticas de la conformación de lo Otro colectivo y étnico a nivel mundial y mexicano, cuya articulación se encuentra en el ideal y las políticas del estado-nación. Desde este lugar, es posible aprehender la estructuración de la violencia hacia lo étnico en la época actual para pensar en los apartados siguientes su relación con las políticas hacia los grupos étnicos del estado mexicano y las reivindicaciones locales de etnicidad de los Pápagos / Tohono O’otham.

Antes de abordar los antecedentes, consecuencias y manifestaciones de esa configuración de la otredad desde lo global, sintetizaré los fundamentos de esa filosofía progresista y ontología de la muerte que sustentan esas dinámicas; y delimitaré los conceptos y elementos de discusión que remiten a lo global.

I. Lo global: antecedentes, debates y aspectos

En el periodo entre las dos guerras mundiales, algunos pensadores han aportado una lectura de su tiempo, nuestro tiempo, como una potencialidad hacia mayores exterminios tratando de desvelar las razones del olvido histórico. Walter Benjamín, de quien he hablado anteriormente, es uno de los pensadores que vislumbró la “ontología de la muerte” y la “filosofía progresista” de Occidente que permitiera el nazismo y sus atrocidades y sustentará el proceso civilizatorio de Occidente hasta nuestros días.

1. Ontología de la muerte y filosofía progresista del siglo XX

De forma muy esquemática, digamos que las tradiciones filosóficas idealistas nos legaron la idea de que la muerte individual representa una insignificancia puesto que tiene sentido sólo en función de la totalidad, negando lo que separa lo singular del Todo. Este idealismo es el que ha proveído la mayor justificación al totalitarismo al permitir pasar muy fácilmente de la muerte simbólica a la física:

“Mientras Occidente piense en sentido idealista, la política fabricará sistemas en los que todo puede ser justificado en nombre de algún Todo, llámese raza, clase, humanidad o religión”.⁸³

A ello se le llamó una ontología de la muerte⁸⁴. Walter Benjamín apuntó en ese mismo sentido que el idealismo partía del aprecio a las ideas abstractas e ilustradas como humanidad, igualdad, libertad y fraternidad, despreciando en contraparte la realidad concreta conformada por inhumanidades, desigualdades y opresiones, o reduciéndola a

⁸³ Mate Reyes y Juan Antonio Mayorga, “‘Los anunciadores del fuego’: Franz Rosenzweig, Walter Benjamín y Franz Kafka”, en E. Cohen, *id.*, p.17.

⁸⁴ Se asocia tal expresión a F. Rosenzweig, *id.*, pp.13-37. Hay que recordar los puntos de encuentro de las tesis de ese autor con las de W. Benjamín. Fue igualmente un gran inspirador de E. Levinas.

una insignificancia. Desde entonces se preguntaba qué se escondía detrás de esta falsa igualdad.

“Hay una violencia escondida en el concepto que se manifiesta en el desprecio y/ u opresión de lo concreto. Esta violencia conceptual domina toda la existencia humana, también la política, pues el hombre civilizado ha organizado su vida a partir del concepto de progreso. La política moderna tiene por andamiaje conceptual una filosofía de la historia cuyo centro es el hombre, la autonomía del sujeto, y cuyo fin, la reconciliación del hombre con la naturaleza. El optimismo militante de la política se inserta en una visión progresista de la historia convencida de que el mañana siempre será mejor que el presente y que el pasado, porque la esencia del presente es ser un peldaño o momento del futuro. Si el progreso es el concepto de la política, poco importan las “bajas” pues son sólo el costo del progreso”.⁸⁵

A esta filosofía progresista de la historia subyace la violencia, no en tanto casualidad o excepción sino como esencia y será el trasfondo de la expansión occidental y la reconfiguración mundial del siglo XX. El peligro representado por este proceso civilizatorio de Occidente se ha puesto igualmente de manifiesto en la literatura:

“La civilización se ha convertido en parte –la más importante- de la amenaza contra lo humano” (...) En su presente, Kafka descubre que la mitificación del derecho enmascara la eliminación de toda garantía. Descubre que la mitificación de la Humanidad enmascara la animalización del ser humano. Descubre que la mitificación de la técnica enmascara la mecanización de la muerte. Kafka presenta una sociedad inequívocamente europea, avanzada, en que el ser humano –también el judío, pero no sólo él- es reducido a mera ocasión de expresión del poder. Una sociedad en la que la vida del hombre sólo tiene el valor potencial de su sacrificio.”⁸⁶

Regresaré más adelante sobre los parámetros de la globalidad y la modernidad que se desprenden de esta ideología y que afectan directamente la concepción y acción hacia la otredad étnica.

Cabe señalar aquí que este trasfondo ideológico marca las bases de la ordenación del mundo en primer lugar geopolítica y económica del siglo XX y desde donde se ha ido delimitando transformaciones económicas, políticas y sociales a nivel mundial, y que se

⁸⁵ *Id.*, p.22.

⁸⁶ *Id.*, p.37.

configuran como puntos de referencia obligatorios para la comprensión de la vida en todos sus aspectos en el planeta.

2. Geopolítica y economía mundial

A partir de la segunda guerra mundial, se aceleró la recomposición económica y social que se venía gestando desde las décadas anteriores. Si bien la segunda guerra mundial, que a pesar de su nombre no implicó a todos los países, sí llevó a una reconfiguración mundial y se tradujo paulatinamente en la hegemonía financiera y geopolítica de Estados Unidos y Europa⁸⁷. Ésta se delineó en primer lugar desde la lógica económica y en particular del capital internacional formulada y definida desde 1944 con la ocasión de los acuerdos de Bretton Woods y que se irán traduciendo por la creación de instancias de control y regulación internacionales (desde la Sociedad de las Naciones al Banco Mundial)⁸⁸.

A mediados del siglo pasado se empezó así a hablar dentro del discurso marxista de internacionalización para referirse al imperialismo caracterizado por el desarrollo de los mercados, la expansión y la hegemonía del capital.

El sistema económico que se iba gestando se sustentó después en el liberalismo⁸⁹, modelo aplicado sistemáticamente desde la década de los ochenta con Ronald Reagan en Estados Unidos y Margaret Thatcher en Gran Bretaña. Desde entonces se ha extendido en los países llamados del primer mundo e impuesto en las demás regiones a través de las grandes organizaciones como el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI).

⁸⁷ Véase Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, ED. Gallimard, Francia, 2002.

⁸⁸ Acuerdos concluidos en julio de 1944 en Bretton Woods (New Hampshire, Estados Unidos) entre 44 países y que instauraron un sistema monetario internacional que favorece el papel del dólar. *Id.*, pp.99-121.

⁸⁹ En el ámbito económico remite a la doctrina de la libre empresa según la cual el estado no debe obstaculizar, por su intervención, el libre juego de la competencia. La forma moderna del liberalismo se conoce como neoliberalismo que plantea, en teoría, una intervención limitada del estado. Se utilizan a veces los términos de liberalismo y neoliberalismo de forma indistinta por basarse en los mismos principios, aunque corresponden a contextos históricos distintos y presentan ciertas variaciones.

Al centro de este sistema se encuentra la economía de mercado controlada por la triada del poder América del norte, Europa occidental y Japón, y que funciona a través de los grupos financieros e industriales privados, conocidos hoy como transnacionales. Las leyes del mercado que sustentan la actividad de las “empresas globales” sin centro particular ni legislación clara, se rigen por la lógica de rentabilidad y productividad, de competencia y capacidad y espíritu de combate y rivalidad, para la obtención de una ganancia máxima.

Desde el fin de la guerra fría surge por lo tanto la etapa de la transnacionalización en donde los Estados Unidos se han edificado como el poder económico mayor y la principal potencia que gobierna al mundo. En efecto, a través del mercado financiero dominan en primer lugar los fondos privados y dentro de estos los de pensiones estadounidenses⁹⁰. Esta economía mundial de mercado que impera en la actualidad centre su interés en la relación óptima entre el capital, el trabajo y los recursos y materias primas por lo cual no importan las fronteras sino la “explotación inteligente” de los recursos materiales y humanos y de la información.

Ello ha generado cada vez más una deslocalización de las fábricas en regiones en donde la mano de obra resulta más barata para los empresarios así como la inversión de capitales en los países que permiten la explotación de sus recursos internos y que resultan beneficiosos para el mercado financiero mundial; capitales que pueden ser retirados muy rápidamente según las circunstancias.⁹¹

Estos “regímenes globalitarios”⁹² han favorecido por consiguiente en las últimas décadas el monetarismo, la desregulación, el libre intercambio comercial, el libre flujo de capitales y las privatizaciones masivas por un lado; la reorganización de las formas de trabajo y de las condiciones de empleo que conllevan una precariedad cada vez mayor del empleo y un trastocamiento del estado de bienestar, por el otro lado.

⁹⁰ Los tres principales son Fidelity Investments, Vanguard Group y Capital Research. Frente a la idea de una conspiración oculta, innombrable y sin actores, menciono este punto para señalar que el poder sí tiene nombres y ejecutantes. I.Ramonet, *op.cit.*, p.108.

⁹¹ Un ejemplo significativo fue el caso de México en 1994, país que sólo escapó a la bancarrota total por la ayuda internacional de 50 mil millones de dólares de los cuales 20 provinieron de Estados Unidos. Esta ayuda, la más importante acordada en la historia, más que “rescatar a México” tuvo como finalidad salvar el sistema internacional financiero entonces en una grave crisis.

⁹² Según la expresión de I. Ramonet, *op.cit.*, pp.72-98.

Adoptaré aquí el término de economía global para referirme a ese sistema económico operante y cuyas “actividades estratégicamente dominantes funcionan como unidad a nivel planetario en tiempo real o potencialmente real”⁹³. Esa economía global que utiliza un capital generalmente global pero un trabajo local, se caracteriza por,

“su carácter extraordinariamente incluyente y excluyente a la vez. Incluyente de lo que crea valor y de lo que se valora, en cualquier país del mundo. Excluyente de lo que se devalúa o se minusvalora. Es, a la vez, un sistema dinámico, expansivo, y un sistema segregante y excluyente de sectores sociales, territorios y países.”⁹⁴

Pero no se trata ya solamente de flujos de capitales, que sobrepasan a las naciones, sino también de intercambio de personas y símbolos. Y más allá de la mera cuestión económica se encuentran las ambiciones hegemónicas en particular de Estados Unidos que se rige como el referente central de lo político y lo cultural. Esta situación ha llevado a algunos autores a hablar de un nuevo orden mundial⁹⁵ que pasaría por una instrumentalización ideológica de la mundialización o globalización.

Bajo este último concepto y el de globalidad, se han analizado más recientemente un conjunto de fenómenos. La gran variedad de acepciones, definiciones al igual que su vaguedad y ambigüedad, pero también sus manifestaciones históricas concretas, muestran lo impredecible de referirse a lo global, por un lado, y de discutir esta noción por otro lado.

No pretendo aquí abordar la abundante literatura en torno a este tema y sólo trataré de esclarecer algunas cuestiones para situar los elementos fundamentales del análisis de lo étnico dentro del contexto global y sus implicaciones en lo nacional y lo local, al igual que la perspectiva conceptual adoptada en ese trabajo.

⁹³ Jordi Borja y Manuel Castells, *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, ED. Taurus, México, 2000, p.24.

⁹⁴ *Id.*

⁹⁵ Por ejemplo I. Ramonet, *op. cit.*

3. Aspectos de la globalidad

El “imperialismo cultural” estadounidense de la post segunda guerra mundial y el proceso de modernización consecuente suscitó desde los años cincuenta y sesenta del siglo XX numerosas preocupaciones. Los análisis sociológicos que se iniciaron entonces, se enfocaron en la problemática de la modernización de las sociedades del tercer mundo que implicaba la organización nacional de las sociedades dentro de un sistema de relaciones estratificadas internacionalmente.

Las teorías de la modernización generadas en esta discusión apreciaban este fenómeno como un progreso objetivo y mensurable. Tal enfoque fue golpeado sin embargo en los años setenta por teorías como la del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein. Desde la perspectiva de un sistema mundial surgió, entre otros, la pregunta de la posibilidad de una divergencia de vías posibles para alcanzar la modernidad ante la convergencia hacia una sociedad y un “hombre” industriales.

A los debates sobre la modernidad y la sociedad industrial, siguieron otros sobre posmodernidad o posmodernismo y sociedad postindustrial, tratando de establecer las relaciones entre la globalización y la modernidad, sus consecuencias, etc. De hecho el término globalización empezó a utilizarse realmente a partir de los años ochenta, para referirse a ese modo de penetrar o agujear las fronteras culturales, como ampliaré más adelante.

Antes de ello, y sin entrar más en detalle, hay que señalar algunas cuestiones de interés aquí y que derivan de estas discusiones. Por un lado, surgió la idea de la globalización como una consecuencia de la modernidad en la línea de Anthony Giddens⁹⁶; o bien como un fenómeno mucho más antiguo. Por otro lado, se reflexionó sobre las fuerzas de este proceso desde las dicotomías homogeneización / heterogeneización o universalismo / particularismo.

Como bien lo señala en efecto Roland Robertson, la globalización suele pensarse como un fenómeno de gran escala poniendo en juego una perspectiva macrosociológica, desde los parámetros de lo global, universal y homogeneización cultural, en oposición a

⁹⁶ Anthony Giddens, *Las consecuencias de la modernidad*, ED. Alianza Universidad, Madrid, 1994.

una microsociología con sus referentes de lo local, particular y heterogeneización cultural.⁹⁷

Estos debates remiten a preguntarse sobre la naturaleza de lo global que se ha pensado bajo dos enfoques principales. Por un lado, se ha apreciado el crecimiento global de las interrelaciones, intercambios, movimientos de personas, imágenes y mercancías. La globalización sería entonces “la aceleración creciente de una concreta interdependencia global y de una conciencia de totalidad global del siglo XX”⁹⁸. Por el otro lado, se ha manejado una perspectiva sistémica global desde una suerte de economía política histórica global con la inserción más reciente de la preocupación de la cultura y la identidad.⁹⁹

Me parece que estos dos enfoques abordan de hecho dimensiones complementarias de la globalidad, término que preferiré al igual que este autor para referirme tanto a ese proceso subjetivo de una conciencia global, como objetivo de la interpenetración e interrelación de distintos espacios culturales. Se vincula también con algunos parámetros de la modernidad, punto que retomaré más adelante.

Los elementos considerados como las fuerzas motrices de la globalidad son asimismo varios. Toca a lo económico, lo cultural, lo político, etc., todos con su razón de ser. Me remitiré, además de la cuestión económica ya señalada, a dos ámbitos centrales en esos procesos: la información y comunicación, y la cultura.

⁹⁷ Roland Robertson, “A globalização como problema”, en *Globalização. Teoria social e cultura global*, ED. Vozes, Brasil, 1999, pp.23-52, y “Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity”, en Mike Featherstone y otros, *Global modernities*, Sage Publications, Londres, 1995, pp.25-44.

⁹⁸ *Id.* [1999], p. 23.

⁹⁹ Jonathan Friedman, “Sistema global, globalización y parámetros de la modernidad”, en *Identidad cultural y proceso global*, ED. Amorrortu, Argentina, 2001, pp.297-351.

3.1. La información y la comunicación

Supeditado al poder económico, se ha estado realizando otra “revolución”, la de la comunicación a partir de la introducción masiva de la informática y las nuevas tecnologías¹⁰⁰ que han conducido entre otros a una mutación de los modos de organización y producción.¹⁰¹

J. Borja señala al respecto que la economía global es también una economía informacional cuyas consecuencias en las políticas de desarrollo económico es que deben “basarse, de ahora en adelante, en políticas de comunicación, informacionalización y capital humano”¹⁰². Conlleva transformaciones tanto de orden cultural como de comunicación y en las instituciones políticas.

Este fenómeno apoyado en particular en el multimedia y la Internet ha favorecido la intensificación de la interconectividad global y la facilidad con la cual las mercancías, el capital, la información, etc., cruzan las fronteras territoriales.¹⁰³ Esta conectividad se entiende como proximidad espacial o compresión del tiempo-espacio, como prolongaciones de las relaciones en el espacio o bien aldea global.

Jacques Attali¹⁰⁴ inspirado entre otros en I. Wallerstein, se inscribe dentro de la línea que pone en un lugar nodal la información y la comunicación en relación con el orden creado por una formación social. Desde los años noventa del siglo XX, anunciaba la gestación en torno a los polos dominantes del Pacífico (Estados Unidos y Japón) y Europa (Comunidad europea y URSS) de una nueva configuración, a partir de la democracia y la abundancia, es decir la liberación de un excedente por la automatización de los procesos de producción, que pasaría por la producción de objetos nómadas.

¹⁰⁰ Ver al respecto el estudio de Marshall Mac Luhan, *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, ED. Diana, México, 1993, quien analiza los fundamentos tecnológicos de la cultura entre otros el ambiente visual caracterizado por la fragmentariedad, linealidad y secuencialidad.

¹⁰¹ 1% de las personas más ricas de E.U. controlan 40% de la riqueza nacional: Ned Turner de CNN, Rupert Murdoch de News Corporation Limited, Bill Gates de Microsoft, Jeffrey Vinik de Fidelity Investments, Larry Rong de China Trusts and Internacional Investment y Robert Allen de ATT. I. Ramonet, *op.cit.*, pp.110-112.

¹⁰² J. Borja, *op.cit.*, p.25.

¹⁰³ Mac Grew, citado en John Tomlinson, *Globalización y cultura*, ED. Oxford University Press, México, 2001, p.2.

¹⁰⁴ Jacques Attali, *Milenio*, ED. Seix Barral, México, 1994.

Las consecuencias que vislumbraba con ello eran el trastorno de la organización del trabajo con una consecuente reducción de los servicios como la educación y la salud en objetos creadores de valor, fomentando asimismo el deseo de consumo de dichos objetos. En esta perspectiva, el hombre iba a volverse también nómada con la única posibilidad de “conformarse o ser excluido. Lo efímero será el ritmo de la ley, el narcisismo será la mayor fuente de deseo”¹⁰⁵.

Por lo mismo, la vida misma se convertiría en objeto – objeto-vida como final del objeto-nómada. Pero se iba a gestar igualmente una nueva forma social sustentada en la violencia “al quedar todas las diferencias reducidas al dinero, la uniformidad, motor del deseo mimético”¹⁰⁶.

Se puede decir en esta línea que estos fenómenos, por su interacción con la estructura social, demuestran una interdependencia de las relaciones sociales en general¹⁰⁷. Apuntan asimismo hacia una forma particular de violencia. Pero queda por aclarar la interrelación entre lo global y lo local.

3.2. Entre lo global y lo local

Por esta “revolución” de la conciencia global generada después de la segunda guerra mundial a través de instituciones inter y después trans y supranacionales y de la economía mundial o global, existe una tendencia a hablar de una cultura global o mundial debido a que “todas las estructuras de significado y de expresión, distribuidas indistintamente, se interrelacionan de algún modo y en algún lugar”¹⁰⁸.

Pero esta cultura mundial se presenta ante todo como una red de relaciones sociales en donde se organiza la diversidad y no una repetición de la uniformidad¹⁰⁹, que no implica necesariamente una homogeneización cultural. Más bien, y desde el punto de vista instrumental del capitalismo, la conectividad opera en el sentido de aumentar una proximidad funcional. No hace que todos los lugares sean iguales, pero crea espacios

¹⁰⁵ *Id.*, p.26.

¹⁰⁶ *Id.*, p.28.

¹⁰⁷ J. Borja, *op.cit.*, pp.11-20.

¹⁰⁸ Ulf Hannerz, “Cosmopolitas y locales en la cultura global”, en *Alteridades*, Vol.2 No.3, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992, p.114.

¹⁰⁹ *Id.*, pp.107-115.

globalizados y corredores enlazados que facilitan el flujo de capital (incluidos sus mercancías y personal) al vincular la condensación tiempo-espacio de la conectividad con un grado de ‘compresión’ cultural.¹¹⁰ Existe así una relación más que antagónica, complementaria entre lo global y lo local:

“La articulación entre tecnología, economía, sociedad y espacio es un proceso abierto, variable e interactivo, [y] parece claro que en la sociedad de la información lo global condiciona lo local y los flujos electrónicos estructuran la economía a partir de relaciones entre unidades espacialmente distantes.”¹¹¹

Desde esta complementariedad, lo local puede apreciarse como producto de lo global o bien como un aspecto de éste.¹¹² El concepto de glocalización¹¹³ representa un intento de pensar esta interrelación, al considerar la configuración de las localidades desde factores translocales.

No obstante, esta conectividad de la globalización transforma el orden local temporal y espacial que se percibe como hogar, modificando la naturaleza de las localidades. Así la penetración de fuerzas distantes en nuestra experiencia local y de los medios de comunicación globalizadores en la vida cotidiana resultan en hechos tan concretos como el desempleo por decisiones tomadas en otro continente.¹¹⁴

Existe en ese sentido una estrecha relación entre los ámbitos económico, político y cultural dentro del orden global. Pero lo global y lo local representan “líneas de fuerza”¹¹⁵ con un peso diferenciado y cuya articulación se realiza desde correlaciones de poder asimétricas:

No toda la actividad económica o cultural en el mundo es global. En realidad, la inmensa mayoría de dicha actividad, en proporción de personas participantes, es de ámbito local o regional. Pero las actividades estratégicamente dominantes, en todos los planos, están organizadas en redes globales de decisión e intercambio, desde los mercados financieros a los mensajes audiovisuales. El planeta es asimétricamente interdependiente y esa interdependencia se articula cotidianamente en tiempo real, a través de las nuevas

¹¹⁰ Según respectivamente David Harley, Anthony Giddens y Marshall Mac Luhan, citado en J. Tomlinson, *op.cit.*, p.3.

¹¹¹ J. Borja, *op.cit.*, p12.

¹¹² Las perspectivas son diversas al respecto. Según respectivamente M. Mac Luhan, *op.cit.* y J. Friedman, *op.cit.*

¹¹³ R. Robertson [1995], *op.cit.*

¹¹⁴ *Id.*, p.10.

¹¹⁵ Renato Ortizi, “Otro territorio”, en *Revista Antropología*, Madrid, 1996, pp.5-21.

tecnologías de información y comunicación, en un fenómeno históricamente nuevo que abre de hecho una nueva era de la historia de la humanidad: la era de la información.”¹¹⁶

4. Efectos de la globalidad

Ahora bien, la mutación del poder que ha producido esta economía global y la situación geopolítica que conlleva, nos presenta un mundo fracturado, aparentemente caótico y dominado por las contradicciones y los conflictos. Frente a esta perspectiva de un mundo uniforme y esa utopía de una sociedad universal, han aumentado los conflictos y las resistencias de todo tipo.

4.1. Fracturas, conflictos y resistencias

Una primera contradicción reside en una dinámica que aparece como de unión por un lado y de fisión por el otro. Se puede percibir que se han multiplicado las uniones o integraciones no solamente entre individuos sino también países, por ejemplo las económicas a nivel continental o regional, o bien en los ámbitos cultural y social.

Con el fin de poder competir dentro del mercado mundial, de resistir ante la precariedad de la vida, las condiciones de trabajo, etc., se trata de encontrar o reinventar lazos sociales para hacer frente a las dificultades de todo orden de la época actual: el crecimiento en todos los rincones del planeta de las desigualdades y discriminaciones así como de la sobre concentración urbana en relación con la desindustrialización, el desempleo, la degradación de los servicios públicos, etc.

Estas circunstancias responden en ese sentido a las profundas fracturas existentes. Fracturas entre el “Primer mundo” y el “Tercer y cuarto mundo”, entre países e individuos pobres y ricos, marginalizados y excluidos del comercio mundial y de la modernización tecnológica, etc.

Tales fracturas se expresan así no solamente en una dinámica de unión sino también de conflicto y desunión. Numerosas situaciones violentas inter o intra estados han desvelado la oposición entre un poder central y una parte de la población. Han asimismo

¹¹⁶ J. Borja, *op.cit.*, p.21.

reabierto antiguas heridas que se expresan en las reivindicaciones de minorías que buscan luchar frente a la destrucción de culturas.

Es decir, frente o debido al proceso de particularización del universalismo surge la universalización de los particularismos; particularismos nacionales, religiosos, étnicos, etc. La variedad de respuestas van desde la creación de nuevos espacios de solidaridad, hasta la recuperación de un orden “premoderno”, con formas pacíficas o nacionalismos muy violentos. Ante lo global hay pues,

“otra historia, otra dinámica, que se está desarrollando, no paralelamente, sino en reacción y contradicción al sistema de flujos globales: la afirmación de la identidad, histórica y reconstruida (...). La creación y desarrollo en nuestras sociedades de sistemas de significación se da cada vez más en torno a identidades expresadas en términos fundamentales. Identidades nacionales, territoriales, regionales, étnicas, religiosas, de género, y en último término, identidades personales: el yo como identidad irreductible. Al sistema extraordinariamente excluyente de la economía global y la sociedad de los flujos se opone la exclusión de lo excluyente: fundamentalismo concreto frente a globalización abstracta. En una sociedad en la que el poder y la función se organizan en flujos, el significado de la experiencia se organiza en torno a identidades potencialmente irreductibles. La emergencia de fundamentalismos de todo tipo en nuestra sociedad no es sino el espejo simétrico del vaciamiento progresivo de contenido, de experiencia, de control social, en el espacio de los flujos en los que se expresan las redes de poder global”¹¹⁷.

La expresión de singularidades como consecuencia de la tendencia hacia el proteccionismo económico desde los noventa, y de los fundamentalismos como una reacción negativa a la creciente compresión del mundo, se acompaña pues de una globalización también de las expectativas de declaraciones de identidad¹¹⁸.

El aumento de estas expectativas y de las afirmaciones de los particularismos forman parte en ese sentido de los efectos de la globalidad: las fracturas conllevan la reinención de lazos, la desintegración cultural provoca la reinención de nuevas formas de integración cultural, etc.:

¹¹⁷ *Id.*, pp.30-31.

¹¹⁸ R. Robertson [1999], *op. cit.*, p. 47.

“En un mundo de globalización de la comunicación es esencial el mantenimiento de identidades culturales diferenciadas a fin de estimular el sentido de pertenencia cotidiana a una sociedad concreta. Frente a la hegemonía de valores universalistas, la defensa y construcción del particularismo con base histórica y territorial es un elemento básico del significado de la sociedad para los individuos. Sin un denominador cultural común aglutinador de cada sociedad, ésta se fragmenta en individuos y unidades familiares, que compiten entre ellos y se sitúan de forma fragmentada frente a los flujos globales de poder y riqueza. El potencial desintegrador de dicha situación se acentúa en sociedades cada vez más plurales en su cultura y en su composición étnica.”¹¹⁹

La globalidad, en lo concerniente a la cultura, ha abierto por un lado la esperanza de un pluralismo cultural y una descolonización, pero por el otro lado ha dejado en claro que el mundo política, cultural y económicamente es moldeado por occidente. A partir de la creación de la modernización, el pensamiento secularizado y el estado-nación entre otros, se marca el parámetro de la historia del mundo.¹²⁰

Un ejemplo de ello se encuentra justamente en la proliferación de organizaciones “internacionales” que promueven los derechos e identidades indígenas. En 1982, de hecho, la ONU reconoció la existencia de los grupos indígenas estableciendo, y uniformizando, los criterios con los que los grupos étnicos se deben identificar a sí mismos¹²¹. Y en 1993, esta instancia adoptó una Declaración sobre derechos de las personas pertenecientes a las minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas. Estos hechos se insertan dentro del auge en el derecho internacional en particular desde la década de los noventa de los derechos de los “pueblos indígenas”.¹²²

Pero a pesar de estos “avances democráticos”, los “movimientos” de reivindicación étnica con tendencias separatistas han aumentado al menos como fenómeno visible para todos. Dentro de esta universalización de los particularismos se encuentran así el renacimiento de la concepción étnica del estado-nación, los nacionalismos y la etnicidad.

¹¹⁹ J. Borja, *op.cit.*, p.16.

¹²⁰ Enzo Segre, “Globalización y modernidad”, en Varios autores, *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994, pp.183-189.

¹²¹ R. Robertson [1995], *op.cit.* Según ese autor; sin embargo no me ha sido posible rastrear el documento original puesto que, entre otras cosas, se establecieron tales criterios en un grupo de trabajo más no, en ese entonces, en un convenio.

¹²² Para el debate entre las tesis de los “liberales” y los “comunitaristas”, ver Will Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, ED. Paídos, Barcelona, 2003.

Sin embargo, entre el ideal y las posibilidades del estado-nación, existen muchas brechas cuyas consecuencias afectan directamente a la diversidad cultural. Más aún éste tiene una participación directa o indirecta en la concepción y ejecución de ciertas formas de violencia como parte de una lógica de violencia estructural¹²³.

Antes de abordar este punto, es preciso puntualizar algunos conceptos y aspectos relativos al estado, la nación y el estado-nación, así como las consecuencias de su inmersión en el orden mundial que ha marcado en primer lugar su posibilidad de surgimiento a través de la repartición del mundo por instancias internacionales occidentales de los territorios.

4.2. Alcances y realidad del estado-nación

El estado¹²⁴ desde una concepción weberiana representa el agente que detiene el monopolio de la violencia legítima dentro de una sociedad aunque, como lo señala Ernest Gellner, no todos los estados cuentan con la voluntad o los medios para poner en práctica esta violencia.

El estado conforma de cualquier modo por, entre otras cosas su centralidad y la división social del trabajo muy distintiva que conlleva, un conjunto de instituciones relacionadas con el mantenimiento de un orden gracias a agentes especializados (policía, tribunales...) que se han separado del resto de la vida social¹²⁵. En términos de Pierre Clastres, es una fuerza centrípeta:

“Tiende, si las circunstancias lo exigen, a aplastar las fuerzas centrífugas inversas. El Estado se pretende y se autoproclama centro de la sociedad, el todo del cuerpo social, el señor absoluto de los diversos órganos de ese cuerpo. Se descubre así, en el corazón

¹²³ Entiendo aquí la violencia estructural como la injusticia, dominación, pobreza y sufrimiento causados por el uso o amenaza de uso de la fuerza, la aplicación de un mal físico, psíquico o moral hacia una persona o un grupo, y como acto o potencialidad. Según V. Fisas, *Cultura de paz y gestión de conflictos*, ED. Icaria-UNESCO, Barcelona, 1998.

¹²⁴ El estado se conforma en una acepción simple por un conjunto de instituciones formadas por el sistema político (gobierno, parlamento, etc.) y las administraciones (ministerios, secretarías, etc.). En un sentido más amplio se le puede añadir las colectividades locales, los establecimientos públicos y los servicios sociales. Ver Philippe Cabin y Jean-Francois Dortier, “Etat”, en *La sociologie. Histoire et idées*, ED. Sciences Humaines, Francia, 2000, pp.335-336.

¹²⁵ Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismos*, ED. Alianza Universidad, Madrid, 1994, p.16.

mismo de la sustancia de Estado, la potencia actuante de lo Uno, la vocación de negación de lo múltiple, el horror a la diferencia.”¹²⁶

Ahora bien, el estado¹²⁷ en relación con la nación¹²⁸ considerados ambos como fenómenos modernos ponen en juego cierta forma de nacionalismo. El nacionalismo entendido como una forma concreta de patriotismo, se generaliza e impera sólo bajo las condiciones sociales que prevalecen en el contexto de desarrollo tecnológico y económico del mundo moderno, caracterizado por la homogeneidad, la alfabetización y la anonimidad¹²⁹. Su condición “necesaria, aunque no suficiente en absoluto (...) es la existencia de unidades políticamente centralizadas y de un entorno político-moral en que tales unidades se den por sentadas y se consideran norma”.¹³⁰

Desde esta perspectiva del estado, la nación y un nacionalismo que se ha llamado también gubernamental, nos encontramos por lo tanto ante un fenómeno socio-histórico reciente que se da sólo en una entidad social cuando se vincula a un tipo de estado territorial moderno¹³¹: el estado-nación.

En esa dinámica, los procesos de formación de los estados-nación se llevan a cabo en relación con estos nacionalismos gubernamentales que se circunscriben externamente a la búsqueda de ampliación del territorio, e internamente a las acciones en contra de los individuos o grupos de oposición o no nacionales¹³², y

“Es evidente que el nacionalismo se construye sobre un cierto sentido de identidad cultural, aún cuando él mismo sea el gran creador de dicho sentido. Se encuentra

¹²⁶ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, ED. Gedisa, Barcelona, 2001, p.60.

¹²⁷ Según las perspectivas el estado se considera como un fenómeno moderno o mucho más antiguo. No entraré aquí en esta discusión por interesarme en el la forma moderna del estado y su relación con la nación.

¹²⁸ De la misma manera, existen en torno a este concepto diversas perspectivas en cuanto a sus rasgos definitorios y su formación. Muy brevemente, las dos orientaciones principales son las llamadas histórico-cultural o etno-simbolista y la modernista. Por un lado se resalta su base étnica y cultural profunda y antigua, por otro lado su surgimiento desde una ideología intelectual y como fenómeno moderno iniciado con la revolución francesa. Las dos posturas no son de hecho, desde mi punto de vista, antagónicas puesto que se puede pensar el proyecto ideológico de una nación por una elite y los contenidos culturales más o menos reales que se le asigna para construir y sustentar tal proyecto. Dos autores que las han desarrollado son respectivamente Anthony Smith, *La identidad nacional*, ED. Trama, México, 1997; y E. Gellner, *op.cit.*

¹²⁹ E. Gellner, *id.*

¹³⁰ *Id.*, p.17.

¹³¹ Eric Hobsbawn, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, ED. Crítica, Barcelona, 1998. Este autor se basa en la concepción de E. Gellner del nacionalismo.

¹³² John Breuilly, *Nacionalismo y estado*, ED. Pomares-Corredor, s/f, pp.11-48.

claramente conectado con nuevas formas de participación de masas en la política, posibles gracias a los cambios introducidos en la estructura de las comunicaciones. El crecimiento del capitalismo ha creado nuevos grupos sociales con nuevos objetivos y formas de alcanzarlos, algo a lo que el nacionalismo puede ayudar a servir. La creación de un genuino sistema económico y político de ámbito mundial ha estado marcado por la existencia de enormes disparidades en cuanto a riqueza, poder y valores. Tales disparidades han provocado intentos de eliminar la subordinación y explotación, o de sostener la dominación y la ventaja económica. También han implicado dolorosos ajustes a situaciones rápidamente cambiantes, así como intentos por alcanzar nuevos objetos mediante formas que exigen un cambio social.”¹³³

Dicho lo anterior, el estado-nación se considera como tal cuando un estado está en simbiosis con una nación, es decir una población que forma un conjunto unificado por su lengua, sus usos, su religión, etc. (una comunidad de gente). Como fenómeno moderno se puede plantear en palabras de Héctor Díaz-Polanco, que con el concepto de estado-nación,

“No hacemos referencia a cualquier organización sociopolítica, sino a una forma específica e históricamente determinada que configura a la *nación moderna*. (...) Aunque los hombres se han asociado siempre en algún tipo de unidades localizadas, su agrupamiento en estados naciones es una característica *moderna* cuyo pleno desarrollo es ciertamente un fenómeno esencialmente *contemporáneo*. Los estados nacionales surgen en el siglo XIX, si descontamos algunas formaciones tempranas; antes podemos tener nacionalidades o estados, pero no estados-naciones”.¹³⁴

Varias cuestiones derivan de estos planteamientos. En primer lugar, la nación representa ante todo una forma de clasificar a los seres humanos. Por sus límites naturales, la realización de unas naciones necesariamente frustra la de otras puesto que no se encuentran en los hechos en unidades territoriales homogéneas por lo que, “una unidad política territorial sólo puede llegar a ser étnicamente homogénea, bien exterminando, bien expulsando, bien asimilando, a todos los no nacionales”¹³⁵.

Por lo tanto, el contenido asignado a la idea de nación muchas veces no encaja con la realidad histórica, además de los criterios borrosos utilizados como lo son la lengua, la

¹³³ *Id.*, p.47.

¹³⁴ Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, ED. Siglo XXI, México, 2003, pp.15-16.

¹³⁵ *Id.*, p.15.

etnicidad, etc. De igual manera, el estado-nación representa un ideal que no corresponde a la diversidad de formas culturales, religiosas, lingüísticas, etc. de la mayoría de los países de este mundo, cuyos conflictos interétnicos golpean ese “ideal”.

Como idea corresponde más bien a una unidad política asociada a una comunidad imaginada de gente que se sitúa arriba de tal diversidad y pretende dar los criterios de unificación de ésta. Vinculado con la cuestión de nacionalismo gubernamental remite a cierta forma política desde el poder del estado. Es por tanto un fenómeno moderno que requiere de los medios coercitivos de un estado para difundir cierta idea de nación y nacionalidad.

No obstante, ello no anula la existencia de identidades, conciencias y sentimientos nacionales (y nacionalistas) con sustratos culturales concretos y en donde los individuos ubican claramente la existencia de un estado nacional y una nacionalidad.

En este sentido, puede enfrentarse a otros sentidos de nación y nacionalismos dentro del territorio político-administrativo del estado en primer lugar según el manejo de la diversidad que existe; al igual que a sentidos de etnicidad como demarcación dentro de lo nacional aún si éste se reconoce como una entidad mayor de la cual se es parte.

Aunado a las problemáticas “internas” del estado-nación, el poder de los estados en el orden mundial se ha transformado por la interdependencia de sus mercados nacionales que ya no controlan los cambios, flujos de dinero, informaciones y mercancías. Y si bien los estados en su mayoría ya no son totalitarios, se ven atrapados en una economía mundial que sí tiende a serlo.

En este sentido, el poder político se encuentra subordinado al mercado financiero y los medios de comunicación masiva. Más aún se ha vuelto el sirviente de los dos últimos mientras se oculta el desmantelamiento progresivo de las conquistas democráticas y el trastocamiento de las autonomías políticas y las soberanías nacionales.

Los poderes públicos están supeditados al hecho de que “el mercado gobierna. El gobierno gestiona”¹³⁶. O como lo predecía Jacques Attali, el estado iba a sustraer toda gestión social a la mercancía aceptando la degradación del aparato educativo y de salud¹³⁷.

¹³⁶ *Id.*, p.85.

¹³⁷ J. Attali, *op. cit.*, p.28.

Ello se refleja en el caso de América Latina cuyos países se han dado a la tarea en su mayoría de “alcanzar el mundo”. Y si bien son generalmente sistemas políticos democráticos, su desarrollo económico no ha sido garantizado por su alineación a las consignas del neoliberalismo a través del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. La reducción de los déficit presupuestales han conducido al sacrificio de las subvenciones públicas a productos de primera necesidad con la privatización de amplios sectores.

Hay que recordar la importancia que representa América Latina para Estados Unidos puesto que es su mayor posibilidad de contrarrestar el poder de la Unión Europea. Desde la primera Cumbre de las Américas en Miami en 1994, los 34 estados de América han estado supeditado a la perspectiva de Estados Unidos, como se refleja en el Acuerdo de Libre Intercambio Norteamericano (ALENA o NAFTA); aunque algunos países como Venezuela y Brasil han planteado ya más abiertamente sus discrepancias.

El precio pagado por países como México de esta subordinación ha sido de cualquier modo muy alto: acentuación interna de las desigualdades y agravio de la crisis de amplios sectores de las poblaciones. Los países se enriquecen y sus habitantes se empobrecen. En la interrelación entre lo global y lo local, se puede concluir entonces diciendo que:

“El resultado de estos procesos contradictorios entre la globalización tecno-económica y la especificidad creciente de las identidades es la crisis sistemática de los estados nacionales. Por un lado, sus competencias no son suficientes para controlar los flujos globales y su organización suele ser demasiado rígida para adaptarse a los cambios constantes del sistema mundial. Por otro lado, la pluralidad de identidades territoriales y culturales que aspiran a ser representadas por los estados nacionales generan procesos crecientemente conflictivos y, en último término, tienden a deslegitimar la idea de representación nacional. Es más, cuanto más centralizado es un estado más difícil le es establecer un puente entre el sistema global y las distintas culturas y territorios que forman parte de la nación. En esas condiciones, los gobiernos locales y regionales están emergiendo, en todo el mundo, como entidades más flexibles, unidas al terruño de sus identidades, potencialmente capaces de negociar una adaptación continua a la geometría variable de los flujos de poder. La dificultad para los gobiernos locales es sin embargo, por un lado, su dependencia administrativa y su escasa capacidad de recursos

económicos; por otro lado, el riesgo de derivar hacia el localismo político y el tribalismo cultural si la defensa de la identidad se convierte en fundamentalismo.”¹³⁸

II. Otredad étnica, modernidad y globalidad

A esta situación mundial y del estado-nación inserto en ella, subyace una conceptualización de la diversidad cultural, la otredad étnica, basada en los parámetros de la modernidad y la globalidad. Las interdependencias asimétricas parten en lo cultural de ciertos valores de apreciación y comprensión del mundo y de las cosas cuyos centros de difusión siguen siendo occidentales¹³⁹.

Por un lado, la naturaleza misma del estado-nación delimita no solamente de forma implícita la negación de la diferencia con base en el parámetro de la igualdad de los ciudadanos, sino que busca explícitamente la demarcación de los grupos culturales por su tendencia homogeneizadora. Esta demarcación se dirige particularmente a los otros como grupos que representan un peligro, un obstáculo o una diferencia cultural que no encaja con este ser nacional y representa una amenaza al “desarrollo” socioeconómico nacional.

Por otra parte, la cultura global se edifica como referente único y el modelo por excelencia basado en los valores¹⁴⁰ y principios de la ideología subyacente a la economía global, delimitando los parámetros de una uniformidad económica y política y un estilo de vida igual.

Se pretende estandarizar y homogeneizar con base en una occidentalización del mundo y a través de los medios de comunicación masiva, al igual que las fundaciones que financian investigaciones y las universidades en particular privadas. Se trasmite esta ideología dominante que opera como “una fuerza de intimidación que asfixia todo intento de reflexión libre, y vuelve más difícil la resistencia en contra de este nuevo oscurantismo”¹⁴¹.

¹³⁸ J. Borja, *op.cit.*, pp.30-31.

¹³⁹ E. Segre, *op.cit.*, pp.183-189.

¹⁴⁰ Como son el provecho, el beneficio, la competitividad, el espíritu de competencia y rivalidad, entre otros.

¹⁴¹ I. Ramonet, *op. cit.*, p.116.

Quisiera detenerme por lo tanto en algunos valores que considero centrales de lo global a partir de los cuales se erige una jerarquización de las sociedades, los grupos y los individuos.

1. Parámetros de la modernidad y la globalidad

1.1. Modernización, modernidad y progreso

Pensada como modo de transformación hacia el primer tipo de sociedades (Europa y América del Norte), la modernidad se consideró desde los años cincuenta y sesenta como un valor hacia donde debería de converger el mundo entero o, dicho de otro modo, un proceso de cambio necesario y benéfico dentro del proceso civilizatorio de Occidente. S.N. Eisenstadt planteaba por ejemplo en 1963:

Históricamente, la modernización es el proceso de cambio hacia estos tipos de sistemas sociales, económicos y políticos que se desarrollaron en Europa occidental y en América del norte desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, y se difundieron después en otros países.¹⁴²

La modernidad y modernización consideradas como un valor llevan a plantear sus polos negativo y positivo definidos diferencialmente según las perspectivas. A partir de la jerarquización y clasificación de las sociedades, grupos (sociales y culturales) e individuos, y desde una valoración de la modernización vs. no modernización, dos líneas se establecen.

En primer lugar, una valoración positiva del progreso y desarrollo socioeconómico parte de la idea de crecimiento (modernización) social e individual permitidos gracias al modelo económico de libre mercado, el estado y sus instituciones (educación, justicia, etc.); sería la sociedad de la innovación hacia el futuro. Su ideal es la utopía de una sociedad universal moderna, racional, responsable, etc. y su bandera la idea de una evolución ineluctable al desarrollo y progreso de las sociedades y los individuos en un continuum pasado, presente y futuro.

¹⁴² Citado en Ph. Laburthe-Tolra, *op.cit.*, p.6.

Conduce, por el otro lado, a una valoración negativa del atraso social, económico y cultural de los individuos, grupos y sociedades; sería la sociedad de la tradición hacia el pasado (más allá del sentido folklórico de la tradición). Aquí, las instituciones e instancias nacionales e internacionales se aprecian como sistemas incluyentes (civilización) dentro de un proceso de cambio único (una Cultura y una Historia).

Aceptado por los dirigentes de los países del tercer mundo, el fracaso de la modernización ha sido sin embargo demostrado. Pero no deja de ser un régimen de representación que ha moldeado las posibles concepciones de la realidad y la acción social de los países subdesarrollados, como lo señala Arturo Escobar desde una perspectiva postestructuralista que pone de manifiesto la importancia de las dinámicas de discurso y de poder en el mundo actual.¹⁴³

Desde estas dinámicas, el sujeto se encuentra escindido del mundo. Para W. Benjamín¹⁴⁴ lo moderno representa justamente esa conciencia de escisión entre hombre y naturaleza, y la experiencia como forma de aproximación a este mundo está muerta. El objeto más significativo de la modernidad es la mercancía y en éste “se revela la reificación que comparten la repetición y reproducción y el ser humano convertido en masa”¹⁴⁵. Es la reificación social de la modernidad en torno a la mercancía y la multitud.

1.2. Los sujetos, espacios y tiempos de la modernidad

Las particularidades del mundo “moderno”, en torno a esa recomposición social general y las numerosas rupturas, ha incidido por consiguiente en la forma de caracterizar y de ser de los sujetos, los espacios y los tiempos. Marc Augé¹⁴⁶ habla al respecto de la aceleración de la historia y el estrechamiento del planeta que conducen a una transformación de la civilización.

¹⁴³ Arturo Escobar, *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, ED. Norma, Santa Fé de Bogota, 1998, pp.9-49.

¹⁴⁴ W. Benjamín [1996], *op.cit.*, pp.28-30.

¹⁴⁵ *Id.*, p.33.

¹⁴⁶ Marc Augé, *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, ED. Gedisa, Barcelona, 2002.

Lo que se plantea finalmente en esta “cultura global” es moldear a un hombre “mundial” concebido desde la dicotomía “solvente” para el mercado – “no solvente” y que se transforma así en un “átomo infra-humano, vaciado de cultura, de sentido, de conciencia del otro”¹⁴⁷.

Los sujetos se definen desde su capacidad productiva y su utilidad funcional por un lado, y el peligro que representan para los poderes económicos y políticos y el orden social nacional disfrazado de un discurso moral, por el otro lado.

Ante la tendencia actual de una “falta” de seguridad y de solidaridad y por las múltiples frustraciones generadas con el “auge” de la incertidumbre, por la vivencia de una “crisis de identidad” y de sentido, las personas reclaman justamente un sentido ontológico del ser y de la vida.

Este reclamo se erige también frente a la lógica y los espacios del anonimato que derivan de los fenómenos descritos anteriormente y que marcan los referentes de las experiencias posibles dentro de esta mundialización y globalización.

En efecto, fomentan la necesidad de dar sentido al presente y conforman sistemas de representaciones que sustentan la identidad, la pluralidad y la alteridad debido a la fragilidad de los puntos de referencia, de identificación y de expresión de los mismos.

Hay que recordar aquí que en la actualidad existe una fuerte nostalgia del regreso al lugar expresada a veces muy violentamente en un contexto en donde la libertad de expresión se reduce muchas veces a una libertad de expresión comercial.

Tanto al nivel macro como al nivel micro regresamos entonces a la cuestión de las contradicciones que acechan a los sujetos. Como lo señala Richard Sennett en términos más psicológicos,

Es un hábito moderno considerar puramente negativas la inestabilidad social y la insuficiencia personal. La formación del individualismo moderno en general ha pretendido hacer a los individuos autosuficientes, es decir, completos más que incompletos. La psicología habla de individuos centrados, de conseguir la integración y la plenitud del yo. (...) Los grupos raciales, étnicos, sociales adoptan actitudes introspectivas para dotarse de coherencia y recobrase. La experiencia psicológica del desplazamiento, de la incoherencia (...) parecería sólo una receta para ahondar con esas heridas sociales. Sin embargo, sin experiencias significativas de autodesplazamiento, las

¹⁴⁷ *Id.*, p.82.

diferencias sociales se refuerzan gradualmente porque el interés en el Otro se apaga. (...) Ésa es la tarea de la civilización: nos enfrenta, frágiles como somos, con experiencias contradictorias que no pueden ser soslayadas y que, por lo tanto, nos hacen sentirnos incompletos.¹⁴⁸

El espacio de los sujetos ha sufrido igualmente numerosas transformaciones. La cultura ya no puede definirse por un territorio claramente delimitado y diferenciable. Su dinámica se funde en interacciones y relaciones sociales y las fronteras arbitrarias que se marcan tienden generalmente a traslaparse¹⁴⁹.

2. La otredad étnica desde la totalidad de lo Mismo

En esa interrelación entre las características de los sujetos, espacios y tiempos de la época actual y la construcción del otro individual o colectivo como amenaza, y la interdependencia asimétrica de los ámbitos de la globalidad, se estructuran los parámetros generales de la violencia a un nivel general.

Y es que se marcan los límites y la separación entre el individuo y la sociedad, entre lo particular y lo colectivo. En cuanto sociedad, se busca volver a cada país parte de la economía de mercado mundial y en cuanto individuo, a través de los parámetros de la democracia, sujeto de impuestos del estado.

La globalización de la economía neoliberal se acompaña pues de una globalización de la violencia como lo señala Horst Kurnitzky. Esta violencia es generada por la subordinación de la sociedad a la economía, cuando debería ser a la inversa, y la determinación de las condiciones socioeconómicas desde lo global. Y la violencia acaba siendo una eliminación y un avasallamiento del otro:

“La violencia es la extrema consecuencia del principio de una economía para la cual sólo vale el éxito. ‘Exterminar para no ser exterminado’ es el lema bajo el cual se resuelve la lucha global por el poder”¹⁵⁰. Y ello genera una “violencia xenófoba [que] va en aumento

¹⁴⁸ Richard Sennett, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, ED. Alianza, Madrid, 2002, pp.395-397.

¹⁴⁹ U. Hannerz, *op.cit.*

¹⁵⁰ Horst Kurnitzky (comp.), *La globalización de la violencia*, ED. Colibrí, México, 2000, p.10.

debido a la formación autoritaria de la sociedad, combinada con la miseria social, en un contexto de abruptas transformaciones socioeconómicas y políticas”¹⁵¹.

Las consecuencias de lo anterior se han nombrado aculturación, etnocidio, genocidio, limpieza étnica y discriminación por una parte, marginación, pobreza, sufrimiento, etc. por otra parte¹⁵². Vistas desde este ángulo, las instituciones e instancias internacionales se muestran como sistemas excluyentes (des-civilización) dentro de un proceso de eliminación de la diferencia (varias culturas e historias). Desde la idea de objetos-nómadas, Jacques Attali predecía que esta dinámica de exclusión dentro de los espacios dominantes conllevará que:

“Víctimas de peligrosas crispaciones, [los estados] cerrarán sus fronteras: asistiremos a la aparición de nuevas formas de Estado represivo que instituye cuotas y restricciones con vistas a limitar el acceso a la ciudadanía y a la propiedad. La dictadura que nos amenaza es aquella que se negará a acoger al Otro, que se parapetará en su riqueza, justificará la exclusión por los excesos de movilidad. Para seguir siendo o para convertirse en ciudadano de estos países, habrá que volver a justificar el origen racial”.¹⁵³

Desde la perspectiva del poder central, la instrumentalización ideológica de la mundialización conlleva la condena de todo lo que puede aparecer como resistencia o disidencia. La noción central que sustenta esa condena se ha vuelto sin embargo borrosa: el enemigo, la amenaza, el peligro; etiqueta que puede agarrarse de cualquier otro(s). La

¹⁵¹ Stephen Hasan, en H. Kurnitzky, *id.*, p.16.

¹⁵² Aunque todas estas formas conllevan una violencia y muchas veces se traslapan, remiten a distintos fenómenos. La *aculturación* es “el proceso de cambio cultural puesto en movimiento por el encuentro de dos sistemas culturales autónomos, y que resulta en un aumento de la similitud de uno y otro”; agrupa desde la adaptación hasta la desintegración cultural, siendo esta última a la que me refiero aquí. Ver Thomas Barfield (ed.), “acculturation”, en *The dictionary of anthropology*, ED. Oxford, Ox:Blackwell, 1997, p.38. El *etnocidio* remite a “la destrucción de la cultura en su totalidad o de algún núcleo considerado estratégico para la supervivencia de la misma. (...) puede constituir una fase o un aspecto de un proceso de genocidio”, el cual remite más precisamente a la destrucción física de una cultura. La *limpieza étnica* remite al mismo fenómeno del genocidio pero con la referencia a la eliminación de un grupo étnico particular. Ver Joan Frigolé Reixach, *Cultura y genocidio*, Estudios d’antropologia social i cultural 8, Universitat de Barcelona, España, 2003, pp.9-11. La *discriminación* considera la estigmatización y /o rechazo de una persona o grupo con base a algún atributo físico, moral, etc., real o imaginario. Ver E. Goffman, *op.cit.* La *marginación* implica la puesta de una persona o grupo social en condiciones de inferioridad. La *pobreza* considera la carencia o escasez de medios necesarios para vivir. Finalmente, el *sufrimiento* describe el dolor padecido por una persona sin importar la procedencia del mismo.

¹⁵³ J. Attali, *op. cit.*, p.86.

respuesta unívoca del comunismo ha dejado de ser vigente y el enemigo es ahora un “monstruo de mil rostros”¹⁵⁴.

Ese monstruo toma múltiples nombres, desde el narcotráfico hasta la proliferación nuclear pasando por la desertificación. Pero se categoriza también bajo esta etiqueta a los fanatismos étnicos, al integrismo islámico, etc. Sin importar en este sentido el fenómeno de que se trate, el enemigo puede representar cualquier grupo humano con una acción política, religiosa, étnica, etc., bien que destruya la vida de otros, bien que defiende la propia. La diferencia es sin embargo abismal.

Ello deriva en una situación verdaderamente inquietante puesto que a partir de la definición del que amenaza se estructura un sistema de seguridad internacional y nacional cuyo papel es enfrentar las “crisis”; se edifica el régimen democrático con su demarcación desde la legalidad de los que hacen peligrar el orden social, y se construye un discurso sobre la identidad propia.

Y queda claro que en el contexto actual el enemigo predilecto es cualquier individuo o grupo que se resista a las ambiciones hegemónicas de los Estados Unidos y de la triada del poder. También los pueblos que buscan irrumpir en las escenas políticas nacionales. Cabe recordar aquí el papel de los medios de comunicación en la difusión de esta imagen del otro como amenaza según los intereses geopolíticos y geoeconómicos en juego. En otras palabras, la diversidad en particular como colectividades no es peligrosa cuando vende pero sí cuando cuestiona el orden social.

De forma más sutil, en las últimas décadas, se ha buscado incluir la diversidad cultural, lo Otro, dentro de lo Mismo como elemento de construcción de lo “occidental”. Lo étnico ha sido absorbido desde los valores de lo moderno y el progreso, asociados a la repetición, la reproducción y la reificación de la mercancía: la industria turística y el folklore como producto y bien intercambiable están en su auge.

Lo étnico aparece en ese sentido como un elemento muy visible de nuestra época, una apariencia, un producto. Pero la experiencia singular real deja de importar ante la abstracción del sujeto y su subordinación a esa totalidad. El idealismo subyacente hace del hombre un sujeto escindido del mundo, un recurso más dentro de la explotación material del mundo: vaciamiento de contenido, sentido y conciencia del otro.

¹⁵⁴ I. Ramonet, *op.cit.*, p.24.

La “muerte” de la experiencia genera esa violencia a la cual se resiste a través de la reinención de solidaridades, lazos sociales, identidades particulares. Pero de la misma manera, conduce a la separación y la construcción de la diferencia. Y el mundo aparece de repente como una suerte de colección de “islas de diferencia” abanderadas detrás de ideologías como el diferencialismo, el culturalismo o el naturalismo cuyas esencias son sin embargo similares.

Tal énfasis en la diferencia cultural tiende a encubrir finalmente la cuestión estructural de la desigualdad social a través de la lógica de las políticas del desarrollismo e individualismo. Se separa así al Otro pero desde una lógica de asimilación dentro de lo Mismo lo que vuelve imposible por principio el respecto a la alteridad. Y es que:

“Sin un sistema de integración social y cultural que respete las diferencias pero establezca códigos de comunicación entre las distintas culturas, el tribalismo local será la contrapartida del universalismo global. Y dicha fragmentación cultural, al hacer del otro un extranjero y del extranjero un enemigo potencial en la competencia por sobrevivir, tiende a romper los lazos de solidaridad y las actitudes de tolerancia, poniendo en cuestión, en último término, la convivencia misma”¹⁵⁵

Nos enfrentamos así, tanto al nivel mundial como nacional, a una difusión de representaciones de un otro deshumanizado y de negación de la semejanza. Se difunde aquí un modelo de civilización occidental, una descivilización en términos de Robert Jaulin¹⁵⁶ por su pretensión de ser la civilización única eliminando la libertad de existir y las diferencias entre civilizaciones y a partir de una idea de singularidad de la humanidad.

Ante estos parámetros generales de la configuración de la otredad étnica en el ámbito global, todos los países no han adoptado no obstante el mismo tipo de políticas. Pero existen mucho menos ejemplo de estados multinacionales y/ o multiculturales, en un sentido real más no demagógico, como Canadá y Australia, que de estados-nación con un discurso de reconocimiento de la diversidad pero instituciones y políticas que siguen basándose en el ideal de la unidad nacional.¹⁵⁷

¹⁵⁵ J. Borja, *op.cit.*, p.16.

¹⁵⁶ R. Jaulin, *op.cit.*

¹⁵⁷ Además de los llamados países multinacionales existen los países multiculturales asociados a las democracias liberales, y cuya política se basaría no sólo en un reconocimiento de la diversidad cultural sino también en un fomento de las identidades y necesidades de los grupos

México representa un ejemplo de estos últimos, y abordaré sus particularidades en el siguiente capítulo.

Desde la vida misma de los Pápagos, hay que señalar finalmente que la globalidad y la modernidad la afectan en tres sentidos. El primero remite a su demarcación como otredad étnica y cuya consecuencia es su negación desde la totalidad de lo Mismo como lo desarrollé anteriormente.

El segundo se refiere a la fuerte incidencia en sus condiciones socioeconómicas, de trabajo y de vida de la economía y geopolítica mundial, al igual que de los otros fenómenos consecuentes y que también puse de manifiesto en ese capítulo. Estos elementos, de un modo u otro, afectan a todos los sujetos de las sociedad actuales. Hay que añadir a ello su localización muy particular fronteriza con el estado de Arizona en Estados Unidos.

Esta ubicación no solamente conlleva situaciones de vida y problemáticas particulares en torno a los fenómenos globales del narcotráfico y la migración; inciden también en los parámetros de su vida y definición como grupo étnico desde la Nación y la lógica del otro étnico en Estados Unidos, el discurso internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas, interrelacionado con la política indigenista de México. En la última parte de este trabajo regresaré sobre estos puntos.

etnoculturales. Sin embargo ese multiculturalismo es generalmente más discursivo, y las instituciones siguen funcionando con la lengua del grupo dominante, sus códigos, etc.; o bien se acompaña de una discriminación negativa o positiva y de una separación o encerramiento de la diversidad cultural más que de su representación equitativa a nivel político. La política de cuotas de Estados Unidos y de las reservaciones es representativo de lo anterior, país en donde se puede apreciar un alto nivel de racismo. Ver W. Kymlicka, *op.cit.*

IV. LA OTREDAD ÉTNICA Y LOS PÁPAGOS DESDE LO NACIONAL

La valoración de la otredad étnica que emerge de los parámetros occidentales a través de los procesos de unión y diferenciación cultural en el ámbito global remiten de cierto modo a un fenómeno reciente. El trastocamiento de las políticas del estado-nación y su orientación desde estos valores globales quedaron de manifiesto en el capítulo anterior. No obstante, surgen elementos estructurales subyacentes a la historia particular de México que, si bien es cierto forma parte también de una dinámica de encuentro con Occidente, guarda una lógica propia.

Sitúa a los otros étnicos, los pueblos indígenas, en el corazón de una problemática particular de lo ajeno dentro de lo propio, desde la colonia hasta la conformación del estado mexicano y las respuestas de éste ante las demandas étnicas de los últimos años. En ese contexto histórico y social surgen las reivindicaciones de etnicidad de los Pápagos. Hay que voltear por lo tanto la mirada hacia la Historia sobre los Pápagos como parte de esa problemática de la otredad propia estructural de México.

Y es que ante todo la Historia nos enfrenta a un problema político como bien lo plantea Michel de Certeau. En el caso de América Latina, parte en primer lugar de una escritura singular occidental expresada en el trabajo historiográfico y que esboza:

“Una colonización del cuerpo por el discurso del poder, *la escritura conquistadora* que va a utilizar el Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental. Esta escritura transforma el espacio del otro en campo de expansión para un sistema de producción. Partiendo de una ruptura ente un sujeto y el objeto de su operación, entre un *querer escribir* y un *cuerpo escrito* (o por escribir), la escritura fabrica la historia occidental.”¹⁵⁸

En el llenar de la página en blanco, la “ficción” del discurso de la conquista y la colonia se manifiesta en su pretensión de hacer encajar en la unidad conceptual occidental a los otros que resultaron encontrarse en el camino, pero sin importar la correspondencia entre los hechos y el texto. En ese sentido, la operación interpretativa consiste meramente en

¹⁵⁸ Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993, pp.11-12.

transformar el cuerpo visto en cuerpo sabido y la organización espacial en organización semántica de un vocabulario ya conocido.¹⁵⁹

Y es que el otro aparece en ese proceso como una representación que se forma en el espacio de una figuración¹⁶⁰; pero si de “ficción” se trata, ¿cómo encontrar la huella del otro en esa historia? Puede ser posible sin embargo en una operación inversa preguntarse sobre lo que falta de lo real, puesto que en la interpretación,

“entre lo que puede ser ‘comprendido’ y lo que debe ser *olvidado* para obtener la representación de una inteligibilidad presente (...) todo lo que esta nueva comprensión del pasado tiene por inadecuado (...) vuelve, a pesar de todo, a insinuarse en las orillas y en las fallas del discurso. ‘Resistencias’, ‘supervivencias’ o retardos perturban discretamente la hermosa ordenación de un ‘progreso’ o de un sistema de interpretación.”¹⁶¹

A ello, E. Levinas se refirió como la huella del otro, es decir:

“Fuera de toda intención de significar: la huella se resiste a ser signo; justamente quien trata de borrar huellas deja otras inintencionadamente y son estas últimas las que nos interesan. El signo no logra apresarla, la huella escapa al significado y por lo tanto pertenece al orden de lo siniestro –en el sentido freudiano de *Unheimlich*, lo familiar que aparece inesperadamente-. La –siniestra- huella perturba inexorablemente el orden del mundo, porque escapa a la presencia y es el eco de una ausencia: significa sin hacer aparecer. Ella refiere al pasaje de aquello que ha dejado un indicio, es la marca de lo totalmente pasado (...) Esta huella es la que interpela al ser humano en el instante del encuentro con el rostro del otro, así el primero se vuelve *Sujeto*, ya que ese pasado inmemorial lo sujeta en una responsabilidad infinita hacia el otro.”¹⁶²

¹⁵⁹ *Id.*, p.17.

¹⁶⁰ *Id.*, p.101.

¹⁶¹ *Id.*, p.18.

¹⁶² E. Levinas [1998], *op.cit.*, pp.22-23.

Ahora bien, muchos autores han escrito sobre el complejo proceso de la historia de México desde el siglo XVI hasta la época actual. Tal proceso abarca espacios y tiempos considerables, y engloba múltiples aspectos articulados entre sí, como el cultural, económico, político, demográfico y social.

Abordar esa amplitud temporal no permite percibir las vivencias individuales, pero sí apreciar ciertos hitos, pautas y estructura general que se expresan en la “larga duración”. El lento proceso social entendido como “la historia de la integración de la sociedad por medio de la formación de distintos grupos articulados entre sí en una estructura determinada”¹⁶³, será de particular interés aquí. Desde éste abordaré dos “momentos” esenciales en la configuración de la otredad nacional: la conceptualización de los indios convertidos en otros durante la conquista y colonización, por un lado, y la ideología del “indigenismo” o en torno a lo indio desarrollada desde la conformación del estado-nación mexicano, por otro lado.

La historia de y sobre los Pápagos es una historia similar más no igual a los grupos llamados indígenas en México y ha respondido a la misma configuración social e histórica de la otredad nacional. Existe también sobre el particular una bastante amplia literatura histórica, y algunos documentos de la época colonial, que hacen referencia directa o indirectamente a ellos. Saldría sin embargo del alcance de este trabajo hacer un recuento exhaustivo y cronológico de esta historia¹⁶⁴.

Dentro del contexto general de referencia señalado, y desde los planos praxeológico, axiológico y epistemológico que marcan las relaciones con el otro, me centraré para asentar las problemáticas particulares de los Pápagos en proponer una lectura antropológica que situé los elementos sociohistóricos estructurales en dos direcciones.

Por una parte, a partir de la forma de comprender y representar al otro étnico desde los “momentos” señalados arriba, la pregunta se dirige a saber cómo se ha definido lo Pápago como otredad, es decir como grupo étnico y diferenciado, y qué características le han sido atribuido. Por otra parte, las huellas de ese otro llevan a situar algunas circunstancias de su existencia real, sus problemáticas históricas y sociales recurrentes

¹⁶³ S. Ortega Noriega, *op.cit.*, pp.13-14.

¹⁶⁴ No todos los textos consultados para la elaboración de este capítulo están citados aquí. Puede ser de utilidad para las personas interesadas en la región y a quienes remito a la bibliografía de obras consultadas. Y para una cronología más detallada de la historia del Noroeste de México, el actual estado de Sonora y los Pápagos, ver el Anexo III.

que guardan una continuidad con su situación presente, muchas veces en contraste con los discursos.

A partir de estos elementos la exposición siguiente se divide por cuestiones de claridad en tres apartados: en un primer momento situaré los procesos sociohistóricos desde la conquista hasta la consolidación del estado mexicano; en un segundo momento abordaré las conceptualizaciones sobre lo indio durante el mismo periodo; finalmente me detendré en cómo lo anterior conforma el trasfondo de una ideología que sustenta la concepción aún actual de la otredad étnica como lo extraño dentro de lo propio nacional.

I. De la conquista y colonización de América al estado mexicano

Como parte del expansionismo del siglo XVI de una sociedad medieval renovada, la conquista fue suscitada por la obtención de riquezas, la expansión comercial, de descubrimiento y exploración, y la expansión de la religión cristiana. Estas metas se llevaron a cabo gracias a distintas instancias: militar para someter, científico para conocer, religioso para la asimilación espiritual y comercial motivado por la obtención de ganancias. En torno a estas diversas figuras se articuló un sistema económico, social y político que vino a trastocar todo el orden de las sociedades nativas de América.

La explotación de los recursos naturales, y humanos considerados como parte de estos, condujo al ejercicio de una violencia física y simbólica sobre los habitantes de las regiones conquistadas. Aunado a las consecuencias de las enfermedades traídas desde Occidente, se perpetró durante el siglo XVI en ese continente, lo que T. Todorov caracteriza como el mayor genocidio de la historia humana.¹⁶⁵

Por ser parte de este sistema e ideología más amplias, la conquista y colonización del Noroeste de México, dentro del cual el actual estado de Sonora y las zonas habitadas por los Pápagos, formó parte del mismo proceso estructural, aunque con sus características regionales y locales propias.

¹⁶⁵ T. Todorov [1987], *op.cit.*, p.14. En México la población pasó de aproximadamente 25 millones en 1500 a 1 millón en 1600; p.143.

1. La colonización del Noroeste de México

El Noroeste de México abarca a los actuales estados de Sinaloa, Sonora, Baja California, Baja California Sur, la parte meridional de Arizona y la franja costera de California¹⁶⁶. Constituye por sí mismo una entidad muy amplia con variaciones locales considerables. Sólo una pequeña porción corresponde a lo que se ha considerado históricamente el territorio de los Pápagos, a saber principalmente los actuales estados de Sonora en México y Arizona en Estados Unidos.

El proceso de conquista, evangelización y colonización de esta región evidentemente se llevó a cabo de forma muy progresiva y según una multiplicidad de factores. Se puede considerar que la sociedad del Noroeste que de dicho proceso resultó, se fue formando en el periodo comprendido entre 1530 y 1767¹⁶⁷ a través por un lado de la evangelización, y por el otro lado de la colonización civil. Antes de ello, los exploradores habían tenido algún contacto con estas tierras dando la pauta y el interés para su conquista y aprovechamiento.

1.1. Exploraciones y delimitación de las fronteras

En un primer momento el acercamiento español al Noroeste y lo que será Sonora fue llevado a cabo por los exploradores Álvaro Núñez Cabeza de Vaca entre 1533 y 1536, Fray Marco de Niza en 1538, etc. Los Pápagos entraron al parecer por primera vez en contacto con los Españoles durante la travesía del desierto hacia Arizona de Francisco Vázquez Coronado en 1540.

Al transcurso de ese siglo la idea de conquistar el Noroeste sustituyó la de explorar ya que se había puesto de manifiesto la existencia de riquezas, reales o imaginarias, en esas regiones. La penetración española empezó a realizarse en un segundo momento

¹⁶⁶ Retomo para esta demarcación a S. Ortega Noriega, *op.cit.*, p.11.

¹⁶⁷ La fecha de inicio de 1530 señala la primera incursión en el Noroeste al igual que los más antiguos documentos vinculados a esta historia. La conquista del Noroeste inició en la “subregión sur de Sinaloa” en 1530 y 1531 con el establecimiento de las dos provincias de Culiacán y Maloya-Copala-El Rosario. Prosiguió entre 1564 y 1699 a través de la “subregión misional”, conformada por las provincias coloniales de Sinaloa, Ostimuri y Sonora entre los ríos Yaqui y Gila. Y terminó con la ocupación entre 1697 y 1817 de la “subregión de Baja y Alta California”. S. Ortega, *id.*

entonces a través de distintas figuras administrativas y políticas amparadas bajo la invención de las fronteras de las provincias españolas del Noroeste, en el contexto de la configuración de la Nueva España. Se inventaban títulos de mandos y propiedad de las tierras. Así, Francisco de Ibarra, primer gobernador y capitán general de la Nueva Vizcaya (actuales estados de Chihuahua, Durango, Sinaloa y Sonora) se encargó hacia los años de 1562-1565 de encontrar minas en el Noroeste de México. Fue seguido por otros.

De las poblaciones que habitaban esta región en el momento de esas exploraciones y de la conquista poco se sabe sin embargo. Se supone la existencia de tribus dispersas¹⁶⁸, muchas veces con conflictos entre sí, y dentro de las cuales se encontraban habitantes de tipo sedentario, seminómada como los Pápagos -a veces incluidos dentro de los Pimas Altos, y nómada como los Apaches.¹⁶⁹ A pesar de esta dispersión se considera que estas tribus poseían límites territoriales bien definidos, al igual que una independencia política.¹⁷⁰

En cuanto a los Pápagos, con las debidas reservas se puede sugerir que se ubicaban entonces en la zona más desértica de Sonora, colindando con los Seris al Sur, los Ópatas y los Apaches al este y los Gilas al norte¹⁷¹. Su entorno les proveía de la base económica y de subsistencia y delimitaba igualmente su patrón estacional de desplazamiento entre “campos” y “pozos”, es decir en función de las fuentes alimenticias vegetales y animales y la disponibilidad del agua¹⁷².

Así, a pesar de que las primeras exploraciones no permitieran un mayor contacto con las poblaciones nativas ni encontrar las riquezas imaginadas en los territorios del

¹⁶⁸ Jones Delmos J., “A description of settlement pattern and population on the papago reservation”, en *The Kiva*, Journal of the Arizona archaeological and historical Society Inc., Vol. 27 No 4, The University of Tucson, Arizona, Estados Unidos, April 1962.

¹⁶⁹ Ver Cynthia Radding, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*, ED CIESAS/ INI, México, 1995; Carlos Basauri, *La población indígena de México*, ED. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / INI, México, 1990; J. Delmos, *id.*, entre otros. Las tipologías varían de un autor a otro.

¹⁷⁰ Flavio Molina Molina, *Exploradores y civilizadores de Sonora*, ED. por el autor, Hermosillo, Sonora, 1981, p.29.

¹⁷¹ *Id.*

¹⁷² Ignacio Almada, *Breve historia de Sonora*, ED. El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pp.32-33; William Hanper Doelle, y otros, “The natural setting” en *Archaeological and historical investigations at Nolic Papago Indian Reservation*, Institute for american research anthropological paper 2, Arizona, 1983, pp.11-14; y otros.

Noroeste, a partir de este momento se inició el proceso de reorganización de las antiguas fronteras de los grupos nativos. Marcó la pauta para la “mexicanización” que se consumará a lo largo de varias generaciones, desde la destrucción rápida de muchas tribus -a pesar de las “prohibiciones” desde finales del siglo XVI por parte de la Corona de la esclavitud de los indios-, las numerosas epidemias que causaron un terrible descenso en la población indígena, y la evangelización después por medio del sistema misional. Antes de abordar este último punto, quisiera recordar algunos factores regionales que permitieron la penetración española en el Noroeste y en las zonas habitadas por los Pápagos.

1.2. El avance español

En el territorio nombrado por los Españoles la Papaguería, situado al noroeste de Sonora, como parte del territorio de la Pimería Alta, ubicada al sur de Arizona y norte de Sonora, diversos elementos propios de la región y sus habitantes condicionaron esta penetración progresiva entre aproximadamente 1564 y 1699. El medio natural determinó el primer obstáculo debido a las condiciones ambientales extremas: un hábitat árido y desértico, temperaturas extremas, baja pluviosidad, escasez de manantiales naturales y ausencia de arroyos permanentes, entre otros.

Tal entorno, que había condicionado el patrón de asentamiento de los habitantes antes de la llegada de los Españoles, lo hizo también con éstos últimos. El agua y la tierra, los recursos de subsistencia y explotación disponibles, guiaron pues las “rutas” de los exploradores y colonizadores durante siglos.

Las posibilidades de asentamientos fueron definidas asimismo por la mano de obra que los Españoles, en particular los jesuitas, requerían para la explotación de las tierras. De ahí que el segundo elemento de gran importancia fue dado por los grupos humanos mismos, tales su importancia cuantitativa, sus modos de vida, condiciones “culturales”, etc. apreciados desde el provecho de los colonizadores.

Dentro de estos grupos humanos, algunos en particular han sido considerados como un “factor negativo” de la ocupación española, como los Seris y los Apaches, y en algunas ocasiones los Pimas Altos. Cabe recordar que los cazadores y recolectores

Apaches arribaron entre 1650 y 1675¹⁷³ al noroeste de Chihuahua y generaron una constante presión sobre los mismos pueblos de Sonora. Estas diversas presiones indujeron el desarrollo de instituciones de defensa para la protección de la frontera norte¹⁷⁴.

Estos diversos factores ambientales y humanos con la presencia de pueblos dispersos y grupos resistentes, sin “autoridad central”, en tierras inhóspitas y con pocos recursos atractivos y explotables, marcaron los límites y posibilidades del avance español. La estructuración de la frontera norte, y más precisamente arriba de la villa de Culiacán, perdurará durante cierto tiempo por lo que si bien diez años después de la conquista, los márgenes del desierto de Sonora habían sido explorados, los habitantes del desierto mantuvieron durante décadas su independencia.

2. La evangelización en el Noroeste y entre los Pápagos

Será la introducción paulatina del sistema misional en el Noroeste que provocará un reordenamiento más profundo de las sociedades nativas, acompañado poco después por la colonización civil. La instalación de las misiones se llevó a cabo de forma violenta en un primer momento en la conquista de Sinaloa en donde, hacia finales del siglo XVI los primeros misioneros jesuitas se instalaron en el Noroeste por el río del mismo nombre. Más lenta y pacífica después prosiguió la evangelización entre los Mayos, los Pimas bajos, los Nebomes, los Yaquis y los Ópatas.

¹⁷³ I. Almada, *id.*, pp.27-37.

¹⁷⁴ Como las “compañías volantes” para luchar en contra de las invasiones apaches y la Comandancia General de las Provincias Internas en el siglo XVIII., Omar Moncada Maya J. e Irma Escamilla Herrera, “Cartografía y descripción de los territorios septentrionales novohispanos en la obra de los ingenieros militares”, en *Fronteras en movimiento. Expansión en territorios septentrionales de la Nueva España*, Instituto de Geografía/ UNAM, 1999, p.92.

2.1. Los pueblos de misión jesuitas

En el caso de la provincia de Sonora creada en 1646, la evangelización había arrancado, por lo tanto, con la penetración de los misioneros en el valle del Mayo en 1614. Mientras tanto la colonización civil española en el valle de Sonora había iniciado hacia 1640. Será sin embargo hasta finales del siglo XVII con el establecimiento de misiones jesuitas en todo el Noroeste que se expandió realmente el sistema misional. Su avance en la Pimería Alta, territorio de Pápagos, empezó en 1687 con la llegada del Padre Eusebio Francisco Kino. En esa tercera etapa de la penetración misional, se conjugó el sistema militar con el religioso.

El Padre E. F. Kino es reconocido como la figura de mayor importancia en la evangelización de los Pimas Altos y los Pápagos. No solamente traspasó la frontera impuesta por los Seris y los Apaches, sino también coadyuvó al poblamiento de esta región a través de la introducción de ganado y la agricultura. En la Pimería y la Papaguería creó en poco tiempo varias misiones como Nuestra Señora de los Dolores en Cosari, Cocóspera, San Ignacio, Tubutama, La Purísima Concepción de Nuestra Señora de Caborca, la Misión de Bac, etc.

Los pueblos de misión¹⁷⁵ creados por los jesuitas funcionaron como la punta de lanza de la colonización. Desde sus ideales cristianos utópicos de una comunidad de indios aislada y diferenciada de la sociedad española, llegaron a conformarse como una unidad política, económica y religiosa. Congregaban a los nativos a cierta distancia de los presidios que les daban protección. Servían de medio para su aculturación económica, política, social, desde los modos de producción hasta de organización del trabajo, y evidentemente cultural y religiosa. Proveían igualmente a las minas y los presidios de los productos alimenticios que requerían.

La importancia de este sistema misional residió por lo tanto en la capacidad que tuvo para aprovechar las instituciones nativas a la vez que desintegrarlas, obligando a las poblaciones a constantes reacomodos y migraciones. Una de las razones por las cuales los jesuitas consiguieron un rápido adoctrinamiento provino igualmente al parecer de

¹⁷⁵ Para el sistema misional y la expulsión de los jesuitas ver Julio César Montané Martí, *La expulsión de los jesuitas de Sonora*, ED. Contrapunto 14, Hermosillo, 1999.

los beneficios que traían para las poblaciones como la alimentación y cierta protección contra las epidemias y los ataques de otros grupos. Pero a pesar de estos “beneficios”, se enfrentaron a una fuerte resistencia en la Pimería en particular Alta, siendo una de las más conocidas de los Pimas Altos la encabezada por Luis Oacpicagigua de Saric en 1751.

2.2. La transición del siglo XVIII

El sistema misional de los jesuitas se volvió sin embargo una fuente creciente de conflicto, que desembocará en 1767 en su expulsión. Su independencia económica basada en la agricultura, su poder social y político, y su control sobre la mano de obra indispensable que representaban los indios y sobre las mejores tierras, se tornó problemática para los mineros.

Éstos habían empezado a llegar a mediados del siglo XVII, iniciando de tal suerte el proceso de colonización civil, y requerían de esa misma mano de obra. La minería se estaba volviendo el motor económico regional y proporcionaba un trabajo asalariado – más no los pueblos de misión-, atrayendo al igual que los ranchos y las estancias a los indios.

El segundo conflicto surgió de la evolución misma de la sociedad española a partir de las ideas ilustradas y liberales, el regalismo y la separación del estado de la iglesia al pasar de un estado absolutista al gobierno de los Borbones:

“Sus ensayos de una sociedad de indios gobernada por los jesuitas no podían ya permitirse. Surgidas en el seno de la sociedad feudal, estas utopías estaban en oposición con el desarrollo del nuevo estado. Por otra parte, la burguesía estaba construyendo su propia utopía: la sociedad capitalista.”¹⁷⁶

A la expulsión de los jesuitas de México en 1767, los franciscanos retomaron su labor evangelizadora, aunque sin el mismo alcance que habían obtenido los jesuitas. Al parecer los Pápagos fueron dejando las misiones, visitaciones, etc. y retirándose a la zona del desierto en donde vivieron de forma seminómada¹⁷⁷. Fueron localizados por el

¹⁷⁶ *Id.*, p.26.

¹⁷⁷ Martha Graciela Morales Garduño, *Los Pápagos*, Folleto, Instituto Nacional Indigenista, México, 1981, p.2.

padre Francisco Garcés hacia el año de 1775 en la región del río Gila, cerca de la frontera con Estados Unidos y en particular Sonoita¹⁷⁸.

La conquista y colonización del Noroeste de México condujo, de forma general, a romper el frágil equilibrio entre los habitantes y su entorno. Se realizó por medio del despojo violento, de forma “pacífica” y a través de los pueblos de misión, presidios, reales de minas y repartimiento. Los españoles echaron mano de los conflictos existentes anteriormente entre los grupos para transformar la movilidad de los límites territoriales en una apropiación unilateral e irreversible de los territorios indios.

Pero las consecuencias de la colonización para los indios fueron diversas según los intereses de los españoles, su “desarrollo cultural” y las características ecológicas de las distintas zonas: “zonas de despojo” completo (Jóvas, Ópatas, Eudebes y Pimas Bajos), zonas de atractivo económico pero fuera de control (Yaquis y Mayos) y zonas “libres” por la carencia de ganancias económicas ((Seris principalmente)¹⁷⁹. En ese contexto, el abanico de repercusiones abarcó desde el etnocidio hasta la aculturación. Los Pápagos fueron de los pueblos incorporados al sistema misional, militar y político español, aunque de los últimos.

Pero antes de iniciar el siglo XVIII en el actual estado de Sonora “predominaba una serie de yuxtaposiciones, de regiones o zonas apenas adosadas, habitadas por poblaciones que tenían conflictos propios (...). Hablamos aquí entonces de una colonización ‘individualizante’ y una forma ‘dispersiva’ de poblamiento”¹⁸⁰. Y entre la llegada de los jesuitas en 1693 en la Pimería Alta y Papaguería hasta 1767, se puede decir que la situación había cambiado muy poco¹⁸¹.

¹⁷⁸ C. Basauri, *op.cit.*

¹⁷⁹ Según la clasificación de Ricardo María Garibay, “Ecología y cultura. La evolución de los grupos indígenas de Sonora”, en Donaciano Gutierrez y Josefina Gutierrez Trip (Coord.), *El noroeste de México. Sus culturas étnicas*. INAH, México, 1991, p.139.

¹⁸⁰ I. Almada, *op.cit.*, p.92.

¹⁸¹ Vázquez Aguirre, David y Rosa María V. Estrada, *Informe Técnico del C.C.I., Pápago, Nov.-dic. 1979*, Unidad de Información de los Pueblos Nativos del Noroeste, Instituto Nacional Indigenista, Unidad Caborca, México, 1979, p.19. Este autor señala que en 1711 se contaban solamente en la región Pápago 1 presidio, 2 misiones, 7 visitaciones y 19 rancherías; o sea 29 asentamientos humanos.

3. El estado mexicano y la identidad nacional

En la segunda mitad del siglo XVIII se produjo así en el Noroeste de México un cambio importante en la estructura social a partir de las reformas borbónicas en los ámbitos económico, político y administrativo, cuya primera señal había sido la expulsión de los jesuitas de la Nueva España. Seguido por la Independencia, la configuración de la República y los proyectos e ideales de nación desde principios del siglo XIX hasta nuestros días, la idea de nación, unidad y conciencia nacional y el ser mexicano han estado en el centro de esa historia más reciente de México.

3.1. Surgimiento del estado mexicano e ideal de nación

La Independencia de México había sido generada por las antiguas disputas entre “gachupines” y criollos y la disparidad entre las elites y el pueblo. La constitución del estado mexicano que siguió formó parte del proceso mundial de finales del siglo XVIII y principios del XIX de surgimiento de los estados nacionales con su búsqueda de “lograr la unidad de los países por encima de su diversidad regional”¹⁸². Con su nacionalismo naciente, en efecto, este estado se encontraba supeditado a los conceptos de liberalismo y progresismo y como muchos otros se irá construyendo con base a “la represión de culturas regionales o nacionales que aún constituyen el principal referente de identidad de la mayoría de la población en determinados territorios.”¹⁸³

El proyecto nacional y su idea subyacente del mexicano quedó muy rápidamente en manos de los criollos, cuyo patriotismo y búsqueda de una identidad social marcó el inicio de la creación de símbolos nacionales, como la virgen de Guadalupe. El Plan de Iguala vino a consagrar a ese grupo como hegemónico y reforzar el concepto privativo de nacionalidad, marcando el inicio de un proceso que se acentuará a todo lo largo del siglo.

¹⁸² S/ autor, *Primero fue la justicia. Formación del poder judicial de Sonora, esbozo histórico*. ED. Gobierno del Estado de Sonora / Supremo Tribunal de Justicia, Hermosillo, Son., México, 1995, p.11.

¹⁸³ J. Borja, *op.cit.*, p.16.

La construcción de una nación pasaba en primer lugar por la conformación de un poder central del estado, bajo la idea de la República. Pretendía romper con la estructura colonial, aunque se ha señalado en muchas ocasiones que se superpuso más que sustituyó el nuevo sistema al antiguo. El fomento de la conciencia nacional necesaria para la construcción de un nuevo estado y país se basó de cualquier modo en varios principios que venían a derrumbar el cierto reconocimiento a las comunidades de indios y sus formas de gobierno que se habían desarrollado bajo el sistema de los pueblos de misión. Sobre el sistema misional, en efecto, se había erigido la visión comunitaria de los indios, y se enfrentaba a la idea de propiedad privada que daban el sustento a los proyectos nacionales. El desmembramiento del primero conllevó el del segundo.

3.2. Igualdad jurídica y propiedad de la tierra

La delimitación y división política del estado se erigió pues a partir del desconocimiento de los territorios que ocupaban las misiones y los indios. Al subordinar así lo social a lo político, las cuestiones culturales y lingüísticas de grupos quedaron supeditadas a un principio de igualdad jurídica dentro de una nación¹⁸⁴, eso es una serie de individuos o ciudadanos por encima de su diversidad.

Las consecuencias fueron diversas. En primer lugar, el derecho de propiedad quedó asentado desde los preceptos de 1824 como base del estado moderno constitucional¹⁸⁵. Conllevaba no solamente el respeto y protección a la propiedad individual, sino también su fomento. Y un decreto de 1831, que ofrecía la ciudadanía a los Indios de la Pimería Alta en calidad de vecinos, implicaba el abandono de la protección política de las misiones y la incorporación al régimen municipal, marcando así un cambio tanto civil como económico¹⁸⁶.

Las tierras y los fondos comunales se tornaron obstáculos para la colonización subyacente al desarrollo del estado. En el estado de Sonora, como en el país en general,

¹⁸⁴ Ver Manuel Ferrer Muñoz y María Bono López, “¿Extraños en su propio suelo? Los indios y la independencia de México”, en *VI Jornadas Lascasianas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1997, pp.17-45.

¹⁸⁵ *Id.*

¹⁸⁶ D. Vázquez, *op.cit.*, pp.28-29.

la propiedad del suelo conformó una fuente permanente de descontentos y conflictos. Y la fragilidad de esta situación se expresó en primer lugar en la suspensión de la secularización de las misiones en la Pimería Alta en 1834 por miedo a alianzas y represalias en contra del orden establecido, al igual que en los distintos decretos sucesivos que afectaron a los indios de las misiones.¹⁸⁷

Hay que recordar que el estado de Sonora desde su situación fronteriza con "naciones bárbaras" se quedó de cierto modo alejado a algunos de esos procesos generales, al menos durante un tiempo. No había participado mayormente en la revolución de Independencia por encontrarse alejado de las ideas de la Ilustración, sostener sus propias luchas contra los Apaches, preocuparse por la subsistencia en ese medio hostil, etc. Y hasta 1843, la situación en territorio pápago poco había variado¹⁸⁸.

Sin embargo, la entidad se irá incorporando poco a poco al desarrollo nacional con sus problemáticas subyacentes. Se fue militarizando y su clero secularizando con la sustitución de los pueblos de misión por "pueblos mixtos" en aras de incorporar a las poblaciones indígenas y españolas. El fomento del "desarrollo" regional que debía integrar en particular la mano de obra indígena, pasó por la atracción a esas tierras de los Españoles. La salida progresiva de los misioneros y paralelamente la penetración cada vez mayor de colonos en el estado de Sonora, hacia los años 30 y 40 del siglo XIX, acentuó el acaparamiento de las antigua tierras de los pueblos de misión por estos últimos.

Al transformarse la propiedad de la tierra, es decir el acceso de los indios a ella, el patrón de asentamiento de los Pápagos en su región particular se vio perturbado por la ocupación permanente de los pueblos debido a la instalación de pozos en particular del lado de Arizona, la introducción del ganado vacuno en México y la difusión del trabajo asalariado por la actividad minera¹⁸⁹. La integración de los Pápagos pasaba pues, además de su definición política, por su inserción en la economía capitalista. Y es que los indios del noroeste al igual que en toda la República,

"Fueron paulatinamente despojados de sus tierras cuya propiedad pasó a las personas del grupo español; las comunidades fueron desapareciendo gradualmente y la mayor parte de

¹⁸⁷ *Id.*, p.29.

¹⁸⁸ *Id.*, p.19.

¹⁸⁹ J. Delmos, *op.cit.*, pp.3-4.

los indios quedó en calidad de simples trabajadores al servicio de los nuevos propietarios de la tierra y el agua.”¹⁹⁰

El siglo XIX representó, por lo mismo, el escenario de la mayoría de las resistencias indias. Se oponían a las nuevas leyes y forma de gobierno y a su transformación en mano de obra, y sobre todo a la adjudicación a los Españoles de las tierras que pertenecieron a los pueblos de misión y fueron trabajadas por los indígenas durante 200 años; es decir a su despojo “legal”. El obispo de Sonora reportaba ya desde fines del siglo XVIII, en 1784, que: “En el pueblo de Ures continúan las discordias entre los indios y vecinos por haberse éstos apropiado de las mejores y más inmediatas tierras de labor.”¹⁹¹

De los Pápagos se conoce otra resistencia armada más amplia iniciada en 1840 y que duró hasta 1843, cerca de Caborca por la ocupación ilegal de sus tierras y fuentes de agua por los colonos mexicanos.

3.3. La tercera colonización del Noroeste

Ahora bien, el Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848 y el Tratado de Gadsden o “venta de la mesilla” en 1853, vinieron a imponer una frontera político-administrativa entre México y los de Estados-Unidos¹⁹². Marcó el inicio de la tercera colonización del Noroeste de México por parte de los norteamericanos:

“Después que el Tratado de la Mesilla se transformó en ley, aumentó la demanda por el resto de las tierras O’odham. Se triplicaron los buscadores de minas y de la noche a la mañana florecieron pueblos por todas partes en las tierras O’odham. Cobre, plata y oro fueron extraídos y vendidos de las tierras O’odham. Las áreas dedicadas al cultivo fueron invadidas por emigrantes y colonos resueltos a quedarse con estas tierras para siempre. Las tierras menos habitadas y más desérticas fueron dejadas a los pueblos Tohono O’odham y a sobrevivientes Hia-Ced y Sobaipuris.”¹⁹³

¹⁹⁰ S. Ortega N., *op.cit.*, p.17.

¹⁹¹ Citado en *id.*, p.108.

¹⁹² México perdió 29,670 millas cuadradas a cambio de 10 millones de dólares. Según Alejandro Aguilar Zeleny, *Los ritos de la identidad: Ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia indígena en el Noroeste de México*, documento inédito, Tesis para obtener el grado de Maestro en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México DF, Septiembre de 1998, p.73.

¹⁹³ Barnett citado en *id.*

A partir de ese momento, la división territorial encontró además su expresión en la diferenciación de las políticas con relación a los grupos étnicos de ambos lados de la frontera. Al norte se irá desarrollando después el sistema de las Reservas indias, y al sur, la realidad ejidal y las políticas indigenistas.

Después de decretarse la nacionalización de los bienes de la iglesia y la venta de las tierras de las comunidades indias, bajo Benito Juárez a mediados del siglo XIX, el gobierno mexicano siguió buscando la apropiación de las tierras del Noroeste y no solamente para su explotación sino también para su protección, pues la frontera continuaba siendo una zona conflictiva. Al otorgar concesiones mineras, agrícolas y ganaderas en la zona desértica de la frontera norte, pretendía así “estimular la creación de fuertes asentamientos humanos que fueran lógica barrera para contener, por un lado, las frecuentes correrías de las tribus salvajes y, por otra, las ambiciones no menos salvajes de los imperialistas anglosajones”¹⁹⁴.

De hecho, a finales del siglo XIX, el grupo denominado Hia-Ced O’odham cuyos sobrevivientes de la fiebre amarilla ya habían migrado después de 1851, y localizado entre El Pinacate en Sonora y Ajo en Arizona, fue expulsado de su territorio debido al desarrollo minero, de ahí su dispersión.¹⁹⁵

Los indios, con base en sus propios intereses, siguieron siendo por otra parte una fuerza a la que se recurriría durante este siglo en los diversos conflictos. Así, apoyaron la Intervención Francesa “algunas tribus autóctonas (...) sintiendo que ésta los beneficiaba más con su política indigenista y agrarista que la más popular de las consignas juaristas”¹⁹⁶.

Las resistencias, de cualquier modo, se tornaron más fuertes ante los despojos aún más sistemáticos a partir de la Ley de colonización al inicio del porfiriato en 1875. En 1889 se registraron por ejemplo enfrentamientos violentos con el asesinato de varios Pápagos y el éxodo de muchos otros hacia Arizona aún más al finalizar la guerra de secesión en Estados Unidos en 1865. Las invasiones de tierra siguieron en las primeras dos décadas del siglo XX. Gozaban de hecho del respaldo del ejército mexicano que

¹⁹⁴ Juan Ramírez Cisneros, *Sucedió en Sonora...*, ED. por S. del Ramírez Cisneros, Hermosillo, México, 1993, p.179.

¹⁹⁵ *Id.*, p.85.

¹⁹⁶ Héctor Aguilar Camín citado en *id.*, p.20.

apoyaba a los colonos que quitaron a los Pápagos sus tierras de cultivo en Caborca, Pitiquito y Sonoyta¹⁹⁷. Prosiguió asimismo la migración hacia Arizona.

Y es que entre los años 1880 y 1930 aproximadamente el estado de Sonora se fue abriendo al comercio internacional y en particular inglés y estadounidense. Su eje económico descansó en el complejo minero de origen principalmente estadounidense¹⁹⁸, al cual se encontraban subordinados la agricultura, el comercio, etc. A partir de ese fuerte desarrollo minero, en particular los placeres de oro, se aceleró la delimitación de la propiedad privada.

La historia de México durante el siglo XX se inserta finalmente en la historia del desarrollo de los proyectos nacionales en América Latina y en un contexto internacional de difusión del capitalismo. Sobre ese contexto más reciente ya señalé los puntos esenciales en el capítulo anterior y en el próximo puntualizaré algunas cuestiones regionales. Queda por subrayar ahora en los procesos sociales expuestos arriba de qué manera se fue construyendo la otredad étnica en América Latina, México y el Noroeste de México, cómo se fue inventando como otredad a los pueblos nativos de esas regiones por más paradójico que suene ello.

¹⁹⁷ Doc. 20, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2004.

¹⁹⁸ Con la Cananea Consolited Cooper Co., la Moctezuma Cooper Co. Y la Thiger Minnig Co.

II. La conceptualización de los indios y los Pápagos desde la colonización

En los diferentes “momentos” expuestos arriba, los indios han conformado el núcleo de una problematización y problema desde los ideales de la sociedad virrenal hasta los del estado y la nación mexicana. En todos los casos, el denominador común ha sido la búsqueda de integración de los indios desde proyectos de unidad e identidad ajenos. Esta integración debe entenderse como la “eliminación” de la diferencia cultural de lo indio, pero marcando esa diferencia en términos sociales: la construcción de la otredad étnica.

1. La totalidad del mundo de los colonizadores

Para llevar a cabo la explotación de los recursos naturales desde la primera mitad del siglo XVI, era necesario hacer encajar a los habitantes anteriores en una concepción que lo permitiera. Los Españoles realizaron una destrucción tal, que se ha explicado generalmente por los valores y concepciones que poseían en el momento de su contacto con América. Y a partir de la invención de la otredad propia de América, escribieron la historia, la suya y la de los otros. Desde esa misma óptica, los Pápagos fueron demarcados como indios y otros.

De forma general, los conquistadores originarios del mundo europeo del siglo XVI cargaban con una concepción del mundo como una unidad y totalidad, y en donde se inscribían los seres humanos. Desde este esquema, sólo se podía concebir el mundo de una sola manera además de proporcionar una escala universal de valores y juicios morales, la suya.

Estos parámetros de referencia desdibujaron los lentes con los cuales apreciaron el mundo y los seres humanos con los que entraron en contacto. Una apreciación que inició con un desconocimiento, o re-conocimiento, no necesariamente físico pero sí siempre simbólico, de los indios¹⁹⁹ por parte de los Españoles, facilitándose o justificando la tarea propuesta de explotación en todos los sentidos.

¹⁹⁹ Julio César Montané Martí, “Los indios unos desconocidos”, en *El mito conquistado. Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*, Universidad de Sonora, México, s/f, pp.21-29.

Tales creencias dirigieron las interpretaciones sobre todo lo nuevo que aparecía a su alrededor. Más que conocer pues, se trataba de inscribir dentro de las concepciones ya existentes las cosas y personas encontradas, lo que permitía confirmar las verdades previas de los conquistadores. El caso de Cristóbal Colón es quizá uno de los más significativos para el proceso inicial de la conquista: la convicción precede a la experiencia, los nombres responden a un ejercicio de inclusión dentro del reino de la Nueva España de los territorios descubiertos, etc.²⁰⁰

Se puede agrupar en dos categorías la percepción y valoración de los “indios” en ese contexto desde la dicotomía central bueno/ malo.²⁰¹ El juicio “negativo”, quizá el más frecuente durante los procesos de conquista y sometimiento, se sustentaba en la extensión de las características físicas a la cultura, posibilitando conceptualizar una carencia de moral. Se resaltaban así las diferencias entre los españoles y los indios, la desigualdad de seres de dos mundos cualitativos distintos, pero ello siempre dentro de un esquema jerárquico de superioridad/ inferioridad. Al percibir a los indios como niños, salvajes, a mitad de camino entre animales y hombres, seres inferiores al fin, su esclavismo o aniquilación era no solamente posible sino que justificado a nombre de la moral y los ideales de la conquista.

Desde el lado del juicio “positivo”, a los indios se les reconocía hasta cierto punto con derechos iguales por percibirlos, con todo, como seres humanos. La idea de lo idéntico subyacente a esa “igualdad” permitía una política de asimilacionismo dentro del orden de los Españoles. Se han señalado algunos casos de personas, como el de Las Casas, que intentaron de cierto modo proteger a los indios desde esta perspectiva.

Los diversos juicios sobre los indios, de superioridad o igualdad, sólo marcaban dos polos de una misma conceptualización. Y si bien hay una notable diferencia en cuanto a las consecuencias entre una dinámica de asimilación y una de aniquilación, ambas descansaron en el mismo egocentrismo, es decir, en la proyección de los valores propios sobre los otros: ambigüedad de una alteridad humana revelada y negada a la vez²⁰².

La superioridad de los Españoles sobre los indios partía finalmente de la necesidad de otorgarles una función utilitarista como mano de obra para la explotación de los

²⁰⁰ Ver el análisis al respecto de T. Todorov [1991], *op.cit.*, pp.23-58.

²⁰¹ *Id.*

²⁰² *Id.*, pp.50-54.

recursos materiales. Representaban un recurso más proporcionado por la naturaleza en estas tierras y a eso se venía, a explotar los recursos. Y los Pápagos formaban como todos los indios parte del orden de la naturaleza, un orden que debía ser doblegado para su aprovechamiento: “Los indios son como lo demás del reino en color, naturaleza, capacidad y flojera”²⁰³.

De su inserción dentro del mundo natural se derivaba el derecho en sí que se otorgaban los Españoles sobre las personas y las tierras y les proveía de la autoridad para nombrar todo lo que encontrarán en su camino. Civilizar era nombrar, y nombrar era apropiarse. Esa asimilación se expresaba para los jesuitas en particular en la idea de que “evangelizar es civilizar. Misionar es propagar en los pueblos incivilizados el cristianismo. Y civilizar era introducir la agricultura y ganadería europeas”²⁰⁴, es decir asentar a los indios en pueblos permanentes.

El acto de enunciación permitió igualmente llamar pacificación a la guerra, sometimiento al asesinato, reducción a la aculturación, etc, mientras los conflictos entre los habitantes originarios formaban parte de su salvajismo:

“Éstas [naciones] bárbaras son mucho menores de gente, pero muchas en número y las más en lengua, y todas en no tener comercio, sino continuas guerras unas con otras...”²⁰⁵.

O, “Cuentase ya mas d’dos siglos que nuestros Españoles pacificaron y poblaron la mayor parte de las Provincias de esta Gobernación” y “que sirvieron [villas] a la reducción de estos bárbaros y utilidades que ya gozamos en los nuevos reynos Leon, Vizcaya, Galicia...”²⁰⁶

El indio tenía evidentemente un lugar de objeto y no sujeto, de receptor de la acción de los Españoles que eran los actores puesto que ellos habían venido a conquistar y colonizar estas tierras. Por ello el acercamiento a los indios y la comprensión que de ellos se tuvo condujo a su sometimiento y destrucción, más no a un conocimiento, siquiera una percepción de quienes eran,

²⁰³ Flavio Molina Molina, *Estado de la provincia de Sonora 1730*, Diócesis de Sonora, 1979, p.9.

²⁰⁴ J. Montané [1999], *op.cit.*, p.104.

²⁰⁵ Palabras del jesuita Andrés Pérez de Rivas citado en C. Radding, *op.cit.*, p.16.

²⁰⁶ Fray Antonio de Reyes, *Copia del manifiesto estado de las provincias de Sonora, 20 de Abril de 1772*, Biblioteca aportación histórica, ED. Vargas Rea, México, 1945, p.11. y 41.

“A los padres se les hacía difícil entender a los indios. No era su misión comprender su cultura sino modificarla, para que se convirtieran en cristianos y civilizados. No es de extrañar que un jesuita dijera en broma que: ‘Como el Papa nos ordena creer que los indios tienen un alma racional, tenemos que creerlo, pero la verdad es que no se nota’ (Relación de Philipp Segesser, Hermosillo, 1991)”.²⁰⁷

Y al no reconocerlos plenamente como sujetos, la comprensión y el saber quedaron subordinados al poder. Esta subordinación al poder se expresa claramente en la ausencia de la voz de los indios en los textos de los Españoles de la época colonial, puesto que las referencias que de ellos se hacían sólo partían de lo que se consideraba pertinente registrar. En otras palabras, y aunque fuera con el fin de glorificarlos, no se hablaba a los indios sino que se hablaba de ellos²⁰⁸. Esta subordinación condujo finalmente a la construcción de la diferencia, eso es de la otredad.

2. La otredad de los indios y los Pápagos

2.1. Las marcas de la otredad desde la colonización

Ahora bien, para los Españoles todos los indios eran parte de una unidad diferenciada de la suya. Sin embargo, apreciaban variaciones dentro de los nativos, las cuales constituían un interés en cuanto a que las características de cada individuo o grupo llegarán a ser un apoyo o ventaja, o bien un obstáculo o desventaja para el proyecto colonizador.

En ese sentido, las apreciaciones de la otredad se movían sobre una escala con ciertas distinciones definidas por grados: de “cultura”, de movilidad, de la resistencia mostrada ante la conquista, etc.; parámetros provenientes del mundo español, nunca de los mundos indios.

Fray Antonio de Reyes, siguiendo el lenguaje de la época, dividía por ejemplo a las personas entre gentiles, los indios “sumisos”, bárbaros, los “insumisos” y gentes de razón, los españoles. Un texto de ese franciscano de 1772 nos da una idea de la descripción y apreciación de los Pápagos al terminar la colonización civil:

²⁰⁷ Citado en *id.*, p.121.

²⁰⁸ *Id.*, p.143.

“Esta sugestion del enemigo comun, abibada con las noticias de los fugitivos y apostatas q’ se les agregan ha retardado y hace cuasi imposible las nuebas fundaciones, y misiones a excepcion d’aquellas (misiones) Naciones de los Papagos y Sobypures, gentiles, fronteros al norte de la Pimeria Alta, que han visitado algunas veces nuestras misiones y pueblos inmediatos, que aun no han llegado la parte de las noticias ya dichas. En estos ultimos años movidos del amor de los misioneros y visitas que estos han repetido en sus propias tierras, se viene toda la Nación Papaga por meses determinados, ranchandose en las inmediaciones de los pueblos y misiones. Los misioneros se balen de cuantos medios dicta su apostolico celo para que establezcan en pueblos; pero es invencible la aprension y sugestion d’que estan poseídos y queda insinuada”²⁰⁹

Dentro del lenguaje cristiano de los jesuitas y Españoles, otra marca de la otredad se expresaba en las referencias a los indios como “naturales” o “almas”: el grado suficiente de civilización para ser evangelizados.

Por otro lado, la delimitación y ordenamiento del mundo natural se inventaba conforme se iba “descubriendo” y los grados se iban poniendo según la distancia geográfica, y no solamente social y cultural. Las denominaciones sobre los habitantes originarios parten de una asociación entre la geografía, la incapacidad de comunicación de los Españoles con ellos y la demarcación de fronteras.

La diferenciación de nombre entre Pápagos y Pimas surge en ese sentido de la localización de la Pimería Alta y la Pimería Baja definida desde la posibilidad del grado de adentramiento en esas tierras, más tardío y difícil en el primer caso. Y al “re-conocer” en la primera zona a un grupo Pápago, se inventó la Papaguería.

Al marcar la distancia entre el mundo natural y el mundo civilizado, se separaba claramente por otra parte las “prácticas” de los indios de la “cultura” de los Españoles. La inferioridad de los primeros quedaba incuestionable, aún cuando se les trataba de “proteger”:

“muchos distinguidos sujetos que han visto y experimentado la barbarie e infidelidad de los Naturales indios de estas antiguas misiones de Sinaloa, Hostimury y Sonora”²¹⁰; Y por ello: “El afán de conquista, de someter a pueblos infieles a su religión ignorando cualquier argumento contrario, de considerar todo lo indígena en un plano muy inferior a

²⁰⁹ F. A. De Reyes, *op.cit.*, pp.34-35.

²¹⁰ *Id.*, p.43.

la cultura hispana, es prácticamente una obligación de pensamiento, más que el producto de su raciocinio”²¹¹, o

No es sorprendente entonces que desde la primera incursión de los españoles en el Noroeste, las prácticas religiosas de los Pápagos y los Pimas se veían como primitivas, mucho más que en el sur del país.²¹² Las creencias eran generalmente descritas en términos de “supersticiones” surgidas de un mundo incivilizado y asociadas al carácter moral.

Al marcar estas diversas distancias social, cultural, religiosa, etc., moral y civilizatoria al fin, y al ser los Españoles el grupo dominante y cuyo sistema administrativo, político y económico impusieron a los habitantes originarios, hicieron de éstos unos extraños en su propia tierra: inventaron la otredad de América Latina y de México. Y si bien la Independencia de México generó numerosas transformaciones, los grupos étnicos se volvieron quizá aún más problemáticos para la construcción de la unidad nacional. La política indigenista desarrollada desde entonces en sus diversas formas vino a ponerse al servicio de la integración del indio dentro de lo mexicano pero con la ambigüedad que perdura en nuestros días de querer asimilarlos a la vez que marcar la distancia entre “su” mundo y el “nuestro”.

2.2. La “integración” de lo indio al ser nacional

La integración de los estados al desarrollo nacional, y de sus habitantes a la conformación de la nacionalidad, se realizó de forma diferenciada según las regiones. En el caso de Sonora y las regiones habitadas por los Pápagos, se siguió de forma general la reforma liberal orientada a “hacer de cada indígena un ciudadano, de cada ciudadano un propietario, y de cada propietario un hombre culto”²¹³. Ello se expresó en este estado por el inicio de un mayor mestizaje biológico y cultural y una reordenación de la tenencia de la tierra como lo señalé antreiormente.

²¹¹ Armando Hopkins Durazo, *Imágenes prehispánicas de Sonora. La expedición de don Francisco de Ibarra a Sonora en 1565, según el relato de Don BALTAZAR DE OBREGÓN*, ED. por el autor, Hermosillo Sonora, 1988, p.3.

²¹² Maxine W. Hagan, *An educational history of the Pima and Papago peoples from the midseventeenth century to the midtwentieth century*, University of Arizona, p.141.

²¹³ I. Almada, *op.cit.*, p.99.

Una reordenación pues igualmente de los sujetos y en particular los indios, cuyo territorio, estructura social y modos de vida desarrollados durante la colonia fue golpeado al volverlos productores y tributarios individuales; gran fuente regional de conflicto. El siglo XIX se tornó el escenario por un lado de una recuperación demográfica de la población indígena en Sonora, pero también del enfrentamiento de dos sociedades, una indígena y otra criolla y mestiza y un aceleramiento del proceso de diferenciación cultural.

La política mexicana se orientó paulatinamente a la incorporación de los grupos étnicos, entendida esta como integración muchas veces más ideal que real. Bajo la idea de la construcción del estado y del progreso que debía perseguir México, era precisa esta incorporación para sacar a los indios de su atraso de forma a veces violenta. En el caso del Noroeste:

“Requerían ante todo de la fuerza militar o policial para disciplinar esa disparidad racial reconocida por la costumbre. Las comunidades indígenas, tanto las que no se doblegaron como la apache, o las aculturizadas como los ópatas, pápagos, yaquis y mayos, resultaban, ante los ojos de la sociedad criolla, responsables del atraso que vivía el Estado de Sonora en relación a otras entidades del país. (...) En los ilustrados de la región, escasos por cierto, prevalecía este espíritu. Se trataba de concluir un largo llamado a las comunidades indias para que aceptaran ‘la magia de la civilización’.”²¹⁴

La conceptualización de los indios y de los Pápagos proveniente de la colonia perduró desde las mismas dicotomías ahora bajo una idea más acentuada de progreso y atraso y a nombre de la construcción nacional y de la nacionalidad mexicana. Existen varios ejemplos de estas apreciaciones:

“Una mina (...) se abandonó por la persecución de los seris y pimas (...) el ataque de *indios salvajes*”²¹⁵, en el caso de un conflicto con mineros, o bien,

“12 de Julio de 1840, Villa de Guadalupe – refiriendo a que el suprefecto Dionisio González ‘en la invasión con fuerza armada que hizo a la tribu Pápaga, no obró con facultades legítimas, Primero – Porque la tribu no invadió ni dio méritos para hostilizarla’. A partir de la persecución de ladrones de la tribu Pápaga. Se considera que

²¹⁴ *Id.*, pp.12-13.

²¹⁵ José Francisco Velasco, *Noticias estadísticas de Sonora* (1850), citado en J. Ramírez C., *op.cit.*, p.297. Las cursivas son mías.

por las circunstancias se ‘había causado ese extravío en los *salvajes* dignos de una corrección moderada e indulgente’.

11 de Mayo de 1840: en cumplimiento de una orden superior, ‘he pasado con 25 hombres al cerro donde estaban los justicias de los *rebeldes* Pápago, con el loable objeto de hacerle por ultimo el obediencia a la paz y buen orden, pero a la vez de aproximarme a ellos me rompieron el fuego de bala (...) por cuya causa hice retirada al centro, dejando en aquel punto de los *malvados*...’.

Cuaderno No. 23. 1841 – ‘Combate en la Sierra de Babesquibari, por cuyo motivo se felicita al Jefe de expedición contra los *bárbaros* Pápagos por el resultado que tuvo el día 13 de enero a las dos de la tarde’”.²¹⁶

La detención del poder e idea de nación en manos de una elite, desde donde se conformaron los referentes de la unidad nacional a lo largo del siglo, hizo de los grupos étnicos entes ajenos a la construcción nacional. De ahí que algunos autores se han preguntado si la nación mexicana se formó con o sin los indios:

“Las Constituciones de la primera mitad del siglo XIX excluyeron del ejercicio de los derechos políticos a todos aquellos que no sabían leer ni escribir así como a quienes no poseían un patrimonio determinado. Sin decirlo explícitamente, excluían a los indios de la nación. Fue en 1857 cuando los constituyentes reconocieron la ciudadanía política de todos los mexicanos, independientemente de su nivel de alfabetización y de sus recursos económicos.”²¹⁷

Y aún después de la consolidación del estado mexicano, los indios eran considerados rezagados, ignorantes, sin instrucción, etc. y apreciados muchas veces desde un interés político.

Así, si bien lo mexicano quedaba vinculado a lo indio, se trataba pues de recuperar el pasado indio en aras de dar una base a la patria mexicana. La invención de mitos fundacionales y nacionalidad mexicana debía agrupar bajo la protección de la patria a

²¹⁶ Según el expediente No.3 relativo a la Tribu Pápaga radicada en el Distrito de Altar, Estado de Sonora. Archivo General del Estado de Sonora, en Benjamín Lízarraga García, “Pápagos”, *Altar y los altareños*, Ayuntamiento de Altar, Sonora, México, 2000, pp.77, 78 y 80.

²¹⁷ Enrique Rajchenberg y Catherine Héau-Lambert, «¿Ha muerto el evolucionismo en México?», en *VI Jornadas Lascasianas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XI*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1997, pp.459.

todos los grupos étnicos²¹⁸ pero rompiendo con el lastre colonial del cual formaban parte los indios, o bien recuperando su “gloria” anterior a la colonia. Los grupos étnicos del momento se percibían en ambos casos desde un “atraso” o “degradación” atribuidos al sistema colonial español.

III. El Otro mexicano y la otredad de los Pápagos

La otredad étnica de México, la otredad dentro de lo propio nació con la conquista de América al nacer el indio. Las dimensiones de esa otredad han evolucionado a lo largo de los siglos. Pero que sea desde la valoración y conceptualización de los indios convertidos en “otros en su propio suelo” durante la conquista y la colonia, o bien desde la ideología del indigenismo desde la conformación del estado-nación mexicano y que hunde sus raíces en lo anterior; ha existido una forma muy particular de lo mexicano de “integrar y deshacerse” a la vez de lo indio, indígena, étnico. En ese sentido, la historia de la otredad de América Latina y México es esencialmente la historia de lo étnico. Y la escritura de la historia de Occidente vino a asentar esta construcción.

Esta forma particular de lo mexicano es una posición particular de los hoy llamados grupos étnicos dentro de la estructura social nacional. Deja de manifiesto como lo analiza Marie-Chantale Barre²¹⁹ una dinámica peculiar de las relaciones sociales en donde la explotación y opresión de una gran franja de la población es la base del estado y de la nación mexicana. Deja en claro que la “cuestión india” está aún por elucidar al perdurar en la actualidad relaciones internas en México de tipo colonial. Deja en la escena nacional numerosas problemáticas de relaciones de poder asimétricas tanto en los ámbitos económico, cultural como político.

²¹⁸ David A. Bradding, “Clasical republicanism and creole patriotism: Simon Bolivar (1783-1830 and the spanish american revolution”, Center of Latin American Studies, 1983, pp.1-21. Muy significativas serán las posturas de los “dos padres de la patria”, Fray Servando Teresa de Mier quien desarrolló la tesis de un México como reino propio y derechos ancestrales, y Carlos María de Bustamante que se basó en la idea de la restauración del imperio mexicano como continuidad del pasado azteca. *Id.* Otro ejemplo clásico de esa búsqueda de integración, en la antropología mexicana, se encuentra en Manuel Gamio, en particular en su texto *Forjando patria*, ED. Porrúa Hermanos, México, 1916.

²¹⁹ Marie-Chantale Barre, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, ED. Siglo XXI, México, 1988.

No deja en claro sin embargo quienes son los Pápagos en términos históricos; poco se sabe sobre quienes eran realmente las personas denominadas como tal. Los datos históricos no proporcionan una visión clara, precisa y menos completa de la cultura y sociedad de los Pápagos antes del siglo XX, que sea en asuntos religiosos de organización social, prácticas culturales, etc.; además del problema planteado por las interpretaciones sobre la historia ya señaladas. Y es que la escritura de la historia y los documentos históricos sobre los cuales se basan sólo –y mucho- han permitido hasta ahora situar los procesos generales, y señalar así a muy grandes rasgos ciertos elementos del medio histórico, social y ecológico en que han vivido.

Ha permitido ubicar el marco en el cual se fue construyendo la otredad de los indios en general y la otredad de los Pápagos en particular. Sin embargo, la realidad de los colonialismos español, mexicano y estadounidense, y la construcción de la historia siempre hacen difícil rastrear una historia continua. La memoria social que se configura a partir de esa historia, tiene por lo tanto necesariamente bases fragmentarias y dispersas. Y la lectura antropológica de esta historia sólo permite indicar algunas verosimilitudes e inverosimilitudes de los discursos y acontecimientos históricos, en contraste muchas veces con los discursos actuales. Sólo nos quedan las huellas del otro.

Estas huellas indican diversas circunstancias históricas de vida de los Pápagos: su determinante y constante adaptación a las extremas condiciones ecológicas del desierto; la estrecha relación entre los lugares de asentamientos, los recursos alimenticios y de agua; la gran movilidad expresada a través de la dinámica de bi-localidad y migraciones constantes en el territorio del Noroeste; los conflictos y presiones ejercidos por grupos o poblados tanto no españoles como españoles; el control político y de los recursos de los territorios por personas ajenas, su constante despojo, “legal” o no; la reorganización distintiva desde las políticas federales estadounidenses y mexicanas a partir del siglo XIX y sus diferenciadas definiciones de lo indio y lo étnico; etc.

Hablamos pues de una reorganización, dispersión, adaptación y reacomodo constante de los Pápagos a lo largo de los siglos que, entre otros factores, tuvo numerosas repercusiones en su vida cultural, organización social y política. Muchas prácticas culturales por ejemplo han sido abandonadas, otras inventadas o reinventadas. Esos

reacomodos han conducido a hablar de un proceso de desintegración social y cultural a lo largo de los siglos incluidos el XX.

Estas diversas cuestiones nos enfrentan a serias dificultades para ubicar una unidad étnica histórica de los Pápagos verosímil y en términos de sus vivencias. Sin embargo, el hecho de que no se pueda sustentar históricamente, por las fuentes y la interpretación de las mismas, no significa por un lado que no existió. Por otro lado, sí se puede sugerir una dinámica de unión entre grupos étnicos, como lo fue con los Pimas durante la época colonial considerada a partir de ciertos contactos íntimos y continuos²²⁰.

La unidad histórica de los Pápagos se basa por lo tanto más en una cuestión de desigualdad social histórica hacia los grupos étnicos y dominación política desde relaciones de poder asimétricas con los sistemas sociales más amplios en los cuales se han insertado. Esta lógica de unión o unificación, de “solidaridad” para enfrentarse a otros grupos y según ciertos intereses circunstanciales apunta a cierta continuidad histórica como minorías étnicas, y ello desde cuestiones sociales más que culturales. Hoy en día no solamente es nacional sino transnacional.

Los Pápagos del Noroeste, al igual que los otros grupos étnicos de México, fueron conformándose, sin embargo, como la unidad de la otredad dentro del esquema español primero, y bajo el signo del progreso y la construcción de la unidad nacional después. Esa otredad se configuró desde el ejercicio de enunciación de los grupos indios y su clasificación en el orden natural y social de cosas. Y esa identificación del otro a partir de la delimitación militar y político colonial y nacional permitió el establecimiento de la diferencia entre lo civilizado y lo salvaje, eliminando a lo diverso por hacer de este una categoría única: todo lo vinculado con el mal²²¹ en un primer momento, con el atraso y problemático en un segundo momento.

La configuración e identificación de la otredad pasó así por la supresión de sus voces, como queda constancia en los relatos de los Españoles.²²² Y las voces fueron sustituidas

²²⁰ Ver François Rodríguez-Loubet; Michel Antochiw y Elizabeth Araux, *Quitovac I. Etnoarqueología del Desierto de Sonora, México*, ED. Recherches sur les Civilisations, Paris, 1993, p.67.

²²¹ Rafael Pérez Taylor, *Historia y etnicidad en la Nueva Vizcaya: una lectura antropológica*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, s/ f.

²²² Ver los relatos presentados en J. Cisneros, *op.cit.* Estos relatos ilustran bien como los indios eran re-presentados: miembros de un grupo cuando se trataba de los indios (“el de yaquí”...), es

por una serie de características vinculadas a cuestiones culturales definidas desde un ser y una unidad histórico cultural simplemente imposible de rastrear. Las diversas designaciones registradas a lo largo de los siglos en torno a los Pápagos, desde sus apreciaciones como gentiles o salvajes, hasta su conceptualización como indígenas al transcurso del siglo XX, se han basado en esa mirada externa no fundamentada en un conocimiento de una realidad social y cultural sino de inserción dentro de un esquema ideológico y conceptual previo.

Hasta la actualidad el Otro mexicano es entonces ese ser colectivo con características genéricas que responden a una delimitación social y no a un contenido cultural. Conforman esa unidad que abarca a todos los grupos etiquetados hoy en día bajo el concepto de étnico y la categoría de minorías no en sentido cuantitativo sino de una ubicación dentro de la jerarquía social. Se basa en una asimilación de lo otro y lo étnico. Ello no significa de hecho que no exista ese contenido cultural diferenciado, al contrario, sino que éste no es la base de la delimitación de la otredad, es decir tampoco de lo étnico.

De esta manera se marca la distancia entre los grupos sociales y la similitud entre las personas agrupadas bajo este signo, y una diferencia con respecto al nosotros, desde lo español hasta lo mexicano. Esta lógica de similitud y diferenciación viene a registrarse en conceptos, imaginarios, etc, que distan de fundamentarse en una realidad o verosimilitud histórica. Lo anterior lleva a considerar que la verosimilitud de los “hechos” históricos poco importa cuando se trata de diferenciar, categorizar, clasificar, etc.; en ese caso los dos mundos conocidos como mexicano e indígena. Una delimitación de la diversidad cultural en el mundo actual y la sociedad mexicana que no permite conocer la diferenciación real en términos culturales entre sociedades, pero sí conlleva muchas implicaciones en términos de violencia. México, en efecto, al conformarse a través de los siglos como una unidad nacional y para ello haciendo de lo propio lo ajeno, se erigió a partir de esa relación peculiar con lo otro-propio. Carga así con una dinámica excluyente e incluyente a la vez.

decir asociados a un origen étnico, y en contraste con las referencias a los mexicanos como individuos con nombres y apellidos; “hombres blancos” vs. “tribus indígenas”, sujetos vs. grupos.

Como lo escribió T. Todorov, desde las sociedades de matanzas fomentadas por los Españoles durante la conquista de América se anunciaba la mentalidad moderna, igualitarista y economicista de la homogeneización de los valores por el dinero: “la ‘barbarie’ de los españoles no tienen nada de atávico ni de animal; es perfectamente humana y anuncia el advenimiento de los tiempos modernos” y “la diferencia se degrada en desigualdad; la igualdad en identidad; esas son las dos grandes figuras de la relación con el otro, que dibujan su espacio inevitable.”²²³ Figuras que perduran hoy en día. Y la continuidad histórica y social de los discursos en torno a lo étnico, el Otro, que se puede apreciar viene a registrar el hecho de que esta Historia enmarca las posibilidades de los propios Pápagos de hacer su historia.

²²³ T. Todorov [1987], *op.cit.*, p.157.

TERCERA PARTE

LA ETNICIDAD O'OTHAM COMO ESTRATEGIA POLÍTICA

Bajo el supuesto de que la identidad también encierra sus relaciones de incertidumbre, la fe que seguimos depositando en ella podría no ser más que el reflejo de un estado de civilización cuya duración se limitaría a algunos siglos. Pero entonces, la famosa crisis de la identidad cuyo parche se nos bate al oído, adquiriría un significado completamente distinto. En efecto, aparecería como un índice enternecedor y pueril de que nuestras diminutas personas se acercan al momento en que cada una ha de renunciar a considerarse esencial, para aprehenderse como una función inestable y no como una realidad sustancial, como lugar y momento, igualmente efímeros, de concursos, intercambios y conflictos en los que únicamente participan, y en una medida cada vez infinitesimal, las fuerzas de la naturaleza y de la historia absolutamente indiferentes a nuestro autismo.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS²²⁴

Una obsesión hace presa de nuestra época, saturada de comunicación: la del repliegue de cada uno en su propio territorio, en lo que hace su diferencia, es decir su identidad separada, propia. Sueño de raigambre en el espacio insular de una separación. Al mismo tiempo, en múltiples círculos se insiste vivamente en proclamar la urgencia de una unidad del Hombre y hasta en recuperar la certeza tranquilizante de una Naturaleza humana. Es decir, de una Identidad Universal del Hombre consigo, en forma, si es necesario, de una subjetividad trascendental.

JEAN-MARIE BENOIST²²⁵

²²⁴ Claude Lévi-Strauss, *La identidad*, ED. Petrel, Barcelona, 1981, pp.9-10.

²²⁵ En *id.*, p.12.

V. SER PÁPAGO: DISCURSOS, REPRESENTACIONES Y VIVENCIAS

Desde la escritura de la Historia de América y sus sujetos, en donde se ha insertado la historia nacional mexicana, se ha configurado la otredad de los Pápagos al igual que la de los grupos étnicos en general. En esa “invención” de la otredad étnica como un elemento ajeno y propio a la vez durante la colonia y sobre la cual se ha erigido el estado-nación mexicano hasta la época actual, descansan las relaciones sociales asimétricas y cargadas estructuralmente de violencia hacia las llamadas minorías étnicas, expresadas en las políticas y discursos indigenistas, en la idea de nación y mexicanidad. Entre esa configuración y el contexto mundial de la anulación de la diversidad cultural desde la totalidad de Occidente y que ubica al otro étnico como una amenaza, se mueve la vida actual de los grupos étnicos en general y de los Pápagos en particular.

La configuración de la otredad étnica y de los Pápagos, como quedó expuesto en el capítulo anterior, dio el trasfondo del desarrollo de lo nacional durante todo el siglo XX. Si nos remontamos a principios de este, si bien la revolución mexicana había pretendido romper con los problemas que venía arrastrando el país, en primer lugar la repartición de la tierra, desde las primeras décadas de ese siglo se fueron en general agudizando muchas de las problemáticas de vida de los Pápagos.

La diferenciación de los desarrollos entre México y Estados Unidos a partir de finales del siglo XIX y que se aceleró en las primeras décadas del siglo XX y en particular después de la 2ª Guerra Mundial, inició por así decirlo el despegue de Estados Unidos y el rezago de México. Dos tipos de políticas económicas nacionales, aunque una subordinada a la otra, se fueron desarrollando.

Para los habitantes de Sonora y Arizona en general, y la vida de los Pápagos en particular, ello significó la agudización del problema de la tierra en Sonora, por la instalación y apropiación de terratenientes estadounidenses en zonas habitadas por los Pápagos. Combinado con los problemas de la legislación mexicana, se generó finalmente que después de la época del porfiriato muchos se fueran a vivir a Arizona en los años treinta. Época a partir de la cual finalmente, el relativo libre tránsito que conocían los Pápagos hasta entonces se fue reduciendo paulatinamente.

En términos de las políticas hacia las otredades nacionales, en ambos lados de la frontera los indios, esta separación se afianzó con la conformación de las reservaciones indias en Estados Unidos, lo que se expresará en la creación en las primeras décadas del siglo XX de las reservaciones indias pápago. En México, la delimitación de esa otredad siguió los pasos del indigenismo en sus diversas etapas y expresiones y, al “estabilizarse” políticamente el país con la creación de un poder central y su proyecto de nación subyacente, su desarrollo se entendió entre otras cosas como la integración del indio.

Para ello numerosas instituciones en particular educativas fueron creadas a partir de los años veinte con lemas como la “raza indígena”. El indigenismo, esa “corriente de pensamiento y de ideas que se organizan y desarrollan alrededor de la imagen del indio”²²⁶ fue, en efecto, la ideología al servicio de la construcción nacional. Pero, como lo señala Henri Favre, ésta había surgido desde la segunda mitad del siglo XIX al reconocer la importancia o necesidad de la presencia india en la economía nacional. Favorecido después bajo el porfiriato se expresó, en sus comienzos, sobre todo en la literatura, convirtiéndose entonces en un instrumento de protesta. Sin embargo, no tuvo tiempo de volverse una corriente transformadora ya que se recuperó por parte de los gobiernos al ponerlo al servicio del nacionalismo latinoamericano. El indigenismo pasó por lo tanto de tener cierto carácter reivindicativo a ser un instrumento de los gobiernos con el fin de aportar “mejorías” en las condiciones de vida de los indios, siempre dentro del marco de una situación colonial incuestionada e incuestionable.²²⁷

La cuestión de la tierra siguió por lo tanto dos dinámicas muy distintas de un lado y de otro de la frontera. Un cercamiento “arriba”, una indefinición que propició la colonización de las tierras “abajo”, a pesar de los numerosos intentos de mejorar esta situación a lo largo del siglo. Quizá uno de los más conocidos fue el mandato de Lázaro Cárdenas, recordado principalmente por la reforma agraria, y que estableció con mayor claridad el sistema ejidal. Ni en ese caso, de todos modos, la cuestión de la propiedad de las tierras dejó de ser problemática, pues su distribución no se circunscribió a los grupos étnicos sino también a los entonces llamados mestizos.

²²⁶ Henri Favre citado en M.-C. Barre, *op.cit.*, p.29.

²²⁷ *Id.*, pp.29-33.

Esa década de los cuarenta sin embargo sí marcó el inicio de un mayor reconocimiento del indio como un “factor de progreso”, necesario de integrar, es decir mexicanizar. La dinámica sexenal mexicana no permitió la continuidad de la política agraria, pero sí se puso entonces de manifiesto la continentalidad del tema de la integración del indio a las naciones latinoamericanas.²²⁸

Dentro de la evolución social de las últimas décadas del auge discursivo de respeto a la diversidad cultural, de políticas de reparación, apoyo, fomento, etc., los años setenta en la escena mexicana, latinoamericana e internacional vieron surgir distintas organizaciones políticas indias, cuyos discursos han girado alrededor de la indianidad, lo indio desde su “condición de colonizado” frente al discurso sobre el indígena asumido como la mirada oficial²²⁹. Hacia los años ochenta surgió en México lo que se llamó un “nuevo indigenismo” orientado mayormente hacia la participación de las personas, y entendido, muchas veces, como una nueva forma de integración. Con el mandato de Luís Echeverría se marcó el inicio de un discurso participativo, de pluralismo cultural y de reconocimiento de lo étnico como una aportación más a la nación mexicana²³⁰.

A pesar de las diversas versiones del indigenismo, este muestra claramente que a lo largo de todo el siglo XX se ha arrastrado una idea de identidad nacional asociada al cambio social, eso es el “progreso” social que pasaría por la integración cultural, económica, etc. a la civilización moderna. Pero han surgido en esos procesos profundas contradicciones:

“La contradicción entre los nuevos programas indigenistas que tratan de revalorizar y desarrollar las culturas autóctonas, y la nueva política agrícola, cuyo objetivo es romper la relación comunitaria entre los indios y la tierra, introduciendo nuevos intereses privados en sus propias comunidades. Y aquí volvemos a los cauces del indigenismo tradicional: privatización de la tierra para acelerar la integración al sistema...”²³¹

²²⁸ *Id.*, pp.61.62.

²²⁹ *Id.*, pp.9-18.

²³⁰ *Id.*, p.64.

²³¹ *Id.*,p.70. La autora se refiere aquí a la Ley de Desarrollo Agropecuario promulgada en febrero de 1981 y que afectaba seriamente a las comunidades indias y a los ejidos, por acelerar la privatización del sector agrícola y la descomunitarización de los grupos indios a través de su ‘peonización’ y la proletarización de los comuneros.

Durante ese siglo, y particularmente desde la década de los ochenta se ha apreciado en ese sentido en México un desarrollo del discurso de la identidad nacional en dos direcciones y que pone de manifiesto el divorcio cada vez mayor entre los discursos y los hechos: hacia el “progreso social” por un lado con la integración al sistema económico global; el discurso de la diversidad cultural y modos de vida asociados, por otro lado. Cabe recordar que ese discurso de la diversidad cultural en México coincide igualmente con los primeros reconocimientos de la comunidad internacional de las naciones indígenas.²³²

Entre acomodados, reacomodados, resistencias silenciosas o abiertas, los grupos han recuperado finalmente estos discursos de la otredad, resignificándolos desde sus necesidades inmediatas y haciendo interactuar una mirada que sobre ellos se porta con su sentido de ser. Y las necesidades, al igual que las demandas apuntan hacia las mismas problemáticas: la tierra, la cultura, la historia local, la explotación económica y marginación social, el racismo, y la identidad étnica.²³³

La asociación entre reivindicaciones de “identidad étnica” y demandas sociales y económicas no es nueva. No obstante, en el caso de los Pápagos surge una multiplicidad de voces que apuntan a un sentido de etnicidad particular. Ese sentido se encuentra en un primer momento en ciertas demandas que han hecho públicas. Pero expresa también distintos ángulos desde donde se leen los propios Pápagos en la actualidad, siempre en ese juego entre el yo-para-mi y el yo-para-el-otro. Las principales demandas y voces recogidas durante la investigación hablan finalmente de la configuración de la otredad étnica y de los Pápagos desde lo Otro, el Otro y el otro.

²³² En 1977 la Organización de las Naciones Unidas reconoce oficialmente a las naciones indígenas.

²³³ M.-C. Barre, *op.cit.*, pp.162-177.

I. Reivindicaciones “étnicas” y demandas sociales de los Pápagos

En las últimas décadas han surgido, en efecto, varias voces entre los Pápagos para señalar algunas problemáticas de vida²³⁴, principalmente en torno a la recuperación de las tierras de las cuales han sido despojados por inversionistas y otras personas tanto mexicanas como de Norteamérica. Más allá de dejar vislumbrar una diversidad de voces en torno al sentido de ser Pápago, estas demandas describen vivencias concretas de las personas que residen en esa región.

De forma general, los problemas a los que se piden solución surgen de la marginación en el desarrollo social, la desprotección de los sitios sagrados, la migración a Estados Unidos, la violencia y clandestinidad del cruce de la frontera²³⁵, las fuentes de trabajo y desempleo, la carencia de escuelas y centros de salud, de electricidad, agua potable, y drenaje. Los riesgos de deterioro ecológico por la explotación de los recursos naturales como el oro ha sido igualmente denunciado en el caso de la mina “La Choya”²³⁶ en el poblado de Quitovac.

La tierra conceptualizada desde un derecho natural y ancestral ocupa un lugar nodal en las preocupaciones de las personas. En primer lugar, se la vincula estrechamente con las tradiciones culturales y los lugares sagrados como lo es la laguna de Quitovac. El despojo de la tierra conlleva desde esta perspectiva una “pérdida de cultura” poniendo a la vez en juego la “unidad” del grupo. En ese sentido una de las preocupaciones señaladas ha sido “el rescate de la cultura y las tradiciones O’otam”²³⁷.

Un segundo elemento central proviene de la situación fronteriza entre Sonora y Arizona. Como límite político administrativo impuesto en el siglo XIX y que funge como una barrera artificial, en esta frontera “llena de agujeros”²³⁸ pasan mercancías y migrantes.

²³⁴ Ver en la bibliografía los artículos de periódico que van de 1981 a 2002; basado también en las notas de campo I, II y IV. Para la referencia a los artículos en nota a pie de página se señala solamente el nombre del articulista, el periódico y la fecha cuando se tienen.

²³⁵ Mario de Cautín, *El Día*, 20 de Junio.

²³⁶ Mina inaugurada el 10 de Febrero de 1994 por la compañía canadiense Hecla con su presidente Art Brown y el gobernador de Sonora, Manlio Fabio Beltrones Rivera.

²³⁷ José Antonio Pérez, *El Imparcial*, 17 de Septiembre de 1994 (a).

²³⁸ C. Hillinger.

La frontera significa, por otro lado, una diferenciación de políticas estatales hacia lo étnico y que se vuelven a veces conflicto. La divergencia de intereses entre diversas personas de ascendencia pápaga se pone de manifiesto por ejemplo en que “integrantes de la comunidad pápago de México, denunciaron que representantes de la tribu de los Estados Unidos pretenden despojarlos de más de 21 mil hectáreas de tierras”;²³⁹ y en cuanto a sus representantes: “la tribu pápago de los Estados Unidos eligieron e impusieron a Ascensio Palma como gobernador de la comunidad de San Francisquito (...) en territorio mexicano”²⁴⁰.

Del lado mexicano se pone igualmente el dedo en la ineficacia de las autoridades federal, estatal y local y en particular las instancias cuya labor es de apoyo a los grupos étnicos como el Instituto Nacional Indigenista (INI) o bien en la cuestión agraria como la Secretaría para la Reforma Agraria (SRA). Y es que las peticiones, en los últimos años, se han realizado a través de instancias como el INI, cuyo apoyo ha consistido en la asignación de recursos para la realización principalmente de proyectos productivos.

Esta instancia ha recibido una serie de críticas por su poco interés en los problemas de estas personas, llegando a calificar incluso su política de genocida: “Los O’odham, mejor conocidos como pápagos, sufren de parte del Instituto Nacional Indigenista (INI), cuyo director –Ignacio Almada Bay- está imponiendo una política que podría llevar al genocidio de los pápagos”²⁴¹.

El delegado estatal del INI, Mariano Carreño Carlón respondía entonces al gobernador pápago David Santiago Manuel Lara de la siguiente manera: “Los mismos de la tribu no quieren ni producir la tierra ni arraigarse en sus poblados, que por el contrario, se alejan a grandes centros de población y se olvidan de su tierra”²⁴².

Podemos apreciar así diversas percepciones de la situación, entre las cuales algunas con cierto tono despreciativo, conmisericordioso y paternalista: “Seis dirigentes de la tribu o’odhan (sic) narran una historia de miseria, despojo, injusticia, latifundismo y abandono”²⁴³ dice un articulista; y una persona pápago apuntaba igualmente: “Queremos

²³⁹ Mauricio Rodríguez, *El Nacional*, 20 de Mayo de 1994.

²⁴⁰ *Id.* Se designa en otro artículo como gobernador de los Pápagos a Rodolfo Parra Jhon. Ver María Elena Verduzco, *El Independiente*, 20 de Mayo de 1994.

²⁴¹ Francisco J. Ruiz Quirrín, 19 de Mayo de 1981.

²⁴² *Id.*

²⁴³ S/ autor, *Sonora desconocida*, 20 de Julio de 1982.

los terrenos que son de nosotros, porque los ricos nos están quitando los terrenos y los O'otham somos pobres”²⁴⁴.

Los problemas señalados en esas demandas pueden verse así desde dos ángulos. Remiten a una realidad innegable en lo concerniente a las condiciones de vida en las zonas no urbanas, la tenencia de la tierra y el agua. Por otro lado, las demandas atribuidas a una comunidad, un pueblo, una etnia, una tribu, un grupo, hermanos, se insertan en un discurso de unidad cultural o étnica en el imaginario tanto de las personas de ascendencia pápago como de los articulistas.²⁴⁵

Las demandas y discursos utilizados para narrar y referir las demandas, en efecto, ponen de manifiesto la existencia de un imaginario social sobre y de los Pápagos. La primera cuestión atañe a la idea de unidad de los Pápagos: “un pueblo” con una “conciencia étnica” y una “memoria histórica”²⁴⁶. Esta perspectiva llega a situar un criterio de autenticidad, y distinguir desde este criterio entre varias clases de Pápagos. Una de esas, según un autor, la conformarían los de las cercanías de Caborca y Sonoyta o las ciudades, mayormente mestizados y más distanciados de su raíz tradicional y que usan políticamente la etnicidad.²⁴⁷

El derecho natural y ancestral de los Pápagos se asocia en ocasiones a una autenticidad, la cual aparece como un elemento de definición del ser pápago y por lo tanto como un criterio desde el cual reclamar lo que les “pertenece”. De ahí que se puede apreciar a veces, asociadas a esas demandas, un discurso que se podría calificar de esencialista en torno a la pureza de sangre. Ello se expresó por ejemplo en un conflicto sobre la tenencia de tierras en San Francisquito “de los cuales sólo 7 eran miembros de dicha tribu”²⁴⁸, y al querer “meter a su territorio a nuevos comuneros, [van a] dejar fuera

²⁴⁴ El entonces gobernador de los Pápagos en México Ascencio Antonio Palma, en Norman Navarro, *El Imparcial*, 17 de Julio de 1993.

²⁴⁵ Ver algunos encabezados de los periódicos como “Sigue la tribu pápago en pie de lucha”, Cristina Caballero, *El Imparcial*, 6 de Abril de 1994.

²⁴⁶ Alejandro Aguilar Z., *Suplemento Uni-Sono*, 30 de Octubre de 1991.

²⁴⁷ De ahí declaraciones muy tendenciosas como: la Tohono O'odham in Mexico Office centraría así su atención “lógicamente en quienes son partícipes activos de las comunidades, los verdaderamente Ootam y no tanto en quienes se escudan en la identidad sin participar en ella”. *Id.*

²⁴⁸ Jesús Moreno Durazo, 18 de Mayo de 1994.

a verdaderos indios O'odham”²⁴⁹. O bien: “Aunque su sangre no permanezca intacta, mientras exista una gota de ella en sus venas tomarán como ejemplo a sus antepasados”²⁵⁰.

De la misma manera, personas de ascendencia pápago han retomado ese discurso de pureza racial: “En este lugar ya no hay pápagos de raza pura, el último que existió contaba con 102 años, se murió hace 8 y se llamaba Luciano Noriega’ mencionó don Manuel (...). Era el último pápago legítimo de Quitovac”²⁵¹.

Finalmente, y no menos importante, desde esta idea de unidad se asimilan las problemáticas de los Pápagos a una condición común y compartida por los grupos indígenas²⁵² en México ante cuestiones como la modernización.

II. Los sentidos de ser Pápago / O'otham o las voces de la pertenencia

En el trasfondo de esas demandas públicas que atañen a cuestiones muy concretas, varias voces, a veces discrepantes, o en total desacuerdo, se hacen notar. El sentido de pertenencia y de definición del ser Pápago y O'otham es múltiple. Muchas voces se entrecruzan para decir quienes deben o no deben ser, y también quienes simplemente se sienten como parte de, se asumen como tales, etc. La multiplicidad de voces proviene en primer lugar de la dinámica social en donde lo real es necesariamente diverso. Asumir que el ser indígena de un grupo debe percibirse en la expresión de una sola voz, común y consensada, responde más a una visión “romántica” de la unidad étnica e imaginaria.

Pero más allá de esa complejidad innegable de lo real, se pueden situar diversas tendencias en los sentidos de ser Pápago / O'otham, en las voces tanto en Estados Unidos como en México, muchas veces transfronterizas, y cuyo análisis expresa tanto las dificultades del ser étnico en la época actual como el juego de las miradas entre lo Otro, el Otro y el otro.

²⁴⁹ Víctor Soto Walters, 18 de Mayo de 1994. San Francisquito fue dotado en 1973 por decreto presidencial de 21 mil 650 hectáreas que quedaron en manos de 21 comuneros. El conflicto giró en torno a la legitimidad de la tenencia de esas tierras por parte de algunos comuneros no considerados Pápagos y se llegó al parecer a actos de amenaza y destrucción de equipos.

²⁵⁰ C. Caballero, *op.cit.*

²⁵¹ Julián Ortega, *El Imparcial*, 26 de Mayo de 2002.

²⁵² Carmen Chávez Mada, *El Nacional*, 17 de Julio de 1993.

Estas diversas voces pueden agruparse entre el ser Pápago / O'otham por pertenencia familiar, tanto desde la ascendencia como por relación política de parentesco; por pertenencia cultural con una conciencia de o participación en ciertas instituciones sociales propias de algunas tradiciones de la cultura; y por pertenencia a un grupo o uso político. En muchas ocasiones no se trata de voces claramente diferenciadas ya que pueden insertarse en varias de las “categorías” expuestas a continuación. Es el diálogo entre todas lo que permite, de hecho, comprender el auge de ciertas voces y marcas del ser Pápago / O'otham en la actualidad.

1. La pertenencia familiar: sangre y ascendencia

La primera delimitación del ser pápago remite simplemente a una vivencia y experiencia concreta dentro de la familia. Aquí se es Pápago porque se nació en una familia que se reconocía o era reconocida como tal:

“Ea: ...para nosotros pues eso somos no, somos mi papá eso eso eso era, Pápago no. Ahora, quien sabe antes decíamos nomás Pápago, ahora ya le dicen eso no que Tohono, nosotros antes nunca habíamos oído esto, (...) así pues Pápago todo el tiempo, y pues pues yo digo que está bien porque, pues de de de toda la vida eso es lo que hemos sabido que somos mi papa todo el tiempo Pápago. (...) nunca nos molestó eso de que nos dijeran Pápago porque, pues ya sabíamos que eso éramos.”²⁵³ O bien,

“Eo: Y pues toda esta que mi mamá nos enseñó a nosotros de niños, nosotros éramos Pápagos y fuimos Pápagos toda la vida. No retiramos, aprendimos que es Pápago después. Toda la vida hemos sido Pápagos, nacimos dentro del núcleo pápago no. Con lo pocito que alcanzamos de tradiciones”.²⁵⁴

Los dos puntos nodales de lo que se podría denominar una identidad individual son en ese sentido el origen familiar y la ascendencia, asociado a un discurso sobre la sangre y la raza pero en un sentido simbólico:

²⁵³ E. 10. Por cuestiones de seguridad y respeto a las personas entrevistadas, no se mencionan sus nombres. Las entrevistas se citan aquí con su número después del símbolo E.; ver la relación en el Anexo II. Las citas corresponden a la transcripción literal de las entrevistas sin retoque más que la puntuación. Para los símbolos utilizados en las transcripciones, ver el Anexo I.

²⁵⁴ E. 17.

“Ea: Sí es porque viene en la sangre, porque X es que uno es, ya nació así porque tiene ya, ya en la sangre que ya viene.”²⁵⁵

La autodenominación generalmente aceptada es la que históricamente se ha utilizado para designarlos: Pápago. La identidad individual asimismo corresponde muchas veces a un ámbito privado:

“Ea: Una vez recuerdo que unos de mis compañeros míos me dijeron: ‘Oye, ¿a poco tú eres Pápaga?’, me dijeron. Les digo: ‘sí por qué’. ‘Es que tú no pareces’. Y les dije: ‘¿Qué tengo que tener para que yo parezca?’, le dije. Si yo siento por que yo lleve sangre, que yo lleve mi sangre, yo no tengo porque gritarle a los mil vientos lo que soy o no soy.”²⁵⁶

2. La pertenencia familiar: parentesco político

Muy vinculado al punto anterior, se pueden encontrar ciertas personas “mexicanas” o de otro “grupo” que se han auto adscrito a lo Pápago por una relación de parentesco con alguna persona de ascendencia, generalmente el esposo o la esposa:

“Ea: Él no es Pápago pero cuando anduvieron haciendo el censo este que hicieron no, hace años todavía no nacía ni mi primera hija yo creo o, o habrá nacido, que andaban buscando gentes pues porque, como ya nada más quedaban, quedaban unos cuantos allí en, en el Pozo Prieto (...) entonces andaban buscando Pápagos, vinieron aquí a buscar que gente Pápago no, pues porque iban a, para darles tierras (...) Le dieron a él porque era mi esposo...”²⁵⁷

En esos casos, si bien las personas no son de ascendencia pápago en términos de “sangre”, se han asimilado o vinculado a las personas que lo son por un parentesco político. No se puede hablar aquí de un uso político puesto que ese vínculo familiar ha conllevado una participación cotidiana en el proceso de socialización familiar y de la comunidad, como lo es el trabajar o cuidar la propiedad comunal.

De forma general, esa identidad puede ser acompañada o no por una inserción dentro de las instituciones sociales y culturales pápagas; al igual que vincularse a un uso político de lo étnico o no. Véamos primero la cuestión de la pertenencia cultural.

²⁵⁵ E. 21.

²⁵⁶ E. 18.

²⁵⁷ E. 5.

3. La pertenencia cultural o el ser o'otam

La pertenencia cultural remite aquí a una participación dentro de las instituciones sociales reconocidas como parte de la cultura tradicional: las festividades, la lengua, los lugares sagrados y la comunidad en el sentido de propiedad comunal. Se trata de un conocimiento personal que puede provenir a su vez de dos tipos de fuentes: por vivencia personal a través de los procesos de socialización; o por aprendizaje a través de conocimientos y discursos ajenos como lo son los antropológicos. En el primer caso, él que denomino aquí de pertenencia cultural, una voz dice:

“Ea: Yo te puedo hablar de, lo que me enseñaron ellos [los viejos] no. Por ejemplo la historia. Ellos dicen X pues uno como Mexicano puede ser la Historia, ustedes, y nosotros no, decimos ‘Jimatak’. ‘Jimatak’ es que, que cómo, cómo se forman las cosas, ‘cómo se, se lleva la, la, la, pues la cultura, vamos a decir no. Entonces, y el, y, entre ustedes o entre el México dice la Historia no entonces, (...) Pues sí, que se ha ido perdiendo y, / Era: ¿Por qué, por qué se ha ido perdiendo? ¿Por qué será? / Ea: Pues yo creo que ellos las, las personas que, que saben, pues no, no les enseñó no, desde chiquitos, porque si, si tanta gente o no sé no, que dicen por ejemplo los que son, que el 50%, ¿por qué no aprendió su idioma, si, si la abuela vamos a decir, que la mamá no hablaba pero que la abuela habla, por qué no les enseñó o no quiso, o se afrentó a ser un indígena?”²⁵⁸

Se trata generalmente de personas mayores, que hablan la lengua. La autodenominación aquí es generalmente como O'otam, lo cual significa “gente”. No obstante se recurre también muchas veces al vocablo Pápago por la costumbre de haberlo escuchado toda la vida y sin sentirse necesariamente desvalorado con ello:

“Era: Usted prefiere O'otham. ¿Por qué? / Ea: Porque así es la palabra en, en, en, / Era: En el idioma, / Ea: Sí. O'otam, O'otam [pronuncia] (...) Era: ¿Y por qué hay gente que dice Pápago entonces? / Ea: Pues, pues la gente de aquí son los que dicen los Pápagos, los Pápagos, / Era: ¿A usted no le, no le gusta la palabra Pápago? / Ea: Pos, más o menos es igual, a mi se me hace igual”.²⁵⁹

²⁵⁸ E. 15.

²⁵⁹ E. 21.

Los procesos de socialización dentro de la familia y la apropiación de discursos de corte, por ejemplo, antropológico conforman finalmente dos tipos de procesos de aprendizaje muchas veces combinados. De cualquier modo, cabe resaltar desde este voz la idea de la cultura y de la historia.

La idea de la historia se concibe como un recurso de los Mexicanos más no de los Pápago. La historia escrita se entiende en ese sentido de cierto modo como opuesta a la cultura vivida y como una imagen deteriorada de ésta. Se aprecia a la cultura, por su lado, en peligro por estarse perdiendo las modalidades antiguas de convivencia, enseñanza, etc., es decir las instituciones a través de las cuales se transmitía. De ahí el discurso del necesario rescate:

“Eo: Lo tradicional, / Era: Lo tradicional, lo que le enseñaron a usted, a la demás gente, / Eo: Mantenernos y enriquecernos con nuestra cultura. Porque en el momento en que nosotros dejemos de, nuestra cultura, que la perdamos, dejamos de ser lo que somos. Mientras nosotros no conservamos esto, nunca vas a, vamos, vamos a dejar de ser nosotros mismos. Tenemos que defenderlo porque es nuestro, es de nosotros, es nuestro sistema de vida.”²⁶⁰

Este argumento histórico y cultural es retomado muchas veces desde la tercera figura, política, pero con otros intereses, puesto que se maneja la cultura como un bien que permite la obtención de beneficios. Cabe aclarar que esa última voz proviene tanto de personas que viven en su experiencia personal el ser Pápago como de personas que se encuentran totalmente ajenas a ello.

²⁶⁰ E. 17.

4. El ser (Tohono) O’odham como patrimonio político

Frente o paralelamente a esa definición del ser pápago en términos de vivencia personal de una cultura, existe una delimitación y un manejo claramente político. El ser pápago se vuelve aquí un bien intercambiable que, como tal, conlleva en un primer momento la cuestión de su control. Dos estrategias principales acompañan lo anterior: la generalización y la victimización.

La generalización se manifiesta en el uso de conceptos globales como tribu o etnia así como el resaltar los lazos de solidaridad entre los indígenas en general:

“L2: ...los miembros de la tribu O’otham (...) una gran cantidad de compañeros de la tribu O’otham (...) L3: ... los grandes problemas que tienen las comunidades indígenas de Sonora (...) todo los apoyos pues que hay, que existen (...) de lo que los indígenas de Puerto Peñasco hemos desaprovechado. L4: ...a todas las compañeras, hermanos de lo que es la tribu o’otham.”²⁶¹

La victimización conlleva el señalar los problemas de las personas indígenas en general como si se tratará de una clase social en sí claramente diferenciable, es decir de forma genérica, y acentuando su no inserción en el proceso de modernización y desarrollo. Se sitúan fácilmente como los más pobres, los más rezagados, etc. y por lo tanto más necesitados:

“L3: ...el pueblo o’otham de la zona norte por acá, pues estamos cada día más necesitados y no voltean a ver a los pueblos minoritarios. ¿Minoritario por qué? Porque así está, así está tomado el pueblo como pueblo minoritario pero no somos minoría porque somos muchos, muchos O’otham que estamos.”²⁶²

Esas conceptualizaciones buscan en ambos casos delimitar una unidad asociada al derecho indígena, y a partir de una dinámica que consiste en volver visibles a los sujetos. La visibilidad de los sujetos permite finalmente negociar ciertos beneficios a partir de una asociación muy común en el sistema actual de la oferta y la demanda: proyecto – organización (de la gente) – apoyo.

“L3: ...sí se puede, hermanos indígenas, sí se puede, nada más es cuestión de que seamos organizados, que tengamos puesta, bien puesta la camiseta para echarles todas las ganas

²⁶¹ E. 11.

²⁶² E. 11.

del mundo y aprovechar, aprovechar siempre, sí, los derechos que tenemos como indígenas que somos.”²⁶³

Según las coyunturas políticas de los sexenios se venderá mejor o peor el ser indígena. En este caso estamos en “el sexenio de los indígenas”²⁶⁴. Queda claro que este uso político busca ante todo la afiliación partidista y la obtención de votos y que la cultura es aquí un patrimonio en el sentido de bien intercambiable y no un hecho vivido.

5. ¿Pápagos, O’otam o Tohono O’odham?

¿Cómo referirse entonces a las personas de ascendencia pápago? Una primera dificultad al respecto proviene de la evolución en las últimas décadas de los manejos de lo étnico, pasando de ser una vergüenza a un orgullo, una fuente de “retraso” a un posible “beneficio”, muchas veces más imaginario que real, etc. Entre las diversas voces que han surgido en torno al sentido de etnicidad surgen por lo tanto de cierto modo contradicciones. De cierto modo puesto que se trata de diversos ángulos de ubicarse en los discursos provenientes de diversas miradas y una misma persona participa en muchas ocasiones de varios discursos a la vez:

“Ea: ...soy un Tohono, un Tohono, un Tohono, O’otham. Si a, si eso del Pápago no, lo dejamos nosotros como yo le digo, lo dejamos que el mexicano dijera que los Papágos y los otros. Pero siempre nosotros en la comunidad siempre pues que ‘el O’otam para allá, que el O’otam para acá y el O’otam para allá no’. Entonces, ya aquellos ya inculcaron que un Tohono, sí, sí está bien el Tohono porque así, pero nada más que no está, yo pienso que no está registrado no como un Tohono sino que está registrado por los Pápagos, aquí no. Nada más que uno no puede hacerlos que se acostumbre al Tohono O’otham. Pero para mí no es Tohono O’otham, para mi, / Era: ¿Para usted es Pápago? / Ea: Sí.”²⁶⁵

Pero en esta variedad de miradas expresada en la evolución social en torno a la definición de lo Pápago, se puede apreciar una clara polítización tanto desde los parámetros de lo étnico en Arizona como en Sonora, es decir desde dos discursos

²⁶³ E. 11.

²⁶⁴ El gobernador del estado de Sonora, Eduardo Bours, citado en E. 11.

²⁶⁵ E. 15.

nacionales. La politización implica por ejemplo que se busque sustituir un discurso por otro:

“Eo: ...el único panteón que hay pápago en Sonoyta. Pápago en realidad queremos deshacer un pocito esta palabra no.”²⁶⁶

El discurso de referencia funciona a partir de diversas marcas de identificación. Una primera y fundamental es la que se ha difundido en los últimos años desde Estados Unidos y que pone en la mesa la cuestión de los nombres. La denominación Tohono O’odham (“gente del desierto”) surge pues a mediados de los años ochenta por una decisión política de la Nación en oposición al nombre de Pápago (“gente frijolera”) considerado peyorativo:

“Era: ¿Usted dice Pápago o dice Tohono? / Eo: Pues nosotros, no sé el nombre de Tohono cuando lo cambiarían pero nosotros todo el tiempo nos conocimos con el nombre de Pápago.”²⁶⁷

Esta denominación vino a mezclarse con las formas anteriores con las cuales las personas se referían y pone de manifiesto una pregunta que muchas personas se han hecho en los últimos años: ¿Cómo designarse a sí mismo?

“Era: ...¿qué significa ser este O’otham, para ti? (...) / Ea: [risas] // No es ser O’otham porque ahorita, por ejemplo O’otham no, O’otham ahora ya nos los cambiaron porque para nosotros siempre fuimos Pápagos, los Pápagos no”²⁶⁸ O bien,

“Ea: ...como le digo de que Tohono O’otham, nosotros empezamos a oírlo ahora hace poco porque, que la gente empezaban a, a ir al otro lado a curarse, que y luego que ya empezaron a venir a las juntas ellos aquí, que vete en Sonoyta, que en Peñasco, aquí también, y ya a este del INI también así lo pusieron allí.”²⁶⁹

La reinención de los referentes lingüísticos de denominación fueron acompañados por una reinvención general del ser O’otham. Hacia finales de los años noventa surgió una propuesta, fallida, de binacionalidad por parte de la Nación. Este hecho es sólo uno de varios que manifiestan la evolución hacia un reconocimiento y reinención del ser Pápago u O’otham a lo largo de las últimas décadas. Ha servido para que muchas

²⁶⁶ E. 17.

²⁶⁷ E. 20.

²⁶⁸ E. 18.

²⁶⁹ E. 10.

personas, que se encontraban hasta ahora alejadas a estas discusiones, buscarán ese reconocimiento:

“Ea: ...ahora cuanta gente no quisiera: ‘oye, ¿cómo le hacemos para serlo?, nosotros también tenemos raíces’”²⁷⁰

Y para ser reconocido, es preciso seguir los trámites del “enrolamiento”. Éste de hecho no es realmente reciente y ha conocido distintas épocas de “repunte” por varias razones y con diversos efectos:

“Ea: El enrolamiento sea tienen muchos años o sea desde el 40 y por aquí por allá, como desde el 44, pero haz de cuenta de que algo bien chistoso. Mi abuelita estaba enrolada desde hace muchos años y, y, (p) una de las cosas que nos identifican no, este, nunca se hablaba de esas cosas. (...) Entonces ya en el 90 y, en el 97 empezó y ya para el 98 decidieron pues ya enrolar otras personas, / Era: ¿Eso ya fue iniciativa de la nación? / Ea: De la nación, y este, fue cuando empezamos a ver que había este, apoyos no, porque, por medio de un convenio pensó la nación que con los casinos, porque aquí se manejan los casinos con el gobierno federal de Estados Unidos por los ‘taxes’ que serían los impuestos de aquí de México. Y entonces para que a ellos no se les cobrarán tantos impuestos, hicieron una negociación, dijeron ‘ok, nosotros tenemos hermanos que dejamos de aquel lado, vamos a ayudarlos, vamos a apoyarlos, para que no nos cobr..., quiten tantos impuestos para los casinos’. Pero eso fue uno de los convenios que ellos hicieron. Que fue cuando ellos vinieron aquí este a buscar, entonces por medio de los casinos, venía una ayuda que era de 2000 dólares como (p), por eso muchas veces digo ‘los Pápagos de los 2000’ [risas], (...) Y entonces pues que todo el mundo empezó a aparecer, ‘de que mi abuelito, de que mi abuelita, de que mi bisabuelo, que yo también soy, que que necesito’. Entonces de ahí empezaron a surgir el interés de personas que realmente sí lo fueron, sí eran, sí eran, tenían raíz indígena pero no querían reconocer, sí, no querían reconocer hasta que ya miraron que había beneficios para los que estábamos registrados, (...) Eso fue una sola vez. (...) y miraron de que éramos muchísimos entonces dijeron ‘mejor ya no’.”²⁷¹

En ese sentido, se puede considerar lógico el aumento del número de personas que solicitan el reconocimiento de su ascendencia pápaga:

²⁷⁰ E 18.

²⁷¹ E. 18.

“Por eso ya, a raíz de que ya se supo eso de que se movió, de que ha habido más familias de, de la raza, pues nosotros estamos contando, yo tengo casi arriba de cien, de cien gente ya. Entonces es un número ya considerable ya. Lo que pasa es que hay que pelear nomás a que los reconozcan a todos ya.”²⁷²

Distintas personas que se habían asumido a un nivel personal, o no, como Pápago desde su infancia por una cuestión de ascendencia, demostraron así un interés en afiliarse a la Nación, principalmente por los servicios de salud y educación proporcionados por ésta:

“Eo: Lo que pasa es que, que cuando nosotros nos reconocieron a nosotros, a la familia, después mucha gente ya se dio cuenta que, que estaban arreglando papeles y mucha gente pensaban, se rumoraba mucho pues que les ayudaban mucho y todo eso no, inclusive unas despensas y, y cantidad de dinero en efectivo y que no sé que. Eso se, se rumoraba pues con, con toda esa gente y, ya mucha gente que, a lo mejor gente que ni eran de la raza pues, querían ellos ya los beneficios y todo eso, y empezaron a meter papeles y todo eso. Pero todos ellos eran, para reconocerlos tienen que hacerles pruebas de, pues seguramente en el árbol genealógico, si aparecen en el árbol allá todo y concuerdan, checan los apellidos y todo, sí los dan de, de alta. Pero para eso les hacen una investigación muy, muy profunda pues, allá en la oficina, la gente que está encargada en eso para poderles dar de, de alta a ellos y (p) como nuevos miembros allí y ese, por eso que mucha gente no entra, la están rechazando, tiene que ser sangre de ellos reconocidos ya de ellos.”²⁷³

Por otra parte, se han adscrito a un discurso cultural que resalta la cuestión de la unidad de las personas y el territorio, la tradición, etc., para explicar esta afiliación:

“Eo: Es que no, mucha gente no entiende que aquello el territorio, es de ellos pues. Las puertas estas están abiertas para la gente de ellos porque tienen un rancho por el otro lado de la línea, tienen uno por aquel lado de la línea, todos es el mismo territorio de ellos, nada más las divide la pura línea.” ¿Qué significa ahora, para usted entonces ser Pápago? / Eo: X Pues, para mí es, yo lo miro normal como, como cualquier gente, como si le pregunta a un mexicano que, ‘¿para ti qué es?’, pues un orgullo para mí, un orgullo pertenecer a esa, a esa etnia. Porque después de todo ya traíamos en la sangre esto ni modo que fuéramos, como si quisiera yo renegara de esto. Nosotros no, no pedimos nada,

²⁷² E. 20.

²⁷³ E. 20.

cuando nacimos a que a que pertenecer ni nada. Aceptamos la, la, la, la sangre esa, es nuestra, es orgullo. Es un orgullo para mí, pertenecer a, a la etnia pápago.”²⁷⁴

Entre un discurso radical, tradicionalista, a veces fundamentalista y que busca el “retorno a las raíces”, y la perspectiva de una pertenencia individual que “no le incumbe a nadie”, existen múltiples voces y todas con su razón de ser. Se configuran de cualquier modo a partir de los referentes históricos y actuales en la configuración de lo étnico, manifiesto en el juego entre la autoimagen y la imagen que sobre ellos les proyecta la sociedad. A la pregunta entonces de quién es el Pápago o el O’odham, las respuestas antropológicas “clásicas” ya no son posibles:

“Eo: Pues yo creo que actualmente es como una reinención más bien del ser o’odham, o sea a mí no se me ocurre que hay una manera de ser o’odham, o sea no la concibo, no, no, no realmente no sé que sería lo del ser o’odham, más bien yo plantearía que hay maneras de ser o’odham, no sé cuál sea la manera de ser o’odham finalmente, más bien es lo que yo diría.”²⁷⁵

III. La visibilidad y la autenticidad o las marcas de la pertenencia

Las voces de adscripción a lo étnico se vinculan estrechamente con la pertenencia a la “raza”. Pero esta pertenencia debe de ser en la actualidad demostrada por lo que se expresa en una serie de marcas visibles para todos. Van desde las credenciales²⁷⁶ otorgadas a los Pápagos desde finales de los ochenta, las calcomanías en los coches o en los puestos en las festividades con el símbolo o’otham del laberinto, hasta el firmar para dejar constancia de su participación en algún evento, los panteones o colonias separados y cercados, etc. En algunas ocasiones se recurre al fenotipo en particular en Arizona para mostrar la diferencia con los Pápagos de México.

²⁷⁴ E. 20.

²⁷⁵ E. 22.

²⁷⁶ Evidentemente, existe una razón muy práctica a ello que consiste en la lucha que se ha dado para tener un paso más o menos libre entre Arizona y Sonora. Hay que considerar que el territorio se ubica a ambos lados de la frontera, pero los lugares sagrados en donde se realizan las festividades, en México principalmente. De cualquier modo, las facilidades de paso se han reducido poco a poco a nombre de la seguridad nacional y desde finales de los noventa es necesario la posesión de la visa láser además de la tradicional credencial.

El punto en general reside en identificarse y ser identificado. El reconocimiento descansa pues sobre la posibilidad de las personas de demostrar o autenticar su pertenencia. Y más allá de cómo se concibe, piensa o vive una persona, se trata principalmente de cómo se puede identificar desde fuera. Para los Pápagos que buscan obtener sus papeles de adscripción a la comunidad no se trata finalmente de saber si se sienten o no pertenecer ellos al grupo, sino de que otros puedan atestiguar que lo son. ¿Pero desde donde se marcan los criterios de autenticación?

La identificación de las personas descansa en efecto en la construcción de lo que se entiende como lo verdadero o lo auténtico, de ahí la búsqueda de criterios de autenticación y de expresiones de la identificación; marcar y cercar:

“Ea: ...allí nosotros ya estamos marcados, estos son los Tohono O’otham o son los Pápagos, aunque seamos quienes o no (...) yo nunca he estado de acuerdo en que sean así, por ejemplo la reservación, sí. La reservación dices nomás es para los Tohono O’otham o para los Pápagos. (...) ya te están diferenciando, se diferencia uno mismo. Algo te voy a decir, en Puerto Peñasco por ejemplo están queriendo formar (...) una colonia pero, ¡exclusivamente para los Pápagos!”²⁷⁷

Afiliación, identificación, cuantificación... Identificar, significa en efecto marcar, autenticar, diferenciar, separar. Y en ese caso se separa lo Pápago de lo Mexicano, lo indio de lo no indio. Y la separación busca hacer visible la diferencia, es decir poner en evidencia ciertos elementos asociados a lo étnico, aunque ello no signifique que se vinculen a experiencias vividas.

1. La autenticidad o la pureza de sangre

Ahora bien, en la delimitación de lo étnico, es decir de los parámetros de la diferencia, Estados Unidos se presenta como una de las voces dominantes. Desde la localización de los Pápagos tanto en Sonora como en Arizona hasta las políticas estadounidenses, la Nación Tohono O’odham es la que delimita en múltiples aspectos los parámetros del ser O’otham. Cabe recordar que Estados Unidos ha tenido desde principios de siglo una política más “clara” y dirigida hacia los indios, resumida en los principios de las reservas

²⁷⁷ E. 18.

indias. Por otra parte, desde los años ochenta del siglo pasado empezaron a beneficiar a los O'otham y a buscar el registro de las personas pápagas de México por lo cual aumentaron los registros. Sus políticas de apoyo, en particular en los sectores de la salud y la educación, conforman un atractivo significativo para las personas residentes en México.

Inmersa en el discurso global al cual me referí en la primera parte de este trabajo, la voz de la Nación se sitúa por lo tanto como una autoridad mayor aún sobre los residentes de México. Desde Sells, la sede de la Nación se lleva a cabo en efecto la labor de “enrolamiento” de los Pápagos, como sucedió en el año 2003 cuando vinieron a México:

“Era: Yo tengo entendido de que ustedes es la única familia con, con sangre, pápago que, que vive aquí en Pitiquito, ¿verdad? / Eo: Pues, hasta ahorita de los que están reconociendo sí. / Era: De los que están reconocidos, / Eo: De los que estamos reconocidos sí. Si porque, al parecer hay más gentes aquí que, que se supone que tienen sangre de Pápago, pero no están todavía reconocidos. (...) Vinieron gentes de Sells buscando las familias. Ya que las encontraran, sí dieron con ella y ya, ya, ya les dieron el, inclusive los formatos de los enrolamientos con la, para que metieran la solicitud.”²⁷⁸

Para el reconocimiento de los Pápagos en aras de su registro en la Nación se utilizan generalmente los árboles genealógicos y el conocimiento de personas con autoridad. De esa demostración de pertenencia y dinámica de identificación surge un discurso de autenticidad del ser Pápago y que se expresa a través de las ideas de legitimidad/ilegitimidad, pureza y porcentajes de sangre. Desde finales de los setenta en la Nación se puede apreciar ese discurso en una resolución del consejo pápago:

“El consejo pápago tiene el poder, bajo la sección 2 del artículo II de la constitución pápago, de aceptar como miembro de la tribu a cualquier persona que posee un porcentaje de medio o más de sangre pápago india”²⁷⁹

²⁷⁸ E. 20.

²⁷⁹ *Resolution of the papago council (authorizing issuance of enrollment. Applications to Sonoran Papagos)*, 1979. Se dice muy significativamente en inglés en la última parte: “to adopt into tribal membership anyone who is one-half degree or more of Papago Indian Blood”.

La autenticidad del ser Pápago proviene así del “porcentaje de sangre” que una persona posee. A partir de ello se marca una mayor “legitimidad” e “ilegitimidad” de pertenencia, es decir:

“Ea: ...el legítimo viene siendo de padre y madre. El, el 50% pues ya viene siendo X pues ya que el esposo es mexicano y la mamá indígena no. Entonces ya, ya viene saliendo, si la mamá es un 50%, ¿los hijos qué vienen siendo? En un, 25%. Pues por así te saca, allá, allá con el enrolamiento si te saca. / Era: ¿Allá en la Nación? / Ea: Sí, en Sells, sí.” O bien,

“Eo: Mi mamá, mi papá y mi mamá eran O’otham. Mi mamá era más O’otham que mi papá. (...) Su mamá de mi papá, mi abuela, era O’otham. Y mi papá le alcanzaba un medio, un cuarto no sé exactamente. Mi mamá era 100% O’otham.”²⁸⁰

Al determinar la pureza a partir de una lógica de porcentajes, se puede considerar de hecho que es posible complementar de nuevo la sangre a través de los cruces:

“Ea: ...la muchacha que tengo ahorita, como ellos los dos tienen sangre de dos, por ejemplo su esposo, su mamá, sí conoce a su mamá, la..., ella es O’otham, y su papá es, es, ¿cómo le dicen?, mexicano, (...) Sí, entonces la muchacha es medio verdad y la hija mía también es medio, entonces ellos, los niños que tienen ellos, ellos ya son, ya se acabaron”²⁸¹

El porcentaje que marca una mayor legitimidad de pertenencia a la “raza” define en ese sentido el parámetro de la pureza frente a la impureza, entendido también como mestizaje. Se puede vislumbrar en ese comentario al respecto del intento de proporcionar la binacionalidad a los Pápagos mexicanos hacia el año de 1999:

“Ea: Que luego nos decían así, que, que si estábamos casados legalmente también el esposo, si eran casados, que entonces sí nos decía no, y, y de este, y ya en otras ocasiones nos decían que nada más los puros”.²⁸² O bien,

“Eo: ...es más la incidencia de, del mestizaje que de pureza. Evidentemente eso es un, es una, señal clara de que van en aumento, van en aumento, van en aumento hasta que la etnia termina, termina por desaparecer. A menos de que ellos inicien un sistema político, una forma de vida que se mantenga pura, cosa que no les interesa X por lo menos los que yo conozco X.”²⁸³

²⁸⁰ E. 17.

²⁸¹ E. 21.

²⁸² E. 10.

²⁸³ E. 6.

Este discurso de la legitimidad puede ser finalmente utilizado o apreciado simplemente como parte del lenguaje actual, sin que contradiga un sentimiento personal de pertenencia aunque se tenga “solamente un 25%” por ejemplo; puede servir también evidentemente de bandera cuando es preciso manejar la etnicidad en sentido político. Algunas personas han cuestionado de hecho ese sistema:

“Eo: ¿Hasta qué grado vamos a llegar, dónde vamos a cortar esto? ¿El nieto por ejemplo ya no va a entrar? Pero yo no puedo decir que mi nieto no es O’otham. Mi nieto se ve más O’otham que yo.”²⁸⁴

Los porcentajes en términos genéticos no son comprobables. Aunque no se recurre en el discurso a ese lenguaje de forma discriminatoria, su uso sí hace resurgir los fantasmas del racialismo que reducía la cultura a la raza, y el racismo que discrimina con base en lo anterior. Pone en la mesa de discusión numerosas interrogantes como cuál podría ser la generación 0, la del 100%. Se topa igualmente con una realidad expresada por ejemplo en las vicisitudes de la burocracia, como las no pocas dificultades de obtener un acta de nacimiento en México desde su pérdida, un malentendido, un desconocimiento o un hijo “ilegítimo”.

2. Visibilidad y similitud de lo étnico

Todas estas marcas de identificación y autenticación se vinculan finalmente con la visibilidad de las personas agrupadas bajo el concepto de étnico. Los discursos y las representaciones sociales son uno de los espacios privilegiados de esa configuración de la otredad étnica, al expresar la mirada externa sobre los grupos étnicos y los Pápagos, es decir el modo de situar a los grupos étnicos de la región.

Uno de esos elementos, al apreciarse los Pápagos mayormente vinculados a los Estados Unidos, es decir a la Nación Tohono O’odham de Arizona, es asociar lo Pápago a un ideal que estaría perseguido por muchos de ellos por la serie de ganancias y beneficios que recibirían:

“Eo: ...en la actualidad Estados Unidos tiene una legislación muy especial para ellos, tanto es así que después dicen que son privilegiados, les conceden muchas (p) les han de

²⁸⁴ E. 17.

haber platicado en el INI todo lo que tienen. De tal forma que andan ahorita buscando más parientes y más descendientes. Cualquiera que tenga hasta una cuarta generación anterior, eh este, sangre indígena pápago, es susceptible de ser beneficiado con, dinero y becas y y, para estudiar lo que quiera, ya donde quiere estudiar cueste lo que cueste.”²⁸⁵

Por ello se denuncian descripciones como la siguiente:

“Uno de los pueblos más indolentes; que no trabajan ni hacen nada para ganarse la vida, y se dedican solamente a tomar, actividad a la que dedican gran parte de su tiempo tanto hombres como mujeres, y ha sido usual verlos revolcados en la tierra, después de beber largo rato, porque los mantiene el Gobierno gringo, como los describe la voz popular. El caso es que unos y otros han pasado a la historia de la cultura occidental como seres depravados, sucios, flojos, borrachos y malolientes, convenencieros y mantenidos; o como sociedades que presentan interesantes desarrollos; que sintetizan procesos de adaptación ecológica a regiones áridas y de escasa flora”.²⁸⁶

Desde estos rasgos, y como lo expresa la cita anterior, el paso entre cuestiones de orden social a rasgos de carácter, es decir morales, se da fácilmente. Por último se puede decir que dentro de su visibilidad aparecen en algunas ocasiones ciertas de sus festividades como parte de un folklore regional.

Ahora bien, se puede sugerir que existe como se vislumbra en lo anterior un desconocimiento de las problemáticas actuales de los Pápagos. Ante los elementos asociados a la visibilidad, se encuentra su contraparte, la invisibilidad. En el imaginario social los Pápagos no pueden ser fácilmente asociados a los elementos determinados desde la percepción de la otredad étnica heredada de la historia. Esos elementos, que marcan la diferencia con los Seris y los Yaquis, son la localización y la cuantificación: no se localizan tan fácilmente y tampoco representan una cantidad importante de personas; territorio y número son dos elementos imprescindibles dentro de esa construcción social.

Estas “carencias” posibilitan que los Pápagos conformen una categoría diluida en el concepto general y genérico de lo indio, las etnias o los grupos indígenas. Se insertan en una unidad diferenciada y diferenciable, desde la misma configuración histórica de la

²⁸⁵ E. 6.

²⁸⁶ Alejandro Aguilar Z., *Gentes del desierto*, s/ r, p.151.

otredad étnica, de lo indígena. La visibilidad de los Pápagos viene siendo por lo tanto la de los indios en general, puesto que se asimilan los primeros a los segundos.

“Eo: ...pero no pierden su identidad / Era: ¿Y cuál es su identidad? / Eo: ¿La de ellos? / Era: Ah ah, /Eo: Ellos son indígenas, son indígenas, y y en su identidad indígena, mantienen su, su religión, su costumbre. (...) Era: ¿Y cómo podría describir su cultura? / Eo: Es una cultura indígena como cualquiera otra. / Era: Como cualquiera otra, / Eo: Como con sus creencias en las cosas naturales, con sus costumbres. Es buena porque, porque nos hace voltear a esta alta identidad que nosotros tenemos. No sabemos ya ni (p) no sabemos ya ni a dónde vamos. El patriotismo, la civilidad, la identidad nacional, están muy menoscabadas. Somos víctimas de, de los medios masivos de comunicación que cada día nos deforman y nos, y nos quitan más la identidad, no sabemos que somos. Comemos, comemos atole de pechita con coca cola, hazme el favor [risas].”²⁸⁷

Las distancias establecidas entre lo Mexicano y lo Indio siguen así presentes en el imaginario social y se expresan a través de las distancias marcadas entre ambos mundos. La distancia espacial de esas personas que viven “retiradas”, “allá en el desierto”, sitúa la lejanía geográfica de los unos con respecto a los otros. La distancia social que registra la caracterización de “carácter” de los Pápagos apunta a su “inferioridad” moral en el discurso regional y posibilita el fomento de la discriminación. La distancia temporal proviene del interés de lo étnico histórico por sobre lo actual reproduciendo la lógica de lo indio asociado al pasado.

Esas distancias marcan las diferencias que provienen finalmente de una representación de lo “verdaderamente indio”: la autenticidad. La autenticidad del ser Pápago, como vimos, se circunscribe en el imaginario muchas veces a la “pureza de sangre” y a los rasgos culturales “tradicionales”. Pero al no ser re-conocidos realmente desde el folklore regional, se diluye en la autenticidad y especificidad imaginaria de lo indígena. De esa manera se construye la similitud –la delimitación genérica- de los indígenas, estrechamente vinculada finalmente a la aún búsqueda de la identidad nacional. ¿Pero corresponde ello a su realidad vivida?

²⁸⁷ E. 6.

IV. Contexto actual de vida de los Pápagos de Sonora

Ahora bien, los discursos y las representaciones que de los Pápagos se tienen, y a las que ellos mismo recurren a veces, contrastan muchas veces con la realidad de sus vivencias concretas, sus experiencias cotidianas, etc. No me detendré más sobre los procesos sociales nacional e internacional que delimitan el contexto de vida de los Pápagos en la actualidad puesto que ya lo expuse ampliamente. Pero sí quisiera puntualizar brevemente algunas situaciones, para comprender finalmente la distancia entre el ser Pápago como discurso y el ser Pápago como acto vivido, así como las consecuencias de ello.

1. Problemáticas regionales y locales

Durante este siglo, el estado de Sonora como muchos otros quedó inmerso en el proceso del desarrollo capitalista, internacional, nacional y regional. Las importantes transformaciones en diversos sectores de la sociedad y la economía, cuyo antecedente inmediato se sitúa en la época del porfiriato con sus distintos periodos de mayor o menor inversión estatal, se aceleraron sin embargo después del retorno a la “estabilidad” del país. Desde la crisis mundial de fines de los sesenta, el desarrollo relativamente autónomo que el estado había conocido en los años anteriores fue trastocado. En particular a partir de los setenta y ochenta, la entidad se volvió cada más dependiente del capital y mercado internacional. En la actualidad, el estado de Sonora tampoco escapa a las problemáticas de la “crisis económica” que conoce México en general²⁸⁸ y determinadas por la inserción en y dependencia de la economía estatal de la transnacional²⁸⁹.

Algunas cuestiones propias a la frontera vienen a agudizar varias de esas problemáticas y la subordinación de la economía regional al sistema y capital estadounidenses. Es el caso en particular del corredor maquilador, del complejo

²⁸⁸ Manuel Puebla, “¿Puede Sonora globalizarse?”, en *id.*, pp.245-252.

²⁸⁹ Ver Carlos A. Rozo, “Las cuatro paradojas de la globalización”, en Blanca Lara y otros, *Globalización, industria e integración productiva en Sonora*, Colegio de Sonora, México, 1999, pp.25-37.

industrial en torno a la Ford y de la explotación de los minerales de la región, vinculados igualmente a la globalidad:

“La política económica vigente en el país ha trastocado las bases de producción de la economía, ha ahondado los desequilibrios estructurales y la desigualdad social y, reafirmado los nexos de dependencia y subordinación al capital transnacional, particularmente norteamericano y, por otro lado, que la historia moderna de Sonora está marcada profundamente por la relación de vecino con la economía más poderosa del mundo.”²⁹⁰

La frontera delimita en ese sentido una situación de movilidad: movilidad de mercancías legales o no, de personas, etc.; así como migraciones de diversos tipos: del sur del país hasta el norte para trabajar en los temporales mejores pagados, de México a Estados Unidos, de los ranchos a los poblados, etc.

Las cuestiones asociadas a la “seguridad” nacional han acelerado en los últimos años el cierre de la frontera dificultando el paso. El intenso narcotráfico de la región con todo lo que conlleva, el comercio ilegal de automóviles, la fuerte presencia policíaca, el paso ilegal de la frontera y las situaciones que giran alrededor de la migración, etc., son todos ellos manifestaciones de esas problemáticas actuales.

En otras palabras, las condiciones internacionales, nacionales y regionales inciden directamente sobre la vida de los Pápagos. Sin embargo existe una zona “ovidada” en el estado de Sonora, comprendida entre Caborca, San Luis Río Colorado, Altar, Saric, Santa Cruz y Puerto Peñasco, que descansa principalmente en actividades primarias y está fuera de la articulación geoeconómica.²⁹¹

La situación de esa zona es doble: está subordinada a las problemáticas y el desarrollo anterior, pero participa más de las primeras que del segundo. Y aquí se encuentran las vivencias particulares diferenciadas de la población pápago de Sonora. Las comunidades, cuyos habitantes conocen una muy fuerte migración, se han despoblado poco a poco, y en la actualidad pocas personas residen allí de forma permanente; ello se debe a una mayor carencia de empleo en esa región quedándose los ranchos muchas veces muy descuidados, abandonados o semi abandonados.

²⁹⁰ Alejandro Covarrubias Valdenebro, “Sonora, alcances de su condición fronteriza”, en Alejandra Salas-Porras Soule, *Nuestra frontera norte (...tan cerca de los Estados Unidos)*, ED. Nuestro Tiempo, México, 1989, p.82.

²⁹¹ *Id.*

La presencia de polleros, narcotraficantes, migrantes y toda la industria en torno a estos fenómenos genera un ambiente de inseguridad que no facilita el repoblamiento del desierto a pesar de ciertos programas de desarrollo productivo. Esa localización fronteriza de los Pápagos conlleva por último que cuando antes la credencial era suficiente para cruzar con cierta libertad la frontera, resulta hoy en día generalmente imprescindible la visa. Alrededor de esa frontera giran situaciones de violaciones a los derechos humanos, la necesidad y a veces dificultades para cruzarla en caso de festividades, la división del grupo, la bi o tri nacionalidad, y la diferenciación de políticas.

¿Cómo hacer frente a estas problemáticas que se han agudizado a lo largo de los años y han trastocado totalmente diversas instituciones sociales y culturales de los Pápagos? La mayoría de las personas en México hoy en día ya no hablan la lengua pápaga. Y sin embargo los rezagos de esa lengua, a pesar de las divisiones entre los Pápagos de Estados Unidos y México, son el elemento principal de comunicación entre ambos países. La amplia red de parentesco entre las comunidades es otro elemento que permite ubicar cierta unificación entre las distintas comunidades o localidades de residencia de los Pápagos.

Quizá uno de los ejemplos más significativos de esa situación se ha expresado a través del sistema de autoridades. Existen diversas figuras de autoridad entre los Pápagos, como las autoridades tradicionales o líderes. Estos se acoplan de cierto modo a un esquema interno de organización, y que descansa generalmente en personas de cierta edad cuyas experiencias y conocimientos les ha otorgado esa autoridad. En cada comunidad existe por otra parte una autoridad propietaria y una suplente, figura ésta que proviene del esquema mexicano y puede trasladarse con las autoridades tradicionales aunque no necesariamente.

Las comunidades se encuentran pues insertas en las demarcaciones político-administrativas mexicanas, es decir con figuras y delimitaciones provenientes de las leyes nacionales mexicanas como el comisariado de bienes comunales y el consejo de vigilancia. En ese contexto, la definición política del ser Pápago se inserta en un esquema que juega entre lo que se asume como el sistema tradicional –figuras provenientes generalmente de la colonia- y el sistema “mexicano”. El regidor étnico

(propietario y suplente), figura que surge también de la legislación mexicana y en el caso de Sonora fue aprobada por el Congreso Estatal en 1996, representa claramente este hecho: se trata de un intermediario entre la gente y las autoridades mexicanas y que busca obtener, negociar o vender lo étnico para recibir algún beneficio a cambio.

Cabe mencionar también la figura del gobernador general de los Pápagos de México, el cual ha tenido un papel más simbólico que real por los numerosos problemas de representatividad que ha generado y por ser utilizado más como negociador político. Los dos últimos gobernadores, de hecho, desconocen o desconocieron el idioma español y su residencia es y ha sido principalmente Sells en Arizona. Todos estos ejemplos son una expresión de las consecuencias finalmente de las dificultades de la representatividad²⁹² de un grupo cuya unidad parte más de una delimitación externa con base en características imaginarias y no tanto vividas.

Esta reorganización está lejos pues de ser suficiente para reproducir la cultura. Posibilita su supervivencia en ciertos aspectos, no su reproducción. Y ante una unidad de los Pápagos en general imaginaria, deseada o inventada para diversos fines, la reorganización a un nivel micro es quizá la única que permite una sobrevivencia real. Aquí las comunidades remiten principalmente a una propiedad comunal de la tierra y con dos figuras principales de propietarios, los comuneros y los socios, cuya meta es no perder la tierra y en la medida de lo posible hacerla producir un poco. Esa unidad más imaginaria que real se expresa en esa voz:

“Era: ¿Podemos hablar de un grupo, un solo grupo de los Tohono o dos? ¿Uno en Estados Unidos y otro en México? / Ea: Pues obviamente tiene que ser así, tiene que ser dos grupos no porque, porque como ellos, ellos no pueden como sí se los he dicho no, ellos no pueden decidir aquí ni nosotros podemos decidir allá, porque no podemos apegarnos a la ley de ellos ni ellos apegarse a las leyes de aquí no, si pues no hay manera. Entre nosotros sí, como decimos entre nosotros semos un solo grupo, nosotros no tenemos, no hay, división o diferencias entre nosotros pero nosotros, pero ya para las leyes, ya para el estado porque allá es un país y aquí es otro país. Entonces, estamos en

²⁹² Se trató de una serie de dificultades entre varias “facciones” de los Pápagos y del INI, y en donde se asentaba el reconocimiento de cierto gobernador por parte de ciertas personas mientras que otras lo desconocían y proponían a otro. Ver al respecto los documentos de 1997: *Carta abierta, Carta al Instituto Nacional Indigenista, Consejo Estatal Electora* del 29 de Agosto y 9 de Septiembre.

parte de Sonora, pues tenemos que hacernos a la ley de Sonora, a la, a la, al país, a la de México. Y ellos también tienen que hacerse a la de Estados Unidos.”²⁹³

Ahora bien algunas preguntas en trasfondo de todo lo anterior pueden suscitar muchas preocupaciones: ¿por qué parece ser tan necesario demostrar su pertenencia a un sector de la población “culturalmente auténtico”, es decir étnico, para alcanzar los servicios materiales básicos? ¿Por qué la sociedad democrática mexicana está llegando a un discurso de la igualdad diferenciada en donde existen aparentemente personas con “privilegios diferenciados”?

Los discursos y las políticas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) reflejan claramente esas preocupaciones, además de representar una continuidad en el presente de la política indigenista conformada históricamente desde la época colonial con sus distintas orientaciones, como lo abordé en el capítulo anterior. Esta continuidad y ese contexto actual se articulan alrededor de tres ejes principales: la separación de lo indígena de lo mexicano, la búsqueda de integración de lo primero en la nación a través de la tributación individual, y la glorificación de lo indígena y la diversidad cultural a través de un discurso generalizador y victimizador. Antes de mostrar la violencia generada por la distancia entre los discursos y las vivencias concretas de ser Pápago, quisiera terminar por lo tanto ese apartado con algunos comentarios en torno a la CDI.

2. Discursos y políticas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

La expresión de la representación de los Pápagos como otredad diferenciada de lo mexicano se expresa particularmente en ciertos discursos de la CDI y en las políticas que lleva cabo. Se trata de un discurso oficial y elaborado desde una percepción centralizada y nacional²⁹⁴ de los grupos étnicos y que pone en la mesa la configuración estructural de lo mexicano, es decir hacia la otredad étnica.

²⁹³ E. 15.

²⁹⁴ La CDI funciona principalmente con fondos federales.

La sociedad mexicana se compone desde esta perspectiva de dos mundos, uno no desarrollado y otro desarrollado y su propio nombre es muy explícito al respecto. Desde esta instancia existen los indígenas y los no indígenas como se expresa en lo siguiente:

“Las mujeres y los hombres de los pueblos indígenas y no indígenas del país que participamos en el Consejo Consultivo (...) Estamos preocupados por el rezago en el que vivimos los pueblos indígenas del país”²⁹⁵.

Esa pertenencia al mundo indígena, puesto que oficialmente ya se rechaza el término etnia, pasa por una separación de lo indígena de otros sectores de la sociedad, o más bien de la sociedad en general. El discurso oficial separa en ese sentido la sociedad civil de los pueblos indígenas.

La orientación de esta instancia es el desarrollo en los ámbitos cultural, económico, educativo, etc. de los 61 pueblos indígenas de México desde lo que se considera el carácter multiétnico y pluricultural de la nación.²⁹⁶ Se presenta como una intermediación entre el gobierno y los “pueblos indígenas” para su inserción en ese desarrollo capitalista pero desde un planteamiento de respeto de la cultura. Uno de los temas importantes de discusión del año 2005 en la CDI fue por ejemplo el Plan Puebla Panamá.

Se habla desde lo anterior de desarrollo integral con acciones en beneficio de las comunidades indígenas, lo que se entiende en cómo llevar a los pueblos indígenas a un uso de sus recursos naturales, desde las ideas de rentabilidad y productividad:

“La función de la institución es coordinar, apoyar, gestionar y coordinar acciones en beneficio de las comunidades indígenas buscando el desarrollo integral de las mismas con la participación de los tres niveles de gobierno (federal, estatal y municipal) con pleno respeto a sus usos y costumbres. Por desarrollo integral, entiende el buscar que las propias comunidades utilicen en forma óptima y racional los recursos naturales con los que cuentan y el desarrollo de sus actividades productivas o diversificación de las mismas”²⁹⁷.

La idea de preservación cultural subyacente al discurso de la CDI se basa en una concepción más orientada hacia el folklore, de usos y costumbres, que hacia la realidad de gran número de grupos étnicos. La cultura se circunscribe a las festividades

²⁹⁵ *A los Pueblos y organizaciones indígenas del país. A la opinión pública*, CDI, 29/01/05.

²⁹⁶ *Acta de Acuerdos de la asamblea general del consejo consultivo*, CDI, 29/06-01/07/2005. El número de pueblos indígenas varía según las fuentes.

²⁹⁷ E. 1.

tradicionales, las artesanías, el idioma... Preservar la cultura se reduce por lo tanto a un rescate de ciertas fiestas más no un desarrollo real y completo de un conjunto de instituciones sociales y culturales que serían propias de una cultura dada. La idea de cultura sigue apegada a lo “ancestral”.

Visto desde otro ángulo, la labor de la CDI consiste principalmente en volver a las personas adscritas a grupos étnicos sujetos de impuestos para la Secretaría de Hacienda, lo que pasa por una fragmentación de las sociedades en individuos o pequeños grupos que puedan pagar.

La residencia Caborca de la CDI, de otro nombre “Casa Ootam”, fundada en 1975 sigue las líneas marcadas por la institución al nivel nacional. A partir de los Fondos Regionales²⁹⁸, Fondos para la Cultura Indígena, etc. lleva a cabo una serie de proyectos. Estos deben ser solicitados por una agrupación legalmente constituida²⁹⁹. Los fondos otorgados se consideran préstamos, es decir que se trata simplemente de créditos.

Desde la búsqueda de rentabilidad y productividad de los recursos naturales se ha fomentado asimismo desde 2003 el desarrollo agro ecológico a través del cultivo de nopal. Cabe señalar que desde esta perspectiva se considera poco rentable invertir mucho dinero para pocas personas, como es el caso de las comunidades pápago en general. Y es que los criterios de apoyo se basan entre otros en la visibilidad de los grupos, eso es su cantidad. En ese mismo sentido, las comunidades suelen ser visitadas por parte de la CDI cuando se requiere dar seguimiento a proyectos productivos:

“Eo: ...las comunidades, hay, yo ya tengo años que no las visito porque, no hay proyectos productivos en las comunidades, el problema que tienen ellos que (p) que son minoría, entonces ya por motivo de las comunidades que hemos visitado, que son, más un poco más alargadas pues son las que visitamos ayer no, que no exactamente hemos conseguido (p) no, entonces allí consiguen más apoyo en Estados Unidos que en México no en

²⁹⁸ El Fondo Regional Pápago funcionó de hecho entre 1993 y 2003, año en el cual se consideró ya inoperable por falta de recuperación de los préstamos.

²⁹⁹ En los últimos años se ha registrado por ejemplo la creación del Comité Cultural Hiached O’odham (2001) para el proyecto de remodelación de la capilla de San Francisco en Sonoyta; el Comité cultural etnia Tohono O’odham de Puerto Peñasco (2004) para la construcción de una ramada tradicional; el Comité cultural U’uvi O’otam de Caborca (2004). Cabe señalar también el Programa de agroecología productiva (2003) llevado a cabo en las comunidades de Pozo Prieto, El Cubabi y Las Norias.

cuestiones de económicamente de, como ellos van y trabajan en Estados Unidos, van y vienen y este pues es que están en la línea no...”³⁰⁰

¿Pero por qué es tan difícil conseguir ese “desarrollo” de las comunidades? Desde el discurso oficial de la CDI Caborca, la ineficacia o fracaso de muchos proyectos se debe particularmente a la falta de organización, responsabilidad y cultura de pago de los Pápagos. En otras palabras, los proyectos no funcionan por la situación interna del “grupo”:

“Eo: ...Realmente el INI pues tuvo muchos proyectos ante las comunidades no, pero realmente pues muchos fracasaron no, muchos fracasaron / Era: ¿Y a qué se debe este fracaso de // Eo: Pues se debe // que realmente muchas veces en la misma comunidad hay dos grupos o tres grupos, o sea, es decir como tú eres de mi misma comunidad pero tu tienes tu grupo de personas allá, tu no me dejas trabajar a mí, yo quiero trabajar entonces no podemos trabajar. ¿Qué pasa en el instituto? Dice yo quiero que estén, estén organizados para poder trabajar. Si no están organizados o constituir como le llaman hoy ante hacienda, registrados ante hacienda, yo no les puedo soltar los recursos no. (...)Uno porque pues ya proyectos, ya muchas veces los Pápagos no quieren proyectos, por responsabilidad no quieren tener responsabilidad propiamente ante la comisión o ante el INI.”³⁰¹

Sin entrar en una valoración de argumentos como la “falta de organización”, se realiza un desprendimiento del contexto regional y local: la pobreza proviene de su forma de vida, la desaparición de la lengua por los pocos viejos que quedan, etc.:

“Eo: ...pues ya el Pápago que vive aquí en México siempre vive en una extrema pobreza no, extrema pobreza porque realmente no es que el gobierno nos los apoya, ha tenido apoyo del gobierno no, muchas veces las pers... los indígenas siempre viven, tienen una forma de vida”.³⁰²

Por las distintas razones anteriores, la política de la CDI es un juego constante entre dar y recibir. Al proporcionar ciertos beneficios a los indígenas, se insertan dentro del sistema de tributación nacional, al fin y al cabo el desarrollo democrático y capitalista. De ahí la necesidad de demostrar la pertenencia a un grupo étnico para poder ser beneficiado por algún programa de la CDI. La demostración de la pertenencia es de

³⁰⁰ E. 2.

³⁰¹ E. 2.

³⁰² E. 2.

hecho actualmente en México bastante flexible puesto que se basa en gran parte en la autoadscripción y autodenominación de las propias personas. Ya vimos como en el caso de los Pápagos, esa delimitación proviene en gran parte de Estados Unidos.

El tercer eje desde donde se construye el discurso de esta instancia gira en torno al paternalismo, que si bien ha sido duramente golpeado en los últimos años desde las propias personas laborando en la comisión, no deja de perdurar de forma subyacente. En un cuestionario distribuido en la 3ª sesión ordinaria del consejo consultivo de la CDI, resalta a través del lenguaje utilizado y en particular el paso del usted al tú en el mismo documento:

“2. Describa las formas de elección (...) 3. Nombre todos los cargos... 8. En tu comunidad...”³⁰³.

El paternalismo se expresa por otro lado en la idea de que los indígenas son sujetos pasivos que sólo al recibir la ayuda del gobierno pueden sobrevivir. Sin embargo, ese discurso paternalista de apoyo se topa generalmente con la ineficacia de las políticas que han buscado hacer de los Pápagos al menos sujetos de impuesto, una política que ha demostrado no resultar muy bien. La “cultura de pago” no ha funcionado y seguimos entre el “dejarlos ser” y “no dejarlos ser”.

³⁰³ *Cuestionario sobre formas y criterios para la elección de representantes en ls comunidades indígenas, CDI, 30/01/05*

VI. LA ETNICIDAD O'OTHAM COMO ESTRATEGIA POLÍTICA

El sentido del ser Pápago / O'otham participa así de varios discursos de autenticidad, autentificación e identificación. Se expresa igualmente a través de una diversidad de voces, entre el punto de referencia dado por los elementos de definición de lo O'otham desde Arizona y el discurso indigenista mexicano que perdura en la actualidad.

Los Pápagos, al igual que muchos grupos étnicos, buscan pues la visibilidad. Pero esta búsqueda se asocia a una serie de características que no corresponden a una realidad vivida, al menos para la gran mayoría de las personas que se autoadscriben a ese grupo. Existe por lo tanto una profunda distancia entre el ser Pápago como acto vivido y el ser Pápago como discurso. Esa distancia apunta a un sentido particular de cultura y plantea la necesidad de una reflexión en torno a la identidad étnica y la etnicidad en la época actual entre los parámetros de lo global, lo nacional y lo local. En el contraste e interacción entre esos elementos reside la violencia hacia la otredad étnica, eso es su negación y eliminación.

I. El ser Pápago, entre discurso y acto vivido

De las diversas voces que surgieron en el capítulo anterior, la mayoría no participa de instituciones sociales y culturales diferenciadas a la sociedad mexicana en su conjunto. De la lengua, sólo algunas personas la hablan en México. Existe únicamente una escuela de enseñanza del idioma, con muchas carencias y muy pocos estudiantes. Las comunidades de la zona rural se van abandonando cada vez más. Las pocas festividades sagradas se han adaptado al calendario laboral. Etc.

Queda la memoria de algunos viejos que fueron socializados a través de otro esquema, cuando aún se podía sobrevivir en los ranchos. Esa memoria se ha forjado a partir de una “cultura vivida”, a través de la socialización familiar y comunitaria. Pero existe en la actualidad una clara carencia de esas instituciones sociales que reproducirían la sociedad y cultura pápagas. Y esa situación conduce en un primer momento a pensar la noción de cultura implícita aquí.

La cultura nunca dejó de ser un cajón inmenso y fisurado desde sus primeras definiciones canónicas en antropología. Todorov Tzvetan³⁰⁴ resalta en ella sus dos funciones cognoscitiva, de preorganización del mundo para avanzar en la búsqueda de lo verdadero, y una función afectiva, el sentido de pertenencia a un grupo específico. Cultura tenemos todos pues, desde esa idea de la dinámica social de clasificar al mundo, que nos rodea y a los grupos humanos entre un nosotros y un ellos.

Pero más allá de querer adscribirle unos rasgos particulares a la cultura, que sería simplemente imposible, cabe subrayar el sentido asociado a lo étnico. Y es que lo étnico remitiría a una forma particular de cultura, la llamada tradicional, que se basaría a su vez sobre un tipo de identidad social, volteada hacia sí misma, el pasado, y claramente separada y delimitada. Pero a diferencia de lo que se podría comprender como una “cultura folk”, del “pueblo”, el punto central es el origen étnico más que regional. Sin embargo, cultura y pertenencia no se relacionan sistemáticamente; algo vivido o aprendido:

“Eo: Pues de la cultura yo no tengo mucho conocimiento de eso porque, ya ve como lo decía ahorita, tengo muy poco tiempo de, de conocer, aún así de todas maneras nosotros teniendo la sangre de, de ellos pero, muy alejado ya pues. Esta sangre, la sangre que nosotros tenemos ya es por parte de mi mamá, la mamá de, o sea mi abuela porque ella si tenían más, pues más cantidad de, más sangre pues ya más, y nosotros venimos siendo lo, menos pues, se va acabando la, la sangre. De todas maneras en lo pocito que tiene, pues uno ya con eso ya pertenece a la raza, nosotros no podemos decir nosotros que no somos de esa raza. Pero pues por lo mismo no conozco mucho la, no tengo mucho de la historia.”³⁰⁵

La cultura se convierte en ese sentido en un bien como cualquier otro del sistema económico neoliberal, y si la demanda existe, la oferta sigue.

“Eo: ...en el libro están las palabras escritas, no los sentimientos. Aquí hay puestos que venden imágenes de ceremonias, están vendiendo su cultura haciendo la gente a otra gente, como Diego Rivera, deteriorante. Dan la imagen del indio pero borracho. Muchos se defienden de no escribir para que no se deteriore la imagen y por los derechos de autor.”³⁰⁶

³⁰⁴ T. Tzvetan [1998], *op.cit.*, p.156.

³⁰⁵ E. 20.

³⁰⁶ E. 17.

Es en ese sentido que la cultura se erige como folklore. A partir de la visibilidad y la excentricidad, se presentan los rasgos de un mundo sin vida basado en la mirada exterior y por diferencia a éste. Robert Jaulin, como ya lo señalé anteriormente, lo compara a una vitrina de museos o al coleccionismo antropológico, o bien un organismo alimentado por fuera pero no por sus propias funciones vitales sino como “vegetal clínico”; el discurso sobre la vida es entonces un discurso de muerte³⁰⁷.

Ante estas formas de comprender la cultura, por un lado como una “cultura vivida” a través de los procesos de socialización y educativos en general; y como “cultura-mercancia-patrimonio”, es decir sustentados en la mistificación, por otro lado, existe quizá una modalidad más reciente: una “cultura concientizada” basada en la enseñanza de lo “tradicional” y vivida pero solamente de forma discursiva.

Esas diversas formas llevan a plantearse la cuestión de la identidad, bien como un acto construido, bien como un acto vivido. La identidad remite de forma general a la pertenencia y adscripción a un grupo, sea éste una referencia cultural, social, racial, etc., y que permite trazar el límite entre el yo y el tú, el nosotros y el ellos. Es un concepto muy amplio y vago a la vez, que abriga desde la identidad individual, social, étnica, etc. según los términos muy recurrentes en la literatura antropológica. Es decir, según el referente dominante en función del cual uno se sitúa, podemos hablar de varios tipos de identidad: individual, en sentido de un sujeto frente a los demás y desde su historia personal, principalmente familiar; social, si se considera la posición dentro de la estructura y jerarquía social como lo pueden ser la profesión, las afinidades, el nivel socioeconómico, etc., y en ese caso, se recurre a veces al término de rol; étnica, si se piensa en términos de pertenencia cultural.

No obstante, el concepto mismo de identidad, que remarca la similitud de unos en contraste con otros, no permite comprender claramente la diferencia entre una pertenencia como acto vivido y como acto construido. En el caso que nos interesa aquí, si bien los referentes culturales cambian y los procesos identitarios siempre se encuentran en movimiento, cuando las instituciones culturales ya no existen para la reproducción de una sociedad en su conjunto, la pregunta es a qué se remite la idea de

³⁰⁷ R. Jaulin, “Del folklore”, en *op.cit.*, p.85.

identidad étnica muy de moda en los discursos tanto de reivindicación étnica como antropológicos.

II. La etnicidad o'otham como estrategia política

La identidad se ha vuelto un problema y una problemática teóricamente y en las experiencias sociales en particular en las últimas décadas, y sus significados son múltiples. La etnicidad aparece a veces como una forma particular de identidad. Otra perspectiva pone de manifiesto el manejo de la etnicidad como estrategia. Es preciso diferenciar aquí varios puntos.

1. De la identidad a la etnicidad

La identidad expresada en las voces de la pertenencia familiar, de ascendencia, sangre y parentesco político, se entiende aquí como una identidad individual vivida. No se trata pues de una construcción teórica sino de,

“un hecho de pertenencia y participación individual y colectiva, dentro de un proceso de adscripción y relación social que cada grupo vive y entiende para sí”³⁰⁸.

Esa identidad es incuestionable. El problema empieza al querer referirse a una identidad étnica que sería “la conciencia social a partir de la cual cada grupo trata de mantener una determinada concepción del mundo” y más, entonces, que una mera herencia histórica, “un proceso de construcción y re-constitución continuo, que expresa la dinámica social que da sentido a la permanencia de los distintos grupos” en un juego tanto de auto-reconocimiento como de heteroreconocimiento³⁰⁹.

Los elementos de la identidad en sí aparecen a priori válidos y se podría así hablar de una multiplicidad de identidades sociales, culturales, etc. Pero el hecho de tomar como base la existencia de un grupo con una voz colectiva igual a una unidad, conlleva serias dificultades. La identidad, como categoría de adscripción, descansa en primer lugar en un proceso de identificación. Y vimos anteriormente que esa identificación, desde fuera, desde el otro-para-mí surge como una cuestión política ante todo.

³⁰⁸ A. Aguilar Zeleny [1998], *op.cit.*, p.6.

³⁰⁹ *Id.*, pp.14. y 22.

Hablar de identidad en ese sentido significa reposar el sentido de un grupo principalmente en las marcas ajenas y obligar a que las personas se lean desde estas pero volteándose hacia un sentido de grupo más imaginario que real. Y si bien la autoidentificación se construye con relación a la identificación, esa lógica de los discursos globales y nacionales conlleva que todas las personas adscritas a un grupo deben de leerse desde lo mismo.

Para para no entrar entonces en el juego de la anulación de la otredad étnica, es preciso romper con este tipo de identificación hacia fuera, con las marcas de lo visible, y hacia dentro, como si fuera una unidad, propia de una fuerte perspectiva antropológica que pretende aún hoy en día “identificar las diferencias sustanciales, las esencias profundas, que permitan definir de manera absoluta a las etnias, grupos o clases sociales”³¹⁰; y ello en un lenguaje teórico cada vez más alejado de la realidad y a partir de descripciones funcionales y estructurales de las comunidades como sistemas cerrados fuera de sus contextos sociohistóricos.

Ahora bien, se asemeja muchas veces igualmente la etnicidad a la identidad étnica, entendiéndolas ambas como “la pertenencia o adscripción concreta a un grupo específico, ya que la identidad se expresa como una participación dentro de una determinada colectividad”³¹¹.

La etnicidad se representa entonces como la base de una solidaridad recuperando una dimensión primordial de la organización social, la ascendencia. Es decir lo que la antropología entiende muchas veces como la “tradicción”. Por ello es preferible definir la etnicidad con Stuart Hall como el lugar y el espacio necesario de donde la gente habla. Son las historias ocultas nunca contadas dentro de la Historia en donde se aprecia un redescubrimiento y una reinención de los orígenes, el retorno a las raíces, el pasado, etc.³¹²

³¹⁰ En la antropología mesoamericana según J. Alejo G., *op.cit.*, aunque se podría extender esta apreciación a la antropología en general que trata de las cuestiones étnicas, obviamente con sus reservas ya que no se puede calificar de la misma manera a toda la antropología; p.107.

³¹¹ A. Aguilar Z, *op.cit.*, p.21.

³¹² Stuart Hall, “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”, en King, Anthony (ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary conditions for the Representation of Identity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, pp.19-39.

Para los Pápagos, la etnicidad de “lo o’otham”, se ha vuelto entonces una estrategia política. Ante la herencia histórica de agresión hacia la diversidad cultural, que han padecido, han construido la defensa de su ser y su identidad. Pero también, recurrir a esa etnicidad ofrece igualmente la posibilidad de negociar con esa diferencia. Finalmente, al mostrar tal diferencia se obtiene un servicio básico como lo es la salud.

En otras palabras, el planteamiento de la diferencia cultural expresa una problemática de desigualdad social. Y es que entre los discursos de respeto y fomento de la diversidad cultural, y la carencia de políticas públicas sociales que permitan la reproducción de una sociedad y cultura diferenciada a la mexicana y como totalidad, existe una profunda contradicción. Regresamos aquí a la problemática del estado.

2. ¿Abdicación del estado?

En efecto, si bien los estados en América Latina parecían haberse retirado como productor e interventor en las cuestiones estructurales en la década los ochenta, han recuperado un papel mayor en los últimos veinte años. Sin embargo, su “participación” se ha construido desde otros parámetros, dejando de lado la idea de soberanía como una mera retórica, al igual que su obligación de asegurar el desarrollo y la justicia social, o sea la repartición equitativa de los ingresos, ambos terrenos en los cuales su fracaso ha sido notorio.

México, dentro de estos estados, ha buscado reinventar nuevas formas de intervención en distintos sectores sociales y económicos pero,

“que rompen con el principio tradicional de igualdad (lo mismo para todos independientemente de su situación concreta) sobre la cual se cimentaba ideológicamente la intervención del Estados de antaño. En su lugar nacieron políticas ‘desiguales’, destinadas a sectores específicos de la población. El Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) mexicano es el caso típico”³¹³.

³¹³ Georges Couffignal, “El papel del estado en un mundo globalizado: el caso de América Latina”, en *Democracia y Neoliberalismo*, Vol. 13, No1, enero-junio 2002, Pág. Web., p.10.

Los “levantamientos” étnicos parten justamente de un cuestionamiento de la capacidad y responsabilidad del estado-nación de cuidar de todos sus miembros.³¹⁴ Y ya vimos como el estado y la nación mexicanos se basan pues en la exclusión y no la inclusión de los grupos étnicos en particular. Dos fenómenos terriblemente actuales en el mundo expresan lo anterior: las migraciones y los refugiados. La diversidad “etnocultural”, por más tratados y convenios que hayan surgido a favor de su respeto desde principios de los noventa, ha demostrado ser sumamente problemática para los paradigmas actuales de la globalidad y del estado.

En ese sentido, resurge la defensa de una particularidad étnica como modo de obtener beneficios sociales cuando el estado ya no cumple su papel en el ámbito de las políticas sociales. Lo que era un hecho natural del estado se ha vuelto un privilegio. Y como tal hay que demostrar su afiliación, a veces para simplemente tener una casa. Pero cuando ni así, como sucede en general, por la contradicción entre los discursos y los hechos, se mejora el nivel de vida, resurgen igualmente los fundamentalismos. Y como lo señala Jacques Attali, estos pueden ser expansivos pero también defensivos, y por ello:

“para seguir siendo o para convertirse en ciudadano de estos países [los estados occidentales], habrá que volver a justificar el origen racial”³¹⁵.

III. El otro Pápago entre lo Otro y el Otro o la eliminación de la otredad étnica

Por más que exista entonces un auge en torno a los derechos humanos y numerosas políticas de “reparación” hacia las violencias históricas, existe en lo descrito anteriormente una profunda violencia. La primera violencia reside en la dinámica de división, diferenciación y separación. Si lo étnico constituye como lo vimos en los capítulos anteriores una marca de la otredad, tanto al nivel global como nacional, se vuelve necesariamente un espacio de conflicto y la “restauración de la paz”³¹⁶ es literalmente imposible, bajo esos parámetros al menos.

³¹⁴ Richard Adams, “Las etnias en una época de globalización”, en *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México, 1994, pp.103-126.

³¹⁵ J. Attali, *op.cit.*, p.86.

³¹⁶ Ver X. de la Vega, *op.cit.*

Por un lado en efecto, en el mundo globalizado el otro cultural se ve amenazado por la lógica de un estado-nación de violencia histórica estructural. Condicionado por una ideología competitiva e individualista definida desde el orden económico y mundial, se expresa a través del debilitamiento de las políticas públicas sociales y de justicia social de los estados-nación, cuyo poder político está subordinado a lo global.

Por otro lado, la memoria de los grupos étnicos es una memoria de una violencia estructural hacia la otredad justamente por haberla hecha otredad. Se podría hablar de estructuras y una dinámica de larga duración sustentadas en una lógica racista y excluyente, y con sus variaciones a lo largo de los espacios y el tiempo. Y ante esa discriminación, las demandas de los indígenas tuvieron un repunte con el levantamiento de Chiapas en 1994, que las puso de nuevo en la escena de lo visible.

De tiempo atrás igualmente se ha asociado lo indio con la raza, lo indio con la clase social baja, etc. Esas asociaciones, más discursivas que vividas, apuntan claramente hacia la problemática de una violencia estructural dentro de la historia de México hacia ciertos sectores de la población. ¿Cómo explicar este tipo de violencia que pone en la escena la relación entre desigualdad social y diversidad cultural, la otredad nacional?

Y es que esa multiplicidad de violencias, físicas y simbólicas, ha sido banalizada a través de los medios a tal punto que los fenómenos y conceptos se sobreponen y pierden grandemente su capacidad de aprehensión y explicación. Yves Michaud subraya esta confusión: por un lado, un discurso indiferenciado que abarca todo tipo de violencia, por el otro lado, una tendencia atomizadora que hace perder de vista las cuestiones estructurales como la violencia de las instituciones. ¿Cómo describir pertinentemente la situación vivida en muchos países en donde la violencia económica, de desigualdades, inseguridad alimenticia, etc., es mucho más importante que la violencia física?³¹⁷

Se ha hablado de genocidio y etnocidio para referirse a la anulación o aniquilación de los grupos étnicos en la actualidad. El etnocidio coforma el proceso de identificación, de reducción del otro a lo mismo dentro del proceso civilizatorio de Occidente en términos por ejemplo de P. Clastres, quien subraya la naturaleza etnocida del estado³¹⁸.

³¹⁷ Yves Michaud, “L’être humain n’est pas un animal tendre”, en Revista *Sciences Humaines*, No 47, Hors-Série, Francia, Diciembre 2004/ Enero-Febrero 2005, pp.8-19.

³¹⁸ P. Clastres, *op.cit.*, pp.53-64.

Y lo que hace de la civilización occidental más etnocida que cualquier sociedad es su régimen de producción económica: capitalismo, sociedad industrial,

“espacio de lo ilimitado, espacio sin lugares en cuanto que es negación constante de los límites, espacio infinito de una permanente huida hacia delante (...) razas, sociedades, individuos, espacio, naturaleza, mares, bosques, subsuelo: todo es útil, todo debe ser utilizado, todo debe ser productivo, ganado para una productividad llevada a su máxima intensidad”³¹⁹.

Robert Jaulin habla en ese mismo sentido de descivilización y particular a Occidente surgido después de la primera Guerra Mundial y que buscaba disolver la diversidad cultural a nombre del progreso, etc.³²⁰

Son términos delicados y es preciso no abusar de ellos. La cuestión reside en cómo calificar un proceso de glorificación y folklorización de lo indígena/ étnico asociado a un imaginario más que a las vivencias reales. La etni-ficción, como podría nombrarse, conduce en ese sentido a un etni-cidio, eso es a la muerte de lo étnico en un sentido de cultura vivida por la ausencia de instituciones que permiten la reproducción de la cultura como un todo. El etni-cidio se conformaría pues a partir de esa contradicción que lleva a vaciar de contenido a una cultura, por no existir procesos de socialización asociados. Conduce a su muerte: lo étnico tiene que existir en términos del imaginario nacional pero no en la realidad vivida.

La violencia hacia la otredad étnica es producida por lo tanto a partir de estas formas de “negar” o “eliminar” las unidades de acontecimiento, en términos bajtinianos, en los discursos al igual que en los hechos, de los sujetos. ¿Qué pasa entre lo Pápago como “acto vivido” y como “acto discursivo”. El “ser Pápago” se concibe para algunos desde sus vivencias como sujeto, y sobre todo la memoria de esas vivencias. Para muchos otros, se trata más bien de una abstracción, de edificarse como objeto para responder a los criterios del yo-para-el-otro.

Lo étnico remite principalmente, en ese caso de los Pápagos, a discursos sobre esos otros históricos y sociales y no a sus vivencias concretas. El otro pápago es desde los criterios la conciencia superior de lo Otro y el Otro pues un sujeto con carácter concluso y cosificado. Ello significa asimismo que lo étnico debe vivir en ese imaginario

³¹⁹ *Id.*, p.63.

³²⁰ R. Jaulin, “El etnocidio, intento de definición”, en *op.cit.*, pp.9-16.

solamente a partir de los elementos en común entre los grupos. El principio de similitud subyacente consiste en asimilar a esa diversidad a una serie de rasgos proveniente de la configuración social e histórica de la otredad étnica; jalarla hacia ese espacio conocido y eliminar por ende la diferencia. El principio de similitud es pues la unicidad, pero fuera de toda verosimilitud puesto que no corresponde a la dinámica social.

La memoria de los pueblos indios se ha escrito desde la violencia y es la memoria de lo mismo. Por eso el proceso de construcción de la otredad étnica pasa por marcar la similitud con otras personas y otros grupos convertidos en otredades también. Pero se trata aquí de una reducción del yo y del otro a la vez: a un grupo “biológico-cultural”, la raza, a un grupo víctima, etc. Y no es que las personas se presenten de esta manera, sino que el discurso desde el cual pueden leerse a sí mismas se basa en ello, y no deja finalmente mucho espacio desde donde levantarse, al menos en la escena política nacional.

Quizá por ello resurgen una dinámica de encerramiento, como si la cultura, la “verdadera cultura” sólo podría expresarse fuera de ese proyector. Y con ello quizá este surgiendo una nueva violencia como se ha expresado en el imaginario sonoreño: una discriminación social hacia los Pápagos que probablemente se ha acentuado en los últimos años debido a los discursos indigenistas que pregonan el gran respeto hacia los grupos indígenas mientras otros sectores de la población se encuentran desprotegidos totalmente ante la modernización de la región y se vuelven cada vez más pobres. Como lo advierte T. Todorov,

“En muchas ocasiones la retórica de la diferencia, con la excusa de elogiar la pluralidad, no es sino un camuflaje oportunista que esconde una aspiración a la identidad. Un conocimiento mejor de mi propia tradición, un estar entre mis semejantes y únicamente entre ellos, toda esa especie de nueva autosegregación reinante en los campus nada tiene que ver con el elogio de la diferencia. Bajo la apariencia de un combate por la pluralidad y la diferencia, se aspira en verdad a la constitución de grupos más pequeños, pero más homogéneos. La diferencia no es un valor absoluto, y aprender a convivir con los otros es siempre preferible al enclaustramiento temeroso de puertas para adentro de una identidad.”³²¹

³²¹ T. Todorov [1998], *op.cit.*, pp.270-271.

ANEXOS

I. MÉTODOS Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

De las premisas teóricas y metodológicas asentadas en la primera parte de este trabajo, se derivan las técnicas de investigación. En concreto, recurrí a la observación directa, el registro de la oralidad (en entrevistas o no) –asentados en el diario de campo y las grabaciones- y el análisis hemerográfico y bibliográfico. Para el uso de esas técnicas ha sido necesario ir precisando a lo largo de la investigación los distintos elementos tomados en cuenta a través de “guías”, sin olvidar la existencia de circunstancias inestables en la investigación. A continuación las presento en detalle.

1. La observación directa

En el contexto regional de observación, los elementos apreciados han girado en torno a las problemáticas siguientes dentro de dos temáticas:

1) El contexto regional:

- a) Problemáticas socio-económicas: Narcotráfico, industrialización, cuestiones fronterizas (comercio, migración), población urbana y de rancherías, jerarquía social regional, infraestructura y control del territorio, movilidad y transportes, etc.
- b) Problemáticas culturales: Influencia cultural estadounidense, historia “oficial” (arqueología y monumentos), ciencia y educación
- c) Problemáticas ambientales: Condiciones ambientales, hábitat y poblamiento

Estas “unidades” de observación respondieron a las líneas de análisis:

- a) Consecuencias del contexto regional en la vida de los Sonorenses
- b) Inserción y relación con el contexto global (globalidad y situación fronteriza)
- c) Delimitación de los contextos de vida locales
- d) Representación de la Historia vs. lo Étnico (floklorico)

2) Contextos y condiciones locales de las comunidades (desierto de Sonora) y centros urbanos donde residen Pápagos:

- a) Condiciones locales: Acceso y movilidad, permanencia en la localidad, bienes, migración y desplazamientos
- b) Contextos regionales que afectan la vida de los Pápagos: Paso y cercanía de la frontera, narcotráfico, cuestiones de las tierras y explotación de los recursos regionales, movilidad de la población por carencia de recursos y hábitat, migración a la Nación Tohono y a Estados Unidos, relación con la Nación Tohono y sus implicaciones
- c) Relaciones intergrupales y “cohesión” interna: Jerarquía social y política, relaciones de poder, representatividad de los líderes y otros
- d) Descripción de las comunidades visitadas

Estas “unidades” de observación respondieron a las líneas de análisis:

- a) Condiciones de sobrevivencia (comunidades, rancherías y centros urbanos)
- b) Inserción dentro de los contextos global y regional
- c) Problemáticas importantes: bi y tri nacionalidad, paso de la frontera, cuestiones de las tierras, movilidad de la población, relación con la Nación, jerarquías y relaciones socio políticas, etc.
- d) Definición del grupo y manejo político del mismo

Los entornos de la observación se han conformado por los contextos regionales mismos que pudieron ser conocidos durante el trabajo de campo y de vida de los Pápagos. Las personas dentro de esos entornos han sido por lo mismo los Pápagos y otras personas vinculadas con ellos. La observación fue directa, de contextualización y apreciación de cuestiones particulares. Se realizó durante todo el trabajo de campo en los momentos que se prestaron para ello. El registro se realizó en libreta, inmediatamente o no según las posibilidades, y después en las notas de campo.

II. El registro de la oralidad

El registro de la oralidad en los contextos señalados ha girado en torno a las problemáticas siguientes:

- 1) Discursos y auto representaciones de las personas de ascendencia pápaga
 - a) Pureza de sangre, raza y porcentajes
 - b) Reconocimiento y no reconocimiento como parte del grupo
 - c) Criterios de auto adscripción y auto identificación (documentos de identidad)
 - d) Concepción del ser Pápago y Tohono (Pápagos de México, Tohono de Estados Unidos, concepciones recíprocas)
 - e) Reivindicaciones sociales y políticas

Respondieron a las siguientes líneas de análisis:

- a) La construcción de lo étnico: visibilidad, tradición y separación
 - b) Marcas espaciales, temporales (historia) y sociales de lo étnico
 - c) Sentido de pertenencia, etnicidad o'odham (México y en la Nación) y de grupo étnico
 - d) Lo étnico y la desigualdad social
 - e) Identidad del individuo vs. etnicidad del grupo
 - f) Manejo político de la etnicidad
- 2) Discursos y representaciones sobre los Pápagos y grupos étnicos de los “Sonorenses” y “científicos”

Respondieron a las siguientes líneas de análisis:

- a) Generalización y separación: los Pápagos como Indios
- b) Una realidad no vivida sino representada: folklore (visibilidad)
- c) Lo “verdaderamente indio” y como objeto de estudio
- d) Distancias espacial, social y temporal: separación y romanticismo
- e) Lo étnico no visible
- f) Características generales del discurso y representación intelectual
- g) Características de lo étnico
- h) Lo étnico como símbolo político nacional (discurso vs. vivido)

Finalmente,

3) Discursos, representaciones y políticas indigenistas en torno a los Pápagos y grupos étnicos que se basaron en las líneas de análisis:

- a) Grupos étnicos vs. individuo democrático del estado-nación y democracia
- b) Lógicas, características y consecuencias de las políticas

Me he basado en dos formas de registrar la oralidad. La primera abrigó todas las conversaciones vinculadas directa o indirectamente a los temas de la investigación, durante todo el trabajo de campo en los momentos que se prestaron para ello. Se centró en los Pápagos y otras personas vinculadas o con discursos sobre ellos dentro de los entornos ya señalados. El registro se hizo en libreta inmediatamente o no según las circunstancias, y después en las notas de campo. El segundo modo fue la entrevista.

III. Las entrevistas

1. Consideraciones preliminares

He utilizado la entrevista generalmente como técnica complementaria de sistematización de elementos conocidos por otros medios y profundizaciones sobre los mismos. Partí para los temas propuestos en las entrevistas por lo tanto no solamente de los objetivos del trabajo sino también de todas las demás conversaciones “no organizadas” que presencié en el trabajo de campo.

Las entrevistas³²² realizadas han sido de varios tipos mezclando distintas variables.

Un primer elemento considerado remite a los objetivos de la investigación:

- 1) Entrevistas exploratorias que sirven para desbrozar el terreno y obtener el máximo de información en un marco lo más amplio posible;
- 2) Entrevistas de control, para verificar informaciones y la veracidad de ciertas prácticas, o probar hipótesis;
- 3) Entrevistas de profundización, complementaria de otro método, dirigida en un marco bien preciso para profundizar sobre un tema particular ya abordado.

³²² La tipología y criterios de las entrevistas señalados a continuación provienen de Corinne Rostaing, apuntes del *Seminario de investigación*, Facultad de sociología, Francia, 1992.

El segundo elemento tomado en cuenta responde a la libertad dada al entrevistado:

- 1) Entrevista no-dirigida que deja al entrevistado la libertad de decir lo que quiere sobre un tema particular, con base en una pregunta general o una consigna de inicio;
- 2) Entrevista semi-dirigida, a partir de una cédula de entrevista, con una elección aproximada de cinco temas y generalmente con preguntas abiertas;
- 3) Entrevista dirigida, elaborada a partir de una serie de preguntas con un orden determinado de antemano pero generalmente abiertas.

El número de entrevistas conformó el tercer elemento:

- 1) Entrevista única, es decir con un único encuentro con la persona;
- 2) Entrevista múltiple, a partir de varios encuentros con la persona pero siempre con preguntas distintas;
- 3) Entrevista repetida con un grupo de personas a quienes se aplica siempre la misma entrevista en distintos momentos.

Finalmente, en cuanto a la profundidad de las entrevistas:

- 1) Entrevista extensiva, bastante superficial, con preguntas generales, simples, bastante estandarizadas;
- 2) Entrevista en profundidad, más focalizada sobre la persona e informaciones más precisas.

La población entrevistada se eligió a partir de la primera temporada de campo a partir de un muestreo en el lugar, además de corresponder a las posibilidades de encuentro y acceso a las personas. He tomado en cuenta igualmente varios criterios que responden a los objetivos de la investigación:

- 1) La ubicación de las personas dentro de la jerarquía sociopolítica de los Pápagos (autoridad, representatividad, etc.);
- 2) La ubicación geográfica de las personas considerando sus esferas espaciales de acción;
- 3) El grado de implicación de las personas en torno a las reivindicaciones sociopolíticas y las actividades culturales y,
- 4) El grado de cercanía con las comunidades (parentesco, movilidad, etc.)

Dentro de los tres tipos generales de información que se pueden obtener en una entrevista, fácticas, cognitivas y afectivas, me he centrado generalmente en las dos primeras.

Para el desarrollo mismo de las entrevistas, las cuales están puntuadas por intervenciones del entrevistador para agilizar y facilitar el discurso de la persona, me he servido de:

- 1) La declaración en dónde se busca generalizar las palabras de la persona y que puede ser una complementación (se propone un complemento o una clarificación que busca la exhaustividad) de tipo reformulación conclusiva (se generaliza sin interpretar), deducción apresurada (se propone una conclusión antes de que la persona haya terminado) o inferencia lógica (la persona busca una palabra que le proponemos); o una interpretación (se trabaja aquí más sobre el sentido que da el entrevistado a su acción);
- 2) La pregunta/ interrogación que sirve para preguntar precisiones sobre un hecho preciso, para profundizar el contenido, cuando queremos que la persona reflexione o justifique una actitud o un sentimiento particular y que aborde un tema nuevo;
- 3) Las reformulaciones o reiteraciones en donde se repite un contenido como echo (se recupera una palabra o una expresión que acaba de ser dicha) o reformulación de las palabras del entrevistado y que puede ser diferida.

Al terminar las entrevistas, en caso de haber sido grabadas, sucede muchas veces que la persona sigue platicando y proporciona información que refuerza, complementa, etc. lo dicho anteriormente. Cuando me ha sido posible, he registrado estas informaciones.

En cuanto al contexto, muchos elementos durante la entrevista pueden facilitar u obstaculizar el buen desarrollo de la misma como el lugar, las interrupciones, el conocimiento previo de las personas, etc. por lo cual he tratado de precisar en cada entrevista los que he considerado pertinentes.

Finalmente, para la transcripción de las entrevistas, las entrevistas que fueron realizadas con apuntes han sido organizadas y escritas con las correcciones lingüísticas necesarias. La parte interpretativa es mayor en este caso, pero no siempre me ha sido posible grabar las conversaciones. En cuanto a las entrevistas grabadas, las he transcrito

completamente. Finalmente, antes de desglosar las cuatro tipos de entrevistas que he utilizado, quiero precisar la simbología utilizada en las transcripciones:

Ea o Eo: entrevistada o entrevistado

Era: entrevistadora

L: locutor

M: moderador

// : las dos personas hablan de forma simultánea

X : silencio de aproximadamente 5 a 10 segundos

, : pausa simple natural del discurso oral

. : pausa más marcada natural del discurso oral de fin de oración

(p) : de una a cuatro palabras no entendible en la grabación que no se pudo transcribir

(...) : una parte más larga incomprensible en la grabación que no se pudo transcribir

(¿?) : incertidumbre sobre la última palabra

[] : interferencias como teléfono, una persona, ruido, etc. precisadas.

Part... : palabra cortada a la mitad

Parte: mucho énfasis en la palabra u oración

2. Tipos de entrevistas

a) Entrevista A

Tipo de entrevista: Exploratoria o de profundización; semi-dirigida de preferencia grabada; única o múltiple; repetida; en profundidad.

Duración: Una hora o más.

Público: Personas que se reconocen como parte de los Pápagos / Tohono O'Odham o que tienen alguna relación cercana de parentesco o amistad con ellos. El mayor número de personas posibles.

Personas entrevistadas: Gobernador de los Pápagos en México, regidores indígenas, autoridades de las comunidades, personas que viven permanentemente o temporalmente en las comunidades y provenientes o relacionadas con éstas.

Objetivos: Obtener el punto de vista "nativo" de las personas sobre ciertos temas.

Guía de entrevista:

Datos generales: Nombre completo, Cargo en la comunidad y tiempo del mismo, ocupaciones o actividades laborales, otras actividades, fecha de Nacimiento, lugares de residencia principal y temporal.

Temas:

1. El sentido de ser Pápago / Tohono O'Odham (México)
 - Idea de raza, sangre, legitimidad e ilegitimidad
 - Descripción del ser Pápago
 - Marcas y sentimientos de diferencia o no con respecto a los “mexicanos”
 - Marcas y sentimientos de identificación colectiva
 - Participación en las reivindicaciones sociales y políticas
 - La historia de los Pápagos desde su punto de vista
2. Relaciones y concepciones sobre los Tohono de Estados Unidos
 - Relaciones con familiares, de uso de servicios o laborales con la reservación en Estados Unidos
 - Binacionalidad y reconocimiento de la Nación como Pápago
 - Paso de la frontera y sus posibles dificultades
 - Imagen sobre los del otro lado y viceversa
3. Relaciones intragrupalas y “cohesión” interna
 - Las autoridades reconocidas por las personas (oficiales o no)
 - Personas que pueden o han canalizado sus “problemas”
 - Relaciones o uso de estas autoridades
 - Personas no reconocidas como Pápagos y las razones de ello
4. Condiciones y problemáticas de vida
 - Sus condiciones sociales y económicas
 - Problemáticas mas frecuentes
 - En su comunidad, cuestión del agua y de la tierra
 - En su comunidad, personas residentes permanente y temporalmente y sus actividades allí
 - Actividades de sustento

- Cuestiones que podrían afectar su vida (migración, narcotráfico, mineras, situación fronteriza)

b) Entrevista B

Tipo de entrevista: Exploratoria; semi-dirigida con notas o grabación; única; repetida, extensiva.

Duración: Entre treinta minutos y una hora.

Público: Científicos sociales en particular antropólogos que viven en Sonora o conocen bien la región y que han abordado directa o indirectamente las problemáticas de los Tohono O’Otham.

Personas que entrevistar: Investigadores del INAH Sonora.

Objetivo: Obtener el punto de vista y el conocimiento de personas que han estado muy cercanas a los Tohono O’Otham y que los han abordado tanto como personas como antropólogos; conocer el discurso antropológico sobre lo étnico; esclarecer dudas y obtener tips para el trabajo de campo. Los temas pueden variar según la persona entrevista, de forma general serían los siguientes:

Guía de entrevista:

Datos generales: Nombre completo, ocupación y cargo en la institución, formación académica, tiempo de residir en Sonora, intereses antropológicos generales.

Temas

1. Intereses antropológicos y personales en torno a los Tohono O’Otham; temas abordados y proyectos realizados al respecto; tiempo de trabajar sobre estas cuestiones; perspectiva teórica
2. Su perspectiva de las problemáticas más importantes en torno a los Tohono O’Otham.
3. Su apreciación sobre sus condiciones de vida y las razones de ello, el contexto regional y nacional que influye en ello
4. La cuestión fronteriza.
5. La Nación Tohono y la cuestión de la reserva en Estados Unidos; la binacionalidad de los Pápagos mexicanos
6. Descripción de “la cultura” de los Tohono O’Otham

c) Entrevista C

Tipo de entrevista: Exploratoria; semi-dirigida grabada; única; repetida; extensiva.

Duración: Entre treinta minutos y una hora.

Público: Cronistas de los municipios de Caborca, Puerto Peñasco y Sonoyta.

Personas a entrevistar: Los tres cronistas señalados y el presidente de la sociedad de historia de Sonora, Hermosillo.

Objetivos: Obtener la perspectiva histórica regional y local de personas residentes de Sonora y estudiosos de la historiografía sobre este estado; acercarme al discurso historiográfico y cómo se sitúan los Tohono O’Otham dentro de esta visión.

Guía de entrevista

Datos generales: Nombre completo, ocupación laboral, otras actividades, formación, duración del cargo de cronista (o historiador).

Temas

1. La forma en qué se llegó a la actividad de cronista (o historiador) y el interés personal y profesional en ello
2. Temas tratados como cronista (o historiador) del municipio y razones de ello
3. Descripción de las problemáticas regionales históricas más importantes
4. Descripción de las problemáticas regionales actuales más importantes
5. ¿Cómo se insertan los Tohono O’otham en esa historia?
6. Apreciación de las problemáticas principales que atañen a los Tohono O’otham en la actualidad
7. Descripción de la cultura de los Tohono O’Otham

d) Entrevista D

Tipo de entrevista: Exploratoria; dirigida (temas variables según el cargo de la persona y la institución) con notas o grabada; única; repetida; extensiva.

Duración: Entre treinta minutos y una hora.

Público: Personas laborando en instituciones gubernamentales vinculadas a la cuestión indígena en general y a los Tohono O’Otham en particular.

Objetivo: Obtener información sobre las políticas hacia los grupos indígenas en México y los Tohono O’Otham en particular; apreciar el discurso oficial e institucional sobre lo étnico y los Tohono o O’tham.

Personas que entrevistar: Empleados de la CDI en México y Caborca, de la Comisión para la atención de los pueblos indígenas del Gobierno de Sonora y diputados locales relacionada con la cuestión indígena.

Guía de entrevista

Datos generales: Nombre completo, ocupación laboral actual, otras ocupaciones anteriores relacionadas a asuntos indígenas, formación.

Temas:

1. Intereses personales y profesionales en relación con la cuestión indígena en general
2. Políticas (nacionales, regionales o locales) hacia los grupos indígenas y proyectos realizados o previstos
3. Sí se han tratado directa o indirectamente cuestiones que atañen a los Tohono O’Otham en particular y proyectos realizados o previstos en su caso (tipo de proyecto, fondos asignados, personal implicado, actividades y objetivos)
4. Las problemáticas de vida que atañen a los Tohono O’Otham desde la perspectiva de la persona y lo que sería necesario para resolver (en su caso) tales problemáticas
5. Descripción de “la cultura” de los Tohono O’Otham

IV. El análisis hemerográfico y bibliográfico

Los objetivos, criterios, etc. del análisis de estas fuentes escritas ha sido precisado en los apartados correspondientes.

II. RELACIÓN DE TRABAJO DE CAMPO Y ENTREVISTAS

I. Relación de trabajo de campo

No	Fecha	Lugares
I	26/06 a 20/07/04	Caborca, Desierto de Sonora (lugares sagrados, línea San Miguel, etc.), El Bajío, El Cubabi, Hermosillo, Pitiquito, Pozo Prieto, Pozo Verde, Puerto Peñasco, Quitovac, Reserva El Pinacate
II	28/09 a 14/10/04	Caborca, Hermosillo, Las Norias, Magdalena de Kino, Puerto Peñasco, San Francisquito, Sonoyta
III	29 y 30/01/05	Distrito Federal
IV	04/03 a 03/04/05	Altar, Caborca, El Cubabi, El Sasabe, Hermosillo, Las Norias, Pitiquito, Puerto Peñasco, Pozo Verde, Quitovac, Sells (E.U.), Tucson (E.U.)

II Relación de entrevistas y grabaciones

No	Fecha	Lugar	Registro	Tipo
01	07/07/04	Caborca	Notas	D
02	07/07/04	Caborca	Grab. C	A y D
03	12/07/04	Caborca	Notas	A
04	13/07/04	Caborca	Notas	A
05	14/07/04	Caborca	Grab. C	A
06	16/07/04	Caborca	Grab. C	C
07	01/10/04	Hermosillo	Notas	B
08	07/10/04	Puerto Peñasco	Notas	A
09	09/10/04	Sonoyta	Notas	A
10	10/03/05	Caborca	Grab. C	A
11	13/03/05	Puerto Peñasco	Grab. C	Grab.
12	14/03/05	Puerto Peñasco	Grab. C	C
13	16/03/05	Caborca	Grab. C	A
14	17/03/05	Pozo Verde	Notas	A
15	28/03/05	Caborca	Grab. D	A
16	28/03/05	Pitiquito	Grab. D	C
17	29/03/05	Puerto Peñasco	Grab. D + notas	A
18	30/03/05	Quitovac	Grab. D	A
19	30/03/05	Las Norias	Grab. D	A
20	31/03/05	Pitiquito	Grab. D	A
21	31/03/05	Caborca	Grab. D	A
22	17/06/05	Distrito Federal	Grab. C	B

Simbología:

1) Registro:

- Notas = Registro escrito
- Grab. C = Grabación en casete
- Grab. D = Grabación digital

2) Tipo:

- A, B, C y D = Tipo de guía de entrevista (ver Anexo I)
- Grab. = Grabación de un encuentro sin intervención de la entrevistada

III. RELACIÓN CRONOLÓGICA DE LA HISTORIA DEL NOROESTE DE MÉXICO, LA ACTUAL SONORA Y LOS PÁPAGOS³²³

I. LA CONQUISTA Y COLONIZACIÓN DEL NOROESTE

1512/13: **Leyes de Burgos que reglamentaban la encomienda.**

1528: Naufragio de la expedición de Pánfilo de Narváez con Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y sus acompañantes Alonso del Castillo Maldonado, Andrés de Dorantes y el negro Estebanico (o Estebanillo). **Se establece la primera Audiencia.**

1530: **Cédula real para prohibir la esclavitud de la población india.**

1530-1531: Establecimiento de las provincias de Culiacán y Maloya-Copala-El Rosario en el sur de Sinaloa.

1531: Fundación de la villa de San Miguel de Culiacán.

1532: Exploración por mar de Hurtado de Mendoza, arriba de Culiacán.

1533: Llegada desde Culiacán a los ríos Yaqui y Mayo de un pequeño ejército al mando de Diego de Guzmán. Llegada a la villa de Culiacán de los naufragados de la expedición Narváez. Inicio de una “rebelión” indígena en Baoma sobre la costa del Pacífico.

1533-1536: Arribo de los españoles en el Noroeste.

1535: **Implantación del Virreinato de Nueva España.**

1535-1539: Exploración por mar de Hernán Cortés, en la colonia Santa Cruz en la Bahía de la Paz y de Francisco de Ulloa (actual Golfo de California). Llegada por tierra de Fray Marcos de Niza hasta el río Gila en busca de las ciudades de Cíbola y Quivira.

1536: Recorrido pacífico de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca y sus acompañantes. Cruzan Sonora en dirección suroeste (1536). Expedición desde Culiacán al mando de Diego de Guzmán (enviada por su tío Nuño de Guzmán, presidente de la Audiencia) para explorar

³²³ La relación cronológica siguiente abarca tanto el Noroeste en general como el actual estado de Sonora y datos concernientes a los Pápagos. Por tratarse de procesos históricos y sociales vinculados entre sí, me pareció más pertinente presentar los diversos elementos juntos y no tres relaciones cronológicas. Se basa asimismo en la bibliografía citada al final de este trabajo y no pretende ser exhaustiva por lo que faltan probablemente datos importantes. Por otra parte, no todos los autores manejan las mismas fechas históricas aunque las variaciones, muy leves, no impiden dar una idea de los procesos históricos en sí; el optar por una u otra fecha ha sido de mi criterio. Finalmente, para facilitar la lectura de la relación, se presentan en negritas los eventos, datos, etc. correspondientes a la Nueva España y México en general, y en cursivas los directamente vinculados con los Pápagos.

el norte y con la autorización de capturar como esclavos a los indígenas no sometidos. (Febrero) Cabeza de Vaca y sus acompañantes alcanzan una expedición a la caza de esclavos comandada por Diego de Alcaraz. (Abril) Cabeza de Vaca ayuda a hacer la paz con los jefes de la “rebelión” de 1533. (Julio) Llega a la ciudad de México.

1538: Expedición de Fray Marco de Niza en Sonora de sur a norte y regreso a la ciudad de México.

1539: Segunda expedición por tierra con Fray Marco de Niza y Estebanico en busca de las riquezas anunciadas por Cabeza de Vaca.

1540: Exploración por mar de Hernán de Alarcón en el actual Golfo de California. Expedición del Capitán Francisco Vázquez de Coronado, gobernador de la Nueva Galicia, en busca del Reino de Quivira anunciado por Niza. Cruza Sonora de sur a norte hasta el estado actual de Kansas, E.U. Represión fuerte de las resistencias encontradas. Al parecer, es el *primer contacto con los Pápagos*. **Creación de la Compañía de Jesús reformista.**

1542: “**Leyes nuevas**” de Barcelona.

1560 (hacia): Se aprecian las consecuencias de las **epidemias** que afectaron a las poblaciones nativas desde 1520.

1562: Organización de una nueva gobernación, la Nueva Vizcaya (actuales estados de Chihuahua, Durango, Sinaloa y Sonora) por Francisco de Ibarra, nombrado por el virrey Luis de Velasco primer gobernador y capitán general de la entidad. Una de las finalidades es el reconocimiento minero.

1563-65: Llegada del C. Francisco de Ibarra a Sinaloa y fundación de la villa de San Juan Bautista de Sinaloa (El Fuerte); explora y recorre la parte oriental de Sonora y encuentra yacimientos importantes de minerales con 60 soldados montados (de los cuales Baltazar de Obregón). El soldado Don Baltazar de Obregón escribe un relato.

1585: Destitución del gobernador de la Nueva Vizcaya, Hernando de Bazán, por el virrey por esclavizar a indígenas, después de su expedición de conquista en la región del río mayo. Rodrigo del Río como gobernador.

1591 (a partir de): Ocupación de las misiones del área norte del Río Sinaloa. Los primeros misioneros jesuitas: Gonzalo de Tapia y Martín Pérez.

1591-1621: Entrada progresiva de los jesuitas en el noroeste y de nuevas epidemias.

1593-1670 (menos 1626-1636): Cadena de brotes epidémicos.

1595: El C. Diego Martínez de Hurdaide toma el comando de la frontera noroeste.

1599- 1626: C. Diego Martínez de Hurdaide responsable del avance español para respaldar a los misioneros jesuitas.

1601-1602: Epidemia.

1603: El virrey ordena a P. Pedro de Méndez la fundación de la misión del río Mayo.

1604: “Pacificación” temporal de los Yaquis.

1605: La primera misión de Sinaloa establecida en el Fuerte. (Hacia) Los Mayos piden misioneros.

1610: Expedición militar con el C. Diego Martínez de Hurdaide (Alcalde mayor de Sinaloa) que somete después de una larga lucha a las tribus del Yaqui y Mayo. “Pacificación” temporal. Los Pimas bajos o Nebomes piden misioneros.

1613: Sometimiento de los Mayos por parte del C. Diego Martínez de Hurtaide. Los Yaquis piden misioneros.

1614: Evangelización del misionero jesuita P. Pedro Méndez entre los Mayos. Primera misión establecida en el Río Mayo. Visita a los pueblos pimas del C. Diego Martínez de Hurdairde.

1616: Gran “rebelión” de los Tepehuanes al este de Sinaloa.

1617: Arribo de los misioneros jesuitas pedidos por los Yaquis, Andrés Pérez de Ribas y Tomás Basilio. Primera misión entre los Yaquis.

1619: Visita pacífica de C. Diego Martínez de Hurdaide al Yaqui. Evangelización y “pacificación” de los Pimas bajos o Nebomes.

1620: 300 Mayos ya han sido bautizados. Cerca de 9000 Nebomes bajos han sido bautizados por el P. Francisco Oliñano. El P. Diego Venderzype entra a reducir los Nebomes altos (Onavas, Movas y Nuris).

1621: Evangelización y “pacificación” de los Pimas de la cuenca media del río yaqui.

1623: 300 Yaquis ya han sido bautizados. Se agregan 5 misioneros a la Misión del Yaquí.

1628: Evangelización y “pacificación” más al norte y poniente. Primera misión permanente entre los Opatas en Sahuaripa entre los Sisibotaris.

1640: Pacto de Pedro de Perea, Capitán de Sinaloa, con el virrey Cadereita del poblamiento al norte del río Yaquí. Inicio de la colonización civil en el valle de Sonora.

1644: C. Pedro Perea con colonos de Nuevo México establecen el primer asentamiento no misional al norte de río yaqui, San Juan Bautista de Sonora. Entrada de los jesuitas en el valle de Moctezuma entre los Oposuras y Cumupas (Opatas).

1645: Fundación del presidio de Altar.

1645-1685: La frontera noroeste de la Nueva España es el límite de la Opataría.

1646: Creación en lo civil de la Provincia de Sonora.

1647: Epidemias en todo el Noroeste de México.

1648: El gobernador de la Nueva Vizcaya nombra al primer Alcalde mayor de Sonora.

1660: Expedición punitiva en contra de los Seris.

1662: Brote de peste contagiosa en Sonora. Para este año 23 misioneros atienden la Misión de la Provincia de Sonora en 56 pueblos y con 35,000 personas.

1662-1667: Extensión de la peste en todo el Noroeste.

1664: **Se retira la prohibición de misioneros no españoles.**

1666-1670: Sequía en Nuevo México.

1669-1670: Sequía en Sonora.

1672: Se registran 62 jesuitas en Sinaloa y Sonora.

1678: Establecimiento de misiones jesuitas en todo el noroeste.

1683/84: Descubrimiento de una de las minas de plata más ricas en Alamos en la Sierra Madre.

1683-1685: Expedición de Atondo en California.

1686: *Visita del Capitán Mange en territorio pápago*. Fundación del Real de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción de los Alamos (de las minas descubiertas en 1683/84).

1687: Llegada del padre Eusebio Francisco Kino a la provincia de Sonora e inicio del trabajo misionero y civilizador en la Pimeria Alta. Inicio de la explotación del subsuelo de Sinaloa.

1690: Estallido de la “rebelión” serrana con Conchos, Tarahumaras, Tepehuanes y Pimas en contra de la congregación en pueblos, el trabajo en minas, los castigos, etc. Están establecidas misiones a lo largo de Río Magdalena alto y el Río Altar (Kino).

1691: Viaje de Kino por el Río Santa Cruz. *Primeros informes sobre la región de los Pimas y Pápagos por los padre Kino y Salvatierra*. Se establece una misión jesuita en lo que será la Pimería, en Dolores de Cosari.

1692: Una Compañía Volante se asienta en Santa Rosa de Corodéguachi y da origen al presidio Fronteras. Avanza la colonización española. Las “compañías volantes” fueron creadas para luchar en contra de las invasiones apaches.

1693: Fundación por Kino de *la primera misión en territorio pápago: La Purísima Concepción de nuestra Señora de Caborca*.

1694: Establecimiento de una misión jesuita por Kino en el valle de Altar. Llegada del P. Francisco Javier Saeta a la Pimería, se queda a cargo de la misión de La Purísima.

1695: Represalia de españoles sobre Pimas. El padre Francisco Xavier Saeta es asesinado en la misión de Caborca.

1698: *Descripción del C. Mange de los Hia'ched O'odham*.

1700: *Inicio de la construcción de la Misión Pápago en Bac*.

1711: Muerte del padre Kino. Existe al parecer para este año 1 presidio, 2 misiones, 7 visitas y 19 rancherías en la región pápago.

1720 (a partir de): Crecimiento paulatino de la población indígena en Sonora.

1720-1740: Dirección de la misión de Arizpe por el padre jesuita Cristóbal Cañas probablemente autor de un relato anónimo.

1725: Algunos esfuerzos para recuperar la economía de las misiones de la Pimería Alta.

1728: Epidemia entre los Ópatas.

1730: Algunos curas son enviados en la Pimería Alta. La provincia de Sonora cuenta al parecer con 66 pueblos bajo las misiones dentro de 4 rectorados y con 24 padres.

1732: Se emite la Real Cédula que autoriza la fundación de la Gobernación de Sinaloa y Provincias Agregadas (Rosario, Culiacán, Ostimuri, Sinaloa y Sonora).

1733/34: Nombramiento de Manuel Bernal Huidobro como gobernador y capitán de estas provincias.

1736: Fiebre de plata en Sonora que atrae a mineros y “cazadores de fortuna”. Descubrimiento de las Planchas de Plata en el distrito de Arizona de la Pimería Alta.

1737: *Viaje de Sedelmair y del obispo en las rancherías pápagas para evangelizar*.

1740: Yaquis y Mayos se “sublevan”. Yaquis por el incremento de la invasión que acompañó la prosperidad de las minas de plata. El único presidio que existe entonces en Sonora es el de Fronteras. Agustín de Vildósola releva a Huidobro como 2º gobernador de las Provincias de Sonora y Sinaloa. *Primer residente permanente en la Misión Pápago en Bac.*

1741: Se funde el Real Presidio de San Pedro de la Conquista en el Pitic que diera origen a la ciudad de Hermosillo.

1748: Visitador de Sonora, Rafael Rodríguez Gallardo. Destitución de Vildósola del Gobierno de Sonora y Sinaloa, y se traslada por ello el Presidio de San Pedro a un lugar llamado por los Seris el Pópulo y que recibe el nombre de Presidio de San Miguel de Horcasitas. Desaparición del Real de San Juan de Bautista de Sonora, fungiendo hasta entonces como capital de la provincia de Sonora.

1749: El visitador Rafael Rodríguez Gallardo establece el asentamiento San Miguel de Horcasitas para la convivencia de nativos y colonos. Nombramiento de Diego Ortiz Parrilla como gobernador de las Provincias.

1751: “Rebelión” con Pimas y Soabis encabezada por Luis Oapicagigua de Saric bajo el gobierno de Diego Ortiz Parrilla; Opatas en apoyo a los españoles. Se abandona la misión de Sonoita.

1753: Dos de los líderes de la “insurrección” de 1751 mueren encarcelados bajo el mando del Gobernador Pablo del Arce y Arroyo.

1760-1777: Temporada que corresponde al informe del pesquisidor Rodríguez Gallardo sobre Sonora y de la descripción etnográfica de Nentvig de los indígenas del noroeste.

1767-1771: Presencia de una columna expedicionaria bajo el mando del coronel Domingo Elizondo (bajo decisión de la Junta de Guerra con el Virrey Marqués de Croix en 1766) de auxilio a tropas locales para socavar resistencias de Apaches, Seris y Pimas.

1767: **Expulsión de los jesuitas de la Nueva España por Carlos III. Entran franciscanos y párrocos en los antiguos pueblos de misión.** Para este año los jesuitas manejan más de 24 misiones y visitas en territorio pima.

II. DE LAS REFORMAS BORBÓNICAS A LA REVOLUCIÓN MEXICANA

1768: Llegada de los franciscanos a Sonora para suplir a los jesuitas.

1769: Llegada del visitador Don José de Gálvez quien propone la creación del obispado de Sonora y dicta medidas para corregir los abusos hacia los indios, y procede al primer reparto de tierra a los indios.

1769-1774: *El padre Garcés realiza tres viajes en el desierto de Sonora-Arizona.*

1770: Pedro de Corbalán, intendente de las Provincias de Sonora y Sinaloa

1772: Fundación en el Pitic de la Misión de los Seris.

1773: **Supresión de la orden jesuita por el Papa Clemente XIV.**

1775: *Informe y/ o visita del general Urrea en territorio pápago.*

1775-76: *Referencia del padre Francisco Garcés sobre la localización de los Pápagos.*

1776: Culminación de la última expedición al noreste con Juan Bautista de Anza y la creación del puerto de San Francisco. Agrupación de las provincias de Sonora y Sinaloa con la Nueva Vizcaya y Nuevo México formando las provincias Internas de la Nueva España con capital en Arizpe, Sonora.

1776-1787: José de Galvéz, ministro de Indias.

1779: Creación del obispado de Sonora en Arizpe por el Papa Pío VI. El primer obispo nombrado es el franciscano Antonio de los Reyes.

1780: Se traslada el presidio de San Miguel de Horcasitas al Pitic que toma el nombre de Presidio del Pitic.

1780-1810: **Reformas Borbónicas.**

1783: Llegada del primer obispo de Sonora, Fray Antonio de los Reyes

1785-86: **Implementación del sistema de Intendencias, 12 en el territorio nacional.** División del norte en tres comandancias de Provincias Internas con Sinaloa, Sonora y ambas Californias en la tercera y capital en Arizpe. Primer reparto de tierras a los residentes blancos del Pitic.

1787: Repartición de las 8 Provincias Internas del norte en dos Comandancias Generales, Oriente y Occidente (con Sonora).

1788: Creación de las **Intendencias** dentro de las cuales la de Arizpe con Sinaloa y Sonora.

1796 (8 de Agosto): Nombramiento de Alejo García Conde al mando de la Intendencia de Arizpe como parte de las Provincias Internas de Occidente (Sonora, Sinaloa).

1810: El cura Miguel Hidalgo y Castilla designa a José María González Hermosillo para encabezar la lucha de Independencia en las provincias de Sinaloa y Sonora.

1810-1821: **Guerra de Independencia.**

1814: **Restauración de la orden jesuita por el Papa Pío VII.**

1819: “Alzamiento” Ópata.

1820: “Alzamiento” Yaqui.

1821: Instauración del régimen liberal en España. Declaración de independencia de México con el plan de Iguala proclamado por Agustín de Iturbide basado en los principios de México como imperio independiente a favor de Fernando VII, un gobierno monárquico, constitucional y moderado y la religión católica. El Intendente de Arizpe, García Conde, se adhiere al Plan de Iguala y queda consumada la Independencia en Sonora.

III. DE LA INDEPENDENCIA A LA REVOLUCIÓN

1823 (19 de Julio): Separación por decreto de Sinaloa y Sonora.

1824: La Constitución que da a la Federación el nombre de Estados Unidos Mexicanos queda integrada por 19 estados y 4 territorios. El 14º Estado toma el nombre de Estado Libre de Occidente (Sinaloa y Sonora). Inicio formal de la República en esas provincias.

1825: Constitución política del Estado de Sonora.

1825-1832: “Rebelión” de Yaquis y Mayos.

1828: Por decreto del Estado de Occidente, la Villa de Pitic toma el nombre de Hermosillo.

1830: El Estado de Occidente queda constitucionalmente dividido y se forman dos estados separados, Sonora y Sinaloa. Se fija la capital de Sonora en Hermosillo.

1831 (23 de Marzo): Instalación oficial del Congreso Constituyente del Estado de Sonora.

1831 (7 de Diciembre): Decreto 32 que ofrece la ciudadanía a los indígenas de la Pimería Alta.

1832: Nombramiento de C. Enrique Texada como gobernador y general de la tribu pápaga y de Francisco Corro como su segundo.

1834: Descubrimiento de los yacimientos de oro de Quitovac y San Antonio. (16 de Abril) Decreto Nacional que suspende la secularización de las misiones en la Pimería Alta por iniciativa del congreso de Sonora y debido al clima de “inseguridad” con los Indios.

1835: Nombramiento de Juan Antonio Salinas como gobernador de la ranchería pápaga del Pirigua. (Hacia) Promulgación de varios decretos en Sonora en torno a la propiedad privada y el gobierno interino de los municipios y misiones.

1835-1842: Salida de los misioneros y penetración cada vez mayor de colonos en Sonora.

1837: Se desata la sangrienta guerra civil “Gándara Urrea” en Sonora.

1840 (24 de Mayo): *Tratado de paz celebrado con la tribu pápaga.*

1840-1843: “*Levantamiento*” en armas de los Pápagos por el despojo de tierra y agua en particular en la región de Caborca. Campaña de “*pacificación*”.

1842: “*Sublevación*” de los pápagos y *represión del coronel Flores*. Gándara entonces gobernador del estado. Salen los dos últimos misioneros franciscanos de la Pimería Alta.

1843: La capital del Estado de Sonora se cambia por decreto de Arizpe a Hermosillo. Tratado de “*paz*” con los Comanches.

1846-1848: **Guerra con Estados Unidos**. Primera invasión en 1847 de Estados Unidos de Nuevo México y California y ocupación de Guaymas.

1848: **Tratado de Guadalupe Hidalgo.**

1850: *Exterminio casi completo de los Hia’ched O’odham de la región del Pinacate por una epidemia de fiebre amarilla.* Tratado de “*paz*” con los Apaches. (23 de Febrero) Inicio de un “*alzamiento*” de los Seris.

1851: *Los Hia’ched O’odham sobrevivientes se trasladan a oasis cercanas o más al oeste.*

1852: Invasión de Sonora por el filibustero Gastón Raousset de Boulbon quien trató de crear del Estado de Sonora una nación independiente. Derrota del proyecto.

1853: **Tratado de Gadsden o “venta de la mesilla”** dotando a Estados Unidos de la tierra situada al sur del río Gila. Sonora pierde la tercera parte de su territorio.

1854: *Algunas descripciones de los Hia’ched O’odham por parte de los trabajadores del ferrocarril de Arizona.* Segunda invasión de Sonora por el filibustero Gastón Raousset. Es derrotado en Guaymas por el General José María Yáñez.

1856: *Toma de posesión de C. José Lizárraga como teniente general de la tribu pápaga.* **Ley Lerdo bajo B. Juárez que decreta la nacionalización de los bienes de la iglesia y la venta de las tierras de las comunidades indias.**

1857: Llegada a Tucson del 1er Agente Indio responsable de las relaciones entre Pimas, Maricopas y Pápagos. *Nombramiento del primer agente federal norteamericano para tratar con los pápagos.* Incursiones de un grupo numeroso de filibusteros alrededor de Henry Crabb cerca de Caborca. Son derrotados el 6 de Abril. Altar se convierte en villa.

Descripción de los Hia'ched O'odham de Arthur Schott parte del equipo para trazar los límites entre México y Estados Unidos. Constitución de México.

1857-1860: **Guerra de Reforma o de Tres Años.**

1859: *Formación de la Gila River Indian Reservation.* Sacerdote enviado por la iglesia católica a San Xavier de Bac para el restablecimiento de las relaciones entre la iglesia y la tribu.

1861-1865: **Guerra de Secesión en Estados Unidos.**

1863-1866: **Guerra de la Intervención Francesa y del Segundo Imperio.**

1865: Después de la guerra de secesión en Estados Unidos, *ayuda de los Americanos a los Pápagos para construir una escuela en San Xavier del Bac.*

1866: Restauración de la República de Sonora. Fin del imperio de Maximiliano en Sonora con la derrota en Guadalupe de Ures del General Emilio Langberg por las fuerzas republicanas bajo mando del General Ángel Martínez.

1873 (desde): *Clases a niños indígenas por monjas católicas en San Xavier del Bac.*

1874: *Establecimiento de la reservación, la "Papago Indian San Xavier Reservation" con 30859 has.*

1875: **Ley de colonización. Inicio del "porfiriato".**

1875-1912: Intensificación de la guerra del Yaqui.

1879: El Gobernador Francisco Serna traslada los Supremos Poderes del Estado de Ures a Hermosillo, la cual queda como capital.

1880-1890: Control de las escuelas por los prebysterianos.

1881-1912: Construcción del ferrocarril Southpacific.

1882: *Creación de la reservación de la Gila Bend, con nombre oficial "Papago Indian Gila Bend Reservation" con 10337 acres. Nombramiento de C. Concepción Lizárraga como comandante general de la tribu pápaga. Nombramiento por parte del gobernador del estado de C. Fernando Zepeda como general de la tribu pápaga. (7 de Enero) Suprema resolución de la Secretaría de Fomento que indica la repartición en lotes de las congregaciones de Sonoita, Pozo Verde, Quitobaca, Carricito, Chujubabi, Carricito de la aribaipa, La Nariz, Cubabi y Pozo Prieto con una legua cuadrada.*

1883: Desmembramiento de la Diócesis de Sinaloa para asentar el Obispado de Sonora en Hermosillo.

1884: Llegada del Obispo Jesús María Rico y Santoyo.

1887: **General Allotment Act o Dawes Act (Indian Reservation land)** cuya política es la división en parcelas y escrituración a indios individuales de la tierra de la reservación, con un excedente de tierra disponible en subasta por la Office of Indian Affairs. *Litigios por la tenencia de la tierra en Pozo Prieto. De este año data según Fábila una carta notarial de propiedad de los Pápagos de esa comunidad.*

1889: Control de las escuelas de nuevo por los católicos. Fundación del Colegio de Sonora siendo su primer director Vicente Mora.

1890 (desde): *Tierra de la reservación de San Xavier fraccionada para grupos económicos colectivos (mientras las de Sells y Gila Bend son propiedad tribal).*

1891: *Apertura de la Phoenix Indian School con el programa “Outling system” con la finalidad, entre otras, de conseguir empleos domésticos a los pápagos en hogares blancos.* Principio del Estado de Sonora.

1898: *Enfrentamientos de los Pápagos y colonos por abigeato de los primeros (asesinados) en el Plomo, Sonora. Éxodo hacia Arizona.*

1906: Estallido del la huelga de mineros en Cananea para la obtención de mejores salarios y tratos.

IV. DE LA REVOLUCIÓN A LA ACTUALIDAD

1910: Gira electoral de Francisco I. Madero en Sonora. En diciembre un grupo encabezado por el teniente coronel Severiano Talamante se levanta en armas y es derrotado. **Inicio de la revolución mexicana.**

1911: *Fundación de la “Papago Indian Good Government League”, primera organización política para representar y unificar a los Pápagos, apoyada y asesorada por la Indian Rights Asociation of Philadelphia.*

1912-1919: *Visita de Carl Lumnholtz de la región del desierto. Señaló que casi ya no quedaban Hia’ched O’odham.*

1915: P. Elías Calles se hace cargo del Gobierno de La Comandancia militar de Sonora.

1916 (14 de enero): *Orden federal para la creación de la Papago Indian Reservation (Sells). Creación de escuelas diurnas para la atención de los pápagos en sus territorios.* Orden Ejecutiva que delimita la zona de la “franja” considerada para un ferrocarril.

1917: **Constitución de México.**

1919: *Cambio del centro político-administrativo de los pápagos de San Xavier a Sells.* Fracaso del movimiento “renovador” y Francisco S. Elías asume el Gobierno provisional.

1920: **Plan de Agua Prieta que desconoce al Gobierno de Venustiano Carranza.**

1920-1935: Periodo del “sonorismo”.

1920-1940: Transformaciones del estado de Sonora en diversos sectores de la sociedad y la economía.

1921: **Creación del Departamento de educación y cultura para la raza indígena.**

1924: *Entonces Gobernador de la Tribu Pápago José A. Bavichi y Secretario, Pedro Siqueiros.*

1924-1937: *Unión de las tres reservaciones pápago en Estados Unidos bajo un solo gobierno o consejo tribal.*

1925: **Creación del Departamento de escuelas rurales de incorporación cultural indígena.**

1926 (octubre): El gobierno de P. Elías Calles decide emprender una campaña definitiva contra los Yaquis. Inicio de su destierro al sur de México.

1926-1928: Última guerra del Yaqui.

1928 (12 de Abril): *Resolución presidencial bajo P. Elías Calles que crea el ejido Congregación de Pozo Verde con 2823 has con beneficio para 112 personas al parecer.*

1929: *Se tiene noticia de Pápagos que defienden sus tierras ante los colonos en el Bajío, y San Francisquito entre otros (no se había registrado nada desde 1840) en particular con la llegada del Sr. Jesús Zepeda. (27 de Noviembre) Firma de la paz bajo P. Elías Calles con los Yaquis. Crisis internacional que genera en el estado de Sonora desempleo y migración.*

1931: *Se adjunta a la Reservación de Sells la zona de la “franja”.*

1934: **Indian Reorganisation Act que inicia una serie de cambios radicales en la relación entre el gobierno federal estadounidense y los Indios.**

1935: *Construcción de la capilla de San Francisco Javier en Sonoyta. El Instituto Lingüístico de Verano se instala en México.*

1936: *Robo de la “Santita” de Quitovac (historia oral). División en nueve distritos de la reservación de Sells. Fundación del Departamento de acción social, cultural y de protección indígena.*

1936-1940: **Reparto agrario bajo Lázaro Cárdenas.**

1937: *Últimas añadiduras de la Reserva de Sells. Adopción de una constitución para los Pápagos. La reservación pápago se divide entonces en 11 distritos. Creación de un Departamento de educación indígena en la Secretaría de educación pública.*

1937-1938: Formación de los ejidos colectivos de los valles del Yaquí y del Mayo con la reforma agraria de Lázaro Cárdenas. Reconocimiento del territorio yaqui.

1939 (26 de Abril): *Orden de L. Cárdenas para la devolución de sus tierras a los Pápagos.*

1940 (14 A 24 de Abril): **I Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, Michoacán.**

1940-1955: Aceleración en Sonora del giro hacia la agricultura de riego.

1942: *Nombramiento del gobernador de El Bajío, Ventura Bustamante (hasta al menos el año de 1957 a la edad de aproximadamente 80 años). Empieza a funcionar la Universidad de Sonora.*

1943: *Intento bajo el gobierno de Ávila Camacho de reubicar a los Pápagos en la Bahía de San Jorge al parecer sin éxito. Migración de Pápagos a Estados Unidos por la crisis económica de la 2ª guerra mundial.*

1945: *Nombramiento del gobernador de San Francisquito, José Antonio Acosta (hasta al menos el año de 1957 a la edad de aproximadamente 65 años). Pozo Verde, instauración de una casa como escuela con alrededor de 40 niños (que no duró porque la maestra se fue).*

1945-1962: La Comisión Nacional de Colonización vende muchos predios a colonos ubicados en territorio pápago.

1946-1970: Crecimiento económico en Sonora y prosperidad de la agricultura de riego con carácter comercial y exportador.

1947: Inauguración del ferrocarril de Sonora a Baja California bajo Miguel Alemán.

1948: Edificación de la Biblioteca y Museo de Sonora. **Creación del Instituto Nacional Indigenista (INI).**

1949 (24 Diciembre): Publicación en el diario oficial de un acuerdo presidencial que determina un fraccionamiento nombrado distrito Altar y Caborca para vender 70,000-00-00 has a los colonos que gusten establecerse en el desierto del Altar.

1950-1952: *San Francisquito, instauración de una casa como escuela.*

1952: *Incendio de la capilla de San Francisco Javier en Sonoyta. Se reconstruye un año después.*

1955: Fuerte impulso al sistema agropecuario en Sonora.

1956: Pérdida de los algodones en Caborca por las intemperies.

1956-1961: Hacia una agricultura más intensiva y desarrollo tecnológico en Sonora.

1957: *Alden W. Jones, administrador de la Reservación India de Sells. Quitovac sin gobernador porque acaba de morir.*

1959: Creación de la Diócesis de Ciudad Obregón.

1960: *Creación de una reservación pápago independiente en Estados Unidos, Akchin.*

1960 (años): Intensificación de la urbanización de las ciudades costeras de Sonora.

1960-1980: Cambios en la ganadería y prolongación del modelo agrícola de Sonora.

1961-1965: Programa Nacional Fronterizo.

1962: Primer congreso industrial de Sonora. Inicio del Plan de Diez Años en Sonora bajo el gobierno de Luis Encinas.

1962-1979: Impulso en Sonora de la industria maquiladora.

1963: Primera planta maquiladora en Nogales. Creación del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado de Sonora (ISSTE-SON). Fundación del Arzobispado de Hermosillo.

1964: Fin del programa “bracero”. Inauguración de la planta hidroeléctrica Presidente Plutarco Elías Calles sobre el río Yaquí quedando sepultados varios pueblos. **El gobierno de Gustavo Días Ortiz recorta el presupuesto del INI.**

1966: Primera planta maquiladora en Agua Prieta. Descubrimiento de los restos del Padre Kino en Magdalena.

1967: Primera planta maquiladora en San Luis Río Colorado.

1969 (5 de Noviembre): *Ampliación por 1,836-00-00 has al ejido Pozo Verde con un total ya de 4,659-78-10 has.*

1970: Crisis en Sonora. Maquiladoras, corredor industrial.

1971: **I Declaración de Barbados.**

1972: Se establecen los transbordadores entre Sonora y Baja California bajo Luis Echeverría.

1973 (13 de Julio): *Inicio del expediente de conformación y titulación de bienes comunales en el Bajío y anexos. Reforma Agraria da un dictamen negativo. (12 de Agosto) Inicio del expediente para la dotación de tierras por vía de confirmación y titulación de bienes comunales en Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas. (30 de Agosto) Resolución presidencial de reconocimiento y titulación de bienes comunales de la Comunidad San Francisquito y su anexo El Carrizalito con 21 comuneros y 21,650-00-00 Has.*

1974: Congreso Indio de Chiapas, San Cristóbal de las Casas. Cambio en la política indigenista. Ier Parlamento indio americano del cono sur, Paraguay. Fundación de la residencia Caborca del INI.

1975: Ier Congreso de Pueblos Indígenas en México. Creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) con 56 consejos supremos de las etnias. Consejo mundial de los pueblos indígenas (CMPI) con la participación de México.

1976: **Creación de la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC). Congreso interamericano de pueblos indígenas en Panamá.** (5 de Noviembre) *Resolución presidencial de reconocimiento y titulación de bienes comunales en Pozo Prieto y anexo con 29 comuneros y 4,806-03-00 has.*

1977: *Elección del primer gobernador general de los Pápagos en México. Antes de esta fecha, se tenían reconocidas 6 comunidades en Sonora con un gobernador en cada una, siendo el de El Bajío quien fungía como representante general de todos ante el gobierno. II Congreso del CNPI en Santa Ana Nichi, Estado de México. Ier Congreso internacional indígena de América Central, con presencia de México; constitución del Consejo regional de los pueblos indígenas de América Central (COPRI). II Declaración de Barbados. Conferencia internacional de organizaciones no gubernamentales sobre la discriminación de los pueblos indígenas en la ONU, Ginebra. Congreso interamericano de pueblos indígenas de Alburquerque en donde asistieron el gobernador general de la tribu pápago y su antecesor.*

1978: Impulso de la ganadería, agricultura, pesca y minería en Sonora.

1978-1980: *Rafael Alfonso García Valencia aparece como gobernador general de la tribu pápago.*

1979: III Congreso del CNPI en el Distrito Federal.

1980 (Enero): *Inauguración de la escuela-albergue de Quitovac, dependencia de la SEP-INI. (Noviembre) Resolución presidencial de reconocimiento y titulación de bienes comunales de la Comunidad de Quitovac y su anexo El Chujubabi con alrededor de 35 comuneros y 19,883-74-38-01 Has. VIII Congreso Indigenista Interamericano. Inicio de una “nueva política indigenista”. Ier encuentro de organizaciones indígenas*

independientes en Oaxaca. “Toma” del INI por parte de indígenas en desacuerdo con sus políticas.

1980-1986: Promoción de la inversión industrial nacional y extranjera en Sonora.

1981 (Febrero): **Promulgación de la Ley de desarrollo agropecuario que afecta a la tenencia ejidal. II encuentro de organizaciones indígenas independientes en el Caribe. La COPRI cambia su nombre por el de Coordinadora regional de pueblos indios.** (16 de Mayo) Elección del gobernador pápago en México, David Santiago Manuel Lara de 18 años de edad; aparece como tal hasta 1985. (7 de Agosto) Entrega de la documentación del ejido de Pozo Verde con 21 comuneros. (11 de Agosto) Entrega de las tierras de San Francisquito y anexo.

1983: Creación en Sells, Arizona, de la oficina *Tohono O’odham in México Office* cuya finalidad es el apoyo a los *O’otham* mexicanos. (20 de Octubre) Entrega de la documentación provisional de propiedad de la comunidad de Pozo Prieto y anexo.

1983-1997: Acentuación de las divisiones sociales en Sonora, crisis del sector financiero. Sonora ya no tiene eje económico.

1985: *Depuración censal en San Francisquito y anexo con 17 nuevos adjudicatarios. Inicio de las gestiones para el Plano Definitivo, de propiedad de Pozo Prieto y anexo. La comunidad de Las Norias obtiene por resolución presidencial vía ejidal 11,500-00-00 has con 19 ejidatarios.*

1986: Instalación de la planta Ford en Hermosillo.

1987 (a partir de): Consolidación de los parques industriales en Sonora (maquiladora, sectores minerometalúrgico y pesquero).

1987-1993: **Reformas nacionales** que conllevan una acelerada liberalización comercial en Sonora.

1988: “Toma” del INI por parte de indígenas en desacuerdo con sus políticas. (Desde) *Se otorgan credenciales de identificación a los Pápagos.*

1989: *Organización de la Border Tribes Summit por los O’odham de Arizona ante la problemática de la tierra.*

1990: *Depuración censal en el ejido Las Norias con 12 ejidatarios depurados y 6 nuevos adjudicatarios.*

1990 (Octubre) – 1991 (Junio): La residencia Caborca del INI sin director.

1993-2003: *Fondo Regional Pápago en funcionamiento con la CDI, residencia Caborca. Se cierra el fondo por considerarse inoperable por falta de recuperación de los préstamos.*

1994 (10 de Enero): **Entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC).** (10 de Febrero): *Inauguración de la mina “La Choya” de la compañía canadiense Hecla en el poblado de Quitovac, Sonora.*

1996 (24 de Junio): Publicación en el boletín oficial N0 51 Sección I de la aprobación por parte del Congreso de Sonora de la Ley N0 170 que incluye como parte de la planilla de los ayuntamientos un regidor étnico propietario y un suplente.

1997: *Nombramiento de los regidores étnicos en los municipios de Saric, Altar, P. Elías Calles, Caborca y Puerto Peñasco. En el primer periodo (1997-2000) fungen como tal Felix Antonio Palma (Saric), Silvestre Valenzuela (Altar), Rafael García Valencia (P. Elías Calles), Héctor Manuel Velasco (Puerto Peñasco), Reynaldo Velasco (Sonoyta) y Nazario Lizárraga García (Caborca)*

1998: “Toma” del INI por parte de indígenas en desacuerdo con sus políticas.

1999: *Fallece el gobernador de los Pápagos, Ascencio Antonio Palma. Toma su lugar su hijo Félix Antonio Palma.*

2000-2003: *Funge como regidor étnico Rafael García Valencia (Caborca), mientras los municipios de Puerto Peñasco y Sonoyta carecen para este periodo de esta figura.*

2001 (Marzo): *Constitución de la Sociedad Cooperativa de Producción Ganadera “Vaic Tohono” (Tres desiertos) S.C. de R.L. (9 de Septiembre) Constitución del Comité Cultural Hiac’ed o’odham.*

2003 (05 de Julio): **Cesación del Instituto Nacional Indigenista y entrada en vigor de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) planteado en el diario oficial el 21 de Mayo de 2003.** Programa agroecológico productivo de la CDI Caborca en operación con cultivos de nopal en las comunidades de Pozo Prieto, el Cubabi y Las Norias.

2003-2006: *Fungen como regidores étnicos Ramón Ballesteros Soto (Puerto Peñasco), Armando Lizárraga Neblina (Sonoyta) y Alicia Chuhuhua Méndez (Caborca).*

2004 (29 de Junio a 01 de Julio): **1ª sesión ordinaria del Consejo Consultivo, DF. (10 de Julio) Constitución del Consejo Consultivo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de la CDI. (25 a 27 de Septiembre) 2ª sesión del Consejo Consultivo de la CDI, Baja California. Comité Cultural Etnia Tohono O’odham de Puerto Peñasco. Comité Cultural U’uvi O’otam de Caborca.**

2005 (29 y 30 de Enero): **3ª sesión ordinaria del Consejo Consultivo de la CDI, DF.**

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS CITADAS

Obras generales

ADAMS, Richard

- 1994 “Las etnias en una época de globalización”, en Varios autores, *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México, pp.103-126.

ALEJO GARCÍA, José

- 1995 “El otro y yo. Identidad ladina en Tumbala, Chiapas”, en Ana Bella Castro (Ed.), *La identidad: Imaginación, recuerdos, olvidos*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp.107-116.

ATTALI, Jacques

- 1994 *Milenio*, ED. Seix Barral, México.

AUGÉ, Marc

- 2002 *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, ED. Gedisa, Barcelona.

BAJTÍN, Mijaíl

- 2003a *Estética de la creación verbal*, ED. Siglo XXI, México.
2003b *Pour une philosophie de l'acte*, ED. L'age d'homme, Francia.
2000 *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*, ED. Taurus, México.

BARRE, Marie-Chantale

- 1988 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, ED. Siglo XXI, México.

BENJAMÍN, Walter

- 2003 *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, ED. Itaca, México.
1996 *Escritos autobiográficos*, ED. Alianza, Madrid.
1991 *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, ED. Taurus Humanidades, Madrid.

BORJA, Jordi y Manuel CASTELLS

- 2000 *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, ED. Taurus, México.

- BRADDING, David A
 1983 “Classical republicanism and the spanish american revolution”, Centre of Latin American Studies, pp.1-21.
- BREUILLY, John
 S/f *Nacionalismo y estado*, ED. Pomares-Corredor, pp.11-48.
- CABIN, Philippe y Jean-Francois Dortier,
 2000 “Etat”, en *La sociologie. Histoire et idées*, ED. Sciences Humaines, Francia, pp.335-336.
- CLASTRES, Pierre
 2001 *Investigaciones en antropología política*, ED. Gedisa, Barcelona.
- COHEN, Esther y Ana María MARTÍNEZ DE LA ESCALERA (coord.)
 2002 *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*, ED. Siglo XXI, México.
- DE CERTEAU, Michel
 1993 *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México.
- DESCOLA, Philippe
 1988 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, ED. ABYA-YALA / Instituto Francés de Estudios Andinos, Ecuador.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor
 2003 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, ED. Siglo XXI, México.
- ESCOBAR, Arturo
 1998 *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, ED. Norma, Santa Fé de Bogota.
- FERRER MUÑOZ Manuel y María BONO LÓPEZ
 1997 “¿Extraños en su propio suelo? Los indios y la independencia de México”, en *VI Jornadas Lascasianas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, pp.17-45.
- FISAS, V.
 1998 *Cultura de paz y gestión de conflictos*, ED. Icaria-UNESCO, Barcelona.
- FRIEDMAN, Jonathan
 2001 “Sistema global, globalización y parámetros de la modernidad”, en *Identidad cultural y proceso global*, ED. Amorrortu, Argentina, pág. 297-351.

- GALINDO CÁCERES, Jesús
2000 *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, ED. Pearson México.
- GAMIO, Manuel
1916 *Forjando patria*, ED. Porrúa Hermanos, México.
- GELLNER, Ernest
1994 *Naciones y nacionalismos*, ED. Alianza Universidad, Madrid.
- GIDDENS, Anthony
1994 *Las consecuencias de la modernidad*, ED. Alianza Universidad, Madrid.
- GOFFMAN, Erving
2001 *Estigma. La identidad deteriorada*, ED. Amorrortu, Argentina.
- HALL, Stuart
1997 “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”, en King, Anthony (ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary conditions for the Representation of Identity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp.19-39.
- HOBSBAWN, Eric
1998 *Naciones y nacionalismos desde 1780*, ED. Crítica, Barcelona.
- JACORZYNSKI, Witold
2004 *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*, ED. CIESAS / Porrúa, México.
- JAULIN, Robert
1979 *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*, ED. Nueva Imagen, México.
- JODELET, Denise
1989 *Les représentations sociales*, ED. Presses Universitaires de France, Paris.
- KROTZ, Esteban
2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, ED. Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- KURNITZKY, Horst (comp.)
2000 *La globalización de la violencia*, ED. Colibrí, México.

KYMLICKA, Will

2003 *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, ED. Paídos, Barcelona.

LABURTHE-TOLRA, Philippe y Jean-Pierre WARNIER

1994 *Ethnologie, anthropologie*, ED. Presses Universitaires de France, Paris.

LAPLANTINE, François

1994 *Transatlantique. Entre Europe et Amériques Latines*, ED. Payot & Rivages, París.

LEVINAS, Emmanuel

1998 *La huella del otro*, ED. Taurus, México.

1987 *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ED. Sígueme, Salamanca, España.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1981 *La identidad*, ED. Petrel, Barcelona.

LIPENZ, Franz

1997 “Hacia el aprecio a las diferencias”, en *VI Jornadas Lascasianas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, pp.409-428.

MAC LUHAN, Marshall

1993 *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, ED. Diana, México.

PÉREZ-TAYLOR A., Rafael y otros

2000 *Aprender-Comprender la Antropología*, ED. Grupo Patria Cultural / CECSA, México.

PUEBLA, Manuel

1999 “¿Puede Sonora globalizarse?”, en Blanca Lara y otros, *Globalización, industria e integración productiva en Sonora*, Colegio de Sonora, México, pp.245-252.

RAJCHENBERG Rajchenberg Enrique y Catherine HÉAU-LAMBERT

1997 “¿Ha muerto el evolucionismo en México?”, en *VI Jornadas Lascasianas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XI*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, pp.455-476.

- RAMONET, Ignacio
 2002 *Géopolitique du chaos*, ED. Gallimard, Francia.
- ROBERTSON, Roland
 1999 “A globalização como problema”, en *Globalização. Teoria social e cultura global*, ED. Vozes, Brasil, pp.23-52.
 1995 “Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity”, en Mike Featherstone y otros, *Global modernities*, Sage Publications, Londres, pp.25-44.
- ROZO, Carlos A.
 1999 “Las cuatro paradojas de la globalización”, en Blanca Lara y otros, *Globalización, industria e integración productiva en Sonora*, Colegio de Sonora, México, pp.25-37.
- SEGRE, Enzo
 1994 “Globalización y modernidad”, en Varios autores, *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp.183-189.
- SENNETT, Richard
 2002 *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, ED. Alianza, Madrid.
- SERRES, Michel
 1985 *Les cinq sens*, ED. Grasset et Fasquelle, Francia.
- SMITH, Anthony
 1997 *La identidad nacional*, ED. Trama, México.
- TODOROV, Tzvetan
 2003 *El nuevo desorden mundial. Reflexiones de un europeo*, ED. Península, Barcelona.
 1998 *El hombre desplazado*, ED. Taurus, Madrid.
 1993 *Las morales de la historia*, ED. Paidós, Barcelona.
 1991 *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, ED. Siglo XXI, México.
 1987 *La Conquista de América. El problema del otro*, ED. Siglo XXI, México.
- TODOROV, Tzvetan y otros
 1988 *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, ED. Júcar, España.
- TOMLINSON, John
 2001 *Globalización y cultura*, ED. Oxford University Press, México.

WOHLFARTH, Irving

- 1999 *Hombres del extranjero. Walter Benjamín y el Parnaso judeoalemán*, ED. Taurus, México.

Obras generales sobre el Noroeste de México, Sonora y los Pápagos

AGUILAR ZELENY, Alejandro

- 1998 *Los ritos de la identidad: Ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia indígena en el Noroeste de México*, documento inédito, Tesis para obtener el grado de Maestro en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México DF, Septiembre.

ALMADA, Ignacio

- 2000 *Breve historia de Sonora*, ED. El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México.

BASAURI, Carlos

- 1990 *La población indígena de México*, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 197-208 y 225-233.

BERBER, Laureano,

- 1949 *Nociones de historia de Sonora. Su estado actual*, manuscrito mecanografiado (inédito), Biblioteca sonorensis de geografía e historia, Hermosillo, Sonora, pp.23-27.

COVARRUBIAS VALDENEBRO, Alejandro

- 1989 “Sonora, alcances de su condición fronteriza”, Alejandra Salas-Porras Soule, *Nuestra frontera norte (...tan cerca de los Estados Unidos)*, ED. Nuestro Tiempo, México.

GARIBAY, Ricardo María

- 1991 “Ecología y cultura. La evolución de los grupos indígenas de Sonora”, en Donaciano Gutierrez y Josefina Gutierrez Trip (Coord.), *El noroeste de México. Sus culturas étnicas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.137-141.

HAGAN, Maxine W.

- 1959 *An educational history of the Pima and Papago peoples from the midseventeenth century to the midtwentieth century*, College of education, Doctorado in education, University of Arizona, pp.139-184.

HOPKINS DURAZO, Armando

- 1988 *Imágenes prehispánicas de Sonora. La expedición de don Francisco e Ibarra a Sonora en 1565, según el relato de Don Baltasar de Obregón*, ED. por el autor, Hermosillo Sonora, , 54 p.

LIZÁRRAGA GARCÍA, Benjamín

- 2000 “Pápagos”, en *Altar y los altareños*, Ayuntamiento de Altar, Sonora, México, pp.75-86.

MOLINA MOLINA, Flavio

- 1981 *Exploradores y civilizadores de Sonora*, ED. por el autor, Hermosillo Sonora, 133 p.

- 1979 *Estado de la provincia de Sonora 1730*, Diócesis de Sonora, México, 37 p.

MONCADA MAYA, J. Omar e Irma ESCAMILLA HERRERA

- 1999 “Cartografía y descripción de los territorios septentrionales novohispanos en la obra de los ingenieros militares”, en *Fronteras en movimiento. Expensión en territorios septentrionales de la Nueva España*, Instituto de Geografía/ Universidad Nacional Autónoma de México, pp.91-126.

MONTANÉ MARTÍ, Julio César

- S/ f “Los indios unos desconocidos”, en *El mito conquistado. Álvaro Núñez Cabeza de Vaca*, Universidad de Sonora, México, pp.21-29.

- 1999 *La expulsión de los jesuitas de Sonora*, ED. Contrapunto 14, Hermosillo, México.

MORALES GARDUÑO, Martha Graciela

- 1981 *Los Pápagos*, Instituto Nacional Indigenista, México.

ORTEGA NORIEGA, Sergio

- 1993 *Un ensayo de historia regional. El noroeste de México 1530-1880*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PÉREZ TAYLOR A., Rafael

- S/ f *Historia y etnicidad en la Nueva Vizcaya*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

RADDING, Cynthia

1995 *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*, CIESAS/ INI, México.

RAMÍREZ CISNEROS, Juan

1993 *Sucedió en Sonora...*, ED. por S. del C. Ramírez Cisneros, Hermosillo, México.

REYES, Fray Antonio

1945 *Copia del manifiesto estado de las provincias de Sonora*, Biblioteca aportación histórica, ED. Vargas Rea, México,

RODRIGUEZ-LOUBET, François, ANTOCHIW, Michel y Elizabeth ARAUX

1993 *Quitovac 1. Etnoarqueología del Desierto de Sonora, México*, Ed. Recherches sur les Civilisations, Paris.

S/ AUTOR

1995 *Primero fue la justicia. Formación del poder judicial de Sonora, esbozo histórico*, ED. Gobierno del Estado de Sonora / Supremo Tribunal de Justicia, Hermosillo, México, pp.5-24.

VÁZQUEZ AGUIRRE, David y Rosa Maria V. ESTRADA

1979 *Informe técnico del C.C.I., Pápago*, Unidad de información de los pueblos nativos del noroeste, Instituto Nacional Indigenista, Unidad Caborca, manuscrito mecanografiado, Hermosillo, México, nov-dic.

Periódicos, revistas y páginas web

AGUILAR ZELENY, Alejandro

1991 "Fronteras en el desierto (El caso de los O'otham)", *Suplemento Uni-sono*, No 77, Órgano de información y análisis de la comunidad universitaria, Hermosillo, Sonora, 30 de Octubre, p.8.

S/ f *Gentes del desierto*, México, s/ ref., pp.151-157.

BARFIELD Thomas (ed.)

1997 "acculturation", en *The dictionary of anthropology*, ED. Oxford, Ox:Blackwell, pp.38-39

CABALLERO, Cristina

1994a "Sigue la tribu pápago en pie de lucha", *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 6 de Abril.

CHÁVEZ MADA, Carmen

1993 “El gobernador de O’otham expone problemas indígenas a autoridades”, *El Nacional*, México, 17 de Julio.

COUFFIGNAL, Georges

2002 “El papel del estado en un mundo globalizado : el caso de América Latina”, *Democracia y Neoliberalismo*, Vol. 13, No. 1, Pág. Web., enero-junio.

CRISTOFFANINI, Pablo R.

S/ f “La representación de los Otros como estrategias de construcción simbólica”, pág. Web, 16p.

DE CAUTÍN, Mario

S/ f “Los indios pápagos al borde de la extinción”, *El Día*, México, 20 de Junio.

DE LA VEGA, Xavier

2005 “Rompre la chaîne de la violence”, *Sciences Humaines* No. 47, Hors-Série, Francia, Diciembre 2004/ Enero-Febrero 2005, pp.76-77.

DELMOS J., Jones

1962 “A description of settlement pattern and population on the papago reservation”, *The Kiva*, Journal of the Arizona archaeological and historical Society Inc., Vol. 27 No. 4, The University of Tucson, Arizona, Estados Unidos, April, pp.1-9.

FOURNEL, Jean-Louis y Jean-Claude ZANCARINI

2000 « Ethnie/ethnique ou ‘l’ethnique, c’est les autres’ », *Cités. Philosophie, politique, histoire*, No. 2, Presses Universitaires de France, Paris, pp.189-195.

HANNERZ, Ulf

1992 “Cosmopolitas y locales en la cultura global”, *Alteridades*, Vol.2 No.3, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp.107-115.

HANPER DOELLE, William y otros

1983 “The natural setting” y “The Papago Indians”, *Archaeological and historical investigations at Nolic Papago Indian Reservation*, Institute for american research anthropological paper 2, Arizona, pp.11-18.

HILLINGER, Charles

S/ f “Los Pápagos Tribu sin frontera, Sobreviven con sus Costumbres”, s/ ref., México.

MICHAUD, Yves

2005 “L’être humain n’est pas un animal tendre”, *Sciences Humaines*, No. 47, Hors-Série, Francia, Diciembre 2004/ Enero-Febrero 2005, pp.18-19.

MORENO DURAZO, Jesús

1994 “Amenazan O’otham con estallar la violencia”, s/ ref., 18 de Mayo.

NAVARRO, Norman

1993 “Acaban con los sitios sagrados de los yaquis”, *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 17 de Julio.

ORTEGA, Julián

2002 “Sobreviven los Pápagos”, *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 26 de Mayo.

ORTIZI, Renato

1996 “Otro territorio”, *Revista Antropología*, Madrid, pp.5-21.

PÉREZ, José Antonio

1994a “Intenta tribu O’otam rescatar sus fiestas ceremoniales”, *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 17 de Septiembre.

REIXACH Joan Frigolé

2003 “Definición de genocidio y su relación con otros términos”, en *Cultura y genocidio*, Estudis d’antropologia social i cultural 8, Universitat de Barcelona, España, pp.9-12.

RUÍZ QUIRRÍN, Francisco J.

1981b “Contra el Instituto Nacional Indigenista”, s/ ref., México, 19 de Mayo.

RODRÍGUEZ, Mauricio

1994 “Denuncia tribu pápago que congéneres de EU quieren quitarles tierra”, *El Nacional*, México, 20 de Mayo de.

S/ AUTOR

1982 “La vida de los Pápagos aquí y al otro lado”, *Sonora Desconocida*, Hermosillo, Sonora, 20 de Julio.

SALAS, Denis

2005 “L’inquiétant avènement des victimes”, *Sciences Humaines*, No. 47, Hors-Série, Francia, Diciembre 2004/ Enero-Febrero 2005, pp.90-93.

SOTO WALTERS, Víctor

1994 “De no lograr solución a sus problemas, amenazan con violencia en los territorios ‘O’odham’, en *Altar*”, s/ ref., 18 de Mayo.

VERDUZCO, María Elena

1994 “Denuncian pápagos despojo americano”, *El Independiente*, México, 20 de Mayo.

BIBLIOGRAFÍA DE OBRAS CONSULTADAS

Obras generales sobre el Noroeste de México, Sonora y los Pápagos

AMADOR BECH, Julio

- 2004 *Avance de investigación. Mitos cosmogónicos de los Pimas y Pápagos y su relación con otros aspectos de su cultura*, Inédito, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

DUNBIER, Roger

- 1968 “Social evolution” y “The mission period”, en *The Sonoran Desert. Its geography, economy and people*, The University of Arizona Press, Tucson, Arizona, , pp.101-144.

ESTUPIÑÁN MUNGUÍA, Víctor

- 1999 *Los sonorenses y su identidad cultural*, ED. De Jesús y Efrén Grijalva Estupiñan, México.

FABILA, Alfonso

- 1957 *Apuntes sobre Pápagos de Sonora*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp.1-38.

FAUBERT, Edmundo

- 1974 *Notas de campo*, Doc. Mecanografiado, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional del Noroeste, México, nov., 12p.

FONTANA, Bernard L.

- 1981 “Preface”, en *Of earth and little rain. The papago indians*, Northland Press / Flagstaff, Arizona, , pp.X-XII.

GALINIER, Jacques

- 1997 “De Montezuma a San Francisco: el ritual Wi:gita en la religión de los Pápagos (Tohono O’Odham)”, en Xavier Noguez y Alfredo López-Austin, *De hombres y dioses*, ED. El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense A.C., México, pp.257-326.

MAC FEELY FONTANA, Hazel

- 2000 *Trails to tiburón. The 1894 and 1895 field diaries of W J Mc Gee*, The University of Arizona Press, Arizona.

MOLINA MOLINA, Flavio

S/ f “Pápagos”, en *La cruz y la flecha. Diccionario de sonora Indígena*, Col. Voces del desierto, ED. La Voz de Sonora Hermosillo, Sonora, México, pp.164-166.

MUSACCHO, Humberto

1999 “Pápagos”, en *Milenios de México*, Hoja casa editorial, México, p.2219.

1990 “Pápagos”, en *Diccionario enciclopédico de México*, ED. Andrés León, México, p.1459.

NABHAN, Gary P., y otros

1982 “Papago influences on habitat and biotic diversity oasis ethnoecology”, en *Journal of ethnobiology*, 2(2), Dic., pp.124-143.

NOLASCO, Margarita,

1979 “Los Pápagos perdimos nuestra cultura”, en *México Indígena* No 30, México DF, Septiembre, pp.9-12.

NORIA SÁNCHEZ, José Luis

S/ f *Los Pápagos*, documento mecanografiado inédito, 43 p.

ORTIZ GARAY, Andrés

1995 “Pápagos”, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región noroeste*, Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de desarrollo social, México.

ROBLES ORTIZ, Manuel

1993 “Los Hiach-ed O’odham o ‘Gente de la Arena’”, en *Historia de Sonora*, No 81, Dirección General de Documentación y Archivo, Hermosillo, Sonora, México, Junio, pp.20-21.

S/ AUTOR

S/ f “Los Pápagos hoy”, en *Sonora vientos prósperos sobre el desierto*, Monografía estatal, Sonora, México, pp.231-234.

SALAS QUINTANAL, Hernán

S/ f *Frontera sociocultural de los Pápagos del norte de Sonora*, Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SALAS QUINTANAL, Hernán, y Rafael PÉREZ-TAYLOR (ed.)

2004 *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, ED. Plaza y Valdés / Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Periódicos y revistas

ALDEN MASON, J.

1920 "The Papago harvest festival", *American Anthropologist*, Vol. 22, pp.13-23.

1921 "The Papago migration legend", *The Journal of American Folklore*, The American folklore society, Vol. 34, New York, , pp.254-268.

BEE, Robert L.

1983 "Papagos and Politics by Peter Blaine", *New Mexico Historical Review*, 58: 1, Estados Unidos, pp.89-90.

BLOCH, Arturo

2003 "Tradición oral O'otham (Pápago)", *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 7 de Mayo.

CABALLERO, Cristina

1994b Protestan pápagos vs. 'La Choya'", *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 12 de Febrero.

DE IRACHETA, Carmen Alicia E.

1981 "Extranjeros despojan a lo que queda de la tribu Pápago", s/ ref., México, 19 de Mayo.

DUARTE RODRÍGUEZ, Rubén

1994 "Con Orgullo Defenderán sus Derechos. La Tribu O'Odham en pie de lucha; Prepara Respuesta al Gobierno Federal", *Financiero noroeste*, México, 21 de Febrero.

FONTANA, Bernard L.

1959 "José Lewis Brennan's account of papago customs and other references", *Ethnohistory*, Vol. 6 No 3, Summer, pp.226-237.

GALINIER, Jacques

1987 "Los Pápagos, la lluvia y la frontera", *México Indígena* No. 14, Año III, Instituto Nacional Indigenista, México, Enero-febrero, pp.22-23.

GARCÍA, Roberto D.

1993 "Denuncia tribu O'tham el despojo de tierras", *El Sonorense*, México, 17 de Julio.

GONZÁLEZ, Carlos

1994 "Peligra tierra sagrada de los Pápagos", *El Sonorense*, México, 24 de Febrero.

HANLON, Capistran J.

- 1970 "A papago barbecue", *The Kiva*, Journal of the Arizona archaeological and historical Society Inc., Vol. 36 No 1, The University of Tucson, Arizona, Estados Unidos, fall, pp.11-13.

JARA RIVERA, José Luis

- 1994 "Denuncian despojo. Invaden 500 mil hectáreas de las comunidades Pápagos", *El Nacional*, México, 1 de Marzo.
- 1990 "Pápagos y yaquis exigen respeto", *Uni-Sono*, No 61, Órgano de información y análisis de la comunidad universitaria, Hermosillo, Sonora, 28 de Junio.

JONES, Richard J.

- 1971 "The Wi'igita of achi and Quitobac", *The Kiva*, Journal of the Arizona archaeological and historical Society Inc., Vol. 36 No 4, The University of Tucson, Arizona, Estados Unidos, Summer, pp. 1-29.

NAVARRO, Norman

- 1994 "Ceremonia fúnebre O'otham. La keijina no puede ser fotografiada ni grabada en video", *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 6 de Abril.

PÉREZ, José Antonio

- 1995a "Exigen salida de Hecla", *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 27 de Julio.
- 1995b "Apoyarían a O'otams de Sonoyta", *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 31 de Enero.
- 1994b "Buscará el INI la libertad de presos O'otam", *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 10 de Mayo.
- 1994c "Apoya INI a los O'otam", *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 1 de Mayo.

ROJAS, Rosa

- 1995 "Reclama la tribu oodham el derecho sobre sus tierras", *La Jornada*, México, 17 de Abril.

RUÍZ QUIRRÍN, Francisco J.

- 1981a "INI Presenta Pruebas de la Ayuda a los Pápagos", s/ ref., México, 21 de Mayo.

ROMÁN AGUIRRE, Marco Antonio

- 1994 "Capacitan a Pápagos sobre actividades pecuarias y una nueva ley agraria", *Diario Frontera*, México, 22 de Octubre.

S/ AUTOR

- 1994 "Inaugura hoy MFB la Mina de oro La Choya; se Ignoraron protestas", *Financiero noroeste*, México, 10 de Febrero

1993 Apoya gobierno federal con ganado e implementos a la comunidad pápaga”, *El Nacional*, México, 8 de Octubre.

TORRES L., René Martín

1994 “Piden indígenas respeto a sus lugares sagrados”, *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 1 de Diciembre.

VIDALES TAMAYO, Rafael

1981 “Los hermanos papagos: mexicanos de tercera”, s/ ref., México, 20 de Mayo.

FUENTES

Fuentes de primera mano

A los Pueblos y organizaciones indígenas del país, A la opinión pública, Carta a la prensa del Consejo Consultivo de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), México, 29 de Enero de 2005.

Acta de acuerdos de la asamblea general del consejo consultivo, primera sesión ordinaria 29 de Junio al 1° de Julio de 2004, Consejo Consultivo de la CDI, México.

Carta abierta, Sonoyta, Sonora, 17 de Septiembre de 1997, 1p.

Carta al Instituto Nacional Indigenista, Sonora, Marzo de 1997, 2p.

Consejo Estatal Electoral, Hermosillo, Sonora, 9 de Septiembre de 1997, 3p.

Consejo Estatal Electoral, Hermosillo, Sonora, 29 de Agosto de 1997, 4p.

Cuestionario sobre formas y criterios para la elección de representantes en las comunidades indígenas, Consejo Consultivo de la CDI, México, 30 de Enero de 2005.

Resolution of the papago council (Authorizing issuance of enrollment. Applications tu Sonoran Papagos), Arizona, 1979, 1p.

Fuentes orales

GALLAND, Karyn

2004 Entrevista de tradición oral, No. 01, Caborca, Sonora, México, 7/07.

2004 Entrevista de tradición oral, No. 02, Caborca, Sonora, México, 7/07.

2004 Entrevista de tradición oral, No. 03, Caborca, Sonora, México, 12/07.

2004 Entrevista de tradición oral, No. 04, Caborca, Sonora, México, 13/07.

2004 Entrevista de tradición oral, No. 05, Caborca, Sonora, México, 14/07.

- 2004 Entrevista de tradición oral, No. 06, Caborca, Sonora, México, 16/07.
- 2004 Entrevista de tradición oral, No. 07, Hermosillo, Sonora, México, 01/10.
- 2004 Entrevista de tradición oral, No. 08, Puerto Peñasco, Sonora, México, 07/10.
- 2004 Entrevista de tradición oral, No. 09, Sonoyta, Sonora, México, 09/10.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 10, Caborca, Sonora, México, 10/03.
- 2005 Grabación de tradición oral, No. 11, Puerto Peñasco, Sonora, México, 13/03.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 12, Puerto Peñasco, Sonora, México, 14/03.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 13, Caborca, Sonora, México, 16/03.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 14, Pozo Verde, Sonora, México, 17/03.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 15, Caborca, Sonora, México, 28/03.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 16, Pitiquito, Sonora, México, 28/03.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 17, Puerto Peñasco, Sonora, México, 29/03.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 18, Quitovac, Sonora, México, 30/03.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 19, Las Norias, Sonora, México, 30/03.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 20, Pitiquito, Sonora, México, 31/03.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 21, Caborca, Sonora, México, 31/03.
- 2005 Entrevista de tradición oral, No. 22, Distrito Federal, México, 17/06.