



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

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

LIMPIEZA DE SANGRE Y POLÍTICA RACIAL.

LOS O'OTHAM DEL DESIERTO, LA CIUDAD Y LA FRONTERA

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

KARYN GALLAND

TUTOR PRINCIPAL  
DR. RAFAEL PÉREZ-TAYLOR ALDRETE

COMITÉ-TUTOR  
DR. ÁXEL RAMÍREZ MORALES  
DRA. BEATRIZ HERNÁNDEZ ABAD



CIUDAD DE MÉXICO DICIEMBRE DE 2011



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.

**A Oscar**

**y**

**Akil**

## AGRADECIMIENTOS

Quiero dar un especial agradecimiento, en primer lugar, a todas las personas sin las cuales esta tesis no tendría sustento, es decir los O'otham de Sonora cuyas voces están plasmadas, directa o indirectamente, a lo largo de todo este trabajo. Mi profunda gratitud a todas estas personas que me han abierto sus casas, sus recuerdos y sus anhelos dentro de la intimidad de su hogar o en otras circunstancias; pero también a todos los que estuvieron en este proceso con su simple presencia.

Los que ya no están entre nosotros: Josefina León León, Matías Choygua Gómez, Panchito López Juárez, Alberto López Juárez y Ana López Juárez, Lilian León Romo, María Reyes Salcido.

Y todos los demás: Alicia Chuhuhua, Juanita López Juárez, María Elena García Valencia, Ramón Choigua Pino, Mercedes García Valencia, Andrés Contreras Cañez, Francisco Contreras, Julia Sortillón Murrieta, Ana Zepeda Valencia, Francisco Zepeda Valencia, Mercedes Zepeda Valencia, Isidro Romero Zepeda, Jorge Luis Reyna Celaya, Nazario Lizárraga García, Rafael García Valencia, Brenda Lee López Pacheco, Eugenio Velasco Ortega, Héctor Manuel Velasco, Servando León León, Ángel León León, Ramón Antonio Marcial Velasco, Martina Marcial Velasco, Gonzalo Méndez Marcial, Ramón Ballesteros Soto, Heladio Montijo Pazos, Norberto Muñoz Ortega, Armando Lizárraga Neblina, Herlinda Lizárraga Neblina, Paulina Romo Robles, Josefina Valenzuela Cruz, Evangelina Celaya García, Virginia Estevan Valenzuela, Joaquín Estevan Reyna, José García Lewis, David García, María Elena Sinohui Murrieta, Josefina Miranda Sanríquez, Benito Tiznado García, Julia García Bustamante y Marco Salas Napoleón.

Mi gratitud también al personal del la Comisión para la Atención de los Pueblos Indígenas de Sonora, el Ing. Heriberto Gutiérrez Romero; la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas Unidad Caborca: Juan

Ceniceros de Ávila, Edelmiro Pedroza Oyervidez, Ing. Jesús Cenobio Esquer Urquijo, Lic. María Jesús Hernández Cordóva, Elizabeth Nalón, Oscar Peraza García; de la Secretaría de la Reforma Agraria de Caborca, Lorenzo Torres Gastélun. Un especial pensamiento a la memoria del cronista Benjamín Lizárraga García.

Al Consejo Nacional para la Cultura y la Ciencia (CONACYT) la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), casa madre que me recibió durante años y me permitió formarme como investigadora. Se contó durante este tiempo con una beca de studios y una beca mixta de la UNAM así como una beca de CONACYT.

A mi Comité Tutoral por sus observaciones a lo largo de este trabajo que sirvieron para mejorar la calidad del mismo: Beatriz Hernández Abad, Axel Ramírez Morales, Patricia Casasa García, Alejandro Guerrero y en particular, mi director de tesis, Rafael Pérez-Taylor Aldrete, también por su gran comprensión para mis tiempos como mamá.

A mis compañeros de campo, Guillermo Castillo Ramirez y Miguel-Angel Paz Frayre, debo mucha información que ha sido indispensable para el sustento de este trabajo. Un abrazo muy fuerte para ellos y para su gran compromiso como antropólogos.

Finalmente no puede faltar un especial agradecimiento a toda mi familia y mis amigos, por su consante cariño y su profundo respeto hacia mi trabajo. Y, evidentemente, a Oscar y Akil a quienes debo haber podido terminar esta labor en la complejidad de la vida cotidiana y sin cuyo apoyo y cariño no lo hubiera logrado.

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN.

#### Los fantasmas raciales del siglo XX y XXI

<b>Los O'otham de México y Estados Unidos</b> .....	16
<i>Los Tohono O'odham de Estados Unidos</i> .....	18
<i>Los O'otham de México</i> .....	22
<i>Los O'otham de la frontera</i> .....	25
<b>De la raza a la violencia política</b> .....	27
<i>Grados de sangre y pertenencia oficial</i> .....	27
<b>Política e ideología de la diferencia</b> .....	28

### PRIMERA PARTE

#### PUREZA DE SANGRE Y RAZA.

#### La construcción de la diferencia racial de la antigüedad al siglo XXI

<b>Capítulo 1.</b>	
<b>La pureza de sangre y la raza: antecedentes históricos</b> .....	34
<i>La pureza de sangre y el linaje ante la diferencia religiosa pernicioso</i> .....	36
<i>La raza y la clasificación de las semejanzas y diferencias</i> .....	40
Las diferencias naturales .....	41
La biologización de la diferencia .....	44
La raza en el siglo XIX .....	47
Racismo y anti-racismo en el siglo XX .....	51
Estudios sobre racismo .....	54
<b>Capítulo 2.</b>	
<b>Raza y etnicidad en América</b> .....	60

<i>Pueblos nativos en Estados Unidos</i> .....	62
<i>Indios, indígenas y mestizos en México</i> .....	66
<i>Raza y etnicidad: esencialismos, situaciones y contextos</i> .....	70
<i>Unidad y diversidad humana</i> .....	74

## SEGUNDA PARTE

### VOCES Y MEMORIAS.

#### Los o'otham del desierto, la ciudad y la frontera

<b>Capítulo 3.</b>	
<b>La etnografía</b> .....	79
<i>La mirada y el sentido</i> .....	81
<i>Perspectiva bajtiniana</i> .....	83
<i>Los niveles de la etnografía</i> .....	88
<i>Descripción y discurso</i> .....	89
<b>Capítulo 4.</b>	
<b>Historia social de los O'otham</b> .....	93
<i>Nolik-waha: Las Norias</i> .....	95
<i>Ce:dagi-waha y Wo'osan: El Pozo Verde y El Bajío</i> .....	104
<i>Puerto Peñasco</i> .....	109
<i>Similitud y variabilidad</i> .....	114
<b>Capítulo 5.</b>	
<b>Los O'otham del desierto</b> .....	119
<i>La vivencia del desierto</i> .....	119
La tierra de la cotidianidad .....	120
Hablar el o'otham .....	123
Socialización y tejido social .....	125
<i>Prácticas festivas y ceremoniales</i> .....	130

El desierto sagrado .....	130
Prácticas rituales .....	136
<i>Los O'otham del desierto</i> .....	141
Nosotros más antes .....	142
<b>Capítulo 6.</b>	
<b><i>Del desierto a la ciudad</i></b> .....	147
<i>La expulsión del desierto</i> .....	149
Despojo de tierras y agua .....	151
Migración y abandono del desierto .....	164
<i>El rechazo social</i> .....	166
Discriminación .....	167
Autocensura .....	170
De la negación a la valoración .....	172
<i>El desierto desde la ciudad</i> .....	175
El desierto hoy .....	176
La pérdida de la tradición .....	179
<b>Capítulo 7</b>	
<b><i>Política e imaginario indigenistas</i></b> .....	185
<i>Organización y política institucional</i> .....	187
Las autoridades indígenas .....	187
Los proyectos institucionales .....	194
La crítica a los proyectos .....	199
Limitaciones y función de los proyectos .....	201
<i>El imaginario y la memoria del desierto</i> .....	205
Los O'otham institucionales.....	207
El desierto desde la ciudad.....	210

El origen y la lengua .....	213
La recuperación de la tradición.....	215
<b>Capítulo 8</b>	
<b><i>Enrolamiento y política racial</i></b> .....	220
<i>El proceso de enrolamiento</i> .....	221
La historia del enrolamiento .....	221
De la Tohono O’otham Office in México Affairs a la actualidad .....	227
Los beneficios para los O’otham mexicanos .....	229
<i>La autenticidad, la legalidad y la legitimidad</i> .....	233
Ser identificado e identificarse .....	234
Los que quedan fuera .....	237
El discurso de la autenticidad.....	240
El mestizaje .....	242
La degeneración racial y sanguínea .....	244
¿Y por qué?.....	245
<i>La política del control</i> .....	248
Los niveles de poder .....	249
El control de la tradición .....	252
<b>Capítulo 9</b>	
<b><i>Los O’otham de la frontera</i></b> .....	257
<i>La línea fronteriza</i> .....	258
El cruce de la línea .....	259
Las consecuencias del cierre .....	261
La violencia fronteriza .....	264
<i>La asimetría de la frontera</i> .....	266
Migraciones sur-norte, desplazamientos norte-sur .....	267

Las desigualdades socioeconómicas .....	272
<i>Las fronteras</i> .....	275
Las fronteras sociales y culturales .....	276
La unidad y etnicidad globalizada .....	278

## TERCERA PARTE

### LIMPIEZA DE SANGRE Y POLÍTICA RACIAL. La violencia hacia la diversidad étnica y el futuro de los O'otham de México

<b>Capítulo 10</b>	
<b><i>De la violencia</i></b> .....	284
<i>Consideraciones sobre la violencia</i> .....	286
<i>Violencia política: el estado y las instituciones</i> .....	288
<i>Los Otros del estado nación</i> .....	291
<i>La violencia del desarrollo</i> .....	292
<b>Capítulo 11</b>	
<b><i>Limpieza de sangre y política racial</i></b> .....	299
<i>Identificaciones étnicas y raciales</i> .....	299
<i>La frontera y la línea fronteriza</i> .....	303
<i>Limpieza de sangre</i> .....	305
<i>De la violencia hacia la diversidad cultural</i> .....	307
<b>ANEXOS</b> .....	310
ANEXO 1. Desglose de las entrevistas .....	310
ANEXO 2. Organización política de los O'otham de Sonora .....	313
ANEXO 3. Fiestas y ceremonias .....	316
ANEXO 4. Tenencia de la tierra .....	319
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	325

## Introducción

# LOS FANTASMAS RACIALES DE LOS SIGLOS XX Y XXI

Pensar la sociedad mexicana desde su conformación étnica implica adentrarse en la problemática de la diversidad social y cultural, es decir, las delimitaciones, jerarquías y relaciones entre los grupos sociales y étnicos. En el trasfondo se puede leer la dinámica de conjunto de la sociedad mexicana, a través por ejemplo de la posición relativa de cada grupo con respecto a los otros, los imaginarios que les rodean y las políticas que se dirigen hacia ellos. Las distancias, simbólicas o no, que se marcan entre *unos* y *otros* señalan, asimismo, las relaciones de poder constitutivas de esta sociedad moderna y del mundo globalizado en el cual se inserta.

Se aprecia claramente lo anterior en el caso de las llamadas minorías, las cuales sufren de un tipo particular de violencia. Sin embargo, el estado mexicano, formalmente democrático, pone de manifiesto complejos discursos y políticas sociales hacia esas minorías, en particular los grupos étnicos o pueblos indígenas, más visibles políticamente. Se pretenden contrarrestar estas violencias reconocidas como históricas, aunque oscilan sin embargo confusamente entre el derecho a la diferencia y la diferencia de derechos.

No se trata de un simple juego de palabras. Jean-Louis Fournel y Jean-Claude Zancarini<sup>1</sup> se refieren a esta identificación y visibilidad con la expresión “lo étnico son los otros”. Las implicaciones de la construcción tanto social como teórica subyacente a esa idea, me condujo en mi investigación de maestría a preocuparme por una otredad particular en México: los O’otham del estado de Sonora en el Noroeste del país. El estudio se tituló: *La etnicidad o’otham como estrategia política. Ensayo antropológico sobre la otredad étnica*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> 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, p.189.

<sup>2</sup> Tesis de maestría. Facultad d Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Por la importancia de la discusión planteada en esta investigación para cualquier reflexión sobre la cuestión étnica, daré una breve reseña de las ideas principales expuestas entonces. En primer lugar, la situación de ese grupo visible políticamente, aunque desde hace poco, pero invisible en términos de instituciones locales y regionales de reproducción social y cultural, me llevó a recorrer diversos ángulos de comprensión de sus reivindicaciones sociales y políticas planteadas desde la diferencia y particularidad étnica. Por esta relación entre etnicidad y otredad, a saber por qué los O'otham forman parte de la otredad étnica de México, el primer ángulo de reflexión consistió en un acercamiento a la noción misma de otredad, un centro de las preocupaciones y discusiones antropológicas que se asume, sin embargo, frecuentemente como un hecho dado ontológica y fenomenológicamente.

Por esta carencia de la antropología, los autores a los cuales recurrí entonces fueron principalmente filósofos que se podrían llamar de la alteridad: Mijaíl Bajtín<sup>3</sup>, Emmanuel Levinas<sup>4</sup> y Walter Benjamín<sup>5</sup>. Su aguda mirada sobre el destino de la historia mundial que se jugaba en la primera mitad del siglo XX desde Europa, desvelaba 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. A través de sus escritos, se 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 historia.

---

<sup>3</sup> Mijaíl, Bajtín. *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*, Taurus, México, 2000; *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 2003; *Pour une philosophie de l'acte*, L'âge d'homme, Francia, 2003.

<sup>4</sup> Emmanuel, Levinas. *La huella del otro*, Taurus, México, 1998 y *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987.

<sup>5</sup> Walter, Benjamin. *Escritos autobiográficos*, Alianza, Madrid, 1996; *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus Humanidades, Madrid, 1991; *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México, 2003; y WOHLFARTH, Irving, *Hombres del extranjero. Walter Benjamín y el Parnaso judeoalemán*, Taurus, México, 1999.

Junto con otro autor más reciente, Tzvetan Todorov<sup>6</sup>, y por su situación siempre limítrofe como otros dentro de sus sociedades, me permitieron comprender de donde provenían los parámetros de la construcción y valoración de la otredad en general, y de lo étnico en particular, que siguen imperando desde la globalización occidental actual.

La relación yo-otro constitutiva de las relaciones sociales se puede analizar desde muchos ángulos, siendo las que fueron para mí de interés la realidad inmediata del yo y el otro, la representación social del otro y el otro como sujeto u objeto. En el primer caso, como lo plantea M. Bajtín, cada persona es única e insustituible, y vive el mundo” como un acto uno y singular de forma abierta, transitiva, inconclusa. Es a lo que llamó el ser-acontecer. A partir de esta historicidad, cada uno construye su relación con el otro y lo demás del mundo, en una relación 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: ser es ser para otro, un “yo también soy”, y a través del otro ser para sí mismo puesto que ser significa comunicarse. Tal perspectiva coincide con la experiencia de la alteridad realizable solamente en el “cara a cara” así como la formula E. Levinas.<sup>7</sup>

M. Bajtín me permitió así 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 inconclusividad; objeto, en cuanto se erige fuera de, o negando,

---

<sup>6</sup> Tzvetan, Todorov. *El nuevo desorden mundial. Reflexiones de un europeo*, Península, Barcelona, 2003; *El hombre desplazado*, Taurus, Madrid, 1998; *Las morales de la historia*, Paidós, Barcelona, 1993; *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México, 1991; y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar, España, 1988; *La Conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1987.

<sup>7</sup> Es desde esta perspectiva, y en este nivel de la igualdad de conciencia, que planteé la metodología de la investigación como se expresa en el capítulo 3, en donde retomo particularmente la dialógica de M. Bajtín. La percepción del mundo con el yo en su centro se juega también en esta encrucijada del “yo-para-mí”, el “otro-para-mí” y el “yo-para-el-otro”.

tal subjetividad. La noción de representación social subyacente a la reflexión anterior, y 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”.<sup>8</sup>

Desde esta reflexión, elaboré después un análisis de la otredad étnica en general, y de los O’otham en particular, en tres contextos. El primero se ciñó a los discursos y efectos de la globalidad sobre la otredad o diversidad étnica. En efecto, en el mundo globalizado el “otro cultural” se ve condicionado por una ideología competitiva e individualista definida desde el orden económico y mundial, y que busca la eliminación de la diversidad cultural. Este orden se expresa asimismo a través del debilitamiento de las políticas públicas sociales y de justicia social de los estados-nación. Sin embargo, por el otro lado, los grupos étnicos aparecen muchas veces como una suerte de “islas de la diferencia”, ya que se reitera constantemente que deben mostrarse a través de su diferencia para tener derechos sociales, lo que les orilla a esta diferenciación.

Más precisamente, 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 política. Se trata aquí de procesos de diferenciación y reivindicación culturales que se insertan 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. Ambos fenómenos, que podrían verse *a priori* como contradictorios, responden sin embargo a la lógica de un sistema mundial cuya

---

<sup>8</sup> Pablo R., Cristoffanini. “La representación de los Otros como estrategias de construcción simbólica”, pág. Web, s/ f, 16p.

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 en ese contexto 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.

Finalmente, busqué comprender cómo en la configuración de esa otredad desde la historia nacional, la memoria de los grupos étnicos se constituye desde una violencia estructural hacia la diversidad étnica, justamente por haberla hecha otredad. El estado mexicano, históricamente caracterizado por la exclusión de los grupos étnicos y/ o su asimilación a lo mexicano, se define por su ambigüedad en el trato social y político que se les tiene en tanto otredad dentro de lo propio mexicano: un *extraño cercano*. Ante ello, los “levantamientos” y las reivindicaciones étnicas han cuestionado la capacidad y responsabilidad del estado-nación mexicano de representar y “cuidar” de todos sus miembros. Esta cuestión se retomará en la primera parte de este trabajo. El sentido de etnicidad de los O’otham se analizó, por lo tanto, desde su condicionamiento desde estos

tres ámbitos: global, nacional y local, que representan asimismo “líneas de fuerza” asimétricas.

De tiempo atrás, además, se había asociado lo indio con la idea de raza, desde una apreciación biologista (la raza tendría un fundamento biológico homogéneo) y /o cultural (además de lo anterior, la raza tendría una expresión culturalmente homogénea). Las “voces” locales – el tercer contexto de análisis – expresadas en las reivindicaciones de estas personas, ponen en la escena política un discurso sobre la pureza de sangre como un medio de hacerse reconocer. Por ello, en la encrucijada de lo que caracterice entonces como lo Otro-global, el Otro-nacional y el otro-local, surge un juego y contraste de miradas, a partir de las cuales se erige la etnicidad o’otham como una estrategia política. El estudio dejaba también al descubierto, y no de menor importancia, que se recurre hoy en día frecuentemente a la diferencia cultural para señalar y combatir desigualdades sociales y económicas.

Pero ese medio de hacerse reconocer se encuentra atrapado en una estigmatización desde una supuesta diferencia intrínseca ajena a lo social. Esto vale para muchos grupos minoritarios: los gays por una preferencia sexual *natural*<sup>9</sup>, las colectividades juveniles por una actitud agresiva *natural* hacia la sociedad, los grupos étnicos “originarios” por unas prácticas culturales *naturales* enraizadas en un ser milenario. En estas valoraciones, no hay medios sociales y culturales, no hay historias personales, no hay voluntades individuales. Aparentemente contradictorio, el vínculo establecido entre lo cultural y lo natural conforma uno de los núcleos problemáticos de la apreciación de la diversidad humana y las jerarquías entre los diversos grupos. Y es desde este vínculo naturaleza-cultura que parece plantearse el argumento central de la identificación actual como O’otham.

---

<sup>9</sup> Así como se expresa en el lenguaje cotidiano ya que, en términos de relaciones humanas, todo lo natural es construido. La sociedad naturaliza a ciertos comportamientos o rasgos de diferentes grupos haciéndolos pasar por naturales.

Asentada la importancia de la discusión anterior, en el presente estudio quisiera abordar la cuestión desde otros ángulos que no toque entonces y que aparecen igualmente muy relevantes. Y es que algunas preguntas fundamentales quedaron entonces sin responder: ¿Qué tipo de violencia subyace a los discursos de pureza de sangre y raza? ¿Cuáles son sus causas y consecuencias? Esto es el punto de partida del presente estudio. Pero antes de plantear el problema de manera más precisa, cabe situar brevemente quiénes se identifican histórica y actualmente como los O'otham<sup>10</sup> de México y Estados Unidos.

## **LOS O'OTHAM DE MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS**

Los O'otham habitan hoy en día a lo largo de una frontera de 120 kilómetros al noroeste de México y suroeste de Estados Unidos, en los estados de Arizona y Sonora. Históricamente, fueron considerados como parte de un solo grupo y habitaron un territorio mucho más amplio que el actual. Se les conoció por primera vez debido a las exploraciones llevadas a cabo en busca de riquezas en el noroeste de México en el siglo XVI, con Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, Fray Marco de Niza y Francisco Vázquez Coronado. Marcados los límites de estos territorios, inició el proceso de conquista militar y colonización religiosa. Con el avance español, los O'otham se fueron retrayendo en un espacio denominado por los colonizadores La Papaguería. La organización de los pueblos de misión jesuitas, hasta su expulsión en 1767, transformó sustancialmente su modo de vida al mismo tiempo que les dio cierta protección.

Los cambios en Europa y la penetración de las ideas de propiedad privada y de progreso condujeron a la aceleración de la colonización civil, así como a una mayor explotación de los recursos regionales, en particular minera. El frágil

---

<sup>10</sup> Se usan principalmente tres nombres: Tohono O'odham (uso de la "d" en Estados Unidos) u Tohono O'otham (uso de la "t" en México), Pápago y O'otham. Se regresará a lo largo del trabajo sobre el tema.

equilibrio entre el hábitat extremo del noroeste y sus habitantes ya se había roto de manera irreversible. Las reformas borbónicas en los ámbitos económico, político y administrativo fueron seguidas en México por la Independencia y la construcción de la República. Los proyectos e ideales de nación desde principios del siglo XIX hasta nuestros días, con sus ideas de nación, unidad, conciencia nacional e invención de un ser mexicano, han estado en el centro de esa historia más reciente de México. La creación de este ser nacional a manos de criollos se realizó con base en la represión de las culturas regionales e incluso nacionales. Desde la búsqueda de igualdad jurídica y propiedad de la tierra, los Pápagos se fueron integrando al desarrollo nacional así como se entendía, es decir de modo a que cupieran en una definición política y se insertarían dentro de la economía capitalista.

La tercera colonización del noroeste, por parte de los Norteamericanos, se aceleró con el tratado de Gadsen y la venta de la Mesilla en 1848 y 1853, cuando se impuso una frontera político-administrativa entre México y Estados Unidos. El despojo de estas tierras se acrecentó a lo largo de los siglos XIX y XX. Por otro lado, los O'otham se vieron entonces sujetos al desarrollo de dos políticas muy distintas desde la construcción de los estados-nación mexicano y estadounidense. Tal desarrollo diferenciado se expresó a lo largo de los años, en primer lugar, en la construcción del espacio. En las reservas indias en Arizona establecidas a fines del siglo XIX y principios del XX, se conformó un territorio "cerrado", es decir un aislamiento geográfico aunque un sometimiento al nivel institucional federal. Mientras que en Sonora, la ley de colonización de 1875 al inicio del porfiriato dio la pauta para la construcción de un territorio "abierto", una suerte de indefinición que permitiría el libre despojo. A pesar de algunos cambios al sistema ejidal instaurados bajo el mandato de Lázaro Cárdenas, las tierras han sido colonizadas e invadidas hasta la actualidad. La Ley de desarrollo agropecuario de 1981 vino a acelerar las privatizaciones del sector agrícola y las modificaciones al artículo 27 de la Constitución en 1992 trastocaron fuertemente la posesión comunal del ejido.

La expulsión del desierto y la no protección de la legislación mexicana ha favorecido con ello la migración de los O'otham hacia Arizona y Estados Unidos, así como a las ciudades sonorenses. Por otro lado, el relativo libre tránsito de un lado a otro de la frontera se ha reducido paulatinamente. Estas cuestiones, entre muchas otras diferencias de orden económico, de política social, etcétera, han condicionado los espacios de reproducción social como las relaciones sociales entre los O'otham, la tierra y la lengua, cruciales para la definición de la pertenencia. Sirven aquí para señalar brevemente la complejidad de la situación de los O'otham de la frontera.

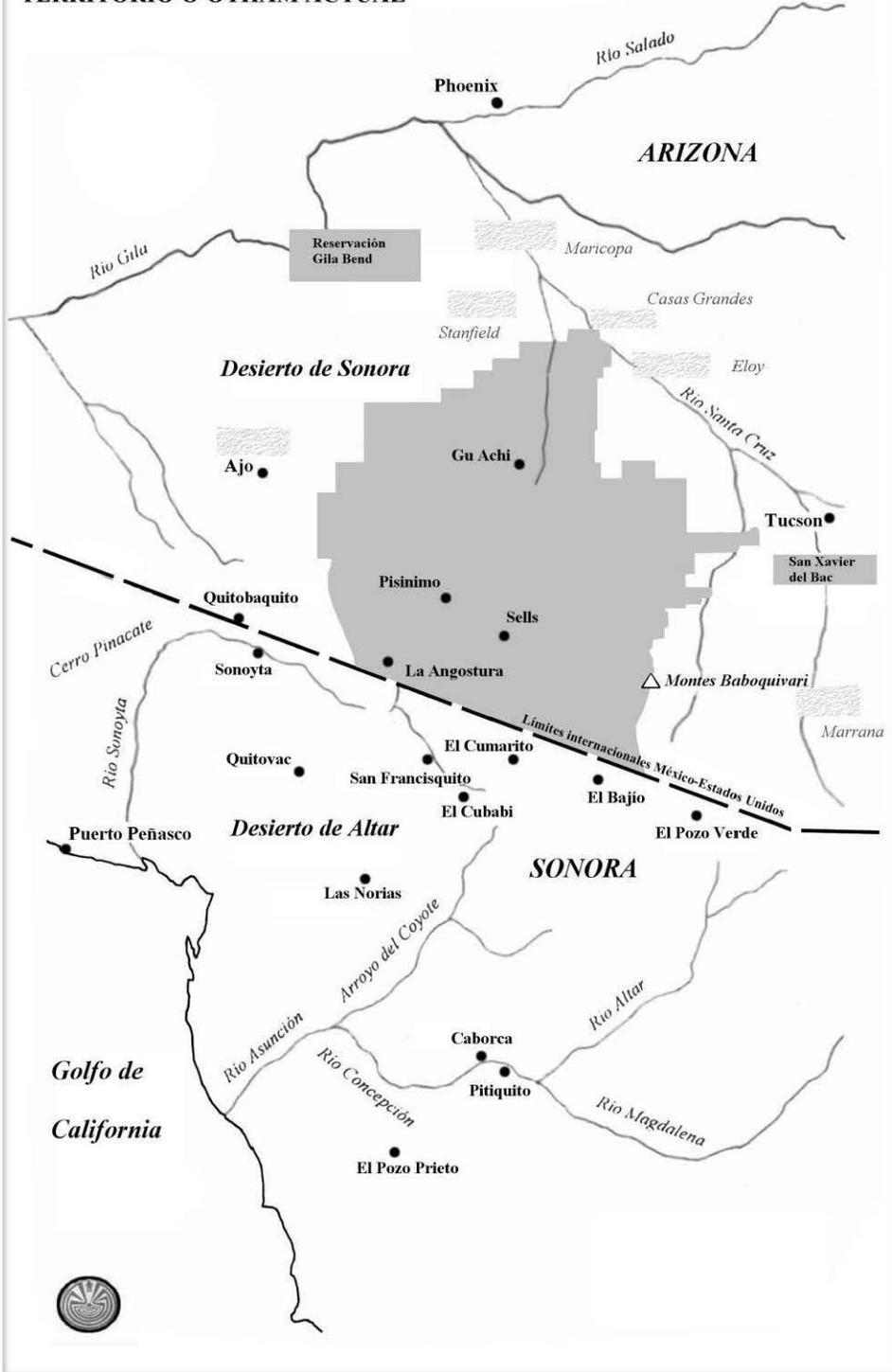
### **Los Tohono O'odham de Estados Unidos<sup>11</sup>**

En Arizona, los Tohono O'odham, nombre que utilizan hoy en día, habitan once distritos: Baboquivari, Chukut Kuk, Gu Achi, Gu Vo, Hickiwan, Pisinemo, San Lucy, San Xavier, Schuk Toak, Sells, Sif Oidak, Están ubicados en las reservas de San Xavier del Bac creada en 1874, San Lucy District, cerca de la Gila Bend Reservation establecida en 1882, Florence Village en 1978 y Sells, sede del gobierno, desde 1917. Estos cuatro territorios, cercanos pero no contiguos, se extienden sobre una superficie de aproximadamente 11,500 km<sup>2</sup>, la segunda reserva más grande de Estados Unidos (ver el mapa en la siguiente página). En el otoño de 2007 se tenía registrado 28,083 miembros de los cuales 13,469 vivían en la Reserva.

---

<sup>11</sup> Informaciones tomadas del sitio oficial de la Tohono O'odham Nation: [www.tonation-nsn.gov](http://www.tonation-nsn.gov) y del Inter Tribal Council of Arizona: [www.itaonline.com](http://www.itaonline.com); véase también *Tohono O'odham: History of The Desert People*, University of Utah, US, 1985. No se han encontrado datos de hablantes en las Reservas.

**TERRITORIO O'OTHAM ACTUAL**



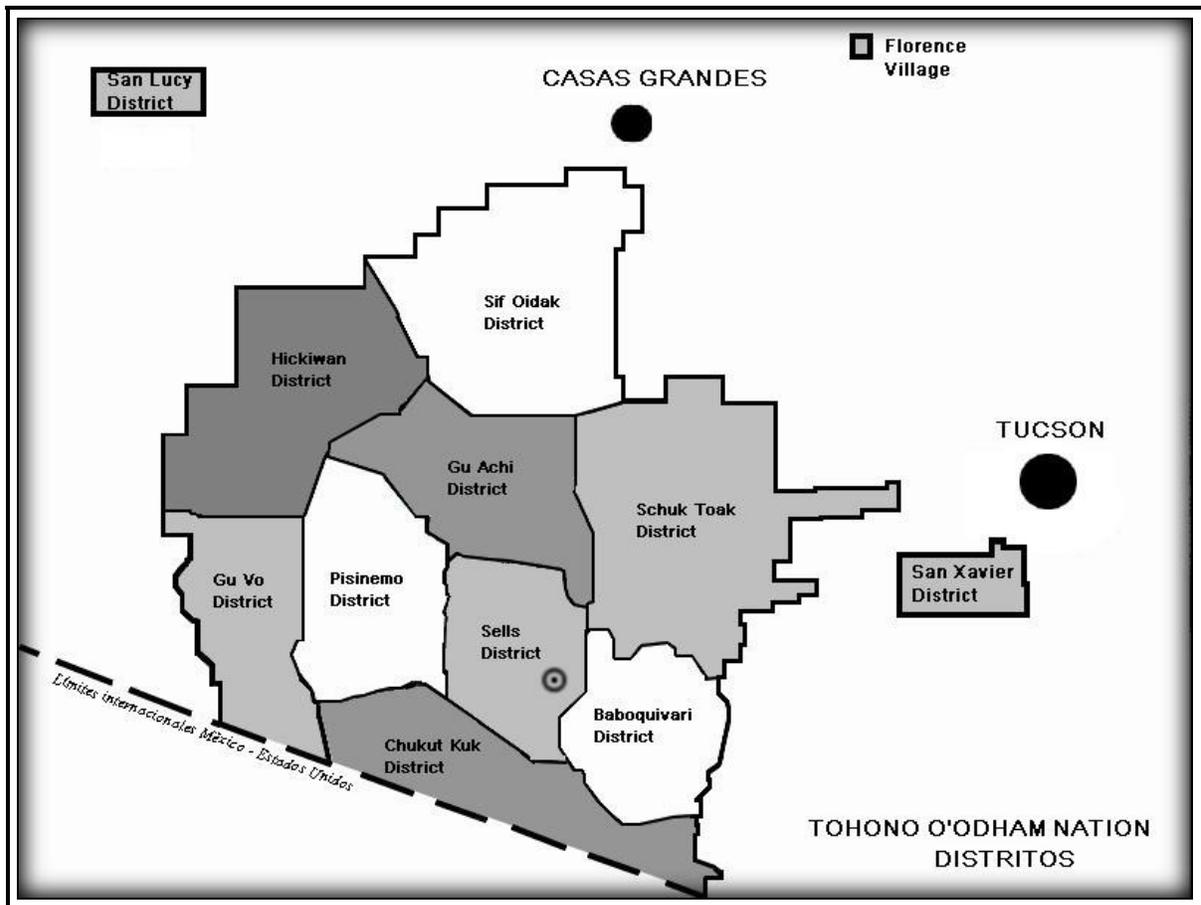
La Nación Tohono O'odham<sup>12</sup> se rige por un gobierno central que decide de la política en los distritos con sus tres poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Cuentan con seis escuelas preescolares, una escuela de educación superior (Tohono O'odham Community College), cinco centros recreativos, un museo, una policía, un centro de salud, cobertura social para su población, entre otros servicios, instituciones y prestaciones.

Los recursos económicos de la Nación están proveídos en parte por tres casinos que existen desde 1993 y 1999 (Los dos Desert Diamond Casinos y el Golden Ha:san Casino), propiedad de la Nación, y un parque industrial cerca de Tucson que fabrica maquinaria pesada. Se renta, además, al gobierno federal un terreno ocupado por el Kitt Peak Observatory, establecido en 1958. Como todas las reservas indias en Estados Unidos, se encuentran subordinados a las leyes federales de los Estados Unidos y existe un acuerdo con este para la explotación de sus recursos naturales.

Desde los años ochenta, la Nación ha iniciado una suerte de reconstrucción de los referentes simbólicos de los O'otham, empezando por el cambio de nombre y una relectura y reescritura de *su* historia a través de los mitos y eventos históricos plasmados, por ejemplo, en los libros de texto. En 1937, habían adoptado su primera constitución y se llamaban entonces Pápago. En 1970, el Pápago Tribal Utility Authority había sido creado. La última constitución de 1986 fundamenta el modo de gobierno que hoy impera. Es cuando tomaron el nombre de Tohono O'odham Nation (Nación de la gente del desierto) al considerarse el término Pápago peyorativo por su significado de “comedores de frijol”. Esta apelación vino a mezclarse con los nombres utilizados hasta entonces y puso de manifiesto una pregunta que muchas personas se han hecho en los últimos años: ¿Cómo designarse a sí mismos? ¿Cómo hablar de los O'otham?

---

<sup>12</sup> La Nación en el texto en adelante.



Cabe señalar, finalmente, que en la historia de las Reservas Indias O'otham, se les ha ido quitando igualmente grandes partes de su territorio al no tener ellos un tratado como en el caso de otros pueblos nativos de Estados Unidos. Por otro lado, las condiciones socioeconómicas de los O'otham en la Reserva se encuentran muy por debajo de los promedios nacional, de Arizona e incluso de los Indios Americanos en general. Estas condiciones se remiten a la calidad de vida, la pobreza, las expectativas de vida, el nivel educativo, los ingresos, el estado de las viviendas y la salud de las personas. Una de las razones señaladas es que el gobierno federal no cumple sus obligaciones con la Nación. Y ésta, por otro lado,

ha invertido en casinos muy sofisticados para buscar recursos que le permitan mayor autosuficiencia.<sup>13</sup>

## Los O'otham de México

Del otro lado de la frontera, los O'otham – nombre usado por los O'otham mayores – residen en distintos poblados en la región del desierto de Altar del estado de Sonora, en doce lugares principales: las ciudades de Caborca, Puerto Peñasco, Sonoyta; el poblado de Pitiquito; los ejidos, comunidades indígenas o posesiones de: El Pozo Prieto, Las Norias, Quitovac, El Pozo Verde, El Cubabi, El Cumarito, El Bajío y San Francisquito.<sup>14</sup> Otra población está dispersa en ranchos de la región.

Se registraban en el año 2000 solamente 363 personas, de las cuales un 42.1 % eran hablantes<sup>15</sup> y en el año 2010, 144 hablantes<sup>16</sup>. No cuentan con un territorio propio como en Arizona. Viven como jornaleros y empleados en las ciudades cercanas y algunos pocos poseen negocios propios. Su nivel de vida se encuentra dentro de los más bajos del estado, con importantes variaciones individuales aunque podríamos decir en un lenguaje clasista que pertenecen a las clases media y baja.

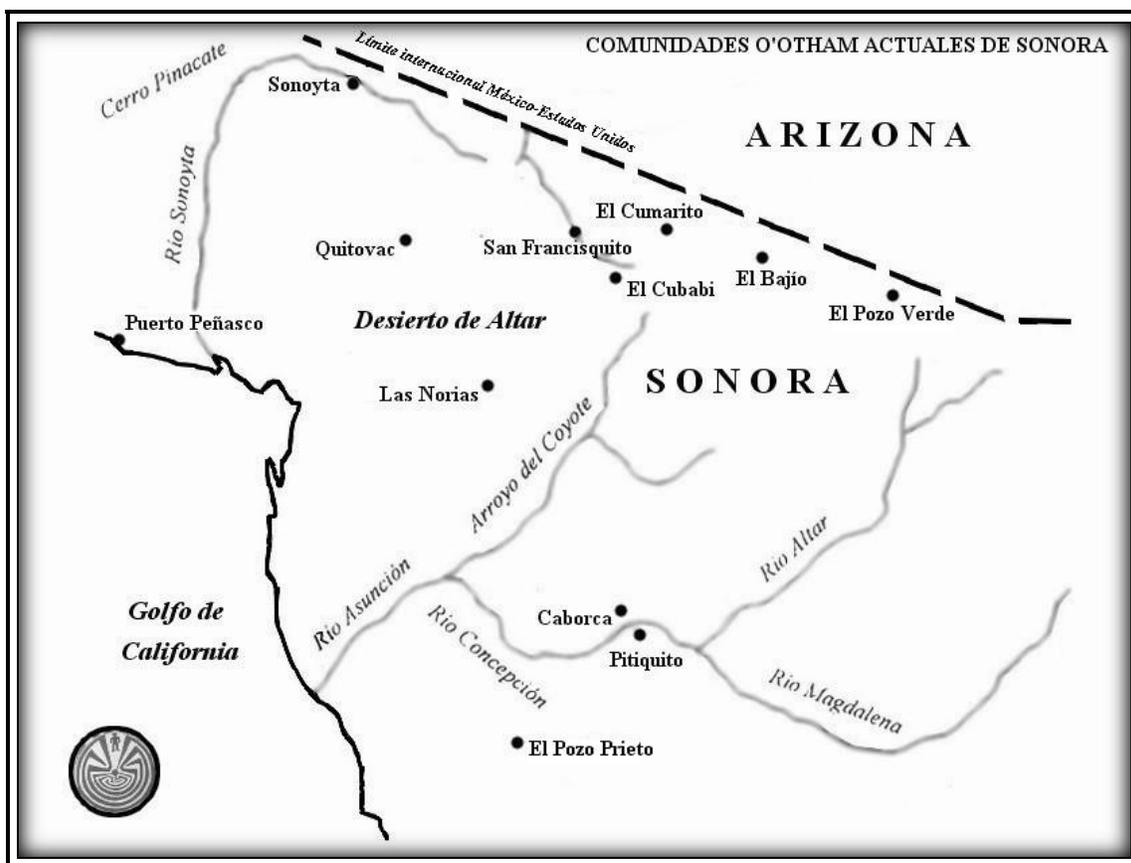
---

<sup>13</sup> Por ejemplo el ingreso promedio en el año 2000 de los Tohono O'otham fue de \$ 8,137, en las otras reservas de Arizona de 8,396 \$, en todas las reservas de E.U. de \$ 9,932, de todas las personas de Arizona \$ 25,303 y de todos los estadounidenses, \$ 26,940. Según Jonathan, Taylor. *The State of The Tohono O'odham Nation: A Review of Socioeconomic Conditions and Change*. Sanasota, FL, January 26, 2009, 2 pág.

<sup>14</sup> Existe también, al parecer, un grupo importante de “descendientes O'otham” en la ciudad de San Luis Río Colorado al noroeste del estado de Sonora.

<sup>15</sup> Cifras de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, [www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx) (consulta: agosto de 2011). Es interesante notar que las cifras varían mucho según las fuentes, por ejemplo J. Taylor, *op.cit.*, habla de 1500 personas.

<sup>16</sup> Dato del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI.



Desde los años ochenta, los Pápagos –apelación proveniente de la colonia– de México han presentado públicamente demandas culturales y socioeconómicas, han pedido, principalmente, la recuperación de las tierras, de las cuales han sido despojados por inversionistas, empresarios y otros, sobre todo mexicanos y estadounidenses. Han exigido también solución a su marginación en el desarrollo social, la desprotección de sus sitios sagrados, la migración a Estados Unidos, la violencia y clandestinidad del cruce de la frontera<sup>17</sup>, la falta de fuentes de trabajo y el desempleo, y la carencia de escuelas y centros de salud, electricidad, agua potable y drenaje. Los riesgos de deterioro ecológico por la explotación de los recursos naturales, como el oro, fueron igualmente denunciados en tiempos de la

<sup>17</sup> Mario, De Cautín. “Los indios pápagos al borde de la extinción”. *El Día*, México, s/año, 20 de Junio.

mina “La Choya”<sup>18</sup> en el poblado de Quitovac, mismo lugar en donde actualmente se reporta el intento de creación de un basurero tóxico.

Se apunta, en segundo lugar, hacia la situación fronteriza entre Sonora y Arizona. Como límite político impuesto en el siglo XIX y que funge como una barrera artificial, en esta frontera “llena de agujeros”<sup>19</sup> pasan mercancías y migrantes. 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), hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI); o bien en la cuestión agraria, la Secretaría para la Reforma Agraria (SRA).

El territorio, la memoria y el linaje ocupan un lugar nodal en estas demandas. Y es que el territorio se vincula estrechamente con las tradiciones culturales y los lugares sagrados. Parece considerarse que el origen cultural del grupo se sitúa en lo que es hoy México, así como los principales lugares sagrados reconocidos mayoritariamente a ambos lados de la frontera: la laguna de Quitovac, varios espacios dentro de la actual Reserva de la Biósfera del Pinacate, algunos panteones en el Desierto de Altar, diversos cerros y lugares naturales cercanos a la línea como en El Pozo Verde. En Arizona, se ubica el Baboquivari, una de las dos casas de *l’itoi*, principal referente mítico de los O’otham. El despojo de la tierra conlleva por lo tanto, desde esta mirada, a una “pérdida de cultura”, poniendo a la vez en juego la unidad del grupo. En ese sentido, una de las preocupaciones señaladas es el rescate de la cultura y las tradiciones O’otham<sup>20</sup>.

Los problemas señalados en esas demandas presentan varias aristas. Por un lado, remiten a una realidad innegable en lo concerniente a las condiciones de vida en las zonas no urbanas en Sonora, la tenencia de la tierra y el agua. Por otro

---

<sup>18</sup> Mina inaugurada el 10 de Febrero de 1994 por la compañía canadiense Hecla con su presidente Art Brown y el entonces gobernador de Sonora, Manlio Fabio Beltrones Rivera.

<sup>19</sup> Charles, Hillinger. “Los Pápagos. Tribu sin frontera, Sobreviven con sus Costumbres”, s/fecha s/ref., México.

<sup>20</sup> José Antonio, Pérez. “Intenta tribu O’otam rescatar sus fiestas ceremoniales”, *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 17 de Septiembre de 1994.

lado, los narradores – periodistas e investigadores – recurren a un imaginario de unidad cultural o étnica de los O’otham: son problemas de una comunidad, un pueblo, una etnia, una tribu, un grupo, hermanos, etcétera; con una “conciencia étnica” y una “memoria histórica”. Finalmente, se llega a plantear un criterio de autenticidad y distinguir entre varias clases de O’otham<sup>21</sup> – lo que se podría leer como una esencialización y naturalización del indígena –, es decir que se consideraría que los O’otham poseen como indígenas un derecho natural y ancestral que permite definir su ser o’otham y, por lo tanto, reclamar lo que les “pertenece” pero sólo si son “verdaderos”.

### **Los O’otham de la frontera**

Desde principios del siglo XX, los O’otham en general han conocido numerosos “desplazamientos”: geográficos, sociales, económicos, culturales, lingüísticos y demográficos. Los contextos socio-históricos de ambos lados de la frontera dan cuenta, por otro lado, de una serie de rupturas como se vislumbró anteriormente. La separación y relación entre un territorio geográfico – la Reserva en Arizona – pero “artificial”, y un territorio simbólico que sólo posee como materialidad algunos lugares sagrados – el Desierto de Altar en Sonora – pero “auténtico”, podría ser un elemento importante en las políticas actuales de y para los O’otham.

Frente a estos elementos de ruptura, persisten sin embargo tres vínculos sociales importantes: la lengua (aunque existen variantes dialectales), hablada como vimos por muy pocas personas de lado mexicano; las redes de parentesco; y las festividades donde participan y acuden población de ambos lados de la frontera como el Vi’ikita (fines de julio) y la fiesta de San Francisco Javier (4 de octubre); mientras que en otras celebraciones acuden principalmente los O’otham de México, como en la ceremonia de la Santa Cruz en El Pozo Prieto (4 de mayo),

---

<sup>21</sup> Alejandro, Aguilar Zeleny. *Suplemento Uni-Sono*, “Fronteras en el desierto (El caso de los O’otham)”, Hermosillo, Sonora, México, 30 de Octubre de 1991.

o la ceremonia del burro (Agosto) en La Angostura. Algunos O'otham de Estados Unidos han intentado, en los últimos años, acrecentar su control de las festividades compartidas con los O'otham de México y los espacios sagrados.

La franja fronteriza es, en este sentido, también un espacio a la vez de reunión y de conflictos, sobre el cual O'otham de ambos lados buscan tener tanto una presencia como un control. Finalmente, la frontera política viene a dificultar grandemente esos elementos vinculantes ya que impone riesgos particulares por el tráfico de drogas y de migrantes; y ha sido sujeta, particularmente desde los años noventa del siglo XX, a un control cada vez mayor por parte de los Estados Unidos. A nombre de una política de seguridad nacional, se recrudeció la vigilancia y se inició la construcción de un muro en enero del 2007.<sup>22</sup> En el estado de Arizona, la Ley de 2010 *Apoye nuestras fuerzas de orden público y vecindarios seguros*, conocida como Ley de Arizona SB1070 intentó criminalizar a los inmigrantes sin documentos y puso en primer plano el fenotipo como criterio de identificación de éstos. Si bien se suspendieron las cláusulas más polémicas, el elemento racial surgió con todo su esplendor y se insertó en el proceso de cierre de la frontera.

---

<sup>22</sup> Cabe señalar que los recursos gastados para impedir el cruce de la línea fronteriza provienen de la Tohono O'odham Nation y no son federales. Por ejemplo, para impedir el paso de migrantes, ésta gasta alrededor de 3 millones de dólares al año. En J. Taylor, *op.cit.*

## DE LA RAZA A LA VIOLENCIA POLÍTICA

### Grados de sangre y pertenencia oficial

Entre los O'otham de Arizona y Sonora existen así diferencias y elementos vinculantes. Y a pesar de las distintas evoluciones y circunstancias de vida señaladas, la frontera marca hoy en día una pauta de comprensión de su situación no solamente en términos geopolíticos sino también sociales y simbólicos. Alrededor de ella, en efecto, se sigue tejiendo su historia y su vida cotidiana como un solo grupo, dos o más. Se pone en juego la cuestión de la "pertenencia oficial" al grupo, es decir una política de discriminación, una dinámica de exclusión e inclusión de las personas de ascendencia o'otham, en un solo grupo, el considerado por la Nación y basada en el "grado de sangre". En efecto, ésta acepta para ser miembro de ella – incluyendo a los del lado mexicano – hasta el 25 % o cuarta generación. Estos discursos parecen ser, sin embargo, relativamente nuevos entre los O'otham de México.

A lo largo de este proceso, se vislumbra la complejidad de las (auto)denominaciones (Pápago, O'otham, Tohono O'odham) que, históricamente, han pasado de ser una vergüenza a un orgullo, una fuente de "retraso" a un posible "beneficio". La evolución de estos referentes lingüísticos ha sido acompañada por un reconocimiento general del ser O'otham. Hacia finales de los años noventa surgió una propuesta, fallida, de binacionalidad por parte de la Nación. Estos hechos se inscriben en la evolución hacia una politización y reinención del ser indígena a lo largo de las últimas décadas, tanto en Arizona como en Sonora. Además de poner en la mesa la existencia de uno o varios discursos de referencias del Ser O'otham, con sus marcas de identificación, ha servido para que muchas personas, hasta entonces alejadas de estas discusiones, busquen ese reconocimiento de su ascendencia o'otham. En términos oficiales y legales, para ello es preciso seguir los trámites del "enrolamiento", el cual existe

desde principios del siglo pasado pero que ha conocido distintas épocas de “repunte” como en las últimas décadas.

Por otra parte, estas fronteras simbólicas y culturales remiten a la problemática de la construcción y delimitación física y simbólica de una “unidad étnica”, de una cultura que ha visto desmoronarse a lo largo de la historia sus instituciones, festividades, territorio, entre muchos otros. Dentro de esta búsqueda, o reinención sociocultural, la determinación de la autenticidad del ser O’otham se ha presentado como crucial. Por otro lado, la raza ha sido históricamente un poderoso determinante social en Estados Unidos. La posición dominante en las relaciones de poder entre este país y México le otorgan un papel preponderante en la ideología racial fronteriza. ¿Cuáles son las consecuencias de todo lo anterior?

A primera vista se trata de fronteras raciales establecidas “hacia fuera” (los O’otham como raza o grupo étnico frente a Los Otros) y “hacia dentro” (los legítimos e ilegítimos O’otham, según una terminología a la que ellos mismos recurren). Sorprende aquí el uso de términos raciales parecidos a los que han justificado limpiezas étnicas y etnocidios durante los siglos XX y XXI. Brota con ello una inquietud sobre un fenómeno que deja entrever, de antemano, una situación de violencia. ¿Anulación del ser o’otham mexicano? ¿Limpieza de sangre? ¿Una compleja forma de etnocidio moderno que se enfrenta a varias formas de resistencia y de reinención de la tradición y la etnicidad?

### **Política e ideología de la diferencia**

Desde estas inquietudes, se planteó el problema de la presente investigación. En resumen: en las décadas de los ochenta y en particular los noventa, algunos O’otham han dado a conocer ciertas problemáticas en torno a sus condiciones de vida. Residentes de partes del estado de Sonora en México y Arizona en Estados Unidos, una región inhóspita por las condiciones ecológicas extremas y

socioeconómicas desfavorables, sus demandas de tierras, trabajo y culturales guardan una estrecha relación con la reivindicación de su ascendencia y particularidad étnica, tales la pertenencia a un grupo, la tradición, la cultura antigua y el territorio sagrado. En ese mismo sentido, los diversos actores vinculados a los O'otham y ellos mismos, recurren frecuentemente a un discurso sobre la raza, la pureza y los grados de sangre para hacerse reconocer étnicamente, y con diversos objetivos como combatir sus difíciles condiciones socioeconómicas.

En esta investigación pretendo por lo tanto describir el discurso de y alrededor de la pureza de sangre, desde los elementos asociados a la idea de raza y los grados de sangre, hasta los discursos institucionales políticos y antropológicos en torno a los O'otham como grupo étnico. Se trata de la construcción de una diferencia pero ¿por qué esta forma en particular? Busco, por otro lado, analizar la violencia en la cual se inserta lo anterior; dicho de otro modo, ¿por qué, para qué y para quiénes tales esencialismos?

Hipotéticamente considero, en efecto, que los O'otham de México recurren en general a este discurso para enfrentar una marginación social y económica, es decir desde un “lugar de resistencia”, subalterno o contra-hegemónico; mientras que en Estados Unidos, es un parámetro de control del grupo a ambos lados de la frontera, es decir hegemónico, a la vez que de reconocimiento al nivel federal, o sea también subalterno.<sup>23</sup> Es un fenómeno, por lo tanto, que respondería a ciertas estrategias políticas y una violencia política moderna con fundamento en una ideología racialisista. Con estas breves líneas se aprecia la complejidad de tal situación, complejidad que este trabajo pretende analizar.

---

<sup>23</sup> Ni los O'otham de México, ni los de Estados-Unidos forman parte de un movimiento social de defensa de las minorías étnicas propiamente dicho, como otros grupos del continente americano: Los Kataristas de Bolivia, el Movimiento de los Quilombos en Brasil, el Movimiento independentista Rapa-nui en la Isla de Pascua en Chile, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, el Pachakutik de las Naciones Andinas, entre otros). Existe una minoría numérica y sociológica vinculada al American Indian Movement fundado en 1968 y la ideología nativista de E.U. pero su relación con México parece ser mínima.

El estudio se remonta, en términos históricos, a 1986 (fecha de la última constitución de la Nación) y sus antecedentes, en cuanto al fenómeno discursivo y político de la medición de sangre; y para la historia social de los O'otham de México a través de la historia oral, desde las primeras décadas del siglo XX. En cuanto a los antecedentes del indigenismo mexicano y de las Reservas Indias de Estados-Unidos, retomé los grandes hitos de las historias nacionales es decir desde el siglo XIX.

Como universo social, el trabajo se enfoca a los O'otham de México, y otros actores vinculados a las políticas que les conciernen. La etnografía, por su lado, se realizó del 2004 al 2009, en la región del desierto de Altar en Sonora, en particular los espacios habitados original y actualmente por los O'otham de Sonora.

En los capítulos siguientes se presentan, en una primera parte, los antecedentes teóricos de la construcción de la diferencia. Abordo cómo, en la tradición occidental, la pureza de sangre ha servido para demarcarse de la diferencia perniciosa, y cómo la raza ha permitido etiquetar y clasificar a los seres humanos, sobre todo desde los planteamientos científicos de las ciencias naturales y antropológicas en los siglos XVIII y XIX. Pongo de manifiesto con ello la relación entre estos significados históricos, el discurso científico-naturalista y el imaginario social.

Cabe señalar desde ahora, primero, que no pretendo “hacer una historia” exhaustiva sino contextualizar estas nociones, en aras de comprender los discursos actuales y sus implicaciones, por ejemplo cómo se encuentran las ideas de raza y sangre entrelazadas, y lo que ello conlleva. Segundo, la importancia de estos antecedentes está dada por la vigencia del factor racial en la actualidad: por un lado, en el contexto latinoamericano expresa las huellas y secuelas de la historia colonial e imperialista; y está estrechamente vinculado a jerarquías sociales en todos los países con población indígena y afrodescendientes; por otro lado, ha sido parte de los debates internacionales tanto para su condena,

supresión o sustitución por otros conceptos en los acuerdos internacionales en particular desde el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989; finalmente, su uso se extiende en todo el mundo así como se manifiesta en las reivindicaciones de muchos grupos étnicos. Este sólo contexto global histórico y sociológico del factor racial conduce a la necesidad de revisar su genealogía.

Describo a partir de este panorama cómo se han plasmado y adaptado las ideas de raza y sangre a los dos lados de la frontera, en México y Estados Unidos; para intentar aprehender en los siguientes capítulos la particularidad de la problemática de los O'otham de la frontera, interna al grupo y de este frente a los no O'otham en general. Todo ello, finalmente, desemboca en una serie de líneas y categorías para el análisis etnográfico y teórico de los siguientes capítulos.

En una segunda parte, se presentan los datos obtenidos en la etnografía y se demuestra la necesidad de pensar la problemática desde categorías de análisis como el imaginario, la memoria-olvido y la violencia, entre otras. La etnografía se presenta por un lado de forma transversal, siguiendo las líneas temáticas que conformaron la guía metodológica del trabajo de campo en torno a las identidades-alteridades y las vivencias, así como la "legitimidad" e "ilegitimidad" de la pertenencia. Por otro lado, se expone la etnografía en una perspectiva longitudinal a través de una narración de la historia social de los O'otham en tres espacios geográficos distintos, lo que permite insertar el análisis anterior en su contexto social más amplio, así como leerlo desde la historia local y las historias de vida de las personas. En toda esta parte, dominan en la escritura las voces de la tradición oral y son acompañadas por un análisis etnográfico de primer nivel. Con ello, pretendo dar una amplia base para el análisis de las problemáticas de la raza y pureza de sangre en la historia social de los O'otham con una mirada antropológica.

La tercera parte, finalmente, se aboca al análisis teórico más amplio desde tres líneas: la construcción de la diferencia, la ideología de la diferencia y la

política de la diferencia y ello, en particular alrededor de la limpieza de sangre y la política racial subyacente a las problemáticas analizadas. Con ello se plantea tanto un análisis del fenómeno concreto en torno a los O'otham como una propuesta teórica sobre este tipo de violencia de racialización y etnicización de la sociedad en la actualidad.

# **PRIMERA PARTE**

## **PUREZA DE SANGRE Y RAZA**

La construcción de la diferencia racial  
de la Antigüedad al siglo XXI

## CAPÍTULO 1

### LA PUREZA DE SANGRE Y LA RAZA: ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La evidente variabilidad física y cultural del ser humano es un hecho que se ha apreciado desde que se pudo tener contacto con otros pueblos. De igual manera, el ordenamiento de las semejanzas y diferencias entre seres humanos en grupos religiosos, lingüísticos, culturales, o de otra índole, ha existido probablemente desde que aparecieron las sociedades humanas. Lo anterior denota, básicamente, una tendencia universal al etnocentrismo:

Toda cultura realiza así una división de la humanidad entre ella misma, que se afirma como representación de lo humano por excelencia y los otros, que participan mínimamente de la humanidad. (...) afirmación de la superioridad de su ser cultural, negativa a reconocer a los otros como iguales, el etnocentrismo parece la cosa más repartida en el mundo y, al menos desde este punto de vista, la cultura occidental no se distingue de las otras. (...) Pertenece a la esencia de la cultura ser etnocéntrica, en la medida en que toda cultura se considera la cultura por antonomasia.<sup>24</sup>

Se trataría por lo tanto, y por decirlo de forma esquemática, ante todo de una cuestión de pertenencia, en dónde los unos se sitúan ante los otros en espacios sociales, culturales e históricos de convivencia de personas que se diferencian colectivamente de otras.

Se registra desde la Antigüedad, por ejemplo, que los Egipcios, Judíos, Griegos y Romanos reconocían diferencias entre ellos y los otros. En el caso de la Antigüedad griega, se hablaba mucho de bárbaros. Entre los Romanos, quienes pusieron en práctica la esclavitud, ésta le podía tocar potencialmente a cualquier extranjero a la Cité. Estas delimitaciones marcan un antecedente de la

---

<sup>24</sup> Pierre, Clastres. "Sobre el etnocidio", en *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, España, 2001, pp.58-59.

desigualdad entre grupos humanos pero no del racismo, ya que no se construían sobre bases raciales.

De la época medieval al Renacimiento, de las conquistas europeas y la Colonia a la descolonización, de las guerras mundiales al rechazo internacional de la discriminación racial actual, la desigualdad humana se ha expresado de múltiples maneras. Pero queda de manifiesto en esta historia que la sangre y la raza han formado parte de una larga lista de términos y símbolos a los cuales se han recurrido para clasificar a los seres humanos y distinguir entre Nosotros y Los Otros. Pero, a diferencia de otros, estos conceptos han servido para justificar distintas formas de violencia, como el racismo y el genocidio.

Como desarrollaré adelante, ambas nociones surgen y se desarrollan en épocas y contextos diferentes, aunque se sobreponen en varios momentos y se usan con una lógica y resultados análogos. La sangre, asociada a la pureza, no ha formado generalmente parte del lenguaje científico; se inscribe más bien en un orden simbólico y místico e, históricamente, ha sido el parte aguas de un antisemitismo con base social y económica mezclado de elementos religiosos. Se expresa, en la actualidad, principalmente, en ciertos discursos sociales de pertenencia cultural y territorial.

La raza, por su lado, si bien tiene una larga historia dentro de las ciencias naturales y la antropología física, es un concepto hoy en día en desuso en cuanto a su capacidad explicativa y su correspondencia con alguna realidad concreta: la perspectiva biológica está, al menos, muy cuestionada. Sí es estudiada, sin embargo, desde una perspectiva sociológica como fenómeno social y construcción cultural ya que, debido a la extensión del racismo en el mundo, la raza sigue siendo un parámetro social de definición del otro aunque su sentido haya evolucionado grandemente desde que se acuñó el término.

Nos situamos en ese sentido en los terrenos del imaginario social<sup>25</sup>, el cual se nutre muchas veces de forma confusa de la vulgarización científica. Hoy en día, tanto la sangre como la raza parecen expresar en México y América Latina, al igual que en otras latitudes, el vínculo a un grupo cultural con una tradición muy antigua y derechos “milenarios”. Se naturaliza de cierto modo a los grupos humanos, utilizando planteamientos pseudo científicos que recuerdan los del siglo XIX, a través de un lenguaje político que se encubre de científicidad para legitimar prácticas discriminatorias. Como podrían serlo las políticas de la Nación Tohono O’otham en Estados Unidos.

### **LA PUREZA DE SANGRE Y EL LINAJE ANTE LA DIFERENCIA PERNICIOSA**

Las ideas de pureza y grupos de sangre han legitimado desde hace mucho prácticas discriminatorias. Es lo que señala con justeza Robert Bernasconi<sup>26</sup>, quien nos recuerda cómo los Cristianos rechazaban a los Judíos conversos en el siglo XVI. Otro ejemplo histórico conocido es la justificación del maltrato de los indios americanos, por su supuesta cualidad no humana; tal como se expresa por ejemplo en la polémica entre Bartolomé de las Casas y sus oponentes. Recordemos también el comercio en el Atlántico de esclavos que se generalizó en el siglo XVII. En todos estos contextos, se justificó la explotación o el genocidio de las personas sin necesidad de ninguna clasificación racial científica.

Se puede sugerir que estos hechos se insertan en una tradición de pensamiento occidental más antigua permeada y quizás, incluso, basada en este rechazo del otro. Colin Kidd considera al respecto que ciertas doctrinas centrales del judeo-cristianismo plasmadas en las Escrituras, en particular el Antiguo Testamento, son sumamente racistas. La tesis, en efecto, de la unidad y el único

---

<sup>25</sup> Entendido aquí ampliamente como el conjunto de imágenes o representaciones en torno a.

<sup>26</sup> Robert, Bernasconi. “Who invented the concept of Race? Kant’s Role on the Enlighenment Construction of Race”, en *Race*, Malden, Massachussets: Blackwell, 2001, pp.11-36.

origen de los seres humanos, o monogénesis, y de los grupos lingüísticos y naciones en el mundo determinaría una intolerancia de principio a la diversidad racial.<sup>27</sup>

Desde esta perspectiva, la diversificación humana se hubiera dado a partir de este origen, es decir que los tres principales linajes provendrían de la descendencia de Noé: de Ham surgieron los Africanos, de Shem los Judíos y de Japhet los Europeos. Subyace a ello la idea de raza como linaje, y cuya continuidad se lleva a cabo a través de la sangre.<sup>28</sup> De esta triada, origen – sangre – linaje, se desprendió la atribución de cualidades intrínsecas sociales y morales a supuestas razas y la necesidad de aislarse, en el mejor de los casos, de las razas impuras para no contagiarse o, en el peor de los casos, de aniquilarlas. La sangre era portadora pues del origen.

Una relación de cierto modo análoga se había establecido desde los griegos, entre la sangre y el comportamiento o la conciencia<sup>29</sup>, como parte de una teoría médica que vinculaba humores y temperamentos. La cultura cristiana se nutrió así de la antigüedad, al retomar esta teoría humoral griega siglos más tarde en España, para aplicarse al cuerpo social y político en su conjunto. Roger Bartra lo analiza claramente en el terreno de la melancolía:

En una época tan tardía como a principios del reinado de Felipe IV, los autores de una petición para reformar las investigaciones sobre “limpieza de sangre” se preguntaban por qué un fabricante de espadas era automáticamente considerado limpio; mientras que un médico invariablemente era calificado de judío. El problema es pertinente debido a que tradicionalmente se consideraba a la melancolía como una enfermedad judía.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Colin, Kidd. *The forging of race: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World 1600-2000*, Cambridge University Press, 2006, p.25.

<sup>28</sup> Colin, Kidd. *Op.cit.*, p.28.

<sup>29</sup> Davydd J., Greenwood. “Pureza de sangre y nobleza en el País Vasco español y Castilla: conceptos naturalistas, variedades del orden social y autonomía de la naturaleza”, en *Étnica*, Revista de antropología No 14, Barcelona, Enero-diciembre 1978, p.164.

<sup>30</sup> Roger, Bartra. *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Barcelona, 2001, p. 22. Los otros humores eran la bilis amarilla, la bilis negra y la flema.

Una gran dificultad heredada por esta tradición de pensamiento se presentó, sin embargo, a la hora de querer conciliar la unidad con la obvia variabilidad de los caracteres físicos de los seres humanos. A partir del origen común, la influencia del medio hubiera causado la transformación de la apariencia física de los descendientes de Adán y Eva, por ejemplo con la degradación o mutación del blanco al negro. Desde esta explicación ambientalista, se consideraba en general que el aspecto de una persona estaba determinado por la interacción con el medio en una suerte de osmosis<sup>31</sup>.

Entre los siglos XVI y XIX se recurrió después a la pureza de sangre para demostrar la pertenencia a una elite, en principio la nobleza. La discriminación subyacente sirvió para atacar a varios grupos, pero cabe ejemplificar con un blanco privilegiado, los Judíos, ya que el antisemitismo duró siglos y dio lugar a una legislación anti-conversa sobre los estatutos de limpieza de sangre, puesta en marcha por los Reyes Católicos desde 1501.

Baltasar Cuart Morer retrata, al respecto, la probanza de la pureza de sangre en esta época en los Colegios Mayores, en donde se estudiaba en España para conseguir una ascensión social, laboral y económica. Se buscaba contrarrestar la inserción de los judíos recién conversos al cristianismo, así como preservar privilegios de clase: Cristianos viejos versus Cristianos nuevos. Dicha probanza se efectuaba gracias a las genealogías y los testimonios de Cristianos viejos. Se reflejaba con ello el problema de la aceptación en una comunidad, quizá más que de una sangre “realmente limpia”. Esto explicaba, también, las numerosas disimulaciones o falsificaciones de linajes en estos colegios. Planteaba, finalmente, el problema no menor de la probanza de sangre en sí, a saber ¿hasta cuántas generaciones se era Cristiano viejo o Cristiano nuevo? <sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Steve, Jones y Borin Van Loon. *Genética para todos*, Paídos, México, 2005, p.7.

<sup>32</sup> Baltasar, Cuart Morer. *Colegiales mayores y limpieza de sangre durante la edad moderna. El estatuto de San Clemente de Bolonia*, ss. XV-XIX, Universidad de Salamanca, España, 1991. Precisamente después de la expulsión de los Judíos de la ciudad de Sevilla a fines del siglo XVI, se empezó a recurrir a la probanza de sangre para estudiar en los Colegios Mayores. Lo sucedido

Desde principios del siglo XVI se sobrepuso a lo anterior la noción de raza, y hasta cerca de 1800 el significado predominante de esta palabra será este mismo sentido de continuidad biológica de una línea familiar o “linaje, es decir una estirpe de descendientes vinculados a un ancestro común; tal grupo de personas compartía una cierta ascendencia, que les debería otorgar cualidades más o menos comunes. (...) En el papel de ‘raza’ como linaje, el papel de la apariencia no era necesariamente fundamental como factor identificador.”<sup>33</sup>

Basado en ambas, raza y pureza de sangre, el binomio religión-poder legitimaba cierto orden y jerarquía social, una clasificación de la sociedad en estratos inferiores y superiores. Al recurrir a fundamentos naturales, se posibilitaba diferenciar supuestas virtudes, aptitudes o temperamentos de las clases sociales altas con respecto a las bajas. En esta época, finalmente, ya no era tan fácil guardar sus distancias con las otras sociedades y el mestizaje venía a arriesgar privilegios adquiridos por el grupo dominante. Lo que estaba en juego era la transmisión de estos privilegios y este derecho social naturalizado.

Los sentidos y usos de la probanza de sangre y el linaje se fueron transformando evidentemente conforme el contexto social fue cambiando. Para la segunda mitad del siglo XVIII, la limpieza de sangre empezó a volverse más una formalidad, en el caso de los Judíos, puesto que ya no se tenía tanta necesidad de excluir a los conversos por parte de las elites como en los tres siglos anteriores<sup>34</sup>. Se cuestionó igualmente desde el siglo XVII la idea de raza-linaje por la situación política de la alta burguesía en oposición a la nobleza, aunque la definición guardó cierta vigencia.

La transmisión de los caracteres humanos fue analizada desde fines del siglo XVIII en otros ámbitos, de la biología y la genética, donde se trató de dar respuestas científicas a la problemática de la evolución de la especie, es decir la

---

en el Colegio español de San Clemente instalado en Italia dio pauta a la situación posterior de los Colegios Mayores de España. En esta institución, la última probanza de sangre se dio en 1866.

<sup>33</sup> Peter, Wade. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Abya-Yala, Quito, 2002, pp.12-13.

<sup>34</sup> B. Cuart M., *idem*, p.70. La Inquisición, de hecho, se suprimió en el terreno constitucional entre 1820-1823.

determinación intrínseca de las semejanzas y diferencias del ser humano y la herencia de tales caracteres. Antes de los descubrimientos sobre la reproducción y transmisión de los genes, la sangre perduró durante mucho tiempo como el símbolo del elemento portador de esta herencia. En el siglo XIX, Charles Darwin planteaba aún que el aspecto de una persona se formaba al mezclarse la sangre de sus padres<sup>35</sup>.

## LA RAZA Y LA CLASIFICACIÓN DE LAS DIFERENCIAS

A lo largo de los siglos XVI a XVIII, el concepto de raza, mucho más claramente que la cuestión de la sangre, sirvió para ordenar la obvia variabilidad física de los pueblos. El cúmulo de informaciones proporcionadas por viajeros, misioneros, comerciantes y exploradores, que habían recibido predominantemente explicaciones teológicas hasta el siglo XVII, e incluso después, dieron la materia prima para ello. Pero tampoco el término raza era muy común en este periodo, y habrá que esperar otra oleada de “exploración” del mundo (como los importantes viajes de Bougainville (1761-1766), Wallis-Carteret (1766) y el Capitán Cook (1768-1769), para que se redescubriera el hombre y revelara una variedad humana aún insospechada e incluso “más civilizada”; y que se establecerían los principales tipos raciales, principalmente a partir de la oposición entre poblaciones africanas y del extremo oriente.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> “Los niños son la media de lo que hubo antes”, citado en Steve, Jones, *op.cit.*, p.8.

<sup>36</sup> Ashley, Montagu. “Cap.1: Raza. La historia de una idea”, en *The Idea of Race*, University of Nebraska Press/ Lincoln, Estados Unidos, 1965, pp.3-41.

## Las diferencias naturales

Algunos autores consideran que fue en el seno de la iglesia misma que se gestó la idea moderna de raza, al decretar el papa Nicolás V la subordinación de “los Infieles” por los Cristianos en 1455. Independientemente de la interpretación, dio la pauta para la esclavitud que, si bien fue abolida por el papa Pablo III en 1537, asentó la diferenciación naturalizada de los pueblos y legitimó la violencia hacia los “indeseables”: privación de bienes, tierras y propiedades; violación a la libertad personal; evangelización, como en América, y guerra en contra de los no-cristianos. Era una excelente base para la legitimación de derechos naturales de “grupos superiores” sobre “grupos inferiores”.

Algunos textos de fines del siglo XVI mencionaban ya la raza, generalmente como un grupo o población con ciertos rasgos comunes pero sin establecer una asociación con el comportamiento como en su “uso moderno”<sup>37</sup>. Para éste, un primer paso se dio con la agrupación de los datos en unos cuantos grupos a fines del siglo XVII. François Bernier (1620-1688), quien dividió a los pueblos en cuatro razas, es considerado pionero<sup>38</sup>.

Este siglo fue el escenario de hechos fundamentales en el desarrollo de tales ideas: los numerosos contactos entre Indios americanos<sup>39</sup> y “Blancos”, la persecución de los “Negros” y la institucionalización de la esclavitud en América. Se reproducía así la tesis aristotélica según la cual ciertos hombres son esclavos

---

<sup>37</sup> Como: John, Foxe, en *Actes and Monuments* (1570), conocido como el *Libro de los Mártires* y en dónde la raza se refiere a la progenitura o posteridad de la persona; Wynne, en *History of The Gwydir Family* (1600), en donde se habla de la raza británica, con un sentido de tribu, nación o pueblo con un origen común; Blundeville, en *Horsemanship* (1580), lo menciona con respecto a una base común de los animales o una variedad particular de las especies; François, Truaut, en *Trésor de la langue francaise* (1600), alude a la buena o mala raza de un hombre o un perro. Citados en: A. Montagu, *op.cit.*, p.8.

<sup>38</sup> François, Bernier. “A New Division of the Earth”, en Robert, Bernasconi y Tommy Lee, Lott (Ed.), *The Idea of Race*, Hackett Publishing Co., EU, 2000, pp.1-4. Las razas que propone son: Europeos, Africanos, Orientales y Lapones con la posibilidad de dos tipos más, los Americanos nativos y los Hotentotes.

<sup>39</sup> Sobre la cuestión de los Pueblos Nativos Americanos regresaré más adelante.

por naturaleza y otros libres; aunque se trataba, todavía, de una separación más socioeconómica que biologicista<sup>40</sup>, y la casi ausencia de la división racial no quitaba que existiera la creencia dominante de la superioridad de los europeos (o blancos) sobre los demás. Pero aún faltaba acomodar al ser humano dentro de un modelo natural general.

En la primera mitad del siglo XVIII, con la creación de un sistema clasificatorio en zoología y botánica, Charles Von Linné (1707-1778), insertó al hombre dentro de su sistema general natural compuesto de los tres reinos mineral, vegetal y animal. Incluyó al Homo Sapiens en el orden de los Primates y la familia de los Mamíferos y definió cinco tipos, tomando en cuenta su variación en “educación y situación”<sup>41</sup>. Sus razas se diferenciaban según la distribución de los cuatro humores galeánicos.

En contra de las tesis del primero, el Conde de Buffon (1707-1788), propuso tres grupos. Definió las razas, como “una sucesión constante de individuos similares que se pueden reproducir juntos”<sup>42</sup>. Ello permitió diferenciar lo que antes no lo estaba, a saber las variaciones individuales y la forma de la especie o, dicho de otra manera, plantear la unidad de la especie junto con la posibilidad de la diversidad individual.

Los autores, de forma general, explicaban la distribución geográfica y cultural de los pueblos a partir de la Biblia, el marco de reflexión de la diferencia, por causas climáticas a la vez que biológicas, aunque predominaba la idea de una relación decisiva con el medio. En el caso del clima, se tomaba en cuenta por

---

<sup>40</sup> A. Montagu, *op.cit.*, pp.33-34.

<sup>41</sup> Los cinco tipos son: Hombre salvaje, Americano, Europeo, Africano (Negro) y Asiático (de color hollín). Con excepción del primero, estos tipos corresponden no solamente a cuatro regiones sino a la teoría medieval de los humores. Es interesante señalar que se propone otra especie dentro de los Mamíferos que son los Monstruos, que abarca a su vez al Montañero, el Patagones, el Hotentote, el Americano sin barba, el Chino y el Canadiense con cabeza aplanada. “Carl Von Linné (1707-1778). The God-given Order of Nature”, en Emmanuel, Chukwudi Eze (Ed.), *Race and the Enlighthenment*, Wiley-Blackwell, EU, 2008, pp.11-14.

<sup>42</sup> Definición que se encuentra en su *Histoire naturelle générale et particulière* de 1749. Citado en R. Bernasconi, *op.cit.*, p.16. Ver también “The Geographical and Cultural Distribución of Mankind, Georges-Louis Leclerc, Conde de Buffon (1707-1788)”, en E. Chukwudi, *op.cit.*, pp.15-28. Buffon maneja los tres siguientes grupos: Americanos; Africanos; Laponos, Chinos y Europeos.

ejemplo las condiciones de calor, frío y aire. Para algunos el modo de vida, tal la alimentación, se creía determinante. Subyacía a todas estas posturas, la idea de un orden natural inviolable que garantizaría estas clasificaciones de los humanos en grupos naturalmente separados, llámese razas o no.

En efecto, el concepto de raza se utilizaba de forma más o menos indistinta a los de especie, clase y variedad; ya que para clasificar a los humanos era muy común recurrir a los métodos desarrollados para ordenar a las plantas y animales, y la raza era sólo uno de tantos moldes posibles. La evolución linearia como se había plantado, no conllevaba así necesariamente una mirada diferente, aunque sí establecía una nueva relación política con el mundo, desde una ideología que pretendía librarse de las explicaciones míticas y religiosas y con el fin de construir una ciencia unitaria y total. Entonces, “lo que denominaríamos facetas culturales y físicas se presentaban juntas, pues no se veían necesariamente como muy diferentes, sino que lo que ahora llamaríamos rasgos culturales se veían como ‘naturales’. Tales diferencias *se naturalizaban sin biologizarse*”<sup>43</sup>.

De ahí que fuera lógico, también, proyectar en la división racial su juicio moral y cultural con base en dos elementos principales: la jerarquía de blanco a negro y la civilización europea como la más desarrollada en todos los ámbitos. F. Bernier establecía una relación entre la belleza y el color de piel blanco. Para Ch. Linné, las características físicas tenían que ver con las morales; por ejemplo, consideraba al negro como un ser flemático, relajado, astuto, indolente, negligente y gobernado por capricho; mientras que al europeo le atribuía ser rubio, sanguíneo, fuerte y gobernado por leyes<sup>44</sup>. De igual manera, en opinión de Buffon, existían diferencias de inteligencia, hábitos y costumbres entre los pueblos del mundo; y la inteligencia se vinculaba con el grado de civilización, es decir de un conocimiento de las artes e industrias propias del mundo occidental. Consideraba, por otro lado, que el color de los Negros provenía de su sangre negra.

---

<sup>43</sup> *Idem*, p.13.

<sup>44</sup> Ch. Linné, en E. Chukwudi, *op.cit.*, p.13.

Estas ideas tuvieron eco en escritos de filósofos importantes como los de François-Marie Voltaire (1694-1778). Él asociaba las características físicas a la inteligencia, claro está que los Negros poseían un intelecto menor.<sup>45</sup> David Hume (1711-1776), por su parte, afirmaba en su ensayo “Sobre los caracteres nacionales” de 1748, que todas las otras especies eran naturalmente inferiores a los Blancos, en particular los Negros<sup>46</sup>.

### **La biologización de la diferencia**

Es en la segunda mitad del siglo XVIII que el concepto de raza evolucionó realmente, al transformarse la concepción europea de la historia natural y social. En primer lugar, se estaba repensando al hombre desde cierto romanticismo e ideas filosóficas plasmadas, entre otros, en las luchas de las revoluciones francesa y estadounidense en torno a la libertad, la igualdad, la fraternidad y la felicidad. Por otro lado, se estaba construyendo una nueva ciencia del hombre que conllevaba pensarlo en su diversidad y globalidad: la antropología, y que dejaba fuera las explicaciones teológicas. Finalmente, se planteaba la existencia de un solo género humano diferente del animal, abandonando las creencias sobre seres híbridos, monstruos medio-hombres medio-bestias, por lo menos en ámbitos fuera de la literatura popular.

Esta unidad del ser humano fue defendida por varios autores. Johann Friedrich Blumenbach, en su tratado considerado como fundador de la ciencia antropológica física *On the Natural Variety of Mankind* (1775), señaló la dificultad de establecer límites entre una variedad humana y otra. También Johann Gottfried Herder en su trabajo *Outlines of a Philosophy of Man* (4 volúmenes de 1784 a 1791) apuntaba que la división en razas no tenía razón de ser, pues la raza

---

<sup>45</sup> En: “Of the Different Races of Men”, from *The Philosophy of History*, reconoce como razas a los Blancos, Negros, Albinos, Hotentotes, Lapones, Chinos y Americanos. En R. Bernasconi. *The idea of Race*, *op.cit.*, pp.5-7.

<sup>46</sup> En E. Chukwudi, *op.cit.*, pp.30-33.

indicaba una diferencia de origen, lo que no era el caso del hombre<sup>47</sup>. La cuestión de la diversidad humana se estaba planteando también, claramente ya, desde el debate entre monogénesis y poligénesis, en particular después de la publicación de la teoría de la poligénesis de Lord Kames (*Six sketches of the history of Man*, 1774)<sup>48</sup>.

Es en ese contexto que Emmanuel Kant intentó definir a las razas como subcategorías de una sola especie, de tal forma que la diversidad racial no fuera una amenaza para la unidad del ser humano<sup>49</sup>. Una mención especial debe hacerse a este pensador, de hecho, ya que, según lo considera Robert Bernasconi, es el primer teórico importante de la raza y es quien, igualmente, introdujo en el mundo de la ciencia alemana la cuestión de la herencia ausente hasta entonces.

Cabe señalar que su antropología sobre el ser humano abarcaba una concepción biológica no solamente de las razas sino también del género, el temperamento y las naciones.<sup>50</sup> En sus tres ensayos sobre las razas humanas<sup>51</sup>, donde aborda varias cuestiones de biología, combina una monogénesis de las razas con una epigénesis de las predisposiciones naturales<sup>52</sup>. Determinó cuatro razas: los Blancos Europeos, de regiones frías húmedas, los Negros de África y Nueva Guinea del calor húmedo, los Rojos cobrizos o Hunnish del frío seco y los Amarillos-olivos o Hindús del calor seco, cuya forma más pura y antigua se encontraría en la India. De esas cuatro razas básicas, se derivarían todos los caracteres étnicos observables en la tierra presentes en las “medias-razas” por la

---

<sup>47</sup> En A. Montagu, *op.cit.*, pp.36-37.

<sup>48</sup> En Alix A. Cohen. *Kant on epigenesis, monogenesis and human nature: The biological premises of anthropology*, Science Direct, p.681.

<sup>49</sup> A. Cohen, *id.*

<sup>50</sup> Según A. Cohen, *op.cit.* En el texto de Kant *Anthropology from a pragmatic point of view*, donde trata de cuatro predisposiciones naturales: la persona, el sexo, la nación y la raza.

<sup>51</sup> Los tres textos de E. Kant sobre la raza son, con su título en inglés: *On the Different Human Races* (1775), *Determination of the Concept of a Race of Human* (1785), *On the Use of Teleological Principles in Philosophy* (1788).

<sup>52</sup> A. Cohen, *op.cit.*, pp.675-693.

mezcla de sangres<sup>53</sup>, por ejemplo los mulatos entre Negros y Blancos. Los tipos híbridos serían los que sugerirían el phylum original y se podría decir que a partir de ciertas formas más puras u originales, se hubiera dado un proceso de regeneración o degeneración<sup>54</sup>.

En la prolífica literatura sobre tipologías de la humanidad, se debatieron mucho hasta el siglo XIX las clasificaciones raciales según su número y los parámetros de su definición. Tres razas mayores fueron generalmente distinguidas: la raza blanca (leucoderma o caucasoide), la raza negra (melanoderma o negroide) y la raza amarilla (xantoderma o mongoloide). Algunos otros autores que propusieron clasificaciones raciales fueron: Georges Cuvier (1769-1832): caucásico, mongol y etíope; Charles Hamilton (1776-1859) y el Conde de Gabineau (1816-1882): blancos, negros y amarillos. Sin embargo, en cualquier caso, se trataban de “tipos permanentes y separables de seres humanos con cualidades innatas, que se transmitían de generación en generación. Todo ser (o cosa) similar en la naturaleza y apariencia debía descender de un ancestro común”<sup>55</sup>.

Se ha planteado así que la raza es un producto de la modernidad misma: “Mientras que en épocas anteriores, la moralidad se definía en términos de virtud y comportamiento correcto, o de prevención del pecado, en el periodo moderno, y con los descubrimientos, la gente empezó a hablar en términos de estirpes o razas (castas) de los pueblos humanos con cualidades *naturales* y profundamente arraigadas. La identidad humana y la categoría de persona se definieron cada vez

---

<sup>53</sup> E. Kant. “Of the different races of human beings”, en R. Bernasconi, *op.cit.*, p.87.

<sup>54</sup> En R. Bernasconi, *op.cit.*, p.14. Este autor comenta que la primera versión del texto *Sobre las diferentes razas humanas* de E. Kant salió en 1775. Parece haber sido una respuesta al texto de Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, quien negaba la existencia de la raza. Por otro lado, en 1786, Georg Foster publicó “Más sobre las razas humanas”, en donde atacaba la distinción de Kant entre historia natural y descripción natural que le servía para justificar el papel de la explicación teleológica en la ciencia. E. Kant contestará en 1788 en “Sobre los usos de los principios teleológicos en filosofía”. Finalmente se reconoce la influencia sobre él de las tesis de Johann Friedrich Blumenbach, a través de quien el concepto de raza de E. Kant tuvo un impacto en la comunidad científica más amplia, y sus escritos sobre la raza se reavivaron con el advenimiento del darwinismo; pp.14-18.

<sup>55</sup> P. Wade, *op.cit.*, p.16; siguiendo a Banton.

más mediante un discurso de la raza, algunas razas se definieron como no racionales o estéticamente inferiores (sin el equilibrio 'natural' de belleza y armonía), y se hizo posible que la raza definiera a ciertos pueblos como hechos para la esclavitud.”<sup>56</sup>

## La raza en el siglo XIX

Tales ideas dominaron toda la antropología del siglo XIX, que olvidó las críticas que se les habían hecho a las divisiones raciales; y W.F. Edwards<sup>57</sup> (1776-1842) contribuyó grandemente a la discusión, a partir de la elaboración de su “sistema de razas”. Desde su interés en la fisiología racial vinculado con la historia de las naciones europeas, creó una relación decisiva entre las razas y el desarrollo social y político de los pueblos o, en otras palabras, entre la idea fisiológica de raza y el principio cultural de nacionalidad. Todas las singularidades como la lengua, los rasgos físicos, las costumbres, los comportamientos, etcétera, que recogió de escritos de geógrafos, se encontraban así subordinadas a una explicación biológica, a un “perfil racial” morfológico y funcional.

De ahí que surgieran tesis como las de Augustin y Amédée Thierry, por ejemplo, que buscaron fundamentar las diferencias existentes entonces entre las clases sociales por la ascendencia de dos razas con características morales distintas, una por supuesto superior a la otra. Tales ideas se encontraban muy presentes aún en la segunda mitad del siglo XIX en trabajos como el Ensayo sobre *La desigualdad de las razas* de Gobineau (1854) y el *Tratado de las degeneraciones* de Morel (1857).

---

<sup>56</sup> P. Wade, *op.cit*, p.16; retomando a Goldberg, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford: Blackwell, 1993.

<sup>57</sup> Blanckaert, Claude. “On the origins of french ethnology. William Edwards and the Doctrine of Race”, en George W. Stocking Jr. (Ed.), *Bones, Bodies, behavior. Essays on biological anthropology*, The University of Wisconsin Press, Estados Unidos, 1988, pp.18-55.

Autores como W.F. Edwards y también Armand de Quatrefages, a pesar de sus divergencias, sustentaron el surgimiento de la etnología de Europa como una ciencia de las razas humanas, en un sentido tanto práctico como político, y como una rama importante de la biología de las razas humanas así como una disciplina sumamente normativa. El desarrollo de las sociedades seguía siendo parte de la historia natural. Por otro lado, se estaba institucionalizando la antropología física, la disciplina definida como la búsqueda de las diferencias y de la variabilidad cronológica, racial, social y patológica de los núcleos humanos<sup>58</sup>, y que pretendió durante mucho tiempo clasificar a las poblaciones humanas, en particular en razas, dentro de una sola especie.

Algunos autores consideran, de hecho, que la cultura bíblica que heredó el pensamiento occidental permeó fuertemente el mundo de la ciencia del siglo XIX, de la biología a la antropología física, e incluso la etnología. Perduró, en efecto, la idea de una sola creación y de una explicación “noeniana” de la diversidad humana; es decir dominó la tesis de la monogénesis con sus paradigmas de genealogía, unidad y diferenciación humana y, quizá, existió un paralelismo entre la descendencia tripartita de Noé y las principales razas propuestas por los autores mencionados arriba.<sup>59</sup>

La Sociedad de Etnología de París fundada en 1839, fuertemente influenciada por W.F. Edwards, abrigó a numerosos trabajos tanto desde una perspectiva poligenista como monogenista, y asociados al racismo científico que tuvo su auge en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Se estableció una raciología que determinó una aceptación generalizada de la irreversibilidad de los caracteres raciales y la estabilidad histórica de los grupos humanos. Todo ello fundamentaba la desigualdad de las razas vistas como un hecho incontestable. Su importancia residió también en el establecimiento de la historia natural del hombre como una disciplina escolar. Y si bien, desde la fundación de la Sociedad de

---

<sup>58</sup> Juan, Comas. *Manual de antropología física*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1966, p.40.

<sup>59</sup> C. Kidd, *op. cit.*, p.27.

Antropología con Paul Broca en 1859, en donde se cuestionaron ciertos planteamientos de la Sociedad anterior, también gracias a los desarrollos científicos de la época como la antropometría y la craneometría, se habían dado las bases de legitimación de las políticas colonialistas posteriores<sup>60</sup>. En el fondo, se encontraba la negación del otro, relegado a una condición de primitivo, arcaico incluso de infrahumano, como actor de la Historia. La historia colonial y la antropología que participó en ella iban de la mano.

Con todos los datos que se poseían entonces en esta época, se impulsó el desarrollo de diversas teorías generales evolucionistas del hombre, fundamentadas en comparaciones entre “culturas”. Los “salvajes” entraron a ser parte de la categoría de seres humanos, aunque no se les permitió ser “civilizados”. Asociado estrechamente al ideal de progreso de formas inferiores a superiores en tanto elemento deseable y natural de la historia, los diversos grados de civilización se adaptaron a las razas. Las diferencias vistas anteriormente como “naturales” se estaban volviendo cada vez más diferencias específicamente “biológicas”. En general, una de las consecuencias fue el racismo<sup>61</sup> ya que se consideraba fácilmente el dominio de una raza sobre otra; los árboles evolutivos humanos de las primeras décadas del siglo XX colocaban todavía a los “blancos” en el centro por ser la raza “más avanzada”.<sup>62</sup>

Hay que señalar, sin embargo, que desde 1871, fecha de la primera definición totalizadora de cultura de Edward B. Taylor, se empezó a defender una noción de cultura no sólo como un objeto de pensamiento, sino también como una herramienta crítica frente a las teorías raciales y al evolucionismo. El señalar las características culturales en tanto adquiridas dentro de la sociedad y no heredadas biológicamente, marcó una ruptura con esta asociación oscura de los antropólogos

---

<sup>60</sup> Paul Broca consideraba que una persona de piel negra nunca habrá podido llegar espontáneamente a la civilización.

<sup>61</sup> Para una breve semblanza del racismo, ver más adelante.

<sup>62</sup> Roger Lewin. *Complejidad. El caos como generador de orden*, Tusquets, Barcelona, 1995, p.169.

físicos entre razas y costumbres, entre “civilizados” y “naturales” ya que todos los pueblos pasaron a ser entonces “poseedores de una cultura”.

En resumen, a lo largo de este siglo XIX, varias de las ideas anteriores fueron al parecer olvidadas, sobre todo las que cuestionaban a las clasificaciones raciales. Se dio, también, mayor aceptación de la existencia en el seno de la especie humana de variedades o razas distintas con base en sus facultades, habilidades, y otras características. Este siglo fue caracterizado por grandes cambios socioeconómicos y el aumento de posturas encontradas sobre la cuestión racial, por ejemplo entre abolicionistas y defensores de la esclavitud. Reside aquí una aparente contradicción, ya que el contexto del racismo científico fue también el de la abolición de la esclavitud. Pero también fue cuando se dio, por primera vez, una base biológica “científica” para explicar la diferencia entre amos y esclavos; es decir la biología al servicio de la jerarquía social. El negro era ya naturalmente inferior al blanco. Así nació la doctrina de la “raza”.

Por esto, se señala asimismo que “tan pronto como la opinión abolicionista se impuso en Europa (...) empezaron a surgir teorías que podían justificar el continuo dominio sobre los negros (para no mencionar a los nativos americanos, asiáticos y orientales) en términos de una inferioridad permanente e innata, y entonces, ya con el pleno poder del respaldo científico.”<sup>63</sup> Bajo el imperialismo, con sus valores utilitaristas y mercantilistas, y de una racionalidad hegemónica, florecieron ideas como “la carga del hombre blanco”, “las razas inferiores sin ley”, “el peligro amarillo”, “el este al este, y el oeste al oeste”, etcétera. La raza se volvió para los imperialistas el instrumento ideológico más útil, y el darwinismo se interpretó de forma tal que se consideró que había una competencia entre razas y que era natural que ganará el más fuerte, superior sobre el inferior<sup>64</sup>. Se justificaba

---

<sup>63</sup> P. Wade, *op.cit.*, p.18.

<sup>64</sup> En realidad, “las teorías evolucionistas de Darwin indicaban que ya no se podía pensar en términos de tipos raciales permanentes: las poblaciones se adaptaban biológicamente a través del tiempo. Sin embargo, esas ideas publicadas en fecha tan temprana como 1871 (*La descendencia del hombre*) tardaron mucho en hacer impacto y no frustraron el racismo científico; más bien, se adaptaron a él con el desarrollo del evolucionismo social según el cual las razas superiores ‘más

la guerra entre razas, lo que se manifestó claramente a mediados del siglo XIX con la guerra entre el sur y el norte en Estados Unidos<sup>65</sup>.

## **Racismo y anti-racismo en el siglo XX**

A lo largo del siglo XX, se puede decir que la cuestión racial se volvió un problema del mundo entero, al igual que el racismo. El origen, la sangre, el linaje y la raza fueron ideas recurrentes en varias formas en Europa, Estados Unidos y América Latina, durante gran parte del siglo XX, al igual que las respuestas concretas a estas construcciones sociales: posturas abolicionistas, semitas como anti-semitas, racialistas y anti-racialistas. No sin muchas variaciones conceptuales y contradicciones sociales.

Por un lado, el desarrollo de los estados nacionales, la supremacía de la civilización europea con su idea de progreso y el rápido avance del imperialismo daba la razón de ser de un orden global. Así la segregación racial legal se afianzaba en Estados Unidos y avanzaba en Sudáfrica. El racismo científico tuvo una fuerte influencia en Europa, Estados Unidos, en donde se tenían muchos miedos conservadores de degeneración social ante los movimientos femeninos y obreros; y afectó, igualmente, a América Latina. Con ello, se ponía el dedo otra vez en la cuestión de la “mezcla de sangres” y “razas” en términos generalmente negativos. El riesgo era la pérdida de los caracteres favorables del pueblo más desarrollado, el europeo. La postura más extremista conocida fue planteada por Francis Galton, primo de Charles Darwin, fundador del Laboratorio Nacional de Eugenesia en el University College de Londres (1911). Su finalidad era mejorar las razas humanas o preservar la pureza racial a partir del conocimiento de las

---

apropiadas’ tenían más ‘éxito’ en cuanto a su capacidad de dominar a las otras.” En P. Wade, *op.cit.*, p.19.

<sup>65</sup> A. Montagu, *op.cit.*, pp.39-41.

leyes de la herencia (*Hereditary genius*, 1869). Fue el apogeo del racismo científico en la intersección de la pseudociencia y la política social.

El nazismo es el ejemplo ícono del horror al que se ha llegado con base en el argumento de la necesaria preservación de la raza arya. En el ámbito de la antropología, que ya se había ido especializando en distintas ramas encargadas cada una del estudio de un fragmento del ser humano, aún en el siglo XX, algunos antropólogos como George Montandon y René Martial legitimaron científicamente la legislación antisemita del régimen de Vichy durante la segunda guerra mundial y el genocidio consecuente.

Sin embargo, fue también el siglo del desmantelamiento del racismo científico debido a las consecuencias de las atrocidades anteriores<sup>66</sup>, y después a los movimientos por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos. A partir de los años cuarenta del siglo XX, gracias al desarrollo de la taxonomía numérica y la genética de poblaciones, se cuestionaron más profundamente las clasificaciones raciales por la imposibilidad de sostener tipos raciales:

Implícitamente o explícitamente, la clasificación racial pretende ordenar lo que es genético en la diversidad humana. Considerar como raza todo lo que es genéticamente diferente conduce sin embargo a hacer de cada ser humano, conjunto único de genes, una raza en sí. El único procedimiento justificable consiste en intentar clasificar las poblaciones humanas, definidas por la tendencia de sus miembros a casarse entre sí, según una lógica de agrupamiento basado en el grado de semejanza genética. Es lo que hace la taxonomía numérica cuando mide la diferencia entre poblaciones (o “distancia biológica”) a partir de un conjunto de caracteres cuya variación es total y ampliamente de naturaleza genética e intenta sobre estas bases delimitar “aglomerados” de poblaciones. (...) Su aplicación sugiere una dispersión casi

---

<sup>66</sup> Lo que se expresó en las declaraciones de posguerra sobre la raza de la UNESCO.

homogénea de las poblaciones en el espacio de las distancias biológicas, configuración que vuelve toda clasificación inoperante.<sup>67</sup>

En consecuencia, como lo comentaba Juan Comas hace algunos años, ya no se tiende a pensar que una raza es un grupo biológico homogéneo con individuos con los mismos caracteres hereditarios y claramente diferentes a otros grupos; sino que se trata de un grupo polimorfo, eso es una población variable. Puede resultar, y de hecho se observa en muchos casos, que las diferencias entre individuos de la misma raza o de una misma población son mayores que las existentes entre razas o poblaciones diversas. En tanto que la especie es un sistema *cerrado*, la raza o la subespecie es una entidad zoológica *abierto*, dinámica.<sup>68</sup>

De hecho, para muchos científicos sociales desde hace décadas, biológicamente hablando las razas no existen ya que es muy complicado equiparar la raza como categoría analítica y hecho biológico<sup>69</sup>. Lo que sí existe, indudablemente, es la raza como construcción social, lo que no le quita ninguna importancia: “Con seguridad, la gente puede comportarse como *si* las razas sí existieran y, como resultado, las razas existen como categorías sociales de gran tenacidad y poder. Si la gente discrimina en base a sus ideas raciales, se trata de una realidad social de enorme importancia. Igualmente, la gente puede proclamar una identidad racial que represente para ellos aspectos esenciales de sus personas; de hecho, en los EE.UU., la identidad racial está tan politizada que nadie escapa por completo a esa clasificación.”<sup>70</sup> Como construcciones sociales,

---

<sup>67</sup> J., Hiernaux. “Race”, en Pierre Bonte y Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p.611.

<sup>68</sup> Juan, Comas. *Razas y racismo. Trayectoria y antología*. México, SepSetentas 43, 1972, pp.14-15.

<sup>69</sup> Aunque no para todos: “Algunos afirman que las razas no existen, pero no hace falta más que ver a las personas para observar las diferencias obvias entre ellas. La palabra raza implica muchas asociaciones de tipo emocional y se le utiliza en forma imprudente e imprecisa. Sin embargo, tiene un significado biológico sencillo y se puede utilizar en la ciencia sin connotaciones emocionales”. John, Buettner-Janush. “Raza”, en *Antropología física*, Limusa, México, 1979, p.449.

<sup>70</sup> P. Wade, *op.cit.*, p.21.

es preciso comprender, finalmente, lo que describen o que identifican, pero siempre dentro de un contexto social.

## **Estudios sobre el racismo**

El panorama anterior sobre la sangre y la raza dio cuenta en primer lugar de los antecedentes del racismo en la esclavitud romana y el antisemitismo incipiente desde la antigüedad, los cuales desembocaron en un antisemitismo en los hechos de diferenciación y cuyo auge se expresó en la noción de pureza de sangre. Los elementos precursores, después, del racismo se señalaron con el trato a los indios y la trata de negros, y finalmente en la teoría de las clases a la cual subyacía la tesis étnica. También se señalaron algunas importantes doctrinas racistas como las de Arthur de Gobineau, H.S. Chamberlain y Vacher de Lapouge, defensor de la antroposociología. Finalmente, se hizo mención de la más tristemente conocida puesta en práctica de estas doctrinas por un aparato estatal en su conjunto, confundándose teoría y práctica, con el nacional-socialismo germánico y el del Apartheid en Sudáfrica durante buena parte del siglo XX, cuya política se basaba igualmente en una creencia muy profunda de una clara superioridad de la raza blanca.

En esta historia, se puede apreciar el racismo desde dos ángulos generales, los hechos o comportamientos y las ideas o teorías, evidentemente vinculados. El análisis del comportamiento racista, que pone en la mesa la cuestión de la psicología del individuo y el marco social, ha sido un tema de la psicología social desde los años treinta del siglo XX. Ésta se desarrolló principalmente en América del Norte donde los prejuicios sociales han tenido un lugar muy importante en las relaciones sociales, en particular hacia las minorías étnicas. El racismo fue abordado entonces desde este campo, buscando responder por ejemplo a cómo se formaban los prejuicios. Una encuesta clásica

fue la del filósofo Theodor Adorno (1903-1960), un judío alemán emigrado a los Estados Unidos. Pretendía encontrar, más allá de la cuestión económica, los motivos psicológicos que explicarían el auge del fascismo, y lo vinculó a la personalidad autoritaria. Esta investigación tuvo gran impacto y una de las más importantes revisiones críticas que se le hicieron fue la de T.F. Pettygrew en los años cincuenta, cuestionando esta relación entre personalidad y racismo.

Una de las constataciones de estos trabajos ha sido que los prejuicios étnicos son bastante universales, ya que cada grupo tiende a categorizar al otro grupo con características estables, fijas, reducidas. Sin embargo, el grado de aceptación y rechazo ha sido muy variable según las épocas y las situaciones nacionales. Después de los años sesenta, se extendió la discusión a las representaciones sociales y la cognición social en general, abriéndose a otros campos no tan “negativos” como el racismo y la discriminación, y dejando de lado la parte más “emotiva” para interesarse en los procesos mentales en sí. Importantes teorías se desarrollaron entonces en torno a la atribución causal, la categorización social y la disonancia cognitiva.<sup>71</sup>

En el caso del prejuicio básico del racismo, o prejuicio racial, se prejuzga a una persona de una raza para darle un trato desigual. En términos etnográficos e históricos es, de hecho, bastante reciente como se vislumbró a través de los capítulos anteriores: antes de la expansión colonial de los pueblos europeos, la discriminación era generalmente por motivos religiosos y no raciales, como en la Inquisición. Fue entonces que “necesitando justificar tanta violencia y opresión, se consideró inferiores a aquellos a quienes –poco cristianamente- se hacía esclavos o cuyo país se explotaba, excluyendo de la humanidad a las poblaciones sojuzgadas (operación fácil, teniendo en cuenta las costumbres diferentes y la especie de estigma que representaba el color)”<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Jean-François, Dortier. *Les sciences humaines. Panorama des connaissances*, Presses Universitaires de France, Auxerre, 1998, pp.245-249.

<sup>72</sup> J. Comas, *op.cit.*, p.105.

Según F. Fontenette, en el nivel individual, el comportamiento racista muestra un rechazo a la diferencia, real o imaginaria, y una generalización del grupo del acusado, y denota de problemas de autoestima, frustraciones, etcétera. Considera también distintos tipos de racismo: el racismo agresivo y destructor como el de los nazis; el racismo de segregación legal entre distintas razas que tolera la existencia de razas pero pone barreras legales; y el racismo difuso en países donde no hay distinciones legales de razas, e incluso donde se reprime el racismo.

Estas preocupaciones sobre los prejuicios raciales se hicieron muy visibles en el siglo XX en el periodo de la postguerra, y se plasmaron en las dos Declaraciones sobre la raza y los prejuicios raciales de 1967 y 1978. Pero desde entonces, desde diferentes campos de las ciencias sociales, se han puesto de manifiesto la existencia de distintos tipos de racismo, algunos ya señalados anteriormente, o bien como el racismo institucional, así como de una multitud de factores que intervienen como el grado de escolarización, el marco cultural, el papel de los medios, la situación económica de las poblaciones, etcétera; las cuales están complejamente interrelacionadas y cobran distintos sentidos en contextos diferentes.

En América Latina, los estudios sobre el racismo aparecieron tardíamente en las últimas décadas del siglo XX, a pesar de que las categorías raciales están muy presentes en las valoraciones socioculturales de diversos sectores de la población<sup>73</sup>. Es probable que se deba en parte a los nacionalismos que imperaron durante gran parte del siglo con su ideología subyacente del mestizaje, de hecho la forma más común del racismo en estas latitudes. En México como en otros países latinoamericanos el racismo ha tenido una forma difusa y se lo aprecia como “una ideología que mantiene ciertos mecanismos de categorización y de exclusión para ejercer el poder sobre sectores subalternos” y que conforma “un sistema de representaciones que se materializa en instituciones, en relaciones

---

<sup>73</sup> María Dolores P., Pombó. “Estudios sobre el racismo en América Latina”, en Política y cultura, Universidad Autónoma de México, México, 2002, pp.289-290.

sociales y en una organización peculiar del mundo material y simbólico”<sup>74</sup>. Se le asocia, en particular, al estado moderno con el cual nacieron otro tipo de intolerancia y racismo encubiertos, por ser este una empresa de unificación e invisibilización de las diferencias, es decir también de negación del otro<sup>75</sup>.

Los estudios de carácter psicológico, histórico, antropológico que se han hecho desde 1985 en nuestro continente, muestran así una crítica sistemática al indigenismo, el integracionismo, el racismo asimilacionista y el mito de la nación mestiza. Como denominador común, se encuentra la constatación del ocultamiento histórico del racismo y del endorracismo latinoamericano. Finalmente, las dos poblaciones más estudiadas han sido los negros y los indios.<sup>76</sup> En el caso del racismo en contra del indígena, “se analiza la ambigüedad que sitúa los prejuicios y estereotipos al límite de un endorracismo: el rechazo hacia lo propio, la desvalorización de la memoria histórica y la prevalencia de criterios estéticos europeos y blanco-norteamericanos en los concursos de belleza, la publicidad y, por supuesto, las telenovelas.”<sup>77</sup> En la antropología, otro tema importante han sido las relaciones interétnicas en regiones indígenas.

Es por esta amplitud de significados que, hoy en día, autores como Michel Wieviorka<sup>78</sup> señalan el abuso del término racismo ya que su uso “se deriva tanto de su interacción con la amplia gama de expresión de viejos y nuevos fenómenos de odio, marginación, rechazo y exclusión como de sus nexos con diversas manifestaciones políticas y culturales de nacionalismos, xenofobia, populismos y tribalismos étnicos”<sup>79</sup>. Y es que la paradoja de nuestros tiempos es la simultaneidad entre el reconocimiento de la diversidad, junto con la creación de

---

<sup>74</sup> M.D. Pombó, *op.cit.*, p.292 y 293.

<sup>75</sup> Franz, Lipenz. “Hacia el aprecio a las diferencias”, en *VI Jornadas Lascasianas. Op.cit.*, p.412. Se recurre a veces a la expresión racismo evolucionista para la situación particular de los indios dentro del desarrollo de los estados nación.

<sup>76</sup> M.D. Pombó, *op.cit.*, pp.302-308.

<sup>77</sup> *Idem*, p.306.

<sup>78</sup> Véase Michel, Wieviorka. *L'espace du racisme*, Seuil, France, 1991.

<sup>79</sup> Judit, Bokser. “El racismo hoy”, 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, p.309.

“muros de contención” que deslegitiman la diferencia, es decir un cuestionamiento de la alteridad. Por esto, si bien se puede decir que existe un resurgimiento del racismo, no sería desde la idea de inferioridad biológica y naturalización del otro, sino desde el diferencialismo cultural en particular hacia las minorías nacionales étnicas y religiosas. Con este paso de una categorización esencialista a una estigmatización de exclusión simbólica, lo que se cuestiona es la posibilidad de la convivencia plural, en particular “en los márgenes de estados nacionales sometidos a presiones derivadas tanto de la globalización como de las tendencias localistas”<sup>80</sup>. Esta cuestión se plantea muchas veces en términos de identidades colectivas.

Todo el siglo XX ha sido el escenario de movimientos anti-racistas. En algunos casos, es sorprendente sin embargo ver cómo los mismos particularismos que fueron argumentos racistas han podido ser el lema de defensas anti-racistas. Pero, se olvida que “el hecho de exaltar en exceso las diferencias es justamente el procedimiento que está en la base del racismo. Que haya que respetar al otro y saber aceptarlo diferente, es en efecto esencial. Fundar su inserción en la comunidad humana reteniendo solamente lo que separa en detrimento de lo que une, sería una paradoja. El respeto de la ‘negritud’, del folklore bretón o del particularismo Córcega sólo puede ser otorgado porque le Negro, el Bretón y el Córcega tienen todos en común la naturaleza humana”<sup>81</sup>.

Dicho lo anterior, a pesar de partir de la noción central de pureza de sangre y raza, esta investigación no es una sobre racismo por distintas razones. En primer lugar, el racismo está muy presente en México sin ninguna duda, pero no conforma un cuerpo doctrinario cerrado ni coherente por lo que se cruza con muchas otras problemáticas sociales. En este sentido, sería difícil enfocar una investigación exclusivamente desde el lema del racismo. En segundo lugar, es necesario justamente romper con la asociación sistemática entre indígenas y racismo, para desvelar los mecanismos profundos del estado y la violencia

---

<sup>80</sup> *Idem*, p.315.

<sup>81</sup> François, de Fontenette. *Le racisme*. Presses Universitaires de France, Paris, 1981, p.123.

histórica hacia ellos que va mucho más allá de un rechazo racial. La cuestión de clase y social ha sido fundamental y es necesario establecer los puentes entre el manejo de la raza y otros factores. En tercer lugar, es preciso ir más allá de las razones de los particularismos aparentes para situar a los O'otham desde su contexto fronterizo, que es el escenario del cruce entre dos ideologías racistas, estadounidense y mexicana pero con una dinámica muy particular como lo abordaré a continuación. Finalmente, el análisis de la cuestión psicológica individual queda fuera de las posibilidades de este trabajo. Por todo ello, consideré que la etnografía y la historia oral eran el mejor camino para no etiquetar una vez más a una población solamente desde la cuestión étnico-racial. Y si bien el racismo está muy presente en este camino, es una faceta de una violencia más profunda que tiene muchas aristas.

## CAPÍTULO 2

### RAZA Y ETNICIDAD EN AMÉRICA

En los capítulos anteriores, retraté solamente algunas de las interpretaciones históricas sobre raza y sangre, del cristianismo a la biología y el mundo social, sin ninguna pretensión de exhaustividad. Debo subrayar dos cuestiones en este momento. En primer lugar, los datos históricos utilizados están al servicio del análisis antropológico y no son un análisis histórico en sí. En segundo lugar, sin embargo, es solamente al abordar el manejo de las ideas y conceptos a través de esta historia, que se sugiere un marco de reflexión y análisis para cualquier estudio que remita a la raza, y se aprecia la amplitud y la importancia de la discusión que me propongo llevar a cabo en los siguientes capítulos.

Hemos visto en lo anterior, igualmente, que los paradigmas científicos se desarrollan en contextos sociales específicos, y reflejan en ese sentido una serie de relaciones de poder, ideología, creencias y mitos. Cómo se establece la relación entre las ideas y los hechos, los intelectuales de una sociedad y el imaginario popular, etcétera, no tiene definitivamente una sola y sencilla respuesta. Uno de los nudos que amaron ciencia y poder (en cuanto ordenador de la diferencia) a lo largo del desarrollo de las ciencias sociales ha sido, de hecho, la raza. Existe pues una estrecha relación entre el mundo social y el ámbito científico, por lo que las enunciaciones de los objetos de estudio de una disciplina – que determinan formas de aproximación a la realidad – forman parte, de un modo u otro, de los imaginarios sociales.

Como lo señala François de Fontenette en su texto de síntesis sobre el racismo, las doctrinas raciales constituyen un elemento central, en estrecha relación con la historia del pensamiento humano, ya que si bien estas doctrinas no fueron finalmente muy leídas, algunas ideas sí fueron bastante difundidas a través de la vulgarización de la ciencia y pseudociencia:

Así esta pseudo ciencia fue difundida en obras de segunda (...) [que] retomaron con gusto y amplificaron, utilizándolos con pasión, los temas racistas, y emplearon a toda costa, y para todo, los términos de ario, semita, indo-europeo, sanscrito, pureza de sangre, etc., en una palabra todo un bagaje de sustantivos o epítetos que explican con orgullo ante los ojos ingenuos de un lector promedio, aunque les hubiera costado mucho, y con razón, explicar el contenido exacto. Cada uno se iba acostumbrando, con ello, a un desprecio fácil para todas las partes de la humanidad diferentes de él. (...) Ante el fenómeno de “alteridad”, no hay que perder de vista que los Occidentales se han nutrido desde hace más de un siglo de ciertos clichés, mitos, estereotipos aberrantes que, al prevenir todos de las doctrinas racistas expandidas y difundidas, han tenido mucho peso y provocado numerosas reacciones racistas después de una larga, colectiva y perniciosa impregnación del espíritu.<sup>82</sup>

Las tesis retratadas anteriormente, por los procesos de colonización y de migración, encontraron un terreno fértil en todo el continente americano, aunque evidentemente se adaptaron e insertaron en contextos distintos y tomaron matices muy variables. Por la importancia de un “imaginario de la frontera”, por decirlo en términos de una geografía social, es fundamental aquí detenernos sobre la cara de la diferencia y similitud en Estados Unidos y en México, con relación a la historia de los O’otham, es decir de los pueblos nativos, los indios y los indígenas; siendo dos ámbitos en dónde se encontraron la materia prima justamente para proyectar estas ideas sobre los otros o como Otros.

---

<sup>82</sup> *Op.cit.*, pp.16-17.

## PUEBLOS NATIVOS EN ESTADOS UNIDOS

Desde que los Estados Unidos se configuraron como “nuevo mundo”, los mismos principios fundacionales fueron contradictorios, según lo señala Jacques Portes<sup>83</sup>. A pesar de no cargar con las profundas heridas europeas de la lucha de clases y otros conflictos sociales heredados de las sociedades medievales, “son estos europeos que impusieron sus marcas en el paisaje, al igual que en la mentalidad. La exclusión racial (...) viene parcialmente de allí”<sup>84</sup>. La construcción de la república y el federalismo se forjaron sobre la diferenciación de las poblaciones, en un complejo debate entre nacionalismos locales y universalismo. Las ideas de libertad, igualdad y justicia social fundamentaron los derechos civiles, pero las libertades públicas, proclamadas por un lado al nivel federal, eran violadas por otro lado sin ninguna consecuencia en muchos estados.

Esta misma ambigüedad se encuentra en la Constitución de 1787, que excluyó a los 700,000 negros y 400,000 indios, es decir más o menos un cuarto de la población de 1790. Estos últimos, a los cuales sólo hacía alusión este texto, no se consideraban como ciudadanos sino que como naciones extranjeras, y al no residir en un solo estado no podían formar parte de la unión de estados. La actitud concreta hacia los indios, y en general hacia las “poblaciones raciales diferentes” difería así mucho de los principios universales proclamados.

En esta historia, la problemática de los negros y los americanos nativos ha sido distinta en todo el continente. Para los primeros, si bien se absolvió la esclavitud en 1808, durante mucho tiempo en Estados Unidos los negros no fueron vistos como iguales o parte de la comunidad política y no se fomentó la inclusión. “El consenso sobre un pueblo de raza blanca es compartido por una inmensa mayoría de los Americanos de aquella época”. Tampoco la guerra de

---

<sup>83</sup> Jacques, Portes, *États-Unis, une histoire à deux visages; une tension créatrice américaine*, Complexe, Bélgica, 2003, pp.17-41. Este apartado está en gran parte basado en esta obra.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p.67.

secesión terminó de resolver el problema; y mientras estuvo esta división sur/norte, con sólo una “gota de sangre” que podría tener “su origen” muy lejano, es decir una negritud oculta en el seno de una blancura aparente, se era sospechoso. Al contrario, se fueron reforzando la exclusión y las instituciones de segregación y por esto se dice que el periodo de Reconstrucción fracasó, “empujando un poco más el rincón de la contradicción racial en el corazón de la identidad americana”<sup>85</sup>.

En el caso de los “rojos y amarillos”, como se describió mucho tiempo a los Amerindios a partir de una supuesta apreciación del fenotipo, en primer lugar el genocidio, como resultado de la famosa conquista del oeste, redujo a estas poblaciones de entre 7 y 8 millones en el siglo XV, a 250,000 en 1900. Desde el siglo XVII, los primeros colonos dieron por sentado que tenían derechos sobre las tierras, marcando una relación de principio muy ambigua con los *Native Americans*. El legado colonial se expresó entonces con dos actitudes dominantes hacia ellos. Por un lado, era normal sacarlos de sus tierras ya que se consideraban más cercanos a las bestias que a los humanos. Por otro lado, se veían como niños grandes necesitados de autoridad paternal; esta fue por ejemplo la postura de Thomas Jefferson, el “padre de la independencia” de 1776. De forma general durante estos cuatro siglos, eran vistos como inferiores y primitivos. Se atribuye a Philipp Sheridan, quien pregonaba su exterminación, la célebre frase “el único indio bueno es el indio muerto”<sup>86</sup>, mientras para otros era necesario transformarlos en rancheros americanos. Al igual que en otros países de América, los Indios se han considerado principalmente una frontera que cruzar hacia la civilización.

En las primeras décadas del siglo XIX, durante los años de la revolución y el imperio, y cuando se estaban definiendo los símbolos nacionales como la bandera, era fundamental distinguirse de los europeos y definir una pertenencia continental; es cuando los indios pasaron a ser valorados (de forma muy parecida

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p.60.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p.61.

sucedió esta valoración en México aunque se resolvió de manera muy distinta). Pero también se tenía que ser civilizado, al estilo europeo, para hacer frente al salvajismo de los indios.<sup>87</sup> Sin embargo, fueron reconocidos como ciudadanos sólo hasta 1924, y solamente porque el proceso de aculturación parecía haber acabado; aunque las contradicciones inherentes a su estatus fueron resueltas por la fuerza. El Bureau of Indian Affairs jugó un papel central en ello.

Si bien es hacia los negros que siempre se ha planteado el problema racial de forma más exacerbada, la cuestión de los otros “pueblos de color” está estrechamente vinculada, ya que todos estos hechos de discriminación denotan una racialización propia del orden social que se ha dado en Estados Unidos y que marcó profundamente a la sociedad americana.<sup>88</sup> La raza siempre ha estado en el corazón de la fundación de las instituciones estadounidenses, y el problema racial, por más que se intentó ocultar numerosas veces, siempre sirvió como determinante social. Sólo basta con recordar, para mostrar toda la amplitud de la problemática, que es el único país que construyó su democracia ratificando la esclavitud. La inmigración asiática, japonesa y de Centroamérica en épocas más recientes, sólo ha venido a confirmar “qué tanto la raza constituye una aporía constante para la sociedad y las autoridades de los Estados Unidos”<sup>89</sup>.

Los Estados Unidos son uno de los países forjados sobre múltiples culturas y con una población mayoritariamente proveniente de la migración. Ésta contó millones desde principios del siglo XIX pero siempre con una dinámica muy ambigua de exclusión-integración; por ejemplo: la expulsión de los chinos y los japoneses, los controles sanitarios instaurados en las primeras décadas del siglo XX, el violento americanismo y nativismo con épocas de mayor o menor difusión. De la primera guerra mundial a los años 1965, se manejaron las cuotas por razones políticas y siempre con una dimensión racial, además de criterios étnicos, nacionales, etcétera. Una parte de los demócratas temían por el resguardo de la

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp.34-41.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p.34.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p.65.

pureza de sangre y la homogeneidad y supremacía del pueblo americano. Utilizaban un discurso racista y nativista que se volvió dominante, subrayando la diferencia de los inmigrantes con base en sus rasgos y costumbres<sup>90</sup>. Cuando no pueden diabolizar a los nacidos en otra tierra como los chinos o los irlandeses, les toca a los indios ya que finalmente a muchos estadounidenses “les hace falta un adversario para reafirmarse y su identidad, en este caso, se funda sobre esta oposición.”<sup>91</sup> El control sanitario de las poblaciones inmigrantes se desprendía de una derivación de la eugenesia en el mundo anglosajón, en una tradición afín al darwinismo social, del cual hablé anteriormente.

De este legado, se puede decir que la ciudadanía norteamericana se basa hoy en día, contradictoriamente, tanto sobre el nacimiento en suelo norteamericano, como en el origen de la sangre<sup>92</sup>. Desde los años setenta, la categoría racial se mezcla con la lingüística en los censos decenales de población, aunque con formulaciones diferentes según cada uno: caucásico o blanco, afroamericano, indio o americano nativo, hispano, asiático, etcétera. En el censo de 2010, las categorías generales eran: sólo blanco, sólo negro o africano americano, sólo indio americano y nativo de Alaska, sólo nativo de Hawai y otras islas del Pacífico, una otra raza, dos o más razas<sup>93</sup>.

Hoy en día, aún se aprecian las contradicciones tanto constitucionales como en el equilibrio social de una historia de defensa de principios universales a la vez que de una sociedad profundamente racializada. En este contexto, los derechos individuales se relacionan estrechamente con los derechos culturales. Y la situación de los *Natives American* es particular. Siguen, por un lado, vistos como bárbaros y así los describían los westerns de los años sesenta; a la vez que extranjeros y tratados con paternalismo. “La intersección de las aspiraciones de inclusión y las realidades de las cuestiones económicos, de género y raciales

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p.79.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p.80.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pp.43-44.

<sup>93</sup> <http://www.2010census.gov>. En la categoría de sólo Indios Americanos, este censo arroja un resultado de 0.9% mientras que los sólo blanco conforman 72.4% de la población total.

revelan un patrón de pluralismo cultural y de retos contemporáneos para la promesa de las libertades americanas”<sup>94</sup>. Las relaciones étnicas se enraízan en esta historia y siempre se han visto en términos raciales.

## INDIOS, INDÍGENAS Y MESTIZOS EN MÉXICO

La posición de los *Otros*, en América Latina, fue ocupada desde fechas muy tempranas por los nativos. Del pensamiento aristotélico provenía la categoría de “esclavos naturales” que fue aplicada a los nativos después, para remitirse a su incapacidad de ser autónomos. Los indios nacieron con Cristóbal Colón, y su nombramiento como tal condujo de inmediato a borrar las distinciones sociales y culturales entre los distintos grupos nativos. Desde esta homogeneización, una multitud de gente se transformó en un grupo, una categoría, una clase; una lógica que perdura hasta la actualidad aún en el plural grupos étnicos.

Durante la Colonia, los indios eran oficialmente sujetos de protección como de explotación, y estaban agrupados bajo la “república de indios” claramente diferenciada de la “república de españoles”. El ideal de separación se vio, sin embargo, minado desde un principio por el mestizaje, cuyo sentido primero era la mezcla sexual aunque iba implícita “la mezcla espacial de los pueblos y el intercambio de elementos culturales, cuyo resultado son las formas culturales nuevas y mezcladas.”<sup>95</sup> Y es que los significantes asociados a lo indio no eran solamente raciales (o sea fenotípicos) sino también culturales como el lugar de residencia (la localización en una comunidad india), la vestimenta y la lengua. El mestizo venía siendo el resultado de la mezcla entre nativo y blanco, en sentido tanto racial como étnico. De tal forma que era posible traspasar las fronteras entre lo nativo y lo mestizo manipulando estos significantes.

---

<sup>94</sup> John A., Kromkowski (Ed.), *Race and Ethnic Relations*, 30ª ed., Mc Graw-Hill / Dushkin, USA, 2003, p.IV.

<sup>95</sup> P. Wade, *op.cit.*, p.38.

Estas mezclas que se llevaban a cabo en la práctica, se veían estigmatizadas desde el poder que sí trataba de remarcar las divisiones. Y es que el indio era, en este contexto, una categoría administrativa, en gran parte monetaria al ser él que pagaba tributo; a la vez que una categoría censal, ya que era importante contar, para su control, a la población tributaria y trabajadora. El indio se constituyó entonces como una identidad institucionalizada. En los censos, era común que se utilizará para referirse a esta población al término casta, siendo la sociedad de castas un sistema de estatificación socioracial.<sup>96</sup>

Al surgir las nuevas repúblicas grandemente influenciadas por el liberalismo europeo, la categoría de indio y, en particular, sus tierras y comunidades, fueron fuertemente atacados al ir en contra del nuevo ideal de ciudadano. Pero esta situación no conllevó, de ninguna manera, la eliminación de las ideas y conceptos de raza, mestizo e indio. Dentro de los nacionalismos nacientes – promovidos por mestizos y criollos -, venían fuertes los ideales de modernidad y progreso, y también la ideología del racismo científico que otorgaba un estatus inferior permanente a los indígenas y veía en los mestizos seres degenerados.

Sin embargo, a diferencia de Estados Unidos, en donde la población nativa fue segregada, muchos países de la Latinoamérica adaptaron las teorías occidentales de la diferencia humana y la herencia permitiendo a estas poblaciones mejorar su “higiene social” a través de la salud y las condiciones de vida. Se invirtió así, de cierto modo, la cuestión de la degeneración en casos como México, ya que la mezcla era un símbolo de la identidad nacional que permitía emanciparse de la metrópoli. “El proceso de la mezcla se podía considerar como un *blanqueamiento* progresivo de la población.”<sup>97</sup>, sustentado en la idea de la eugenesia para la cual la sangre blanca era más fuerte que las otras.

Es así como en México los indios fueron un símbolo central de la identidad nacional y se crearon instituciones para tratar a los asuntos indígenas. A esto se

---

<sup>96</sup> P. Wade, *op.cit.*, p.40.

<sup>97</sup> P. Wade, *op.cit.*, p.42.

refería el indigenismo cuya premisa básica era otorgarles un valor especial a los indígenas. Este indigenismo se planteó más claramente en primer lugar en México, en el curso de la Revolución Mexicana por intelectuales como Manuel Gamio y José Vasconcelos. Se difundió después a muchos otros países de América Latina. Este reconocimiento, sin embargo, se nutría más de un exotismo y romanticismo sobre la gloria en la que se tenía al indígena precolombino (ideología de etnogénesis de la identidad nacional basada en el mito de origen de lo propio), que de un conocimiento y respeto hacia los indígenas contemporáneos (los indios reales sólo eran restos decadentes de las culturas prehispánicas), muchas veces explotados y discriminados.

El destino deseado realmente para estos indígenas era la integración a la nación que se estaba modernizando (llámese asimilación, aculturación u hibridación) a través del mestizaje tanto racial como étnico: la raza mezclada o raza cósmica según la famosa expresión de José Vasconcelos. Las instituciones educativas fueron una piedra angular de este proceso. En el paternalismo hacia los indígenas se expresaba la cosificación de este sector como un sector necesitado de la atención oficial, por parte de las elites emergentes de América Latina y el estado mestizo-criollo. Está claro que ser indigenista no tenía que ver, de hecho, con ser indio.

En esta nación modernizadora, durante los siglos XIX y XX, se intentó sustituir la palabra indio por campesino tratando de convertir a todos los grupos étnicos en una clase social (o sea pasar de una distinción racial-étnica a una de clase), al considerarse que su asimilación era inevitable para el progreso. La asimilación tomó varias caras según los países latinoamericanos: México buscó assimilarlos, mientras que los Estados Unidos practicaron tanto la asimilación como el genocidio. Las teorías de la dependencia, del desarrollo y del colonialismo interno lo analizaron ampliamente desde enfoques marxistas y de la economía política en general.

De cualquier modo, los mestizos fueron durante largo tiempo la categoría central y los indígenas los periféricos. La diferencia en los estudios fue clara, ya que en el primer caso los mestizos rurales conformaban el sector de los campesinos y eran estudiados como clase con relación a las otras clases, mientras que los indígenas se analizaban en términos culturales o étnicos, y como comunidades aisladas e independientes en su funcionamiento, aunque era problemática su falta de integración a la nación.<sup>98</sup>

En este sentido, los términos indios, indígenas y mestizos son históricos e ideológicos. Los mestizos han sido principalmente los blancos, la gente, o los vecinos como se decía anteriormente. Lo blanco tiene más que ver con esta posición social que con la cuestión fenotípica, es decir cuando se forma parte del grupo dominante así como se definió con el indigenismo.

En los últimos años, se puso de moda el término indígena, ya no tanto vinculado al indigenismo sino a la indigeneidad, es decir el fenómeno global actual a partir del cual los pueblos indígenas (llamados también grupos étnicos) se erigen como sujetos políticos y culturales con derechos propios. Se ha considerado este término ventajoso porque permite deshacerse de la connotación peyorativa que cargaba el indio. Cabe recordar, sin embargo, que indígena significa “natural del lugar” y proviene de la historia natural. Además de reproducir la idea de cercanía con la naturaleza, peca de falta de referencia histórica.

Así es cómo se han ido construyendo las “estructuras de la alteridad” según la expresión de Peter Wade. A pesar de los cambios de significado que han tenido los términos indio a lo largo de los siglos, o indígena, lo étnico sigue por lo tanto institucionalizado como lo *Otro*, el lugar de los marginados. Son términos ideológicos e históricos, al igual que mestizo, que ponen de manifiesto una posición y relación con la cultura hegemónica y el estado. Se entiende fácilmente porque, en esta historia, se hayan establecido puentes entre la raza, la etnicidad y

---

<sup>98</sup> Desde los enfoques funcionalistas dominantes entre los años treinta y cuarenta del siglo XX.

la clase. Si bien la diferencia con la clase queda más clara a primera vista, no es el caso de la raza y la etnicidad.

### **RAZA Y ETNICIDAD: ESENCIALISMOS, SITUACIONES Y CONTEXTOS**

La etnicidad surge justamente cuando la raza (y la tribu) se vuelve un término demasiado cargado negativamente como degradante, racista, etcétera, después de la Segunda guerra mundial y con el desmantelamiento del racismo científico. El término *ethnos*, del cual deriva, data de los griegos y desde entonces había significado los otros como pueblo, nación, bárbaros, etc. La expresión grupo étnico se empezó entonces a utilizar para designar a grupos todavía en un sentido de agrupaciones biológicas. Después, se refirió principalmente a grupos considerados minorías dentro de los estados nación. Por los acelerados procesos sociales a partir de los cuales han surgido nuevas naciones poscoloniales y los inmensos flujos migratorios a lo largo y ancho del planeta, el término se ha difundido ampliamente.

La idea de etnicidad, sin embargo, ha abarcado tantos rasgos, prácticas, o fenómenos, que se puede considerar como una construcción social al igual que la raza, el género o la clase. Hoy en día, “el consenso general es que la etnicidad se refiere a las diferencias ‘culturales’, mientras que la raza se refiere a las diferencias fenotípicas”. Sin embargo, algunos autores no establecen ninguna distinción real entre la raza y la etnicidad (por ejemplo Eriksen).<sup>99</sup> En términos históricos, se ha puesto de manifiesto la continuidad entre la raza y la etnia. Así lo plantea Elikia M’Bokolo para el continente Africano:

---

<sup>99</sup> P. Wade, *op.cit.*, p.24.

Generalmente, la etnia nació con el paso del etnólogo y de la administración de las colonias. El contenido mismo de la noción ha variado según la evolución de sus puntos de vista. Al fin del siglo, la antropología física se había apasionado por la identificación de los grandes tipos raciales en las poblaciones africanas: Bantú, Nilótico, Pigmoide, etc. En un primer momento, considerando que los grupos que observaban se basaban en el parentesco, para entonces la descendencia común, muchos etnógrafos asimilaban la etnia a un grupo racial. Hoy en día, si bien los científicos han abandonado este punto de vista, se sigue a veces haciendo como si estas diferencias físicas fueran tributos étnicos, es decir asociados a grupos culturales o lingüísticos.<sup>100</sup>

Desde el enfoque de las identidades tribales en la antropología de Manchester, a la idea instrumentalista para el cual la etnicidad se trataba de una movilización de recursos o poder político, o la perspectiva “primordialista” en donde la identidad étnica formaba parte de la estructura psicológica básica, la etnicidad viene siendo un discurso de la diferencia cultural tan amplio que se ha vuelto “una insatisfactoria categoría analítica residual: incluye todas esas formas de categorización cultural donde no existe otro discurso primario de diferenciación, tal como la riqueza, el sexo, la edad, el fenotipo, etc.”<sup>101</sup>

Este mismo autor enfatiza la etnicidad como un lenguaje de la diferencia cultural, sí, pero sobre todo de lugar y no de salud, sexo, fenotipo, etcétera. En efecto, “la diferencia cultural se extiende por el espacio geográfico debido al hecho de que las relaciones sociales se vuelven concretas mediante una forma espacializada. Esto crea una geografía cultural, o una ‘topografía moral’ (Taussig, 1987; Wade, 1993). Así la gente utiliza la localización (o más bien el origen putativo de la gente en ciertos lugares) para hablar sobre ‘diferencia’ y ‘similitud’. Por eso, la ‘pregunta étnica’ por excelencia es ‘¿de dónde es Ud.?’<sup>102</sup> No es extraño, entonces, la gran difusión de estas expresiones ya que “con el despertar

---

<sup>100</sup> Elikia, M'Bokolo, “Les ethnies existent-elles?”, en Jean.Claude RUANO-BORBALAN (coord.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences Humaines, Auxerre, p.321.

<sup>101</sup> P. Wade, *op.cit.*, p.25.

<sup>102</sup> P. Wade, *op.cit.*, pp.25-26.

de la modernidad y de un mundo global”, se han dado “periodos de una intensa redefinición de fronteras y colectividades sociales en los que se ha adquirido relevancia a la cuestión de origen en una geografía cultural como faceta definidora de la ‘diferencia’ y la ‘similitud’”<sup>103</sup>.

Jean-Francois Dortier<sup>104</sup> indica, de cualquier modo, que los prejuicios étnicos se encuentran bastante generalizados sobre el planeta ya que cada grupo tiende a categorizar a otro grupo atribuyéndole características estables, fijas y reducidas. Nombra este fenómeno categorización social, la base de “ellos no son como nosotros”. Tal categorización, sin embargo, funciona a través de la creación de fronteras herméticas y de la simplificación de la realidad a partir de lo cual se tiende a exagerar las diferencias entre dos grupos y reducir las que son internas dentro del propio.

Hay una gran similitud, en este sentido, entre el prejuicio racial y el prejuicio étnico ya que forman parte de ideologías y creencias que convergen, como en la tradición cristiana, por referirse directa o indirectamente a la clasificación de las semejanzas y las diferencias, al rechazo del otro y a la legitimación de cierto orden social racializado o etnicizado. Estos elementos, claro está, tienen significados varios según los contextos y los actores. Es interesante ver cómo, por ejemplo, un mismo elemento puede servir para polos opuestos del orden social; en el País Vasco frente a Castilla, por un lado se recurre al símbolo de la sangre como elemento de resistencia, por el otro como elemento de control<sup>105</sup>. Las dos facetas nos hablan, de todos modos, de la dinámica de este orden social.

Del lado de América Latina, varios grupos étnicos han utilizado el primer argumento, como modo de resistencia ante estados generalmente opresores de las culturas minoritarias. En sus reivindicaciones, resaltan su origen antiguo y prehispánico, su sangre india, su pertenencia a linajes legítimos, etcétera. Podría

---

<sup>103</sup> P. Wade, *op.cit.*, p.26.

<sup>104</sup> Jean-Francois Dortier, “Croyances et représentations sociales”, en *Les sciences humaines. Panorama des connaissances*, ed. Sciences Humaines, Francia, 1998, pp.243-253.

<sup>105</sup> Ver Davydd J., Greenwood, *op.cit.*, pp.163-182.

ser el caso de los O'otham. Pero también, al igual que en Europa, se recurren a estos mismos argumentos desde posturas políticas conservadoras y de derecha, como lo hacen los Cambas en la provincia boliviana de Santa Cruz, quienes reivindican su ascendencia blanca española para defender su control de los recursos ante los Indígenas cuya migración a estas tierras, dicen, es más reciente. Vemos por lo tanto que los contextos sociales y políticos, así como los fines de estos discursos, han sido muy variados y se pueden manejar desde un grupo hegemónico como contra-hegemónico.

De forma general, para algunos autores raza y etnicidad es lo mismo y para otros no. Es importante reconocer, de cualquier modo, que ambos conceptos tienen una historia. Si bien es necesario hacer una distinción básica entre ambos términos, en el contexto de una concepción anti-esencialista de la identidad como lo es la que denomina en la actualidad, tanto la raza como la etnia se han vuelto contextuales, situacionales y multívocas y se superponen fácilmente, al menos en los discursos populares (mientras que en el discurso antropológico se tiende a hablar de etnicidad). De la misma manera que, en la práctica, los racismos son quizás más culturales que biológicos, aunque este rasgo no haya desaparecido del todo.

Se trata de investigar en este estudio cómo estos conceptos se han utilizado, significado y resignificado desde un trasfondo científico e ideológico occidental aterrizado en los contextos estadounidense y mexicano, y particularmente de la frontera. Se trata igualmente de comprender por qué son a partir de estas categorías que se ubican los O'otham y no otras, siendo las estrategias de diferenciación hoy en día muy diversas en el ámbito latinoamericano: nación, autonomía, separatismo, entre otros. Se supone aquí que estas estrategias parten de una lógica similar, aunque sólo se tratará en este estudio de marcar la particularidad de la que nos concierne. Para terminar este capítulo, plantearé las líneas de reflexión que surgieron de esta lectura a modo de

hipótesis y planteamientos previos y que orientaron el análisis de la etnografía en la segunda y tercera parte de este trabajo.

## UNIDAD Y DIVERSIDAD HUMANA

La clasificación de los seres humanos parte de cierto entendimiento del mundo que nos rodea. En la tradición occidental, se entiende a la naturaleza como un conjunto de fuerzas autónomas que producen efectos sobre las cuestiones humanas aunque las acciones de los hombres no las pueden controlar.<sup>106</sup> Desde esta mirada, se inserta lógicamente la historia humana en la historia natural, a través de un proceso de legitimación en conceptos naturalistas entendidos como “aquellas teorías que atribuyen la estructura e historia de la sociedad a la influencia directa de la naturaleza, sea naturaleza humana o naturaleza en un sentido más general”<sup>107</sup>. En este proceso, se naturaliza a la historia de tal forma que las desigualdades se vuelven parte intrínseca de la condición humana. El determinismo subyacente tiene un dejo de fatalismo, así como se entiende quizá la pobreza hoy en día.

Las fuerzas determinantes han cambiado, sin embargo, según las perspectivas y a lo largo del desarrollo de las ciencias naturales y antropológicas. El decisivo condicionamiento del medio sobre el ser humano fue desplazado luego por una explicación biologicista, después racial y finalmente cultural; sin que los unos se sustituyan realmente por los otros sino que se entrelazan y superponen siendo las equivalencias raza-cultura-etnia muchas veces confusas.

Es así cómo, la raza y la etnia (o etnicidad), a pesar de tener sus importantes diferencias como categorías de clasificación social, ambas fomentan la construcción de una jerarquía social y definen un sustrato común para un grupo

---

<sup>106</sup> D. Greenwood, *op.cit.*, p.163.

<sup>107</sup> *Ibidem.*

particular que se considera precisamente identificado en un lugar claro de pertenencia del cual no debe salirse. “Ambos se han considerado como parte de una empresa de conocimiento, la cual se situó (y aún se sitúa) dentro de las relaciones de poder (que el mismo conocimiento ayuda a constituir, tal como apuntó reconocidamente Michel Foucault) y donde los países occidentales tienen la ventaja”<sup>108</sup>.

Esta jerarquía social no se erige, sin embargo, sobre el único elemento raza/etnia; cuestiones como la riqueza y la clase pueden tener un papel muy importante. No obstante, cuando domina, se considera que existe un orden social racializado/eticizado. Esta racialización se vincula estrechamente con el nacionalismo, o sea la formación de fronteras e identidades: hacia dentro con los grupos étnicos identificados y hacia fuera con “otras razas”. En general, el contexto provee ideologías raciales y valoración de los biotipos ideales.

La raza, asimismo, tiene varios vehículos siendo la “sangre” uno de los más importantes. Ésta se un elemento cultural intangible, por lo que se aprecia solamente a través de su representación. Simboliza socialmente tanto una pertenencia esencial a un grupo étnico, como una protección en contra de una contaminación exterior como un ejercicio de la memoria en contra del olvido ante una amenaza de aculturación. Para el segundo, remite al linaje que proporciona la idea de continuidad en el pasado. Tiene una función socializante de inserción dentro de una realidad social. Pero sólo es en un contexto particular que se define su sentido concreto y su uso social y político. Para el primero, es común la asociación de la sangre con lo puro / impuro, o contaminación, por lo cual se plantea en casos de dominación de un grupo sobre otro una forma de limpieza de sangre, cuya justificación se encuentra en lo auténtico: el linaje verdadero o falso, la pureza e impureza de sangre, el origen.

El mestizaje, o “mezcla de sangres”, en este sentido, manifiesta la posibilidad de pasar de un grupo a otro, una suerte de limpieza de sangre. Para

---

<sup>108</sup> Peter Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2002, p.9 y 12.

ello, se marca una jerarquía entre ambos grupos de referencia siendo un polo el de mayor valor, el limpio o puro, por lo cual se resalta el elemento origen como irreversible. La pertenencia a un linaje demuestra el acercamiento o alejamiento de la pureza original. La pureza o impureza original tenderían a reproducirse en la sangre o bien a contaminarse en las mezclas, marcando una serie de grupos intermedios con menor valor social.

En cualquier caso, perdura la idea de variabilidad humana y diversidad cultural con rasgos raciales distintivos heredables a través de la sangre; desde, por lo tanto, una supuesta naturaleza biológica humana y no social. En la historia de la conceptualización racial, de hecho, vemos como se pasa muy fácilmente de una idea de inferioridad de algunos grupos humanos por naturaleza a una inferioridad por orden social. El segundo elemento suele proporcionar los motivos para el primero.

Hablar de raza nos lleva casi automáticamente a la pregunta del racismo. Sin embargo, cuando se aborda el racismo, es preciso examinar por un lado los hechos y por el otro lado las ideas, es decir diferenciar los comportamientos y las teorías o doctrinas. El hecho de que el racismo como doctrina se basa necesariamente en una jerarquía de las razas no significa que todo comportamiento racista se sustente en una doctrina explícita, y menos que toda teoría de diferenciación racial implique un comportamiento racista.<sup>109</sup> De esta manera, si bien hoy en día se sigue hablando muchísimo de racismo en todas las latitudes, la mayoría de las doctrinas raciales se desecharon hace décadas. Los referentes del racismo son menos biológicos que en siglos anteriores, y más culturales, aunque sus consecuencias siguen siendo terribles.

Es así que al encontrarse con una fuerte recurrencia en el lenguaje, en el caso de los O'otham, de referencias raciales y pureza de sangre, llama la atención investigar en qué contextos discursivos se insertan, de dónde vienen tales discursos en términos de orden social, a qué se refiere exactamente y cuál es su

---

<sup>109</sup> F. de Fontenette, *op.cit.*, 1981, pp. 3-5.

relación con los comportamientos, es decir si tal discurso se acompaña de una práctica racista y de qué tipo de violencia se trata. Y ello tanto en distintos momentos pasados como en el presente, y con la premisa de que el establecimiento de una pauta racial en el pasado no significa que el futuro siga el mismo curso.

# **SEGUNDA PARTE**

## **VOCES Y MEMORIAS**

Los O'otham del desierto,  
la ciudad y la frontera

### CAPÍTULO 3

## LA ETNOGRAFÍA

La etnografía que presento a continuación, de las voces y memorias de los O'otham desde la problemática de la pureza de sangre y la raza, se construyó desde cierto enfoque epistemológico, como se desdibujó ya en la primera parte. En esta segunda parte, pretendo dar un retrato amplio de esta etnografía en dos sentidos. El primero remite a explicitar los lineamientos, tiempos y espacios de la etnografía como método de investigación. El segundo es el de la etnografía como resultado, comunicado al lector o lectora a través de dos formas: 1. Una “historia social” de los O'otham considerando tres espacios regionales estratégicos, con base principalmente en la tradición oral, y algunos documentos escritos: Las Norias y San Pedro; Pozo Verde y El Bajío; y Puerto Peñasco. 2. Un retrato de “las voces y memorias” de los O'otham de Sonora en general, del desierto, la ciudad y la frontera. Esta descripción pretende ser la más amplia posible, aunque con las limitaciones dadas por el espacio de la escritura. Regresaré a lo largo de la exposición sobre cada una de las expresiones entrecomilladas.

En cuanto al primer punto, de la explicitación de los métodos y técnicas de investigación, se sustenta en varias reflexiones. En primer lugar, vale señalar que son pocos los trabajos, aunque cada vez más, que consideran la importancia de plasmar en el papel cómo se construyó el dato. Se deja suponer, muchas veces, que este resultado se da por sí sólo sin que medien voluntades, valoraciones y significados de sujetos concretos e instituciones; que tiene valor de verdad por estar escrito y que lo objetivo significa borrar los sujetos del texto, tanto el “observador” a través de la neutralización del yo en la escritura, como los “observados” a través de su dilución en una suerte de lenguaje científico asepticado. Se reduce grandemente con todo ello el posible espacio crítico del lector.

Abrir este espacio permite, en efecto, que este lector reflexione desde sus propias creencias, ideología, trayectoria personal y profesional sobre los datos propuestos. De este modo, por un lado, puede utilizar la metodología o/y sus fuentes y, por otro lado, apreciar la pertinencia y limitaciones de la interpretación y generalización de estos datos desde un marco teórico particular, realizando su propio contraste. Puede, finalmente, plantear limitaciones en las que no reparo la autora. Entre otros.

Unas primeras dificultades, de hecho, provienen de las posibilidades del trabajo de campo en el contexto científico mexicano, y que se observaron claramente en la descripción de los antecedentes etnográficos que viene a continuación. Comprender esta y otras limitaciones permite, desde mi punto de vista, contribuir a una mayor objetividad en el trabajo puesto que da más elementos de valoración de la congruencia general tanto del estudio como del texto mismo.

Cabe advertir desde este momento que el enfoque metodológico se construyó, además de por las preferencias teóricas, conforme a las posibilidades del encuentro con los O'otham, mismo que no siempre resultó fácil. En efecto, su siempre muy cordial trato se acompañó en general de cierta resistencia para hablar de ciertos tópicos de lo que para ellos es cultura o'otham indígena, así como dejar ver los problemas políticos que existen entre ellos. Evidentemente esta situación fue muy variable según las personas, pero fue solamente a lo largo de un proceso de varios años que se pudo establecer la relación de confianza –que implica como mínimo regresarles la tesis terminada- que permitió la riqueza etnográfica con la que se cuenta. Además de las difíciles condiciones climáticas para trabajar en campo, quizá esto explique porque no existen muchos trabajos con esta población en las últimas décadas.

La etnografía se realizó en el estado de Sonora desde el año 2004, en un primer momento para la investigación de maestría. Se realizaron entonces varias temporadas de campo en junio, julio y octubre del 2004, y marzo del 2005. Si bien

los datos obtenidos fueron releídos después a la luz de la actual investigación, aportaron mucha información por la continuidad entre ambos estudios. Para el presente estudio, la etnografía se llevó a cabo en la misma región entre agosto y octubre del 2007, y en abril del 2008. En todos los casos se registró lo observado y escuchado en libretas, diario de campo, grabaciones, fotografías y algunas video-grabaciones; conforme a las técnicas de la etnografía.

## LA MIRADA Y EL SENTIDO

El método etnográfico de la antropología tiene sus particularidades. Luis J. Galindo Cáceres califica esta forma particular de aprehender lo real, como el oficio de la mirada y el sentido. Y estos:

Aparecen en la distancia, cuando la interioridad ha producido un efecto de extrañamiento de lo que está presente en sí mismo. Aparece, también, en la invisibilidad de la rutina y la costumbre, cuando todas las acciones de los seres interiorizados parecen naturales y las de los demás, los exteriores, mundos cerrados en su propio sentido y lejanía. La etnografía tiene una vocación del otro, lo busca, lo sigue, lo contempla. Su asombro se resuelve muchas veces en la racionalidad de los propios referentes, pero también hace estallar la certidumbre y alerta a la imaginación. El oficio principia en la mirada dirigida hacia el otro, en silencio, dejando que la percepción haga su trabajo, todo tiene su lugar, todo lo que aparece forma parte de un texto que se puede descifrar.<sup>110</sup>

Sin embargo, el oficio de la mirada, de la cual depende la observación y el registro – es decir la configuración de una percepción guiada por valoraciones y significados –, no corresponde a la imagen común que aún predomina en el imaginario sobre el que-hacer antropológico, incluso dentro del propio gremio.

---

<sup>110</sup> Luis J., Galindo Cáceres. "Etnografía. EL oficio de la mirada y el sentido", en *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, Pearson, México, 2000, p. 341.

Una primera razón proviene del contexto político mexicano de abandono de las ciencias sociales y humanas; que hace que las instituciones académicas no permiten, hoy en día, que se lleven a cabo estancias de investigación largas y frecuentes. En términos prácticos, ello conduce a que, generalmente, es imposible realizar una etnografía de corte “tradicional”, es decir de inmersión larga y continua en la cotidianidad de las personas. Significa, por lo tanto, que es necesario buscar otras estrategias para llevar a cabo una investigación que sí permita un análisis verosímil, pertinente y significativo de los mundos sociales. Cabe señalar aquí finalmente, que desde hace dos años es prácticamente imposible adentrarse en la región del desierto de Altar de los O’otham por la situación de violencia que predomina.

Un desplazamiento fundamental que se ha operado con ello es el de la mirada hacia el sentido, haciendo del trabajo etnográfico uno menos fenomenológico, pero más hermenéutico, con un lugar mucho más importante que antes a los significados. El lenguaje y el universo semiótico se vuelven, por lo tanto, fundamentales.<sup>111</sup>

Ahora bien, de cualquier modo los referentes propios, como bien lo señala el mismo autor, son decisivos en cualquier estudio ya que son el sustento epistemológico que enmarca todo lo demás. Pero ya no estamos en la “vocación analítica y etnocéntrica” de la etnografía europea decimonónica y el dialogo con los sujetos y el objeto de estudio permite que se abran o cierran más estos referentes hacia el otro.

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p.351.

## PERSPECTIVA BAJTINIANA

Para abrir este dialogo, la propuesta dialógica de Mijaíl Bajtín me parece de una gran riqueza. Antes de ahondar en este concepto, es preciso recordar algunos de sus conceptos básicos para situar las posibilidades metodológicas que se ofrecen desde su pensamiento, lo que haré a continuación integrando a esta perspectiva algunos otros elementos.

En primer lugar, se trata de una fuerte crítica a la visión monológica de la ciencia según la cual sólo existiera un tipo tanto de conocimiento como de cultura: una sola verdad, un solo sentido que se proclama como la última palabra, en una unidad de pensamiento que excluye necesariamente a los otros<sup>112</sup>. La antropología y sus métodos no han sido ajenos al debate:

En las últimas décadas, la etnografía ha sido objeto de fuertes cuestionamientos, tanto en sus fundamentos teóricos como en sus procedimientos de trabajo. Se critica el carácter monológico, unívoco, de las descripciones etnográficas, así como las pretensiones de validez, de imparcialidad y de objetividad científicas. Se les acusa de ser un discurso sobre la otredad cultural que trata de explicar racional, estructural, sistemáticamente a la sociedad y la cultura, olvidando que éstas las constituyen seres humanos sujetos, que bajo esta óptica resultan cosificados e impedidos de expresión propia. Asimismo, se denuncia un ocultamiento de subjetividades, intereses y poderes inherentes a la investigación, que intervienen activamente en la producción del discurso antropológico.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Greg, Nielsen. "Bakhtin and Habermas: Identity and Intersubjectivity", en Ramón Alvarado y Lauro Zavala (Comp.), *Voces en el umbral. M. Bajtín y el diálogo a través de las culturas*, UAM-Xochimilco, México, 1997, p.127.

<sup>113</sup> José, Alejos García. "Etnografía y filosofía del lenguaje", en *ibidem*, 1997, pp.166-167.

A este reduccionismo, M. Bajtín opone el dialogismo: inclusivo de los otros, el encuentro dialógico es creado entre las múltiples conciencias humanas empíricas<sup>114</sup>, se funde en un sentido que anticipa y sólo es posible gracias a la respuesta de este otro, y que nunca tiene la última palabra. José Alejo lo define en su sentido básico como “la interacción de dos o más *logos*, cada uno con sus propios valores, voliciones y posicionamientos”<sup>115</sup>. Este reconocimiento de la multiplicidad de voces, o polifonía, nos sitúa por principio en una relación equitativa entre sujetos ya que la dialogización conlleva la penetración en la conciencia propia de la del otro, igualitaria, presuponiendo y reconociendo su existencia en las relaciones sociales<sup>116</sup>.

En el trabajo de campo, lo anterior de ninguna manera significa “convertirse en el otro” sino, al contrario, reconocer la posición de cada uno y gracias al lugar de exterioridad del investigador, establecer un diálogo. Implica, por otro lado, que en la etnografía se tome en cuenta: 1) el carácter dialógico de la praxis social y cultural; 2) el papel activo del investigador como receptor e interlocutor de la discursividad social y; 3) la relación entre éste y su comunidad de habla.<sup>117</sup>

Esto se traduce, por ejemplo, en la relación y el sentido construido con los sujetos: al sentido propuesto por la antropóloga de la importancia de la pertenencia étnica, pues el simple hecho de dirigirse a los O’otham como tales conlleva este cierre conceptual, las personas han respondido que este sentido sí es relevante pero no siempre el más importante, o sólo en ciertos contextos, y muchas veces viene sobrepuesto a otros sentidos vivenciales inmediatos de mayor peso. ¿En qué contexto tendría más importancia? ¿Desde la política de la raza? ¿En cuál no? ¿Desde la vivencia cotidiana?

---

<sup>114</sup> Mijaíl, Bajtín. *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*, Taurus, Col. de Esther Cohen, México, 2000, p.24 y 149.

<sup>115</sup> José, Alejos García. “Identidad y alteridad en Bajtín”, en *Acta poética 27-1*, Instituto de Investigaciones Filológicas / UNAM, México, Primavera 2006, p.49.

<sup>116</sup> Esta igualdad de conciencia, obviamente no se encuentra en otros ámbitos en donde simplemente se niega la existencia del otro como sujeto, por ejemplo desde el monologismo de la ciencia que cosifica al ser pero no lo toma como parte de su ecuación.

<sup>117</sup> J. Alejos G. (1997), *op.cit.*, pp.170-172.

Esto es un primer elemento de comprensión etnográfica que resulta muy pertinente, y que obliga a romper con la lógica de la catalogación y cartografía de rasgos culturales de cada grupo étnico, que heredó la etnografía mexicana. En trasfondo se juega, finalmente, la aprehensión verosímil de lo real, de la diversidad humana:

Construir la diferencia y la semejanza tiene implicaciones y consecuencias. (...) Cuando la alteridad se amplifica el otro se constituye en un ser ajeno e incluso peligroso. Cuando la identidad se intensifica el otro pasa a ser un compañero diferente [con quien] puedo convivir y del cual recibo la riqueza de lo distinto. (...) La política las maneja según sus intereses y ambiciones. La etnografía no es neutral, instrumentalmente puede colaborar en la integración o desintegración de los diferentes y semejantes, en ocasiones lo que aparecía como diferente conviene que ya no lo sea y viceversa.<sup>118</sup>

Independientemente de las implicaciones políticas que sugiere esta cita, conduce a reflexionar sobre el hábito de buscar en el campo a una comunidad indígena o étnica. En efecto, como concepto global en el sentido destacado por Michel Leiris acerca del “arte africano”, es poco pertinente:

[El arte africano] sólo tiene un contenido real en relación con el contraste entre lo ajeno y lo propio, lo cual implica una subestimación de la diversidad al interior del conjunto de las formas ajenas. Se trata de una mirada reduccionista que no percibe las diferencias entre las formas ajenas a causa de la semejanza que se constata entre éstas, como resultado de la percepción de la diferencia común con respecto a las formas de la cultura propia.<sup>119</sup>

Y para aprehender a esta diversidad de los sujetos, sus mundos sociales y sus sentidos, me parece más pertinente recurrir a los principios de: a) red o entramado; b) geografía social y; c) horizonte y entorno de la persona.

---

<sup>118</sup> L. Galindo C., *op.cit.*, p.347.

<sup>119</sup> Citado por Ingrid, Geist, “La alteridad en la etnografía y la narrativa literaria”, en R. Alvarado, *op.cit.*, p.176.

La idea de red simboliza el pasar de un sentido a otro a través de los sentidos creados a lo largo del trabajo de campo. Como “constructor abierto” – y no grupo cerrado subyacente a los conceptos globales como comunidad indígena –, permite integrar los elementos circunstanciales que surgen en la investigación; al igual que aprehender a las distintas miradas y voces. Es así que se fueron extendiendo a lo largo de la investigación los encuentros con personas situadas distintamente dentro del entramado social, sus vivencias como O’otham, su relación con la Nación en Arizona, su sobrevivencia en el desierto o su migración a alguna ciudad, su reconocimiento o no como miembro de la Nación, entre otros.

La geografía social se entiende aquí como los espacios sociales de mayor trascendencia en los referentes colectivos de las personas, construidos en torno a un territorio físico y simbólico; enmarca en un sistema mayor las redes establecidas anteriormente. La variabilidad de los O’otham se vincula en este sentido a varios elementos importantes: la cercanía social e histórica con la frontera, el mayor o menor aislamiento geográfico en el desierto y la mayor vivencia del desierto o de la ciudad. Los espacios sociales claves determinados a lo largo de la investigación fueron, por lo tanto, el desierto, la ciudad y la frontera; es decir también la vivencia de y el ser O’otham desde. Escogí en cada uno un lugar particular para narrar la historia social de los O’otham: Las Norias y San Pedro (el desierto); Puerto Peñasco (La ciudad); El Pozo Verde y El Bajío (La frontera).

Finalmente, el horizonte está conformado en la perspectiva bajtiniana por el campo de visión propio e intrínseco a cada ser humano, y se construye abiertamente desde su existencia, valores y significados de vida. En el encuentro con el mundo, el ser humano se abre a un entorno, compuesto de objetos de conocimiento, exterior a él.<sup>120</sup> En este estudio, el entorno que fue de mayor interés fue la adscripción al colectivo o’otham y la identificación como tal.

---

<sup>120</sup> M. Bajtín, 2000, *op.cit.*, pp.108-111 y p.152.

En términos metodológicos, todo lo anterior tiene varias implicaciones. En primer lugar, desde la cuestión del diálogo se busca un análisis que tome en cuenta “un determinado conjunto de ideas, pensamientos y palabras que se conduce a través de varias voces separadas sonando en cada una de ellas de una manera diferente”<sup>121</sup>. Este hecho tiene mucho que ver con las relaciones dialógicas que se establecen entre diferentes enunciados, ya que en la perspectiva bajtiniana los sentidos se distribuyen entre las diferentes voces. Pero se trata no de partir de la idea de grupo sino llegar a la representación colectiva del mismo, situando las distintas voces (sujetos) ante una concepción colectiva de su otredad. Dentro de un entorno (social, cultural, económico y político) que les es dado, aunque de forma abierta, son las distintas visiones del mundo (de lo racial, lo étnico...) que se encuentran encarnadas en estas voces.

En segundo lugar, implica no basarse en una lógica de identidad – que conllevaría una repetición y se fundamentaría en el principio de las series, como sucede cuando se parte de lo universal como principio y de una unidad teórica “alejada del mundo”<sup>122</sup>– sino en las singularidades. Ello significa que la unidad teórica no es de ninguna manera la unidad histórica de la vida de los sujetos. Sin embargo es desde ésta que es fundamental construir el conocimiento, para no desprender el conocimiento de la vida, el pensamiento de lo real concreto singular. En otras palabras, el conocimiento debe fundamentarse en una arquitectura del mundo real, vivido y no pensado<sup>123</sup>. Tanto la etnografía como la historia social son caminos pertinentes para hacerlo.

---

<sup>121</sup> Mijail, Bajtín. *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 2003, p.194. Polivocalismo y heterovocalismo.

<sup>122</sup> Ver Mijail, Bajtín. *Pour une philosophie de l'acte*, L'âge d'homme, Francia, 2003, pp.64-68.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p.23.

## LOS NIVELES DE LA ETNOGRAFÍA

La etnografía es el primer camino que se utilizó para procurar, entonces, lo anterior. Precisaré, ahora, los distintos niveles que la componen siguiendo la perspectiva de Rafael Pérez-Taylor Aldrete.<sup>124</sup> El primer nivel está dado por la Etnografía de la escritura I, el cual consiste en una recolección documental y un análisis de los datos escritos para contextualizar históricamente el tema estudiado y hacer de los sujetos de interés un dato antropológico. Se configura así la diversidad y la identidad de los sujetos como grupo social y/o cultural. Este primer momento se encuentra ampliamente expuesto en los capítulos anteriores.

El segundo nivel surge del trabajo de campo. El investigador, en su experiencia directa en un espacio-territorio particular, descubre los procesos culturales y sociales de los sujetos, lo que le permite producir una Etnografía de la descripción. Queda claro que el primer resultado es el contraste entre la configuración de la diversidad e identidad de los sujetos elaborada previamente con los procesos vividos concretamente por ellos. Finalmente, como lo señalaba anteriormente, la descripción directa está limitada en el tiempo, obligando a dar un mayor énfasis en el trabajo del sentido que en el de la mirada.

La etnografía de la descripción, 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. Se trata de registrar aquí un intercambio de saberes mediante la palabra viva y desde la experiencia de los sujetos; tanto en las situaciones no dirigidas de las conversaciones como en las dirigidas de las entrevistas. Es una manifestación de lo que se ha vivido – tradición –, lo que no se ha vivido pero es sabido – la historia – y la propia vida – la biografía.

---

<sup>124</sup> “Etnografía”, en *Anthropologías: Avances en la complejidad humana*, Editorial SB, Buenos Aires, 2006, pp.58-70.

Finalmente, el trabajo etnográfico se cierra con una Etnografía de la escritura II en el cual se ajustan los datos contrastándolos con otros datos y la teoría, es decir que se le da un nuevo orden al material recabado. Además de las fuentes teóricas, se utilizaron fuentes como los archivos de la Secretaría de agricultura y pesca (Sagarpa), los censos nacionales y mapas del siglo XX del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), documentos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y de la Tohono O'odham Nation.

## **DESCRIPCIÓN Y DISCURSO**

La etnografía de la descripción se materializa en un conjunto de variables e indicadores contruidos como observables, y que responden a las preguntas de qué se observa, cómo, cuándo y por qué, según las elecciones teóricas y metodológicas tomadas. Revisados constantemente durante el trabajo de campo, traducen, en ese sentido, el dato antropológico construido en el primer nivel etnográfico, a través del proceso de concreción de lo abstracto.

En éste, se realiza una descripción espacial en lugares del desierto y de la ciudad, de los actos públicos o privados y de los procesos intangibles y simbólicos; y se sitúan a los sujetos en estos espacios y procesos sociales tanto de interacción cotidiana – ordinaria – como festivos – extraordinarios. En cualquier caso, es preciso registrar igualmente las marcas temporales que encuadran, junto a lo espacial, a las situaciones, las personas y los objetos. Las unidades de registro permiten la contextualización de las problemáticas construidas en unidades de sentido.

Ya se señaló anteriormente que el trabajo del sentido domina en este estudio sobre el de la mirada. Las entrevistas fueron de tipo semi abiertas y múltiples con personas que nacieron, crecieron o/ y tienen ascendencia familiar en

las comunidades, ejidos o rancherías o'otham; y que residen permanente o temporalmente, o no, en este lugar. Los tópicos de la guía de entrevista fueron los siguientes:

1) Identidades y alteridades:

- Significado del ser o'otham
- Sentimientos de pertenencia: vergüenza y orgullo del ser indígena, ser O'otham antes y ahora
- Los O'otham y los otros: denominaciones, los Mexicanos y los O'otham, mestizaje, legítimos / ilegítimos: raza y sangre, fenotipo

2) Tradición e historia:

- Prácticas cotidianas del desierto
- Idiomas: denominaciones, el idioma o'otam
- Significado de la tradición y las costumbres
- Fiestas y ceremonias
- "Pérdida de la cultura"

3) Los O'otham de México y Estados Unidos:

- Las políticas nacionales: colonización del desierto, control de los recursos
- Las condiciones socioeconómicas de vida
- El trato social hacia los O'otham de México
- La política de la Tohono O'odham Nation: La O'otham Office in Mexico, el enrolamiento y el registro en la Nación, los beneficios para los O'otham mexicanos
- La organización política entre los O'otham de Sonora: autoridades y representantes étnicos
- La política del INI / CDI

4) La frontera:

- Elementos vinculantes y separadores: idioma, apoyos, unidad étnica
- Cruce de la frontera: binacionalidad, lugares de paso, requerimientos, causas

Se abordaron en la medida de lo posible tres tiempos, de los abuelos, los papás y del sujeto mismo, tratando de recuperar principalmente a través de la historia oral<sup>125</sup> los antecedentes desde los años treinta a la actualidad, pero con mayor énfasis en las tres últimas décadas. Este trabajo se complementó con un análisis de fuentes escritas diversas. Las entrevistas se sistematizaron de la siguiente manera:

- 1) Recuerdos personales y tradición oral<sup>126</sup>. A partir del conjunto de entrevistas de una sola persona: a) Estructuración por temáticas; b) Extracción de nombres propios (lugares y personas) y elaboración de genealogías y mapas geográficos históricos; c) Resumen y análisis temáticos; d) Biografía de la persona.
- 2) Historia social<sup>127</sup> de los lugares históricos y actuales con población o'otham. a) Contraste del conjunto de las voces originarias de cada ejido, comunidad indígena o barrio urbano o'otham; b) Selección de tres lugares estratégicos; c) Resumen cronológico y temático de estos lugares.
- 3) Análisis temático general a partir de todas las entrevistas. a) Conjunción de todos los datos sobre una temática; b) Contraste y resumen temático/ conceptual de estos datos; c) Planteamiento de líneas de análisis.

---

<sup>125</sup> La historia oral es "la historia escrita a partir de la evidencia recogida de una persona viva, en vez de a partir de documentos escritos". Gwyn, Prins. "Historia oral", en Peter, Burke (ed), *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid, 1996, p.144. Existe una gran discusión sobre la validez metodológica y el alcance analítico de la historia oral. Cabe resaltar, siguiendo este mismo autor, que ésta: 1. Tiene valor en sí mismo y no solamente por ausencia de documentos escritos; 2. Permite contrastar el discurso hegemónico, de la palabra escrita como agente del poder, que anula la pequeña escala, escribe desde la política institucional e identifica a lo étnico según criterios preestablecidos; 3. Es posible hacer una extrapolación a lo macro pero en otros términos que con los documentos escritos. *Idem*, pp.144-176. Las distintas formas de la historia oral son el recuerdo personal y la tradición oral.

De forma general "la tradición es una manera de contemplar la cultura desde el punto de vista de su historicidad o del convencimiento de su historicidad. O dicho de otra manera, entender la cultura como una manera de construir el presente en términos del pasado." José A. Fernández de Rota, *Nacionalismo, cultura y tradición*, Anthropos, Barcelona, 2005, p.142; citado en R. Pérez-Taylor A., *op.cit.*, p.157. Es decir que "la tradición recae sobre el recuerdo que se tiene del pasado, de un pasado que parece estar inmóvil, fijo en el presente, actualizándose siempre para mantenerse vigente." La oralidad es la modalidad de transmisión del saber de las "sociedades tradicionales", de ahí la expresión tradición oral. R. Pérez-Taylor A., *id.*, p. 158. <sup>126</sup> La tradición oral se expresa de cuatro formas principales: la poesía (canciones, listas, etc), las fórmulas (nombres, refranes, etc.), la épica y la narrativa. G. Prins, *op.cit.*

<sup>127</sup> Regresaré sobre este concepto en el próximo apartado.

Gran parte de las entrevistas realizadas en el año 2007 fueron colectivas, es decir con la presencia de dos o tres entrevistadores<sup>128</sup>. Ello se debió a los pocos encuentros posibles con los O'otham en el desierto y a la facilidad con que las personas se prestaron a esta modalidad. Se trabajó con una guía común de entrevista y guías personales. No participé personalmente en otra serie de entrevistas realizadas en el año 2008, aunque sí en su transcripción; estos datos también se han utilizado en este trabajo. El material recopilado, en este sentido, fue muy amplio y aportó una gran riqueza permitiendo contextualizar muy bien los procesos sociales y las historias de vida, y dando a cada investigación particular un contexto de análisis muy completo.

---

<sup>128</sup> Ver Anexo 1.

## CAPÍTULO 4

### HISTORIA SOCIAL DE LOS O'OTHAM

Este capítulo trata de la “historia social” de los O’otham a través de tres espacios sociales estratégicos. Las Norias y San Pedro fueron asentamientos o’otham cercanos, aislados hasta hace algunas décadas de las ciudades y de la frontera y cuya población vivió de cierto modo muy apartada. El Pozo Verde y el Bajío se sitúan muy cerca de la frontera y su historia se ha vinculado mucho más a la Nación en Arizona. Puerto Peñasco es una ciudad-destino de los O’otham desde una época más reciente y muy vinculada a la política étnica actual. Para cada espacio, se construyó una voz del nosotros, completamente elaborada a partir de un trabajo de edición de las entrevistas, en dónde se buscó respetar el estilo narrativo de las personas, aunque se hicieron muchas correcciones lingüísticas y se articularon las ideas para la comprensión del texto. Como es una síntesis de varias voces, no se utilizan las comillas. Este nosotros corresponde, finalmente, a la generación nacida principalmente entre los años treinta y sesenta, que narra lo que han vivido ellos mismos, pero también lo que les han contado sus abuelos y padres (“más antes”, “los tatas”) así como lo que les platican hoy en día sus hijos (“ahora”, “los hijos”).

No se pretende en este capítulo hacer historia social como se podría entender desde la Historia. En efecto, para esta disciplina la historia social es una corriente que agrupa varias miradas sobre los acontecimientos que ocurren en el tiempo aunque existen muy diversas perspectivas: la historia social de tradición francesa, la *social history* anglosajona y la *microstoria* italiana<sup>129</sup>. No cabe aquí adentrarse en estas corrientes, pero sí es importante resaltar que la historia social plantea generalmente una discusión entre la macro y la micro historia. La primera se interesa en una “historia global” que permita aprehender la totalidad de lo

---

<sup>129</sup> Varios autores. *L'histoire aujourd'hui*, Sciences Humaines, Presses Universitaires de France, Paris, 1999. Al hablar de historia social en este trabajo, me remito principalmente al campo de estudio de lo social a lo largo del tiempo, en este caso usando la etnografía y la historia oral como herramientas metodológicas.

social: regularidades o leyes sociales, evolución de las grandes variables económicas o demográficas, con el mayor número de datos para acercarse a la complejidad de lo real, etcétera. Por otro lado, la micro historia trata del modo en que las transformaciones fueron vividas por los actores y sus comportamientos concretos.

Pero quizá, sí se pueda hacer una contribución para la historia social ya que la historia oral, como se presenta en este trabajo, es una forma de poner a dialogar los dos enfoques micro y macro, y ello a través de la antropología. Tal dialogo podría acercarnos a comprender cómo procesos englobantes, nacionales e incluso internacionales, fueron y son portados por trayectorias particulares de individuos o pequeños grupos. En este sentido, en los capítulos que vienen a continuación, se parte de lo micro, pretendiendo que este pueda hacer aparecer entre líneas las estructuras de la historia económica, política y social en los ámbitos regional, nacional, fronterizo y global.

Esta narración, por otra parte, además de darle el espacio que se merecen a los sujetos de la investigación, describe los procesos sociales que dan el contexto a las problemáticas analizadas de los discursos sobre la raza y la sangre. Cabe señalar que, por su misma riqueza, se ha dejado que este nosotros cuente con detalles su vida en muchos aspectos, lo que podría aparecer desvinculado de pronto de este tema central de la investigación, pero que se justifica de dos maneras: son los procesos sociales que proporcionan la base para cualquier comprensión de la pertenencia y la identificación social y étnica; y, es la vida en el desierto que ha servido de referencia para la construcción de una memoria o'otham que defienden hoy en día los O'otham de la ciudad.

En las tres narraciones que siguen, se manifiesta el complejo juego de las identidades de los O'otham en torno a tres historias locales que permiten ejemplificar la diferenciación de la evolución de los espacios y sus actores según sus contextos inmediatos, pero también, al compararlos, acercarse a la variabilidad y la similitud en esta historia social.

## NOLIK-WAHA: LAS NORIAS<sup>130</sup>

Las Norias están al noroeste de la ciudad de Caborca. Colindan con el ejido Tajitos, cerca de San Pedro y San Luicito. No se sabe bien desde cuando existen, si nuestros tatarabuelos vivieron allí más antes o llegaron de otra parte, pero dicen que en los años veinte y treinta ya había mucha gente en Las Norias y los ranchos vecinos. Algunos vinieron de Ajo en Estados Unidos, de La Espuma y San Francisquito. Existieron otros ranchos cerca con gente O'otham: Santa Elena, La Aribaipa, El Pápago y El Nochebuena. Por los años cuarenta y cincuenta, ya éramos menos: Los Zepeda, los García, los Velázquez, los Valencia en Las Norias; los Celaya y los Chinos Pápagos por La Aribaipa y San Pedro.

Desde tiempo de los tatas, nos alimentamos de las milpas y la siembra de temporal; no había siembra de riego, tampoco acequias. El clima era muy diferente al de hoy. Cuando se tardaba en llover, regábamos con el represo, uno construido a unos diez kilómetros de Las Norias. Estaban los arroyos; el de Las Norias todavía tiene agua, pero poquita. Y teníamos nuestros pozos: El Carricito, Las Norias y La Verde Lama. Había algunos pozos en San Pedro.

A los muertos, los velábamos en la noche, pero casi no se juntaba gente, nada más entre nosotros y los parientes que vivían cerca. Nomás era velarlo porque nadie sabía rezar. No se ponían ni cirios, ni flores, el cuerpo ahí nada más. Al otro día era sepultarlo, en la fosa. Era sólo el cuerpo envuelto, no se usaba el féretro o el ataúd. Si se moría un poco lejos, se transportaba el cuerpo envuelto en una cobija sobre unos palos de sahuaro, habrán sido. Muchos están enterrados en el panteón de lado del arroyo, sobre todo los viejos, todavía está; otros están en el panteón de Pueblo Viejo en Caborca. Cuentan que más antes la gente hacía la fosa y luego hacían una cueva por un lado, ahí metían al cuerpo y lo tapaban

---

<sup>130</sup> Una versión más amplia de los tres siguientes apartados, Las Norias, Pozo Verde y Puerto Peñasco, ha sido publicada en Guillermo Castillo, Karyn Galland y Miguel-Angel Paz Frayre (comp.). *Memorias Tohono O'otham. Voces y rostros del Desierto de Altar*, Garabatos, Hermosillo, 2011. Si bien corresponden a los apartados que yo elaboré para este libro, agradezco a los otros dos compiladores la autorización para presentar una versión resumida aquí.

con trozos de sahuaros, pitahayas y ya le echaban más tierra y piedra. Por el río hay muchas tumbas en cuevas. Así era antes.

Los ranchos se delimitaban sólo con mojones, tampoco había cercos para el ganado; los corrales se hicieron después. Por esto, no teníamos problemas agrarios. En lo general, para resolver cualquier asunto, había una persona que era como una autoridad para con los demás. Luis lo fue más antes. Se le daba respeto, por lo que hacía y la forma en que desarrollaba su trabajo con su misma familia. Se elegía entre todos los mayores de edad, por lo que sabían de la vida; de cierto modo, todos ellos eran jefes. Él se encargaba que todos viviéramos en paz y que no hubiera problemas con los colindantes. Sólo existía una suerte de comisario municipal o delegado de policía, pero los que se encargaban de poner el orden eran un juez de campo junto con lo que ahora se llama autoridad tradicional. Generalmente, nos mirábamos bien, todo el tiempo estaba tranquilo y nunca vimos un problema grave. Oficialmente, se comenzaron a nombrar autoridades en Las Norias en 1983.

El monte nos daba también mucha comida. Por junio, recolectábamos la péchita dulce del mezquite. Comíamos la fruta negra de la bachata. Con el sahuaro, hacíamos miel y pan. También cortábamos miel de abeja. Las pitahayas se daban en tiempo de calor y mucha lluvia. Las tumbábamos con un pitahayero; después elaborábamos la jalea. Con la semilla seca, se hacía una pasta dulce. El sopichi se comía así. La sinita daba otro tipo de pitahayas. Comíamos el teóromo seco con carne seca y los pedazos crudos de las biznagas quemadas. A veces, íbamos a juntar en burro las tunitas rojas tiernas de la duraznilla, los nopales tiernos y esta tuna parecida a un nopal, que es propia de las Norias. Los agarrábamos con dos palitos de pitahaya o sahuaro y los sacudíamos en el suelo con una hediondilla, para que se les cayeran todos los ahuates.

De todo lo que obteníamos del monte, procurábamos conservar muchos alimentos para la época más dura. En estos tiempos, comíamos frijoles de la olla, téparis blancos, arroz, gallinas, huevos, a veces caldos de pollos. Como casi todo

el tiempo teníamos hueso, en tiempo de frío preparábamos mucho caldo de hueso. Le echábamos junto en unas ollas muy grandes calabaza, chile, nopal, maíz, elote, ejote. Con el maíz seco, hacíamos menudo. Comíamos pan de espárrago o de trigo, bien dorado, gorditas de trigo y quesadillas. Hacíamos unas tortillas de trigo y de maíz, de las chicas, las medianas y las grandes. Molíamos en un metate con unas piedras, pues no había molino. Tomábamos pinol de trigo, atole de péchita, de semillas de sauco o de grano de maíz molido endulzado con canela; y café. A veces se hacía pisto con lechugilla, clandestino, porque no había cervezas o se compraba acatete en Caborca.

El desierto nos daba también plantas para curarnos. Muchas se preparaban en té o agua de uso. La hierba del indio, la hierbabuena, la albahaca, las usábamos para el dolor de estómago. El Hierve el Macho, parece que se llama, se daba más bien por El Bajío; servía para las llagas que no se querían aliviar. La bachata, seca o verde, prevenía toda clase de enfermedades como el asma, el sarampión y el cáncer. La flor del palo fierro ayudaba para las piedras en los riñones y las úlceras del estómago. El canutillo era bueno para los nervios, la circulación o la intoxicación del cuerpo. El cosahui se usaba para fortalecer o limpiar la sangre, la circulación también y los calambres. El palo verde curaba la artritis y el asma. La gobernadora, o hediondilla que le dicen también, servía para las reumas, la gripe, la calentura o la tos. Y la sinita, para la diabetes. Las barbas de elote, decían que eran buenas para el mal de orines y los riñones. Las hojas y los palillos del guaco, se frotaban en las picadas de alacranes o de tarántulas. Para las hormigas recias, de esas rojas, poníamos una hoja de mezquite bien machucada. La víbora de cascabel era muy buena para el cáncer, el asma y la tuberculosis. Y así eran, nuestros remedios.

Todo el año cazábamos animales: venado, buro, cochi, jabalín, víbora de cascabel, tortuga del monte, liebre, conejo y codorniz. Después de la cacería, juntábamos a los niños para machacar la carne. Todo el tiempo tuvimos ganado, a veces chivas, caballos y burros, de carga y de renta, que se vendían cada año;

también conejos, perros y gallinas. Se aprovechaban las vacas para consumo y, a veces, para vender. Se sacaba la carne, el cuero, la leche y el suero salado; y las mujeres ordeñábamos, hacíamos la cuajada, el queso, el requesón y la mantequilla.

Contaban que en tiempos de los tíos de los tatas, se iban al mar a traer sal y llegaban con un montón de sacos de sal. Algunos de los alimentos, después, los teníamos que conseguir en otras partes como Tajitos, como el trigo. Cuando llegaban los comerciantes, traían café, sopa, arroz, tortillas, la harina que más antes se compraba por quintales. A veces intercambiábamos la miel contra otras cosas en el rancho Nochebuena, o con la familia en San Pedro. Al palletero que llevaba el mandado, nosotros luego le vendíamos de vuelta los productos del ganado, en general queso, a veces sandías y calabazas, jalea de pitahaya y algunas ollas de barro. Más antes hubo un fayuquero que le decían el chino.

Nuestros tatas y nanas ya iban a buscar oro, para vender, el de tierra y gallitos de los placeres, y el oro para quemar o fundir, el de las minas: La Estrella, por Santa Elena, otras por Tajitos y más antes trabajaban también en El Diamante. El oro, lo cambiábamos por mandado con un fayuquero que llegaba a los ranchos, igual la carne y el queso; o llegaban desde Caborca o Sonoyta para comprarlo. Los compradores que venían de Sonoyta o Caborca, duraban dos o tres días a caballo para llegar a Las Norias.

No había carretera, era pura terracería y brecha. Había mucho terreno libre, de sierra a sierra, donde pasaba el tren<sup>131</sup> que iba rumbo a Peñasco por Chilayas. Lo agarrábamos, a veces, cuando íbamos lejos, por la costa. Cuando íbamos al otro lado, si era posible, agarrábamos raite con la misma familia. Pero nosotros, generalmente, nos transportábamos de rancho a rancho en caballo, ensillados en los burros o en las carretas. En los cincuenta, todavía se veían gentes que venían de Estados Unidos, carretas de bestias con arcos, lona blanca arriba y dos paradas de caballo. Más antes, llegaron a pasar también las diligencias que iban

---

<sup>131</sup> En 1947 bajo Miguel Alemán se inauguró el ferrocarril de Sonora a Baja California.

de Chihuahua a Baja California, y se paraban en San Pedro para darle agua a los caballos.

En las carretas de bestias, iban a las fiestas a San Francisquito, o Magdalena quizá, y dicen que duraban mucho para llegar. Contaban que cuando se cansaban, se iban una parte a pie. Duraban un día, dormían en alguna parte llegada la noche y, al otro día, se iban otra vez. De las fiestas, contaban que se juntaba mucha gente que venía del otro lado<sup>132</sup>, así nada más pues no había cerco entonces. Más antes, iba según puro O'otham. En general, es en las fiestas que los que éramos autoridad nos mirábamos, en la de San Francisco, el Vi'kita en Quitovac, la Santa Cruz en El Pozo Prieto y el Buro. En Las Norias no celebrábamos fiestas o santo patrono. Muchos, tampoco íbamos a las ceremonias en otros lugares ya que estábamos muy aislados.

Teníamos, más antes, algunas creencias o'otham. Por ejemplo, los O'otham con sangre de los dos lados, les dábamos como una tierrita a los recién nacidos, que preparábamos batida en agua. La íbamos a buscar en San Francisquito. Decíamos que si no les dábamos, no faltara que les pasará algún accidente a los conocidos o familiares. Creíamos también que cuando las niñas se hacían señoritas, tenían que avisar a la mamá, no podían andar correteando, las sentaban adentro de la casa y tenían que estar cuatro días, a los cuatro días daban esa medicina, la tierrita, dos veces, y al siguiente mes lo mismo. La señorita no estaba aislada, sí la podían ver. Dicen que la gente de antes hacía una casita lejos, allá tiene que estar, no podían verla ni hablar con ella, nada más su mamá tenía que llevarle comida. Nos platicaron nuestras mamás pero a nosotras ya no nos tocó.

Después de los partos, las mujeres no comíamos, teníamos que tomar puro atole de harina, y las tortillas que tostábamos pero no las comíamos, frijoles tampoco porque al niño le hacía daño. Hasta que se le caía el ombligo. Hasta los

---

<sup>132</sup> La expresión al/del otro lado es muy común entre los O'otham para referirse al norte de la línea fronteriza con Estados Unidos. Por su frecuencia en el texto, no la pondré entre comillas como sería la forma convencional.

cuarenta días nos teníamos que cuidar en aquel tiempo las mujeres. En ese tiempo no nos bañábamos y los niños tampoco, el papá podía ver a la mujer y al niño pero dormía a parte. Teníamos que traer medias y arroparnos la cabeza, no teníamos que andar en el viento, menos cuando estaba lloviendo porque si le caía el agua, nos enfermábamos. A veces, nos llenaban las uñas de los pies con azufre para que no nos entrara el frío o no nos cansáramos. Si nos enfermábamos mucho, nos daba calentura, si nos llevaban con un doctor. El único té que tomábamos era de manzanilla, a los niños también se les daba de recién nacidos para que se les limpiara el estómago, también aceite de ricino. Les dábamos puro pecho, en aquel tiempo no se conocían las mamilas, ni los pañales, hacían pañales de trapo, de manta, en los saquitos de harina que lavaban bien. Más antes, alzaban el ombligo cuando se caía y lo guardaban en una bolsita con otras medicinas de hierbas. Cuando a alguien le dolía el estómago lo cocían y le daban un pedacito.

No conocíamos doctores pues. Teníamos muchos hijos entonces, así en el rancho; nos aliviábamos con las mamas o las tías que sabían, ellas nos atendían. A algunas mujeres las venían a buscar, desde los ranchos que estaban metidos muy lejos de la carretera. Pero muchos bebés y niños se morían de enfermedades y por falta de comida. Nos platicaban que, más antes, cuando los tatas no sabían que le pasaba a una persona, llamaban a un señor que se dedicaba a curar. Él le preguntaba que le ocurría, le hacía limpia con cigarros, la lavaba, la miraba y le decía que había quedado mal con alguien y éste le había hecho daño. Lo curaban entonces, con cantos.

Más antes, las cazuelas, las ollas para el agua, eran de barro. Había como un cerro sagrado de donde extraían un barro especial, enterrado. Le quitábamos toda la piedra grande, la remojábamos de un día para otro, la batíamos con agua y hacíamos entonces la masa. La tapábamos y la guardábamos y, al otro día, hacíamos las ollas. Era un molde entonces más o menos redondo, de puro trapo que se agarraba como base. Con esto empezábamos a hacer el fondo de la olla y

después le íbamos pegando los chorizos. Utilizábamos una piedra y un palo muy duro, llamado paleta, con lo que íbamos golpeando y dando forma a la olla. Se hacía por etapas. Cuando ya estaba la olla, todavía la pulíamos con otra piedra muy finita, le tapábamos todas las grietas. Una vez bien detalladas las ollas, las poníamos de nuevo a secar y después las quemábamos todas juntas, con ramas secas, fáciles de prender, que poníamos parejo adentro y alrededor. Las ollas quedaban como quemadas, con manchas negras. A veces las vendíamos bien baratitas.

Una manera de los O'otham antes, es que se juntaban entre ellos. Por eso, en Las Norias siempre hablábamos el o'otham, muchos no sabíamos el español. Lo aprendimos después cuando tuvimos que salir de allí. Nos fuimos yendo de Las Norias a partir de los años cincuenta porque se fue acabando cómo vivir, faltaron las lluvias y ya no hubo siembras; y no había trabajo ni escuela para los niños.

Muchos llegamos a los poblados de Tajitos y San Pedro. Algunos nos fuimos de vaqueros o jornaleros en los ranchos cercanos: Bonanzita, Santa Elena, El Nochebuena y San Luicito; o en los placeres rumbo a Caborca. Una temporada sacamos yeso por Las Norias. Las mujeres íbamos siguiendo al trabajo y al esposo también, ya más lejos, por la costa de Caborca, en el algodón, la uva, el durazno y el chabacano; en la costa de Hermosillo, trabajamos de regadores y así, cuando se acababa el trabajo en alguna parte, nos veníamos a otro lugar.

Desde tiempos de los tatas, se trabajó de jornaleros, en la frontera o en Estados-Unidos. Ellos ya iban, por julio, a recolectar el melón y la sandía, seguido del algodón en agosto y septiembre, y regresaban a fin de año. Algunos iban además al trigo, al milomaíz y la tetera. Otros migraban a Arizona de braceros o en los riegos. Hubo mucho algodón en Maranás, Casas Grandes, Eloy, Maricopa y Gila Bend; también en Sinaloa y Baja California. Después seguimos yendo al otro lado o por la línea, que a la papa, a la cebolla o el algodón, antes de que pizcaran con máquina. Nos fuimos quedando puras mujeres en los ranchos, y nuestras hijas empezaron a salir a trabajar a los ranchos también, en la limpieza o la

cocina; las que no íbamos a la pizca. Otras cuidábamos en la casa a los niños, los nuestros y de las hermanas. Muchos de los que iban cada año a Estados Unidos, se fueron quedando allá donde hicieron familia y construyeron sus casas. Y así fue que nos fuimos casando con O'otham de la reserva, o revuelto con americanos, mexicanos, yaquis. Por eso, ahora tenemos familia en muchas partes.

En Las Norias y San Pedro no teníamos escuela, pero algunos íbamos a la escuela rural de Tajitos, era hasta quinto de primaria. No había maestro bilingüe indígena. Eran pocos los niños que terminaban. Varios nos fuimos a Caborca, Sonoyta y San Luis Río Colorado por esto de la escuela para los niños. Tajitos era un pueblo chico, con una tienda grande porque había minería y ganadería; más aún después que se hizo la carretera. Sacaban mucho oro del Juárez, un mineral muy grande. Allí trabajaba de todo, había mucha gente pero sólo algunos eran O'otham: lo demás revueltos, mexicanos, blancos.

Por 1981, mandaron a una profesora en Las Norias para que diera clase a los niños. Algunos regresamos entonces un tiempo allí. Después se fue, y algunos niños se fueron a estudiar a Quitovac. Los niños iban a la escuela solamente si nos quedaba una cerca en donde estuviéramos trabajando entonces. No logramos quedarnos a vivir en Las Norias y San Pedro, pues no había nada que hacer ni de dónde sacar un peso. Pero sí, seguíamos yendo cuando podíamos, a veces a visitar a los viejos que quedaban. Varios nos fuimos instalando definitivamente en Caborca, Sonoyta y San Luis Río Colorado por esta razón.

Más antes, no teníamos tierras en Las Norias, pues estaba libre, era terreno nacional. De hecho lo que les tocaba a los O'otham era bastante, pero los rancheros se fueron apoderando de gran parte de las tierras y ahora casi todo es de particulares. En 1979, Las Norias aparecía en los censos como propiedad vía comunal, sin habitantes fijos. Empezamos entonces a encargarnos de recuperar nuestras tierras y a hacer de Las Norias un ejido. En 1985, sacamos 11,500 hectáreas con 32 ejidatarios. Y al tener nuestra propia tierra, empezamos a agarrar otra vez fuerza.

De cómo vivíamos los tatas, y los papás todavía, a nuestros hijos no les queda mucho. Los viejos se acabaron. Nuestros hijos solamente estuvieron de niños o jóvenes en los ranchos, si a caso. Viven ahora en Caborca, por la línea, en la reserva, en Sells o Phoenix. Ellos trabajan de vaqueros, albañiles y empleados de todo. En esta región, la actividad que más se hace es el ganado porque no hay otra cosa. Están los ranchos pero ya no siembran nada.

En 1991, se registraba en Las Norias una población de 77 habitantes con 26 ejidatarios. En 1992, la población censada era de 90 habitantes, indígenas, pero pocos que vivían allí realmente. En 1994, se hizo una solicitud de integración de Las Norias al PROCECE (programa de certificación de derechos ejidales y titulación de solares urbanos) para hacer el cambio de ejido a comunidad. En ese momento existía un proyecto de vivienda con el INI, de una bloquera, y proyectos ganaderos. El ganado está bien en época de lluvia porque sale puro zacate y se recupera de la seca; pero en tiempo de sequía se gasta mucho, se enflaca y una parte se muere por falta de alimentos. Las instituciones aún no nos han resuelto nada.

Estos lugares han cambiado mucho pues. En Tajitos, todavía existen las minas pero no hay trabajo; hay algo de ganado. San Pedro es un restaurant moderno. El rancho Santa Elena es de un particular. Y en Las Norias, de planta sólo queda el Jorge Luís. Cuida el ganado, el nopal, ordeña las vacas, hace un poco de queso; y busca oro, se da ahora a 80 pesos el gramo. El Nazario y el Rafael a veces van. La Ana todavía va a recolectar pitahayas. No hay nadie más, pues no hay trabajo. A los más viejos, todo el tiempo nos gustó vivir allá. Pero ahora, los muchachos ya no nos dejan porque tienen miedo de que vayamos, porque los ranchos se quedan solos y hay gente que roba en la noche.

Los verdaderos O'otham, dicen los jóvenes, somos nosotros, los viejos. Pero ellos también lo son, por la sangre y ahora ya están orgullosos, ya no tienen la vergüenza que muchos sentíamos antes. Luego pegan su calcomanía del laberinto en sus coches. A veces van a las fiestas de San Francisco, del Vi'ikita,

incluso la del buro y la carrera de la unidad al otro lado, aunque no sepan la lengua y las tradiciones. Ya no les enseñamos.

Pero dicen nuestros hijos que la situación de los O'otham ahora es mejor que antes, que era muy duro para nosotros y que ellos ahora tienen mejores trabajos. Para ellos, se vive mejor en Estados Unidos por la cuestión económica y la escuela para los niños. Dice un chamaco que ahora tienen de ese "sky". Los chamacos ya no son pobres como antes. Pero ahora, nomás se enferman y hay que llevarlos con el doctor. Esta forma de alimentarse del desierto, ya se olvidó, ya se acabó todo esto. Ya nos hicimos también los más viejos de acá, del pueblo.

### **CE:DAGI-WAHA Y WO'OSAN: EL POZO VERDE Y EL BAJÍO**

Al Pozo Verde, lo llamaron así por el nacimiento de agua que tiene y que siempre está verde. El Bajío sacó su nombre del valle de mezquites en donde se encuentra. Se sitúan ambos al sur de la línea divisoria entre Estados-Unidos y México, El Pozo Verde en el municipio de Sáric y El Bajío en el municipio de Altar.

El Pozo Verde nos ha pertenecido al menos desde fines del siglo XIX, desde el tiempo de nuestros tatas, cuando el gobierno federal nos reconoció algunos terrenos. Cuentan que fundaron el pueblo Ramón García y su esposa Ángela, por el agua que encontraron allí. En las primeras décadas del siglo XX, llegó a haber bastante gente en El Pozo Verde y en El Bajío, vivíamos puros parientes. Las familias que recordamos eran los Babichi, López, Domínguez, Campillo, García, Juan, Grijalva, Segundo, Martínez, Melón, Bustamante, Siquieros, Ortiz, Morales, Valenzuela, Noriega, Romero, Fontes, Palma, Andrés, González, Voltares, Zapatito, Sierra, Smith, Trozoll, Williams, Acosta, Trozo, y quizá algunos otros. Ellos habían nacido allí o eran originarios de otras partes como Tucson y La Ciénega.

Era entonces una agrupación, y no un pueblo, por lo que la gente no pudo obtener los ejidos que quería. En 1912, el gobierno archivó el expediente. Sin ejidos y sin trabajo, los 122 habitantes del entonces rancho de Pozo Verde solicitaron en 1923 la restitución de sus tierras o bien una dotación para trabajar la tierra. Se cambiaron de nombre a congregación y, en 1924, se censaron 273 habitantes. Obtuvieron entonces alrededor de 2,833 hectáreas de tierras, comunales y en posesión provisional. El 12 de Abril de 1928, se emitió la Resolución presidencial bajo P. Elías Calles que creó el ejido Congregación de Pozo Verde con 2823 hectáreas con beneficio al parecer para 112 personas. En 1930, se contaban 89 habitantes mientras que en 1940 eran 107. En 1948, se solicitó una ampliación del ejido Pozo Verde, pero no se tiene el dato de lo que sucedió después. Del Bajío del Pozo Verde, por su lado, se sabe que en 1925 tenía 25 habitantes y que, en 1930, era un rancho ya solamente con alrededor de 10 personas.

Nuestros tatas dicen que en los años cuarenta había un profesor que daba la escuela en las casas. Quizá llegó a haber unos cuarenta niños, pero la maestra después se fue. Leandro García López y Rita Bustamante Murrieta todavía recibieron esta enseñanza, las clases eran en español. El español sólo lo hablábamos con los mexicanos, entre nosotros puro o'otham.

Íbamos y veníamos entre El Pozo Verde y El Bajío, se sembraba allí principalmente aunque también hubo algunas parcelas en El Pozo: calabazas, frijoles, yurimón, tépari, sandias, melón y maíz. El clima era cálido, llovía entre julio y septiembre, se sembraba en julio y se cosechaba por noviembre. En aquel tiempo corría y se extendía el agua en cuanto llovía; se regaba del nacimiento de agua del pozo y había un represo y un canalito. Teníamos una huerta con higo, granada, naranjo y durazno. Se ponía muy verde. Para comer, aprovechábamos también los frutos del desierto como el sahuaro, hacíamos miel y jaleas. En los años sesenta, dejamos de sembrar por escasez de lluvias.

Hacíamos coritas y ollas de barro para piñatas y el agua, la Laura Wilson de Antone y la Alicia Bustamante desde más antes las hacían; ella tenía una ramada allí llena de ollas grandes, chiquitas, cazuelas de todo tipo y coritas. Las personas de Sells venían hasta aquí para comprarnos. También íbamos a la pizca del algodón del otro lado a Eloy, Continental y Casas Grandes. Nos juntábamos los trabajadores en El Bajío, del Pozo Verde, del Bajío mismo y de otros lados; el patrón mandaba a alguien que nos recogiera con un carro. Nos quedábamos allí el tiempo de la pizca y luego regresábamos. También hacíamos trabajos en poblados cercanos como El Sásabe, por ejemplo de albañilería.

Teníamos ganado y caballos. Ordeñábamos las vacas y hacíamos reatas de cuero para vender a cambio de sal y otros productos. La carne, la repartíamos entre nosotros. Este comercio se hacía con gente de Estados Unidos; nosotros, les comprábamos a los fayuqueros que venían del Sasabe lo que nos hacía falta.

Sólo éramos entonces tres familias, que vivíamos en tres casas: los Palma, los Wilson y los Bustamante. Para trabajar, los viejos cuentan que, más antes, se juntaban los mayores cuando había que decidir algo. Para lo que se necesitaba, se ayudaban todos, mujeres y hombres, por ejemplo para cortar la leña o acarrear el agua. O bien para organizar las fiestas. Antes, a las autoridades se les llamaba gobernadores. Hubo algunos que lo eran en El Bajío, como Francisco Valenzuela nombrado en 1979. De allí salieron después los Gobernadores generales de los O'otham de México, Ascencio Palma y José García, y después su hijo Félix Antone Palma, quien estuvo desde 1999 hasta 2009. Él vivía en Sells.

Más antes, había algunas fiestas. Celebrábamos el Perpetuo Socorro; había música, baile, carne con chile, menudo y pozole. También, festejábamos a San Antonio el 13 de junio; era un solo día con comida y música y, a lo mejor había una procesión, ya no recordamos bien. Venía mucha gente a bailar desde Sells, San Miguel, Mochomera, Sásabe, El Bajío, El Cumarito y El Cubabi. También nos juntábamos nosotros con otros O'otham en las fiestas del Cubabi, para San José el 19 de marzo y para el ritual de la lluvia o ceremonia del vino de

miel de sahuaro en verano; ellos venían a la fiesta de Nuestra Señora del Carmen en El Bajío. Esas fiestas se acabaron hace mucho.

Después en El Bajío empezamos a hacer la Santa Cruz, el 3 de mayo, caminábamos en procesión al lado de la loma. Se dejó de hacer porque todos se fueron. Muy cerquita, el 15 de Mayo, le tocaba a San Isidro. Hacíamos la procesión con el Santo en la tarde y al día siguiente, como a las doce. Alrededor del potrero, rezábamos, cantábamos y llevábamos un arco, con música pápaga, guitarra, violín y tambores; duraba mucho. Luego, seguía el baile de guaje, toda la noche hasta el amanecer, revueltos hombres y mujeres, solos o en pareja; nomás dando vueltas en círculo. Comíamos pozole, menudo y carne con chile; y bebida clandestina que vendían ahí. Llegábamos caminando desde El Bajío o venía algún pariente en carrito de bestias.

En esos tiempos, no vivíamos muy bien, pues no teníamos suficientes terrenos para producir; y es que los rancheros poco a poco nos fueron quitando nuestras tierras, en las que nuestros tatas habían vivido por décadas. Del Pozo Verde y El Bajío, las personas se fueron yendo porque no había trabajo y tampoco escuelas para los niños. En los años sesenta, ya quedábamos pocos en El Pozo Verde y en El Bajío, menos de diez. En 1969, quedó registrada una ampliación por 1,836 hectáreas al ejido Pozo Verde con un total ya de 4,659-78-10 has. En 1973, se inició, por su lado, el expediente de conformación y titulación de bienes comunales en El Bajío y anexos, pero Reforma Agraria dio un dictamen negativo. En 1979 El Pozo Verde obtuvo, siendo López Portillo presidente de la República, una ampliación de tierras de 1,652 hectáreas como propiedad ejidal y con 27 beneficiarios. Pero se registraron entonces solamente 6 habitantes, y 8 en El Bajío que tenía el título de propiedad comunal. Sin embargo, estos lugares fueron abandonados poco a poco, porque la mayoría emigró a las Reservas Indias de Estados-Unidos y obtuvo sus papeles de residencia allá. Desde 1980, se declaró el lugar abandonado, hasta 1996, fecha en la cual se solicitó su integración al PROCEDE, pero ésta fue rechazada. En 1991, se habían registrado 6 habitantes

O'otham en El Pozo Verde y 14 en El Bajío. En 1994, en este último se hablaba de una población de 89. En 1997, se hizo constar que los 122 ejidatarios originales del Pozo Verde estaban todos muertos y que sólo quedaban 27 beneficiarios de la ampliación y solamente 4 habitantes.

Ahora en El Bajío, lo que celebramos es a Nuestra Señora del Carmen, allí tenemos nuestra capilla. Empezamos el 15 de julio para amanecer el 16, a veces se cruza con el V'íkita. Nos juntamos con los O'otham de la línea, algunos de la Reserva, del Cubabi y El Cumarito, porque somos poquitos y con ellos organizamos el trabajo, la cocina, y el arreglo de las flores y el arco. Hombres y mujeres participamos. Sacamos a pasear a la Virgen con rezos, cantos y cuando la regresamos a la capilla, se le da música. El baile comienza a las ocho de la noche y termina a las ocho de la mañana. En la cocina, pasan a comer los visitantes. Esta velación se hace cada año. Estamos la Rosa, la Virginia, el Joaquín, el Jerónimo y su esposa. Mucho antes, María Jesús Domínguez, Doña Chuy que le decían, era la encargada; cuando falleció, quedó su hija, Alicia Bustamante.

En El Pozo Verde, ahora sólo nos juntamos dos veces al año. Primero, en octubre, llegan como cien personas de Estados Unidos, de Sells y Tucson. Acampan durante la noche, escuchan la plática de Félix Antone y salen al otro día a la peregrinación hacia Magdalena de Kino para la celebración de San Francisco. También el 21 de noviembre, el día de acción de gracias allá, llegan el sábado porque tienen su día libre. Ponen las mesas para sus muertos. Hacemos otras ofrendas a los fieles difuntos, a principios de noviembre, para el día de muertos de aquí, les rezamos un rosario. En El Pozo Verde, las hermanas de Félix ponen las mesas y en El Bajío, es con el Jerónimo. Cuando una persona fallece, a veces le hacemos Pascola, con rezos, cantos o música. Cuando pasan cuatro años se deja de hacer, los familiares decimos que ya cumplimos con nuestro compromiso.

Estamos muy cerca de la frontera, por eso siempre tuvimos mucha relación con aquel lado, para trabajar, ir al hospital de Sells, resolver asuntos de la

comunidad y visitar a los parientes. A Sells, antes íbamos de raite y llegábamos a casa de los familiares. En el tiempo de la Oficina para los O'otham de México, nos recogía un transporte en la frontera pero después se acabó el servicio.

Hasta hace poco quedábamos dos personas en El Pozo Verde: Julia García Bustamante y Raúl Leyva Rodríguez. Y en El Bajío, estamos las familias del nieto de Doña Chuy, Ramón Valenzuela García y Rosa Reyna Esteban, originaria del Cumarito, con sus hijos Valentina y Matías; Jerónimo Noriega, Elena García y algunos otros. En El Bajío todavía trabajamos la artesanía, tejemos coritas con palmilla. Para la comida en El Pozo Verde, tenemos que esperar las visitas de parientes o irnos al Sásabe cada quince días, caminando por las cañadas, lo hacemos en dos horas y media. Así, no nos falta comida. No hay mucho que hacer allí, tampoco hay gente. Alguna que otra persona nos pregunta a veces el camino para llegar a la ladrillera. Los migrantes y los soldados acostumbran andar por la zona pero no tenemos problemas con ellos, aunque con los narcotraficantes a veces sí.<sup>133</sup>

## PUERTO PEÑASCO

Nuestros tatas eran de La Ciénega, Quitovaquita, Sonoyta, El Ajo, Quitovac, El Chujubabi, Altar. Los tatas cuentan que más antes, los que trabajaban de pescadores se iban en invierno a la orilla del mar, algunos por Puerto Peñasco. La pesca duraba seis meses, luego iniciaban las vedas seis meses y se cerraban, en ese tiempo, en abril o mayo. Había mucha almeja, camarón, caguama, pescaban de lo que podían agarrar. Un mes antes de empezar de nuevo la pesca, los hombres regresaban a Peñasco para reparar y pintar los barcos; en septiembre es

---

<sup>133</sup> Las últimas noticias del Pozo Verde son que los sicarios se apropiaron del lugar y sacaron a la única persona que aún residía allí, Julia Bustamante. Ella vive ahora en El Sásabe, en una iglesia que cuida a cambio de comida.

cuando salen los barcos a la pesca. Así trabajaron también nuestros papas: el Demetrio Marcial, el Luciano Noriega, y otros.

Por mayo, junio, se regresaban a sus comunidades del desierto, en los puntos donde había agua. Todo lo que cosechaban en primavera y recolectaban en verano, lo guardaban y preparaban para comer en invierno, para cuando no había. Allí convivíamos nosotros con la familia, los tatas y los tíos. Y nos tocaba estar en las fiestas y las ceremonias como el Vi'ikita.

Nuestros papas salieron de sus pueblos en distintas épocas, algunos ya grandes; vivían de cultivar, de lo que vendían y se cansaron, se enfermaron, y por eso dijeron que era mejor ir a la ciudad con los parientes que ya estaban aquí. Y poco a poco las comunidades se fueron quedando abandonadas. Muchos de nosotros nacimos todavía en nuestras comunidades de Sonoyta o Quitovac, pero la mayoría nos salimos porque crecimos, porque nos casamos, por cuestiones económicas que ahí en las comunidades no había trabajo, no había de que vivir, había que salir a buscar empleo, o por seguir la escuela.

Muchos se fueron a vivir al otro lado, otros nos venimos a los municipios, algunos acá en Peñasco. Llegó la Juana Velasco en los años cuarenta, ya estaba el Bruno León con su esposa Mercedes García, el Héctor Velasco se quedó a fines de los sesenta. Había dos familias Velasco, los Pacheco Velasco y los Marcial Velasco. Los Romo llegaron ellos de Sonoyta, así como los León Romo. Casi todos los más que éramos de Quitovac, estamos en Peñasco como Los Velasco. En los setenta, no había muchos O'otham todavía en Peñasco. Éramos entonces como unas seis familias. Los que estaban, vivían más o menos cerca, los Velasco, los Pazos originarios de Sonoyta, pero no era como un barrio pápago, tampoco había cementerio.

Desde antes nos veníamos aquí por temporadas. En Quitovac, hacíamos cal que íbamos a vender a Peñasco, cuando era el puro puerto; la tonelada la vendíamos en 36 pesos. Trabajamos muchos en Peñasco, primero de albañiles, y luego ya se acabó el trabajo y le entramos al mar. Juana, Eugenio y Esther,

Velasco; Teodocio y Ramón Antonio Marcial; Alberto Lizárraga en un campo pesquero en el Golfo de Santa Clara; en ese tiempo había puro tren. Aquí había más trabajo, en el mar, y anduvimos de marinos, después en las congeladoras. Algunos de nosotros nos regresamos a nuestra tierra, pero somos los menos.

En Sonoyta, por ejemplo, la escuela nos quedaba a tres kilómetros y aquí en Peñasco nos quedaba cerquita. Un tío tenía un barquito y mi papá venía cuando empezaba la temporada, nosotros veníamos a visitar a los mismos parientes de mi papá, la mamá de él, sus hermanos. Sonoyta todo el tiempo ha sido un lugar donde no abunda el trabajo, ahorita está peor, si no es por el narcotráfico, Sonoyta está en el suelo, porque en aquel entonces tenía mucha agua, todo mundo sembraba; ahorita está seco. Se le acabó el trabajo en la granja, él trabajaba de peón, entonces buscó la manera de venirse, los mismos hermanos lo jalaron, mi tío Adolfo nos trajo para acá. En Sonoyta no había trabajo ni de construcción. Mi papá llegó a trabajar aquí de peón.

Cuando llegamos aquí, no era más que el puerto, la Playa Hermosa, muy pequeño, todo esto estaba pelón, no había ni camino, ya empezaron a echar camino, de la primera gasolinera del pueblo que está ahí, y la del puerto nomás. Estaba la estación de ferrocarril, y ahí donde está el Sector Naval, donde están los barcos, había casitas de cartón, Estaba poblado ahí, subía la marea y andaba la gente echándole bordo, alrededor de las casas para que no se metiera el agua. A pala, les iban haciendo alto de tierra, y si se les reventaba el bordo se inundaban las casitas. Y para acá no había casas más que hasta donde está el seguro social, era un estadio de baseball. La gasolinera de la esquina ahí, era una sola casa y como cuatro cuartos más para allá; y de ahí no había más que donde está el casino Costa Azul, un hoyo donde sacaban arena. Estaba recién hecha la Comisión de Electricidad, para este lado de La Constitución, estaba la escuela y unas diez casitas. Y el Boulevard Kino que le dicen, todo esto era puro chamizo, aquí era un campo de aviación donde está lo que es ahora el ISSSTE. Y allá

arriba había nomás el cine, en la bajada, ahí estaba el seguro social, y luego estaba un armador, un dueño de barcos.

Cuando venimos aquí ya no hubo diferencia de razas, como las había por ejemplo en los ranchos por la orilla del río de este lado del Bajío, donde estaban asentados muchos Pápagos. Aquí había gente de donde quiera, de Sinaloa, de Hermosillo, de Nogales, gringos también, aquí no había tanta discriminación en el trato con la gente. Y por las cuestiones de trabajo, convivimos con gente que no hablaba la lengua y nos fuimos acostumbrando a hablar el español para entendernos con los mexicanos. Sólo cuando llegábamos a nuestra casa hablábamos el pápago, los que sí sabíamos, con la pura familia.

Cambian las costumbres, nos vamos haciendo a la idea de que no estamos ya en la comunidad y se nos va olvidando tanto la tradición como la costumbre. Lo hemos ido perdiendo, lentamente, pero igual lo hemos perdido, simplemente los trabajos artesanales que había antes, pues ya son pocos los que saben hacerlos o ya no hay quien lo haga: el tejido de las bateas, coritas, las ollas de barro, los lazos de cuero de vaca y de la cerda de los caballos. Nos dedicamos a otras cosas, hacemos trabajos de plomería, de electricidad, de albañilería; ya ni de vaquero, en la ciudad nada más de mozo, de lavaplatos, de guía con los gringos o rentando motos. Es muy diferente, nos acostumbramos a otros trabajos. Ahora los jóvenes para poder sobrevivir, tienen que aprender algún oficio cualquiera que sea, tener su profesión.

Puerto Peñasco creció tan rápido que quién sabe realmente si nos beneficia o nos perjudica. Ahora tenemos otra vida, una casa y todo. Aquí es centro turístico, todos los años se vienen a divertir los “springbreakers” de Estados Unidos y muchos extranjeros tienen casas grandes. También vienen a caer al mar las aguas negras del Río Sonoyta.

En el 2000 es que empezaron los del otro lado a dar dinero, fue cuando se organizaron para acá, hicieron como una asociación civil para beneficio de la comunidad. Se hizo cuando nombraron los primeros regidores municipales, porque

los recursos de las tribus indígenas iban a llegar a los municipios y sólo a través del regidor se podían solicitar. Después el Ayuntamiento nos dio un terreno y construimos la Ramada donde hacemos los eventos de nosotros. Querían hacer también un barrio O'otham.

Esta vez que Peñasco cumplió ochenta años, hubo un evento en la plaza, iban a venir danzantes del otro lado pero no llegaron. Desgraciadamente nosotros no tenemos danzantes, hemos buscado mucho quien nos enseñe. Ahorita andamos sobre la lengua, es lo más importante que hay; y queremos aprender a hacer coritas. Y la ropa, empezar poco a poco a usar el atuendo de nosotros. Lo que se necesita es buscar gente que nos enseñe aquí.

Ya brincamos la barrera de perdernos, y si nosotros mismos no hacemos esa lucha nos vamos a desaparecer solos. Y es lo malo, los papás de uno casi no nos hablaron de eso, nuestros papás sabían la lengua, por ejemplo, y nunca la aprendimos. Y el mismo problema que nosotros tuvimos lo tuvieron todos. La historia de nosotros, la sabemos por libros de personas de otros países. Muchas veces no hay interés en conocer lo que dejó la gente pasada. Tenemos reuniones y nos dicen los más viejos: "la cultura se está perdiendo, preocupense ustedes de eso".

Pero no nomás nosotros, los indígenas que estaban más al norte también han ido perdiendo las costumbres: los Cucapá, los Pai Pai, los Kiliwa, los Seris; somos los grupos minoritarios, los que estamos en peligro de extinción. Aquí en Peñasco no nada más estamos los Pápagos; se hablan hay más de diez lenguas indígenas, y también están los migrantes, los mixtecos, los triquis, los nahuas, los seris, los yaquis. Ahora en Peñasco, hay como seiscientos descendientes de los O'otham. Hoy es un orgullo decir que eres O'otham. Hemos logrado a través de ese tiempo cambiar nuestra imagen.

## SIMILITUD Y VARIABILIDAD

Las tres narraciones anteriores muestran la similitud de los contextos sociales, culturales y económicos regionales, nacionales e incluso globales para los O'otham de Sonora. Algunos procesos muy importantes desde los años treinta del siglo XX fueron los siguientes: el desplazamiento de las personas desde su lugar de origen hacia zonas con mayores fuentes laborales (frontera, ciudades, Estados Unidos) despoblando sus comunidades; la pérdida de sus tierras por invasiones, reformas agrarias y cambios de estatutos jurídicos de las propiedades; la inserción dentro del sistema económico capitalista como empleados más no productores o agricultores; los cambios radicales de alimentación y medio de vida: del conocimiento y aprovechamiento del desierto, a saberes y prácticas “occidentales y urbanos” (medicina, consumo de productos, etcétera); las políticas indigenistas de asimilación de lo indio.

Pero también muestran la variabilidad de los tres casos. Para dar sólo un ejemplo aquí, se puede señalar que buena parte de las personas originarias de Las Norias hasta los ochenta, no podían probablemente auto adscribirse como pertenecientes a una comunidad étnica mayor ya que se desconocía tal referencia. Tampoco las marcas culturales como religión o ceremonias propias de un grupo y diferenciadas de lo mexicano fueron relevantes, ya que de la misma manera la asistencia a algunas festividades inició mayormente después de los años ochenta. Vivieron entonces en un mayor aislamiento lingüístico, cultural y social. Las personas del Pozo Verde, por el contrario, fueron vinculadas con una tradición política (los gobernadores de los O'otham) y participaban mayormente del desarrollo cultural, social y político de la Nación en Arizona; un encuentro que se fue dando a partir de los años ochenta para la gente de Las Norias. Finalmente, para los O'otham de Puerto Peñasco, sus referentes como tales se sitúan en un espacio ya perdido y con un modo de vida desconocido para muchos.

¿Qué ha significado lo O'otham para todo ellos a lo largo de estos procesos? Esta pregunta de inmediato hace surgir el referente étnico. Pero como lo señala Andrew Canessa en su estudio de las identidades en Larecaja, Bolivia:

La identidad de los... ¿los que? ... los indios, campesinos, indígenas andinos (y aquí vemos que es difícil llegar a un acuerdo sobre cual término sea mejor) según varios modelos. Algunos enfatizan la clase social y concluyen que “ser indio” es básicamente ocupar una posición social estructural; la identidad funciona como un lenguaje de diferencia social entre los campesinos pobres y los que tienen mayores recursos y explotan a los campesinos. Otros toman una posición más racializada y hablan sobre relaciones sociales en términos de una cultura compartida: no es la cultura de los inkas sino una cultura descendiente de ella, una cultura de resistencia cultural. Existen muchas posiciones posibles aun sin resolver el problema de términos que sigue siendo muy controvertido.<sup>134</sup>

Si se aplica la reflexión al contexto O'otham: la identidad de ... ¿Los indios pápagos? ¿La gente del desierto? ¿Los indígenas del noroeste de México? Es común recurrir al concepto de identidad justamente cuando se tratan estas cuestiones. Se considera generalmente que la identidad se expresa en distintos niveles y contextos: individual, social y étnico, y pone en escena los roles que los individuos adoptan en la vida cotidiana, desde la familia hasta la nación o una comunidad transnacional. Le atraviesan cuestiones personales, de género y estructurales. Por otro lado, para comprender las diferencias identitarias no solamente, y si fuera poco, se necesitaría abordar cuestiones geográficas y sociales, sino también habría que recurrir a una teoría de la persona, es decir un análisis psicológico.

En este trabajo no se pretende dar un análisis de la identidad o'otham. Además de que rebasaría por completo las posibilidades del mismo, se busca describir cómo los O'otham se sitúan a sí mismos en torno a un referente que puede o no participar de su identidad: lo étnico y racial. Otra opción sería entonces

---

<sup>134</sup> Andrew, Canessa. *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, Mama Huaco, La Paz Bolivia, 2006, p.24.

enfocarse a la identidad étnica, como esta modalidad de la identidad que supone la existencia de una etnia de referencia; la cual asimismo se podría definir en varios niveles, de lo local a lo global, y con elementos culturales hasta políticos. Pero se seguiría con el mismo problema del cierre dado por la referencia a lo idéntico.

Estos planteamientos no remiten solamente a una preferencia teórica, sino a un problema político. Las concepciones fijas de la identidad, si bien ya se han criticado ampliamente desde la antropología, siguen siendo las de mayor peso en las descripciones de los grupos étnicos nacionales desde las instituciones y ahí está toda la serie de monografías de la CDI que lo demuestra. Hay que recordar que estas instituciones indigenistas son las que tienen el poder de acción dominante sobre muchos grupos étnicos. Pero, ¿cuántos O'otham se proyectarían realmente en el último texto que sobre ellos publicó la CDI? ¿De qué identidad, organización social, política, creencias religiosas o'otham están hablando? ¿Los jóvenes? ¿Los últimos viejos que hablan la lengua? Está claro que los O'otham que vivieron en el desierto no tienen los mismos referentes que los O'otham que crecieron en la ciudad, por ejemplo.

Para salir de estos debates, se trata aquí a la identidad como contextual y un proceso relacional dinámico: “no es un rasgo, sino un performance, no es un *ser* sino un *hacer*”<sup>135</sup>. Sólo se plantea como un elemento estructurante al cual se vincula la cuestión étnica y racial, pero no se analiza en sí. Como proceso relacional, es útil analíticamente ver sobre todo la interrelación entre tres elementos, que Mijaíl Bajtín describió en el terreno de la estética literaria como: el yo-para-mi, el yo-para-el-otro y el otro-para-mi. En términos de José Alejos: la autoimagen, imagen que tengo del otro e imagen que el otro tiene de mí. En esta dinámica, me referiré no a la identidad étnica sino a la etnicidad<sup>136</sup>, en tanto

---

<sup>135</sup> Silvia, Rivera Cusucanqui, en A. Canessa, *op.cit.*, p.12.

<sup>136</sup> “La etnicidad es una construcción social para las identificaciones de la diferencia y la igualdad. (...) El consenso general es que la etnicidad se refiere a las diferencias ‘culturales’ mientras que la raza se refiere a las diferencias fenotípicas, como vimos. Sin embargo, algunos autores no establecen ninguna relación real entre la raza y la etnicidad”. P. Wade, *op.cit.*, p.24.

cualidad de pertenecer a una etnia y que se plantea principalmente como una estrategia en la interacción de los grupos sociales, es decir también una opción política en una jerarquía social. Significa que es fundamental ver cómo esta etnicidad existe un contexto social en donde se les identifica o identificó como indios, Pápagos, O'otham o indígenas, para comprender los referentes y discursos hegemónicos, subordinados e incluso totalmente excluidos de la definición de su ser o'otham, y que señalan justamente la tensión entre sus vivencias como personas y la imagen que se les proyecta: es en esta tensión que reside la violencia hacia ellos.

En otras palabras, las similitudes y la variabilidad se desprenden, si lo planteamos en un lenguaje sociológico clásico, de la tensión y relación entre estructuras y agentes. Los agentes actúan dentro de procesos, que se enmarcan en estructuras económicas, sociales y políticas al nivel regional, nacional y global. Pero no se trata de una dinámica lineal y homogénea, y las temporalidades son distintas según la geografía social de los poblados o'otham. Así, los O'otham de la línea y de ciertas partes de las reservas en Arizona viven todavía una tradición del desierto, claro está con circunstancias sociales y políticas distintas de hace cuarenta años. Estos tres contextos claves para la etnicidad son, como lo señalé anteriormente, el desierto, la ciudad y la frontera.

Son los ejes que se siguen en los próximos cinco capítulos, para comprender esta variabilidad y similitud en torno a los O'otham, y así insertar los procesos de invención mexicana de lo Pápagos y estadounidense de lo Tohono O'odham desde los referentes étnicos y raciales. Es el seno de éstos, en efecto, que se inscriben los discursos de pureza de sangre y las políticas raciales consecuentes, que se describirán igualmente de forma muy amplia, y que permitirán llegar a un análisis más profundo de la violencia que subyace a los procesos mismos.

Al igual que en la narración de los tres asentamientos o'otham anteriores, la voz de las personas es la predominante, pero aquí proviene de los doce lugares

con población o'otham en Sonora. Sin embargo, en este caso, no se sintetizó la multiplicidad de voces en un nosotros sino que se tejió un texto a partir de la diversidad, con una edición mínima y una articulación más amplia a través de la voz de la autora, así como un análisis de primer nivel. Las citas vienen entrecomilladas, pero no se indica el o la autora en pie de página porque resultaría un texto muy difícil de leer. Cada cierre y nueva apertura de comillas indica un cambio de voz. Se remite al anexo 1 para la lista completa de las personas que hablan en este texto. Finalmente se pretende igualmente aquí, con esta modalidad de la escritura, darle el espacio que se merecen a los O'otham, así como dejar que la riqueza de lo real "hable por sí misma" y proporcionar una fuente etnográfica amplia sobre un grupo del que poco se sabe en la actualidad. Y es que:

Somos el producto de muchos pasados y no uno solo. El hecho es que no hemos dado cuenta de la diversidad aunque siempre haya estado presente. "Se tuvo que mutilar el sentido de los hechos para crear certidumbre, dejando con vida la similitud en la construcción del hecho histórico y la otredad en el sentido etnológico"<sup>137</sup>.

---

<sup>137</sup> Rafael, Pérez-Taylor A. *Antropología y complejidad*, op.cit., p.17.

## **CAPÍTULO 5**

### **LOS O'OTHAM DEL DESIERTO**

Para los O'otham de mayor edad que todavía vivieron el desierto - dentro de los cuales se encuentra la mayoría de los hablantes - lo O'otham tiene que ver con un modo de vida en el desierto. Es el espacio de un desierto que se ha vivido y ya no se vive, asociado con un “más antes”, el tiempo de los tatas y los papás y un “más lejos”, el desierto de antes pero también el habitado todavía por unas pocas personas cerca de la frontera. Los O'otham del desierto son historia y tradición.

Es esta historia que se va a narrar aquí, para después comprender como se ha construido como tradición y memoria<sup>138</sup>. Cabe recordar aquí que las fechas o periodos de tiempo señalados son sólo indicativos, corresponden a temporalidades locales y pueden ser diferentes de una región a otra. Lo que importa son los procesos descritos.

A través de las narraciones de los O'otham en el capítulo anterior, las vivencias se describieron a detalle por lo que me abocaré aquí a completar brevemente este modo de vida a través de algunas prácticas cotidianas y no cotidianas, para establecer los puentes con la tradición del O'otham del desierto.

#### **LA VIVENCIA DEL DESIERTO**

El modo de vida es el núcleo a partir del cual se tejen las relaciones sociales, dentro de las instituciones sociales que nos enmarcan. Éste necesita de una base material y simbólica, geográfica y social, sobre el cual desarrollarse y reproducirse. Es decir también, de un espacio vital para manifestarse, el de la cotidianidad. Para los O'otham del desierto, éste se compone de tres elementos básicos: la tierra, la gente y la lengua. “Yo pienso que la tierra es la base de quiénes somos. ¿Cómo

---

<sup>138</sup> Ver el último apartado de este capítulo para una discusión en torno a la memoria.

podemos contar nuestras historias si no tenemos tierra? Y es que las historias son la historia de uno, nos habla de dónde venimos. La tierra es lo más importante porque, sí, tenemos nuestras ceremonias, nuestro lenguaje, pero para tener todo esto tenemos que tener una base en donde practicar, hablar y enseñar”.

### **La tierra de la cotidianidad**

El desierto era la fuente de una economía doméstica<sup>139</sup> basada en la recolección, la siembra y la caza. Algunas prácticas para el autoconsumo o la venta eran comunes, como la fabricación del cuero de buro, ollas, canastitas (coritas), miel y jalea. Estas prácticas no se realizaban, de hecho, en todos los asentamientos o’otham. Por ejemplo las coritas fueron una larga tradición, hasta la fecha, en El Cubabi pero probablemente no en El Pozo Prieto. En San Pedro y El Bajío, las mujeres hacían ollas de barro, las cuales todavía “se venden en Estados Unidos, en Sells”. Y es así que “nos criamos nosotros, con las costumbres del rancho”.

Hablar de tierra es hablar también del agua. Cuentan que más antes, “en invierno se iban a la orilla del mar y en verano se regresaban a diferentes puntos en el desierto, donde había agua”. El agua, en donde fuera, era la condición de posibilidad de la vida en el desierto. En La Ciénega, estaban “los mezquites, hacían campos, y luego mucha agua. Había una laguna grande, casi en el pueblo, se mantenía llena de agua y por alrededor era una huerta que tenía una viejita. Había pozos, se podían agachar nada más y agarrar el agua, bien fresca, salía todo el tiempo”.

En Sonoyta “antes era puro monte, puro mezquite, álamos, todo había por la orilla de la acequia, el río estaba verde, bonito, había muchos sauces. Llovía más también, venían crecientes, cada vez que llovía corrían los canales llenos por este lado del río y por el otro lado”. En los ranchos “sembraban los temporales con

---

<sup>139</sup> Entiendo aquí la economía doméstica como el modo de aprovechamiento del entorno inmediato basado en el trabajo familiar y cuya finalidad es la subsistencia de la unidad doméstica.

la lluvia, levantaban cosechas, sandía, calabaza, frijol”. “Estaba la presa que hicieron recursos hidráulicos como en 1959-1960; la que está al norte donde está la guarnición de los soldados. Esa presa era para regar” “los árboles frutales; había muchas huertas, mucha granada”.

Anteriormente muchos de los lugares ocupados por los O’otham se encontraban en zonas ganaderas, y era una importante fuente de trabajo tanto masculino como femenino; en algunas ocasiones se poseía ganado propio. “El Aguajito era un rancho ganadero. Mi mamá a veces les daba comida a los vaqueros, mi papá trabajaba en La Ciénega”.

También fueron regiones mineras. Por aquí “venía mucha gente de lejos, del sur, buscando oro. Se quedaban un tiempo y luego se iban. Hombres y mujeres, los O’otham también vivimos de esto pero le hacíamos más al gambuseo, al placer, a la bonanza que le dicen”. En la primera mitad del siglo XX, estaba la mina de Quitovac<sup>140</sup>, la del Tullido, “como en los 50, la agarró un gringo. El placer estaba de un lado y la mina grande, que le llamaban, para otro lado. La mina grande, la trabajó después una compañía mexicana”. Luego bajó la minería, pero hace poco volvió a crecer y la minera HECLA de Canadá estuvo varios años “en nuestras tierras, en El Chujubabi, en otro terreno de nosotros a unos 12 Km”.

También estaban las minas de “La Herradura, por El Desemboque, todavía está; la de San Antonio; las del Tren, El Plomo, Tajitos, El Juárez. Se explotaban mucho antes, ahora las que quedan son compañías extranjeras”. “De allí para Las Norias, en tierra firme sacaban oro, cerca estaban las minas del Diamante y La Estrella”. “Para el lado de la Sierra del Viejo, cerca de Caborca, también trabajaron en El Plomito, que era de un gringo”. Todavía más por allá, por “El Pozo Prieto, nos íbamos a los placeres de Las Palomas y La Antimonia”, en los cuarenta; todavía existen. “Nuestros tatas por temporadas andaban buscando los placeres, fue una manera de que se meneaban todos”.

---

<sup>140</sup> Los yacimientos de oro de Quitovac y San Antonio fueron descubiertos en 1834.

Cerca de Pitiquito, “La Ciénega era un placer muy grande, ahí se quedaron muchos, españoles, mexicanos y Pápagos”. “No son tierra para sembrar, pura piedra”. Estaba la mina “La Aurora, en un cerrito”. “Había mucha gente en La Ciénega porque era el mineral más rico en ese tiempo. Iba gente de todas partes, de Caborca, Altar, de todos los pueblos cercas. También de Nogales venían, pero muchos iban nada más comprar y uno que otro iría a trabajar. Venía gente de Estados Unidos muchas veces, pero a comprar; se los pagaban mejor, pero dilataban para ir, pues tenían que vender para comer. Juntaban oro y lo llevaban a veces hasta Hermosillo, en carrito de bestias, y ahí lo cambiaban por mandado”. Muchos se iban “también a trabajar a las minas al otro lado”, de Sonoyta “íbamos al Ajo, cerca de Quitovaquita”. Algunos trabajaron hasta veinte o treinta años hasta que cerró, podría ser hacia 1955. Es probable que en esta época, la tasa de mortalidad masculina y femenina fuera alta en personas jóvenes por las enfermedades de las minas. “Se morían por el oro”.

“A veces se fundía el oro. Aunque casi siempre venían los fayuqueros en carretas a comprarlo en Quitovac, Tajitos y otros pueblos” o, con ellos, “lo cambiábamos por mandado”. “También lo dejábamos en unas tiendas donde lo pagaban barato”; “pero les convenía más venir a vender a Pitiquito, porque es donde había tienditas, y allá en La Ciénega les daban bien caro”. En Quitovac, “había Papaguitos ahí que sacaban mucho oro y pues no les lucía, no valía en ese tiempo el oro, lo pesaban con granos de frijoles, así que todo mundo por cualquier cosa les quitaban el oro”.

Los sectores de la ganadería y la minería ocuparon a muchos O’otham directa o indirectamente, y marcaron el patrón de movilidad local y regional, de las personas así como de la migración de los mexicanos o de otros grupos étnicos a la región. También delimitaron el acceso a ciertos servicios, pues “cerca de algunas minas hacían casitas y a veces había escuela para los niños, y los O’otham aprovechábamos para mandar a los hijos allí. Llegó a trabajar mucha

gente en los años cuarenta, cincuenta y más”. “Pero la gente no duraba mucho por aquí, se iba. Al desierto hay que conocerlo y tenerle respeto”.

## **Hablar o’otham**

Dentro de esta cotidianidad, el tercer elemento del espacio vital de los O’otham del desierto era la lengua o’otham; lo llaman: “la lengua”, “el idioma”, “el pápago”, “el habla”, “el dialecto”, “el indio”. Mientras que a los otros idiomas les decían: el “inglés”, “español”, “mexicano”, “yaquí”, “gringo”, “chino”. “Nosotros hablábamos”, y “hablando la lengua sabíamos que una persona era O’otham, pero cuando no hablaba no se sabía si era O’otham o de otra tribu”. Por “mi idioma, me identifico que soy Tohono”. Todavía “hablamos o’otham con Don Matías, con la Ana. Pues somos O’otham”.

“Más antes, los viejos nos hablaban en o’otham”. Cuando éramos chicos “todavía lo usaban mucho, mucha gente de la que se fue de aquí, que se murió”. Por ejemplo, “el abuelo de nosotros, era el que hablaba con los Pápago porque él sí sabía”. “Mi tía para todo nos hablaba, nunca nos habló en español, ni sabía, mi mamá tampoco, todo el tiempo nos mandaba pero en la lengua”. “En esos tiempos todavía había gente que no hablaba español, o inglés, pura lengua como mi mamá”. “Mi tía hablaba muy bien el pápago, como su señor también era Pápago, entre ellos platicaban todo el tiempo en la lengua, nunca hablaban español”.

Entre los años treinta y cincuenta, era mayoritariamente el “pápago. Muchos sabían hablar español, pero uno no los hacía casi hablar, ellos su idioma”. “Todos mis primos aprendieron a hablar Pápago y yo junto con ellos por la abuelita, las tías, la mamá, que todas ellas hablaban. Vivíamos solas a parte de otra gente ahí en el rancho, y nosotros aprendimos de nuestra niñez, chiquitos”. En Quitovac “sí sabían español, pero no lo hablaban, solamente que de plano no entendieras el

idioma”. El español era el idioma de los mexicanos y el que se usaba con los mestizos.

En los años cincuenta y sesenta, todavía era común “no saber hablar español, no había con quien hablar, quién enseñara, la pura lengua nomás”. “Todos los habitantes de Las Calenturas y El Pozo Prieto hablaban la lengua y no hablaban el español. ¿Quién sabe cómo se entendían con los comerciantes que iban de Caborca hasta las minas?” Cuando “vivíamos en Las Norias y Santa Elena, hablábamos puro o’otham todos”.

“El español lo aprendimos después, ya que estábamos más grandes”. “Yo lo aprendí en la bola, porque nunca fui a la escuela, pero así platicando, como todo, se le pega a uno y aquí estamos, poco pero hablamos”. “Aún cuando fui a la escuela nunca se me olvidó el idioma, y aprendí el español como a los ocho, nueve años”. “Yo no sabía hablar ni español, tenía doce-quince años, cuando ya me vine para Tajitos, de pocito a pocito aprendí. Mi papá y mi mamá, los dos hablaban y por eso que nosotros hablamos todo el tiempo puro idioma”.

Cabe señalar el caso de los llamados “Pápagos Chinos”, por la migración china que se dio a México cuando el gobierno de Estados Unidos les prohibió quedarse allá. “Mi papá era chino y nunca nos enseñó una palabra china, ni nosotros procuramos preguntarle nada. Y mi mamá hablaba el Pápago y lo entendía correctamente”.

Los espacios de reproducción del idioma eran la vida cotidiana y los encuentros con O’otham en las fiestas y ceremonias. En San Francisquito, cuando venían los del otro lado a la fiesta, “mi mamá hablaba con ellos, pero entre ella nada más y mi papá”. En estos espacios, incluso algunas personas que no eran O’otham, como en San Francisquito, “aprendieron la lengua, oyendo hablar”. “Mi papá era mexicano, hablaba el pápago también, se crió con los indígenas, él les ayudaba mucho a hacer las fiestas del buro y del Vi’íkita, él aprendió el idioma con mi mamá”. Estos casos, sin embargo, por la hegemonía del español probablemente han sido una minoría.

## **Socialización y tejido social**

Los O'otham, en aquel entonces, se conocían personalmente entre ellos mismos, al menos al nivel local. En La Papaguería “sabíamos quiénes éramos, yo conocía a todos, Matías, la Alicia, Próspero, Eloísa”. En los ranchos del desierto, “éramos nomás la familia. Todos éramos y somos todavía parientes en Cubabi y Mochomera. Todos somos O'otham, mi papá, mi mamá, mis tatas, los tatarabuelos, todo es O'otham”. “Éramos conocidos los de los ranchos cercanos, San Pedro, Las Norias, Santa Elena, El Carricito”, “éramos una sola familia y parientes”, “había convivencia de todos”. Y “si íbamos al otro lado, allá llegábamos con mi tío en un barrio de la gente de la tribu o'otham, era el convivio”.

Esta convivencia cotidiana entre O'otham, que se llevaba a cabo en primer lugar en el espacio doméstico y de trabajo, era el espacio de la socialización y la transmisión de los saberes y, por ende, de la reproducción continua del tejido social. “Vivir todos ahí mismo, cuidar los animales y sacar el agua. Nos ayudábamos, se les lavaba la ropa a todos, comían y se iban a la milpa a trabajar”. “Todos se cooperaban para algún trabajo, todos iban a la limpia de los veneros, hasta de otras comunidades venían a ayudar”. Entre muchas otras cosas, se aprendían los comportamientos masculinos y femeninos, de los niños, jóvenes y adultos. Por ejemplo, se enseñaba a respetar a las personas mayores.

El tejido social se vinculaba con la cohesión social. “Cuando estaba enferma una persona o una familia, siempre estaba otra que le llevaba cosas como la leña o algo de comer”. “Cuando salía uno no tenía que poner seguro en su puerta, dejaba así como estaba y cuando volvía estaban las cosas. Nada más llegaba uno, abría, hacía sus comidas pero se ponía todo como estaba antes”.

Cuando había “reuniones, se hacían en la casa del gobernador”, “en casa de mi abuela, quedó en la tradición de estar yendo allí, se juntaban en Sonoyta, a tres kilómetros pegado a lado del río. Todavía quedan tierras. Y allí se juntaban

muchos O'otham que venían de Arizona porque quedaron impuestos con mi tata, que era el punto de partida para ir a cazar el venado y hacer la danza del buro. Allí se juntaban y le daban a cada quien su cargo. Mi abuelo se encargaba de organizar como gobernador que era. Te estoy hablando del cincuenta, cincuenta y dos”.

Los O'otham “nunca se oía que se fueran a casar, se juntaban”, a menos de que fuera con un mexicano, entonces era más común. En ciertas comunidades, parece haber sido una norma social, todavía hasta una buena mitad del siglo XX, juntarse entre puros O'otham. “No había mucho matrimonio con mexicano, como vivían en las rancherías casi ellos allá se juntaban entre ellos, mejor dicho, ni se casaban”. Algunos cuentan que más antes “a los indios si les gustaba una muchacha, la comercializaban, le ofrecían un dote a los padres”, “una vaca o dos para comprarla, para intercambiarla. Si al papá de la muchacha le convenía, agarraba la oferta. La misma familia, si le gustaba una muchacha para su hijo, la apartaban, hablaban con los padres de ella y si les convenía a los papás de la chamaca, hacían el trato. Ellos arreglaban la boda, ya que llegaban a cierta edad, a los dieciocho, pues ya los juntaban. Han de haber hecho las ceremonias a lo mejor ahí, pero nunca a mí me tocó ir a una ceremonias de esas de boda”.

Para cortejar a las mujeres “íbamos a los bailes; tenías que hablarle, decirle algo; depende de si quería ella o si no quería. A las indias no les podía decir uno que fuéramos a bailar, tenías que corretearlas para agarrarlas, para bailar. Nada más te miraba que ibas para allá y se salía la novilla y había que agarrarla, si la agarrabas ya podías bailar todo el baile con ella; pero si no la alcanzabas, ya no bailabas”.

El espacio de la familia era, finalmente, el de la trasmisión de las historias del desierto. En la vida cotidiana, las familias “se apegaban, más en las noches, se visitaban, era como una familia grande” y era común escuchar “las historias que platicaba la gente que sabe”. Estas historias las contaban distintas personas y parece que no existía un transmisor particular de este saber, sino que fueron las

personas mayores en general, aunque no exclusivamente. “Mi tío conocía mucho nuestra historia, las leyendas pero estaba muy joven cuando nos decían todo esto y él ya se olvidó de muchas cosas. Era costumbre de nosotros en el tiempo de frío platicar nuestras leyendas, creo que porque tenían más tiempo los ancianos para platicar con los hijos o nietos. Así escuchaban los niños. Nos reuníamos por familia, a veces con niños de parientes más lejanos; hasta la gente grande. Era como una reunión social”.

También las nanas acostumbraban contar algunas historias en los espacios domésticos y, “de esa manera, nosotros aprendimos, no nos platicaban a nosotros, se ponían a platicar y lo que escuchabas, lo que agarrabas, o cuando ya estábamos entre toda la bola, yo me acuerdo muy bien ahí con mi abuela, que es una cocina de lámina, la estufa de leña, un tronco tirado y lleno de humo, ahí contando cuentos, platicando una y otra cosa”. Se aprendían las cosas “andando entre la indiada. En la familia”.

Con la red de parentesco extensa que vivía en otros lugares, las ceremonias y las fiestas, como la de San Francisco, conformaban y conforman todavía un espacio de encuentro y reproducción social, en donde se podían conocer a otras gentes y convivir con la familia extensa. “Las fiestas eran reuniones sociales, siempre tuvimos ese contacto, luego ya dejamos de ir, pero todavía tenemos este vínculo de las fiestas, de las ceremonias, eso todavía no sale, es parte de la costumbre, de la cultura”. Se sabía quiénes eran los O’otham por los apellidos, o porque se conocían a través de visitas durante el año. La participación en esta red social era variable según, tanto las familias como los asentamientos o’otham y su aislamiento; algunos familiares sólo se veían una vez al año. “A las fiestas sí venían muchos, todos los años, a la de San Francisco en San Francisquito, al Vi’íkita en Quitovac. Venían a festejar el día de San Juan, el 24 de junio. También de La Angostura venían mucho aquí a Sonoyta a comprar pisto a caballo”.

Los O'otham vivieron geográficamente bastante aislados en las primeras décadas del siglo XX y la delimitación espacial con los mexicanos era clara en lugares como La Papaguería en Caborca, Sonoyta o Quitovac donde, hacía los años treinta “estaba el pueblo de los blancos aquí, y de la laguna para allá puro indios; para allá puro pápago y para acá puro blanco”; “los *chúchica* les decían a ellos”. En Sonoyta, desde tiempo atrás habían existido problemas con el agua porque de un lado del venero “estaban los mexicanos y para abajo estaban los Pápagos. Y según esto se quejaron los blancos de que los Pápagos no les dejaban agua, que ellos estaban primero. Empezó el problema en 1881 creo, duró bastante, ya en 1928 fue cuando dividieron Ejido hombre blanco y Ejido Sonoyta Pápagos”.

Sin embargo, es probable que hayan tenido frecuentemente contacto con otros grupos sociales y los procesos sociales descritos en el capítulo posterior darán mejor cuenta de ello. El contacto más cercano era con los mexicanos que vivían en los ranchos aledaños y les proporcionaban en ocasiones trabajo de vaqueros. Éstos, a su vez, podían llegar a las fiestas como en Quitovac o San Francisquito. “En las fiestas era muy común que fueran los mexicanos también a ver la ceremonia, ahí sí platicaban, ya en punto de fiesta”. Por su lado, los O'otham asistían también a veces a las fiestas de los mexicanos.

Igualmente, según la distancia social y geográfica, y la integración en el sistema laboral regional, en ciertos lugares desde tiempo atrás se daban muchas uniones entre O'otham y mexicanos u otros grupos étnicos. Desde los años treinta, “los tíos con blancos se casaron. Ya cada quien buscaba su pareja”. Cuando Quitovac “ya se hizo pueblo, se cruzaron Pápagos con mexicanos”. Llegaban personas que migraban a la región a trabajar, en particular los Yaquis, a veces Mayos y Ópatas. En la época de los cuarenta y cincuenta, “muchos se casaron con la raza yaquí. Mi papá no era Pápago, mi nana tampoco, se casó con un Pápago y el papá de ella no era Pápago, por eso mi mamá era mestiza también. Yo no conozco a gente que no se haya casado con raza blanca o raza

yaqui”. En La Papaguería, había muchos casos en que “el papá era Yaqui u Ópata”. En La Línea<sup>141</sup>, por la ubicación de los asentamientos o’otham adentro del desierto, y por la cercanía con las reservas en Estados Unidos, las uniones entre O’otham podrían haber perdurado más tiempo.

Por ejemplo, “con el cuento de la mina en los cuarenta había gente de a montón en Quitovac, pero no eran Pápagos. Más los blancos trabajaban, también los indios, uno que otro que querían trabajar iban. Los blancos vivían donde está el asentamiento ahora de Quitovac, y los Pápagos para la orilla de la laguna y pasando el arroyo”. “Según había mucho oro en ese tiempo. Ellos llegaron de todas partes”, “algunos se juntaron con O’otham”. El espacio social de vida indio / no indio, sin embargo, era marcado.

Este contacto se podría haber dado igualmente en juegos que practicaban los O’otham. Por ejemplo en Sonoyta, se acostumbraban las carreras de caballo “parejeras, se apostaba. Era la tradición también. También había rodeo, jaripeo que le dicen ahora. No hace mucho se acabó la jineteada, por 1970. Ahora se usan las puras carreras pero los indios ya no las hacen, sólo los mexicanos. Antes era de los indios nada más, cuando había indios aquí y uno que otro mexicano”. También se hacían los gallos enterrados. “Enterraban un gallo en la tierra, le salía el puro pescuezo. Y un amigo a caballo se iba lejos y luego lo arrancaba, venía corriendo con el caballo, se tiraba por un lado, agarraba el gallo del pescuezo para ahorcarlo. Sólo era un juego que hacían ellos, no se apostaba dinero. Ya no se hace, se perdió esa tradición aquí”. Se conocieron igualmente los juegos de los cochis encebados y los palos encebados en Sonoyta. No se sabe si estos juegos se practicaban en otros lugares o’otham.

---

<sup>141</sup> Bajo la expresión La Línea se agrupan a los poblados cercanos a la frontera política con Estados Unidos: El Pozo Verde, El Bajío, El Cubabi, El Cumarito y San Francisquito.

## PRÁCTICAS FESTIVAS Y CEREMONIALES

Es decir que el segundo espacio importante de socialización y transmisión de saberes era el de las fiestas y ceremonias. “Lo que yo he aprendido ha sido en las ceremonias ahí cerquita de Sells, Santa Rosa, La Angostura, cuando se sienta uno a platicar con los viejitos, todo lo que platicaban los tíos, los abuelos”. “Antes, cuando iba a la ceremonia, siempre platicaban cosas como la historia de Íitoi con el dragón, yo la he escuchado de diferentes personas y maneras, y eso es lo que he conservado en la mente. Recuerdo también qué pasó con los cantos y de dónde vienen”. “Todo el tiempo, los mismos viejos de antes les iban enseñando a sus hijos las canciones, para el día que murieran eran los hijos los que cantaban las alabanzas de los indígenas cuando hacían la fiesta del Vi’ikita”.

De esta forma, el territorio o’otham, conformado por la base geográfica y social descrita anteriormente, era el espacio de lo sagrado<sup>142</sup>. Lo sagrado remite, en un sentido muy amplio, al espacio de comunión entre lo natural y lo sobrenatural, y que expresa muchas veces los orígenes y eventos más significativos que le dan sentido a un grupo. Los rituales son las prácticas y escenificaciones de lo sagrado y que contribuyen a la cohesión social.

### El desierto sagrado

No hay registro dentro de la tradición oral de todos los espacios locales sagrados. Para muchos eran algunos cerros y lomas cercanos, en donde se llevaban a cabo las fiestas y ceremonias. Recuerdan El Álamo cerca de Las Calenturas; la Petaca

---

<sup>142</sup> De manera más amplia, el territorio constituye el espacio físico y/o simbólico que un grupo o una sociedad consideran como suyo. Se puede analizar en dos niveles, el de la acción de los hombres sobre los soportes materiales de su existencia y el de los sistemas de representación. Así, el territorio es a la vez objetivamente organizado y culturalmente inventado. A partir de la definición de A. Bourgeot, “Territoire”, en Pierre, Bonte et Michel Izard (dir.), Dictionnaire de l’ethnologie et l’anthropologie, Presses Universitaires de France, 1991, pp.704-705.

o cerro blanco cerca del Pozo Verde, donde todavía “hay un lugar sagrado como un cerco de piedras”; el cerro colorado (*suuk*) por El Cubabi; así como cruces y altares en El Cubabi, El Cumarito, El Bajío, El Pozo Verde y El Pozo Prieto; y capillas en Sonoyta, San Francisquito y El Bajío. Entre otros.

Los O’otham acostumbraban tener sus propios panteones cerca de su asentamiento. Algunos muy conocidos fueron “El Bísani, ahí todo es raza, puros Pápagos” y el de Pueblo Viejo en Caborca. En Sonoyta, “el panteón pápago estaba arriba de aquella loma, vendieron esa parte del ejido, hicieron casas encima del panteón, ya no existe”. Era sólo para los O’otham. “Estaba otro para allá, lo tienen cercado, está chiquito, pero ahí está todavía. Es parte de la pura familia porque no han enterrado nadie más de los viejitos de antes que se murieron”. Ponían “unas cruces y los bultos, puras crucecitas así no más sin nombre”. En Quitovac, “el panteón viejo está pegado al cerro, ya no se usa”.

Cuentan que “hace muchos años, sentaban a los muertos en las cañadas, allá había cuevas y las tapaban con piedras, y ahí estaban los esqueletos”. “Los acomodaban en una cueva, les llevaban todas sus pertenencias, les rezaban y cada año que cumplía años o el día de los difuntos, el dos de noviembre, le llevaban su comida preferida o le rezaban”. Antes, “hacían la fosa común, el hoyo y abajo le ponían mucha gobernadora, luego metían el cajón, lo acomodaban, lo tapaban con una cobija, y le volvían a poner más gobernadora y arriba leña cortada, bien acomodadita, de mezquite; y luego otra manta, lona o cobija, y le echaban la tierra. Ahí le cantaban o le bailaban pascola o la danza que le gustaba a él, tocaban o cantaban, era la costumbre. La gobernadora era para que purificará su alma, que se fueran todos los malos espíritus que llevaba”.

Dentro de los espacios sagrados “regionales”, se encuentra El Pinacate, El Baboquivari y Quitovac; los tres vinculados al Hermano Mayor o I’itói, la principal divinidad. “Según la tradición oral, nuestro creador I’itói tiene dos hogares, uno que es El Pinacate y el cerro del Bavoquívvari, que quedó en el estado de Arizona”. Dicen que “para que una persona sepa curar a la gente, necesita entrar al cráter

del Pinacate, si logra entrar a las profundidades del volcán, y pide un deseo, se le cumple”. También “por la laguna, en Quitovac, están nuestros sitios sagrados, ceremoniales”. Finalmente, la segunda casa de I’itoy es “el cerro del Bavoquívari. El laberinto está sobre el cerro, vas caminando, y va la vereda, llega hasta el corazón donde está la cueva. Ahí entras y hay muchas reliquias que hacen los mismos indios, pides un deseo con toda la fe que tengas y se cumple también. En El Bavoquívari, hay una abertura chiquita. De acuerdo a la tradición oral, dicen que el que no cree no cabe por ese agujero. Y nosotros hemos visto gente gorda entrar como si nada, y gente que no cree, flaquito, no pasan. Entrar a la cueva significa la puerta de nuestro creador, te recibe si crees en él, sino no te recibe”.

De objetos y símbolos sagrados antiguos, se conocen en la actualidad pocos. La vara de mando, símbolo de la autoridad, “es de puro palo fierro” y tiene “la forma de la madera; algunas parecen una víbora”. No se sabe desde cuando se ha usado, pero sí que “significa respeto de uno con la naturaleza y las mismas autoridades, otras autoridades saben que son autoridad y esto significa que te estima un grupo de gente y el respeto que se debe tener; todo el tiempo, una autoridad debe contar con uno de estos”. Esta vara tiene “listones de colores con plumas depende, de tecolote, águila, zopilote y colibrí”.

Las piedras del mar de Cortés podrían haberse considerado objetos sagrados también. El símbolo más importante o más conocido en la actualidad es quizá el laberinto, “la casa de nuestro creador I’itoy, encierra toda la sabiduría que I’itoy creó para sus hijos. En el laberinto, hay un hombre que está representando, es nuestro creador I’itoy que va por el camino hacia su hogar. Es como un recorrido por un camino. El laberinto quiere decir lo mismo que en la carrera de la unidad; que en la trayectoria que va caminando I’itoy, va encontrando infinidad de cosas, que se los da a conocer, y nosotros vamos imitando a nuestro creador I’itoy, lo que nosotros vemos, lo que nosotros sabemos y para qué sirve, lo platicamos a los chamacos”.

De procedencia local, se conoce igualmente “la Santa de Quitovac que decimos nosotros, que forma parte de la tradición oral de la creación del mundo de l’itói, es una piedra en forma de una imagen de una Santa, como de Guadalupe, que nosotros lo consideramos como algo mágico”. “Según esto, la hallaron en el mar”, “se la habían sacado al monstruo que peleó con l’itói”. “Dicen que un pápago viejo por allá la encontró”. Algunos viejos cuentan que “la ceremonia del buro, se hacía porque tenían una virgen a la que adoraban y le hacían esa fiesta. “Dicen que se la robaron por 1933-1935 y en esas fechas creo que optaron por ya no hacer la ceremonia, pero en esos años les llovió mucho y volvieron a hacer la ceremonia”. Estaba en “una cueva, en un cerro que le dicen La Petaca” o “cerro blanco”. Se sacaba también “todos los años para el Vi’íkita”, hasta hace poco. “Fue recuperada como en 1982-1984”. “La imagen de la virgen la tienen ahí la comunidad de Quitovac” y la Santa también.

Estos lugares y objetos, los símbolos de lo sagrado en general, así como la historia en la perspectiva de los O’otham, han sido narrados a través de cuentos o leyendas. A través de éstos, se pone de manifiesto exclusivamente el mundo del desierto. Una perspectiva sobre su historia está narrada a través de la creación del mundo y el diluvio. “Algunos dicen que los cuentos nunca se cuentan en el día, tiene que ser en la noche”. Y “A través de la leyenda se hace la historia”.

“l’itói nació aquí en El Pinacate”, “la Biblia te dice de un diluvio, para nosotros también hubo un diluvio, cuando salió la primera tierra, la tierra seca y El Pinacate es el primer cerro que salió, que destapó el agua”. Ahí estaban “el coyote y el cuervo”. “Cuando se hizo por primera vez el diluvio, l’itói formó una ollita. Cuando ya se vino el agua, él se metió allí con su lonchito de pinol y de carne seca, su piquito de agua. El coyote él se metió en un carrizo. Entonces anduvieron flotando en el agua. El carpintero, él iba volando y con el pico se colgaba en el cielo. Según eso, cuando él estaba colgado le llegaba la espuma del mar y ya que se cansaba volvía otra vez a volar, y así una y otra vez. Por eso tiene rueditas blancas” este pájaro. “Cuenta la tradición oral que mandaron al cielo al zopilote

para calmar el agua y nunca llegó arriba a donde debería de haber llegado, y lo castigaron. Por esto anda todo el tiempo sobrevolando el cielo y tiene muy poco descanso por no haber cumplido, tan grandote que está. El colibrí fue el único que pudo alcanzar todo, la tormenta, la lluvia, las nubes”. Algunos dicen que por eso “se le dice el Vi´ikita, de Vik, colibrí, chuparroza”. “Por eso El Pinacate es nuestra tierra sagrada”.

“Entonces, cuando sintió que ya se aplanó, salió el I´itoi y según se preguntó quién habría quedado, quién se habría salvado”. Cuentan que esto sucedió en El Pinacate. “Por eso pegó un grito y siguió caminando a ver quién le contestaba, al tercer grito le contestaron, se fue guiando y era un coyote. Decidió volver a hacer la gente con el coyote. Lo mandó sentarse a otra parte. Entonces I´itoi empezó a formar el hombre”, con “sus manos y pies”, “de puro lodo”; y también a los animales. “Cuando empezaron, el barro era de todos colores, pero se les fue en poner plumas, picos y otros adornos a los animales. De modo que al hombre le tocó el color simple; y así se quedó, desnudo, sin tapar. I´itoi se hallaba levantando unas cuantas bolitas de barro multicolor que habían sobrado, cuando cayó en cuenta que los animales tenían mucho colorido, mientras el hombre no tenía ninguna protección. Esto le dio mucha tristeza. En esto se le ocurrió que la cuenta de bolitas que tenía jugando entre las manos podía servir de algo. Pensó que sería bueno vestir al hombre de esos colores. Así que tomó bolita por bolita y después de agujerarlas y unir las con hilo, se las fue acomodando en el cuello, en el pecho, en las manos, en la cabeza. Como collares, como pulseras y todo eso. Así fue como el hombre y la mujer empezaron a utilizar la chaquiras; ese fue su origen y su primera vestimenta”. Mientras trabajaba, “oía que el coyote se reía y se reía. Cuando terminó le llamó para ver qué había hecho. Pues uno estaba mocho, otros no tenían orejas, patas, otros no tenían boca, y así todo mal hecho tanto animal como la gente. I´itoi le mandó llevar a su gente lejos, donde se metía al sol, para que no se revolviera con su gente de él. El coyote no quería así que I´itoi soplar y los despachó, allá lejos”. “A unos los tiró al mar, por eso son los peces; otros fueron los animales en la tierra”.

“Y luego l’itoi se vino al cerro del Bavoquívari, se paró muy arriba y empezó a arrojar a los monitos hacia los cuatro puntos cardinales. Rumbo al este, eran personas que iban a aguantar el clima que existía allí; hacia el sur, iban a ser aguantadores de las tempestades, tormentas, lluvias, huracanes; hacia el norte, eran personas que iban a aguantar el frío; y hacia el oeste, iban a estar aptos para lo que es el mar, los peces, la alimentación. Así, los personajes que l’itoi formó, se fueron, ya cuando crecieron, ellos mismos hacían la caravana, o sea caminatas inmensas para hacer sus ceremonias en cada uno de los lugares donde l’itoi vivía, El Pinacate y El Bavoquívari”. “Hoy la casa del l’itoi está en El Baboquivari”.

“Ya cuando l’itoi formó todo, surgieron otras cuestiones de la naturaleza, la lluvia, el calor, el viento, los astros, el sol, la luna, la noche, el día, y las cuatro estaciones del año. Se crearon los alimentos de acuerdo al clima de cada uno, de la naturaleza que nuestro creador l’itoi hizo. El sahuaro, por ejemplo, es espinado para que el fruto se diera en estos meses de junio, en calor. Y cada quien en su época, de primavera, verano o invierno. Y es así cómo todo va relacionado”.

De los cuentos que todavía recuerdan, se pueden mencionar el de la bruja por Pozo Verde; la cueva y el cerro del Baboquivari; el laberinto, así como “las historias sobre el Vi’ikita, que a mí me contaban mis abuelos, de chamacos nos decían por qué se hacía el Vi’ikita y que teníamos que respetarlo, y ayudarles a hacer la ceremonia. A mi abuela se la contaron sus padres o sus abuelos”. También se conocen todavía historias sobre el águila, los conejos, el coyote, el murciélago, el pájaro carpintero y el tecolote. Estos animales forman parte del mundo sagrado por diferentes razones, como “el coyote y el pájaro carpintero. Son sagrados para l’itoi porque se salvaron en el diluvio”.

## Prácticas rituales

“Los Yaquis tienen dos dioses, igual para nosotros; es nuestro creador l’itói el de nosotros, pero como se ha ido degenerando todo, pues es también el otro, tenemos dos, nuestro creador l’itói y Dios también, y sí es la misma cosa, es Dios también quién formó el mundo. Nosotros nos guiamos con l’itói, le pedimos a él más, que nos ayude en cosas, o que nos bendiga”. Los O’otham han recibido, históricamente, la influencia y el sometimiento a la religión católica. Ha forma parte integral desde tiempo atrás de su sistema de creencias. Se sabe que algunas de sus celebraciones, anteriormente, fueron el Perpétuo Socorro, San José, la Santa Cruz, San Antonio, San Isidro Labrador, San Lorenzo, San Juan, San Francisco, la Virgen del Carmen, la Virgen de Guadalupe, los muertos y la natividad. Todas estas celebraciones han sido locales y no comunes a todos los O’otham.<sup>143</sup>

Con una carga simbólica fuerte para los O’otham mayores, se encuentran los rituales propiamente o’otham, en el sentido que no son católicos (aunque pueden haber muchos elementos de sincretismo) o que han sido apropiados principalmente por los O’otham y que se reconocen todavía hoy día como fiesta de ellos. Históricamente fue la ceremonia del buro y, hasta la actualidad, el Vi’ikita y la fiesta de San Francisquito. Sólo mencionaré algunos datos sobre las tres, por su importancia y su relación con las problemáticas actuales del control de lo sagrado como se describirá en el capítulo 10.

Algunos O’otham, en una lectura desde la historia occidental de la conquista, sí diferencian claramente las fiestas de las ceremonias: “no es lo mismo, la ceremonia es cuando se relata la leyenda, cuando danzan, cuando oran, y cuando platican la tradición oral de cómo fue el desarrollo de los O’otham de muchos años antes. El Vi’ikita y el buro son ceremonias. Y la fiesta es la

---

<sup>143</sup> Para un panorama de todas las fiestas y ceremonias pasadas y presentes de los O’otham, que se han podido registrar en la tradición oral, véase Anexo 3.

borrachera, de bailar, de todo eso, como la de San Francisco que impusieron los jesuitas”.

Anteriormente se llevaba a cabo la ceremonia del buro, en Sonoyta, Quitovac y cerca del Pozo Prieto y Las Calenturas, en un lugar llamado El Álamo. El objetivo principal era llamar el agua. Se sitúa la fecha de la ceremonia del 23 al 24 de Junio. “Aunque hubiera agua, ellos ya tenían esa tradición de hacer esa fiesta” y después de esto, era tiempo “de sembrar de vuelta en Las Calenturas”. En Quitovac “primero era el buro, lo hacían en junio, y a los diez días hacían el Vi’ikita”. Allí, “dejaron de hacerla hacia 1947”. Podría haber existido una relación histórica entre esta celebración y la velación de San Juan del 23 al 24 de Junio. Es probable que la ceremonia del buro se haya realizado hace mucho tiempo en las comunidades de La Línea como El Bajío, El Pozo Verde, El Cubabi y Quitovaquita. Ahí es dónde se habrían acabado primero, después en El Álamo, luego en Quitovac y Sonoyta. Los O’otham que participaban fueron siguiendo la ceremonia, que se desplazó igualmente acorde a las migraciones y la red de parentesco. De La Papaguería, “don Ciriaco y doña Marcelina me platicaban que la hacían en Quitovac. Ellos iban a ver esa fiesta”. En Sonoyta, “de Quitovac venían los Ratonto”.

Existía una relación entre la ceremonia del buro y el Vi’ikita, y “los mismos que cantaban en el Vi’ikita, cantaban en el buro”. Quitovac es el único lugar donde se ha realizado esta ceremonia. Los tatas dicen que “hacemos el Vi’ikita para llamar la lluvia y podamos sembrar en el desierto, también es para pedir salud a nuestro creador, agradecerle por todo lo que nos dio durante el año, y para que se vayan los malos espíritus. Nos cuentan que mucho antes el agua del mar estaba llegando hasta Quitovac, I’toi hizo que el agua no nos inundara y que regresara a su lugar, si dejamos de hacer el Vi’ikita el agua llegaría otra vez hasta nuestras casas y ya no podríamos sembrar ni vivir en el desierto”. Por eso, “según la creencia, el día que se deje de celebrar esa ceremonia, va a desaparecer Quitovac”. “Más antes, llegaban de toda la región de Sonoyta, San Francisquito,

otros de Caborca, para allá para El Bajío y Pozo Verde, hasta de La Espuma; del Pozo Prieto llegaban en carro de mulas. También venían los parientes del Ajo, toda la gente de Estados Unidos”.

Estas ceremonias tenían que ver con los ciclos agrícolas y la época de lluvia. Necesitaban del entorno del desierto para su realización: plantas como el sahuaro; telas de gamuza pintadas con sangrengado; piel de los animales como el buro; pinol de trigo; tambores de cuero; quijadas de venado; palos de mesquite; varitas de hediondilla; plumas de aves; coritas de palmilla y uña de gato; hediondilla, salvia y otras plantas para las limpiezas; aguajes y canales para bañarse después de ciertas ceremonias; podrían haber traído sal igualmente en los años treinta para la ceremonia del Vi'ikita.

Existió, y algunas personas lo siguen haciendo, una práctica cíclica de cuatro años en realizar o asistir a ciertas ceremonias o'otham. Es el caso del Vi'ikita, “dicen que tienes que ir cuatro veces, sino te puede pasar algo. Después que cumplimos las cuatro veces, ya es muy del gusto de uno de ir”. De igual manera, los cumpleaños de los muertos por la línea deben celebrarse cuatro años seguidos.

Los O'otham hacían cantos guturales y danzas en las ceremonias, y bailes de guaje en las fiestas. Y con música pápago. Estos elementos eran probablemente, desde tiempos atrás, una forma común para transmitir sus creencias en torno a la relación entre lo natural, lo divino y los seres humanos; y quizá sea aún hoy en día todavía un medio de comunicación con el mundo sobrenatural. “Según la tradición oral, las personas que l'itói formó se saben los cantos tradicionales del agua, del viento, del día”. Y “si cantaban el canto de la lluvia, llovía”. También, “l'itói para formar a las plantas, la comida, él tenía un canto, y a través del canto se iban formando las diferentes cosas, las diferentes plantas, los diferentes alimentos en la tierra. Por ejemplo el sahuaro. Cada una de las plantas tiene su canto. Hay una que se refiere al Bavoquívari cuando salía humo, y nuestro creador se sentía muy a gusto, y ese humo era para purificar al

mundo, para que las plantas se dieran de la mejor manera posible. Y también los cantos que existen sobre el sol, la luna”, el desierto, el mar, el amanecer, la semilla, la nube, el agua, las estrellas, el venado, el berrendo, el águila, el camaleón y para los niños, entre otros. Los mayores recuerdan que en la ceremonia del buro y en la fiesta de San Francisco “unos cantos eran en Pápago”.

El ritual de la bendición u oración a l’ittoi ha sido muy importante en varias de las ceremonias o’otham. Recuerdan que se hacían oraciones en la fiesta de San Isidro Labrador en Sonoyta. “Por ejemplo, en una reunión, siempre se bendice primero, le das las gracias a nuestro creador l’ittoi, para iniciar una reunión, para ya empezar la plática”. Las sesiones “del consejo de líderes o las reuniones también se abren y cierran con una oración a l’ittoi. Se supone que sólo se dice en lengua” y “la hace el gobernador de la tribu. Nomás le pide al l’ittoi que le de la fuerza, que le preste salud, para hacer sus oraciones y que se lleve a cabo en buena armonía, le da gracias a la madre tierra *chiut chiut* que nos proporciona todo, salud y agua, y no nos cobra nada. Debemos de cuidarla, gracias a ella estamos aquí sobreviviendo, dice en la oración”. También “al sacrificar un animal para una ceremonia, le hacen su oración, que vaya a haber una fiesta. Lo bendicen y después lo matan. Según los del otro lado, eso era para que nunca les faltara la comida, la carne, les siguiera proporcionando más en tiempos venideros, en el futuro. Se le da gracias a l’ittoi también”. Se conocen también “rezos o’otham que se dicen en contra de los peligros que se presienten”.

Los rituales tuvieron probablemente un espacio mayor en la vida cotidiana anteriormente, como el de la menarquia. “Había ceremonia para cuando a la mujer le llega su primer periodo, la bruja la llevaba allá al monte y le quemaba, sabe qué hacía ahí, su hazaña, quemaba, le daba a beber de ese polvito de las hormigas, dicen que era el que sacan del hormiguero, lo batía no sé con qué, se lo daba a la mujer y ella fumaba ahí mientras estaba tomando la mujer eso. Una bruja, pues la curandera, para sacarle los malos espíritus, que no sufriera el dolor del periodo”.

Otro ritual que dejó de hacerse desde hace mucho es la ceremonia del sahuaro. En mayo o junio, en temporada de recolección del sahuaro y de la caza del buro, “más antes, me platicó mi mamá, hacían” una ceremonia por El Cubabi, “porque los mieles se hacían como vino. Los O’otham cantaban cuatro noches hasta que estuviera el vino. Tenían una casita aparte, dónde juntaban la gente. Los tíos venían el tiempo del sahuaro, pero se iban cuando se acaba, hasta que ya no vinieron, ya dejamos de juntar sahuaro”.

Finalmente, San Francisco ha sido el santo católico más importante entre los O’otham. “Es su santo, hasta la fecha, en Quitovac, Sonoyta, San Francisquito ha habido todo el tiempo, en Magdalena, en San Xavier del otro lado”. San Francisco ha sido celebrado a principios de octubre por los O’otham desde tiempo atrás en estos lugares. “Esta fiesta me ha tocado toda la vida. Todo el tiempo ha existido”, “ya se hacía allí desde antes, dicen que hace mucho se hace, cada año”. “En San Francisquito, iba, según más antes, puro O’otham, puro Pápago. Allá venían familiares del otro lado, se encontraban y conocíamos más gente del Ajo y otras partes”. En Sonoyta, “venía mucha gente de allá, se juntaba toda la gente, Pápagos y Mexicanos, del Ajo, de La Angostura, Quitovac; o los de Sonoyta se iban a Quitovac. Era la fiesta de los Pápagos”. “Eran muchos siempre, Pápagos, revueltos Yaquis y Pápagos”. “Los Pápagos viejos son muy devotos a San Francisco, de mucha creencia”.

## LOS O'OTHAM DEL DESIERTO

Desde la historia oral no existe una sola historia sino historias. “Cada quien sabe sus culturas; para mí, es lo que me enseñaron ellos. Uno como mexicano dice la Historia, ustedes, y nosotros no, decimos *jimitk*. *Jimitk* es cómo se forman las cosas, cómo se lleva la cultura vamos a decir. Y luego de ahí ya te dice cómo se inició cada historia, vamos a decir, cómo se formó el pueblo, cómo se hizo nuestro creador Itoi, cómo se hizo el diluvio. Y entonces para mí es muy bonito porque siempre aprende uno de los ancianos, de las ancianas. Porque ellos sí tienen mucha, cómo le diré, historia o una etnografía que le dicen. Y ahí es como uno aprende de ellos”. Yo cuando “me refiero a la historia de nosotros, es todo lo que tiene que ver con cómo crecíamos, la tierra de dónde venimos, la historia que pasó, que no pasó, y que nos afecta a nosotros; como la migración. Es todo lo que pasó en la vida de uno, la historia de una persona, mi historia de vida, pero también la historia de todos como tribu”.

Como se señaló anteriormente, aquí no son relevantes las fechas históricas, como lo sería en una perspectiva de la historia de los acontecimientos, sino los procesos sociales. Podemos sugerir que para los O'otham, la temporalidad se articula principalmente alrededor de tres momentos: “más antes”, eso es cuando se vivía “realmente” en el desierto; “ya se fueron”, cuando empezaron a migrar y a dejar la comunidad, y “ya se acabó”, cuando el desierto quedó principalmente en el recuerdo. Pero, “de todos modos, el pasado remoto no es tan pasado ni tan remoto como uno podría pensar dentro de un sistema lineal occidental”<sup>144</sup>. Es decir que estos momentos se yuxtaponen, cruzan y también reconocen en un juego de espejos que, quizá, si se busca un sentido de unidad étnica de los O'otham, sólo se podría encontrar en este encuentro.

---

<sup>144</sup> A. Canessa, *op.cit.*, p.54.

La importancia del “más antes” para el “ahora” se expresará a lo largo de los siguientes capítulos, pero cabe señalar de antemano que si bien las personas que aún viven en el desierto son los menos en términos numéricos en México, de hecho realmente muy pocos, es probable que sean el referente dominante dentro del sentido global étnico. De ahí que se ha buscado guardar el vínculo con el desierto, alrededor del cual se ha construido una tradición y una memoria.

### **Nosotros más antes**

Los O’otham del desierto son los de una vivencia del desierto y un modo de vida en el desierto. Se expresa en la tradición oral en términos de lo que decían “los más viejos”, un “saber que tenían todos”, algo “enraizado”, las “cosas que se hacían antes” y “que se han hecho por años y años, lo que se aprendió con los tatas, con los papás de los tatas”, “la lengua, las ceremonias, las plantas medicinales, las casas y los animales”, “las cosas que teníamos que hacer”, juntarse para platicar y organizar el trabajo, el sembradío, la fiesta del buro, o bien hacer las coritas. Es haberse “criado como Pápago, al lado de la familia, y haber conocido muchas cosas, sus historias, las comidas que hacían”. Es “haber vivido y haber hecho el trabajo del rancho” porque “ahí nos criamos, ahí teníamos que estar”. Y por esto “soy Tohono, porque hablo mi idioma, llevo las costumbres, sé lo que es la tradición, sé la historia”.

El grupo de pertenencia principal que se maneja en el “más antes” es la localidad: “la comunidad, el rancho; la comunidad de Pozo Verde o de Sonoyta, La Papaguería (Caborca), la reserva pápago (Caborca y Sonoyta)”. En este sentido, el reconocimiento de las personas se basaba y se basa en un conocimiento personal a través de las relaciones sociales. “Eran chiquitos los pueblitos y todos se conocían, todos platicaban, por eso sabían que eran Pápagos todos”.

Como se describió anteriormente, la separación geográfica entre O'otham y Mexicanos era, más antes, clara. Sin embargo, las uniones con personas no O'otham eran frecuentes por el contacto en las actividades laborales como la minería, la ganadería y las fiestas. Es decir que la delimitación social que daba el grupo funcionaba no como un sistema de exclusión sino de referencia etnocéntrica. Tampoco se manifestaba algún tipo de endoracismo<sup>145</sup>: “en mi niñez, todos éramos, no había diferencia, no había ‘tú eres y tú no eres’, esto empezó del cincuenta y tantos para arriba, por los que quedaron” y que no migraron. La migración tuvo profundas consecuencias en la identificación con el grupo, como se describirá posteriormente.

Es probable que el sistema de exclusión sí funcionara a la inversa, de los mexicanos hacia los O'otham, lo que se simboliza en el término histórico de indios o Pápagos, como describiré más ampliamente en el próximo capítulo. La delimitación espacial iba acompañada de una jerarquía social, que se analizó un tiempo en términos de clase: los indios y los no indios, los Pápagos y los blancos. La propia referencia de los O'otham hacia ellos mismos como tales en muchos de sus discursos proviene de este contexto.

Esta distancia social frente a los otros se expresa en términos de idiosincrasia: “Nosotros éramos muy tímidos, éramos Pápagos, casi ni hablábamos”. Cuentan que en tiempos de los tatas y los papás “no había envidia entre ellos”, “eso distinguía a los indios, ellos no eran muy platicadores, eran muy reservados. Entre ellos sí hablaban, pero así con gente que no conocían era muy difícil que hablaran, y luego no les gustaba vivir como vivimos ahora, cada quien tenía su casita allá lejos, separados”. “Era muy raro que se llegara a tener una comunicación con un indígena”, “se escondían de la gente, pues estaban solos, así salteadonas las casas y si no te conocían, se escondían y te miraban por las

---

<sup>145</sup> El endoracismo se remite a un racismo hacia un sector de un mismo grupo social o culturalmente definido; por ejemplo, los hombres hacia las mujeres indígenas de su grupo por ser “más indígenas” al no salir de la comunidad a trabajar y no hablar la lengua hegemónica.

rendijas de las casitas de sahuaro”. Cuando todavía se hacía la ceremonia del buro, “eran muy celosos en su cultura, no se abrían para enseñarles a los demás”.

Ahora bien, somos O’otham porque “viene en la sangre, es que uno es, ya nació así. Como cualquiera, la diferencia es nomás que uno es de raza pápaga, así como hay gringos, hay Yaquis, hay Seris, de tantas razas que hay. Es también como ser mexicano”. De hecho “yo nunca he pensado qué significado pueda tener para mi ser Pápago. Yo simplemente soy, semos pero no que piense yo que tenga este valor o que se me valore”. Así, “por más que te vistas diferente, sigues siendo O’otham, viene de tus descendientes, no te puedes quitar el nombre de ser O’otham, eres O’otham, ni modo que te olvides de tu cultura”. La sangre es aquí, ante todo, una cuestión de linaje.

Podía suceder, incluso, que se desconociera el referente del nombre étnico: “de niña, no sabía que era Pápago, nosotros no vivíamos en La Papaguería. Cuando iba a Las Calenturas oía que mi tía y mi tío hablaban o’otham, pero yo no sabía. Después, ya de grande, don Pedro a veces iba para el otro lado, los oía decir que nosotros los Pápagos podemos entrar para allá a la hora que queramos y empecé a agarrar la onda”.

No existía, más antes, la conceptualización explícita de la etnicidad o identidad étnica como la hay ahora desde el campo político. Para los O’otham del desierto, si existió o existe un sentido de comunidad, es a través de la relación común con la tierra-desierto, es decir que las relaciones sociales son a la vez relaciones de espacio. Por esto, el ser O’otham significaba básicamente participar en la comunidad así entendida ya que la pertenencia se definía por la experiencia compartida del modo de vida.

De ahí que las diferencias de nombres que existen hoy han sido más una fuente de “confusión”, o es muy común pasar constantemente de un nombre a otro. “Tohono O’otham, O’otham o Pápago es la misma, de todos modos es la tribu pápago”. “Eso del Pápago, dejamos nosotros que el mexicano dijera que los Papágos y los otros”, “nosotros no nos pusimos a decir ‘semos los Pápagos’”.

“Según lo que sé, los Aztecas bautizaron así a los que comían mucho frijol. Yo no sé si será cierto, y se ofenden porque ahora ya no comen frijoles, comen puro sándwiches”. Pero realmente “nosotros, en la comunidad, siempre hablábamos del O’otham”, “todo el tiempo hemos dicho los O’otham de San Francisquito, los O’otham de Quitovac, los O’otham de Las Norias”. “Nomás que los de Arizona dicen que son Tohono O’otham, hombre del desierto quiere decir según muchos, o hombre sediento según algunos otros”. “Pero aquí no estamos registrados como Tohono sino como Pápagos, y uno no puede hacerlos que se acostumbren a la palabra Tohono O’otham”. Así que “yo prefiero decir O’otham porque así es la palabra en el idioma. La gente de las ciudades, son los que dicen los Pápagos. Pero tampoco me molesta, se me hace igual”; de hecho “mi mamá nos enseñó a nosotros de niños que éramos Pápagos y fuimos Pápagos toda la vida, aprendimos que es Pápago después”.

Las personas mayores, en general, son las que han tenido una relación íntima con el modo de vida de más antes, por esto dicen algunos que “ahora ya no existe ni uno”, que “ya no hay Pápagos legítimos, en esta región de Caborca, los únicos que quedaron que somos descendientes, somos nosotros”. Por La Línea, “éramos parte de una tribu, pero se está acabando porque ya tenemos poquitos”. De hecho, el saber lo poseían “los más viejos que vivían aquí”. “Así, a nosotros nos enseñaron, nos contaban historias, dentro de nuestra misma casa, dentro de nuestra misma tierra, dónde estaban nuestros panteones, dónde se vivían las ceremonias, las danzas, todo esto que había. Que todavía las hay pero, no las sabemos, tenemos que ir a aprenderlas allá donde están los mayores y llevan eso, por ejemplo Félix que es gobernador, allá en Pozo Verde, Cumarito, Cubabi, con la gente grande. A oírlos hablar, a oírlos platicar, que nos cuenten cómo es todo esto”. Si ya no hay O’otham del desierto ya no hay más antes y, viceversa, la desaparición del modo de vida implica la muerte del nosotros. Veremos más adelante con mayor precisión a que se refiere la “pérdida de la tradición”, según una expresión que ellos mismos han asimilado y resignificado,

pero queda expresado desde ahora que existe una cadena de causa a efecto en el imaginario entre la pérdida del desierto, de la tradición y del ser O'otham de antes.

Curiosamente, la “pérdida de la tradición” va de la mano con la “invención de la tradición”. Hay “tradiciones” que se pierden y “tradiciones” que nacen junto con un discurso político de la etnicidad, autenticidad y memoria colectiva. De ahí la importancia de comprender desde donde se marca la tradición y por qué. El término tradición, al igual que el de cultura, de hecho, no es común en el discurso de los O'otham del desierto<sup>146</sup>. “Yo no sé qué era la tradición, pero sí me tocó ir a la fiesta; ahí cantaban y todo”. En una lectura del pasado desde el presente, esta vivencia del desierto se está construyendo como una memoria<sup>147</sup> del desierto para la cual se habla hoy en día de “los usos y costumbres”. “Costumbre y tradición es parecido, pero también más o menos, en los usos y costumbres tienes que agarrar la costumbre de antes, vamos a decir”. La tradición, la cultura y la costumbre de los O'otham es desde esta perspectiva la del desierto y no de la ciudad: lo urbano es no cultura. “Las costumbres es saber la historia, lo del indígena, como reunirse, platicar para hacer trabajo, juntarse para preparar la Santa Cruz”, es “el dialecto y las tradiciones”. Es la “música y los cantos tradicionales, ahí está la identidad ancestral, no sé cuántos miles de años”.

---

<sup>146</sup> Los O'otham sí se refieren en las entrevistas a la tradición pero generalmente cuando esta inducido por el entrevistador; mientras que en un discurso no dirigido usan las expresiones ya señaladas de más antes, los tatas, etcétera.

<sup>147</sup> En este caso me refiero a la memoria colectiva, es decir: “el recuerdo o conjunto de recuerdos, producidos por la experiencia individual y colectiva, que permiten la permanencia de eventos reales o imaginarios que se resguardan de forma consciente o no, para asegurar la vivencia directa e indirecta del sujeto social, y posibilitan de este modo, la construcción de principios identitarios en las sociedades.” R. Pérez-Taylor A., *Anthropologias...*, *op.cit*, pp.118-119.

## CAPÍTULO 6 DEL DESIERTO A LA CIUDAD

Muchos han sido los cambios que se han dado a lo largo del siglo veinte y que han orientado claramente la vida en el estado de Sonora<sup>148</sup>. Desde las primeras décadas del siglo XX, y por la cercanía con Estados Unidos, numerosas transformaciones se dieron en Sonora en diversos sectores de la sociedad y la economía. El impacto global, por ejemplo, de la crisis internacional de 1929 causó desempleo y migración. Después de la “excepción” del periodo cardenista, con el intento en 1939 de devolverles sus tierras a los Pápagos, aunque al parecer sin mucho efecto, el giro regional fue de explotación, agricultura extensiva, y colonización de las tierras. Otra ola de migración de Pápagos a Estados Unidos se dio por la crisis económica de la Segunda guerra mundial. Entre 1945 y 1962, la Comisión Nacional de Colonización vendió muchos predios a colonos ubicados en territorio pápago. En 1949, en particular, se hizo un acuerdo presidencial que determinaba un fraccionamiento nombrado distrito Altar y Caborca para vender 70,000-00-00 hectáreas a los colonos que gustaban de establecerse en el Desierto de Altar.

En este contexto, desde la década de 1950 se dio un fuerte impulso al sistema agropecuario, tornándose la agricultura más intensiva y buscándose un mayor desarrollo tecnológico. Se considera que el estado conoció entonces cierto crecimiento económico y prosperidad, debido a la agricultura de riego con carácter comercial y exportador. Éste se acompañó de la urbanización de las ciudades costeras, cambios en la ganadería e impulso de la maquiladora. El programa braceros de 1961 a 1965, atrajo otra migración hacia el norte.

---

<sup>148</sup> Para la historia general de Sonora, ver Ignacio, Almada. *Breve historia de Sonora*, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Para 1970, Sonora estaba en crisis. A partir de la década de 1980, se empezó a promover fuertemente la inversión industrial nacional y extranjera, consolidándose poco a poco los parques industriales en los sectores automóvil, minerometalúrgico y pesquero, así como las maquiladoras. En 1981, se promulgó la Ley de desarrollo agropecuario que afectó a la tenencia ejidal. Pero el periodo 1983-1997 es conocido como de una crisis del sector financiero y económico, y de acentuación de las divisiones sociales en la región. Las reformas nacionales de 1987 a 1993, condujeron a una acelerada liberalización comercial. Desde 1994, cuando entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC), se ha seguido buscando la apropiación del territorio sonorense, con su capitalización y su control por parte de grupos económicos poderosos, incluyendo a los traficantes de personas y drogas.

Estos elementos estructurales, que no son exhaustivos y sólo sirven de referente, han enmarcado la expulsión de los O'otham del desierto; aunado a las particularidades del propio Desierto de Altar dentro de la región: desde cuestiones geográficas como un clima árido, la escasez de fuentes de alimentación, las distancias y la relativa incomunicación; a problemáticas socioeconómicas tal la pobreza, la explotación laboral y el despojo de tierras, hasta la baja densidad demográfica que podría haber sido una barrera para la reproducción social del grupo. Explotó, se podría decir, el tejido social proporcionado por el desierto a causa de la imposibilidad de reproducir el modo de vida que se tenía en este espacio. Y la migración consecuente, que implicó una dispersión geográfica de los O'otham conllevó, por lo menos una fragmentación de la red social y de parentesco, es decir del referente concreto de pertenencia al grupo étnico.

Al igual que en los otros capítulos, me interesa aquí describir cómo los O'otham han vivido estos procesos y cómo se han ubicado como indios, Pápagos, O'otham e indígenas. En este capítulo me centraré, por lo tanto, en estas condiciones económicas y sociales, como la capitalización del desierto, las fuentes de trabajo, el acceso a las instituciones escolar y de salud, y la discriminación; que

hicieron migrar a los O'otham hacia las ciudades y los situaron de otro manera con respecto a la vivencia o'otham del desierto, así como sus tatas y padres, transformándose, en efecto, la glorificación de la tradición en memoria.

## LA EXPULSIÓN DEL DESIERTO

Es sorprendente cómo en todas las entrevistas abiertas, la vida en el desierto es la que ocupa mayor tiempo, ya que las personas hablan desde un discurso que revaloriza este espacio. Se ha glorificado esta tradición del desierto y se la ha edificado como un referente dominante en la actualidad. Sin embargo, mucho menos se mencionan las duras condiciones de vida, las cuales fueron la realidad de la mayoría de los O'otham. Éstas se aprecian a través de la sobrevivencia que narran, así como el difícil acceso a las instituciones sociales hegemónicas; creando una situación que se puede describir como exclusión económica - pobreza - y exclusión social - eslabón inferior de la jerarquía social.<sup>149</sup>

La expresión más común de la exclusión económica es de la sobrevivencia, basada en una constante lucha para ganar dinero y comer: “Mi mamá me hacía cosas para vender. En La Papaguería me compraban mucho: tamales, pan de levadura, tortillas a mano, empanadas”. “Cuando estábamos chicos, mi mamá batallaba, todo el tiempo andábamos en los ranchos”. “Nosotros no teníamos muchas veces que comer, éramos muy pobres.”

Se manifiesta, igualmente, en el poco acceso a las instituciones sociales mexicanas. La escolarización, que no era probablemente una prioridad para los O'otham hasta hace algunas décadas, aparece en la historia como un gran vacío de la política pública federal y estatal. Son dos cuestiones mayores: la hegemonía

---

<sup>149</sup> En la cuestión de género, se intuye a través de las entrevistas que las mujeres o'otham padecieron probablemente una fuerte violencia, pero es un tema totalmente tabú.

de la escuela<sup>150</sup> y la carencia de escolarización en general. “Mi amá no nos dio estudio, la Juana es la que tuvo escuela, nomás primaria, pero yo no sé nada”.

De las pocas escuelas que existieron en la región de los O’otham, se pueden mencionar las de Tajitos y El Plomo. En la primera, asistieron algunos O’otham de Las Norias y San Pedro; en los sesenta “aún se daban clases allí pero solamente hasta quinto grado”. La segunda, la recuerdan algunas personas de la región del Cubabi. En lo general, después era necesario ir a alguna ciudad para seguir estudiando, siendo Caborca y Sonoyta las más cercanas. “Mis hijos todos estudiaron en Sonoyta. Hasta que vino este albergue” en Quitovac, en 1980. Por La Línea, se accedió un tiempo a las escuelas del otro lado. Las pocas personas que residen todavía en El Cumarito, donde ahora “nomás vive un pariente de nosotros que tiene dos chamacos; llegan a irse a pie para encontrar el camión que pasa de este lado, porque ya no pasa el camión para acá”, para ir allá a la escuela.

En cuanto al campo de la salud, los O’otham acostumbraban más antes curarse con plantas medicinales y las mujeres eran las que se encargaban de los nacimientos. El acceso al sistema de salud hegemónico, cuando fuera necesario, era muy limitado. “Cuando se enfermó mi abuela, se venía a caballo con un doctor a Pitiquito, porque allá en La Ciénega había puros curanderos”. Es probable que era frecuente enfermarse, y morirse, por el trabajo en las minas.

Las distancias del desierto pudieron ser, por otro lado, una barrera para la reproducción social del grupo, en particular en zonas más aisladas como Las Norias, donde las uniones eran limitadas. “Mi amá decía que había mucha gente antes, pero cuando nosotros nacimos (años 1950) ya no había gente, pero sí había muchas casas arrumbadas donde habían vivido cuando trabajaban en las

---

<sup>150</sup> La escolarización se dio por un lado, desde el tiempo de José Vasconcelos, con las escuelas rurales cuyo propósito era mexicanizar a los indios a través de la castellanización, la ciudadanización y la civilización (cultura universal); después, en los años setenta, se volvió educación indígena aunque en territorio o’otham sólo existió una escuela-albergue del INI en Quitovac.

minas. Esto se fue acabando y se fue yendo la gente. En aquel tiempo no había nadie que se quisiera casar con alguien”.

En cuanto a los servicios básicos de electricidad y agua, las zonas o’otham han sido de las últimas atendidas de Sonora. Por ejemplo, en Quitovac, hacia fines de los setenta y los ochenta, “se sacaba agua de los pozos, tenías que calentar agua, bañarte con agua fría, no había luz. En junio del 2006, cumplimos dos años con luz”.

Es posible hablar de una situación de pobreza para los O’otham del desierto, la cual volvió quizá frecuente la práctica de “préstamos de niños”, aunque no es un dato que se haya podido registrar de forma sistemática. Hay dos variantes: el cuidado de los niños por parientes, generalmente tías o abuelas, y el encargo en familias conocidas con mayor nivel económico. En Caborca, mi mamá “trabajaba en las casas, nos dejaba con una tía cuando se iba para allá. A cada rato, me pedían a mí porque era la más chica: ‘bájamela - le decían- ¿qué vas hacer tú con las tres? ¡Batallando no les vas a dar ni escuela. Yo le voy a dar escuela, no le va faltar nada!’. Nunca quiso darnos y se lo agradecemos sino ¿qué recuerdos tuviéramos?”

La vida en el desierto está, por lo tanto, cargada de mucha ambigüedad y, probablemente, muchos de los O’otham de hoy no quisieran vivir en el. “Ellos realmente sí sufrían, pero tampoco se morían de hambre porque sabían buscar, aprovechar lo que te daba el desierto, porque también les daba hambre”. El problema mayor surgió por el despojo de las tierras y del agua, la condición básica de la sobrevivencia.

### **Despojo de tierras y agua**

Las tierras ocupadas por los O’otham han sido condicionadas a lo largo del siglo XX por las políticas agrarias. “La ley agraria se formuló por primera vez el 6 de

enero de 1915 y de ahí para acá ha sufrido algunas modificaciones. Por 1942 se expidió un código agrario que vino vigente hasta 1971, cuando se expidió la ley federal de reforma agraria, que se vino hasta enero de 1992, cuando ya se promulgó la nueva ley agraria”<sup>151</sup>.

A la par del reparto agrario, era necesario saber cuáles eran las personas susceptibles de ocupar estas tierras; el control de la tierra va de la mano con el control de los números. Así, el gobierno mexicano comenzó a hacer censos a fines del siglo XIX<sup>152</sup> con, entre otros, el propósito de dar tierras a los indígenas<sup>153</sup>. A los O’otham, les reconocieron que eran tierras ancestrales las que ellos poblaban, pero realmente no les daban títulos. Así las tierras las invadían e iban quedando cada vez más reducidas<sup>154</sup>. En Quitovac, tenían “muy poca tierra, nomás una legua del ojo de agua”. Al igual que en Las Calenturas y El Pozo Prieto, solicitaron por primera vez la tierra en 1916 ante el gobierno del Estado de Sonora. Sin embargo, éste les respondió que no tenían categoría política de asentamiento, lo que hubiera justificado que se les dieran tierras para ocupación de personas. En el caso de Quitovac, hasta 1925 les respondieron y les negaron la tierra porque estaba registrado como mineral.

Entonces, en 1923 el gobierno mandó a una persona para realizar censos, vinieron “de Hermosillo”, probablemente de la Secretaría de la Reforma Agraria “para saber cuántos indios había y de qué vivían, estaba Plutarco Elías Calles, creo que fue él que les dio la tierra allí a los indios”. El objetivo era darles derechos agrarios. Se inició con el censo del Pozo Verde, que registró a los 112

---

<sup>151</sup> Después de la revolución, en 1917, se abolió el sistema de encomiendas que había regido durante la Colonia. Fue hasta Lázaro Cárdenas, en 1934, que se estableció el sistema ejidal. Existieron otras leyes que han afectado la tenencia de la tierra, como La Ley de Desarrollo Agropecuario de 1981.

<sup>152</sup> El primer censo nacional data de 1895.

<sup>153</sup> Se sabe de una repartición de 1882 de lotes de las congregaciones, por ejemplo, en El Cubabi, El Pozo Verde, El Carricito de la Aribaipa, El Pozo Prieto, La Nariz, Sonoyta, Quitovaca y Carricito. Ver el anexo 4 para la cuestión de la tenencia de la tierra de algunas localidades con población o’otham.

<sup>154</sup> Fue el caso aparentemente del Pozo Prieto, en dónde se registraron en 1887 litigios por la tenencia de la tierra. También en el valle de San Francisquito, se señala que en 1929 “los Pápagos defendían sus tierras ante los invasores”.

beneficiarios de la primera resolución presidencial de 1925, la cual salió hasta 1928. En Sonoyta, se les dio derecho agrario con 2,000 hectáreas a 50 familias en 1929, a los dos márgenes del río. En La Línea “los viejitos de ahí tenían documentos de 1925, el primer oficio que mandaron ellos solicitando las tierras”. Es cuando les asignaron las tierras y que salió la resolución presidencial.

Los problemas por la tierra se recrudecieron con el proceso de colonización del Desierto de Altar, fomentado por el gobierno mexicano. “Si de por sí ya en los ejidos habían sido dotados en esta zona”, en 1949, con el estado de Sonora y la Secretaria de la Reforma Agraria “se expidió una ley general de colonias agrícolas y ganaderas y, en Sonora, se creó este Distrito que se llama de Colonización del Gran Desierto de Altar. Era una de las formas de satisfacer necesidades de campesinos a través de la colonia. Jurídicamente existe todavía”. Eran lotes titulados, “originalmente de 50 o 100 hectáreas nomás”. “Y empezaron a darles tierra a los colonos, sobre estos terrenos también de los O’otham, que a lo mejor los tenían antes de la colonia”. Es así cómo “en las décadas de los cincuenta y los sesenta, donde quiera llegaban, empezaban a posesionarse de terrenos, a solicitarlos a nombre de ellos, rancheros, ejidatarios, colonos”. “Esta zona donde estamos, es la parte del estado donde más colonias hay. Inclusive si vas a Quitovac, un kilómetro antes de entrar, dice ‘colonia Villahermosa’”. Es en esta época que, “en todo el valle de San Francisquito hasta Sonoyta, se retiraron todos” los O’otham y, de todos modos, “después dejó de llover y desaparecieron todos los repesos”.

Por ejemplo, en Quitovac y El Chujubabi, desde los años setenta, intentamos “juntar las dos reservas”, pero no se pudo. Después “llegaron aquellos que están en la orilla de la carretera, se fincaron ahí y dijeron que todo estaba a nombre de ellos. Iniciamos el pleito, en Sonoyta fuimos a quejarnos con las autoridades, y sí, se fueron o se orillaron a la carretera, pero de todos modos estaban peleando”. Pero después, “en 1978, se autorizó la perforación de pozos y en este año se empezaron a excavar. Por Sonoyta y La Angostura había siete

corrientes de agua, dos pasaban por Quitovac y San Francisquito”. Hacia 1979, formamos la comunidad indígena, “con la misma gente de nosotros, yo tenía muchas hermanas y hermanos”. “Quedó la comunidad como Quitovac y se anexó El Chujubabi”. Problemas “no tuvimos cuando se midió. Sacamos a un señor que se nos había metido porque yo sabía las medidas de la reserva que tenían más antes, las mismas autoridades me habían enseñado el mojón de la reserva”, menos la de “El Chujubabi, y ahí un señor se metió en una esquina y se quedó con ella. En Hermosillo es donde estábamos yendo nosotros directamente con un Licenciado que nos estaba arreglando”. Ya no hay “problemas con los mexicanos”.

En esta época “San Francisquito, El Bajío, El Pozo Verde estaban en el pleito. En toda la región tenían problemas, Las Norias, Las Calenturas, El Cumarito, Quitovac”. Representantes de “todo el grupo fueron a Hermosillo a hacer reuniones para ver cómo pelear las tierras”. “El INI vino a ayudarnos pero nomás era intermediario, nos traía y nos llevaba a veces para todos lados”. “Primeramente íbamos unos y después otros, así hasta que se logró, hasta México fuimos en dos o tres ocasiones”. “Batallamos mucho pero no todos llegamos a acuerdos”. Se resolvió, por ejemplo, “lo de Quitovac en 1979 que nos dieron la resolución presidencial y en 1980 nos entregaron los documentos” como comunidad indígena. Fue el caso igualmente del Pozo Prieto.

Pero por La Línea, no han podido arreglar la cuestión de la propiedad de la tierra. En “San Francisquito, salió antes la resolución, como el setenta y tantos, pero tuvieron problemas y lo regresaron, y lo volvieron a pelear. El Bajío, que era La Mochomera y El Cumarito, nunca pudieron arreglar, eran como 40,000 hectáreas que le rentaron a un gringo y el gringo las registró a su nombre; como en 1984, les ofrecieron 5,000 hectáreas nomás, el puro Bajío no las quiso”.

De Las Norias, se sabe que en 1969 fueron declaradas propiedad nacional. “Después nos dedicamos a dotarlas por vía ejidal. Fue cuando Las Norias empezaron a agarrar fuerza y a tener su propia tierra”. Se sacó la resolución presidencial en 1985 como ejido. Antes “realmente eran muchas tierras, ahorita

contamos 12,000 hectáreas, pero bien, con documentos, y en aquel tiempo se hablaba como de 20,000. Lo que pasa es que en aquellos tiempos los terratenientes abarcaron la mayor parte del terreno que ahora es de particulares”, “mucho invasor, achicaron, nos fueron quitando y quitando”.

El proceso de invasión de tierras fue facilitado por la migración temporal o definitiva a las ciudades o a la Reserva. En la región de Quitovac, “poco a poco comenzaron a irse a Estados Unidos y los ranchos se fueron quedando solos, murieron los viejos que vivían aquí, los hijos todos se quedaron en Estados Unidos, comenzaron a sacar a los viejos y quedaban uno o dos encadenado nomás aquí. Y los viejitos comenzaron a vender, vender, hasta que se quedaron sin nada. El mexicano de todo se aprovecha, agarra todo barato. Hasta que se acabaron ellos, se acabó el ganado también, los otros ya no volvieron de allá”. Es así que “empezaron a invadir. Aquí nosotros tenemos el cuadro que era de los indígenas, esas eran reservas, no eran ejidos ni nada. Entonces, cuando se quedó solo, los colonos se metieron, midieron el terreno y fueron”.

En casos como Caborca, Pitiquito y Sonoyta, el segundo cambio importante vino de la expansión urbana que trajo la pérdida de las tierras habitadas por los O’otham. En Caborca “más o menos en la época de los cuarenta, por el lado de la primera era como una reserva, La Papaguería le decían”; “había muchos Pápagos. Pero después “empezaron a alinear las calles, nos dieron solares, taparon los pozos”. Los Pápagos “muchos se murieron, otros vendieron sus lotes y se fueron para el otro lado”.<sup>155</sup> Finalmente, en Pitiquito, los O’otham vivían en la Loma de los Pápagos, pero la urbanizaron, y ahora las personas están regadas en el poblado.

En el caso de Sonoyta, los O’otham se vinieron de los ranchos en los cincuenta porque allá ya no tenían agua. Entonces “estaba el pueblito chiquito todavía, una que otra casita”. Pero poco a poco, a la orilla del río donde estaban

---

<sup>155</sup> En Caborca, se habían instalado muchos O’otham del Pozo Prieto y Las Calenturas y había una relación estrecha, comercial y familiar, entre los tres lugares.

los O'otham, en una parte de la reserva pápaga que le llamaban, "se hizo el ejido pápago", "a los dos márgenes del río", "pero se fue perdiendo a lo largo del proceso de colonización de las tierras" y "con el tiempo ya ni se sabe dónde era. El mismo gobierno empezó a desvirtuar, a desviar, a modificar, y al rato ya no era reserva, eran pequeñas propiedades. Luego hubo muchos que reclamaron que no eran ni Pápagos" en el ejido "porque eran gentes con ideas más mexicanas, unos de aquí y otros de Mexicali". Y los Pápagos, "muchos vendían la tierra y se iban para el otro lado porque allá les dieron chance". "Después se hizo Sonoyta y fue creciendo". Ya "por 1964-1965, comenzaron primero a llegar los que les decían los líderes, juntaban veinte o treinta gentes, les pedían un pedazo de tierra al gobierno y hacían el ejido. Así fue como comenzaron a llegar los vecinos de un frente campesino, la CNC. También vinieron a colonizar, porque había terrenos, era puro monte. Ya en los sesenta y setenta, comenzó a crecer mucho la ganadería, había gente mexicana rica con mucho ganado. Los Pápagos ya no tenían ganado, ya se habían ido todos para el otro lado". En esta época "se repartieron muchas tierras; todos los ejidos que están para allá, los regularizaron más o menos, los colonos comenzaron a sembrar y así se formó la urbanización, a hacer casas y todo eso. Comenzó a llegar mucha gente de afuera, de Sinaloa, Caborca, Hermosillo, Obregón, de donde quiera".

En general, la ocupación de las tierras se acompañó de problemas de agua para los O'otham, lo que se venía dando desde tiempo atrás por la aridez del Desierto de Altar. Siguiendo con el ejemplo de Sonoyta y los ranchos cercanos en donde vivían los O'otham, "se acabó todo el agua, ya no podíamos hacer nada, los árboles frutales, las huertas, todas se acabaron". Y "nuestras familias dejaron de sembrar cuando ya no hubo agua". Fue en particular "a mediados de los setenta que el agua empezó a escasear, todavía más a principios de los 80 y en 1987 se acabó de plano". Quizá también "la presa fuera la causa porque antes agarraba mucha agua." El agua pasaba por el río Sonoyta, "era un río de los más grandes, casi lleno, a cada rato se reventaba, pero los gringos lo trozaron y taparon el agua. Hicieron un represo muy grande cerquita de San Simón, en Pisinemo, ya tiene

muchos años”. Entre los sesenta y los ochenta, también “dejó de llover”. Entonces, “en el valle comenzaron a llegar los agricultores, los ejidatarios, empezaron a pedir tierras y pozos”. “El gobierno les comenzó a hacer pozos, igual a los colonos” y nos “dejó sin agua acá para Sonoyta”. “O sea que el gobierno apoyó a unos y dejó sin agua a otros, las políticas no eran para los O’otham”. Por aquí, “hasta ahorita no se sabe cuántos pozos hay tirados en el valle, serán 150 pozos que le sacan una totalidad de 120 litros por segundo”, pero “ejidatarios y colonos ya no hay, funcionarán unos cuatro o cinco pozos nomás”. “Los indios no eran envidiosos, ¿si hubieran sido bravos, hubieran defendido el territorio para que no se metiera la gente. Como los Yaquis que ellos pelearon su territorio!”. “Así es donde quiera”. En El Pozo Prieto, se les acabó el agua, “en Pitiquito también. Pitiquito era un pueblito muy bonito, tenía mucha agua, hicieron los ranchos y se acabaron las huertas, se acabó todo”.

Funcionarios agrarios destacan que hasta 1992, “es el estado mexicano que venía dotando de tierras a los ejidos de las comunidades”. Para obtener tierra, “se constituían los grupos de campesinos, luego la solicitaban a través del gobierno del estado, éste a través de la comisión agraria que integraba los expedientes” y checaba la disponibilidad de terrenos nacionales; finalmente “se integraba la solicitud y el gobierno otorgaba la reforma agraria, tanto para ejidos como para comunidades. No hay que perder de vista que la mitad de la república mexicana es terreno ejidal y comunal. La reforma agraria y sobre todo el ejecutivo ejercía la pura autoridad en materia agraria y los ejidatarios y las comunidades estaban bajo la tutela del estado”.

“La principal reforma que se hizo en el 92, cuando fue el presidente Salinas, fue en ese sentido, el fin del reparto agrario y el reconocimiento pleno hacia lo que es la propiedad ejidal y comunal. Las economías se fueron modernizando al nivel mundial, la famosa globalización, fue un factor importante para que el gobierno mexicano determinara que los ejidos y las comunidades se involucrarán de una u otra manera en ese proceso de globalización económica al nivel mundial, y de allí

surgió la necesidad de reformar el marco legal agrario. Desapareció la autoridad del estado y su facultad de privar de sus derechos a los sujetos agrarios”. Se trataba de “reconocerle la persona jurídica a los núcleos agrarios o propietarios de sus tierras. Todas esas prohibiciones que había antes de enajenación de derechos, de renta de tierras, permutar, subarrendar y transmitir, de que un sujeto no podía ser ejidatario en dos partes o en dos comunidades, desaparecieron. La comunidad, todo el tiempo estaba muy poco protegida, pero al ejido sí le dieron una libertad absoluta para inclusive privatizarlo. Sí ha impactado la reforma en este sentido que son más autónomos, definitivamente, para tomar sus propias decisiones. La idea era también cambiarles un poco la mentalidad, involucrarlos en la cuestión mercantil y el desarrollo económico, sobre todo en los ejidos que estaban próximos a las ciudades grandes de tal manera que les pudieran permitir a ellos obtener una plusvalía. Se crearon las sociedades civiles y mercantiles que estaban prohibidas antes en el agro mexicano, para insertarlos en el mercado nacional e internacional. Ha sido difícil para ellos asimilar esa situación porque están acostumbrados<sup>156</sup> a una vida totalmente distinta después de esta reforma”.

Desde antes, el ejido “se regía de manera autónoma de acuerdo al reglamento interno que establecía la forma de organización económica y productiva”. Los ejidatarios son personas que dicen: “yo soy campesino y vivo del jornal, quisiera vivir de la explotación de la tierra”. A cambio, la comunidad tiene estatus comunal, es decir que “ya entra la cuestión de los usos y costumbres que los rigen, tienen su propia norma que establece la forma de organizarse. Acá hay que respetar sus derechos. La diferencia es que el estado mexicano les quisiera reconocer lo que ancestralmente venían ocupando en el territorio mexicano. También es un grupo de personas con tierra pero no es vía dotación sino vía reconocimiento y titulación de bienes comunales. O sea, los indígenas todo el tiempo fueron los primeros que estuvieron al frente del país y sólo se les reconocía la posesión de sus terrenos”. Para conformar una comunidad, lo tiene que solicitar

---

<sup>156</sup> Acostumbrados.

la gente; el estado no lo fomenta. Los candados que pone el estado son para “protegerlos, para que no se vaya a desbaratar, a desmembrar la comunidad. Entonces no les permite a ellos ni privatizarse, ni transmitir derechos a personas extrañas a la comunidad, tienen que cuidarse entre familiares adentro de la comunidad”, ni vender a personas que no son “ni indígena ni parte integrante de esa tribu”.

Con la reforma agraria de 1992, conforme al artículo 27 constitucional, se crearon varias instituciones. Surge “la Procuraduría Agraria, con atribuciones que tenía antes la Secretaría de la Reforma Agraria y el Ejecutivo. Las comisiones agrarias mixtas de los estados desaparecen totalmente”. Es “una institución, jurídicamente, que asesora y orienta” solamente. Por otro lado, se forma el Tribunal Unitario Agrario (TUA), que es “la máxima autoridad en materia agraria. Todas las controversias que se susciten en el campo mexicano, incluyendo las que tengan que ver con los grupos indígenas, allí se van a dirimir”. Según funcionarios agrarios, los TUA tienen “un reglamento interno que de una u otra manera les obliga a estudiar y resolver conforme a los usos y costumbres de la etnia, no van a resolver por su cuenta porque existe una constitución general que los rige, seas indígena o no, en toda la república, y el tribunal está dotado de autonomía para determinar quién tiene la razón”.

Es con esta reforma que surge “el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede), en el artículo 56 de la ley”. Y es que para “las comunidades y los ejidos, hasta el 92, sólo eran beneficiarios de la resolución presidencial para el uso y disfrute de la tierra, no eran dueños de ella sino el estado. Haz de cuenta que les habían prestado la tierra. Esas restricciones de la ley anterior, todo eso desaparece para reconocerles la propiedad, así lo dice el artículo 9 de la ley agraria, de tierras que les fueron dotadas desde antes. Si bien “aplicaba tanto para comunidad como ejido, siempre, por supuesto, habría en la comunidad que ser un pocito más cuidadoso, trabajar más despacio, primero entenderlos y libremente que ellos tomarán la decisión. Hubo ejidos, inclusive

comunidades, que no se certificaron ni se titularon pero sí a las comunidades había que darles un trato preferencial precisamente por eso”. Participa en el Procede la procuraduría, el registro agrario y el INEGI, que tiene una capacidad enorme de varias atribuciones, entre ellas el control de la medición. Ellos vienen cada cierto tiempo a hacer los censos económicos, los agropecuarios, de población y vivienda. Tienen la estadística nacional. El estado mexicano tiene muy controlada la situación jurídica de su tenencia de la tierra, a través del INEGI. Era un programa voluntario y gratuito”. El Procede “tuvo un impacto muy fuerte en los primeros años, Salinas entregó en el 94 y lo siguió el presidente Zedillo con la misma fortaleza del programa, muy fuerte del 92 al 2000”.

Entre los O’otham varios son los casos de rechazo o problemas con esta reforma. Por ejemplo, “tuvimos un problema con Quitovac precisamente con el Procede porque cuando les dieron la resolución presidencial por allí del 70, resulta que no les midieron conforme las instrucciones. Les dieron menos tierra. Se cometió un atropello en contra de esa comunidad. Y de eso nos dimos cuenta con el Procede porque medimos y en lugar que salieran las 19,000 hectáreas salieron 11,000.” Y es que, “hay que reconocerlo, la reforma agraria ha venido perdiendo la credibilidad por la misma corrupción que se venía dando desde antes”. “Al final de cuentas lo aceptaron y así quedó” desde 2005. En “El Chujubabi, donde estaba la minera Hecla explotando, eran terrenos de una familia”, ellos lo vendieron. El Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas también integraron el programa y, con Quitovac, son las dos únicas comunidades indígenas o’toham, jurídicamente hablando.

Por La Línea, por otro lado, muchos no tienen reconocimiento de las tierras, aunque desde el año 2001 entraron en el Proyecto de reconocimiento de titulación de bienes. En El Bajío, “tienen una posesión de terreno”, algunos “también traían la inquietud de regularizar esos terrenos”, pero no. Para el Cubabi, se usa el nombre de “antiguas posesiones pápagas”,<sup>157</sup> “podríamos decir que es un

---

<sup>157</sup> Los terrenos nacionales dónde estaban “Pozo Prieto, Quitovac, yendo hacia San Francisquito, jurídicamente no pertenecían ni a una colonia ni a un ejido tampoco. Eran terrenos de la Nación donde ellos se asentaron a vivir”. Es diferente de la figura jurídica de posesión de la tierra: “Yo

asentamiento indígena” pero no tiene la figura de comunidad o de ejido. Otros han sido claramente rechazados del Procede, como El Pozo Verde y San Francisquito, a los cuales se les dio un dictamen negativo. En el primer caso “es un ejido que no está certificado”, “está abandonado, 4,000 hectáreas. Y allí se están volando las tierras los ganaderos ricos del Sásabe, ricos, meten todo el ganado y lo explota la tierra de los pozos verdes. Nadie va. Lo que pasa es que tienen temor de venir a empadronarse en el Pozo Verde de nueva cuenta y perder los derechos que tenían ganados en Estados Unidos. Y ya no volvieron”. En el caso de San Francisquito se alegó conflictos de linderos.

Mientras que en el ejido Las Norias, “después entramos a un programa de cambio de régimen para pasar a comunidad indígena, por lo del Procede. Hasta ahorita no se nos ha resuelto, tenemos como unos quince años con eso”. Hay que precisar que “el artículo 23 y fracción 13ª de la ley agraria establece que el ejido puede convertirse a comunidad, pero no dice qué procedimiento como en el caso del Procede. La ley agraria ahí queda muy ambigua, escueta. Las Norias era la primera situación así a nivel nacional”. En el momento de hacer el registro “no escriben el acta, argumentan allí una serie de cosas ridículas. No ha concluido ese asunto de la conversión de ejido a comunidad de Las Norias, no ha concluido”.

Los problemas con la tierra y el agua no han terminado hoy en día para los O’otham. Si bien, según comentan funcionarios agrarios: “afortunadamente Sonora es una entidad donde se tienen todos los aspectos productivos, el límite en el mar de Cortés, la frontera con Estados Unidos, tierras ganaderas, inclusive minera. Tenemos la principal productora de oro al nivel nacional en Caborca, La Herradura del grupo Peñoles, en una zona en donde ni vegetación hay, pura arena. Afortunadamente, es un estado integral productivamente hablando, pero sí con muchas carencias sobre todo el agua”. Hay “tierras de riego, con dos tipos de

---

puedo, por ejemplo, ahorita irme dónde está el río, tirar un cerco y posesionarme del terreno, pero a lo mejor es federal por el río, o a lo mejor es una propiedad privada del señor, o a lo mejor no es de nadie, es nacional”.

irrigación, de las presas y por bombeo. Lo que es todo el sur de Sonora se riegan con dos presas muy grandes, para los valles yaquí y mayo. Y la zona de bombeo, San Luis Río Colorado, Caborca, la zona de Hermosillo y de Guaymas, Empalme”. Pero “los temporales casi no se dan” y tampoco hay “tierras de humedad, porque es una región muy árida, casi no llueve. Aquí hay que pagar el agua”. Finalmente, para el ganado en el estado “hay agostaderos de buena calidad” también por la sierra. Pero “las zonas donde están ustedes ahorita con los O’otham, son muy secas, desérticas, los agostaderos son de mala calidad, casi no hay vegetación. Bueno hay cactus, palo verde, palo fierro, la planta gobernadora pero como que el ganado no le queda muy bien”. Hoy en día “está repartido todo el desierto”. “Se secó todo y se acabó todo”.

Para el estado, está claro que se ha favorecido la privatización del desierto, siendo los grupos de poder los que pueden comprar y hacer uso de estas tierras. Es así como en el ejido, de las zonas delimitadas como “parcelas, se puede hacer con ella lo que se quiera”, y sobre todo vender para si no se tiene el capital para explotar una tierra de por sí poco explotable. En términos prácticos, significa que no se puede ir en el desierto, en particular en las comunidades de La Línea, “porque hay mucho narcotráfico, es un problemón, y luego te internan allí. Un presidente de un ejido, iba pasando por El Pozo Verde y adelante le salió un pelotón, dos carros con una bola de armados, allí los tiraron al suelo, y los mandaron para atrás. Hay mucho narcotráfico pos allí en esa zona dónde están ellos, es peligroso, peligroso.” Esta es la justificación de las instituciones por ir cada vez menos.

Oficialmente, se plantea que “la constitución y el 27 nos habla de respetar los límites”, o sea que “ningún ejidatario podrá tener más que 100 hectáreas de riego, que 300 al nopal, que 400 de agostadero”, etcétera, y “hay instituciones que se van a encargar de vigilar eso”. Pero, por otro lado, “yo puedo tener tierra aquí, en Yucatán, en Acapulco, dónde sea, puede ser que los rebase pero ahorita no se ha dado la vigilancia, quizá por el enorme trabajo que se tiene que hacer en todo

el registro, pero va a llegar un momento en que van a empezar a contabilizar los derechos de los campesinos”. ¿Cuándo? Y es que “con las reformas, se ha dado el combate al minifundio, porque ahorita un ejidatario” puede partir la tierra entre todos sus hijos, y ellos hacen lo mismo “y vas creando el minifundio” y se va fragmentando la tierra cada vez más. “Pero eso no es el sentir de la reforma, el derecho agrario es muy especial, cuando fallece un ejidatario entra una sola persona, no todos. Entonces, hay que irlos capacitando en ese sentido. Pero ha sido difícil para ellos asimilarlo”.<sup>158</sup>

“Eso ha sido la lucha de los O’otham, ahorita va a ser difícil, pero la lucha de ellos ha sido en todo este tiempo de que a donde está la región de Caborca y de Sonoyta, es la región que les pertenecía a los O’otham. Así como está ahorita la Reserva en Estados Unidos, la tienen delimitada, un terreno enorme allí en Arizona que es de ellos, de los O’otham. Entonces ahorita las tribus en México, empiezan a preguntar qué pasó”, con todas estas colonias que se crearon en “ese territorio que ellos reclamaban todo el tiempo como suyo”. Por ejemplo, en “San Francisquito, estaban viendo que estaban siendo despojados de sus tierras. Ahorita tenemos un juicio en el tribunal por una superficie de 5,000 hectáreas que se adueñó” un tipo. Los O’otham dijeron: “¡yo creo que en el 2000 no vamos a tener un pedazo de tierra, vamos a estar en la calle!”. Y es “así cómo se crean las comunidades legalmente”. Por esto, por más que propongan “del otro lado, que se van a organizar para luchar por los territorios de los que han sido despojados, va a ser difícil, sobre todo porque ya hay entes constituidos, la colonia, el ejido.”<sup>159</sup> Y “nosotros sabemos que la tierra ahorita es más valiosa que el oro. Muchos de los

---

<sup>158</sup> Con la reforma de 1992, se establecieron dos tipos de sujetos de derechos de la tierra además de los ejidatarios: los avcendados y los posesionarios. Con Vicente Fox se creó el programa Hereda para la elaboración de los testamentos agrarios. En 2008, se quitó el derecho de herencia de la tierra a los posesionarios. “La corte ya emitió una tesis que dice que a ellos no, ellos no van a nombrar sucesores. ¿Qué normativa aplica la ley agraria? Si van a estar negando un derecho que viene en la ley a elegir sus sucesores, porque es una figura que allí tienen en el campo mexicano. ¿Qué va a pasar cuando fallece? ¿Quién va ser el competente para conocer ese asunto en el tribunal agrario? Dice el derecho que si no está prohibido está permitido”.

<sup>159</sup> La reciente lucha de los Yaquis por el agua es muy significativa al respecto.

distritos en la Reserva tampoco quieren compartir sus distritos con otras personas de fuera”.

Pareciera entonces que la comunidad indígena es hoy en día la única figura no fragmentable<sup>160</sup>. “No la liberan como al ejido. Entonces sí de alguna manera se las ha protegido a las comunidades en ese sentido.” Será que la comunidad indígena no se percibe como un peligro, pues “esa era la diferencia. Los campesinos pedían para explotar la tierra y los indígenas no, que se les reconociera y titularan lo que era de ellos”.<sup>161</sup> Los indígenas en las comunidades, y los campesinos en los ejidatarios. En una inversión simple, si no hay comunidades no hay indígenas, porque en los ejidos hay mestizos. En “el caso de Las Norias, ellos se dotaron vía ejido, porque a lo mejor estaban medio mezcladones, allí había mestizos”.

## **Migración y abandono del desierto**

Los O’otham han conocido la migración a lo largo de toda su historia, la de ellos y de otros, en una búsqueda constante de mejores condiciones de vida. Han existido y existen varios tipos de migración según el lugar de procedencia y de destino, en Sonora o Estados Unidos, la cercanía a la frontera y si es temporal o definitiva. En esta parte, me abocaré al primer tipo de destino, mientras que en el capítulo nueve describiré la migración a Estados Unidos.

Un primer movimiento migratorio se dio desde ranchos alejados a poblados más grandes en Sonora. “Ha habido una migración también de las comunidades a Sonoyta, a Caborca, a Peñasco, o sea se han estado quedando solas”. “Todos se

---

<sup>160</sup> Cabe recordar que tanto en el ejido como en la comunidad, el tipo de tierra llamado de *asentamiento humano* (solares) al titularse dejaba de pertenecer al ejido o la comunidad y podía venderse. Es lo que pasó en Caborca en La Papaguería, donde se vendieron prácticamente todos los solares que ocupaban anteriormente los O’otham. También existía en el ejido un área de *uso común*, cuyo uso y disfrute se puede enajenar.

<sup>161</sup> Como señalé en la primera parte de este trabajo, al indio se buscó transformarlo en campesino dentro de la política de asimilación de los siglos XIX y XX.

salieron de los ranchos para irse a la ciudad”. Llegando a Sonoyta “tuvimos que buscar otros trabajos y todo era de otro modo. Yo empecé a trabajar en las terminales, íbamos a trabajar para comer, mi mamá trabajaba en la tortillería y nosotros a donde hallábamos, la refresquería, la paletería y así salía uno adelante”. La comida ya no se sembraba sino que “la comprábamos en la tienda”. Es decir que se pasó de un sistema de autosubsistencia, o economía doméstica, a un sistema de dependencia con la integración al modo de producción capitalista.

En lo general, “de las comunidades se salieron por cuestiones económicas, no había empleo, no había de que vivir, había que salir a buscar trabajo”. “También fueron ellos producto derivado de las propias crisis que se han dado”. “Nosotros como Pápagos salimos de Sonoyta, de Quitovac, estamos aquí en Peñasco”. Por ejemplo, en Quitovac desde hace tiempo “no hay fuentes de trabajo. A lo mejor, tampoco estaría aquí yo si no fuera regidora y presidenta”. Era grande antes Quitovac, “pero no había vida aquí para toda la gente entonces todos salieron, lo más cerca era Peñasco y Sonoyta, se fueron a trabajar para allá”. En ese entonces “me quedé yo solo con mi familia y el juez de campo nomás”, “hasta que regresó la escuela-albergue fue cuando empezaron a venir otra vez parte de los miembros de la comunidad y a acomodarse allí en el trabajo para poder sobrevivir”. Pero prácticamente sólo quedan los viejos, “los que están fuera no quieren venirse porque ya tienen otra vida, casa y todo, casi todos están en Peñasco”. “Aquí definitivamente donde están los O’otham, pues yo no sé cómo sobrevivieron estos coates en aquellos años pero es una zona muy difícil”.

La mayoría “en ese tiempo, no se iba a Peñasco todavía, hasta después del sesenta se empezaron a ir allá a vivir, a trabajar. Porque para el otro lado aún no necesitaban papeles, demostrar que eran O’otham”. También de Sonoyta llegaron a Peñasco por trabajo. “Un tío tenía un barquito y mi papá venía cuando empezaba la temporada, nosotros veníamos a visitar a los mismos parientes de él. Se le acabó el trabajo de peón en la granja, en Sonoyta no había trabajo ni de

construcción. Entonces buscó la manera de quedarse, los mismos hermanos y mi tío lo jalaron”.

Los O’otham de las ciudades aprecian una mejoría en sus condiciones de vida. “Los chamacos de ahora no son pobres como antes”. La forma de vida antes “eran necesidades que teníamos en el monte, el monte es muy bonito y todo, yo voy y lo abrazo, a recordar mis tiempos. Pero la comodidad, a todo mundo le cae bien, todos tenemos algo, simplemente ya mi papá no batalló para trabajar, ya teníamos más ropa, ya teníamos comida, todo cambió. Porque la vida en el rancho por Sonoyta, no era solvente, entonces el cambio estuvo en cierta manera mejor, caímos a la escuela cerquita. Allá teníamos que subirnos arriba de un mezquite para comernos el lonche, porque había muchos coyotes o perros con rabia en aquel tiempo. Del rancho a la escuela eran tres kilómetros y medio. Hubo un cambio grande, por las ideas diferentes, la forma de vivir aquí”.

La migración permanente conlleva una ruptura con un modo de vida del desierto que significa también un cambio, a veces radical, al insertarse a través de lo laboral, la lengua, etcétera dentro o en relación directa con el grupo social mayoritario (tanto mexicano como estadounidense), de los referentes identitarios.

## **EL RECHAZO SOCIAL**

Aunado a la exclusión económica vinculada a las políticas de progreso y desarrollo económico, existió durante décadas la exclusión social. La generación de las personas mayores, es decir los O’otham del desierto, se asimilan generalmente como O’otham: “Todos somos, y ni modo que lo niegue uno”. Como se trató en el apartado anterior, ya no regresaré sobre este punto. Quiero enfocar la atención, en este momento, en un fenómeno que se dio mayormente en las décadas posteriores, y para otros grupos de O’otham, en donde la discriminación se acompañó de una autocensura. Se habla de ello a través de una serie de

sentimientos, a veces encontrados, que oscilan entre el orgullo y la vergüenza. No es extraño puesto que son manifestaciones de fenómenos sociales como el reconocimiento, más reciente, y la discriminación, más antigua. Los contextos son los que nos pueden explicar esta aparente oposición y el paso de uno a otro.

## **Discriminación**

La discriminación probablemente existía desde épocas anteriores. Se puede suponer que, de forma esquemática, existieron dos grupos de o'otham, en un sentido social: el primero, de mayor aislamiento y cohesión social y para el cual el rechazo social no parece haber conducido a una autocensura; el segundo, de las personas que se fueron dispersando en ranchos del desierto y ciudades y que, de una u otra manera, se integraron al grupo de los mexicanos. Los dos grupos habrán podido excluirse el uno al otro, pero no han estado desvinculados e incluso podrían haber estado superpuestos. De forma general, la discriminación forma parte de un imaginario social, regional y nacional, en donde se estigmatiza a lo indio en un sentido clasista y racial.<sup>162</sup> “La gente de las diligencias que se paraban en San Pedro, no se bajaba, nos tenía miedo porque éramos indios, eran gente de dinero”.

Espacios frecuentes de discriminación, son las instituciones hegemónicas, en primer lugar la escuela. “Yo nomás fui a primero porque me hacían mucha burla la demás chamacada que vivían para aquel lado: ‘¡que la pápaga, que no te juntes con ella porque ella es pápaga, que la pápaga piojenta!’ Y pues ya dije: ‘¿A qué voy? ¡A que me anden diciendo cosas, mejor no vengo! Y le dije a mi nana que ya no iba a la escuela, y de once años (1949) me puse a trabajar en una casa”. A nosotros “nos decían que éramos indios pata rajada, piojosos, todas las

---

<sup>162</sup> La discriminación implica la estigmatización y desvaloración de lo otro a partir de cualquier rasgo, mientras que la discriminación social conlleva una desvaloración en términos sociales, por ejemplo de clases, y el racismo se basa sobre el elemento de la raza.

ofensas que se podían. A mí me tocó en esa época, hasta muchas veces me llegue a pelear con los chamacos porque me decían, en la primaria en Sonoyta”. Cabe señalar que la discriminación en la escuela no ha sido la experiencia de todos los O’otham. “En la escuela en Caborca, trataban igual a los Pápagos que a los Mexicanos”.

Todos los espacios, en general, de mayor convivencia con los mexicanos, eran escenarios posibles de reproducción del imaginario hacia los indios. “En Tajitos, no me tocó discriminación en la escuela, pero a los chinos no les gustaba que a nosotros o a ellos nos dijeran Pápagos, se enojaban. Sucedió que alguna persona ajena llegaba ahí y decía: ‘¡ay Pápago Luis’, y se enojaban: ‘¡no le digas Pápago, él se llama Luis, no necesitas ofender y decirle Pápago. Así lo hacían de esa forma aquellos, y siempre nosotros nos sentíamos ofendidas, pero mucho era costumbre para distinguirnos, los Pápagos de San Pedro!”. También en la calle, una “vecina de aquí me decía cuando pasaba al mandado: ‘¡Pápaga! ¡Pápaga!’”, me comenzaban a gritar y a reírse, muchas así”. Era frecuente que pasara esto, “a mí sí, ¿quién sabe a otras personas?”. Y es que “los blancos nos veían inferiores, trataban de sacar el mayor provecho, los que tenían abusaban de la ignorancia de los indios con la mercancía, te quitaban una vaca o un caballo, a mí me tocó ver a gente que por un galón de mezcal, le bajaban un caballo ensillado o una vaca”.

Ser indio Pápago podría haber sido visto entonces como sinónimo de ignorante. En venta de mercancías o “préstamos, les cobraban el doble, muchos vivían de la indiada, los comerciantes que iban a fayucar abusaban de la ignorancia. Por las rancherías, ahí por todo la orilla del río de este lado del Bajío, había muchos indios que estaban asentados, iban a venderles mercancía y les quitaban gallinas, marranos o vacas, a cambio de mercancía”. En Quitovac, “los gambusinos deben de haber venido igual a explotar, porque había Papaguitos ahí que sacaban mucho oro y pues no valía”.

El grado de asimilación al grupo de los mexicanos era variable según muchas circunstancias personales. Por esto, se expresaba a veces el

endoracismo dentro de la misma red de parentesco. “Cuando llegó a Peñasco, en la misma familia de mi papá, a mi mamá le decían ‘pápaga jija de esto’. Fue un cambio muy duro, primero salió de su casa donde estaba viviendo a gusto, y luego llegaron los problemas, cosas que pasaban que uno de chamaco no entendía. Cuando empezamos a hacer el movimiento de Pápagos aquí, para enseñarle a la gente cómo se enrolaran, unas primas que habían sido duras en aquel entonces con nosotros ya quisieron ser Pápagas, fueron a buscarnos porque supieron que éramos líderes tradicionales y para ver en qué les ayudábamos. Sí, lo hicimos, pero les recordamos que antes no querían ser Pápagas, nos rechazaban”.

Esta ambigüedad se manifiesta con una terminología que se podría considerar despectiva y que forma parte del mismo lenguaje de ciertos O’otham: “Inditas, inditos, Papaguitos, Papaguitas, Papagonas”. De hecho, las expresiones desvalorativas se aplican fácilmente a otros grupos étnicos cuando se habla de ellos: “Mexicanillas, Chinitos, Oaxaquitos, Gringuitos”. Es decir ser Pápago, indio pápago o, en general, indio.

La vida en la ciudad podría haber cambiado esta situación de discriminación o de apreciación de ella, quizá en primer lugar por el mayor grado de asimilación de los O’otham que allí residen. “Por ejemplo, en Peñasco, le han dado giro al quehacer de ellos, la cuestión de las artesanías, en Sonoyta también. En Caborca, se han dedicado a otros quehaceres del que se dedicaban antes allá en sus comunidades. Eso ha venido pasando y han ido perdiendo el interés de seguir conservando sus usos. Los más jóvenes ahora, que los niños a la escuela, un rollo distinto”. En Peñasco “cuando vine aquí ya no hubo diferencia de razas. Aquí había gente de donde quiera, de Sinaloa, Hermosillo, Nogales, gringos también, aquí fue la parte donde viví más a gusto, porque no había tanto, en el trato con la gente, como con la familia, no había problemas”.

## Autocensura

Ante la discriminación hacia el indio pápago, ha existido un fenómeno de autocensura. Es difícil apreciar su generalización ya que no fácilmente se habla de ello porque, hoy en día, lo que se valora es el orgullo de la pertenencia étnica como veremos adelante, pero sí se ha registrado con varias personas. “Más antes nadie quería ser Pápago, y a muchos no les gustaba que les dijeran Pápago y si alguien les decía así se enojaban”. Por esto “mi hermana mayor nunca quería ser Pápaga, se enojaba mucho que le dijeran que era Pápaga, pero tenemos sangre, nuestra mamá es Pápaga cruda”. Así, “antes muchos se avergonzaban porque les hacían burla, querían ser mexicanos”. “Lo negaban, les decía uno que eran Pápagos y se afrentaban de ser Pápagos”.

La autocensura se acompaña de una no reproducción de los elementos culturales y sociales considerados representativos del grupo marcado, en particular la lengua y la pertenencia étnica identificable, al menos en los espacios sociales abiertos. Ya se apreció este fenómeno en el ámbito escolar. “Cuando estaba chamaca le decía a mi mamá que iba a vender a La Papaguería, porque me compraban mucho los Pápagos, se reía mi mamá de mí y me decía que yo no era; no le entendía nada”. Es incluso probable que muchas personas no llegaran a saber que eran O’otham. “Mi esposo es Pápago, no sabíamos, ya después aquí supimos que mi suegra sí era Pápagita de los ranchos de por ahí, pero ella se casó también con mexicano”.

Más aún se planteó lo anterior con el idioma, uno de los elementos más visibles de diferencia étnica. Desde la perspectiva de los receptores, “cuando estábamos chamacos, íbamos a que nos enseñaran en dialecto, dejamos de ir porque la gente nos decía: ‘¡ay! los Indios, los Pápagos’. Entonces nosotros nos sentíamos mal porque chamacos de nuestra edad nos discriminaban, ya no quisimos ir”. “Mis papás, mis tatas de ambos lados hablaban pápago. Nosotros hubiéramos aprendido muy bien pero cuando entramos a la escuela, todos los

chamacos nos decían muchas cosas, no querían jugar con nosotros, no querían hablarnos, y pues todo eso nos cohibía, uno se avergonzaba y ya no hablaba. Y antes yo entendía muy bien el o'otham, y ahora ni me acuerdo". Es decir que "no nos enseñaron a hablar el pápago. No les gustaba yo creo, yo estaba chamaca, se me hacía muy raro y se escondían para platicar, les daría vergüenza yo creo, y yo les preguntaba de qué hablaban y me decían que me callará, me regañaban a medio".

Así que a pesar de que muchos O'otham tuvieron padres hablantes, en la mayoría "ninguno de los hijos sabe hablar". "Nosotros no hablamos, porque mi mamá entendía nomás, poquito hablaba ella, decía que casi nunca le tuvo aprecio de hablar y ya no lo volvió a hablar, menos cuando se vino para Caborca". "Mi hijo cuando estaba chamaco, estaba en la escuela allí en El Plomo, y el maestro preguntaba cómo decían los O'otham cosas, y no quería platicar como O'otham". "Mi tía María también hablaba pero poquito porque era la más chica. Yo no entiendo nada". "A mis nietos, les enseñaron pero sólo un poquito pero nunca hablan como hablan los O'otham. Puro mexicano". Y es que "la lengua se ha perdido por el mismo sistema político que por allá de 1959, todavía te discriminaban los mismos maestros de la ciudad".

En general, se puede suponer que era frecuente la autonegación como O'otham. "Unas primas de mi nana en Quitovac son descendientes de indígena. Pero cuando se les entregó las tierras a las comunidades, mi tío levantó un padrón de todos los indígenas pápagos, y ellas no quisieron entrar porque decían que no eran indígenas, pero sí eran, eran las primas de mi nana. Se quedaron sin tierras, no están dentro de las comunidades pero sí son Pápagos. Lo que pasa es que no quisieron ser".

Hoy en día, esta discriminación del no indio hacia el indio forma parte, aparentemente, del recuerdo. No por ello, sin embargo, ha desaparecido el rechazo social que aún se percibe, por ejemplo, cuando los O'otham hablan su lengua entre ellos en lugares como Caborca y Sonoyta. La autocensura también

persiste: “Mi sobrina y mi sobrino no saben nada de o’otham porque no les gusta, les da vergüenza. Si se encuentran un indio le sacan la vuelta”. En general, “los más jóvenes ya no quieren hablar, les da vergüenza todo eso, es lo mismo en Estados Unidos”, “no se les puede decir una palabra en pápago porque se ríen, no es como el inglés”. “Mis hijos, los dos sí saben hablar o’otham. Pero el muchacho casi no le gusta y a la muchacha sí le gusta platicar”. Pero “yo les digo a las personas que no se afrenten<sup>163</sup> a su ser indígena, porque hay gente, yo veo como que les da vergüenza ser lo que son”. Aquí, si hacen las cosas de antes “se ríen de la gente, dicen que están locos”.

Es interesante notar cómo, en una lectura del pasado desde el presente, es común que, a pesar de lo señalado en el párrafo anterior, ciertos O’otham se sorprendan de esta autocensura de antes. “En la calle sí nos decían Pápaguitos, pero ya sabíamos que éramos Pápagos, no es ofensa”. O bien: “Cuando estaba chamaco me decían *kikimac*, mi abuela nunca me quiso decir qué significaba; hasta que crecí, me di cuenta qué quería decir areño ¿por qué no me quería decir mi nana qué era *kikimac*?, si no es ofensivo”. “A un señor que yo le decía tío, él sí me hablaba mucho en lengua pero yo me reía de él, lo tomaba a lujo o nunca lo tomaba en cuenta. Hasta ahora. Y me puede no haberle echo caso, nunca pensé que íbamos a poder ir para allá por saber hablar, hace poco que empezaron con eso”.

### **De la negación a la valoración**

No obstante, la imagen del indígena hacia sí mismo ha cambiado mucho y llegó una época cuando lo o’otham se reconsideró como positivo. Se podría hablar quizá de un cambio de mentalidad e ideología, expresado entre otros con el

---

<sup>163</sup> Tengan vergüenza o pena.

término indígena que vino a sustituir al de indio<sup>164</sup>. “Cuando falleció mi abuela, al tiempo nosotros fuimos reconocidos. Mis tías encontraron que ella tenía las cartas que le habían dado desde los ochenta y tantos. Ella nunca les dijo nada a sus hijas, simplemente se lo guardó. ¿Por qué hizo esto? Yo siempre he dicho que en la cultura de los indios, nuestra gente era muy cerrada, ahora con la tecnología, que ya somos mestizos, nos llevaron a vivir a otras partes, tenemos estudios, todo es diferente y para nosotros es más abierto que para ellos”. “Decían que al indio lo tenían aplastado, porque el indio no hablaba, no decía, no se defendía. Y eso es lo que ahora yo trato de dar a mi gente. Que sí, un tiempo estuve aplastada, pero ahora soy yo y lo voy a defender, y no nomás quiero que sea yo, que venga mañana otro también que lo haga, que no nos quedemos como se quedaron ellos que pudieron haber sido y que todo esto era de ellos pero como no lo sabían defender pues la gente se quedó con ello”.

Una primera explicación dada por los O’otham de este cambio es la política de la Nación, aunque se inserta en un contexto global y nacional complejo de revaloración de lo indígena, al menos discursivamente, como lo veremos adelante. Pero para este argumento, cuentan que de pronto la gente “se alborotó más por ser Pápagos, ser reconocidos. Ahora todos quieren ser”, “con tal de arreglar al otro lado porque nos están dando una ayudita de dinero y doctor. Los que no son quieren ser, o los que son muy lejos, que ya ni se conocían ahora están volviendo atrás moviendo, que la abuelita ha de haber sido”. De hecho, “en estas fechas del 86 o 87, que nos empezaron a dar ayuda, que vinieron a promover a los indios en México, fue cuando todos quisieron ser Pápagos, hasta los que no eran. Ahí en el barrio, había una señora de Sonoyta, sabía que era Pápago y se enojaba, y sus hijos, era un insulto que les dijéramos que eran Pápagos y ahora son Pápagos de pura sangre, dicen. Ya están reconocidos, sí eran Pápagos, nada más que no querían ser, les daba vergüenza o no sé qué pensarían”.

---

<sup>164</sup> El indio con su carga histórica despectiva y clasista, y el indígena como un término usado más recientemente como sujeto de derechos culturales y políticos.

Es probable, en efecto, que haya habido muchos más O'otham que los censados oficialmente. Es posible, también, que los O'otham del desierto hayan sido una minoría dentro del grupo mayor de los O'otham. "Muchos de mis familiares que trabajaban el oro, se sabía que allá andaban. Después se desparramaron y hasta ahorita han salido muchos que hemos conocido. Y decimos que hasta ahora sí hay Pápagos un montón y antes ni había más que nosotros". "Nada más creíamos que éramos nosotros del rancho: éramos de Las Norias, San Pedro, Carricitos, la Noche Buena, Santa Elena. En San Francisquito son primos por parte de mi papá pero nunca supimos que eran Pápagos". Hay personas que cuando éramos chicos "nunca dijeron que eran Pápagos, no iban, no los conocíamos, no los mirábamos, vivían a partes". Un funcionario comenta: "hay algunos en Caborca, yo tengo años tratándolos, hasta ahora salen que son parientes o'otham, que el abuelo era indígena o la mamá. Pero también hay gentes en el ejido Caborca, indígenas, negrito prieto, si uno no le pregunta, no le dicen pero son O'otham. Aquí en el pueblo, sí hablan de 1800 y feria O'otham, ya estaban ellos aquí".

Prosigue: "Y tú platicas con ellos y no lo saben el dialecto. Y ellos se dan cuenta que pertenecen a la tribu también, pero no participan, ya se dedican a otro negocio. Han ido perdiendo ellos sus propios valores, sus costumbres, se han metido más a la dinámica actual." Eso dice la mirada institucional de responsabilización de los Pápagos de la pérdida de su cultura. Más adelante, analizaré este punto.

Este pasado de referencia no es tan lejano temporalmente, por esto no existe entre los O'otham un solo ellos o nosotros homogéneo y con fronteras claras. Los Pápagos ha sido el apelativo para los O'otham que, por decirlo de alguna manera, vivieron la subordinación directa al grupo social dominante desde una estructura social muy jerarquizada, y entre los cuales muchos se autocensuraron por la discriminación. Ellos son indios. Los O'otham, son los del desierto; no son ni tan indios, pues lograron resguardar un modo de vida en el

desierto, ni tan indígenas (que no tienen historia); son O'otham de aquí y de allí. Siendo las fronteras espacios de transición constante, no se trata de grupos aislados sino referentes principales entre los cuales los O'otham se han movido. Por ejemplo, ciertos indios pápagos pasaron a ser indígenas. Y en los discursos se refleja esta complejidad al pasar fácilmente de nosotros a ellos como indios u O'otham. Como referente discursivo, por la gran movilidad social y espacial de las últimas décadas, muchos O'otham se ubican probablemente en todas las categorías aunque ello no significa que en la práctica no tengan un referente principal. Pero también se expresa para algunos O'otham en la dificultad de saber, hoy en día, si ser indio es positivo o negativo.

## **EL DESIERTO DESDE LA CIUDAD**

Se suele considerar que la tierra es la base de la cultura. Y su pérdida cambia totalmente la relación con el desierto. Un O'otham se pregunta: cuando no hay tierra, “¿dónde quedan las costumbres? En Estados Unidos pueden decir que esta tierra es de ellos, no es tanto pero los indios tienen todavía este vínculo con la tierra madre como dicen ellos”. Mientras que en México, “no hay reserva, tenemos cinco comunidades, todavía tenemos un pocito de tierra, como ejido o por posesión. Entonces sí existe el vínculo entre la gente y la tierra, pero sabemos que nunca vamos a recuperar las tierras de antes, como en Caborca, Santa Ana, Magdalena, la gente ya está allí, son pueblos. Entonces nos conformamos con lo que queda”.

Más aún para la mayoría de los O'otham de las nuevas generaciones, el desierto se ha perdido prácticamente. En el mejor de los casos, se conserva el recuerdo de algunos retornos al lugar de origen. “Veníamos siempre a Quitovac a visitar a las tías y primas y por eso nunca he dejado de saber de donde vengo. Quizás antes yo no lo entendía porque era niña, hasta ahora puedo valorar mis

raíces, mis antepasados”. “Nosotros todo el tiempo vivíamos para la costa de Hermosillo, veníamos para Santa Elena cada año en el tren, cuando salía de vacaciones su papá de los chamacos, y nos quedábamos unos tres, cuatro días y ya nos íbamos otra vez”. “Cada vacaciones o cualquier festejo que no íbamos a la escuela, arrancábamos para el rancho, no era cada año, si podía mi papá nos daba para ir hasta allá. Mi mamá nos llevaba y nos bajaba como a tres kilómetros antes de llegar a Sonoyta. Y ahí ya era de nosotros, a pie, con todas las ramas. Éramos uña y carne de la tierra de Sonoyta. Correteábamos, éramos libres, éramos nosotros. Cada que podíamos regresar, regresábamos. Hubo un tiempo que no pudo llevarnos mi mamá, nos fuimos retirando poco a poco de allá. Ya después las necesidades fueron creciendo, y ya nos retiramos más de allá. Aquí en Peñasco era muy batallosa la vida de pescador. Dejamos de ir al rancho” a fines de los setenta.

## **El desierto hoy**

En las ahora ciudades como Sonoyta, Caborca y Pitiquito, los O’otham están dispersos. En Caborca, en lo que era La Papaguería “seguimos unos pocos, pero la mayoría son mexicanos. Muchos hicimos nuestras casas en otras colonias”. Viven en este poblado O’otham originarios de Las Calenturas y El Pozo Prieto, Las Norias, San Pedro, Quitovac, El Cubabi y San Francisquito. Por ejemplo, en Sonoyta, “el gobierno no nos puede dar terrenos porque aquí la comunidad es muy vieja, hubo muchos asentamientos indígenas pero nunca se registró, por eso no nos toman en cuenta. Ahora con los que hacemos las reuniones, queremos juntar dinero para registrar la comunidad para que tengamos representatividad ante el gobierno federal”. Ahora “seicientos pesos a la semana, es lo que gana aquí la gente, no hay más, está dura la crisis”. En el ejido pápago “todavía están sembrando alfalfa, mucho gente sembró algodón antes. Han levantado mucha calabaza también. Los tres pozos funcionan”. “Ahora la presa no agarra agua pues

porque no llueve”. “Ahorita toda la gente trabaja, ya no se divierte”, no van a fiestas. A la orilla del río donde estaban los O’otham antes “todavía están las casas, hasta el mirador todo aquello se está fincando. Se vende para toda la gente que quiera”, sigue llegando gente, “compran su lote al comisariado y hacen su casa”. En Sonoyta, nunca abundó el trabajo, pero “ahorita está peor, si no fuera por el narcotráfico, Sonoyta estaría en el suelo”.

Dentro de esta capitalización y privatización del desierto común a todos, como vimos, cada lugar tiene su historia particular. En la actualidad, de los asentamientos o’otham<sup>165</sup>, existen dos comunidades indígenas en términos jurídicos. En El Pozo Prieto, hay personas mayores todavía vinculadas al lugar; pero ellas comentan que hoy “todos son jóvenes, no van a calentar ahí” y los más viejos “van nada más de un día para otro, como ahora el Día de la Cruz, duran dos o tres días y se vienen, ya no vuelven”. En lo demás del año, sólo “hacemos guardias cada diez días para cuidar nuestro ganado.”

Mientras que Quitovac todavía cuenta con la escuela-albergue, pero ya no enseña el o’otham. “Si no estuviera esa escuela, no hubiera Quitovac, si en una casa no trabaja la mujer en la escuela, pues trabaja el hombre. Esa es la única fuente de trabajo”. “La escuela ha ido creciendo conforme han pasado los años, antes sólo era una casita que prestaban. Ahora tienen computadoras, Internet, aire acondicionado en la telesecundaria, televisión, lavadoras, cocina, refrigeradores”. Un viejo comenta: “Yo hablo pápago, pero casi ya se me está olvidando de estar solo, nunca hablo con nadie. No son más que los puros viejos los que hablan”.

En El Cubabi, “sólo quedamos una familia, los más viejos han muerto, todavía tenemos ganado y la CDI nos dio un proyecto para siembra de nopal”. En El Cumarito, también “vivimos una familia, ahora sólo queda un pocito de ganado, vamos mucho a la reservación”. Aquí, “ya no hay chamaco, porque no hay gente, se fueron todos para allá”. “La Ciénega todavía existe, pero ya hay poquita gente,

---

<sup>165</sup> No se retoman los ejemplos del Pozo Verde, El Bajío, Las Norias, San Pedro y Puerto Peñasco, descritos con detalle anteriormente.

unos cuantos no más, los que tienen ganado y uno que otro que va todavía a buscar oro”. Finalmente, en San Francisquito, residen muy pocas personas, van y vienen entre Caborca, Sonoyta y Estados Unidos. Es un lugar concurrido una vez al año en la fiesta de su santo patrón.

Las personas, individualmente o como grupo, no tienen derecho hoy en día sobre las tierras, con excepción de los que han entrado como ejidatarios o comuneros, y que heredan a sus hijos ese derecho. Hasta una época reciente, la mina fue todavía una actividad secundaria. Finalmente, existe algún uso de las plantas “nomás que hoy en día los científicos les cambian su nombre y se aprovechan de ellas. Los mismos O’otham ni cuenta se dan”.

Sin embargo, el desierto se ha convertido en una memoria de la tradición, entendida ésta como una memoria de lo que se ha vivido. Como tal, es una representación simbólica selectiva e imaginaria y como valor sirve para orientar a las prácticas. Desde la realidad actual, en particular urbana, existen aquí contradicciones muy fuertes. En primer lugar, se asocia la cultura de más antes con la pobreza. Sobre el distrito de Gu Vo en Arizona, un O’otham comenta: “allí vendría a aprender la cultura, a estar con la lengua, pero a vivir no, mi vida es más cómoda que estas personas. De hecho hace cuarenta y tantos años así vivíamos, piso de tierra, las paredes de sahuaro con lodo, una hormilla, atizábamos con leña, lámpara de petróleo, nosotros vivíamos como Pápagos. Ese era la cultura, así vivíamos los Pápagos. En una ocasión que fuimos a una junta en Sells, en la noche nos llevaron a una casa donde había una hornilla, nos dieron papas, frijoles y tortillas grandes y estaba la lámpara de petróleo. El humo y el olor, entonces recordamos el tiempo viejo. Y luego el baño de letrina, dormir juntos como cuando estábamos chamacos, y ahí volvimos a los tiempos de antes. Estaba la mesa de madera como la usaba mi mamá en aquel tiempo, cenamos en la nohecita y a acostarnos como el tiempo de antes”.

Por otro lado, se busca recuperar la tradición. Pero, esta tradición sólo podría existir re-viviendo el modo de vida del desierto más antes, lo cual desde los

cambios de vida de las últimas décadas es imposible y no deseado. De ahí que, es necesario “reinventar la tradición” constantemente, por usar la famosa expresión de Eric Hobsbawm, tratando de no perder el referente de la memoria, lo que no es una tarea fácil. En torno a esta contradicción, se ha tejido lo que se podría llamar una “culpa social”. Un análisis desde la psicología social sería muy interesante aquí, aunque rebasa totalmente las posibilidades de este trabajo. Cabe señalar, sin embargo, cómo se sitúan los O’otham en el proceso de transmisión y no transmisión de la tradición del desierto y la reinvención de la tradición.

### **La pérdida de la tradición**

La memoria del desierto se vincula inmediatamente con los poseedores de la tradición, definidos por varias características. En primer lugar, se considera generalmente que son principalmente personas mayores que detentan este saber. Aunque no todos, ya que aún gente “grande” suele creer no conocer “nada de tradiciones, pues estuve muy poco tiempo aquí, nada más creciendo y me fui. Mi mamá, ella sí sabía muchas cosas”.

En este sentido, “desde que los mayores se empezaron a morir, los más viejos”, “se acabó todo”, la “tradición”, las “creencias”. “Y luego casi todo los demás indios se fueron para Estados Unidos, aquí en México ya no hay Pápagos”, “ya no hay gente”; y las tradiciones “se fueron para allá”. Por ejemplo, las ceremonias en Sonoyta en los cincuenta “ya no se hacían. Estaba más chiquita que yo veía que bailaban, que hacían ramaditas. Ya cuando estábamos grandes nunca me acuerdo de haber ido a las fiestas. Se acabaron porque se fueron los indios que vivían ahí. ¿Para qué hacían fiesta ya si no había indio?” Incluso en las reservas en Arizona, por ejemplo la danza del buro “ahora se iba a hacer ahí en La Angostura y no se hizo. Es que ya se murieron los viejos que la hacían”.

La generación se cruza, por lo tanto, con la vivencia del desierto, perdida. “Ya se olvidó esta forma de alimentarse del monte, nomás la pitahaya una que otra vez”, “la gente no come quelites, nopal, acelgas, blede; come jamón, tocino”. O bien, de las “familias, que vivían juntos, había más unión. Mataban un cochi, una vaca, le repartían, que al amigo, que al fulano, que al zutano, así todos comían”. “Se hacían las casitas de puro adobe, de pura tierra”, “así era la cultura de ellos”. En El Pozo Verde, por ejemplo que estaban juntos y compartían la comida después de la caza; o esto de contar historias en familia”. Y es que “se olvidó lo que eran las costumbres de nosotros, así es. Ya se fue la lengua. Las ceremonias todavía hay algunas” pero “ya no se llevan al mismo ritmo que antes”. “Nosotros lo fuimos dejando”. Ahora, los cuentos, “a la gente ya no le gusta”, las “canciones que los indios cantaban, yo no me sé ni una”. “Se ha ido perdiendo también esa costumbre de antes de empezar una reunión y hacer la oración” o “la costumbre de limpiar los veneros. Ahora tenemos que pedirle a papá gobierno que nos ayude”. Sería por esto que algunos O’otham dicen que si hoy “los Tohono no quieren hablar de su cultura es que a lo mejor simplemente no lo saben”.

La no transmisión de este saber se expresa, de hecho, tanto desde los transmisores como los receptores. Por un lado, los viejos cuentan que “ahí nosotros mismos tenemos la culpa, porque nosotros los grandes, la gente mayor, nunca los acostumbamos, a decirles, a platicarles lo que eran ellos y que tenían que llevarlo”. Ahora “es lo que nos preguntan, por qué no les enseñamos, y no lo sé”. Y, por el otro lado, comentan que: “Necesitaríamos que los ancestros nos hubieran inculcado más cosas de la vida, de los naturales, de la naturaleza, cómo ellos vivían”. “Deberían de habernos enseñado a nosotros la ceremonia del buro, yo nunca aprendí porque nunca me lo enseñaron, me platicaban los mismos tíos, la autoridad tradicional, yo miraba, pero sólo así”. “Todo el tiempo vivíamos en el rancho y mi mamá nunca nos enseñó. Ella se sabía muchos cuentos”. “Lo anterior genera una contradicción o añoranza desde el presente, ya que los mismos viejos que “le dicen a uno que hay que seguir la tradición, hablar y todo eso, a los hijos

nunca les enseñaron tampoco, los nietos menos saben. Sólo ellos, los viejos, saben”.

En la actualidad, se ubican varias clases de O’otham según su lugar respecto a la memoria y la tradición. Los viejos eran “indígenas-indígenas, tenían sus costumbres, sus usos”. Pero están “los que dicen que son pero no son indígenas-indígenas, no saben sus costumbres, su tradición, sus comidas, su vestimenta, nada”. A lo mejor “no se sienten indígenas, saben que son indígenas pero hasta allí”. “Cuando nos juntamos con ellos, no están impuestos a hacer la oración, las nuevas generaciones ya no saben nada de esto”, “no preguntan tampoco por qué son indígena”.

La pérdida de la tradición del desierto es explicada como tal por los propios O’otham por varias razones. El primer causante ha sido la expansión urbana y la migración a las ciudades. En Sonoyta, “se dio ahora que comenzaron a llegar tanta gente de afuera como los ejidatarios”, tuvo que ver con la colonización, con el progreso, con el desarrollo del pueblo, con “lo moderno y toda esa gente con esas ideas”.

Entonces “comenzaron a cambiar las costumbres, por las necesidades, por la educación de la familia, por dinero o por salud; los hijos tuvieron que ir a buscar su vida y se empezó a quebrar el sistema de la familia o la comunidad. En la manera que cambia la vida, cambia uno. Hablamos con nuestra gente pero no como en aquellos tiempos. Pero nosotros aprendimos como adaptarnos a las nuevas cosas que llegan y sabemos cómo vivir en el nuevo sistema”. Los O’otham, dicen, poseen mucha capacidad de adaptación.<sup>166</sup>

En este proceso, se dio mayor contacto con los mexicanos y matrimonios con personas no O’otham, y el “mestizaje” que de ello resultó, se considera un factor primordial en esta pérdida. “Ya se fueron casando con mexicano, Yaqui”,

---

<sup>166</sup> En la última parte de este trabajo, me preguntaré sobre esta cuestión de la aculturación y adaptación. De un lado, se puede ver como una pérdida desde el yo-para-el-otro (y desde las instituciones), del otro lado, se plantea como un cambio y una adaptación.

“pues poco O’otham había”. Y debido a que “la gente ya está muy cruzada”, “la tradición se ha ido olvidando”, porque los mestizos, “las nuevas generaciones, tienen las costumbres de los mexicanos”, “piensan como ellos y no como los indios de antes” y “ya no saben cómo son las tradiciones de antes”. “Entonces se acabó la cultura”.

Y es que el mestizaje representa una degeneración: “se va degenerando”, “de chiquita yo los miraba que se casaban los Pápagos con las Pápagas y ahora de vieja veo que están todos cuatropeados”. “Ya fue otra la descendencia”, “los chamacos ya no son Pápagos-Pápagos”; “yo tenía medio, mis hijos pueden tener un poquito de mí y otro poquito de la mujer. ¿Qué pueden tener de sangre pápago? De las tradiciones ellos ya no pues”. “Si hubiera sido entre nosotros mismos, como en El Bajío, sí tendrían más costumbres”. Es interesante ver el paralelismo que se hace, en ocasiones, entre el mestizaje sanguíneo y el cultural. “Tenemos dos dioses, el l’itoi y el otro: para nosotros, nuestro creador l’itoi es el de nosotros, pero como se ha ido degenerando todo, pues también es el otro, Dios pues también, y sí es la misma cosa.” Así que también “hay cosas que sólo deberían de decirse entre indígenas en lengua”, como la oración a l’itoi en las reuniones, “pero muchos ya no entienden la lengua y hay que traducir”.

La pérdida de la tradición ha sido variable, desde esta perspectiva, según el espacio social. “La tradición, las costumbres de los Pápagos, en una parte sigue, en otra parte no, por ejemplo, acá todo lo que es Caborca, Sonoyta y Peñasco, pues no; más a La Línea, allá hay más cultura, más tradición y sus costumbres. Esos sí lo tienen todavía bien agarrada, no suelta. Y nosotros no, porque entre nosotros hay mucho mestizo, y allá no es tanto”.

De la misma manera, la lengua “también se está acabando”, “el dialecto, ya son contados los que lo hablan”, ya “se murieron las últimas personas que hablaban puro o’otham”. Porque “se fue mezclando la sangre, la raza, la mujer o el hombre no les hablaban el pápago a los hijos ni con el marido, o al revés”. “Hay unos que hablan más inglés o más español, depende si está en México o en

Estados Unidos”. Todavía algunos O’otham “entendemos una que otra palabra” porque “los viejos hablaban en su idioma, pero hablarlo nosotros, no”, “no me agarro una conversación así con otro compañero platicando en el dialecto”. “Hay muchos que son hijos de Pápagos y no hablan”. De hecho, es frecuente que dentro de una misma familia, algunos hermanos o hermanas hablen el idioma y otros no, probablemente por la cuestión generacional. “Mi abuela sí hablaba, por eso mi hermano entendía todo porque ella le pedía que le trajera algo en idioma, él aprendió las palabras y todo eso. Yo no porque, pues estaba chiquilla y mi nana falleció”.

El o’otham no se enseña hoy en día en ninguna escuela en Sonora. Algunas personas llegaron a aprenderlo en la escuela-albergue de Quitovac, “mis hijos cuando estaban en la escuela de Quitovac, ellos también hablaban o’otham, pero ya empezaron a ir a la escuela en otro lugar, pues ya no hablaron”. “El que les enseñaba más antes allí a los chamacos era Rafael García pero ya no, y los chamacos tampoco tienen interés”. La castellanización y la ausencia de escuelas bilingües acrecentaron esta pérdida del idioma. “Si hubiera habido un promotor bilingüe en ese tiempo, un maestro o’otham que nos hubiera enseñado a no olvidarnos nosotros de nuestra cultura, de seguir las tradiciones, la lengua, pues fuera otra cosa”. Cuando “nos nombraron promotores bilingües en 1969, fue porque proveníamos de alguna comunidad y tendríamos que aprender y poder inculcarles a los jóvenes. Eso era lo que pretendía el gobierno, pero yo no aprendí”. “Pero realmente todo el tiempo nos inculcaron lo que es la escuela, el español que le llamamos nosotros”. “Yo digo que la escuela lo han cambiado a uno, principalmente la lengua, porque va a la escuela uno y ya le exigen que hable, ya sea el español o el inglés para ellos, y pues cada uno ya no quiere hablar el dialecto. No les exigimos a los padres a que hablen el dialecto, los dejamos ser, pero también es por lo mismo de la discriminación que había antes, del blanco al indio”. “Ya los jóvenes de treinta y cinco años, cuarenta años, llevan una escuela que los va dominando, el estudio, todo eso les cambia las costumbres, ya para ellos es más fácil irse a una disco, que irse a hacer una

danza, que estar ahí sentado”. “Es lo mismo en Estados Unidos, dentro de la reserva no crea que les enseñan pápago, en la escuela muy poco, les enseñan pápago en la familia, el gobierno les enseña puro inglés. Sí, es que el gobierno americano quiere que se pierdan las tradiciones indígenas también”.

Al igual que la institución hegemónica de la escuela, el español ha sido la lengua dominante en los hogares bilingües de ahí que el mestizaje se considerará una causante de la pérdida del idioma. “Mi mamá hablaba el idioma, pero nomás cuando la visitaban otros indios, los que venían del otro lado, sus hermanas. Porque mi papá era mexicano”. “Yo no les enseñé a mis hijos, quién sabe por qué. Como su papá de ellos no era O’otham, era Yaquí, y nunca hablaba, así es que a mis hijos nunca les enseñé”. “Mi mamá no nos hablaba porque mi papá no era Pápago. Solamente que se encontrará con uno de Las Calenturas sí platicaba con ellos, pero a nosotros no”.

Queda claro que este proceso fue más rápido en las ahora ciudades como Sonoyta, que en los asentamientos del desierto. En este caso, comenta un viejo: “En mi niñez ya no se hablaba el pápago, o sea que toda la gente hablaba el español, los que vivían aquí. Ya no había muchos Pápagos”. En general, cuando los O’otham se fueron a trabajar a la ciudad, “ya convivían con gente que no hablaba el dialecto y se iba acostumbrando la gente a hablar el español, para entenderse con la gente, las cuestiones de trabajo que tiene que hablar en castellano, o el inglés. Cuando llegaba a su casa, pues hablaría el pápago nada más con su pura familia, si tiene, pero yo digo que más bien, se acostumbran por el trabajo”.

## CAPÍTULO 7

### POLÍTICA E IMAGINARIO INDIGENISTAS

Mucho se ha escrito sobre el indigenismo desde principios del siglo XX. Al nivel nacional, oficialmente se arranca con el proyecto nacional de integración de los indios y la política de castellanización<sup>167</sup>. El indigenismo ha pasado por varios periodos, desde el primer Congreso indigenista interamericano de 1940 y la fundación del Instituto Indigenistas Nacional (INI) hasta la actualidad. Dentro de los movimientos nacional e internacional indigenistas que se desarrollaron a lo largo de estas décadas, sólo se sabe de la presencia de los O'otham en el Congreso Interamericano de Pueblos Indígenas de Albuquerque a fines de los ochenta, en donde asistieron el gobernador general de la tribu pápago y su antecesor.

Se considera que inició una “nueva política indigenista” en 1980 a partir del VIII Congreso Indigenista Interamericano. Este mismo año marca el principio de una demarcación y oposición a la institución; como se manifestó oficialmente por ejemplo en el Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes y la “toma” de las instalaciones del INI-Caborca en Sonora, por un grupo en desacuerdo con su política selectiva. La extensión del sistema neoliberal en México a partir de inicios de los años noventa del siglo pasado, marcó una nueva orientación (o subordinación) de la política indigenista. El último cambio formal fue dado en 2003, con la sustitución del INI por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), iniciándose en 2004 las sesiones del Consejo Consultivo de los Pueblos Indígenas.

---

<sup>167</sup> La creación del Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena en 1921 fue seguido pocos años después con las Escuelas Rurales de incorporación cultural indígena en 1925. Ya al inicio del periodo cardenista con la política del reparto agrario, se fundó el Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección Indígena. El Instituto Indigenista Nacional fue creado en 1948.

La política indigenista llegó de forma tardía en el Noroeste del país. Según la tradición oral, no se recuerda su presencia antes de los años setenta. Para 1973, algunos O'otham disfrutaron de las becas del INI. "Por un año, estuvimos en San Cristóbal de Las Casas de Chiapas, estudiando allá. Había esa institución que por acá nadie sabía. Nos habían nombrado promotores bilingües para que nosotros pudiéramos dar clases en la región a los niños; mi primo sí dio clases después pero yo no". Algunas mujeres O'otham llegaron a tomar también un curso en Tepic para indígenas de todo el país, con el fin de trabajar después en la escuela-albergue de Quitovac. "Las clases eran de cómo economizar nosotros, con los guisos, de cocina, la enseñanza de cómo atender al enfermo, primeros auxilios de salud, los cuidados de los niños, el cuidado en la limpieza. Había mucha raza, éramos mucha gente".

La llegada física de la institución en la región de los O'otham se dio con la Unidad Caborca del INI fundada en 1974. Independientemente de la ausencia de director entre octubre de 1990 y junio de 1991, la institución perdura en este lugar hasta la actualidad ya bajo el nombre de CDI-Caborca desde 2003. Atiende a toda la población indígena del norte de Sonora, no solamente a los O'otham. Ellos participan con una representante en el Consejo Consultivo que se lleva a cabo dos veces al año en México.

Se puede evaluar esta política de varias maneras: por su acción, por su no acción (y la tensión y contradicciones entre ambas), y por el condicionamiento a la acción de los grupos étnicos. Alrededor de ello, se ha construido a lo largo del siglo XX un imaginario sobre los indígenas. Lo importante aquí es comprender cómo esta política ha sido puesta en práctica en la región habitada por los O'otham, el efecto que pudiera haber tenido en una definición de "quiénes son" y cómo ellos se han construido en torno a esta institución. En este capítulo, me abocaré a describir estos elementos, dejando de lado la cuestión agraria vinculada que se trató en el capítulo anterior.

## ORGANIZACIÓN Y POLÍTICA INSTITUCIONAL

Los O'otham han tenido una organización política desde tiempo atrás, entendida aquí como los procesos de tomas de decisiones públicas y sus actores. A lo largo del siglo XX, su organización política *de facto* ha conocido distintos cambios y es en el marco de la política institucional que se ha insertado, para tener un espacio de negociación como grupo social.

### Las autoridades indígenas

La tradición oral nos cuenta que en los años cuarenta del siglo XX, la organización política tenía a su mando a los gobernadores, que algunas personas llamaban autoridades. La figura de gobernador fue probablemente creada después de la Independencia. “En San Francisco era uno, en Quitovac otro y allá en El Bajío estaba otro; eran los pueblitos más grandes de indígenas. Todavía no había un gobernador general para todos.” “El gobernador hacía reuniones, era el que mandaba a su gente de los indígenas, organizaba todo, hacía las fiestas del buro y del Vi'íkita” y atendía otros problemas como los límites del terreno. A un gobernador lo elegía “la misma gente. En Quitovac, hasta que se murió se cambió. Cuando estaba muy viejo, él mismo ponía el gobernador que iba a seguir”, muchas veces un hijo. “Así estaban las cosas”. O sea que “antes había en cada comunidad un representante nomás, no había gobernador general”.<sup>168</sup>

Fue en 1977 que se empezó a centralizar la organización política, en “tiempo de Luis Echeverría”, cuando “pidieron que hubiera una autoridad tradicional en cada lugar y un gobernador general de todas las comunidades”, lo que “no era una figura propia de ellos. Fue creado cuando el gobierno federal trató

---

<sup>168</sup>Para los diversos cargos políticos en el siglo XX, ver Anexo 2.

de incorporarlos a lo que se llamaba COCOPLAS, Comités Comunitarios de Planeación, mismos que estuvieron operando aproximadamente por un sexenio”. Entonces, junto con éstos, “vino el INI y la Central Nacional Campesina (CNC), hicieron una convocatoria para que formáramos un Consejo Supremo Indígena y nos pidieron que nombráramos a un gobernador para todos los Tohono O’otham”, “que se conoció como Gobernador General o de los O’otham en México”. El primero fue “Francisco Valenzuela del Bajío” y el último fue Félix Antone hasta el 2009. No había un tiempo particular, “eran las propias comunidades quienes decían que había que cambiar”.

En los primeros años, el gobernador general “era el interlocutor y la persona que tenía el poder de la información, era a quién se le tenía que solicitar el apoyo en su caso”. Trataba de “buscar las ayudas, los beneficios para la comunidad a través del municipio o federales, o de cualquier dependencia, a través de la CNC, o de la Procuraduría de la Reforma Agraria”. En un inicio, “teníamos que resolver la tenencia de la tierra porque había documentos desde Cárdenas que no se resolvían. Hubo un enlace con los del otro lado para organizarnos mejor, nosotros no contábamos todavía con recursos. El Pozo Prieto, El Pozo Verde y Las Norias, tenían problemas graves. A Quitovac, se le había perdido el expediente y en San Francisquito un ganadero les había invadido 5,000 hectáreas. Por todo eran 127,000 hectáreas, lo que teníamos que recuperar. Ya después se hizo un relajó. Yo quería recuperar a mi gente, que vinieran a su lugar de origen, otros los jaloneaban para Sells, y otros por otro lado. Sin embargo, logramos recuperar” algunas tierras, “primero fue Quitovac”. Además de la tierra, en esa época se buscó resolver cuestiones del “agua, la educación y el crédito”. El gobernador también “tenía la obligación de ir a buscar los medios en la Nación”.

En los años ochenta del siglo XX, “con la Tohono O’otham Office in México Affairs<sup>169</sup> se inició la formación de los líderes tradicionales en México”, conocidos también como autoridades tradicionales. Entonces “el gobernador de los O’otham

---

<sup>169</sup> De ahora en adelante la Oficina. Se trata su historia en el capítulo 8.

en México, Antone Palma, empezó a buscar a su gente en Sonoyta y en las comunidades”. “Tenía que haber un representante que tuviera autoridad y valiera ante lo legal. Se formó una mesa directiva para poder tener esta legalidad, por las leyes que hay tanto en México como en Estados Unidos”. “Ya tenían formado lo de Pozo Verde, El Bajío, San Francisquito, El Cóbata, La Espuma y El Represo. Para el 90, le entraron Pozo Prieto, Las Norias, Quitovac y Sonoyta”. Las autoridades entraron así en diferentes momentos según los lugares. Por ejemplo, en Las Norias, más antes, “nunca hubo autoridades, todos los mayores eran jefes ahí. Se comenzó a nombrar autoridades en el 83. No se conocía” tampoco al gobernador general de los O’otham. Puerto Peñasco fue el último porque “es un área que se llenó de Pápagos de otros lados. La misma gente de Quitovac antes se nombraba para Peñasco”. Fue “en 1996, cuando don Ascencio nos invitó a sentarnos en la mesa de líderes tradicionales. Poco a poco nos fuimos ganando ese derecho y fuimos siendo reconocidos por la Nación. De eso se trata, ya lo hicimos tradicional en cierta manera”. Aquí, ahora, “hay problemas” entre varias personas que quieren ser reconocidas como líderes, “es como un partido político o un sindicato”.

En términos formales, “hay una autoridad propietario y una autoridad suplente, por llamarlo así, pero es la autoridad tradicional o líder tradicional, eso es lo que somos”. Y es que para muchos O’otham, la expresión autoridades o líderes tradicionales abarca tanto a las autoridades nombradas desde los años ochenta como a los gobernadores locales mencionados anteriormente. Para elegir a estas autoridades, “hacen una reunión y dicen que van a sacar ese y que quién queremos que sea, él que sigue”. En algunas ocasiones, por ejemplo “cuando se eligió a Armando Neblina en Sonoyta, vinieron del otro lado”. “Siempre he visto que cambian las autoridades cuántas veces quieren. Nomás no les conviene uno y ponen a otro. Ahora sacaron algunos que la autoridad tradicional debe de ser vitalicio, antes no era así”. Generalmente, “aquí nombran a una persona por sus conocimientos de la cultura o’otham. Y ya caminaron las dos cosas, un poco tradicional”, por ejemplo de “las ceremonias que antes se hacían en Pozo Verde, todo lo que ahí platicaban, te enseñaban”; “y un poco el apoyo de las demás

personas, porque a uno lo conocen”. “Ahorita lo están manejando que lo nombre la gente, la mayoría” pero el gobernador tiene que dar su visto bueno. De hecho, “es un puesto simbólico”.

La función del líder es, en primer lugar, mediar entre las instancias y la gente ya que “una autoridad tradicional representa a la comunidad ante otras comunidades y el gobierno municipal y estatal, por ejemplo la CAPIS<sup>170</sup>, el INI ahora CDI”. Ante el gobierno estatal, “sería más bien que reconozcan que hay una autoridad y una comunidad en aquella población”. Por otro lado, las autoridades deben conocer “los proyectos que le da el INI y qué tanto”. Entonces hay que “asistir al ayuntamiento, procurar los medios para la comunidad”, y luego “menear<sup>171</sup> a la gente a centros culturales, a comunidades”. También se debe “hablar con el presidente de la Nación, cuando hay curaciones que no quieren hacer porque cuestan mucho; ver que atiendan a la gente: que nos tengan un carro aquí para llevar a las personas que no tienen visa; ver cómo le hacen para pasar a esas personas o a los niños”. La ayuda es muy variable y la frecuencia de las reuniones también. Para éstas, la CDI “nos manda llamar a todas las autoridades tradicionales en sus oficinas cuando tiene algún proyecto, o viene”. “Nos reunimos en Sonoyta, en San Francisquito, en Sells” las autoridades de todas las comunidades. En breve, “hay que buscar la manera de estar juntos, no restar, sumar todo el tiempo”. Por eso es muy importante “sembrar la raíz de nuestra cultura, lo mismo que hicieron con nosotros”.

Lo que hacía la autoridad, ahora más bien “lo hace el regidor”. El regidor étnico o indígena es un cargo de tres años que existe desde 1996, a cambio del cual se otorga un sueldo. Forma parte de la planilla de los ayuntamientos. Inicialmente, “llegaron los nombramientos por el gobierno del estado, no hubo ninguna reunión, yo supe que dijeron que fulano de tal iba a ser en Peñasco, fulano en Plutarco Elías Calles, en Caborca, en Altar y el Sáric, son cinco”. Por lo

---

<sup>170</sup> Comisión de Atención a los Pueblos Indios; ahora CEDIS, Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Sonora.

<sup>171</sup> Llevar.

tanto, “todo el mundo empezó a preguntar por qué, obvio, no es nada más que fueras regidor, ellos lo que miraban era la economía, el dinero, el interés, y empezaron a criticar”. Por eso hay muchos conflictos a la hora de escoger un regidor. “¿Por qué surgió el regidor? Yo siento que fue como quitarse un cargo más. En los ayuntamientos, los regidores son del PRI, del PAN, PRD, PT, y está el presidente y la secretaria. Todos ellos, aparte tienen una comisión, que desarrollo rural, que la cultura, diferentes. Entonces decían que como los indígenas venían a pedir a los ayuntamientos, tenía que haber un representante para guiarlos dentro de aquí”.

El regidor étnico tiene, entonces, la función de mediador. “Allí va gente que quiere gestionar algo, se dirigen con su regidor y el regidor los apoya”. Las autoridades tradicionales, a veces, llevan a las personas “con el regidor para que hable con el presidente municipal, y el presidente municipal ya manda al gobierno”. Comenta una regidora: “Yo trato de empujar a mi gente a que haga algo, ver lo qué quiere y necesita. Esto es la función”; al igual que difundir los proyectos que existen. Hay que saber que el regidor, “muchas veces tampoco tiene toda la facilidad del mundo, para hacer y deshacer, si no se sabe cómo está la situación dentro del ayuntamiento”. “Hace todavía algunos años, en términos jerárquicos, era “primero el gobernador, luego venía siendo la autoridad tradicional, que es el líder tradicional, luego el regidor, y luego el presidente de la comunidad. Así se va la cadena.”

En teoría, los regidores étnicos representan a todos los indígenas del municipio. Pero, por ejemplo, dice la misma regidora: “En Sonoyta, a pesar de que hay mucho migrante que va de paso, ellos no están muy bien enterados de que también se les puede ayudar. Pero si no me ayudan con los míos, los O’otham, ¿tú crees que me van a ayudar con los otros? Ni para que moverle. Entonces yo trato nada más de ayudar a mi gente”. Ni siquiera “les puedo prometer nada”. De hecho, “en el ayuntamiento poco sacamos nosotros aunque seamos regidores. Si

realmente vienen recursos a nivel nacional o estatal dentro de los ayuntamientos para los indígenas, ¿por qué no los dan?”.

Las regidurías forman parte de estrategias políticas dentro las instituciones regionales y locales. Por ejemplo, en Puerto Peñasco, la gente se empezó a organizar más “cuando nombraron a los primeros regidores municipales, por esto de que los recursos de las tribus indígenas iban a llegar a los municipios y sólo a través del regidor se podían solicitar beneficios”. Y es que, como regidor, “vas por la tribu, la etnia, no eres de elección popular como lo es toda la gente, somos a-partidistas. Si quieres ir por un partido, eso es por tu cuenta, pero no porque la tribu te lo pida”. Por esto, “realmente dentro del cabildo, somos una salvación. Por ejemplo en mi municipio somos seis regidores, tres del PRI, uno del PRD y uno del PAN. Acá son tres y acá dos, entonces me pelean, a ver cuáles son los votos. Siento que hay cierto interés por los partidos. Me tocó el caso del basurero tóxico en Quitovac. A nosotros como cabildo o ayuntamiento no llegó nadie a preguntar, negociar con nosotros”. La mayoría votó a favor pero “la regidora se abstuvo de votar porque a ella no le pareció”. “Hay que brincarse los niveles a veces para obtener algo, desde Caborca a Hermosillo y el DF, por la burocracia y las solicitudes que no avanzan no se sabe por qué”.

En el municipio de Caborca, las personas lo que más “han pedido son las becas y el mejoramiento de viviendas”. Aquí, “sí se logró la campaña de registro civil en San Francisquito y luego las credenciales de votar también. Pero los O’otham son muy disimulados porque ellos tenían su tradición y no necesitaban papeles, aquí no hay de que papel y esto. Pero la política así es, tienes que tener todo en regla para poder ser algo, sino no puedes hacer nada.” En Quitovac, “con anterioridad nunca se había visto nada aquí en la comunidad, para empezar no teníamos luz, no teníamos agua. Nunca habían traído proyectos a la comunidad”; y ahora ya está todo esto.

Si se pudiera hablar de cierta autonomía política, quizá fuera al nivel local que se encontraría. Desde inicios de los años ochenta, en los ejidos y

comunidades indígenas existen en la actualidad otros cargos políticos; el principal es el presidente de bienes comunales. “Ser presidente de bienes comunales es porque debe de haber una mesa directiva que organice y que haga las gestiones que se necesitan en las comunidades, ante nuestro municipio, después la CDI, la Procuraduría Agraria, la Reforma Agraria, la CAPIS en el estado, otras veces con la Comisión Federal de Electricidad. Anteriormente había sido cada tres años, pero tenemos un reglamento interno dónde queda que nosotros como comunidad indígena nos basemos en nuestros usos y costumbres”. Por eso, ahora “entre la tribu deciden cuánto tiempo queda uno”. “Somos diferentes, son nuestros usos y costumbres y los respetamos; pero también hacemos cambios, elaboración de cosas que no nos parezcan”.

La relación de las autoridades o’otham, en sus distintos cargos, con la Nación ha sido muy variable según el vínculo de cada líder particular con ésta. A veces hay que hacer las “gestiones con la reserva de Sells, las personas que te piden el apoyo principalmente para el enrolamiento y en una que otra ocasión el doctor porque las personas que necesitan trasladarse a Estados Unidos no hablan inglés ni el dialecto. Cuando son las celebraciones en nuestra comunidad, lo único es organizar cuándo se va a ser y qué”. La gente suele pensar que como autoridades, pueden resolver cuestiones con la Nación. Pero sólo se les puede “dar información, orientación a dónde dirigirse, pero ellos tienen que ir a Sells”. El trabajo con la Nación “es muy batalloso”, “hay gente de aquí” que sólo pregunta si “va a haber cheque, es algo molesto, incómodo”. Algunos líderes, que no cuentan con el reconocimiento de la Nación, consideran claramente que, “por lo regular, los líderes que la Nación quiere en México, los ha puesto. Yo no estoy de acuerdo, porque los que tienen el derecho de quitarlos son las comunidades”.

Se consideraba que para ser gobernador general de los O’otham en México, era necesario hablar la lengua y ser de preferencia una persona mayor. Había “un gobernador de los Tohono en México, Félix Antone Babichi, él pertenecía a la comunidad de Pozo Verde, su descendencia era de allí pero vivía

con su familia en Estados Unidos y lo atendían allá. ¿Cómo es que él era el gobernador de los O'otham en México si aquí nunca había venido a preguntarnos cómo estábamos, qué necesitábamos, en qué nos podían ayudar?”. Esta situación suscitó inconformidades entre los O'otham de México, quienes “pensamos que para el gobernador general era muy difícil conocernos a todos y resolver todos los problemas”. En 2009, hubo una reunión en Sonoyta en donde se destituyó a Félix Antone porque “decidimos ya no aceptar la figura del gobernador general. Nombramos nuevas autoridades para cada comunidad, como antes, pero ahora les llamamos gobernadores tradicionales”. El conjunto de los gobernadores conforma el Consejo Supremo que se reúne cuando surge algún problema fuerte. A todo este movimiento, se le ha llamado Reconstitución de Autoridades Tradicionales Tohono O'otham.

### **Los proyectos institucionales**

Los O'otham han participado en algunos proyectos institucionales del INI/CDI, u otras instancias indigenistas mexicanas a lo largo de los años. Estos proyectos están dirigidos también a los otros grupos étnicos de la región norte de Sonora como los Cucapahs y los migrantes mixtecos. Son de varios tipos.

Por ejemplo, en Sonoyta, se ha tenido “una tienda de abarrotes de 1999 al 2002”. Al inicio “tenían que ser diez personas para que pudieran dar el crédito. Había límite de pago pero estaba bastante amplio. No había ganancias porque íbamos pagando las cuentas, nada más que quebró por los malos manejos” y “la han cerrado varias veces”. “Ahorita la tiene abierta un muchacho de Quitovac que ha vivido todo el tiempo aquí”. También, en algún momento “el INI nos ayudó para las casas, con el material del techo, bloques, cemento”. Después, en el 2005, “por medio de la CAPIS nos dieron proyectos como a cinco familias que quisieron comprar una carreta para vender hot dogs. A cada quien le tocaron quince mil pesos”. En ese tiempo “hubo gente de Peñasco que pidió una retroexcavadora y no se la dieron porque era mucho dinero”. Finalmente, en marzo del 2008, “el INI

dio un taller de artesanía en el ejido, en el salón Pápago”. Enseñaron a hacer “collares y cuadros; juntamos raíces de hediondillas, gobernadora, pitahayas, sahuaros, raíces con figuras como de víbora y ahí les pintamos el hocico, les pusimos sellador y todo. Ahora en abril, dijeron que iban a volver”. Ese trabajo no lo hacían los O’otham antes, más bien “son artesanías yaquis, pero ellos nos vinieron a decir cómo y qué podríamos hacer. Igual con la piedra negra y la gamuza. Trajeron a un Yaquí que nos platicó de las artesanías que hacen ellos” y que podríamos hacer nosotros, porque “aquí se pueden hacer curiosidades, lo que sea, ceniceros, cosas de chaquira, hay cabezas secas, los puros cuernos pueden pintarlos, todo eso se hace artesanía y se vende. Ellos han visto a las Oaxacas en Peñasco, los Triquis, y todos venden sus curiosidades”. Últimamente “hemos alegado sobre un profesor que sepa el dialecto bien, que el INI nos consiga uno para que enseñe a los chamacos para rescatar la lengua y nunca nos han dicho nada”. Finalmente, “se apoyó un grupo de Mujeres del Desierto, se llamó, para una lavandería, opera satisfactoriamente, ya lleva dos apoyos (2005 y 2007)”.

En Quitovac, “ya no se les apoyó con ganado más que comprar otros sementales para mejoramiento genético, se organizó un grupo de trabajo, y se les dio para una llantera y una fondita a la orilla de la carretera, está trabajando todavía”. Y “ahorita, el gobierno federal y del estado nos están apoyando con un proyecto de ecoturismo, un centro recreativo que se va a llamar gente del desierto, Tohono O’otham. Va a ser en esta parte de aquí, que no entre allá porque están nuestros sitios sagrados. Supuestamente ya está programado para estar terminado en diciembre del 2008”. Hasta la fecha no se ha realizado y el dinero “se perdió”. Otro proyecto “es para vestuario tradicional para cuando haya ceremonias o festividades, tener nuestro vestuario, en colores chillantes. En los eventos, todos van con sus atuendos y su vestimenta tradicional, y en lugar de que yo las vea raras a ellas, yo soy la que me siento rara. La cosa es que lleven algo que nos represente”. Es por parte de la CDI, al igual que “los proyectos del ganado y de árboles frutales”, “éste es todavía un proyecto rezagado”; están desde el 2006 con dos grupos de mujeres llamadas Pioneras y Emprendedoras.

Finalmente, aquí “también trabajamos con SEMARNAT<sup>172</sup> por parte de la reserva de la biósfera del Pinacate. Se llevó un proyecto para hacer artesanías de madera y para todas las personas que hacen la jalea de pitahaya”.

“Empezaron a demandar proyectos también los habitantes pápagos de Puerto Peñasco, se incorporó después una sociedad cooperativa Hiaced O’otham, en 1997, y se les apoyó con una lancha y artes de pesca”. Ahora “para nosotros la lengua es lo más importante que hay”, pero “es muy difícil que la rescaten, no hay medios”. “De hecho hay poca gente que nos puede enseñar”. También “queremos aprender a hacer coritas pápagas”, que son diferentes de las yaquis y mayos, que las “personas que saben hacer eso vengan a enseñarlo o ir a aprender”. De hecho, “hace como unos tres meses estuvimos en un curso con una persona de México, donde nos preguntaba cuáles eran las artesanías de los Pápagos. Yo nunca he visto a la gente que vive en los municipios que haga artesanías, solamente hacen en Quitovac, Las Norias, Pozo Prieto, Pozo Verde, El Bajío, San Francisquito, las coras esas de palmilla”. Por otro lado, en 2004 “se apoyó un proyecto en Peñasco con la compra de un carro ambulante para venta de alimentos”.

Los proyectos han sido más numerosos en los tres lugares mencionados, aunque no son los únicos. En Caborca, por ejemplo, “se apoyó para un café internet en 2006, está entre azul y buenas noches, pero todavía está trabajando”. O bien, desde “2003, el Programa Agroecológico Productivo con cultivos de nopal en las comunidades de Pozo Prieto, El Cubabi y Las Norias”. Existe, asimismo, un “programa de cultura y convenios de procuración de justicia para pago de fianzas y excarcelación de presos indígenas”.

Cada proyecto forma parte de un programa particular. Por ejemplo, “los Fondos Regionales de Solidaridad fue un programa creado en el sexenio de Salinas de Gortari. El fin era apoyar a las comunidades y pueblos indígenas con recursos para activar el desarrollo económico de las comunidades con proyectos

---

<sup>172</sup> Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

productivos viables y rentables, para que de ahí tuvieran el empleo y el mejoramiento de vida”. De hecho “se crearon en 1990, pero los años del 90-93, estuvo atorado, el programa no lo podían aterrizar, no había técnico, había muchos conflictos en las comunidades en ese entonces.” Con estos fondos, se “les dio ganado a las comunidades”. “Eran dos en 2004, uno para Pápagos y otro para migrantes. Cada fondo puede llegar a un millón de pesos. Al fondo se incorporan todos los grupos de trabajo de las comunidades. La mayoría de esos grupos se constituye en sociedades cooperativas”. Por ejemplo, en 1997, se constituyó la Sociedad Cooperativa de Producción Ganadera “Vaic Tohono” (Tres desiertos). Para estas agrupaciones, “hay que hacer trámites ante la Secretaría de Relaciones Exteriores para solicitar el permiso del nombre, y es avalado por el secretario del ayuntamiento”.

Por otro lado, desde principios del siglo, “Xochitl Gálvez implementó otro programa, los Fondos Indígenas, con muchos recursos destinados a la creación de infraestructura social (agua potable, drenaje, electrificación, carreteras y quizá viviendas). Quitovac estaba dentro de este programa. Es un programa estratégico para abolir el rezago de las comunidades en estos aspectos”. Igualmente, “nacieron Fondos Regionales de Mujeres, cuando empieza esto de la equidad de género, aunque aquí no fue el caso. Pero vino otro programa exclusivo para mujeres que se llama Programa de Organización Productiva para Mujeres Indígenas (POPMI). Partiendo de ahí, hemos apoyado algunos proyectos, pápagos y para migrantes, en el afán de que las señoras le pusieran el ejemplo a los hombres”.

Se pueden mencionar, por otra parte, “los programas de salud, en un convenio con la Secretaría de Salud del estado que proporciona un servicio gratuito en los dos primeros niveles, en pequeñas clínicas de las comunidades rurales y hospitales con aproximadamente treinta camas. El tercer nivel consta de servicios de salud especializados y sólo existe en Hermosillo y Ciudad Obregón”.

Finalmente, “se dan a proyectos culturales, y la cultura es la esencia de esta Institución. Cuando éramos INI se llamaba el programa Fondos para la Cultura Indígena, con el pueblo pápago hemos hecho un sin número de trabajos y proyectos. En el cercado de los panteones, como protección de sitios sagrados, hicimos varias obras en Pozo Verde, Sonoyta, Quitovac, El Bísani, Las Norias, aquí en Caborca se logró que se cediera parte del panteón de Pueblo Viejo y nosotros lo cercamos y se arreglaron las tumbas”. Después “se cambió a Programa de Fomento y Desarrollo para las Culturas Indígenas, PROFODECI. Aquí, en los Pápagos hemos apoyado la Santa Cruz en El Pozo Prieto, hemos trabajado en Quitovac con la construcción de su ramada tradicional y se les dio recursos para el cercado. Salió el proyecto de doña Alicia, de la difusión de sus cantos y tradiciones”.

En relación a las diferentes manifestaciones culturales, “para llevar a cabo ceremonias o eventos, principalmente el Vi'ikita, San Francisco, San Juan, la Santa Cruz, se apoya con traslados y en algunos casos con apoyos económicos para la adquisición de alimentación, en El Cumarito y El Pozo Prieto”. Pero “con nuestro apoyo o sin, las comunidades llevan a cabo estos eventos”. Ha habido varios comités culturales, en 2001 el Comité Cultural Hiac'ed o'odham; y en 2004 se crearon el Comité Cultural Etnia Tohono O'odham de Puerto Peñasco y el Comité Cultural U'uvi O'otam de Caborca. “Comités de proyectos culturales tienen ahora El Pozo Prieto, Quitovac, El Cumarito, Puerto Peñasco y teníamos integrado uno también en Sonoyta pero ya no está operando”.

Los proyectos tienen un funcionamiento particular según su tipo. “Cada proyecto debe tener su mesa directiva con su presidente, secretario, tesorero y presidente de vigilancia”. “Para esto se integran los comités culturales o las sociedades cooperativas que año con año han servido para la obtención de los apoyos. Sirven exclusivamente para el tiempo en el cual se hace el proyecto”. Entre otros integrantes, pueden estar “un vocal de vigilancia de contraloría, un aval de una autoridad comunitaria o civil”. En el cuestionario que entrega el grupo, “la

información que viertan los beneficiarios es fundamental para que el proyecto pueda ser financiado, si no no cumpliría con los objetivos del programa”.

### **La crítica a los proyectos**

Los proyectos impulsados por las instituciones indigenistas han sido apreciados de muy diversas maneras según los protagonistas, y queda claro que existe entre los O’otham una gran diversidad de posturas políticas y sociales. “Se imaginan Quitovac con unos balnearios. Es una mentalidad que tiene su lado muy bueno, pero por otro lado catastrófico, destruye el pueblo indígena. Se ha sostenido ese pueblo tambaleándose todo el tiempo. Quitovac, El Cubabi, El Bajío, están resistiendo los embates de la cultura popular, del desarrollo, ¿Y te imaginas ir a meterle a un lugar sagrado una cultura diferente, un desarrollo turístico? Dañas la tierra, dañas todo, la cultura de la misma gente. Dicen las gentes, que somos muy cerrados de cabeza porque detenemos el progreso de una comunidad, pero no se trata de detenerlo sino de conservarlo”.

Por otro lado, existen otros proyectos estatales o federales que claramente afectarían a los recursos naturales y que contradicen totalmente el discurso oficial de preservación de las comunidades indígenas. Es el caso de Quitovac, donde “uno de los proyectos más grandes se llama el SIMARIS, es un confinamiento de residuos tóxicos que quieren meter el gobierno estatal y federal, para que de una vez maten a todos los Pápagos que hay ahí. Tanto los Pápagos de la Nación como los de de Sonoyta, Caborca y Peñasco no estamos de acuerdo. Habiendo tanto desierto ¿por qué tienen que ponerlo con nosotros ahí?”. O bien, en el caso de la reserva del Pinacate, donde “están metiendo cercos, todo el límite de la reserva por la carretera, y permitieron la carretera por el interior. Esa carretera a nosotros nos afectó por los lugares sagrados que tenemos. No se ha hecho grande porque el pueblo no ha reclamado”. Muchas veces, de hecho, “los centros

de investigación nos invitan. Nosotros protegemos lo que es la naturaleza, y supuestamente ellos también, pero luego van y negocian y nos dejan a nosotros en mal. Nomás nos utilizan”.

En este sentido, se ha llegado a criticar claramente a la política institucional, es decir la simple ausencia más bien de una política social. “Todos los apoyos y proyectos no aterrizan, se van para otras partes, con la gente que no necesita, es una discriminación tremenda, y eso lo vemos en todas partes. Sí caen programas, te caerán unos 15 o 20,000 pesos, ¿qué vas a hacer con eso? Pues nada, lo que se necesita es una inversión fuerte para las comunidades indígenas, para que todos trabajen. Aquí estamos al día, cuando se puede”.

Es evidente que el INI, como institución estatal, siempre ha apoyado más a ciertos grupos. Mientras que para algunos, “la relación con la CDI es todo porque es lo más cercano que tenemos, una oficina para nosotros los indígenas. Ellos nos aportan mucho, nos bajan los proyectos”; para otros, “nos quedamos fuera del círculo, parece que a nosotros no nos pone mucha atención”.

En 2008, un grupo de O’otham se adscribió a la otra campaña impulsada por el movimiento zapatista en México. Había “tomado” anteriormente tres veces las oficinas del INI en Sonora. Han tenido en diferentes momentos acercamientos con ciertos O’otham de México, por ejemplo en 2004, con gente del Bajío y más recientemente en Peñasco. Fomentaron desde entonces un proyecto para una clínica de salud en Magdalena de Kino, para trabajar con personas no reconocidas y la población indígena en general. Ahora, “siempre estamos tratando de trabajar, nosotros no estamos para crear problemas, nada más que se ayude a la gente”. Cabe señalar, finalmente, que el mismo Consejo Supremo de Autoridades O’otham “tomó” las oficinas de la CDI-Caborca en marzo del 2011, para protestar en contra de un manejo fraudulento por parte de ciertos funcionarios de la CDI en Hermosillo.

## Limitaciones y función de los proyectos

Estas críticas u oposición política, al igual que el funcionamiento y el tipo de proyectos, ponen en la mesa las limitaciones y contradicciones, aparentes o no, de una política institucional cuya función es muchas veces velada.

Dentro de las limitaciones que han sido comunes, la primera es la posesión de terrenos. Por ejemplo, en Sonoyta, proyectos grandes o que requieren mucho terreno, no lo dan “pero si usted pide chivas, vacas, sí se lo dan, lo único que le piden es que tenga terreno. Nosotros no podemos pedir eso porque no tenemos terrenos. Nosotros podríamos tener otros proyectos”. De ahí la importancia de la comunidad de origen y el reconocimiento de la tierra. Por otro lado, la organización implica la participación de cierto número de personas. Con los Fondos Regionales, “la difusión se hizo en todas las comunidades, los que se acercaron hasta lo último fueron las comunidades que están en la frontera, precisamente porque no tenían al grupo mínimo que tenían que tener”. En tercer lugar, la viabilidad de los proyectos agroecológicos ha sido limitada. Por ejemplo, “en el año 93 apoyaron a varias comunidades con pie de crías bovinos, no pudieron continuar por los problemas que había de sequía. Ahora existe una comunidad, Las Norias, que el hato ganadero lo siguen conservando”. O los cultivos de nopal que se han secado en dos de los tres lugares en donde se implementaron, por el problema del agua.

Por otra parte, ciertos proyectos funcionan como “pequeños créditos que deben ser pagados a largo plazo”. Esta lógica de microcréditos, de hecho existía desde los años setenta del siglo pasado a partir de que se creará la figura del gobernador general. “Fue algo que trajo hasta cierto punto algún beneficio para las comunidades porque se empezaron a incorporar, de forma no muy coordinada, a algunas instancias de gobierno BANRURAL, la SAGARPA <sup>173</sup>, que les otorgó algún

---

<sup>173</sup> Banco de Desarrollo Rural y Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación.

tipo de créditos para llevar a cabo el desarrollo en las comunidades indígenas”. Y es que había que sacarle provecho a estos “terrenos que eran tierra virgen”.

Este condicionamiento ha subordinado a los O’otham necesariamente a una lógica productiva con ganancia económica, y es conforme a ésta que los proyectos fueron evolucionando. En los Fondos Regionales “primero se les pedía que se constituyeran como grupo, en las comunidades agrarias no había problema porque ahí estaban legalmente constituidas”, pero en otras partes no. Por esto, “después hicieron simplemente grupos de trabajo”. Así los O’otham “se fueron acercando, pero posteriormente nos cambiaron las normas y empezamos a constituir sociedades cooperativas, en 1997. Empezó entonces el programa a recaer en otro tipo de obligaciones y atribuciones, fiscales, había que registrarse en la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, algo a lo que mucha gente no estaba acostumbrada. No sé si recuerdes las reformas hacendarias de ese entonces, no había que dejar escapar ni un cinco y así fue”.

Por esto, “nosotros les estábamos pidiendo que fueran proyectos que generaran luego luego divisas; por la experiencia que habíamos tenido con los proyectos de ganado que se empiezan a recuperar por allá del sexto, séptimo año. Desde entonces, empezaron a haber proyectos como la tienda de abasto, la lancha de motor y artes de pesca. Eso es lo que queríamos, que el proyecto fuera rentable, para pagarse en tres años. La normatividad de ese entonces así lo manejaba”. Sin embargo “la asamblea general de delegados, la máxima autoridad del Fondo Regional, la constituían los representantes de las comunidades y organizaciones, la CDI no tenía voto en esa asamblea, voz nada más. Si alguien pedía una prórroga, pues le daban la prórroga. La normatividad la hacían por un lado, se respetaba la autonomía”, esto en teoría.

Los Fondos Regionales en general “siguen en operación, han atravesado sexenios priistas y panistas”. Pero el Fondo Regional Pápago, que operaba desde 1993, se “suspendió” en 2003. “Ahora está completamente desintegrado por muchas situaciones. Tiene que ver con las comunidades, la cultura del no pago,

fueron declarados en México como un Fondo Regional de muy bajo nivel, y se dijo que ya no se iban a mandar recursos fiscales porque no estaban demostrando que estaba funcionando bien. El último financiamiento que dimos al Fondo Regional Pápago, en el 2001, fue de hecho un proyecto de los Cucapahs. Los Fondos Regionales fracasaron en varios pueblos, no nada más el pueblo pápago”. De hecho, en el 2002, “se conformó un nuevo consejo local dictaminador de proyectos para los fondos regionales, porque los indígenas aceptaban todos los proyectos por solidaridad. Al principio ellos no vieron muy bien a ese nuevo consejo porque no tenían participación en él. Tal consejo fue impulsado por la Secretaría de Hacienda para evitar que se pusieran proyectos no rentables, es decir establecer candados para que se establezca la cultura del pago. El fin era facturar y pagar a hacienda como pequeños empresarios”.

En general, se apoyan en efecto “los trabajos de investigación que realizan para el bien del desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas”, comentaba un director de la CDI-Caborca. “La función de la institución es acciones en beneficio de las comunidades indígenas buscando el desarrollo integral de las mismas con la participación de los tres niveles de gobierno y con pleno respeto a sus usos y costumbres”. Por desarrollo integral se entiende “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”. “La idea es crear infraestructura productiva para salir adelante”. En otras palabras, los proyectos están subordinados a la ideología del “desarrollo sustentable – sostenible (sic)”, pero también a la ley de la demanda y la oferta ya que “los proyectos dependen de la demanda”.

Está claro que los apoyos han sido muy variables según las posibilidades y deseos de responder a los objetivos de los programas. “Hubo comunidades más beneficiadas que otras. A las que definitivamente casi no se les apoyó fue a Pozo Prieto, porque se siniestró casi el 100% de la unidad ganadera, y había algunas deficiencias de organización, a ellos ya no se les dio financiamiento. A Las Norias

sí se les volvió a dar más recursos, como estaban abonando, estaban recuperando sus créditos”. Por ejemplo.

Pero, ¿cómo se puede llevar a cabo la demanda ante las posibilidades de acción reales desde la CDI-Caborca? En efecto, cuando “la Casa o’otham se creó en 1975, época en la cual contaba con 36 empleados”, entonces “había diferentes tipos de profesionales como antropólogos, economistas, sociólogos, médicos, odontólogos; venían a hacer trabajo de investigación para hacer un diagnóstico de cómo estaba la situación del pueblo pápago, por qué lo habían solicitado. Había mucho apoyo. En la medida que fue pasando el tiempo, fueron desapareciendo los profesionales, hasta que se quedaron dos técnicos nada más. Teníamos una trabajadora social, ¡cómo nos ha hecho falta!, y nos la quitaron. En 1992, ya no estaban todos estos”. “En la actualidad, hay 8 personas laborando en la dependencia”, siendo los cargos principales de ingenieros agrónomos, contadores y derecho. Está claro que la ayuda oficial ha disminuido considerablemente: “Antes el Instituto Nacional Indigenista los apoyaba con proyectos productivos, recursos, y de una u otra manera tenían la forma de salir adelante internamente en las comunidades. Los últimos años han sido difíciles para todo el mundo, es un factor importante para que ellos fueran perdiendo ese ánimo de seguir en sus comunidades trabajando. El INI ya apoya únicamente a aquellos que han dado resultados, aunque haya recursos”.

Por lo tanto, además de considerarse esta falta de apoyo una razón de la migración: “por eso la comunidad empieza a agarrar por dónde mejor le parezca y si quitamos que no hay nadie en los poblados, ahorita todos están aquí en Caborca, y otros en el otro lado o ya fallecieron. Es lo que ha pasado”; también conlleva que se busquen los recursos por otras partes como en Peñasco, donde “les pedimos a la Nación un maestro” para enseñar la lengua; aunque sea raro que la Nación participe en los proyectos en México.

## EL IMAGINARIO Y LA MEMORIA DEL DESIERTO

La política indigenista, en sus distintas etapas en Sonora, ha marcado las lentes desde las cuales los O'otham tuvieron que verse y definirse, si querían obtener recursos socioeconómicos. La centralización de la organización política, reflejada en la figura y función del gobernador general, y después con el regidor étnico, además de señalar una partidización del grupo étnico, ha implicado el manejo institucional del grupo étnico como si fuera necesariamente homogéneo (como un partido político) en sus intereses políticos. Esta contribución al imaginario de la "tribu unitaria" es contrarestada por la realidad y las divisiones sociales y políticas naturales, pero manejadas oficialmente como divisiones pues un grupo étnico tendría que ser homogéneo. Lo anterior se encuentra reflejado, igualmente, en la "comunidad indígena" que surgió con los cambios agrarios y de manejo político del territorio.

Una primera orientación de los proyectos del INI-CDI ha sido la integración al sistema económico dominante, en donde se ha fomentado la dependencia y no la autonomía de los pueblos indígenas, lo que va totalmente en contra de los discursos oficiales. El espacio geográfico que antes poseían los O'otham dejó de existir bajo la ideología de la integración y el desarrollo económico. Y lo que quedó en manos de los O'otham ya es grandemente insuficiente para ser interesante en esta dinámica.

Un ejemplo concreto de la contradicción con el discurso oficial se ve con la Ley indígena de Sonora del 2008, "que entró ahora en el congreso del estado y que se aprobó para los pueblos indígenas, como la autonomía", además de la denominación de comunidad pápago, el nombre que sigue siendo oficial, se reconoció el apelativo Tohono O'otham usado ahora en Estados Unidos, pero no se hace referencia al vocablo O'otham que ha sido el que los O'otham del desierto han usado y usan para autodenominarse en su propia lengua.

Por ello, ha sido bastante lógico que una segunda orientación más reciente de esta política haya estado marcada por la cultura. El espacio geográfico se desplazó hacia un espacio cultural, en el cual la cultura indígena es lo mismo que cultura tradicional, y remite básicamente a manifestaciones festivas y ceremoniales. Sin este espacio imaginario, que obliga a cada O'otham a ser parte de un todo, una comunidad o grupo de trabajo, no se es posible el acceso a algunos recursos de apoyo a los grupos indígenas. Para obtener beneficios para indígenas, hay que mostrarse como indígenas.

Pero el fomento de estas manifestaciones culturales no se ha acompañado de una reproducción de las instituciones culturales y sociales de los O'otham a largo plazo, es decir que no ha existido una continuidad positiva de elementos tan importantes como el idioma y el territorio. El apoyo se ha dado puntualmente para manifestaciones visibles de la tradición, que sirven más para los símbolos de identidad nacional y de glorificación discursiva de lo indígena, que para la sobrevivencia real de los O'otham.

En la última parte, analizaré la violencia que subyace a lo anterior, entre otros de la eliminación del proceso social del despojo del territorio o'otham desde las políticas de estado y neoliberales. Por el momento, quisiera detenerme en ver cómo la historia oficial de los indígenas funciona como un espejo desde dónde los propios actores deben verse (el yo-para-el-otro) y construir su memoria colectiva, elemento central para las nuevas generaciones que fomentan la recuperación de la tradición. Esta política indigenista, finalmente, se nutre de cierto discurso antropológico sobre el cual quisiera detenerme utilizando la última monografía *Pápagos* de Neyra Patricia Alvarado Solís, publicada por la CDI en 2007, como paradigmática de un discurso en torno a los O'otham y en desfase, si no es que contradicción total, con sus vivencias.

## Los O'otham institucionales

El libro, que forma parte de una colección llamada “Pueblos indígenas del México Contemporáneo”, describe una serie de elementos históricos y sociales de los O'otham de Sonora, muy variados, desde el territorio, la frontera internacional, la organización social, el parentesco ritual, un mito fundador, las peregrinaciones, entre otros. Las comunidades o'otham de referencia son sólo algunas de las existentes histórica y actualmente. Entre las actuales están ausentes El Bajío, El Cubabi, El Cumarito y Pitiquito, y a veces San Francisquito y Puerto Peñasco según los apartados.

Las fuentes escritas que se utilizan en el libro son, en su mayoría, documentos escritos en inglés, de varias décadas atrás y sobre los O'otham de Arizona. Dentro de éstas, los datos estadísticos primero sólo dan cuenta de algunos de los lugares con población o'otham y, segundo, se hace caso omiso de cómo se han construido estos datos. Finalmente, la tercera fuente que es la que comúnmente se encuentra en un trabajo antropológico, o sea una etnografía de primera mano, está ausente. Se intuye, a veces, que se recurrió a datos de entrevistas pero no se cita la información como historia o tradición oral ni la fuente. Más claro está el manejo de fuentes orales indirectas, pero tampoco están contextualizadas. Finalmente, las fuentes visuales que acompañan el texto, en este caso fotografías de tres autores diferentes, están fechadas en 1978, 1997 y 2005 y provienen del acervo institucional. Cabe señalar que algunas de éstas fueron publicadas en esta monografía sin dar derechos al autor ni avisarle sobre su difusión.

Los nombres de referencia utilizados a lo largo del texto son el Pápago, proveniente de la colonia, y el Tohono O'odham como se usa hoy en día en Estados Unidos. Sin embargo, no se hace referencia al contexto de surgimiento del último en 1984, ni al proceso de cambio político y social de las últimas décadas para los O'otham de ambos lados de la frontera. De la misma manera, apenas

está mencionado el proceso de enrolamiento. Finalmente, se encuentra ausente el término O'otham que es, sin embargo, el que los propios O'otham que vivieron en los asentamientos del desierto en su mayoría utilizan en su lengua.

Por otro lado, a pesar de la ausencia de una postura teórica explícita, existen diversas aseveraciones a lo largo del texto con serias implicaciones pero ninguna justificación. Para mencionar solamente algunos, la autora habla de los “pápagos en tanto sociedad guerrera”, o bien de asociaciones míticas luna-mar y sangre-sal, o todavía de una sociedad transnacional. Estas ideas podrían tomarse como tesis sujetas a discusión – discusión totalmente ausente en el texto, mientras que otras afirmaciones ya son errores concretos de datos. Otra vez, solamente para ejemplificar, en las categorías jurídicas de propiedad de la tierra, lo que se menciona como comunidad o ejido, no siempre corresponde con la realidad. O bien, en la descripción del “gobierno de las comunidades pápago de Sonora”<sup>174</sup>, se habla exclusivamente del presidente de bienes comunales o ejidales, figuras creadas en los ochenta por las instituciones mexicanas, pero no se mencionan en lo absoluto la organización política previa entre los O'otham así como otras figuras mediadoras más recientes como los gobernadores y las autoridades tradicionales. Finalmente, en cuanto a la lengua, la autora escribe en alguna parte que “la lengua o'odham ha dejado de hablarse en ambos lados, aunque hay un mayor número de hablantes en Arizona”<sup>175</sup>; mientras que en otras partes habla de pocos hablantes en Sonora. Además de preguntarse, obviamente, cómo puede haber más hablantes o'otham en Arizona, si la lengua ya se dejó de hablar de ambos lados, cabe subrayar que sí existen hablantes o'otham en Sonora.

Estos errores son una manifestación de las profundas carencias en la descripción de los procesos que se pretende realizar, por ejemplo de los desplazamientos y la migración. Hay una gran ausencia de las problemáticas

---

<sup>174</sup> *Id.*, p.22.

<sup>175</sup> *Id.*, *sic* en el texto, p.26.

actuales de vida de los O'otham fuera de la referencia a la cuestión de la frontera internacional, o están manejadas como hechos incidentales cuando son centrales de las últimas décadas. Finalmente, tampoco aparecen en el texto gran parte de los procesos sociales que se dieron a lo largo del siglo XX, como él de las fiestas y ceremonias. En este caso, fuera del Vi'ikita y de la fiesta de San Francisco, no hay mención alguna de un gran número de celebraciones pasadas o actuales.

Resulta, por lo tanto, un texto muy confuso, con datos totalmente desiguales en calidad y procedencia, una suerte de collage atemporal de "fotografías" cortadas de contextos sociales e históricos desvinculados, brincándose de unas a otras sin justificación ni análisis; así como pasando constantemente de tiempos pasados a presentes sin puentes. Desde mi punto de vista, deriva de ello un escrito en sí ni histórico, ni antropológico, ni teórico, ni etnográfico, ni siquiera monográfico.

En conclusión se trata de un texto pseudo científico que encasilla a los O'otham en un retrato inverosímil y cuyo fin es la justificación de un presupuesto y el cumplimiento de una política institucional de "atención a los pueblos indígenas". Su alcance real es la reproducción de un imaginario institucional sobre los O'otham de México que no corresponde ni a los O'otham históricos ni a los O'otham actuales y que de ninguna manera debería formar parte de una serie sobre "Pueblos Indígenas del México Contemporáneo".

Este texto no es el único referente sobre los O'otham dentro de la antropología mexicana, y si bien se han difundido de manera muy limitada al nivel local, los O'otham al menos conocen "la monografía de Andrés Ortiz Garay que nos dieron en Sells", o una monografía anterior del INI, "un libro verdecito, delgadito, no trae casi nada, casi viene todo en O'otham. Hay otro que sí me gustó a mí, porque viene en inglés y viene en español". Independientemente de la lectura que ellos pueden hacer de esta literatura para legitimar su propia visión de la historia, es la que se erige como el referente científico y, por lo tanto, debería de ser elaborada con una responsabilidad que no tiene.

## El desierto desde la ciudad

Uno de los elementos vehiculados con este imaginario, es a lo que corresponde ser un indígena o'otham. Un funcionario comenta: "A los auténticos Tohono O'otham o Pápagos, los considero como un pueblo muy pacífico, en cierta forma inexpresivos y muy conservadores". ¿Auténticos con respecto a qué?: Un "pueblo originalmente pápago" y "una comunidad indígena", cuya tradición son "las fiestas y ceremonias", es decir también prácticas no cotidianas. ¿Dónde quedan entonces los O'otham de la ciudad, no hablantes, etcétera, etcétera? "Pues se pierde, parece que es ya irreversible, ya no podemos hacer nada, se nos va la gente".

Los O'otham de la ciudad, sin ser un elemento opuesto a los O'otham del desierto, poseen otros referentes de vida, tanto generacionales como provenientes de su entorno inmediato. Comentan los viejos: "Hoy nuestros hijos tienen otras costumbres", no han vivido en los ranchos, "en Las Norias, San Pedro, por buscar trabajo, para vivir, para vestirse, para comer. Con sus mujeres, con sus hijos, ya no pueden estar juntos todos".

Incluso para las personas más grandes, "lo que existió ya no existe, ya se acabó. Los que quedamos, ya nos hicimos a las costumbres de lo moderno vamos a decir, ya no seguimos con lo nuestro, si lo recordamos y platicamos, nomás, pero no lo seguimos, ni con los hijos, ni con los nietos, ni con los bisnietos". Del ser O'otham de antes, "no quedan más que los puros recuerdos; quedan los hijos que tal vez conserven algo. ¿Pues qué otra cosa nos va a quedar? El orgullo de haber sido Pápago nomás. Con el tiempo vamos a estar como los Aztecas, esos nomás el puro recuerdo".

Ahora, en la ciudad, "tenemos que aprender algún oficio para poder sobrevivir, cualquiera que sea, tener una profesión". "Simplemente los trabajos artesanales que había antes, el tejido de las bateas, coritas, las ollas de barro, antes hacían lazos de cuero de vaca, de la piel, de la crin y de la cerda de los

caballos hacían también lazos para los caballos, todo eso ya son pocos los que saben hacerlos o ya no hay quien les haga. Se dedica uno a otras cosas, ahorita hago trabajo de plomería, de electricidad, de albañilería, es que es muy diferente, se acostumbra uno a otros trabajos. Hay muchos cambios. Ya ni de vaquero, en la ciudad nada más de mozo, de lavaplatos, de guía ahí con los gringos, o rentando motos”. Así, “cambian las costumbres, uno se va haciendo a la idea de que no está ya en su comunidad y se le va olvidando tanto su tradición como la costumbre”. Por eso ahora “ser Pápago, es ser más Mexicano que Pápago, porque hay otras ideas, otras tradiciones del mexicano, ya no somos igual como nuestros antepasados”.

Sin embargo, hoy en día, para un número cada vez mayor de personas “ser Tohono O’otham es tener el orgullo de serlo”. “Ahora los Pápagos están más civilizados, más orgullosos, no sé qué pasará pues”. Aún las personas que sólo algo “tienen de sangre o’otham, se sienten orgullosos porque les tocó casi lo último pero descienden de una sangre indígena”. “Yo me siento muy orgulloso de ser Pápago, descender de un pueblo indígena; el nombre creo que no significa mucho, es lo que te identifica nomás, pero lo que aprendes de los Pápagos, a que te enseñen lo que es el pueblo indígena pápago, los famosos usos y costumbres, no cualquiera lo sabe, porque no cualquiera respeta lo que existe ahí, que tienes que proteger, conservar, tienes que aprender a participar en todo eso, el conocimiento de los líderes pues. Lo que ha mantenido que un pueblo se sostenga, porque han pasado muchas generaciones”. Se trata, por lo tanto, de un orgullo basado en el más antes y la tradición, y no en el ahora y la ciudad.

Ahí está la ambigüedad de la memoria de la tradición desde la ciudad, mistificada y descontextualizada por un lado, pero no añorada del todo. “Como que la gente ya no es la misma. La gente de antes no era tan envidiosa como es ahora, era trabajadora, ahora hay mucha maquinaria, antes con la pura pala y el pico la gente trabajaba en las milpas, sembraba con arado, con mulas, con

bestias. Y ahora ya no necesita uno matarse tanto. Antes se mataba mucho la gente”.

Esta ambigüedad se expresa claramente en los discursos de los O’otham en general, que se mueven constantemente entre nosotros y ellos, ubicándose tanto adentro como afuera de la memoria de los O’otham del desierto. De la misma manera, se juega entre el indio, el o’otham y el indígena: “En México no es reconocido el O’otham, es el indígena. Nosotros en México pensamos que primero somos indios y segundo mexicanos. Pero ahora que hay esa palabra, indígena, estamos peleando para hacer una ley indígena, una lucha que es por el reconocimiento de los indios”.

Es una mirada compleja, desde la cual el desierto a la vez se opone a lo urbano como se conyuga con él. En efecto, por un lado, la cultura de sobrevivencia del desierto (como economía doméstica) se opone a la modernidad urbana (integración en el sistema capitalista). Por la reificación de la tradición, la asimilación entre tradición e identidad y cultura indígena, los O’otham de la ciudad simplemente ya no tendrían una cultura indígena. Pero, por otro lado, “las raíces están bien cimentadas, más bien la cultura urbana nos ha abrazado más fuerte por las mismas necesidades que tenemos de vida, trabajo, estudio, de todo. Y nos estamos alejando de lo que es nuestra cultura, se están acabando los viejos que en sí llevaban la cultura”. Pero “hay mucha semejanza a la tradición de nosotros, nuestras leyendas, con la Biblia. Aquí no hablamos de santos, hablamos de animales, cerros, piedras. La virgen de Guadalupe, hemos aprendido también eso, vivimos dentro de esto, como ser mexicanos. Es el espejo en que debemos vernos”.

El espacio vital de la cotidianidad del desierto ha desaparecido casi para todos, sólo queda para su reproducción como tradición el de la no cotidianidad: lo festivo y lo ceremonial. Éste último carga, además, con el problema de estar disociado de los elementos de su realización, es decir que se ha tenido que adaptar a otros ciclos, y se vuelve entonces no un elemento integrado en un todo

sino un elemento aislado que se usa como patrimonio de un grupo. Cuando los espacios del orden social “natural” desaparecen, se van creando otros elementos de definición de la pertenencia. El orden social que deriva de ambas lógicas es diferente.

Desde este lugar, la tradición ya no es una vivencia sino un valor, algo que se reinventa constantemente para ajustarse a los parámetros de nuestro presente. La memoria es, en este sentido, un ancla que sirve para el reconocimiento social, el yo-para-el-otro. Los O’otham de la ciudad se están retroalimentando con esta memoria de la tradición donde caben, solamente, ciertos elementos de la vivencia del desierto siendo necesario enfatizar las marcas de pertenencia posibles desde este lugar.

## **El origen y la lengua**

Una de las marcas de pertenencia que se ha vuelto fundamental en la actualidad, es el origen. Mientras más antes, los O’otham no acostumbraban preguntarse sobre su origen, ahora sí lo hacen. Cuando “empezó mi interés, también quería saber cómo habíamos llegado, de dónde veníamos o si siempre habíamos estado allí”. Pero “nadie sabía cómo se habían levantado y crecido los pueblos. El Pozo Verde, yo me imaginaba que siempre iba a estar allí, pero se acabó la gente mayor que sabía todo esto y nosotros nunca pensamos en poner algo en papel o grabar la historia, sólo existe en nuestra mente que siempre ha estado”.

La revaloración del origen se expresa, por un lado, con la comunidad de procedencia de la familia. “Mi abuelo era areñeno del Pinacate”. “Nosotros pertenecemos a los Hiaced O’otham, pertenecemos al Distrito de San Lucy, que está ahí en Gila Bend”. “Yo me siento orgullosa de ser descendiente de la tribu pápago porque son mis raíces, mis antepasados, es mi descendencia. Yo nací en Tijuana pero mi descendencia está en Quitovac. Allí es mi raíz porque de allí es mi

madre, mi abuela, mi bisabuela, quizás mis tatarabuelos. Lo valoro porque son las raíces que ellos nos dejaron”. Ahora pues, “uno investiga sus ancestros, de dónde provino, quién era su abuelo, sus padres”. Por esto es importante ahora, “que si no tienen un lugar fijo, decir de donde eres, de una comunidad donde sea. Por eso nosotros todo el tiempo decimos, eres del pueblo de Caborca, Pitiquito, Altar, El Cubabi. Con eso se le calla la boca a la gente”.

El linaje (la sangre) - un término que no es parte del lenguaje de los O’otham - representa, por lo tanto, un elemento fundamental para identificarse como O’otham ya que justifica esta pertenencia familiar y crea un puente con el lugar de origen. “Tengo sangre, sé que desciendo de la tribu pápago”. “Yo puedo decirte que yo no soy 100%, pero por ejemplo mi mamá puede ser el 50%, mi abuela el 100%, y mis antepasados, entonces yo soy un descendiente de la tribu”.

La lengua, aunque no sea hablada, representa el segundo elemento revalorado como marca de identificación ya que funge como un modo de prestigio, autenticidad y comunicación social. “Sí, no sabemos hablar, no mucho, pero si entiende uno”. Pero ahora “hay muchos que son hijos de Pápagos y no hablan, ni entienden”. “Muchos dicen que son O’otham pero no saben hablar la lengua, nosotros los respetamos como descendientes nativos o’otham, con la única diferencia de que habla una sola lengua, el español”. A raíz del enrolamiento, algunos O’otham de Sonora han revalorado la lengua que no pudieron aprender de niños, sin embargo, su aprendizaje es hasta la fecha una decisión individual. “Mis hijos no hablan, no les enseñé, ahora les quiero enseñar a mis nietos”. Según las circunstancias la sangre o la lengua es el marcador dominante, y es frecuente que se manejen varios elementos a la vez.

## La recuperación de la tradición

El énfasis actual en la historia y la tradición de los grupos étnicos no tiene probablemente precedente. La antropología mexicana y la política indigenista han contribuido grandemente a ello al marcar los parámetros de definición de la tradición y de la continuidad con un pasado ancestral. Las personas se han ido apropiando poco a poco, en sus propias palabras, de esta “necesidad urgente de la historia” y de la “transmisión de un saber ancestral”. Y es que “la historia de nosotros la sabemos por libros de personas de otros países”.

Pero ahora, todo esto que hay “en nuestra cultura, el respeto a la naturaleza, los cerros, nuestras tradiciones desde Pinacate, Quitovac, Pozo Verde, El Baboquivari, necesitamos que los jóvenes lo aprendan, meterles a la cabeza, enseñarles, como nos enseñaban a nosotros cuando éramos niños”. “Para mí fuera muy bueno que buscaran la manera de aprender su idioma, la convivencia, que nos preguntarían la historia, de dónde venimos, cuáles son nuestras raíces. ¿Por qué no sabemos el idioma? ¿Por qué no lo aprendemos? ¿Por qué no aprendemos artesanía? ¿Por qué nunca les enseñamos a nuestros hijos, o sea su lengua materna, muy raro estuvo todo, pues yo nunca sé por qué, yo nunca pensé que fueran a venir estas cosas”.

Recuperar la tradición podría ser un medio para los O’otham de enfrentar la modernidad, darle un sentido diferente al mundo en el que viven ellos y sus hijos: “¿Por qué tratamos de rescatar las tradiciones hoy? Porque a nuestros hijos les gustan la disco, la música rock, no le gusta a veces ni la música norteña. Y entonces tenemos nosotros que enseñarles. Y al decir tradicional, la palabra dice que por tradición vamos a hacer las cosas, es una obligación como autoridad tradicional, enseñarles para empezar adentro de la familia, y en las reuniones con nuestros compañeros que a veces se enfadan<sup>176</sup>, para que la gente aprenda un

---

<sup>176</sup> Se aburren.

pocito lo que hay. Lo tradicional es mantenernos y enriquecernos con nuestra cultura. Porque en el momento en que nosotros dejemos nuestra cultura, que la perdamos, dejamos de ser lo que somos. Mientras nosotros conservamos esto, nunca vamos a dejar de ser nosotros mismos. Tenemos que defenderlo porque es nuestro, es de nosotros, es nuestro sistema de vida”.

Las preocupaciones en torno a la recuperación de la tradición giran en torno a ciertos elementos culturales y no otros. Existe una diferencia entre los intereses en ese sentido de las personas y de las instituciones, pero son las segundas las que marcan muchas veces, aunque no siempre, la posibilidad de su realización material. ¿Cuáles son estas tradiciones que se buscan recuperar y por qué estas y no otras?

Hay una clara búsqueda de visibilidad y reconocimiento como indígenas. Algo “importante que hay ahorita es la ropa, empezar poco a poco a usar el atuendo de nosotros, en cada evento, junta, en lo cotidiano. Existen trajes “tradicionales, de los que usan ellos los O’otham, un traje de antes, tiene listones” que se llegan a utilizar en las ceremonias, eventos políticos y culturales. En Italia, “sí nos pusimos allá el traje. Una vez que fuimos a Sonoyta también, y con los chamacos de la escuela de Quitovac”. No se conoce el origen de estos trajes. O bien, se ha difundido algún interés por la música y lo sagrado, entendido como los cuentos, cantos, leyendas (tradición) y panteones. La visibilización pasa aquí por la diferenciación como indígena. Todo lo sagrado está asociado al mundo del desierto.

La artesanía es el segundo elemento importante en la visibilización, pues son objetos que pueden ser reconocidos claramente como de un grupo y tiene la gran ventaja de que se pueden comerciar. Las ollas “se venden mucho en Estados Unidos. Me gusta mucho, me grabaron explicando todo, me tomaron fotos, mi hija también sabe hacer y les estoy enseñando a mis nietas”. De la misma manera, algunos O’otham siguen fabricando coritas y, hasta hace poco, carretas de madera. Son marcas de identificación actuales, al igual que algunos alimentos,

como las tortillas grandes y el pinol, que se venden en Arizona. Allá, muchos “no conocen las comidas pápagas y han pedido que alguna vez les fuéramos a enseñar”.

Algunos de los elementos anteriores, al igual que otros como el idioma, no son tangibles y no necesitan del territorio o’otham físico sino sólo como referente. De ahí que sea más fácil su integración dentro de la definición de la tradición indígena. Sin embargo, el contraste es muy fuerte entre la importancia simbólica que se le da a esta tradición y su espacio real en las políticas sociales.

Es así cómo, dentro de las fiestas y ceremonias que han sido apoyadas por las instituciones, de todos los santos que se festejaban anteriormente (además de San Francisco que nunca se dejó de hacer), sólo se han recuperado tres: San Juan (El Cumarito), la Virgen del Carmen (El Bajío) y la Santa Cruz (El Pozo Prieto). Cabe señalar que su realización no ha dependido sólo de las instituciones sino de los O’otham que, en sus comunidades locales, han buscado la manera de llevarlo a cabo y después, han aprovechado los proyectos institucionales para obtener apoyos. En términos geográficos, las celebraciones a los santos han sido mayores a las ceremonias o’otham no católicas.

Sin embargo, son las ceremonias consideradas como o’otham las que dominan en el imaginario, siendo el Vi’ikita el símbolo central. Para éste, “actualmente ahí ponen venta de comida y de carne, tacos de carne, hay gente que lleva cerveza a vender. A veces, se les ha pedido a las personas el apoyo para hacer una comida el día que termina la ceremonia. Las personas del ayuntamiento son las que a veces nos dan apoyo para poder hacer una comida después de que todo el mundo termina cansado del desvelado, con hambre. De Sells, lo único que aportan es venir a hacer la ceremonia. Desde hace un tiempo la CDI también da apoyos con traslados, chófer, vehículo y a veces económico para la adquisición de alimentos. De cualquier modo, con o sin estos apoyos se lleva a cabo la ceremonia”.

Se percibe cómo, desde la política de la cultura como patrimonio, un criterio fundamental ha sido que sirve lo que vende, tanto en términos simbólicos como materiales. En las fiestas, “las artesanías, antes se vendían poco, ahora sí”. “Ahora es una fiesta popular, donde entran vendedores, otras bandas, otra música, se convirtió en negocio. La forma tradicional en Sonoyta desgraciadamente se está perdiendo, se está cambiando de forma de ser”.

Finalmente, las ceremonias y fiestas que se siguen practicando, se han adaptado necesariamente a los cambios de este entorno del desierto y de los tiempos de vida marcados por la ciudad y el calendario laboral. No se puede cazar más el buro, no se tiene el mismo acceso y conocimiento sobre las plantas, colorantes naturales, etcétera. “Ahora el Vi'ikita lo hacen entre la segunda y la cuarta semana de julio, llegan el viernes y termina el domingo como a las cinco”. En Sonoyta, San Francisco “antes empezaba el día primero, ahora ya no, empieza el tres de octubre”.

Cuando la cultura es fragmentable y fragmentada como patrimonio, se vuelve comerciable y consumible. Es en este sentido que se puede llegar a considerar la posible transmisión, y aprendizaje, de una cultura indígena a través de talleres. “Antes venían los indios de Sells y los llevaban a cocer pitahaya a Quitovac, a enseñarles cómo eran las tradiciones de los indios, pero nomás un tiempo vinieron y ya no volvieron. A mí, me regalaron un libro, tradiciones de nosotros pues, estaba en español”. “Descendemos de un pueblo indígena, junto con los de Estados Unidos, pero ellos han de decir: ‘si tú tienes sangre blanca, ¿por qué te preocupas por los pueblos indígenas?’ Desde los veinte años comencé a trabajar con mi tía, o sea aprendí lo que era ser indígena y qué tanto valor tenía el indígena”.

Mientras que, para los O'otham del desierto, la identificación étnica era un referente identitario central al asociarse claramente a un modo de vida, y una clase social por lo cual se rechazada también el ser indio, para los O'otham urbanos más jóvenes, hay una identificación étnica que es uno más de varios

referentes identitarios y cobra sentido situacionalmente. “Hasta la edad de sesenta y cinco fue cuando comencé a tener conocimiento de lo que era Quitovac, fue cuando comenzamos a participar en lo que son las costumbres dentro lo que es un pueblo indígena. Mis tíos todos ellos participaron de lo que es la cultura de las comunidades”.

Se puede decir que se ha sobrepuesto un sentido objetivante, de identificación externa de lo indígena, una conceptualización etic, un re-conocerse y decirlo; al sentido de pertenencia desde una vivencia total. “Siempre donde andamos, entra la política y siempre llega a surgir la pregunta que estás haciendo de qué significa ser Pápago, y no puedo explicar el que fuera”. No significa, no obstante, que se oponen los O’otham del desierto y la ciudad: ambos participan de las distintas redes de sentido transmitidas a través de una etnicidad globalizada como se describirá en el capítulo nueve. Pero finalmente, además de que los medios son pocos para esta transmisión parcializada de saberes como vimos anteriormente, “pocos indígenas son los que se preocupan por conservar y querer rescatar lo poco que se va perdiendo”. Aunque “todavía tenemos este orgullo de ser O’otham, la gente piensa que todavía no llegó la hora de que ya no quede nada de esto”.

## CAPÍTULO 8

### ENROLAMIENTO Y POLÍTICA RACIAL DE LA FRONTERA

La política hacia los indios en Estados Unidos ha seguido desde el siglo XIX la historia de las reservaciones indias. Fuertemente marcada por la cuestión racial, como se describió en la primera parte de este trabajo, la relación entre los indios nativos y los blancos en este país fue durante mucho tiempo una relación de poder, de paz y de guerra, y de subordinación a las leyes federales. Después del tratado de paz con los O'otham en 1840, éstos empezaron a tratar oficialmente con agentes federales en 1857, dos años antes de la formación de la primera reserva, la Gila River Indian Reservation, marcando el inicio de una constante negociación de su territorio.

A fines del siglo XIX, con la General Allotment Act o Dawes Act (Indian Reservation land) se lanzó una política de 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. Era una política, lógicamente, de fraccionamiento de la tierra bajo los intereses económicos de grandes grupos, lo que sucedió con la tierra de la reservación de San Xavier (mientras las de Sells y Gila Bend son propiedad tribal).

Desde principios del siglo XX, se empezó a buscar una organización política centralizada que representará y unificará a todos los Pápagos, primero gracias a la Papago Indian Good Government League, después con el traspaso del centro político-administrativo de los Pápagos de San Xavier a Sells y, finalmente, con la unión entre 1924 y 1937 de las tres reservaciones pápago bajo un solo gobierno o consejo tribal. Es en esta época que se estableció la Indian Reorganisation Act, la cual inició una serie de cambios radicales en la relación entre el gobierno federal estadounidense y los indios.

La reservación de Sells empezó, poco después, a tomar su cara actual con sus distritos y la adopción de una constitución. Los últimos cambios políticos importantes se han dado en la década de los ochenta del siglo pasado, como comentaré más adelante. Esta búsqueda de autonomía política, siempre ha sido subordinada a la negociación de los recursos y la tierra con el poder federal por lo que dos elementos han sido centrales para este último: el control de la tierra y de los indios: ¿dónde y cuántos? Sobre ello, regresaré al final de este capítulo con la política del control.

## **EL PROCESO DE ENROLAMIENTO**

A lo largo del siglo XX, la Tohono O'odham Nation ha fomentado el reconocimiento y registro de los O'otham de Mexico con mayor o menor énfasis según los gobiernos. El enrolamiento, de su nombre en inglés *enrolment*, corresponde a la parte administrativa de este proceso y ha conocido varias etapas. Existe dos maneras de llevarlo a cabo: a través de una petición individual o por medio de un representante directamente en Sells, lo que se puede hacer en cualquier momento; o bien después de una convocatoria por el gobierno de la Nación en algún poblado de Sonora, lo que corresponde a una acción política puntual.

### **La historia del enrolamiento**

La lógica del registro en las reservaciones indias en Arizona ha existido desde la existencia de las mismas, es decir principalmente desde las primeras décadas del siglo XX. No queda muy claro cómo ha sido la inclusión de los O'otham de México en esta etapa, pero desde tiempo atrás han sido registrados o censados en varias ocasiones. “En el censo de 1923 por ahí, que se levantó del otro lado, viene toda mi familia, los Pápagos que estaban muertos y vivos”. “Esto de los porcentajes se

estaba manejando al otro lado desde 1925, otros en 1935". En la Nación "tienen un artículo que dice que todo el indio que sea nacido antes o del 37, legalmente es reconocido como ciudadano Tohono O'otham", aunque sea de México.

Después, en 1941 "hubo un censo en La Papaguería de los puros Pápagos, ya iban haciendo papelaje los gringos, apuntaron a todos, desde los más chiquitos que acababan de nacer hasta los más viejitos, y esos papeles se los llevaron y los guardaron en un archivo". Sin embargo, en aquellos años no se otorgaba sistemáticamente algún documento de acreditación. "Tuvimos que ir a Sells a que nos dieran la tarjeta, bueno antes más bien era un certificado, un papel que decía que eras indio. Mi mamá ya lo tenía, a mí también me lo dieron y a mis primas". Ciertos O'otham de Sonora cuentan con este registro desde los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado.

Otro censo de los O'otham de México por parte de la Nación se realizó por "1966 o 1967. Vinieron los directivos de Sells a hacer un censo de los descendientes de Pápagos que había aquí. En la casa de mi mamá nos juntamos y llenamos la fórmula y se la llevaron ellos. A un tiempo nos citaron, nos dieron primero la tarjeta de descendiente de Pápago, y después nos pidieron los datos para el pasaporte mexicano y después para pasaporte americano", aunque no queda claro si obtuvieron efectivamente este último.

Por los años setenta, "en esas fechas estaba arreglando mis papeles", en ese entonces era sobre todo para "los Pápagos más conocidos y que sabíamos hablar". Las autoridades organizaban "juntas para ayudarnos a arreglar y que pudiéramos ir para allá a que nos dieran la tarjeta, porque aquí no la daban"; "a mí me la dieron para que fuera al doctor". "En 1972 en el Bajío o en Sonoyta, hicieron juntas los del otro lado para nosotros porque no podíamos pasar, íbamos a las reuniones, arreglamos hasta 1978-1979. Vinieron las cartas, nos llamaron para sacarnos la foto y ponerla en la tarjeta, y recibir el dinero. Mi hija no entró" en ese momento, hasta después. "Yo duré muchos años" para arreglar "porque decían que no era Pápaga; mi marido no entró. Puse mis ollas en medio de la mesa, me

identifican como indígena, yo hablo mexicano y hablo pápago, me crié en los ranchos de los Pápagos”. La gente del Cumarito fue quien “arregló para muchos Pápagos, andaban por las casas en donde conocían a Pápagos verdaderos, hacían firmar muchos papeles en inglés, para el dinero, el hospital y la comida”.

A principios de la década de los ochenta del siglo pasado, en la Nación “hacían mención de un reconocimiento como Pápagos, pero decían que no podían darnos los derechos, que nunca íbamos a ser reconocidos como indígenas pápagos, que la Nación lo único que podía hacer era adoptarnos como Pápagos”. Después se dio otra ola de registros con apoyo de la Oficina. “En México en 1983, hicieron un censo de todos los descendientes de la tribu O’otham de México, para ver hasta donde llegaba el porcentaje de sangre, porque entre más descendientes tenían registrados, más apoyos íbamos a tener nosotros de Sells”. “Yo fui reconocido por 1983”. “Nosotros nos registramos como en 1982, cuando la muchacha estaba embarazada por primera vez y que quería tener el niño allá”. Explicaron que la credencial era “para reconocernos y que pudiéramos ir” a la reserva. Los mismos de la Nación, “en 1984, ellos anduvieron haciendo reconocimientos indígenas en México, iban aquí a la casa”. “Mi credencial Tohono O’otham me la dieron en 1984, igual que cualesquiera de aquí, pero no con derechos”. “A mí me dieron papeles por 1986-1987 que me servían para entrar y salir pero siempre no para vivir allá”. Otras personas obtuvieron su credencial en 1985 y hacia 1989. Según fuentes escritas, es desde 1988 que se han otorgado credenciales de identificación a los Pápagos.

Muchas personas se enrolaron también en los años noventa, de 1993, 1997, aunque “la mayoría de los que vivimos de este lado somos de 1998”. Las personas que iban frecuentemente al otro lado comentaban la posibilidad de enrolarse. “Mi tía iba a cada rato a Sells como se estaba consultando allá. Nos platicó un día que nos iban a arreglar el pasaporte y que, luego, a los chamacos les iban a dar una carta para que los aprobaran allá, pero no les iban a dar

credenciales hasta que ya fueran mayores. Nos apuntó a todos los familiares por eso supieron de nosotros”.

La última ola de obtención de la credencial se dio alrededor del año 2000. En Puerto Peñasco “muchacha gente no tenía el ID<sup>177</sup>. En 1999-2000 buscamos que el enrolamiento viniera para acá para que toda la gente tuviera su credencial de Pápago. Después nos tocó arreglar lo de las visas para todos, no nomás Peñasco, todo el Pápago mexicano que existe, desde Tijuana, Mexicali, Ensenada, Mexicali, a San Luis. Fuimos nosotros al otro lado a muchas juntas. Nos dieron el pasaporte en 2001-2002. Fue un proceso largo de dos, tres años, lo bueno que en aquel entonces estuvieron cuatro años los mismos presidentes de la Nación, eso nos ayudó. Y la visa hasta acá nos las vinieron a entregar”. En Sonoyta, “a nosotros nos dieron la solicitud y nos vinieron reconociendo hasta 1999, a fines, y nos dieron la tarjeta en el 2000, a principios. Duró mucho el proceso de nosotros, pero a otros les arreglaron luego, luego”.

Es en esta época que se empezó “a medir qué tanto es uno indígena”, porque la Nación “quería saber cuántos Pápagos había aquí” para arreglar estos papeles. “Para la Nación es importante. Primeramente se opusieron mucho, pues gobernadores van, gobernadores vienen, buenos vientos y malos vientos. Ahora esto de que se están aceptando el mínimo cuarto, fue porque hubo un cambio de ley de la Nación donde se puso que se iba a aceptar la descendencia que tenían, la mínima descendencia, pero es la descendencia. Y se acepta. Porque antes sí eran más estrictos. Ahora están aceptando más generaciones”. Entonces es cuando “supimos qué tanto éramos”, “es cuando dijeron que ellos eran 100% Pápagos” y nosotros por ejemplo “teníamos 50, que la mamá era pápago y el papá no”. Así, según “mi bisabuela era pápaga cruda o pura, dicen, y se casó con un español. Mi abuela se casó también con uno que no era de la tribu, entonces ella era el 50, y cuando se casó ella siguió siendo 50 pero había ya otra sangre de por medio. Entonces mi madre viene siendo un cuarto porque, ella, su papá tampoco

---

<sup>177</sup> Identification card information: Credencial de identificación en Estados Unidos.

era Pápago. Entonces así fueron midiendo el nivel de sangre de las personas”. Anteriormente “nosotros no sabíamos nada”, la gente no se preocupaba de eso “porque aquí no más estábamos”.

En esta época también es cuando se intentó sacar la “bi nacionalidad” para los O’otham de México, “ellos buscaban un apoyo”. Hubo un proyecto de ciudadanía americana para “todos los Pápagos mexicanos. Anduvieron en los distritos para sacar el dinero de cada distrito y se ganó la mayoría, fue un proceso largo. Fueron todos los líderes” de México, “nos juntábamos en Sonoyta y a las reuniones venían” de la Nación. “Hasta que fue aceptado. Entonces a la última reunión llevamos un camión de Peñasco lleno de gente y otra poca en Sonoyta”. Después hubo una reunión “del otro lado, en el concilio”, “mandaron camiones para que fuéramos”, “el tratado que nosotros estábamos llevando a cabo era que estuviera abierta la línea”. “En el poder legislativo contaron los votos, salimos adelante, se recibió el dinero que se dio al poder ejecutivo. Pero entró la gobernadora Vivian, nos cortó completamente la cabeza y detuvo todo el proceso, un proceso que llevábamos un 75% de ganado con los congresistas de Washington para que se aceptará la ley de la ciudadanía americana para nosotros. Después fue un fraude con el dinero”.

Las juntas fueron una de las modalidades para llevar a cabo el enrolamiento. Por ejemplo, en Caborca “venía gente del otro lado a hacer juntas para arreglar los papeles de los Pápagos. Nos dieron el pasaporte y la visa” para diez años, hasta 2010. “Vinieron de la Nación a platicar con nosotros, hicieron como tres juntas”. “La primera fue para reconocer a todos los que eran Pápagos”. Para arreglar primero el pasaporte y después la credencial, nos pedían “que juntáramos papeles, las actas de nacimiento. Y nos entregaban unos papeles para que los llenáramos, qué tanto éramos indígenas, porque el indígena es el 100%, es como mi tía; nosotros nada más que éramos la mitad, el 50% y así le teníamos que poner”. “Nosotros nomás 50 le poníamos y lo mismo a las chamacas, y así pasaron”. “Llenábamos los papeles con los hijos, los nietos y los bisnietos si

teníamos, los nombres de los tatas, los apellidos, todo completo y el nombre de cada uno”, “dónde habíamos nacido”. También pedían que se pusiera un testigo, “nosotros poníamos a nuestra tía mayor, y para los nietos me ponía yo”. “Después dijeron en las juntas que habíamos resultado muchos y que iban a venir a hacernos como unos análisis pero nunca vinieron”.

En estas juntas, nos explicaron que “nos habían dado el pasaporte para que pudiéramos entrar cuando quisiéramos sin ser molestados, ir a consulta, esa era la ayuda que nos iban a dar y después se hizo que nos dieron dinero. Nada más que no fuéramos a trabajar. A muchos muchachos que sí se fueron a trabajar, pasaban con la credencial y el pasaporte, les quitaron todo porque los agarraron trabajando”.

Los papeles, “los mandaban al registro. Luego, a veces por correo o paquetería, mandaban las cartas de aceptación de cada familia”. “Muchos que mandaron, según no estaban allá en el árbol”, sólo los que estaban “fueron los que les llegó el enrolamiento”. Una vez que llegaba la carta, era “nomás esperar a que nos dieran la credencial, después vinieron otra vez ellos a entregar la credencial. Traían todo el equipo, aquí mismo nos tomaban la foto, firmábamos y luego la entregaban”.

De la primera junta, el proceso “duraría un año yo creo. A todos les arreglaron rápido. Es que había otros que administraban, esos sí nos ayudaron. Por ejemplo, a los que nos faltaba el pasaporte, ellos nos los iban a sacar. Fueron los que dejaron arreglado que nos ayudaran con dinero, y después salieron y los que entraron ya no quisieron”. En ese momento la gente reconocida “siempre eran algunos, a veces se les avisaba con tiempo y venían de Sonoyta, Peñasco, Pitiquito, se hacían más grandes las juntas”.

Hoy en día, es difícil saber realmente cuantas personas están enroladas. En Sonoyta, “tanto niños como gente grande, yo cuento más o menos unos ciento cincuenta, docientos”. Por otro lado, “ahorita está que todos quieren ser Pápagos, están dando un montón de lata y tienen cerradas las oficinas del enrolamiento por

culpa de tanta gente que quiere entrar. Serán muchos pero nosotros no podemos atestiguar porque no los conocemos”, deben “presentar sus papeles para que puedan comprobarlos allá”.

### **De la Tohono O’otham Office in Mexico Affairs a la actualidad**

La O’otham Office in Mexico Affairs, creada en 1983, fungió como puente entre la Nación y los O’otham de Sonora. “Frank Mariano era el director cuando empezó”. “La oficina estaba en Sells, la aprobaron en varios distritos”. Sus objetivos oficiales eran “investigar documentos, como los títulos, si se tenían o no tenían en México; restaurar los terrenos; y cruzar libremente. Siempre cruzábamos pero queríamos algo más fijo. Y luego ellos veían que también se necesita mucho apoyo en salud, esto se estaba haciendo por debajo de la mesa, no estaba en los propósitos”. Cuando empezó la oficina, autoridades de las comunidades llamaron a su gente dispersa para que regresaran al lugar de origen, como fue el caso de Las Norias.

“Hacia 1990, cuando se formó lo de la autoridad tradicional, había mucha comunicación con Sells y la Tohono O’otham office for Mexican affairs. Había mucho dinero. Empezaron entonces a invitar a los de aquí, a platicar, a buscar quiénes eran los Tohono O’otham. Y pues sí, empezamos a salir, a juntarnos, empezaron las reuniones, había salidas a diferentes partes a buscar gente”. “Fueron los únicos indios que anduvieron por todas las comunidades, eran ayudantes de Don Ascencio, el gobernador y José García, su suplente”. Sin embargo, de este lado “había poca relación con el INI de México, pues ellos no los aceptaban muy bien”.

Para algunos se vio como ingerencia en el territorio. “Es que ellos querían una cosa grande, querían como mandar, pero la gente de aquí a un extranjero no le hace caso pues. Lo que querían realmente era todo el territorio, no por pedazos, por ejemplo de allá del Pozo Verde hasta El Cubabi. A parte de eso, estaban peleando desde la frontera hasta Peñasco, querían que se uniera, así como Sells,

que se hiciera como la reserva hasta acá. Eso quieren todavía, cuando platican surge eso”, entre la gente. En este momento, “Frank Mariano me decía quiénes eran O’otham, quiénes no eran, quiénes tenían la descendencia, porque sí reconocían hasta la descendencia. Y sí, iba con ese fin, a ver cómo hacerles el estudio para reconocerlos y ponerles allá, que tuvieran su tarjeta”. Esto no siempre les gustaba a los de aquí: “En un consejo en Quitovac, en una reunión corrieron a los que trabajaban junto a la Oficina.”.

En general, se tenía el apoyo de la Nación “hasta cierto punto, pero de 1983 a 1994 nada más tenía suficiente fondo para los gastos de la oficina”. “Cuando se formó, hubo muchos problemas de gestión política y personales. Y nunca tenía la gente que debía de tener para manejar la oficina. Siempre estaban tres allí”; y “sí, hubo propuestas pero puras reuniones y reuniones”. O sea que “fue un programa que manejó recursos económicos importantes, pero nunca se vio aterrizado en México”. Después, “en 1994, casi se tenía toda la gente para manejar la oficina. Entonces en 1995 empezamos con el plan para tener una oficina en México, quizá en San Francisquito. Ya teníamos un sistema de trabajo. En poco tiempo creamos despensas, unas becas y ayudamos a Quitovac para comprar un tractor y componer su pozo. Compramos una máquina para hacer bloques de cemento y un lote en Sonoyta donde hacerlos. Teníamos dos camionetas. Ya estaba trabajando realmente la oficina”. También “había mucha comunicación con Sells, y mucha gente logró tener su tarjeta de la Nación, se coordinó todo con el hospital y fue cuando empezó lo de la ambulancia”.

“Pero cuando empezamos a tener juntas en cada pueblo, empezaron a tratar de controlar todas las actividades, especialmente en el sistema de salud para traer gente de Sonoyta a la clínica. Entonces en el hospital de Sells había demasiado trabajo, y se paró tratando nada más la gente que tenía la carta de enrolamiento”. No se cerró la oficina pero “allí paró mucho el trabajo que ya estaba realizado. Juntamos otras personas, un año más tratando de llevar a cabo todo, pero no teníamos transporte, ya empezó el problema. Cada quien tenía su grupo”,

los que estaban más con los mexicanos, con el INI. Cuando “después del 97 empezó a faltarle” los recursos, “cerraron la oficina”. En el 2008, hubo “una reunión en Sonoyta organizada por la Nación, y se comentó que querían hacer otra vez la Oficina del 83, con las mismas autoridades tradicionales junto con el gobernador de la tribu de México”, lo que no ha sucedido hasta la fecha.

### **Los beneficios para los O’otham mexicanos**

Sea cual sea la forma en que fueron reconocidos, los beneficios actualmente obtenidos por los O’otham de México son varios. En primer lugar, se ha dado desde fines de los noventa, y de forma irregular, una ayuda económica. “En la reserva allá juntan un tiempo y nos mandan dinero. Yo he ido a Sells, ochocientos dólares recibo cuando voy”. Al principio “duró como dos o tres años para que nos dieran”. “Ahora nos dan cada año, aunque sea dos mil dólares. Pero no todos los años. Sí, nos enojamos mucho a veces, pero ni modo”. En 2007, “nos dieron como mil o mil cuatrocientos dólares pero no creo que nos den otra vez este año”; es “cada dos, tres años”. Este dinero llega a utilizarse para mejorar las condiciones de vida. “Yo hice unos cuartos en el fondo con lo que nos dieron”. “Terminamos la casa de Caborca, hicimos donde está la sala y la cocina, el baño y los otros cuartos”.

Otro beneficio ha sido la atención médica. Este servicio ya era utilizado por los O’otham desde antes, aunque no de forma sistemática. En los años cincuenta, “también íbamos para allá, como no le decían nada a uno, pasábamos para curarnos y a los hijos”. Después, en los tiempos de la Oficina, a los enfermos los “llevaban a consulta, al hospital, empezaron a venir cuando les dieron la carta de enrolamiento”. Venía una camioneta, pero en Sonoyta sólo por los que tenían pasaporte o “a veces con un permiso por un día”; mientras que otros iban “pasando con la tarjeta por la reserva, por San Miguel, La Angostura, San

Francisquito”. “Después quitaron la camioneta”, según que “porque no eran los mismos trabajadores y unos no estaban de acuerdo y mejor la quitaron”.

Muchos O’otham mexicanos se atienden en Sells por diabetes; otros también por fracturas, riñones, ojos, entre otros. La ayuda médica consiste en “medicina, que puede ir uno a consulta con el médico”, “nos hacen estudios”, y “chequeos”: “Voy a chequearme cada tres meses, me dan la cita médica y me dan medicina para tres meses”. Y “tenemos hospital”. Ahí, hay “que presentar la tarjeta de la nación o el número de registro para que te atiendan”. Para una gran mayoría de O’otham mexicanos, la atención médica gratuita es la razón principal para ir a la reserva. “Cuando voy, voy nomás al hospital, y así de rápido, él nos cobra trecientos pesos por llevarnos y nos trae en la misma tarde. Tiene que juntar cinco personas para que le costee”. También “ahorita hay un camión de allá que si le hablas viene por uno. Pero casi nosotros hemos estado yendo con mi hija”. Lo que no significa que los O’otham no se atienden en México. “Ahorita más o menos se está atendiendo aquí. Mucha gente, descendientes de la tribu o’otham, están dentro del seguro popular.”

Para atención médica especializada, o sea “si es una enfermedad de operación costosa ya no te atienden, no hay seguro, la Nación no tiene dinero”. Entonces, “nos mandan para Phoenix, donde hay un hospital de los indios”, el Indian Hospital Center. Ahí “los Pápagos nunca han pagado”. “Pero si ellos te mandan a otro hospital que no sea de la Nación”, como “en Tucson, sí cobran.” Se presenta “mucho el problema que los Pápagos no quieren pagar”. A veces la Nación paga: “Llega un papel donde dice que tiene que pagar tanto. Pero nomás llega el papel del gobernador y él se encarga yo creo”. Mientras que otras veces no paga: “Cuando me operaron la Nación no pagó, ahora tenemos que juntar dinero porque me dieron chance de pagarlo en pagos, diecisiete mil dólares pero ya llegó a veinte por los recargos en siete meses”. Es decir que para tener esta atención médica especializada, se requiere de un seguro, conocido como access. Este se otorga a los O’otham mexicanos solamente si son nacidos allá: “Ellos

tienen los acces, los pueden curar, si se enferman se los llevan a Tucson o en otras parte y nos les cobran”. Algunos O’otham mexicanos tuvieron el access un tiempo, pero “a mí me lo quitaron el año antepasado”.

La complejidad del tema de la salud, y la necesidad de moverse entre instituciones y países, se expresa así: “Ahora que estuve mala me mandaron para Peñasco, me internaron dos semanas, ya me dijeron que no tenían aparato o que se había quebrado y me mandaron para Hermosillo, me operaron pero dijeron que ya me iban a internar allá para curarme, pero no me curaron porque no tengo la tarjetita access, pero quiero ir por las pastillas que me dan allá”. O bien: “a una prima hermana mía que tiene diabetes, en el hospital a Sells le preguntó el doctor por qué no se curaba en México donde salía más barato; le contestó que porque en Sells no le cobraban”, pero en este caso “cuando vino a su rancho, ya tenía el recibo de mil setecientos cincuenta dólares”. Una mujer de “Quitovac, estaba mal, traía el niño atravesado, la llevaron para allá, no la querían atender pero sí la atendieron, no le dijeron nada, pero cuando llegó a la casa, eran tres mil setecientos dólares. Decía en la nota que si no pagaba le iban a embargar la casa”.

En los últimos años, se han ido dando recortes (para cualquier beneficio) por los cambios de gobernadores en la Nación. La gobernadora “Vivian nos empezó a recortar ese tipo de operaciones” en el hospital. Ahora “se acaba de saber que este nuevo gobernador, Ned Norris, puso un hasta aquí, no más especialistas, no más operaciones, nada más vas a consulta, tus pastillas y vas para atrás. Médico general”. Lo que sería atención de primer nivel. Hace “quince días, le dijeron a mi hermano que ya no se dan las ayudas que había para las mujeres embarazadas, el “Week”, que les daban mensualmente, algo para su alimentación, para el bebé. Te atendían todo tu embarazo y a la hora que te ibas a aliviar te ibas a Phoenix, ahora ya ni eso van a hacer”. O sea que “dicen que ya no van a pagar las cuentas a gente de México, pero entonces ¿por qué nos están atendiendo en el hospital?”

A la inversa, el que no es reconocido como O'otham no tiene lógicamente derecho a esta atención. "Cuando ella fue para allá la primera vez que llevaba muy malo a su hijo, se fue por el monte con familiares, pero no querían los gringos curar al chamaco porque según decían que ella no era Pápago, y le dijeron que buscara a alguien que la conociera y que fuera Pápago también. Al fin un familiar habló por ella y ya admitieron al muchacho en el hospital". Con las tarjetas "que anduvieron vendiendo, falsas, las blancas, no sirven, las están rompiendo. Si van al doctor allá tampoco les sirven".

De forma general, no queda muy claro en este tipo de apoyos la variación en monto y frecuencia en los apoyos económicos que reciben los O'otham de México; o bien porque algunos pueden beneficiar del pago de atención especializada por parte de la Nación y otros no. De cualquier modo, facilita el apoyo de parientes que viven en la reserva o en Arizona u otro tipo de contactos en la Nación.

El tercer campo de los beneficios es la educación, en particular las becas. A "mi familia, la han apoyado con las becas que les dan a los estudiantes, estudiar es costoso y una familia de aquí ¿cómo iba a sostener a su hijo para que estudiara en una universidad? Ojalá que cuando hubiera sido mi época de estudio me hubieran dado esa oportunidad". Hay que aprovechar "ahorita que la Nación está apoyando, ves hasta personas casadas que tienen una carrera y que quieren seguir superándose y que no lo hacían porque la familia y estudiar, como que no". "Otros de Puerto Peñasco, terminaron sus doctorados". En algunas ocasiones, se han dado fondos para proyectos en México. "A mí me dieron ciento setenta mil pesos mexicanos de allá, para hacer los dormitorios de la telesecundaria en Quitovac, mancomunados con una secretaria de allá". "Todos esos beneficios, gracias a la Nación se han obtenido, pero también está la otra parte, no te van a dar todo tampoco". En general, en México "solamente existen unos pocos jóvenes, niños, que no están siendo atendidos en México por la falta de escuela, y son

trasladados a Sells donde reciben su educación, se les hace más fácil en un momento determinado asistir hacia Sells”, comenta un funcionario.

Algunos beneficios menos comunes son para personas que por alguna razón tienen una propiedad heredada allá. “Con mis medio hermanos, tenemos terrenos heredados en San Xavier. Cuando murió mi hermana, la Nación les pagó el funeral”. Hubo un tiempo, hablaron igualmente, de “proyectos de ganado y chivas, según el préstamo de dinero, y luego que iban a poner una maquiladora para que cosiera la gente, pero nadie quiere echarse el compromiso, nadie ha dicho nada”. “En una ocasión de navidad nos dieron pavos y juguetes, tenemos amigos de policías, los grandes jefes en Sells. Al año, la misma gente nos quitó el pavo pero nos dejó los regalos”.

### **LA AUTENTICIDAD, LA LEGALIDAD Y LA LEGITIMIDAD**

La política del enrolamiento ha venido delimitando una definición de lo O’otham que ha permitido identificar a los que podían ser reconocidos. Se expresa, asimismo, en un discurso de la autenticidad y la legitimidad a través de la pureza y los grados de sangre. En este sentido, existen ahora diferenciaciones de varios tipos entre los O’otham. Por los procesos sociales descritos anteriormente, se considera que los O’otham son actualmente en su mayoría más bien “los descendientes” de los que vivieron en los asentamientos del desierto de Pápagos. “De San Luis hasta Imuris hay descendientes O’otham”, que se asumen como mestizos. Describiré entonces en este apartado los diversos elementos de la identificación y autenticidad, para comprender lo que está en juego con esta política racial.

## Ser identificado e identificarse

Ser reconocido o enrolado por parte de la Nación conlleva, en primer lugar, ser identificado como O'otham desde varios criterios. El primero es estar, uno mismo o los parientes, en el registro de la Nación, llamado a veces árbol genealógico o biológico. En Sells "tienen un registro de 1925 para acá, apellidos de todos colores, y si aparece el apellido, por decir algo en 1940 Gómez y esos documentos que tiene en sus manos dice Gómez, lo comparan: por dónde viene la raíz, más reciente o más viejo, donde nació", etcétera. Este registro es como "un libro grande, grueso". "Mi abuela está registrada en el árbol biológico, y todas mis tías, por ahí salió la sangre de nosotros". Se ha hablado de "pruebas de sangre, pruebas genéticas se dice, pero yo nunca lo he visto. Escucho que dicen. Pero es con los nombres de la familia nada más, la genealogía, que se hace" el reconocimiento.

El segundo elemento son los documentos proporcionados, que "cada quien manda allá en Sells" o llevados por un representante. Además de la solicitud con los datos que requiere, el documento más importante es el acta de nacimiento. Vale recordar que no siempre se hacían los registros anteriormente en las rancherías, o se hacían con errores. "Por el lado de mi papá junté todos los datos, de dónde venía mi nana, la mamá de él era Pápaga, pero como toda esa familia, se vinieron muy jóvenes para México, todo eso se perdió". O bien: "A mí no me llegaba el dinero, porque yo tenía varios nombres, uno cuando arreglamos el acta de matrimonio y en la escuela otro".

Es interesante recordar que, para los O'otham, una práctica común durante parte del siglo XX fue "que se compraban los apellidos, si les gustaba tu nombre, a uno de esos, te ofrecía un caballo o una vaca o alguna cosa por el nombre. Así eran ellos antes; se los vendían el otro". De la misma manera, al irse a Estados Unidos, se cambiaban frecuentemente el apellido mexicano a uno inglés. ¿Cómo darle seguimiento a los apellidos entonces?

El tercer elemento es el testimonio de una persona o'otham de Arizona o de Sonora, pero que identifiquen muy bien. Más antes, cuando se enrolaban los más viejos no había "fijón, más o menos nos conocían los que trabajaban en la Nación; en el Ayuntamiento había un familiar de nosotros. Y luego, a mi mamá la conocían también. Y así." Pero ahora, no es tan fácil, "porque son muy vivos los del enrolamiento, tienes que conocer, luego te preguntan si conociste a la persona, a sus papás, así vienen sacando, preguntan como tú, entonces ya te creen y se hace el papeleo". Por ejemplo, a nosotros "no nos creyeron, nos mandaron a corte, mi prima habló y ella les dijo que éramos Pápagos".

Este reconocimiento social se expresa en el ámbito político de las reuniones en Sells en donde participan líderes o'otham de México. "Ahora necesitan que te conozcan y que vean que en realidad 'este sí es bueno, este no, recházalo', eso cuenta". Así en una reunión en Sells, de algunos líderes "la directora del enrolamiento dijo que no los conocía y preguntó si eran Pápagos aceptados". Y de hecho, sí "tienen su credencial, son reconocidos como Pápagos pero ellos no los conocen, y el hecho de no conocerlos los rechazan. Si ellos no te conocen, no eres Pápago" y si "te identifican, eres Pápago".

La lengua es otro factor de reconocimiento. "Ellos se fijan a los de acá. A uno de mis primos, la gobernadora le dijo que por no hablar el dialecto no lo iban a apoyar. Entonces ahí mismo miramos que es, puede decirse egoísmo o racismo". En las reuniones, "con los mayores que eran los hablantes del dialecto aquí, yo miraba cómo eran con ellos, para ellos son las autoridades, son los que hablan, son los que todo. A veces, en alguna reunión las personas se dirigían a él y no a mí como regidora o presidenta, me hacían para un lado y se ponían a hablar el dialecto". "Yo siento que así es más que nada por el dialecto, la discriminación".

Se manifiesta, igualmente, en la misma red de parentesco al otro lado. "Por ejemplo, ahorita están exigiendo que te reconozcan allá del otro lado la misma familia, si yo soy León, los Leones del otro lado tienen que reconocerte, si ellos dicen que no, te hacen a un lado. Por ejemplo, nosotros tenemos en La Angostura

primos hermanos y en Sells hermanos de mi mamá. Entonces hay que tratar con ellos e identificarse bien, para que no tengan una mala imagen de uno, precisamente para que te puedan reconocer, es de cierta manera un racismo”.

La posibilidad de contar con una persona hablante, que conoce o vive en Arizona, para lograr el trámite ha sido, por lo tanto, muchas veces decisivo. “Mi tía y su esposo eran los dos y ellos sí platicaban en pápago, nos apuntó a todos los familiares y por ella me arreglaron, porque ella sí les entendía”. “A mi hermano le arregló la misma mujer, como ellos estaban en Sells, un tío de nosotros era jefe del distrito, la mujer era secretaria de la mesa directiva y lo llevaron a la junta y le dieron la tarjeta y credencial del distrito, tiene las dos cosas”. “Mis hermanas de allá vinieron a apuntarnos a todas aquí, con todo e hijos, por eso nos apuntaron”.

Cabe señalar, finalmente, el fenotipo como otra marca de identificación más allá del mismo proceso de enrolamiento. Éste llega a servir como criterio de calificación o descalificación en tres circunstancias importantes y parece haber sido un criterio usado desde hace mucho. La primera situación es para cruzar la frontera por la reserva: “cuando cruzas, se ven las características de las personas que sí son, o que son ya mestizos”. En una ocasión, cruzando la frontera, una persona que hablaba español preguntó: “¿A dónde van? - Aquí a la reserva, al hospital -¿Y Ustedes son de la Nación? - Sí -¿Son Pápagos, - Sí, - No parecen Pápagos, - Pero sí somos. Y yo me le quedé viendo: ¿Usted es americano?, - Si, - Pues no parece, usted tiene rasgos asiáticos, - No vamos a ponernos a alegar - ¡Ah está bueno, si usted dice que no soy Pápago, usted tampoco es americano!”.

La segunda situación es para diferenciar los O’otham mexicanos de los O’otham estadounidenses. Un familiar mío cuando se quiso enrolar, “dijeron que no era Pápago, porque está blanquito”. Y es que, las mujeres que enrolan ellas son “Pápagas prietas y quieren que uno sea así, ¿uno qué culpa tiene de haber nacido hijo de mexicano y Pápago”. Así, “en las reservas, fíjate en los niños, en el hospital, en la escuela, se ven que son niños indígenas, se nota. Aquí vete a una

escuela, y ¿quiénes son indígenas? Pues sabe, todos son iguales, el color. Entonces no parecen, y allá sí se da a notar”.

Finalmente, se usa para diferenciar los O’otham de los no O’otham en general. “Yo no hablo pero nomás me ve la gente y sabe que soy Pápago, se ve”. O bien: “ahora han salido muchos chamacos, de gente que dicen que son. Pero hay unos blancos, flacos, que ni parecen. Porque todos los más somos prietos, gordos, y el que no pues luego se sabe al verlo nomás”. En otras circunstancias, “yo he andado en el centro, en la calle o en la cantina y me dicen que soy Pápago, que luego luego se ve”. A la inversa, “mis amistades un día me dijeron: ‘¡A poco tú eres, pero ni pareces!’”.

La identificación como O’otham permite incluirlos como miembros de la Nación. Queda de manifiesto que no todos los O’otham han sido reconocidos en este proceso. He señalado, acerca de la discriminación hacia lo indígena en México, el difícil acceso a una información directa de campo sobre el tema por las mismas cargas sociales y políticas que tiene ahora el ser mestizo y no “indio puro”. Pero se pueden señalar algunos puntos sobre los que quedan fuera.

### **Los que quedan fuera**

Históricamente, siempre existieron O’otham que no estuvieron registrados formalmente en la Nación. En los años treinta: “mi mamá nació en el Ajo (EU), pero en aquellos tiempos no registraban a la gente (actas de nacimiento), así se quedó y por eso nunca pudo arreglar los papeles”. En Quitovac, por 1966 y 1967 “había muchos que decían que eran descendientes pero no podían comprobar”, solo “fueron algunos que sacaron su pasaporte aquí”.

Hoy en día, los casos de rechazo al enrolamiento parecen comunes. “Por ejemplo en Sonoyta el caso de este señor que su papá es chino, pero se casó con una Pápaga cruda, entonces él es 50 % desde esta lógica, sin embargo la Nación

lo rechazó”. Esta misma persona dice: “no he podido arreglar como Pápago, que es la sangre de mi mamá. Han arreglado a otras personas, creo que ni tienen sangre india, ahorita andamos en eso, pero hemos tenido muchos fracasos y ya no halla uno como seguir”. De otra familia: “Sí son Pápagos pero no los aceptaron a ellos en Estados Unidos, porque son nada más el lado del papá”. O bien, en Magdalena “conocíamos que hay un grupo de indígenas que no tiene reconocimiento, allí empezamos a hacer trabajo para que los reconozca el gobierno”. De hecho, es común que las personas de una misma familia no sean todas reconocidas.

Al marcar una norma de quién tiene derecho o no de estar adentro de un sistema, existen evidentemente intentos de trasgredir. Los mismos O’otham entrevistados, en su mayoría, condenan esta “ilegalidad” y señalan los casos de personas que dicen que son O’otham mientras que no lo son; al respecto de una mujer de Sonoyta: “ella vivió con un Pápago cuando estaba joven y por eso le dicen que es Pápaga, pero nada. Primero si la metieron (enrolaron) y ya después la sacaron. Sí tenía credencial pero se la rompieron, y a todos sus hijos y nietos y bisnietos, sabe cuántos, a todos los iba metiendo”.

Este señalamiento se hace generalmente desde el conocimiento personal y el reconocimiento social, es decir hacia personas que nunca se supo por ejemplo que eran O’otham. Esto pone en una difícil situación a los O’otham cuya familia o ellos mismos no habían declarado su identificación étnica por la discriminación ya tratada anteriormente, y las “nuevas políticas” les han motivado a reivindicar ahora su ascendencia. En Quitovac, por ejemplo, “hay algunos, hasta ahora que están viendo que hay algunos beneficios andan tramitando su descendencia. Pero no lo harían porque fueran Pápagos, sino lo hacían por interés porque muchos así lo hacían, pues les daban el visto bueno de Pápagos y ya no querían saber más, se iban para el otro lado”. Entonces, desde la mirada de los O’otham del desierto, lo que les hace ser Pápagos es “el deseo de arreglarse para el otro lado. Yo les dije a mucha gente que nosotros sabíamos que eran de la tribu por parte de mis

abuelos, de mis tíos, pero a ellos no les gusta que les digan. Ahora sí, hasta de bajo de la tierra quieren salir, y eso es lo que siempre he tratado de luchar el reconocimiento de la gente que tiene muchos años de ser reconocida, que nunca se afrentó<sup>178</sup> de ser lo que era”.

Se pueden mencionar, finalmente pero no de menor importancia, otros dos casos. Por un lado, las personas que efectivamente pertenecen a otros grupos étnicos o son mexicanos y que intentan obtener la credencial para cruzar la línea fronteriza, como ha sido el caso de migrantes, u obtener algún beneficio económico. “Ahora hay mucha gente que se hace pasar por Pápagos, porque ellos cada dos o tres años nos dan dinero. Y ha venido mucha gente que no es Pápaga, que han presentado la tarjeta y no es la original, pero ahí se las rompen en Sells”. Finalmente, ciertos parientes políticos mexicanos de los O’otham, se han registrado en algunos censos como indios, pero están totalmente aceptados por la comunidad.

La identificación étnica va, por lo tanto, más allá de la cuestión racial, incluso étnica, como propondré en el último capítulo. En general, no se toman en cuenta para la identificación los procesos sociales en dónde se inserta la vida de las personas. “Desde muy chamaco supe que mi papá era descendiente pápago, yo busqué eso para inscribirlo en la Nación, no pude lograrlo porque me faltó testimonio de mayores, y la viejita que vino a dar un testimonio es una viejita que ha estado en La Ciénega toda la vida, la sacamos de ahí, y luego la pusimos ante un juez por decir algo, se puso súper nerviosa, y no. Ella te platicaba toda la historia pero te la contaba platicando dentro de su casa, tomando café y ya la sacaste de ahí y se acabó. Desgraciadamente ya falleció la última viejita que conocemos, la prima de mi abuela”.

Marcando la diferencia entre la legalidad y la legitimidad, un grupo de personas ha buscado otro tipo de reconocimiento con “el gobernador antiguo o’otham de México. O sea contamos don dos credenciales, una cuando se te

---

<sup>178</sup> Le dio vergüenza o pena.

reconoce como miembro de la Nación Tohono O'otham de Arizona. Otra, la credencial blanca, donde te reconoce Félix como descendiente de la tribu o'otham, la única diferencia que aquí está firmado por una persona de México, y con la otra credencial que se nos da allá está firmado por una persona de Arizona, que es mucha la diferencia de las dos credenciales". Está credencial no se acepta para cruzar la frontera. El registro que "nosotros hacemos de todos los descendientes de los Tohono O'otham" es mucho mayor, "pero es precisamente ahí donde entra lo del estudio de la Nación, que dicen que ya no hay indígenas. No quieren doblar las manos porque no quieren soltar la lana para los presupuestos, y esto de los Tohono O'otham, que si más altos, que si más bajos, eso es una vil mentira".

### **El discurso de la autenticidad**

A la identificación (o autenticación) como O'otham está asociado un discurso de la autenticidad, que se ha vuelto muy recurrente en las últimas décadas. Los O'otham auténticos, de principio, son "los que su papá y su mamá es O'otham, tienen los dos lados", o sea "son Pápago por las dos puntas", "tienen dos sangre". Ellos son los "Pápago-Pápago", al igual que encontramos a "los que son indígenas-indígenas, indios-indios (y los que no son indígenas-indígenas)".

Para denotar esta autenticidad, en primer lugar se habla de pureza ya que "el O'otham puro es de padre y madre". En segundo lugar, se maneja la legitimidad. "El legítimo viene siendo Pápago de padre y madre, que los dos sean iguales, del mismo grupo, Tohono, Indios los dos". "Mis abuelos eran legítimos de Las Norias, de hecho casi todos sus hijos nacieron en Las Norias". La forma de saber que era un pápago legítimo, más antes, era porque "se conocían a los dos papás que eran Pápago". En tercer lugar, se usan los porcentajes o grados. "Mi abuelo Jesús era O'otham 100%, originario de las Norias". "Mis hermanos son

Pápagos también por los dos lados, 100 % por los dos lados, de su mamá y su papá”. Así que “el 50% ya viene siendo que el esposo es mexicano y la mamá indígena. Entonces ¿los hijos qué vienen siendo? En un 25%. Tercer grado”. “El nieto, dicen que ya poquito, 15%, hasta los que ya no llevan”. En cuarto lugar, se hace referencia a la sangre: “los primeros llevan las dos sangre pápago, y los segundos ya no tanto, y así”. “Ser Pápago tiene que ver con la sangre y dicen que se va a llegar el día que nos van a sacar sangre, para saber cuáles son los legítimos Pápagos”. Finalmente, se habla de la raza: “Mi padre era Yaqui y Mayo, él no era O’otham, ellos no eran de la raza de nosotros”.

Las anteriores son las terminologías más frecuentes que se han registrado, pero no son las únicas. Se habla también de lo verdadero: Una persona que hizo en el enrolamiento “anduvo en las casas que sabía que había Pápagos verdaderos”; lo crudo: “La mamá de mi mamá era india cruda, ella nunca hablaba el español”, o bien: “Ellos eran crudos, pápagos crudos de madre y padre”; y lo original: en Sonoyta “no quedaron aquí los indios originales, se quedó puro mestizo que ya no tiene las mismas creencias”. “Mi abuela era original”.

Es importante señalar que esta medición o terminología se maneja sólo en ciertos ámbitos. Por ejemplo en el hospital, no se suele preguntar el grado de sangre o tener un trato diferente según el porcentaje. Eso “nunca me han preguntado, lo único que me preguntan es que si hablo su lengua”, para conseguir un traductor.

De cualquier modo, se establece una clara relación entre la autenticidad y la lengua (o la cultura del desierto como vimos en otros capítulos). Así, para hablar el o’otham, “mi primo es muy bueno, lo que pasa es que él es puro, su mamá y su papá eran legítimos pápagos”. O bien: “Creo que no habla el pápago, él y su hermano son de Quitovac, son mestizos, no son legítimos, la mamá de ellos sí lo hablaba”. Así era en la reserva pápaga de Sonoyta más antes, “eran indios crudos, no hablaban español”.

El discurso de la autenticidad ha tenido un impacto entre los O'otham mexicanos, no solamente desde las cuestiones prácticas del enrolamiento, sino también como referente de autoridad.<sup>179</sup> Los líderes, en ese sentido, son apreciados según su legitimidad, aún más importante cuando hay divisiones políticas. Para ser reconocido plenamente como autoridad o'otham, se debe de ser preferentemente auténtico. “Sí hacen una lucha los O'otham, nada más que hay pleitos entre ellos mismos cuando eligen al gobernador adentro de cada comunidad. Ahorita la regidora que está no la quieren porque es mestiza.”

Lo auténtico tiene, lógicamente, su contrario, expresado con la impureza, la ilegitimidad, menos sangre o raza, menos porcentaje o grado, o sea menos O'otham y más mestizo. Así, “si tu papá se casó con una mexicana o con alguien de otra raza, ahí es donde ya no eres legítimo”. “La mamá era más Pápaga, era Pápaga legítima y el papa mestizo, blanco, pero pues tiene más sangre Pápago”. “Mi papá y mi mamá eran O'otham. Mi mamá era más O'otham que mi papá, era 100% O'otham”. O sea que “ya no son Pápagos-Pápagos”.

## **El mestizaje**

Lo anterior remite al proceso de mestizaje que ha sido cotidiano durante todo el siglo XX con el proceso de mexicanización, y a lo largo del cual también los polos de valoración se han movido. Existen dos fenómenos al respecto. Por un lado, el elemento negativo (la sangre o'otham) se ha vuelto positivo (la ascendencia pura) en el proceso de enrolamiento; por otro lado, este mismo elemento que se ha vuelto positivo sirve para llevar a cabo una depuración entre los O'otham. De cualquier modo, pareciera de pronto que la sangre se ha vuelto un ser autónomo: “nuestra sangre marcha sin nosotros”. Es un imaginario para el cual existe, por un

---

<sup>179</sup> Es interesante notar incluso cómo este sistema de referencia se empieza a extender en el lenguaje para aplicarse a otros grupos étnicos: “Mi papá era chino puro”; “su mujer era Yaqui cruda”.

lado, la posibilidad de aumentar la cantidad de sangre o'otham: pero por otro lado, remite también a un proceso de degeneración, a través de la pérdida de raza, sangre, pureza, originalidad, o sea autenticidad.

El mestizaje se entiende como mezcla de sangres o razas y se expresa de las siguientes maneras: “Nosotros ya salimos sangre por mi mamá, pero por mi papá no”. Él “tiene pápago y también tiene sangre de yaqui, tiene dos tipos de sangre”. “Él tenía parte de Pápago y parte de chino”. “Nosotros dicen que somos medios, pues como mi papá no era Pápago, era Yaqui, mi mamá nomás”. “Mi mamá era mestiza de Pápaga”.

Una consecuencia del mestizaje – como mezcla de sangre a través de los matrimonios mixtos como se describió anteriormente – fue que al juntarse con mexicanos “todo estaba revuelto ya”. Y es que los mestizos se conocen también como “revueltos” y “cruzados”. Ahora es “pura plebiada, pura gente que ya está muy cruzada”. De hecho, es frecuente que se considere que “la india mexicana está más cruzadota que la de Estados Unidos”. Por esto, “ahorita ya no sabemos si hay Pápagos buenos, porque todos andan revueltos. Uno que otro, y otros no son nada”. En las ceremonias hay jóvenes, “muchos, pero ya no son Pápagos, son mestizos, son como les dicen los Yaquis, Yoremes”. En Puerto Peñasco, prácticamente de “los que vivimos aquí, no hay ni uno Pápago”.

Desde esta perspectiva, “de hecho, Pápago que sea pura sangre ya no existe, él que no es Yaqui, es mestizo, es blanco o Mayo o, quien sabe cuántas razas hay”. Por ejemplo, más antes los de la reserva pápaga en Sonoyta eran “indios-indios, Pápagos-Pápagos. Pero todos se fueron yendo o se murieron. Ahorita estamos los puros que somos de poca sangre, que somos porque la mamá o el papá fue Pápago, pero no porque semos Pápagas crudas”. “Tal vez allá del otro lado todavía haiga uno que otro”, “allá no se mezclaron como aquí”, “pero allá también se casan con negros, mexicanos o con gringos, la misma situación de aquí y de allá” finalmente. Es decir que actualmente “ya no es la misma sangre, ya tenemos sangre revuelta”.

El mestizaje se correlaciona con la pérdida de varios elementos culturales. “Ya no se habló el dialecto, se fueron mezclando la sangre, la raza”. De hecho, “está mucho la diferencia del mexicano y el mestizo entre nosotros. Porque ellos no creen en nada ni saben nada, nunca se le inculca y ni ellos piden a alguien que les diga la historia”. Así, “el que es indígena-indígena, él tiene sus costumbres, sus usos. Y los que no llevan, no saben sus costumbres, vamos a decir, no saben su tradición, su vestimenta, sus comidas, nada”.

### **La degeneración racial y sanguínea**

Por lo anterior, “hay una diferencia con los O’otham que son hijos de padre y madre o’otham y los descendientes”, “los Pápago y los hijos de pápagos”, los “descendientes de indígenas”. Los más viejos son los que “eran de a tiro madre y padre”. Después, “la diferencia es de acuerdo al nivel de sangre que tiene uno, un descendiente puede tener un 70%, 80%, depende de la generación”. Por ejemplo, “mi abuela materna era hija de español y Pápago, entonces era media Pápaga. Y ya mi mamá era cuarto. De allí sale uno, nosotros, ¿sangre quinto, octavo sí a caso? No sé cómo le llamarán. Te van sacando por la descendencia el grado de sangre, lo que tienes de Pápago. Va disminuyendo, disminuyendo, va bajando. Ya los hijos de nosotros alcanzan todavía. Los hijos de él alcanzan pero más pocito”. “Y así sucesivamente hasta la cuarta generación, donde las autoridades del gobierno O’otham respetan esa generación”. “Muchas veces está el caso de que tiene más sangre de no indígena que indígena”. Los de la Nación “dicen que, por ejemplo, mis bisnietos, ya no van a ser, ya no van a alcanzar nada”. “Es la historia de los Pápago”.

Es así como se empieza a hablar de degeneración. “No querían que se casaran con mexicanos, para que no se acabará la raza y siempre eso pasó”. Por esto, “yo entre el mexicano y el mestizo no distingo diferencias porque vienen

siendo iguales; una cosa que va degenerando mucho”. Es decir que “el mestizo viene de la descendencia por su mamá o por su papá, es el hijo del mexicano o de la mexicana, con cruza pues del indígena y la no indígena, o la indígena y el no indígena. Eso es lo que degenera todo”.

Se expresa lo anterior, igualmente, a través de “la sangre que se va”: “Las descendencias van creciendo, los hijos de ella ya casi no van a alcanzar y los hijos de los hijos de ella pues ya menos, porque va saliendo la sangre y así hay mucha gente”. Antes “había pura Pápagada, no había tanto mexicano revuelto, no se casaban con mexicana y ahora sí hay mucha revoltura y ya se va acabando la sangre”.

Con esta lógica matemática, es interesante ver cómo se puede llevar a cabo el proceso inverso de regeneración: “la muchacha que tengo ahorita, el papá era Yaqui entonces es mitad y su esposo es mitad, su mamá es O’otham y su papá es mexicano. Como la hija mía y el muchacho los dos tienen sangre entonces los niños que tienen ellos ya son, ya se acabaron, ya se hicieron uno, se completaron otra vez”. Por esto, “si mis hijos se hubieran casado con Pápagas, ya iba a ser más gruesa la sangre de Pápago”. “Yo me considero Pápago entero, porque mi madre era mestiza, pero mi padre también era mestizo de Pápago, así que juntamos los dos y yo creo que soy Pápago o a lo mejor salió al revés, blanco”.

## **¿Y por qué?**

Desde la perspectiva de los O’otham, los beneficios otorgados por la Nación son muchos o no, es una política positiva o negativa, etcétera. Sin embargo, es común la incomprensión, y a veces la crítica explícita, hacia este sistema de medición de la sangre y del enrolamiento en general. “Allá nos miden por nivel de sangre, aquí en México no. Allá los derechos son únicamente para la persona que es miembro

de la tribu, aquí en México no. Aquí tenemos todos los mismos derechos, allá no. El que es 100 %, el que es 50%, te lo aceptan a las mil maravillas y a los otros, saben que descendemos de la raza pero nos ven más con racismo. No entiendo por qué. Somos lo mismo. Todos descendemos de lo mismo, ¿Entonces por qué hay ese tipo de discriminación?”

“Fue un albur eso de los porcentajes, porque antes no se usaba el porcentaje”. “Para eso nosotros no sabíamos nada del grado de sangre que uno lleva sino que únicamente sabíamos por la abuela”. De hecho, “eso que la sangre, es mentira, no se puede asegurar si la sangre es realmente o’otham o con otro grupo sanguíneo. Por ejemplo, en una rancharía entre Sells y Quijotoa, todos hablan al revés y al derecho o’otham. Cuando se les iba a dar el apoyo económico, les iban a comprobar qué tipo de sangre tenían ellos y fueron al hospital a Sells, les sacaron sangre, y tenían sangre africana, ¿cómo estaría eso? Y no les quisieron dar el apoyo y saben hablar o’otham”.

O sea que “en el momento que la misma tribu O’otham de Sells dijeron: ‘vamos a apoyar a nuestros hermanos indígenas de México, vamos a sacar un beneficio para ellos, ver hasta donde llega el porcentaje de sangre para pedir apoyos y dar ese apoyo a la gente de México para su subsistencia, en cuanto a salud, educación, empleo, apoyo económico”. Esta política de apoyo de la Nación ha sido más “allá al otro lado, pero acá no. Lejos de beneficiarnos nos perjudicó mucho, y nos sigue perjudicando”. Y es que “cada vez que dicen que hay un apoyo económico, que va a haber apoyo en la cuestión salud, que va a haber comida para todos los descendientes de la tribu o’otham, vayan a Sells, allí vamos todos y son mentiras, no hay nada”. “Y eso, nomás se habla de dinero, pero ¿qué pasaba con ese dinero? Pues que se emborrachaban, se golpeaban, eran problemas graves. Y por eso digo yo que antes sí estábamos más a gusto, sin ningún problema de decir: ‘¡si yo como fríjoles, yo como fríjoles a gusto!’; ahora estoy pensando en comer enlatado en Estados Unidos y no lo hay, como nos prometieron, y la gente pues se desespera, pues no sabe qué hacer”.

Y entonces ahora miden el nivel de sangre cuando te enrolas. ¿Por qué? “Para ver si realmente hay descendencia de la sangre, como raíz, que pertenecemos a la tribu, me imagino que para eso. Hasta la cuarta generación, mi mamá, nosotros, sus nietos, sus bisnietos, hasta allí termina la cosa. Si mi mamá es un cuarto, yo soy un octavo, mis sobrinos son un dieciseisavo y mis sobrinos nietos ¿qué son? La nada. La Nación dijo ya no”. Ese es “el racismo, que por ejemplo mi mamá que es un cuarto, quizás hasta ella sea aceptada y yo, cuando yo me diga un octavo, como que ya casi no somos nada, yo así me siento”. Por esto, “yo he puesto en entredicho este sistema de porcentaje. ¿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”.

Entonces “¿Quién dice quién es O’otham? En el árbol genealógico de la Nación, ahí es donde está la sangre de nosotros”. Con “el enrolamiento en Sells, si tú te crees O’otham, vas a demostrar con tus bisabuelos, abuelos y padres, con papeles, con acta de defunción”. Tienen este poder, “pero nosotros no vamos a decir quién es O’otham, la Nación allá va a decir” por sus registros. Y aunque no se conozca a la gente, “yo no voy a decir que no son”. “¿En qué momento se les dio, los Pápagos de México a la Nación, la facultad de poder decidir quién es y quién no es? Porque la Nación es la que decide. Lo único que yo sí sé que yo no necesité ir a que me reconocieran, a mí me buscaron, yo no pague ni un peso”.

Y entonces, ¿cuál es el valor de la sangre? “Realmente no entiendo qué valor le puedan tomar, por qué es que nos miden si realmente todos tenemos descendencia. La descendencia que tengo yo, la tiene mi sobrino y la tienen sus hijos, y sus hijos”. “Tener mis raíces, para mí son más importantes que me midan la sangre, además son los valores que uno les da”. Así, “yo para esto ya soy mestiza, pero al ser mestiza yo tengo sangre de mi padre y de mi madre. La canción ‘sangre de indio’, dice que por las venas corren sangre de mi padre pero de mi madre tengo un corazón muy grande. Entonces son valores que uno va

agarrando”. Así que “yo no soy Pápago porque tengo una credencial, sabemos que descendemos de la tribu pápago pero tampoco tenemos porque andar gritando que tenemos sangre. Se lleva adentro de uno”.

Finalmente, se percibe que ahora el punto no es “que no haya tanto indígena, sino que ya somos el tercer grado, algo así, y ya no importa tanto la costumbre que tengamos” sino que “sólo es cuestión de sangre actualmente”. Por eso ahora “ya no sabemos quién es Pápago y quién no.” De hecho, “el ser reconocido es por nuestros antepasados porque realmente sí fuéramos nosotros como jóvenes a querer ser reconocidos, nosotros no reconocemos ni nada, la Nación es la que los reconoce. Ahora sí podemos decir el mito de por qué fuimos reconocidos”.

## **LA POLÍTICA DEL CONTROL**

Estados Unidos es un país que “tenía esa mentalidad de controlar a los Indios. Y para tener el control tenía que tenerlos en un lugar fijo. Por eso crecieron las reservaciones. Antes era libre, cuando todavía los O'otham tenían *tatobos*, tenían el río San Pedro hasta el mar. Y de este lado pensábamos que era de nosotros, el territorio en el que nosotros estuvimos. Este control benefició a Estados Unidos, deshizo mucho la libertad de la gente, se cortó la tierra que tenían, les quitaron el río de ellos, entonces muchos se murieron o se enfermaron por tristeza. Ya sabes cómo siente uno cuando no puede regresar a su casa por unos años. Así pasó mucho para las tribus. Y no podemos ir a algunos lugares porque es del otro, de Estados Unidos”.

## Los niveles de poder

Así empieza la historia de las reservaciones indias en Estados Unidos, un camino sembrado de tratado y negociaciones. En el caso de los O'otham, "la tribu no tiene un trato como las otras tribus de los indios con el gobierno. La Nación aquí nada más tiene un decreto presidencial. Y ese no es muy fijo porque en un momento dado si el gobierno quiere más terreno y no hay, puede quitarlo a la reserva. Las tribus que tienen un tratado con el gobierno, ellos están un poco más seguros de quedarse con la tierra que ya tienen. Pero nosotros no, cualquier presidente o el concilio lo puede anular".

Los O'otham han ocupado estas tierras a cambio de convenios con el gobierno federal. Uno permite la explotación de las minas, por ejemplo, "los Sioux tienen rentadas la mina de los Pápagos en la sierra yendo para Casa Grande, mucho oro, y les pagan mucho a la Nación". Otro se vincula a "los casinos que están allá, hay uno de Sonoyta para allá en Estados Unidos, hay unos en Tucson y en San Javier, todos esos casinos son de la comunidad o'otham de allá". Hay otros "en Phoenix y Maricopa". "Se juega toda clase de juegos, está cayendo el dinero de las minas, muchísimo dinero", allí trabajan los O'otham.

Son las ganancias de estos casinos que permiten que se de dinero a los O'otham mexicanos. Hay que recordar que "en 1996-1997, tuvieron un problema por los casinos, les cobraba el gobierno federal mucho dinero. Para que no les descontaran tantos impuestos, hicieron el convenio de ayudar a los hermanos indígenas de este lado, como unas donaciones. Por eso vinieron a buscarnos. Ese dinero nos lo daban supuestamente a nosotros cada año y medio, fue el reparto de utilidades".

Así que "ellos puedan solicitar más ante el gobierno en Washington, que es el monopolio de Estados Unidos, si ellos nada más fueran cinco mil miembros no recibirían lo mismo que si se apuntarían diez mil miembros". Pero "nosotros

estamos perdiendo, somos un miembro de la Nación y ellos piden para todos, entonces deberían de ser los derechos iguales para todos”. Es como “si les dieran a ellos una pastilla entera y a nosotros la mitad”. En el periódico “*El Runner*, venía todo lo que el gobierno federal les manda, y venía para los Tohono O’otham en México, ochocientos y tantos miles de dólares, ¿dónde están?”. “Entonces realmente ¿Por qué nos utilizan de esa manera? ¿Para defenderse? ¿Para tener más entradas de dinero con el gobierno federal?”.

Además del control de la tierra, siempre se ha buscado el control de la gente y a ello ha respondido la dinámica de los censos desarrollada, como hemos visto anteriormente, en las políticas hacia los indígenas de ambos lados de la frontera. Este control estadístico se da, en primer lugar, para los mismos O’otham que viven en la Nación. “En cada distrito los identifican con un número de distrito; la ID o credencial de enrolamiento tiene el número de enrolamiento y el ND, el número de distrito, por ejemplo del Gu Vo”. Así se define la pertenencia a la Nación para los O’otham de Arizona. Los O’otham mexicanos que migraron a Estados Unidos entraron en este mismo sistema, pues “al irse para allá, los registró el gobierno como gente de allá”. Algunas muy pocas familias o’otham mexicanas tienen todavía la tarjeta de distrito de la reserva por los viejos registros: “Salimos con el número de distrito de los hermanos del abuelo, y por eso tenemos distrito.”

Cabe destacar, vinculado a lo anterior, el acrecentamiento del control requerido por el estado sobre la población particularmente por ser una zona fronteriza. Así, cuando estaban llegando más migrantes, la Nación “hizo un tratado para cerrar las puertas y dar las visas para pasar por puertas oficiales; el migrante estuvo presente en el acuerdo” mientras que los O’otham mexicanos “no estuvieron incluidos en las negociaciones”. Debido a la asimetría de la frontera, México no tiene ningún poder sobre Estados Unidos para decir quién tiene derecho de cruzar hacia México. A la inversa, el gobierno federal de Estados Unidos, por medio de la Nación, tiene un sistema de control de esta población fronteriza.

La Nación está subordinada al poder federal. “Obviamente se cree que es la Nación que tiene la palabra, pero no es así, simplemente es igual como aquí, porque el que está financiando es el Bush. Entonces tiene que hacerse a lo que el está mandando. No son, ¿independientes se dice? No son así”. Dicen algunos que “la Nación nunca ha tenido fuerza. Es muy dependiente al gobierno americano, si no fuera así no hubiera un contador público gringo y un abogado gringo dentro del ejecutivo; no hubiera un director gringo en la judicial, en el legislativo”. “Entonces no hay libertad.”

Sin embargo, es un juego político, tanto al nivel federal como local, cambiante, así como los apoyos para los O’otham mexicanos son fluctuantes según los gobernadores. “Todo va cambiando. Hay gobernadores buenos, gobernadores malos, gobernadores que simplemente nomás. En las políticas de ellos, hay unos que se apegan mucho a la ley del gringo. Pero hay gobernadores, buenos, que no se apegan mucho al mando de Washington vamos a decir. Ahora, si pueden, si quieren, ayudan a los Tohono de acá, o que no haya tanto requisito que ponen, porque sí hay la manera de ayudar a la persona. Pero si no quieren, te ponen muchas trabas”. Así, “el apoyo económico a los de aquí fue una decisión de un presidente, él puso estas condiciones, cuando salió se hizo lo que el otro presidente dijo”. Por otra parte, según las circunstancias políticas nacionales, “cuando hay así como las lluvias, los destrozos, si ellos quieren ayudar, agarran el dinero de nosotros y lo mandan para allá”. “Hubo una temporada cuando tumbaron las torres gemelas, todo ese dinero que mandaban para acá lo mandaron para allá, la ayuda de todos los Pápagos de aquí”.

De este manera, se percibe “discriminación, envidia, egoísmo; piensan que a ellos les van a dar más porque a nosotros nos lo quitan”. Pero “a nosotros nada más nos tienen de parapetos. Yo misma me doy cuenta que nos hacen a un lado, ¡ni somos!” según ellos. Todo esto “nos perjudica porque hay personas de por medio que son manipuladas por la misma tribu, y por la misma gente de México, por las dependencias, donde dicen que no hay O’otham en México. Mientras

existan esas personas manipuladas por el mismo sistema político, todo el tiempo vamos a ser rechazados como tales”.

## **El control de la tradición**

La Nación ha ido fomentando así, un control sobre los O’otham mexicanos basado en diversos intereses. Se puede señalar que este fenómeno se inscribe en una suerte de control de la tradición, que se manifiesta en primer lugar con la “marca registrada” del nombre y el origen. En 1984, en la Nación en Sells surgió la iniciativa de cambio de nombre de Pápagos a Tohono O’odham, seguido de una nueva constitución en 1986. Se hizo una votación en la cual los O’otham de México no tuvieron derecho de participar y por mayoría se decidió que eran oficialmente Tohono O’odham de aquel lado. Pero “¿Por qué nos dicen los Tohono O’otham si siempre hemos sido Pápagos?. Yo soy Pápago y lo voy sabiendo” apenas eso del cambio de nombre. “¿De cuándo acá nos venimos a decir Tohono O’otham? Quizá porque identificamos que esa palabra quiere decir gente del desierto, y para acá Pápago que quería decir hombre comedor de frijol”. Entonces según “para que no se oyera tan feo que indios frijoleros.” “¿Cuál de las dos diferencias? Las dos, simplemente comíamos frijoles, quizá gente del desierto. Pero para mí somos los Pápagos. Y allá en los Estados Unidos nos identifican como Tohono O’otham de México”.

Este control de la tradición pasa por el control de la tierra sagrada. Por lo tanto, lo sagrado se ha vuelto, en general, un espacio de conflicto entre O’otham de ambos lados de la frontera, que se expresa principalmente en la oposición: origen cultural y territorio sagrado *versus* autenticidad y pureza de sangre. “Él dice que ellos conservan más la cultura, cuando nosotros nos debemos esforzar porque aquí está la cultura, si ellos vienen de allá para acá, es porque aquí están las raíces”.

En efecto, se suele considerar que la mayoría de los espacios sagrados se encuentran o tienen su origen en Sonora, incluyendo a las ceremonias o'otham. "De lo que yo he leído y lo que estoy enterada, Quitovac es el punto de partida de los Pápagos en general. Todos saben que es un centro ceremonial". La ceremonia de la miel de sahuaro "era originaria de aquí, de México". El buro también. Por esto, "aún cuando Estados Unidos tiene todo el poder económico para llevar a cabo acciones culturales, allá no hay centros ceremoniales, están aquí en México".

Pero por el otro lado, parecería que en el imaginario de los O'otham de México, los O'otham de Estados Unidos son más "auténticos", y ello desde tiempos atrás, debido a que "todas las tradiciones se fueron para allá porque todos los indios se fueron, no quedaron aquí indios originales, puro mestizo. Esta creencia sigue muy fuerte en la actualidad. La tradición "se sigue conservando más allá", en primer lugar por la cuestión lingüística: "allá sí hablan el Pápago"; en segundo lugar, por las fiestas: "en Estados Unidos hay tradiciones muy suaves todavía, están muy bien organizados", "bailan todavía muchas danzas, hacen muchas fiestas de los Pápagos, que la fiesta de la caminata, que la fiesta del agua". Es decir que allá pueden seguir las tradiciones pero aquí no "porque se perdieron las tradiciones por el cruzamiento de la misma gente", aunque "allá al otro lado se cruzan también", pero pese a eso "se sigue conservando la tradición".

Es decir que la cuestión generacional es importante de ambos lados de la frontera. En el 2007 "ya no se hizo la danza del buro en La Angostura. Ellos tienen el mismo problema que nosotros, los gobernadores que tenían antes eran más culturales porque eran personas mayores. Estos cuatro años pasados ellos se fueron para abajo porque entró una más joven con un criterio americano totalmente, y ya no tuvieron el apoyo que tenían antes para hacer cultura".

Lo anterior significa, igualmente, que los poseedores de la tradición actuales son, por lo tanto, los pocos O'otham que quedan en las comunidades del desierto por La Línea, y los O'otham de la Reserva en Estados Unidos, mucho más numerosos. Son "los O'otham de pura sangre", "los que están acá en la

reserva, en sus comunidades”, porque los que han salido de las reservas “están más ambientados a con los gringos, en la ciudad”. “Casi los más viejos, los que hablan el dialecto”.

El gobierno de la Nación ha tratado de tener control sobre los espacios o símbolos de tres maneras: con el resguardo de los objetos sagrados, con su participación directa en las ceremonias y con el transfer de éstas a Estados Unidos. En el primer caso, por ejemplo, “los O’otham de Estados Unidos les dieron dinero a una persona de Quitovac para que le hiciera una capillita a La Santa pero nunca la hizo”. Ahora “La Santa la tiene Oscar, él la cuida, cada año deben de sacarla en el Vi’ikita pero en el 2007 no estaba y no la prestó”.

Para el segundo caso, es paradigmática la ceremonia del Vi’ikita, la cual “a la fecha, Quitovac es el único lugar en todo el territorio O’otham donde lo celebramos”. En la actualidad, “el Vi’ikita lo organizan dos grupos, entre O’otham de Sonora y de Arizona, son las autoridades ceremoniales. Son dos jefes, uno de allá y otro de aquí”. “El mero jefe era Ramón García, vivía en La Angostura, hace poquito se murió; había otros viejitos de La Angostura también. Ahora están los hijos de ellos”. Durante la misma ceremonia, “hay un corral para el mexicano y otro con la gente de Estados Unidos”. Otro ejemplo es la celebración a San Francisco en San Francisquito donde, desde antes, “los danzantes eran Pápagos de Gu Vo”. “Esta fiesta es organizada prácticamente por las gentes de Sells, en Estados Unidos, a través de los fiesteros que vienen con anticipación y se encargan de llevar a cabo todo”. “Los encargados parece que los cambian, porque a veces no vemos los mismos, llegan otros que no conocíamos, y como hablan pues inglés y el idioma, no les entendemos para preguntarles algo”.

Y para el tercer caso, las ceremonias que se dejaron de hacer en México, allá sí “continúan. Por ejemplo, la ceremonia del buro se realizaba anteriormente en México, pero se la llevaron a La Angostura en Arizona, único lugar dónde hoy en día se lleva a cabo. “Lo que hacen ahorita en La Angostura, es lo que hacían antes en Sonoyta”. “Tiene cuatro años que estaban decidiendo que iban a

regresar a Quitovac el buro. Pero ya no hay quien lo baile, se murieron los que sabían". También, la ceremonia del sahuaro, "todavía la hacen en La Angostura pero aquí ya no, ya no hay cantante. Algunas gentes de aquí asisten allá". Finalmente, la carrera de la unidad podría haberse realizado antes en México, "pero hace unos años la Chairwoman de la Nación la brincó para el otro lado" en el cerro del Baboquivari. Dicen algunos que incluso l'itoi ha migrado hacia "el otro lado. Su casa ya es El Baboquivari".

Siendo los de Arizona, los mayoritariamente poseedores de esta tradición del desierto, ellos también son los que tienen el poder de enseñarla. "Lo que se necesita es buscar la gente del otro lado que enseñe a la gente de aquí. Los del otro lado tienen más obligación sobre el rescate de cultura, ellos sí les enseñan a las nuevas generaciones. Allá sí hay muchachos que bailan, nomás que aquí en México no hay mucha participación, muchas veces no hay interés en conocer lo que dejaron la gente pasada". Prácticamente, se considera que "ya no hay de ese lado autoridades para hacer las ceremonias, participar, y los de allá no los creen competentes y no les enseñan". Por ejemplo, "hace más de veinte años, les pregunté por qué no enseñaban a gente joven la ceremonia del Vi'ikita, para que no se acabará y ellos me contestaron que necesitaban un indio que fuera legítimo, que hablara bien el dialecto y que fuera una persona responsable, que no fuera a andar cantando en la cantinas". Y este hijo mío que "habla poquito pápago y canta" con los O'otham de Estados Unidos en el Vi'ikita, "ha querido ser raspador y músico, pero como no es legítimo, no lo dejan trabajar. Los puros que son indígenas, son los que tocan las canciones y cantan". En la Pascola, "allá les llevan unas señoras, un grupo de indios que cantan y tocan guitarra toda la noche, son canciones de la iglesia, católicas, les cantan en español y lo que no pueden decir, lo dicen en el dialecto o en inglés. Así se usaba en Quitovac antes". Igual para "la santa de Quitovac, debe de haber cantos para ella, pero eso lo cantan nomás los de allá, son muy celosos de los cantos, nomás ellos los saben y no los enseñan".

La cuestión anterior está estrechamente vinculada con la reproducción social e institucional de la lengua. En primer lugar, “es muy diferente porque son muchos más” y, por la reserva, “es muy poco el intruso que entre, ahí mismo se van casando entre ellos”. Así, “los niños allá llevan sus tradiciones y su lengua, sí hablan más inglés pero se les enseña”, “en la misma escuela hay un maestro que les enseña el idioma, lo que no hay aquí”. “El que sabe, les enseña la lengua a los chiquillos. Está como los Yaquis, primero les enseñan el dialecto y después el español, así está bien”. O bien, en las oficinas en la Nación “hablan inglés y o’otham”, “en las reuniones en la casa blanca, sí se hablan los tres, el español, el pápago y el inglés, por eso duran mucho porque hay un traductor al español y otro en o’otham”. Finalmente, “hay una estación de Sells, a veces ponen música pápaga y hablan pápago”.

Cabe mencionar, finalmente, el caso de San Francisquito no tanto por estar vinculado al control de la tradición sino de la tierra misma y otras cuestiones económicas, y que ha sido uno de los espacios claros de conflicto entre personas de ambos lados de la línea fronteriza desde los años sesenta, o quizá antes. “Mi tía estuvo como siete años allá porque le dijeron que le iban a dar el derecho de los que se habían ido para el otro lado. Los dueños de ahí casi son del otro lado. A mi tía no le dieron nada, pero siempre se fueron muchos familiares para allá.

## Capítulo 9

### SER O'OTHAM DE LA FRONTERA

Carlos González Herrera define la frontera como límite alrededor del cual se codifican las diferencias afirmando lo propio – por ejemplo de una nación – frente a lo otro. Es un proceso en el cual siempre existe cierta violencia, física y simbólica, en distintos grados. Por otro lado, este autor subraya la diferencia entre la frontera (*frontier*) como “una gran zona de difusas fronteras culturales” y la línea fronteriza, por darle una traducción al español, (*border*) como el “auténtico límite de su soberanía nacional-territorial e identidad étnico-cultural”<sup>180</sup>.

Estados Unidos se fundó sobre la inmigración desde el siglo XVIII. Sin embargo, a partir del siglo XIX, se empezó a cerrar la zona fronteriza siguiendo el desarrollo de los países como naciones con sus políticas de seguridad nacional; es decir buscando convertir la *frontier* en *border*. Así, con la política de restricción la inmigración cayó entre 1915 y 1925 de cerca de un millón a ciento sesenta y cinco mil.<sup>181</sup> Sin embargo, la necesidad de mano de obra en esta época de prosperidad era importante y se voltearon entonces hacia los países limítrofes que no entraban en las políticas de cuotas: Canadá y México. Los mexicanos se volvieron indispensables, en los trabajos que ocupaban anteriormente otros grupos,<sup>182</sup> una fuente inagotable y fácilmente expulsable por la contigüidad del territorio. El proceso de enrolamiento expuesto anteriormente se inscribió dentro de esta lógica. Así, mientras que para el norte, la frontera se volvió un proceso de

---

<sup>180</sup> Carlos González Herrera, *La frontera que vino del norte*, Taurus, México, 2008, p.17. De ahora en adelante, hablaré de frontera y línea (fronteriza) para hablar de *frontier* y *border*, aunque de forma a veces un poco laxa por la diferencia idiomática. Recuerdo que la expresión La Línea con mayúsculas remite precisamente a San Francisquito, El Pozo Verde, El Bajío, El Cubabi y El Cumarito.

<sup>181</sup> De las leyes que contribuyeron a ello, se pueden mencionar la *Chinese Exclusion Act* (1882), después las de los italianos, judíos y eslavos en la década de 1890, el acuerdo anti-japonés (1907), las medidas anti-migrantes para el sur y este de Europa (1917-1924), y el Acta de reducción de la migración italiana, polaca, judía de Europa oriental y asiática (1924). Tales restricciones por origen étnico o nacional culminaron en 1924 con la *National Origins Act* y su primer efecto práctico, la creación de la *Border Patrol*.

<sup>182</sup> J. Portes, *op.cit*, p.80.

autoafirmación imperial y de nacionalismo basado en la exclusión que se expresó en la conformación de la línea, para el sur se trataba de una posibilidad de sobrevivencia, una “zona de refugio”<sup>183</sup>.

En el territorio de los O’otham del desierto en México, que colinda con la Tohono O’odham Nation en el estado de Arizona, está claro que la historia y vida fronteriza ha sido muy importante,<sup>184</sup> y forma parte integral de su geografía social. Ser O’otham de la frontera carga con la misma ambigüedad y dualidad que la frontera, una zona de contacto en donde el otro es necesario pero no realmente bienvenido.

## LA LÍNEA FRONTERIZA

Los O’otham, que cruzaron de forma bastante libre la línea todavía durante buena parte del siglo XX, vieron su paso reducido a la par de esta evolución. Existían distintos lugares de paso: las puertas de entrada en territorio o’otham y las garitas y casetas. El cierre se dio primero en estos últimos, lugares oficiales de paso, y después en las puertas.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Por Zona de refugio entiendo un espacio en el cual es posible obtener trabajos de mejor remuneración y mejorar su nivel de vida. Generalmente se ubica en la frontera con un país de mayor poder económico el cual, por su contigüidad permite frecuentes desplazamientos. Es el caso de Estados Unidos para los mexicanos o México para los guatemaltecos fronterizos.

<sup>184</sup> La división territorial actual se basa originalmente en el mapa político-administrativo consagrado por los principios federales de 1824. Los momentos más importantes de la línea divisoria del norte entre México y Estados Unidos fueron el tratado de Adams-Onís de 1819, el tratado de Guadalupe Hidalgo de 1848, el tratado de la Mesilla de 1853. Véase, Gerald C. Mc Gowan, *Geografía política administrativa de la Reforma. Una visión histórica*, INEGI/El Colegio mexicano, México, 1991. A lo largo del siglo XX, se fueron delimitando también los límites de las aguas internacionales (1944). El último convenio sobre los límites entre los dos países data de 1970.

<sup>185</sup> C. González H., *op.cit.*, cap. 3 y 4. Como señala este autor, es justamente en esta época que, extrañamente, los mexicanos entran en la clasificación racial estadounidense, al terminarse de construir la frontera política después de la Revolución. Con esta conjetura, los mexicanos pasaron a ser identificados como otra raza, extranjeros y personas contaminadas, en aras de separar clara y étnicamente las poblaciones de ambos lados de la línea. En ciertas partes, de hecho, se registró una mestizofilia ya que, como los mexicanos no encajaban en las categorías como negro y blanco, se desarrolló una idea de infección para atacar el fenómeno del mestizaje frente a la pureza nacional

## El cruce de la línea

En general, “en los años veinte y treinta, todo el que fuera O’otham tenía pase libre, no había migración, sólo medidas, monumentos arriba de los cerros. Después ya pusieron un cerco, de postes y palo, para proteger al ganado, que de México no fuera para allá y de allá no se viniera para acá. La línea no existió hasta 1933 o 1934, y los Pápagos pasaban por las puertas. En esos años no les pedían papeles. Y emigró toda la gente para allá”. A esas generaciones, les tocó paso libre todavía por donde sea, lo que facilitó que, hacia los años cuarenta y cincuenta, muchos O’otham se quedaran en Estados Unidos. Hasta los años cincuenta, el cruce de la frontera seguía sencillo. Por ejemplo, gente de La Papaguería en Caborca decía “que para allá entraban como a su casa y a la hora que quisieran, y nunca les decían nada, nomás que fueran de la tribu. Por eso muchos les nombraban abanderados porque podían vivir en México y al otro lado sin que les averiguaran nada”.

En el desierto, de hecho, “nuestros tatas pasaban sin problemas, no tenían credenciales ni papeles. Cuando estuvo la escuela en San Miguel en Arizona, el autobús venía por los niños para cruzar”. De Sonoyta, “podíamos cruzar sin nada, íbamos al Ajo; por donde está la garita ahora, entonces había pura brecha, no había ni carretera. Pápagos y Mexicanos también”. “Entrábamos por ejemplo por La Angostura para ir a visitar a los parientes, nomás que estaba muy lejos para ir a dar vuelta hasta allá y luego no había en que ir, se necesitaba que alguien nos llevara, pagar un camión, o a caballo”.

Por donde pudieron pasar más tiempo los O’otham, fue por las puertas del Desierto de Altar en su territorio: “por El Bajío está la puerta de San Miguel, en el municipio de Altar; se llega al distrito de Topawa; usaban la puerta del Bámuri cuando venían de Caborquita. Estaba cerrado allí, cuando llegaba una persona les registraban, les abrían y se pasaban”. Otra era “la puerta de Panamá por San Francisquito, de donde se llega primero a Santa Cruz y después el Pisinemo” del

otro lado. “Estaba la puerta de Serapio, así se llamaba porque él tenía un rancho allí; por La Angostura, íbamos a caballo a veces, de donde se va al distrito de Gu Vo. Por Santa Rosa se podía cruzar igualmente, estaba libre”. Otros pasaban por La Lezna y Quitovaquita. Era común cruzar por las puertas donde se tenía familiares cerca, quiénes les llevaban del otro lado o bien agarraban raite<sup>186</sup> hasta donde se podía o caminaban. En esas puertas casi no había agentes de migración, de la patrulla fronteriza.

El cierre fue paulatino. Se dio primero fuera del territorio de los O’otham. Pusieron “el cerco de alambre y postes de fierro”, “para no dejarnos entrar a nadie”. Construyeron las casetas en Sonoyta y Lukeville. “Del lado mexicano, los de la aduana eran celadores de montada”. En Sonoyta, a mediados de los años cincuenta ya estaban pidiendo pasaporte para cruzar. Como O’otham sólo se podía ir a la Reserva de la Nación, pero si los encontraban en otras partes, “cuando íbamos por Nogales o hasta Ciudad Juárez, lo agarraban a uno” y lo ponían en la cárcel dos o tres días.

A fines de los sesenta, en El Bajío “ya tenía un candado la puerta. Entonces no podíamos pasar como en aquellos años cuando estaba la escuela. Pero no nos molestaba y nada más cruzábamos la cerca a pie. Abríamos la puerta, entrábamos y salíamos, nunca nos preguntaban papeles. La Border Patrol registraba a veces lo que traíamos, un carrito o un caballo porque podían quitarnos lo que traíamos o mandarnos para atrás; a veces no dejaban que pasáramos el zacate, el queso y la carne seca. Era una o dos personas que patrullaban el cerco de la línea, policías de allá”. “Conocían las personas que pasaban todo el tiempo”. En las puertas que tenían candado, cuando eran las fiestas las abrían. O sea que ya había algunos problemas, “pero no tanto como ahora”, y “no dejan pasar hará como unos treinta años”, desde fines de los sesenta pero “no había tanta vigilancia”.

---

<sup>186</sup> Rai.

## Las consecuencias del cierre

Conforme se fue controlando la línea, papeles de identificación se volvieron necesarios para cruzar. Mientras que en tiempos pasados, la mayoría de los O'otham no estaba registrada y “ni un papel, y toda la vida trabajaron al otro lado”, para las nuevas generaciones la situación cambió. Hubo cierta tolerancia durante décadas para cruzar por las garitas, si se era visiblemente O'otham. “Mi abuela ya de grande pasaba por Sonoyta, no tenía papeles ni acta de nacimiento, nada. Pero la dejaban pasar porque era Pápaga. A mí no porque me miraban más blanquito y contestaba en español, pensaban que era mexicano”. O sea que a los indios “sí los dejaban pasar porque eran indios”.

Pero para los años setenta y ochenta, casi “ya ni siendo Pápago nos dejaban pasar por la garita, ya no se podía cruzar sin pasaporte”. Para los noventa, “ya no nos lo hicieron bueno, ya no nos dejaron pasar”. Entonces, todo “se juntó, estaba pasando más gente y también estaba llegando más migración de la Border Patrol. Empezaron los conflictos, por la manera cómo contestaba la Border Patrol a la gente y viceversa. Muchos de los O'otham no sabíamos”. Empezaron los sentimientos hacia las personas “que estaban pasando en su propio territorio, gente de fuera. Esos sentimientos crecieron”. “Después por 1998 o 1999, empezaron los problemas de confrontación”.

Y “ahora nos preguntan muchas cosas, papeles, es más trabajo. Hay mucha vigilancia”. Primero empezaron a “preguntar por la mica<sup>187</sup> que tienen allá los O'otham”. Con lo del enrolamiento, entonces “sacamos las micas”, esta “credencial de los O'otham de México estaba firmada por el gobernador”. Hace todavía algunos años, con las solas credenciales todavía se podía pasar por la reserva y “la visa nunca la usábamos por aquí”, solamente “los O'otham que pasaban en Sonoyta” y en las otras garitas.

---

<sup>187</sup> Llamada también credencial o tarjeta.

Pero desde principios del 2000 más o menos, “ya se está poniendo más difícil” cruzar y además de la credencial, empezaron a pedir la visa incluso en territorio o’otham y las personas pasan cada vez más por las garitas comunes. “Últimamente he pasado del otro lado por El Sásabe, Nogales y Sonoyta, porque tengo pasaporte y visa”. “Me dieron la visa hace poco, nada más por 10 años, porque primero pasábamos con la pura tarjeta y después dijeron que no, que esa nada más era una identificación, que necesitábamos una visa”. “Los del otro lado, ellos mismos nos ayudaron para que nos dieran la visa”. Ahora “el requisito en lo general es pasaporte y visa”. Ahora “se nos van a vencer el otro año (2008) los pasaportes y las visas que nos dieron pero no sé qué va a pasar”. Para los niños chicos, la visa se otorga proveyendo algunos documentos como “la boleta de la escuela”, pero algunas personas están mucho tiempo sin papeles en la reserva, donde los llevaron desde niños, y no pueden comprobar estudios en México.

Cabe señalar que la obtención de papeles es muy variable a distintos niveles: no todos los O’otham tienen todos los papeles y eso dentro de una misma familia. “Mi hermana y sus hijos, todos alcanzaron pasaporte y visa. Yo no alcancé el pasaporte porque no estaba registrada, por eso me quedé fuera. Y mi medio hermano, no arregló, él andaba de mojado trabajando del otro lado”. Por otra parte, “los hijos hasta que tienen los 14 años les andan reconociendo. Antes no pueden pasar. Los niños chiquitos, si los llevan después del nacimiento, les dan el acta de nacimiento y como un reconocimiento, entonces con ese sí pueden pasar”.

También registran mucho más que antes, “hay ocasiones los de migración que molestan hasta los propios O’otham”. Preguntan “cuántos días vamos a estar y nosotros tenemos que decirle si dos días, una semana, a donde vamos, si al doctor. Si llevamos comida para vender allá, pocito o el carro lleno de cosas, hay que pagar diez dólares con cincuenta centavos”. Y “según la persona, nos paran o nos dicen que pasemos, a veces preguntan que llevamos y a veces no”. Adentro de la misma reserva “nomás entramos y en donde quiera nos topamos con la

migra, y nos preguntan para dónde vamos, nos paran si tenemos placas mexicanas, nos dicen que para acá nomás entran los indios”.

En algunos casos, se logra sacar un permiso de “unos días, por ejemplo, para ir al hospital de Sells, con los chamacos becados, a una reunión en Sells”. O sea “cuando hay una cosa muy urgente y que está una persona de migración buena gente, nos dejan pasar con un permiso especial, pero es muy raro, y tenemos que regresar por donde entramos y entregar el permiso” a la salida. Existen algunos “permisos que te dan por seis meses”. Otras veces llevamos una “constancia, donde decimos que somos descendientes de los O’otham de Caborca o Pitiquito”, pero ésta “nos las hacemos nosotros mismos” y “no te sirve en la tribu o’otham, sólo te sirve para migración”. También es un problema con los familiares que no son O’otham, “al que pueden molestar es al marido o la mujer que es de Guanajuato, Michoacán, porque no es O’otham”.

No siempre hay problemas para cruzar, sobre todo si saben que “vamos a tener una junta, si está un abogado o gente que va a dar un taller”, o porque muchas veces es cuestión de “saber cómo tratar a la migra”. Pero “los O’otham nos preguntamos por qué nos están parando cuando estamos en nuestra casa. Los de migración no tienen porque decirnos nada. Así empezó el problema. Ahora como ya están entrando más personas y los de la Border Patrol no saben nuestra cultura, nos tratan como gringos, no tienen conciencian o nos tratan mal, se da otro problema”.

Entonces “ahora sí nos devuelven, incluso con la credencial. Algunos batallamos mucho porque no tenemos el pasaporte. Incluso si llevamos una carta del doctor que nos atiende en Sells. Sólo porque somos O’otham nos dejan pasar pero hay que alegar”. Si sólo tenemos la credencial “apenas por el monte nos dejan pasar, por el Gu Vo, por San Francisquito”. Algunos O’otham “conocemos como nuestras manos ahí, agarramos y salimos derechito a Sells” o por El Sásabe “se agarra monte” para cruzar. De lado mexicano “son muchos caminos muy

malos, ya entrando al otro lado, aunque sean de tierra están bien buenos los caminos, es terracería pero hagan de cuenta que vamos por carretera”.

Hoy en día, por algunas puertas del desierto todavía se puede pasar solamente con la mica. Pero estas entradas en el territorio o’otham se han ido cerrando una trás otra. “La puerta de La Angostura hace tiempo que la cerraron, pero se puede pasar a pie dejando el carro de este lado. La del Serapio ya la taparon y él ya murió”. En Quitovaquita “desde que cercaron, la gente O’otham ya no volvió a ir para allá”. Sólo se quedó abierta la puerta de San Miguel del Bajío. La del Panamá también la van a cerrar “según dicen”, es que “la tienen cercada unos malandros que viven pegado a la línea, porque es su propiedad, y no dejan que pase nadie, sólo si vienes de allá para acá”.

Las consecuencias del cierre de la línea fronteriza, dentro y fuera del territorio o’otham y por la lejanía de los lugares de paso o la falta de papeles, son numerosas y algunas se comentarán más adelante. De forma inmediata, se dificulta grandemente el traslado a la Reservación, por ejemplo para recibir atención médica en Sells. “Como ya taparon por La Angostura, no podemos entrar y tenemos que dar vuelta” y a veces “no vamos a chearnos”. Tampoco “seguimos yendo a la ceremonia del buro en La Angostura, “porque está muy duro ahora la entrada para allá, no se puede y ya no vamos”. Es así cómo, cuando no es posible cruzar para visitar a los familiares, “ellos son los que vienen para México”.

## **La violencia fronteriza**

En otro orden de cosas, la línea fronteriza es una zona de violencia en distintos sentidos y la política de seguridad nacional planteada por Estados Unidos con la anuencia de México, se presenta aparentemente como una respuesta a ello, aunque está claro que se podría leer una causalidad inversa. El contexto inmediato de esta situación está dado por el cruce prohibido de la migración

latinoamericana, que ha recrudecido en las últimas décadas y el tráfico de drogas y personas. Por Santa Rosa, “la migra está esperándolos, pasan a pie”, “hay muchos en las temporadas de menos calor. Luego los agarran. Luego vienen a pachangear por aquí, se escuchan las motos, los carros, son los pollos que se van para el otro lado”. Los soldados, a veces vienen mucho, a veces no. “Los mafiosos también pasan, antes pasaba de todo pero poco a poco le fueron agarrando el hilo. Dicen que ponen rampas para pasar los carros, puede pasar una pick-up”. Ha ocurrido que nos “llega un papel de la comandancia para que nos presentemos cuando agarran a mafiosos y a ver si sabemos quiénes son,” o nos acusan de “dejarlos pasar por nuestros ranchos”. “Los polleros cobran como dos mil dólares, dos mil doscientos, depende si se van en carro. Dicen que caminando cobran más barato, como ochocientos o mil dólares, son como tres horas”. Comenta un funcionario que, en general: “últimamente, se han dado diferentes conflictos, principalmente en las comunidades pegadas a la frontera porque ha habido gente extraña que ha venido a meterse o a incorporarse dentro de sus terrenos, y bueno, como todo mundo lo conoce, el desierto de Altar en este lado como viene siendo El Sásabe, el Saric y parte del distrito de Altar y de Sonoyta, se ha ido apoderando de gente que se dedica a trasladar indocumentados y algún otro tipo de actividades no lícitas. No me atrevería a asegurar que tengan una relación con ellos porque eso ya es algo que no se ve”.

Vinculado a lo anterior, esta violencia se acrecentó conforme la expansión de las ciudades fronterizas como Sonoyta. “Claro que está creciendo mucho todo aquello y para todos lados. Pura gente del sur, vienen al otro lado, a los dólares”. Cuando era chica “nosotros dormíamos afuera, porque no había gente mala como ahora, aquí nunca habían matado a una persona y ¡ahora como han matado gente! Donde quiera los hallan muertos por allá. Con eso de que vienen a irse para el otro lado, muchos se quedan aquí a hacer su casa, por eso creció mucho Sonoyta. ¡Y ya ve que tanta gente no se ha muerto de por allá, que van al otro lado! Vecinos de allí también se han muerto, que quedan tirado ahí en el desierto, un yerno mío ahí se quedó, se perdió”.

El aumento de la migración a Estados Unidos se manifiesta en el control mismo de la Nación en su territorio. “Ahorita hay muchos O’otham mexicanos que allí están. Los agarra la migra del otro lado, se enseña la mica que les da la Nación en Sells, los identifican y ya te sueltan. Puedes ir a Tucson, Phoenix, pero no puedes salir de allí porque hay una migración enorme también de la gente de aquí de esta zona del noroeste de Sonora hacia el otro lado”.

### **LA ASIMETRÍA DE LA FRONTERA**

La frontera es asimétrica y es fundamental comprender esta asimetría para ver cómo se expresa en las problemáticas de identificación y pertenencia de los O’otham. La frontera política delimita, en primer lugar, una adscripción a un país, una nacionalidad asociada a veces con una raza y en segundo lugar, pone una demarcación entre los O’otham de México y los O’otham de Estados Unidos.

La frontera marca la separación entre dos mundos lejanos, pero también, es alrededor de ésta que se tejen las uniones étnicas. Describiré a continuación el primer punto. Comenta un O’otham: “allá es otro problema muy grande, no nos vamos a poner a competir porque ellos están en un país muy fuerte”. Se expresa con claridad en los flujos sur-norte y norte-sur, que corresponden a fenómenos completamente diferentes. Mientras hacia el norte se iba y se va a buscar trabajo y, aún hoy en día, mejores condiciones sociales de vida; el traslado norte-sur es exclusivamente cultural (fiestas y ceremonias) o familiar (visita a parientes). Por esta diferencia fundamental, hablaré de migraciones en el sentido sur-norte y desplazamientos en el sentido norte-sur.

## **Migraciones sur-norte, desplazamientos norte-sur**

Desde tiempo atrás existió la migración sur-norte, en particular para las personas cercanas a la línea fronteriza. De Sonoyta, por ejemplo, muchos “O’otham originales se fueron al Ajo, a las reservaciones de los indios, en la Gila Bend, San Lucy se llama. Pero ya se han dispersado a otras partes. Desde los treinta, de hecho, “cuando Estados Unidos hizo el cerco, les dijo a todos los indios que había allá que él que se quisiera quedar se fuera a registrar en los distritos de todas las reservas, no solamente Sells, y que iban a poner un número a cada familia. Y así se quedaron”. Después, “unos se fueron más por ahí de los cuarenta, otros en los cincuenta, los sesenta y así. Porque allá sí había lonche. Es que nomás pasando el cerco es otra clase de tortilla, más buena. Y luego la crisis comenzó y la gente vendía sus terrenitos y se iba. Como en esos años casi no les pedían papeles, emigró toda la gente para allá. Les gustaba la reserva, todos se fueron a Arizona, a la reserva de Sells, Ajo, Gila Bend, Casas Grandes, Maricopa”.

A lo largo del siglo XX, el trabajo siempre ha sido una razón para migrar a Estados Unidos, facilitado más antes por la facilidad de cruzar; así, muchos “iban y trabajaban” temporalmente en la pizca o las cosechas. Por ejemplo, por El Panamá, se “entraba con los indígenas para trabajar en Casas Grandes”, mientras que por La Lezna “pasaban a Picacho y a Eloy”, lugares todos estos conocidos por la pizca de algodón. Era frecuente que los gringos “los recibían en la puerta de La Angostura, venían por toda la gente que había, los indios eran muchos en todo el valle de San Francisquito”. Las personas se iban solas o “con otros compañeros que también eran de la tribu, agarraban raite” o “iban para allá en un carrito de bestias”. “Trabajábamos el puro riego y limpiando canales”, algunos como operadores de los tractores. “La primera vez que me fui, tenía como unos 23 años (1953). Nomás que se acababa el algodón y me venía”. Así hacían, “cuando se acababa la pizca, se venían”. Al algodón, “ahora ya no van, ahora pizcan a pura

máquina”. Otros, como “mis tíos, trabajaron mucho allá en las cosechas, la última vez que yo supe de don Luis, él andaba en la fresa”.

Era y es una migración masculina y femenina. “Íbamos al Ajo a trabajar, mi mamá hacía tortillas, nos estábamos una semana o dos y luego ya nos veníamos”. “Mi mamá, cuando estaba joven y que se le ponía trabajoso aquí, nos dejaba a veces con mi tía, iba allá y trabajaba unos meses en la pizca, en los restaurantes, en Casas Grandes, una vez fue a Tucson con una señora; y luego se venía y nos dejaba unos centavitos”. Cuando regresaban, también “traían mandado y mercancía de allá”.

La escuela ha sido otro detonante de la migración. En los años treinta del siglo pasado, Estados Unidos tenía una red de escuelas para los O’otham. Los de la línea de lado mexicano fueron escolarizados un tiempo en estas escuelas, en particular la de San Miguel, en donde la instrucción se daba en inglés. Iban del Bajío, El Pozo Verde, Milpa Nueva, entre otros lugares. “Ahora ya no, ya no está esta escuela. Allá en Topawa sí, “todavía hay, pero está más lejos. Algunos aprendieron así el inglés. “Mi hermana sí sabe pero yo no, no pude aprender. Mis hermanos sí hablaban pocito”. Algunos O’otham que cruzaban temporalmente para trabajar en Arizona, “se quedaron a vivir allá cuando tuvieron chamacos, porque les daban la escuela allá, primaria y hasta la grande. Si no había chamacos se regresaban y esperaban otra vez que hubiera algodón”. Muchos se quedaron en los sesenta por esta razón, más aún cuando antes, sólo se necesitaba el acta de nacimiento para entrar a la escuela allá.

Por las dos razones, muchos “no volvieron, como los jornaleros que se fueron para aquel lado, al llegar a la línea ya migraron”. “El hijo de mi hermana se pasó a trabajar y se quedó en Casas Grandes, después se fue mi hermana y se quedó allá con él, ya después se fueron dos hijas, allá están”. “Casi todos los hijos se fueron pues, a la escuela o a trabajar, porque los viejitos se murieron. Se casaron con Pápagas al otro lado. Dejaron que se acabaran los ranchitos, ya no

había gente. “Los hijos de mi hermana nacieron todos allá; ellos aquí vivían, nada más arreglaron y se fueron para allá”.

Esta migración definitiva se acentuó, en primer lugar, con la expansión urbana que estaba ocurriendo en México, en particular en Sonoyta. “La gente vio que estaba llegando gente, que se estaba acabando todo y dijeron que mejor se iban para donde había comida. Toda la indiada que había aquí se fue para el otro lado. Los que se habían ido antes de que cercaran, cuando vinieron otra vez para acá y miraron que estaba cambiando mucho la cosa, se fueron para el otro lado también”. En segundo lugar, por la red de parentesco en Arizona. En La Papaguería, “mi abuelo estaba muy enfermo, de plano ya no quiso estar aquí, se fue para el otro lado porque casi toda mi familia estaba allá, pero no tenía dinero y vendió ese pedazo”. En lo general, “se iban para el otro lado porque allá les dieron chance”, “allá tenían dinero y tenían comida, y pues más comodidades”.

“Y aquí nomás estaban muriéndose de hambre, no había fuentes de trabajo, no había nada. Nomás vivían como los antepasados pues que comían de lo que sembraban, un kilo o dos de frijol, una hectárea de trigo, de maíz y no salían de allí. Y cosechaban lo que había, por ejemplo en este tiempo que tenían el sistema de comer lo que producía la tierra”, o comían de lo que “juntaban, pitahaya, sahuaro” “y criaban ganado. Y se vinieron tiempos muy malos, secas le llamaban, que no llovía y no llovía y el ganado empezó a morir de hambre, no había que comer en el campo, nada, a morirse la gente, y ellos esperanzados a que el palo verde floreciera para que cayera la florecita al suelo y la agarrara el ganado o que hubiera pitahayas y cayera la cáscara y el ganado comiera la cáscara. Pues los viejos, esperanzados. No salían de la misma ruina, nada más pasaba la temporada aquella y no se mejoraba nada, así hemos estado nosotros también, esperando que se componga el campo para algo”. Y pasó lo que tenía que pasar: “Se fueron y dejaron las tierras”.

Los motivos del cruce han cambiado también conforme a la frontera, siendo hoy en día el de la salud y educación, quizá tan importante como el laboral. En

efecto, si bien los O'otham que quedan en México – ya que muchos se quedaron allá a lo largo del siglo XX - siguen yendo a trabajar a Estados Unidos, queda claro que es mucho más difícil que antes hacerlo por la política de seguridad nacional del país del norte. Algunos O'otham de ambos lado de la línea, de hecho, han estado trabajando en la construcción del muro, poniendo los pilotes y el alambre. También, algunas personas van a vender ahora alimentos a la reserva como tamales y tortillas. “Yo voy por allá, trabajó unos días y junto una feriecita”. Otro campo importante de trabajo, aunque casi no se tenga registros de tradición oral al respecto, podría ser el tráfico en el desierto. “Tenemos familiares que trabajan pasando las drogas, algunos ya han caído varias veces, a la tercera les dan diez años”.

Por otra parte, siempre fue muy común ir a visitar a los parientes en Arizona, desde más antes: “Íbamos al Ajo a visitar parientes”, “en el Gu Vo tenemos parientes”. Estas visitas se siguen practicando, aunque en menor medida ya que la migración ha conllevado mayor dispersión geográfica y social: “los que ya tuvieron hijos salieron de ahí, por eso ahora no conozco a los hijos”. De cualquier modo, “cuando cruzamos nos quedamos con familiares o conocidos”, “nos reciben bien en su casa o donde quiera que vaya”. De la misma manera, se acude a sepelios de familiares.

Finalmente, otros motivos han sido, por el desplazamiento de las fiestas y ceremonias al otro lado, asistir allá: “Vamos a veces a la ceremonia del buro en La Angostura”, por ejemplo. O bien, para la asistencia a reuniones en las reservas o para el papeleo del enrolamiento y los cobros. “Hasta ahora de vieja, desde que me dieron la tarjeta, iba yo a las juntas con los indios a Santa Rosa, al Gu Vo, a Pisinemo”.

Mientras que de Estados Unidos a México, el movimiento se puede caracterizar como desplazamientos temporales, pero no como migración. Algunos O'otham dicen, de hecho, que “del otro lado no se vienen para acá”. El cruce hacia este lado ha disminuido con el tiempo. “Antes venían muchos. Venían más cuando

no había cerco, y ya cuando hubo cerco también pasaban más que ahora, ahora ya no vienen casi Pápago. Como había mucho que trabajaba allá y traía dinero, venía mucho y se emborrachaba, el mexicano les robaba y se fue acabando también la venida del O'otham que lo dejaban sin cinco. Se acabó lo mismo la fiesta de San Francisco donde venía mucho Pápago”.

Una de las razones principales del paso de los O'otham de Arizona ha sido y sigue siendo, entonces, para las fiestas y ceremonias. Más antes, “cuando había las tradiciones que festejaban aquí los Pápago, venía toda la gente de Estados Unidos, a Quitovaca al Vi'ikita, venían a bailar el Cu Cu, y a Sonoyta a festejar el día de San Juan”. Hoy en día, siguen asistiendo u organizando al Vi'ikita y la fiesta de San Francisco, como se describió en los capítulos anteriores. Suelen estar presente, igualmente, en fiestas mexicanas como “el seis de abril en la fiesta de Caborca, vienen los O'otham de la reserva”.

Una de las consecuencias importantes de esta migración pasada y presente es la dispersión familiar y de situaciones en la frontera. En una familia, por ejemplo, “los hijos que tiene la muchacha que vive aquí son nacidos allá, la otra nana pertenece al distrito de Chucuktut, porque ellos están reconocidos en Chucuktut”. O bien, “el chamaco que anda aquí ya no le tocó nacer allá. Y por eso él no puede entrar a ese país, necesita irse por el monte con la pura mica, porque no tiene pasaporte”. Pero sus hermanos, “sí son nacidos allá, los otros tres que tiene, esos sí pueden entrar y salir y él no”, entonces tienen registro allá aunque no por ello se les da el pasaporte con la visa.

Esta gran diferencia de movimientos fronterizos entre los Estados Unidos y México se vincula a las diferencias socioeconómicas, que se remarcan constantemente para los O'otham por su situación fronteriza. Si bien su percepción se puede apreciar como más “realista”, ya que la cercanía implica un conocimiento directo y no idealizado a través de los media, el país del norte sigue siendo, a pesar de las restricciones constantes, una zona de refugio para los O'otham de México y migrantes en general.

## Las desigualdades socioeconómicas

Los O'otham suelen considerar que "es mucha la diferencia porque allá tienen el apoyo económico, el gobierno los tiene establecidos en la reserva", mientras que "nosotros dependemos del gobierno mexicano". En general, "allá hay más trabajo y mejor pagado, no sólo en la Nación". "A mí se me hace más comodidad y las cosas más baratas allá. Todos tienen carro, todos tienen sus trabajos", "sus buenas casas". "Aquí casi no hay trabajo, luego no pagan, pues nada es igual". Es así cómo se va alimentando una imagen de bonanza de los O'otham de Estados Unidos. Allá, "los Pápagos tienen mucha ayuda porque supuestamente ellos son los dueños del terreno de la reserva. Son muy bien atendidos", "están acomodados", "viven mejor".

Es interesante ver cómo se diferencia en el imaginario social la percepción del otro según su lugar en la jerarquía socioeconómica. En primer lugar, en efecto, los O'otham de Sonora perciben, a pesar de lo anterior, el más bajo nivel de vida en la reserva en comparación con los demás estadounidenses. "Ni en México, ni en Estados Unidos hay dinero para muchos O'otham". Allá en "La Angostura, el Zoquete Blanco, Santa Rosa, hay casas de adobe con techos de tierra todavía, igual que antes, y no hay apoyo económico. Muchos funcionarios, historiadores, vienen al casino, a Sells, a la capital, miran las oficinas de gobierno, puro lujo, las casas muy bonitas; pero si caminamos unos quince o veinte kilómetros, muchas son las diferencias". Así, en México "nosotros somos pobres, no vivimos otra, un sueldo bajo, pero hay veces yo veo que son más pobres que nosotros" allá, por ejemplo en Gu Vo.

En segundo lugar, ciertos sonorenses ven en los O'otham un grupo privilegiado lo que, quizá se generó porque "en un tiempo se oyó que éramos los O'otham de los dos mil dólares y que te descontaban los *taxes*". Así, "todos los funcionarios municipales, estatales, federales dicen: 'los O'otham de Caborca, de Sonoyta, no tienen necesidad, les llega dinero del otro lado'". En las mismas

instituciones, dicen: “¿para qué le vamos a ayudar a la gente de México, si la gente de México está rica, tiene mucho dinero?”. “Pero no es cierto lo que dicen las dependencias, de que somos ricos, un carro es una necesidad, tenemos un techo porque tenemos trabajo, no hubo apoyo de ninguna dependencia”.

Finalmente, para los O’otham de México reconocidos por la Nación, la desigualdad proviene de la diferencia de derechos que ésta otorga a los O’otham de ambos lados de la frontera. En efecto, “los derechos que les dan con el enrolamiento no son los mismos que los que tienen los de allá”. A “los Pápagos que viven allá, les dan dinero y comida, siendo indio”, “tienen apoyo en caso de una emergencia” incluso y les dan atención médica de segundo y tercer nivel, “tienen seguro” y “derecho de hospital”. “A ellos les viene la despensa y dinero cada mes”. También “tienen derecho de escuela” y “cuando es el tiempo que van a entrar los niños a la escuela, el distrito les apoya con dinero para que les compren sus ropas a sus hijos”. “El día de acción de gracias, en navidad, les dan para la cena”, etcétera.

Pero como O’otham mexicano, “para recibir esas ayudas, necesito yo presentar papeles donde este pagando una renta o recibo de la luz, agua y la credencial de la Nación. Tendría que vivir allí”, o haber nacido allá y tener distrito. Y para tener una casa o votar, “necesitas tener tu distrito. Y los distritos te apoyan depende de lo que ellos tengan”. Así, “nosotros no tenemos derecho a esto”, “no tenemos esa oportunidad”. Tampoco se tiene el derecho ni de trabajar ni de vender allá. “Mi hijo se fue a trabajar, aunque no debe trabajar porque no lo dejan, tiene suerte”. Por el 2006-2007, “el año pasado y antepasado fue cuando se puso ya trabajoso para trabajar”. Entonces: “¿Somos más pobres o más ricos?”

Esta situación genera una ambigüedad al sentirse los O’otham de México a la vez adentro y afuera de la nación. Según, “desde el momento en que la Nación te hizo miembro, tienes derecho de cualquier persona que está en cualquier lado de allá como si tú fueras ciudadano americano. Más la Nación en otro documento, cuando cruzamos con la visa te da una carta que dice que tú no tienes derecho de

venir ni a trabajar, ni a hacer ninguna gestión, que vienes a compras y te regresas y listo. Si tú dices que no estás de acuerdo, no puedes cruzar para allá”. “Yo trabajo allá, pero nunca digo que voy a ir a trabajar a Sells, porque no me dejan pasar”.

De ahí que se perciba que “nosotros no tenemos todos los derechos, somos miembros pero no somos”, “el reconocimiento que nos dieron, es adoptivo, pero somos de la Nación” “Simplemente cuando tú llevas artesanías o cosas que vender, por ejemplo, se supone que por ley debemos de ser considerados como de la Nación, de todas maneras nos cobran *taxes* y no deberían cobrarnos impuestos a nosotros”. O bien: “Nosotros estamos allá pero no estamos, la gente sí sabe que vamos a ir pero si la migra nos pregunta, nosotros tenemos que decirle que no vivimos allí porque la migra no quiere que uno vaya a vivir allá”. Esta es su situación de frontera.

La injusticia social que resienten, finalmente, los O’otham mexicanos proviene de las mismas carencias en prestaciones sociales en México. “Estuviéramos bien pero tenemos necesidad nosotros en México y venimos aquí a ver qué nos dan”. Y es que “aquí en México, no tenemos ningún derecho nosotros tampoco, a vivir nomás. No tenemos seguro, no tenemos nada. Y si yo estoy asegurado y me enfermé, voy al seguro me hacen dar muchas vueltas, a ver hasta cuándo me atienden”.

“Por eso digo que nos discriminan por un lado y por el otro lado también”. Se trata de una doble injusticia que algunos O’otham describen inclusive en términos históricos: “Usted sabe que los indígenas todo el tiempo hemos sido marginados, así como en los Estados Unidos nos miran muy abajo, como los conejitos”. Y es que “la discriminación todo el tiempo ha existido y más aquí en México, y ser indígena es a lo que le tiramos nosotros, a que nos discrimine el mismo gobierno”. Por esto, allá “nunca se compara con lo de aquí. Aquí te dan por ejemplo los proyectos productivos, pero siempre y cuando vas a tener que

devolverlo un tanto por ciento. Aquí los pensionados, la gente que no puede trabajar, no hay una ayuda del gobierno federal”.

La percepción de la desigualdad social crea una frontera que, generalmente, separa a los O’otham de ambos lados de la frontera y entre los que están reconocidos por la Nación y los que no. Es una percepción que se extiende al trato social que se considera tener. “Algunos te discriminan, es palpable, te contestan en inglés para que no sigas hablando”. Se explica este rechazo de que “no quieren al Pápago mexicano aquéllos muy bien”, porque “aquellos son más celosos, creen que si va uno para allá se va a quedar, están con la visión de que ahí son los dueños, y probablemente sí serán los dueños porque ahí los tienen”. Una vez, “la representante del poder legislativo del Gu Vo se enojó en una junta y le preguntó a una persona de Sonoyta: ‘¿qué es lo quieres tú, dinero o tierras? Porque no va a haber nada’”. Así, “desgraciadamente hay mucha desconfianza, se puede decir que los racismos existen entre los de La Nación y de acá. Precisamente por eso no hemos caminado, por el racismo que existe”.

## **LAS FRONTERAS**

Hemos observado, a lo largo de los capítulos, la variabilidad del ser O’otham y cómo las diferencias entre los espacios sociales de los O’otham del desierto, la ciudad y la frontera son el resultado de las historias nacionales al igual que de los contextos sociales regionales y locales. La frontera es dinámica. Las fronteras son movedizas y están cargadas de ambigüedades o dualidades.

Los grupos de adscripción como O’otham son varios, empezando por el más cercano que es el lugar de origen, pasando por el grupo de los O’otham de un lado u otro de la frontera, el grupo de los O’otham en general, étnico u histórico, hasta los indígenas en general y la nacionalidad de un país. No son grupos jerárquicos y dependen de las circunstancias de vida de cada O’otham,

considerando la perspectiva adoptada aquí de la identidad como proceso relacional. Es así cómo a veces se resalta la pertenencia indígena: en época de los conflictos con la Oficina “entró una señora que era indígena, pero no era O’otham, era Seri, y el supervisor de la oficina dijo que le íbamos a dar chance porque necesitábamos líderes”; o bien el vínculo con los O’otham de Estados Unidos: “el nombre es lo mismo, no hay diferencias entre Estados Unidos y México”.

Igualmente dinámica se presenta la diferenciación entre el nosotros O’otham y los otros no O’otham, y vimos que los O’otham no solamente son O’otham, ni siquiera predominantemente según las circunstancias. El binomio se presenta, de cualquier modo entre blancos e indios, con toda la carga histórico que tienen estos términos. Los blancos son “la otra gente, los Mexicanos, la raza blanca, la raza mexicana, o sea la gente no indígena, los que no son pues”. O frente a otras razas que corresponden a los otros grupos étnicos minoritarios.

Por lo general, los mismos elementos que sirven de puente en algún momento, sirven de separadores en otro. Tanto los elementos que unen y separan a los O’otham como grupo social y cultural, en su conjunto, se vinculan a las relaciones de parentesco, compadrazgos y amigos, la distribución geográfica, la lengua, hasta la desigualdad social. Son los que me interesarán para cerrar este capítulo, en aras de ilustrar las nuevas identificaciones étnicas y raciales en la actualidad.

### **Las fronteras sociales y culturales**

Históricamente, los O’otham en general han logrado preservar ciertas relaciones sociales y entre los residentes de ambos lados de la línea fronteriza, a pesar de ésta. Estas relaciones han perdurado, aunque con cambios importantes, en primer lugar gracias a la red de parentesco dispersa en muchos lugares de México y

Estados Unidos. Los O'otham de México, así, comentan: “Tenemos familia en La Angostura, en Cuervo Colgado, Eloy, Phoenix, Santa Rosa, Florence, Tucson, donde quiera tenemos familia. Los que se fueron de aquí, hicieron familia allá, eran de Las Norias” o de otras partes.

Los O'otham de más edad que viven en Estados Unidos tienen, probablemente, una raíz familiar y geográfica en México más antigua. “Antes no había tanta diferencia porque todos andaban juntos, tanto pasaban para allá, como ellos venían para acá”. Conforme se va acabando esta generación, este vínculo se va debilitando. “Casi ya no voy a visitar parientes al otro lado. A veces vienen a visitarme a Quitovac, casi todos los que venían a visitarme ya murieron, ya queda la juventud, la juventud no te procura<sup>188</sup>”.

De esta manera, la problemática va cambiando al paso de las generaciones y las personas jóvenes podrían tener menos vínculos familiares en Estados Unidos. Esta distancia generacional, a la vez que separa a los jóvenes de las personas mayores, a ambos lados de la frontera, une también de forma transfronteriza a una misma generación. En este sentido, los gobernadores viejos de Sells y los O'otham mayores de Sonora “sí valoran sus valores ancestrales” mientras que los nuevos gobernadores, “es gente nueva, igual que uno, con otra mentalidad”.

El segundo puente – o separador – es el idioma<sup>189</sup>. Como separador, la hegemonía de las lenguas nacionales hace que “ellos hablan más inglés, y o'otham, y hay gente que habla puro inglés y no o'otham, especialmente los jóvenes; y acá más español, y no se habla el o'otham casi”. Esto genera una “incomunicabilidad”, incluso dentro de la misma familia: “Los mismos parientes “ahora ya son puros gringos, ya no puedes platicar con ellos, ni en pápago ni en español, sólo que hables tú inglés. Mi hermano que vive allá todo el tiempo habla español y sus hijas hablan puro inglés, no saben español”. Es, de hecho, también

---

<sup>188</sup> Visita.

<sup>189</sup> De hecho existen variantes dialectales regionales, llegándose a decir que una u otra de éstas es la auténtica.

una fuente de rechazo: “los O’otham de Estados Unidos, a pesar de que ellos me veían año con año en Magdalena, apoyándoles, sentía yo su rechazo porque yo no hablo el dialecto, pero hablo el inglés y ellos también”.

Sin embargo, sólo “al hablar el mismo idioma somos iguales”. El o’otham “sirve para hablar con las personas del otro lado, aunque no lo hablan igual”. Las personas que hablan el idioma sirven muchas veces de intermediarios “para arreglar papeles, para los que no saben hablar o’otham”. “Para poderse entender, necesitas hablar uno de los dos idiomas, ya sea inglés ya sea el idioma”.

La constatación de este juego de los puentes o los separadores hace que un O’otham se exclame: “¡Es la misma tribu! ¿Cómo puede ser que aquí existe este racismo, esta discriminación?” Prosigue: “la frontera no es algo fijo, no es sólido, pero en la mente sí a veces hay esa división”. Es esta misma conciencia global que permite plantearse una unidad.

### **La unidad y la etnicidad globalizada**

A partir de la globalidad<sup>190</sup> de lo étnico y de la etnicidad como estrategia política, se he replanteado la unidad o’otham tanto entre el conjunto de los O’otham en Sonora, como entre los O’otham de ambos lados de la frontera. Si bien se trata de una unidad simbólica y discursiva, es también una conciencia de la globalidad muy concreta como guía de la acción. Desde ésta, por ejemplo, se han fomentado una serie de actividades políticas y culturales que permiten la reunión de O’otham de ambos lados de la frontera y distintos lugares alejados geográfica y/o socialmente en Sonora. Era probablemente una de las funciones de las fiestas y ceremonias más antes. Esta misma “comunidad imaginada”, por usar la famosa expression de

---

<sup>190</sup> La globalidad se remite al proceso por un lado subjetivo de una conciencia global, como objetivo de interpenetración e interrelación de distitintos espacios culturales.

Benedict Anderson, genera un sentimiento de pertenencia como “la preocupación por la tierra y el orgullo de ser o’otham que tenemos todos nosotros”.

Para construir esta unidad, se busca recuperar un vínculo histórico roto por la historia de la línea fronteriza. Allí en las oficinas del enrolamiento en Sells, “le ponían un cuadrito encima del escrito que hablaba de los Pápagos en general. Las empleadas nos decían todo el tiempo que ellos los Pápagos de aquí y nosotros los Pápagos de México; ¡pero somos los mismos! Si no se hubiera metido la línea, ni que los gobernadores hubieran vendido estos terrenos, ustedes no fueran americanas, fueran mexicanas también”. El vínculo histórico se establece, en segundo lugar, entre todos los O’otham de Sonora.

Es desde este nivel que se busca recrear un vínculo social. “Era una sola tribu, después se hicieron diferentes pueblos”. Es “el grupo indígena pápago, es el mismo, porque descendemos del mismo pueblo”, “todos venimos de la gente de antes, de atrás, todo lo que es el Río Salado, por Phoenix, Gila Bend, hacia el Río Colorado. Toda esa parte era los Akimel, les decían, eran Pápagos pero tenían otro nombre, hablaban la misma lengua”. “Cuando falleció mi tío Benigno, en Gu Vo nos encontramos con muchos primos Pápagos que fueron al sepelio. Hubo una muy buena relación de ellos con nosotros, buscaron la manera de comunicarse o visitarnos próximamente”. En este caso, se usa una terminología más allá de las fronteras sociales y temporales: “Los O’otham, los Pápagos, los Tohono O’otham, los Hiaced O’otham, los Pápagos Areñenos, los Akimel, la Papagueria, la tribu o’otham, la raza pápaga, los hermanos de sangre, el grupo étnico, la etnia, la gente del desierto”.

La globalización de lo o’otham se ha hecho sentir en varios sentidos. Según la comunidad de origen y su cercanía simbólica y geográfica con la Nación a lo largo de la historia de los O’otham, las personas fueron descubriendo en distintas épocas su pertenencia a un colectivo mayor. “Yo antes del 82 no había ido para el otro lado. Después, mi hijo se fue a vivir a Sells. Ahora tengo veinte años que voy a Sells a vender pinol, tortillas”. “Hace como veinte años, cuando yo

fui para el otro lado, conocí a otras gente y se me hacía muy raro oír otra gente, porque nunca había oído otra gente hablando el o'otham. Ya desde entonces conozco más”, incluso familiares.

En otro ámbito de la tradición oral, se extendió su conocimiento en el sentido que salió de sus espacios de transmisión directa, donde los había, para difundirse con otros medios. Más antes “a nosotros, no nos platicaron de brujas, de nada de eso, de ritos tampoco. A donde yo vine a ver esto fue con el gobernador Félix y su trabajo de curandero, hasta ahora. Pero antes no decían nada de eso, ni que había brujas, historias sobre la comunidad, cómo se formó, se creó. Al I'itoi, yo el Dios y todo eso, hasta ahora en la historia lo he oído mentar<sup>191</sup>, pero antes no. En las historias que escribe Doña Alicia y a José también le he oído mentar el I'itoi. Es más, yo tengo un libro donde viene el Dios I'itoi, donde lo veneraban antes. Pero no sé qué sería, si sería gente, sería un animal, sería algún mono, sería alguien. Pero era el Dios que veneraban ellos y con ese nombre”.

En tercer lugar, la red de lugares o'otham de referencia se ha ampliado sustancialmente para la mayoría de los O'otham. “Cuando era niño, yo no conocía Pozo Verde, hasta la fecha. El Bajío he andado cerquita porque he andado por el otro lado. Tuve conocimiento de este lugar ya de grande. De San Francisquito, sí sabía. De Quitovac también, conocidos míos venían a caballo porque allá había ganado. De Las Norias, El Pozo Prieto tampoco los conocía. Fuera de San Francisquito y Quitovac, los otros lugares los conocimos ya de grandes, todos. Sólo sabíamos cuando éramos niños por mi nana, mi mamá, que en Sells se llamaba La Arteza entonces, y en El Ajo había Pápagos”.

La unidad o'otham se extiende, asimismo, al conjunto llamado indígena o indio, nacional o internacional, dependiendo el mayor énfasis en una cuestión de clases o política. “El Pápago es un ser humano también, nomás que es un ser humano que es indio, que es indígena y los indígenas todo el tiempo hemos sido marginados”. Por ejemplo, “yo creo que los indígenas que estaban más al norte,

---

<sup>191</sup> Mencionar.

son los que han ido perdiendo las costumbres. No nomás nosotros, los Cukapá, los Pai Pai, Kiliwa, los Seris, esos están perdiendo, somos los grupos minoritarios, los que están en peligro de extinción”. Los O’otham participan a veces en eventos indigenistas nacionales. En el 2002 “arriba de Yécora se juntaron veinticinco pueblos indígenas, ahí estuvo el CDI y estuvo la oficina que estaba recién creada por el Presidente Fox, sobre el rescate de las lenguas indígenas, el INALI<sup>192</sup>”. O bien: “de las asociaciones civiles que hemos tenido contacto, la más grande *Ce-Ácatl*, es náhuatl, que son el grupo Puebla; la CNC y el INALI”. Y es que “también tenemos nuestro reconocimiento dentro de la constitución, a nivel nacional, todos los grupos indígenas y es una fuerza que va muy fuerte”.

Como grupo marginado que es el O’otham desde este discurso, se plantea: “Me identifico con mi gente porque me ha gustado luchar por ella y buscar la manera de apoyarla, en proyectos en los que pueda uno trabajar para salir adelante. Y también ¿por qué no?, la gente que vive ahora en las ciudades o en los pueblos más grandes, que hay gente muy humilde también”. “Trabajamos con la cultura para que el pueblo de nosotros conserve la identidad”.

La realidad de la globalización tiene dos caras en este ámbito fronterizo, acorde al hecho de que, en general, el mundo global es uno en que estamos más unidos por las tecnologías y más divididos por las desigualdades de poder. Así, el deseo de unión viene frenado por la realidad socioeconómica y nacional. “Con tanto años con esa división, va a ser más duro restaurar nuestra confianza. Este es nuestro problema, hallar la manera de juntarnos otra vez.” Y es que “tiene que ser dos grupos porque ellos no pueden decidir aquí ni nosotros podemos decidir allá, porque no podemos apegarnos a la ley de ellos ni ellos apegarse a la ley de aquí; no hay manera. Entre nosotros, como decimos, ‘semos un solo grupo, semos iguales, somos indígenas, somos Tohono O’otham, todos son Tohono O’otham; para nosotros la división no afecta entre los Tohono, porque nosotros no tuvimos ninguna culpa de la división que hay, pero pues se tiene que respetar la división.

---

<sup>192</sup> Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Pero para las leyes, el estado, allá es un país y aquí es otro país. Tenemos que hacernos a la ley de Sonora y a la de México. Y ellos también tienen que hacerse a la de Estados Unidos”, y “ellos agarraron las costumbres americanas y son las que aplican”.

Es así como las identificaciones étnicas y raciales son cambiantes: situacionales, contextuales y dinámicas. Si tomaríamos, de hecho, la asociación clásica rígida entre el territorio y ser indígena, deberíamos decir prácticamente que no existen más O'otham debido a la pérdida de sus tierras y el despoblamiento de sus comunidades. Sin embargo, sobrepuesto a esto, los O'otham se han construido como tales a partir de la familia, a través de la lengua y de ciertas prácticas sociales y culturales. Por ello, a través del origen familiar, del nombre y de las relaciones de parentesco se reproduce un sentido del ser o'otham, hoy en día marcado principalmente por esta pertenencia de sangre y referencia originaria, con un territorio imaginario para la mayoría y gracias a los medios de la globalización.

## **TERCERA PARTE**

### **LIMPIEZA DE SANGRE Y POLÍTICA RACIAL**

La violencia hacia la diversidad étnica y  
el futuro de los O'otham de México

## Capítulo 10

# DE LA VIOLENCIA

Vivimos en “una sociedad de ruido permanente en donde el problema mayor no es la libertad de expresarse sino la capacidad de hacerse oír, en particular en la televisión y la prensa”.<sup>193</sup>

Los procesos sociales descritos en los capítulos anteriores podrían verse a la luz de varios tipos de análisis: modo de vida “tradicional” vs. “moderno”, aculturación, migración, despoblamiento, etcétera. Existe, sin embargo, cuestiones estructurales que los engloba, quizá, a todos y que se vinculan aparentemente, por un lado a la existencia del estado-nación y, por el otro lado, a los procesos globales en particular económicos; aunque la cuestión está lejos de ser clara.

La pregunta central que quiero responder aquí es el de la violencia, el objetivo principal de esta investigación en donde me planteé analizar la recurrencia de los discursos raciales y de sangre entre y sobre los O’otham. Ante una fuerte disminución de indígenas, para algunos, como los Kiliwas con sus menos de cinco hablantes, pero un aumento según otros, de muchos grupos étnicos del mundo y de México, cabe preguntarse: ¿Estamos viviendo en un mundo inevitable y necesariamente violento cuyo espiral se los va a tragar a todos? ¿La modernidad conlleva *per se* aculturación? ¿El estado nación? ¿La globalización? ¿La aculturación es violencia o un inevitable proceso de poder y dominación? ¿Estamos inventando constantemente nuevas definiciones sobre los indígenas para que quepan, incluso por ausencia, en una categoría de pluriculturalismo de escritorio? ¿Dónde empieza y dónde termina la violencia?

---

<sup>193</sup> Philippe, Braud. “Violences politiques. Les raisons d’une déraison”, en Régis Meyran (Coord.), *Les mécanismes de la violence. Etats, institutions, individus*, Sciences Humaines, Francia, 2006, p.57.

Es interesante ver cómo se expresa esta disyuntiva en el control de los números. En las estadísticas nacionales, se tomó en cuenta la lengua indígena como criterio central desde el primer censo nacional de 1895. Se consideraban, entonces, como variables culturales las características étnicas y religiosas, resaltando su importancia en un país pluricultural y multiétnico como México. Estas características estaban incluidas ya que “el habla de una lengua indígena, por su sencillez y objetividad, se ha considerado como el indicador más adecuado para conocer el volumen y ubicación de la población indígena”<sup>194</sup>. Sin embargo, se reconoció en el año 2000 que como se habían señalado en la última década limitaciones de este indicador por el “progresivo abandono de las lenguas autóctonas, lo que no necesariamente implicaba una reducción de la población indígena en el país”<sup>195</sup>, era necesario abrirse al criterio de pertenencia étnica.

Sin entrar en una discusión sobre la posibilidad objetiva o no de definir características étnicas medibles, queda claro que este cambio reflejaba varias cuestiones. En primer lugar, la mayor valoración de lo étnico desde los ámbitos internacionales, de ahí que el criterio personal subjetivo pudo entrar en la escena política pública. En segundo lugar, sin embargo, la drástica disminución de un elemento como las lenguas indígenas apuntaba al estado como, al menos, co-responsable en su extinción, y era necesario para seguir fomentando la imagen de un país conformado, en esencia, sobre su diversidad étnica seguir teniendo indígenas. Si ya no había muchos hablantes, sólo era cuestión de cambiar de tipo de indígenas. Habían muerto algunos, otros habían nacido.<sup>196</sup> ¿Pero qué pasa con los indígenas en sus contextos de vida cotidianos?

---

<sup>194</sup> INEGI, *Guía de las variables censales. Cuestionario del Censo General de Población y Vivienda*, Documento inédito, México, 2000, p.22.

<sup>195</sup> *Ibidem*.

<sup>196</sup> De ninguna manera me opongo al criterio de auto-adscripción. Solamente señalo aquí el juego político al que responden estos cambios.

## Consideraciones sobre la violencia

La violencia es una noción polisémica. Se usa todo el tiempo en los debates televisivos y se abusa de ella, sobre todo hoy en día a nombre de las políticas de seguridad. Una definición mínima podría ser el “acto que consiste a usar la fuerza (física o psicológica) de forma a constreñir a alguien (o a un grupo) a actuar en contra de su voluntad”<sup>197</sup>. Una definición de otro orden sería la de Galtung como “la inevitable reducción de la realización humana (*avoidable reduction in human realization*), con una interpretación abierta de lo que esto podría significar en varias culturas, en varios puntos del espacio geográfico y en varios puntos del tiempo histórico”<sup>198</sup>.

Ambas definiciones son, de hecho, bastante amplias y prestan fácilmente a la crítica. Existen debates, por ejemplo, en torno a la particularidad, autonomía y relación entre violencia física y simbólica (llamada también moral); sobre la voluntad y responsabilidad consciente o no del individuo, o sea también entre el determinismo social y la elección individual libre; sobre la existencia de la violencia sólo cuando se la formula e interpreta como tal; en torno a la casi inevitable toma de posición del o la investigadora en términos éticos; o bien el origen de la violencia, natural o cultural.

Cabe despejar, de forma muy esquemática, el campo de la violencia ubicando, por un lado, su procedencia dominante: el estado u otros grupos armados (guerras, masacres, genocidios, etnocidios...), las instituciones (policía, ejército, escuela, hospital...) y los individuos (entre grupos, de los criminales, hacia sí mismo).<sup>199</sup> Por otro lado, se puede ver su campo dominante de

---

<sup>197</sup> Régis, Meyran. “La violence, un objet d’étude en expansion”, en *Les mécanismes de la violence. Etats, institutions, individus*, Sciences Humaines, Francia, 2006, p.7.

<sup>198</sup> Citado en Mónica, Lejas Minuet. “Pensar el desarrollo como violencia: algunos casos en África”, en Susana B. C. Devalle (Comp.), *Poder y cultura de la violencia*, El Colegio de México, 2000, p.71.

<sup>199</sup> Existe una literatura clásica sobre la violencia de las instituciones y de la civilización en general. Cabe señalar las obras de Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (1975); Erving Goffman, *Asilos. Estudios sobre la condición de los enfermos mentales* (1968); Max Weber,

realización: lo político, lo social, lo económico, etcétera. Otras distinciones que se han hecho son entre violencia estructural, cultural y personal, que comentaré más adelante.<sup>200</sup>

Generalmente, la violencia más visible que se transmite por televisión se conoce también como la violencia del espectáculo; son las masacres, las manifestaciones con enfrentamientos, las ejecuciones de los narcotraficantes, etcétera, es decir en donde hay una violencia física, entendida como agresión al cuerpo físico visible. No obstante, toda esta violencia física va de la mano con una violencia simbólica. Cabe recordar todo el aparato ideológico puesto en función durante la colonia de América para demostrar la superioridad de los españoles sobre cualquier población nativa, y legitimar así el genocidio.

A la inversa, la violencia simbólica puede existir independientemente de la violencia física, aunque sus efectos psicológicos son similares. Esta se entiende, de forma amplia, como “una desvalorización de la persona o del grupo meta”<sup>201</sup>, y genera sentimientos de fragilidad, vulnerabilidad, experiencias de humillación e impotencia. Es el “telón de fondo de muchas relaciones sociales y políticas en el orden interno como en el orden internacional”<sup>202</sup>. Aunque sea mucho menos atendida por los medios, “la verdadera lucidez en el combate en contra de la violencia consistiría en detenerse largamente sobre los engranajes psicológicos y políticos que constituyen el lado no visto del iceberg. Y descubriríamos entonces una negación contundente de reconocer al otro el derecho de ser lo que es, o el derecho de conservar lo que posee”<sup>203</sup>.

Con ello no es fácil encontrar las fronteras entre los tipos de violencia, de la violencia política a la social y económica; tampoco entre la violencia física y la

---

*Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (1922) y *El Sabio y el político* (1919); Norbert Elías, *Civilización de las costumbres* (1939) y Karl Marx, *El capital I* (1863).

<sup>200</sup> Véase al respecto la obra de síntesis de Yves Michaud, *La violence*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

<sup>201</sup> Ph. Braud, en R. Meyran, *op.cit.*, p.64.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

<sup>203</sup> *Idem*, p.65.

simbólica. Si bien los procesos de vida de los O'otham responden probablemente a todos los tipos de violencia, así como a la mayoría numérica de la población mundial le toca padecer de la violencia económica y social, es preciso buscar cómo comprender lo que pasa en el caso de los O'otham y, probablemente, con otros grupos étnicos de México. Por lo tanto, si bien no pretendo aquí dar cuenta de todas las facetas de la violencia, sí es posible señalar algunos elementos que se analizan como violencia y describen al caso de los O'otham de México. Tiene que ver tanto con el estado y las instituciones, como con la situación fronteriza y la construcción de la diferencia.

### **Violencia política: el estado y las instituciones**

La diferencia entre violencia y otros conceptos como dominación no es simple de establecer en particular cuando, “en una democracia, los conflictos de intereses, los enfrentamientos de ideas, las oposiciones entre creencias son naturales y constitutivas del telón de fondo de las luchas políticas las más rutinarias”<sup>204</sup>.

Philippe Braud, en su libro *Violences politiques*<sup>205</sup>, nos da elementos de análisis pertinentes para establecer distinciones analíticas y pensar las violencias políticas desde el estado y las instituciones, y pensar la violencia en general. Con su acercamiento clínico, como él lo llama, se aleja de las posturas filosóficas que aprecian la violencia desde los juicios morales, al igual que de las posturas estructurales, como la de Pierre Bourdieu, que asimilan dominación y violencia<sup>206</sup>, y de las posturas positivistas centradas en los comportamientos únicamente mensurables.

---

<sup>204</sup> Ph. Braud, en R. Meyran, *op.cit.*, p.57.

<sup>205</sup> Philippe, Braud. *Violences politiques*, Seuil, Francia, 2004. Algunos argumentos centrales de este capítulo provienen de este texto.

<sup>206</sup> La dominación pone en juego mecanismos de seducción, mientras que la violencia política tiene una lógica muy distinta como se describirá a lo largo de este apartado.

En primer lugar la violencia política simbólica, que tiene múltiples aristas, se manifiesta comúnmente como un desprecio identitario deliberado que busca amedrentar la dignidad de grupos enteros. Los O'otham han padecido claramente esta violencia a lo largo de los siglos: primero por los españoles, después por los mexicanos. Muchas sociedades "tradicionales" han simplemente desaparecido por no adaptarse a una modernidad invasiva, promovida como agendas políticas de los estados nación en contra de la tradición.

Este desprecio se pone de manifiesto en los genocidios, etnocidios y otras violencias colectivas. Para un autor como Pierre Clastres, el estado nación particularmente en las décadas anteriores era, de hecho claramente etnocida:

¿Qué es el Estado? Es, esencialmente, la puesta en juego de una fuerza centrípeta que tiende, si las circunstancias lo exigen, a aplastar las fuerzas centrífugas inversas. El Estado se pretende y se autoproclama el 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 mismo de la sustancia de Estado, la potencia actuante de lo Uno, la vocación de negación de lo múltiple, el horror a la diferencia. En este nivel formal en que nos situamos actualmente comprobamos que la práctica etnocida y la máquina del Estado funcionan de la misma manera y producen los mismos efectos: ya sea como civilización occidental o como Estado, se descubre siempre la voluntad de reducción de la diferencia y de la alteridad, el sentido y el gusto por lo idéntico y lo Uno.<sup>207</sup>

Independientemente de la discusión que se podría tener al respecto, sí hay que señalar que en muchas sociedad, este desprecio identitario es ahora más "discreto" – hasta cierto punto solamente – ya que existe "una fuerte tendencia en las sociedades modernas, de velar mayormente la expresión de los prejuicios, aún si los juicios despreciativos siguen siendo subyacentes a los comportamientos sociales efectivos". Las razones de ello son varias, pero tienen mucho que ver con las instancias de regulación internacional y sus marcos morales, así como la

---

<sup>207</sup> Pierre, Clastres. *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 2001, p.60.

explicitación y constante mediatización de valores societales de respeto a los derechos humanos<sup>208</sup>.

Significa, por otra parte, que la violencia política simbólica no implica necesariamente una agresión al estar contenida en las amenazas de constricción de las instituciones en las sociedades en general. Michel Foucault puso de manifiesto, desde hace tiempo, la violencia de las instituciones como la cárcel y el hospital psiquiátrico. También, acotó la noción de biopoder con respecto al poder del estado sobre quien puede vivir y quien no, como se ha expresado en las políticas eugenistas y racistas del siglo XX.<sup>209</sup>

No obstante, si bien el estado nación había sido el marco de referencia principal de la violencia en este sentido, se cuestiona hoy en día su alcance al haber entrado en la escena otros factores poderosos. Así lo señala, por ejemplo, Michel Wieviorka, con la entrada en la escena pública de la noción de víctima desde hace más o menos treinta años.<sup>210</sup> Y es que sin víctima no hay violencia. Ésta se define a partir de la “transgresión entre lo tuyo y lo mío”, es decir la “intrusión en un territorio que puede ser corporal, material o simbólico”<sup>211</sup>. Se entiende así que existe violencia porque hay sufrimiento, el cual sólo se puede definir desde el punto subjetivo de los sujetos. Los O’otham, como grupo étnico, es considerado y así lo asume gran parte de sus miembros, como víctimas de la intrusión en su territorio; y existe un sufrimiento causado por la pérdida de este territorio.

Considerado lo anterior, siempre se busca identificar un responsable de este sufrimiento, aunque en procesos sociales complejos, no es fácil ubicarlo. Para los O’otham, es responsable el terrateniente, el traficante, el fin del agua, el desempleo; explícitamente o no, el estado, su sistema económico y político. Para

---

<sup>208</sup> Es evidente que es un arma discursiva poderosa. Los valores generalmente erigidos como bandera para hacer la guerra son la paz y los derechos humanos, al ser los más respetados son los más usados para la justificación de la violencia.

<sup>209</sup> Michel, Foucault. *Il faut défendre la société*, 1997; citado en R. Meyran, *op.cit.*, p.10.

<sup>210</sup> “(Re)penser la violence. Rencontre avec Michel Wieviorka”, en R. Meyran, *op.cit.*, p.142.

<sup>211</sup> Paul Ricoeur, citado en Ph. Braud, *op.cit.*, p.16.

el estado, es responsable la historia colonial. Comentaré más adelante las consecuencias de este desajuste y de la des-responsabilización del estado actual.

### **Los Otros del estado nación**

Aceptando entonces que el estado nación se ha construido, en esencia, sobre una violencia estructural hacia la diversidad cultural, según la haya definido en cada momento de su historia, está claro que los indios y los indígenas han ocupado esta posición del Otro en México y América Latina en general. Se ha entendido este fenómeno como aculturación, es decir de desintegración de una cultura minoritaria en una cultura hegemónica. Qué tanto haya resultado esta aculturación, que de hecho para algunos no es más que la adaptación en un proceso inevitable, y cómo se expresa hoy en día la “hibridación” cultural, es un amplio debate que rebasa este trabajo.

Lo que sí es preciso señalar, es que en esta historia este Otro (del indio, indígena, pueblos y grupos étnicos) se ha conformado como la categoría de identidad institucionalizada y han tratado ante todo de una relación de poder desigual. Si bien las fronteras étnicas y raciales han sido históricamente flexibles en México en la práctica, no se puede decir lo mismo de estratificación socioracial o socioétnica. Son fijamente las minorías sociales y los marginados, y esto es violencia estructural.

Por otro lado, la constante disyuntiva entre el indígena como símbolo nacional (y su marco legal y conceptual) y los indígenas concretos (y las políticas hacia ellos) crea una continua tensión entre la acción (o no acción) y el discurso del estado. Esto pasa, desafortunadamente, no solamente con las poblaciones indígenas sino con amplios sectores de la sociedad simbolizados para muchos fines, como la imagen hacia el exterior y en las instancias internacionales, la obtención de presupuesto, la legitimación de políticas represivas, etcétera. Sin

embargo, mientras algunos países buscan disminuir la tensión entre lo simbolizado y las políticas concretas, otros como México van aumentando la brecha.

Todos los capítulos anteriores han abordado, directa o indirectamente, las vivencias de los O'otham a lo largo del siglo XX, la constante ausencia de una política social hacia ellos como grupo minoritario y étnico, el no acceso al poder, la invisibilidad en las instituciones hegemónicas, la reducción de la “ayuda” a paliativos a corto plazo y no la planeación a largo plazo, etcétera. Esta debilidad del estado nación mexicano – o estrategia – responde a varios elementos y afecta a otros amplios sectores que se han pauperizados en la sociedad. Cabe revisar brevemente cómo se ha insertado en una lógica mundial del “desarrollo”.

### **La violencia del desarrollo**

En el debate entre sentido social y la libertad individual que gusta de oponer Marc Augé, éste comenta: “en la situación global actual, tenemos dos tendencias: la libertad individual es muy ambigua, ya que es ante todo una libertad de consumir, que es a menudo una libertad vacía desde el punto de vista de la relación. Por otro lado, es una libertad que no es compartida por todos. He ahí el punto débil del liberalismo: ya que todo el mundo no es libre de la misma manera.”<sup>212</sup>

Las instituciones estatales actuales son un vehículo, poco crítico, de los valores del neoliberalismo, siendo el central el desarrollo, en sus distintas formulaciones. Mónica Lejas Minuet trata este último, de hecho, como violencia, aunque podría parecer contradictorio otorgar un valor negativo a una idea que se asocia generalmente a una evolución positiva hacia “el reino de abundancia”.<sup>213</sup> Considera, en efecto, y lo ejemplifica en varios casos de África, que el desarrollo

---

<sup>212</sup> “La violence traduit les dysfonctionnements de la société. Entretien avec Marc Augé”, en R. Meyran, *op.cit.*, p.222.

<sup>213</sup> M. Lejas M., *op. cit.*, pp.69-117.

siempre representa una imposición desde arriba y prácticas autoritarias, mucho más de lo que se pretende de una participación y distribución justa para todos<sup>214</sup>. Retomaré aquí la perspectiva de esta autora que, a partir de una revisión de los conceptos de Galtung<sup>215</sup>, plantea que se trata de una violencia estructural que se da en un marco social y se expresa básicamente en las desigualdades de poder y condiciones de vida. En otro sentido, esta violencia se traduciría en injusticia social. Y la violencia, entendida de esta manera, conlleva un claro ejercicio de poder sobre otros, traducido en presión, uso de la fuerza o coerción.

Una expresión de esta política del desarrollo, se encuentra en la lógica de medición. Los censos nacionales, que ya he señalado anteriormente, han sido un instrumento de definición de la pobreza a partir de una concepción muy materialista, basada en la propiedad: tipo de viviendas y cuartos, materiales, número de cuartos, disponibilidad de cocina, sanitario (de concreto, con techo y limpiados con cloro), bienes en la vivienda, etcétera. Extrañamente, esta pobreza se asemeja muchas veces a un modo de vida “indígena tradicional”. Es el reflejo, en este sentido, de una geopolítica maniquea, que delimita los polos del primer mundo *versus* el tercer mundo, la ciudad *versus* el campo (o el desierto), el centro *versus* la periferia: urbanización, industrialización y ciudadanización son los que permiten pasar de un polo a otro; pobreza, desempleo, son procesos que han sido el pan cotidiano de los O’tham desde décadas.

Es decir que el desarrollo es también un discurso, el cual a su vez es un ejercicio de poder que define, categoriza, da orden y significado: “delimita territorios, señala áreas, ubicación, límites y fronteras”. Es inseparable, además, de una idea de evolucionismo lineal en donde se señalan las “anormalidades” como “‘analfabeto’, ‘desnutrido’, ‘pequeños agricultores’ o ‘campesinos sin tierra’, en suma, patologías por tratar y reformar. Generalizar, homogeneizar, objetivar, he

---

<sup>214</sup> *Idem*, p.71.

<sup>215</sup> Que hace caer la violencia estructural del lado del anonimato, cuando sí existen grupos de poder (gobiernos, consorcios...) claramente identificables. La autora se basa en la revisión que hace Mac Gregor y otros (*World Development*, No.9).

aquí las tres armas en que estriba el poder del desarrollo. El objetivo: producir sujetos gobernables. No resulta difícil, así, identificar tantas prácticas paternalistas”<sup>216</sup>.

De esta manera, se trata de ser “estimulado desde fuera, mediante la transferencia de cultura, instituciones, métodos y técnicas de los países industrializados de occidente”<sup>217</sup>. ¿No se expresa lo anterior con una lógica extrañamente muy similar al nivel nacional: ¿No se llama acaso la institución nacional comisión para el *desarrollo* de los pueblos indígenas? Esta política de desarrollo busca “salvar” a los indígenas de la pobreza, o sea guiarlos hacia el desarrollo o “crecimiento sostenido”. ¿Crecimiento hacia qué? ¿Acaso perder su territorio y volverse empleados, jornaleros, migrantes, sin derechos sociales ni laborales es un crecimiento?

Lo anterior deja al descubierto, por un lado la subordinación del estado mexicano al proyecto global y, por otro lado, el uso del estado y las instituciones indigenistas para esta transferencia de cultura. Es así como los fondos regionales indígenas dejaron de ser buenos para los O’otham, a no responder ellos con la eficacia deseada, no tener una “cultura del pago”, es decir por “su falta de compromiso con la estabilidad de sus economías”<sup>218</sup>. Su ausencia de regulación social hace de la frontera un espacio fuertemente subordinado a la ideología global y a los Estados Unidos. Lo vemos con la cuestión racial.

Este desarrollo interno, que se analizado desde las teorías de la dependencia y del colonialismo interno, hereda igualmente la ideología de la misión civilizadora de la colonia. Se legitima el interés nacional con el mismo discurso: con una economía de subsistencia, no hay progreso; para alcanzarlo, son necesarios valores capitalistas al igual que cierta capacidad organizativa que no tienen los campesinos, los indígenas o cualquiera que no desea incorporarse al

---

<sup>216</sup> Arturo, Escobar. *Encountering Development. The Making of the Third World*, 1995; citado en M. Lejas M., *op.cit.*, p.75.

<sup>217</sup> M. Lejas M., *op.cit.*, p.79.

<sup>218</sup> *Idem*, p.82.

sistema de mercado. Estas características son propias de estados fuertemente autoritarios y centralizados, entre los cuales entra México.

El estado mexicano no es, no obstante, un estado que haga uso de la fuerza – en este ámbito – para doblegar a los grupos sociales a entrar en esta dinámica. La ausencia de política social, la subordinación al sistema económico global y el difícil acceso al poder son las bases de una “muerte anunciada”. El estado mexicano ha integrado, en efecto, como parte de su proyecto económico-social nacional, los lineamientos de las instancias internacionales como el Banco Mundial, que han fomentado la reestructuración de muchas economías nacionales a cambio de una negociación de la deuda externa, y facilitando que ciertos grupos nacionales se queden en el poder, con una consecutiva pérdida del “control del valor de sus monedas, de la organización de sus servicios públicos, políticas prioritarias, etc.”<sup>219</sup>.

Las instituciones indigenistas reproducen, por lo tanto, un discurso del desarrollo que, si bien no está claramente articulado en un sistema congruente, sí difunde el “imaginario del subdesarrollo” con el fin de “incorporar áreas ricas en recursos naturales y convertirlas en ganancias”<sup>220</sup>. Así, los O’otham se han vuelto de cierto modo importantes para estas instituciones, desde principios de los noventa, como sujetos potencialmente gobernables, es decir de los cuales se podría usar las tierras de forma “provechosa” y “rentable”. El Desierto de Altar ha seguido esta dinámica y se ha configurado la geopolítica conforme a sus potencialidades de explotación como los minerales, la migración y las drogas. Si los O’otham no pueden hacer producir su desierto, se trata de ineficacia, y deben dejar el espacio para los que sí tienen los medios de sacarle beneficio. Y si no hay eficacia, no hay “ayuda” de las instituciones indigenistas.

Una de las características actuales de los estados como México son el “refinamiento” de las estrategias de dominación y medios de presión. Es así como

---

<sup>219</sup> *Idem*, p.92.

<sup>220</sup> *Idem*, p.75.

el apoyo institucional de la CDI está totalmente condicionado a los lineamientos marcados por el donante, esto es el estado. Puesto al revés, significa que los receptores, los comités formados por los O'otham, tienen que cubrir ciertos requerimientos para tener derecho a esta ayuda. Estos comités tienen una estructura vertical y que no corresponden a un sistema comunitario como lo tenían en el desierto (por ejemplo trabajo colectivo para limpiar veneros, sembrar y cosechar). No se plantean, tampoco, como un espacio de discusión en donde se podrían compartir, proponer y buscar soluciones a problemas de una comunidad, sino de puesta en funcionamiento de un proyecto propuesto de forma unilateral, o sea de "control social y utilización de la fuerza de trabajo desde arriba"<sup>221</sup>. A esto se le ha llamado "ayuda ligada", es decir cuando "las opciones del que recibe la ayuda se ven limitadas a los proyectos o programas de desarrollo del 'interés del donante'"<sup>222</sup> y que "parte de prejuizar a las sociedades locales como carentes de iniciativa o imaginación en la determinación de sus destinos o de incompetencia para manejar sus recursos con 'eficiencia'"<sup>223</sup>.

Varios de los proyectos de la CDI han fracasado en términos de la misma institución. Este "fracaso", se considera, responsabilidad de los receptores o'otham, que no han sabido ser eficientes con lo que se les ha dado porque no tienen una cultura de pago, entre otros. Y como consecuencia, se van quitando programas como los fondos regionales pápagos a lugar de analizar la situación y cambiar de estrategia. ¿Cómo menos de diez personas podrían, de hecho, atender a la mitad de la población indígena de Sonora contando varios grupos y los migrantes? ¿Cómo se podría analizar tal situación sin investigadores provenientes de las ciencias sociales? En efecto, los puestos más importantes de la CDI-Caborca son agronomía (hacer eficiente el uso del suelo), contabilidad (sacar cuentas con saldo positivo) y derecho (resolver cuestiones legales).

---

<sup>221</sup> *Idem*, p.98.

<sup>222</sup> *Idem*, p.100

<sup>223</sup> *Idem*, p.84.

Finalmente, otra característica es la visibilidad y el espectáculo. Por un lado, sólo cuando se violan demasiado abiertamente los derechos humanos de una persona o un grupo social, se es posible tener atención y muchas veces no pasa de lo mediático. A duras penas llegó a esto la cuestión del basurero tóxico de Quitovac, y sólo a nivel local. Por otro lado, más importantes han sido por ejemplo el proyecto de los cultivos de nopal, visibles, a pesar de no contar por ejemplo con una logística sobre el agua, que algún programa sobre la lengua. De hecho, este proyecto dejó de ser tan importante cuando se empezaron a morir los cultivos de nopal y que ya no había mucho que ver. A esto, a grande escala, se le llama el “desarrollo como espectáculo”.

¿Cómo se traduce, entonces, esta violencia, entendida como reducción o anulación de los potenciales de realización de los grupos? En primer lugar, se quita a la gente su capital social mayor, la tierra y sus recursos, lo que conduce a la ruptura de antiguos vínculos que proporcionaban la organización social y política basada en las relaciones personales, familiares o sociales; así como la red de intercambio. Cabe recordar cómo, hasta que se creó la figura del gobernador general de los O’otham en México, los asentamientos o’otham funcionaban como “comunidades autónomas interactuantes y diversas”. Por otro lado, no “hay ninguna intención de crear las bases para que los sujetos puedan controlar sus propios destinos y puedan poner en práctica sus potencialidades por propia iniciativa”<sup>224</sup>.

En este sentido, el Desierto de Altar ha padecido como en muchas partes de México de las políticas de desarrollo con la participación del estado. La consecuencia es que unos pocos privilegiados controlan los recursos naturales de esta región (minerías y traficantes con respaldo del poder político) a expensas de un grupo de personas que dependían del desierto para su subsistencia y como fuente de su identidad. La globalización, vista desde esta perspectiva, es claramente una fuente enorme de alteración de la diversidad cultural. Y veremos

---

<sup>224</sup> Según la propuesta de Gunnar Myrdal, uno de los principales ideólogos de la teoría del desarrollo. Citado en, M. Lejas M., *idem*, p.87.

ahora cómo las identificaciones étnicas y raciales se han desplazado y se expresan para los O'otham, desde su situación de frontera, desde diversas miradas, aunque la dominante sea la política racial de Estados Unidos a través de una "limpieza de sangre" de los O'otham mexicanos.

## CAPÍTULO 11

### LIMPIEZA DE SANGRE Y POLÍTICA RACIAL

Dentro del proceso descrito anteriormente, sobresalta entonces la disyuntiva de los dos extremos entre los cuales los O'otham se han podido mover a lo largo de su historia, y que se expresa hoy en día en la inverosimilitud de los discursos institucionales indigenistas, así como en las divisiones políticas que tienen los O'otham. En efecto, por un lado, se trató para ellos de seguir formando parte del grupo social de los O'otham, que se iba reproduciendo a través de sus instituciones sociales sobre la base de la subsistencia del desierto, la lengua y los otros elementos ya descritos anteriormente; pero con posibilidades de sobrevivencia limitadas y ante la discriminación social. Por otro lado, salir de este esquema con el riesgo de mestizarse y mexicanizarse, voluntariamente o no. Y si bien, hoy en día, las revaloraciones discursivas del ser indígena de las últimas décadas ha cambiado los referentes, este sistema de demarcación y discriminación sigue siendo integrado por parte de los O'otham.

#### **Identificaciones raciales y étnicas**

Las identificaciones étnicas y raciales son complejas. Sus atributos han claramente evolucionado a lo largo del siglo XX, conforme a los procesos sociales descritos a lo largo de todo este trabajo. En las primeras décadas del siglo XX, los espacios y las relaciones sociales cotidianos (el modo de vida de los O'otham del desierto) eran en los cuales se identificaba étnicamente a la gente. Estos espacios otorgaban el sentido de legitimidad – si a caso se buscaba esto - y la autentificación a partir de categorías de sangre, porcentajes, etcétera, no era de uso social. Probablemente, de hecho, importaba mucho menos la descendencia que la llegada del temporal para cultivar.

Para las instituciones mexicanas, por otro lado, la identificación se llevaba a cabo a través de los censos a partir de los cuales se otorgaban ciertas tierras a los indígenas – como hablantes de su idioma. A lo largo del siglo XX, “muchas gente indígena dejó de identificarse y de ser identificada como tal a través de la migración a centros urbanos. Que la migración rural-urbana, que trajo consigo la exposición al racismo y vínculos comunales debilitados, tenga el efecto de debilitar la identificación étnica, ha llegado a formar parte de la sabiduría antropológica convencional (Harris 1995). Un diagnóstico de cambio en la identidad étnica es el cambio de idioma y no cabe duda que los idiomas nativos estén retrocediendo frente al castellano, sobre todo en áreas urbanas”<sup>225</sup>.

Para salir del estigma del indio, muchos O’otham pasaron entonces a ser mexicanos a través del mestizaje, así como se planteó en México durante gran parte del siglo XX como “blanqueamiento”. Los matrimonios mixtos, los cambios de vestimenta, de lengua, etcétera, fueron unas de las consecuencias y causas de la migración, la cual a su vez tuvo un efecto profundo en este proceso de las identidades étnicas. Cabe recordar que la escuela, el trabajo en la mina o en la ciudad han sido estrategias para paliar la exclusión y la pobreza, es decir ascender socialmente para dejar de ser del grupo marginado e ingresar a la “cultura hegemónica”. Se demostró así que era totalmente posible traspasar las fronteras étnicas y manipular las identificaciones.

Ahora bien, dentro de los efectos de la globalización, el indio se ha vuelto indígena, un término que, sin embargo, carece de referente histórico, anulando de cierto modo, aparentemente, las relaciones de poder y dominación que eran constitutivas del ser indio. Sin embargo, “en el siglo XXI ser indígena otorga legitimidad política, no sólo en las Américas sino en el resto del mundo (...). Ser indígena hoy es una posición política basada en los derechos de los originarios de una región que luchan contra la exclusión y la opresión política y cultural”. Esto hace del indígena un concepto histórico basado, “en el fondo de una relación

---

<sup>225</sup> A. Canessa, *op.cit.*, p.188.

temporal: si yo soy indígena es porque mi gente llegó antes que la tuya.”<sup>226</sup> Dentro de los símbolos a los que a veces se recurre, están los usos y costumbres, la invocación de los derechos heredados, la relación íntima con la naturaleza, etcétera.

Es así cómo, para los O’otham de la ciudad, ser indígena es hoy en día también algo que se aprende con base en un conocimiento de la memoria o’otham y las marcas de lo étnico. Por la imposibilidad de revivir un modo de vida para la mayoría perdido, se trata ante todo de una valoración positiva de esta memoria y del espacio del desierto más no de una recreación o un vínculo concreto, o de forma aislada (fuera de un hecho social total) como folklore. Es una autodefinición más mutable y simbólica.

Por otro lado, a la identidad construida desde la socialización en la familia, se ha añadido a partir de los ochenta una conciencia global de pertenencia a una unidad étnica mayor con ciertos elementos culturales. En ese sentido, se fue dando una asistencia creciente a festividades pápagos o mestizas para algunas personas; o al menos una referencia a estas festividades como parte de la tradición: reivención de la tradición, resignificación de lo étnico. Dentro de esta misma lógica, se puede apreciar una reapropiación social de los espacios en el caso de Las Norias y Pozo Verde, es decir como lugares pápagos ancestrales conduciendo a una defensa de los mismos: nueva memoria y nueva etnicidad.

Se ha caracterizado esta evolución a veces como un nuevo indigenismo, un activismo que no necesariamente encuentra realmente eco entre las personas de comunidades indígenas concretas, aunque su imagen es ampliamente explotada a partir de lo que se ha llegado a llamar el indio hiperreal. Este nuevo indigenismo ha encontrado su expresión política en el multiculturalismo, que quizá es una nueva modalidad para “domesticar de nuevo a los movimientos indígenas (...); pero tales formas multiculturales con base estatal son utilizadas de maneras inesperadas por parte de los pueblos indígenas, para presentar sus exigencias al

---

<sup>226</sup> A. Canessa, *op.cit.*, pp.44-45.

estado”<sup>227</sup>. Dentro de esta visibilización, algunos indígenas son más indígenas que otros en México, principalmente pueblos del centro y del sur, y algunos pocos del norte pero definitivamente no los O’otham de quienes, a duras penas, los científicos sociales mismos saben de su existencia.

Sin embargo, los esencialismos son quizá inevitables en un contexto marcado fuertemente por la crisis de referentes, y que ha conducido, entre otras cosas, al rechazo de la política del mestizaje como un intento de nacionalismo fracasado por el aumento de las desigualdades sociales y económicas. Ello forma parte de un movimiento globalizado de resistencia, desde el cual los nombres y los lugares han cobrado una particular importancia ya que permiten reclamar una “tierra ancestral” y delimitar una autenticidad, para autenticar sus derechos.

Vemos cómo, por lo tanto, a lo largo de las décadas, se dio un fuerte desplazamiento de las identificaciones étnicas y raciales, desde un conocimiento personal en estos espacios de los O’otham, a una identificación externa o, dicho en otros términos, un reconocimiento. En lenguaje de M. Bajtín, el yo-para-mi fue abrumado por el yo-para-el-otro y el otro-para-mi. Un desplazamiento, sin embargo, que no ha sido ni preciso ni claro, lo que se manifiesta en la confusión hoy en día, para los mismos O’otham, de saber quiénes son los “O’otham buenos”. Atraviesan, en este sentido, las miradas o’otham una constante valoración o desvaloración de las identificaciones étnicas, sea como O’otham, sea como indio y Pápago o bien Tohono O’otham.

Cabe señalar, finalmente, que la carga histórica del paso del indio al indígena podría ser más fuerte de lo que parece. En efecto, ha conducido a una suerte de una inversión del endoracismo. Por ejemplo, las personas que ya no hablan la lengua suelen ser etiquetadas como “falsos O’otham”, cuando anteriormente en el proceso de mexicanización la discriminación era hacia los hablantes. Pero esto conlleva, por otro lado, que personas que ya no se (auto)

---

<sup>227</sup> A. Canessa, *op.cit.*, p.190.

identificaban a partir del criterio étnico, se ven hoy en día de cierto modo obligadas a volverse a definir desde esta etnicidad rechazada. Y en esto, ha sido decisiva la situación fronteriza para los O'otham.<sup>228</sup>

## **La frontera y la línea fronteriza**

La línea fronteriza, y la frontera, impulsada desde las políticas migratorias han tenido una relación directa con una economía imperialista. Desde el siglo XIX, sigue siendo una fuente directa o indirecta de ganancias. Por ejemplo, el ferrocarril partía de un interés y una puerta comercial hacia México; mientras que la explotación de los recursos minerales del norte de México es aún un atractivo monetario de esta zona.

Que sea por estas motivaciones, o por razones ideológicas nacionalistas – de hecho las dos van muchas veces de la mano - la política de Estados Unidos consistió durante el siglo XX en reforzar esta nación y este imperio, lo que legitimó constantemente la delimitación tanto política territorial (border) como étnico cultural de la frontera (frontier) a nombre de las medidas de seguridad nacional.

Para marcar la diferencia con otras poblaciones, se ha procurado resaltar una diferencia sustancial entre las poblaciones (de hecho que sea adentro del territorio estadounidense o fuera de él), siempre potencialmente contaminadora. La ambigua frontera con México sigue siendo hoy en día, en este sentido, un peligro, en contra de la integridad del vecino del norte, es decir que se podría fracturar si no se tuviera un fuerte control.

Las desiguales condiciones sociales y económicas de vida de las poblaciones de ambos lados de la línea<sup>229</sup>, fungen probablemente como un

---

<sup>228</sup> Se han abordado estas cuestiones desde la amplia literatura sobre racismo en México. Sin embargo, como lo señalé en la primera parte de este trabajo, este no es el enfoque aquí.

<sup>229</sup> La valoración de lo que son mejores o peores condiciones de vida puede variar mucho, por ejemplo entre una perspectiva materialista (posesiones cuantificables y acumulables) y una

intensificador para la necesidad de seguridad fronteriza. La práctica discriminatoria puede ser vista como una expresión del medio de perder sus privilegios, medio mayormente fomentado por los medios públicos según los casos.

Los que pueden hacer peligrar esta frontera son demasiados. Una estrategia ha sido la diferenciación racial y cultural. Desde la perspectiva estadounidense, una persona en Estados Unidos es negra con “una sola gota de sangre”, y está clara la importancia del carácter racial en la historia de este país y en las relaciones sociales entre grupos hoy en día. No obstante, desde la perspectiva mexicana, la misma persona con “una sola gota de sangre” sería probablemente blanca, siendo el carácter étnico más importante – aunque pueda incluir el racial. Entonces, si bien en Norteamérica y Latinoamérica, la construcción social de la raza ha sido históricamente muy distinta, la frontera es un espacio, de cierto modo, de conjugación o superposición de ideologías y políticas de estos dos estados.

¿Cómo ha actuado la política del enrolamiento en este proceso de cambios de identificaciones raciales y étnicas? En primer lugar, la ideología racial estadounidense vino a identificar a un conjunto de personas que habían dejado de ser identificadas por su raza/etnia, otorgándoles así una categoría social “nueva” y aprovechable. Los O’otham que se insertaron dentro del sistema mexicano hegemónico en general habían dejado, en efecto, como se describió anteriormente de ser clasificados en términos étnicos.

Es probable que haya sido posible que resultara en este momento social en México, al haberse vuelto las fronteras entre grupos sociales más escurridizas, pero ante un estado cuya lógica de categorización de los derechos sociales (para las mujeres, los niños, los adultos mayores...) sigue volviendo necesaria la adscripción a cierto grupo social para tener simplemente derechos sociales (y cuan pocos). La sangre actúa, en este contexto, como un excelente argumento

---

idealista (la felicidad). No obstante, más cercano a la primera postura se encuentra una “visión estándar”, que incluye las prestaciones sociales, a partir de la cual México está muy por debajo de Estados Unidos.

para frenar esta fluidez, ya que se presenta como un elemento definidor irreversible. No deja de ser, sin embargo, un elemento ideal discursivo ya que en los hechos, en México, sigue operando la movilidad entre las razas y las etnias.

Es así cómo la identificación racial para los O'otham se ha superpuesto a la identificación étnica. Como en otros casos, "en un nivel abstracto, tanto la raza como la etnicidad contienen un discurso sobre los orígenes y sobre la transmisión de las esencias a través de las generaciones. Las identificaciones raciales utilizan aspectos fenotípicos como una clave para la categorización, pero se cree que se transmiten dentro de las generaciones (a través de la 'sangre'); de ahí que sea importante el origen ancestral; de igual manera, la etnicidad trata del origen en una geografía cultural en la cual una persona absorbe la cultura de un lugar (casi 'en la sangre') de las generaciones anteriores"<sup>230</sup>. Es así como la raza se inserta en la etnicidad como este lenguaje de la diferenciación cultural centrado sobre el lugar y que echa mano de la sangre como el origen.

Vemos como surge, en este juego, una constante ambigüedad y dualidad. Por un lado, debido al cierre de las puertas de su territorio, siendo solamente una la que queda abierta actualmente, el tener sangre O'otham es ahora a la vez necesario para cruzar, según lo marca el proceso de enrolamiento, es decir que la identificación racial es el pase de entrada a Estados Unidos; mientras que también se ha dificultado cada vez más el obtener el pasaporte con la visa. Aunque, como vimos anteriormente, Estados Unidos sigue siendo para los O'otham mexicanos una "zona de refugio".

### **Limpieza de sangre**

Vimos cómo, desde que surge en los ochenta y mayormente en los noventa, el interés de la Nación Tohono O'otham a registrar a las personas como miembros

---

<sup>230</sup> P. Wade, *op.cit.*, pp.29-30.

pápagos, un número importante de personas intenta, no siempre con éxito, enrolarse para obtener los beneficios sociales ofrecidos de aquel lado. Pero el ser pápago, desde esta ideología estadounidense y de la nación, se construye pues con marcas externas de identificación: credenciales de membresía, cartas de pertenencia a la Nación renovadas por el gobernador en Arizona; testificación de la etnicidad de uno para ser aceptado. El ser pápago, desde esta frontera que se está cerrando cada vez más, depende de una cuestión política y de la mirada ajena.

Por otro lado, hemos pasado en la historia de los O'otham a una valoración positiva del mestizaje como motor de la identidad nacional (mexicanizarse) a una valoración negativa. Quizá se dio por sentado que ya estaban asimilados. Pero resulta que el mestizaje que han vivido en los hechos se vuelve de pronto un valor negativo (para la Nación) en un contexto en el cual la política indigenista ya los reconoce, discursivamente, como sujetos fundamentales en el estado pluricultural, pero ya no como mestizos sino desde su particularidad indígena.

En esta situación fronteriza, para los O'otham como conjunto transfronterizo, domina la raza sobre la nacionalidad. Y, aunque parecería que si bien la idea de que la "sangre blanca" como más fuerte que los otros tipos – esta idea proveniente de la eugenesia - se ha invertido, no es así ya que, finalmente desde el discurso de la Nación, el elemento blanco en la sangre de los O'otham es el que viene a matar al elemento indígena al paso de las generaciones – aunque algunos O'otham mexicanos consideran que si se puede dividir, también se puede sumar.

Hablamos entonces, sí, de un fenómeno de limpieza de sangre. Por la gravedad de lo que se suele entender con esta expresión, debo hacer aquí una aclaración. No me remito con ello a los fenómenos de genocidio o etnocidio, como lo ha analizado por ejemplo Pierre Clastres y que implican una clara violencia física, además de la simbólica, de aniquilación de un grupo étnico. Tampoco me refiero al fenómeno de la limpieza étnica, en el sentido que se acuñó para describir

a la masacre de la población croata en la ex Yugoslavia.<sup>231</sup> La expresión es, para nuestro caso, muy literal de limpiar la sangre, como un fenómeno aparentemente simbólico que está haciendo desaparecer a los O'otham mexicanos de las estadísticas de la Nación, y por rebote de México.<sup>232</sup>

Como tal cabe preguntarse si, finalmente no estamos ante un tipo asesinato de lo étnico ya que, por un lado, la medición de sangre implica necesariamente racismo. Por otro lado, su desaparición en la escena política pública, por la importancia de la definición desde el estado de los grupos sociales a partir de lo cual, y solamente así, se es sujeto de derecho, ¿no conlleva la muerte de los O'otham como grupo étnico?

## **De la violencia hacia la diversidad cultural**

Las fronteras entre Estados Unidos y México, y entre los O'otham, se pueden describir, finalmente como una suerte de cadena en el orden social, de lo hegemónico a lo subalterno. La particularidad aquí es que la Nación en Arizona se encuentra subordinado al poder hegemónico de la federación, mientras que los O'otham de México están subordinados al poder hegemónico de la Nación. Puesto de otra manera, los O'otham de México sirven de contra-poder hegemónico para la Nación ante el gobierno federal de los Estados Unidos.

---

<sup>231</sup> Ver al respecto la obra de P. Clastres ya citada. Además, Joan Frigolé Reixach, *Cultura y genocidio*, Estudis d'antropologia social i cultural 8, Universitat de Barcelona, 2003. Este autor señala que el genocidio implica cuestiones como: "la matanza de los miembros del grupo, el daño a la integridad física o mental de los miembros del grupo, el sometimiento intencionado del grupo a unas condiciones de existencia que conlleven necesariamente su destrucción física total o parcial, la adopción de medidas para impedir los nacimientos en el seno del grupo, la transferencia forzosa de niños del grupo a otro grupo"(10). Mientras que el etnocidio remite a "la destrucción de la cultura en su totalidad o de algún núcleo considerado estratégico para la supervivencia de la misma. El etnocidio puede constituir una fase o un aspecto de un proceso de genocidio" (11).

<sup>232</sup> En México, el levantamiento zapatista de 1994 revivió la ancestral polémica de los grupos étnicos "originarios" y ha marcado un hito en el renuevo de la discusión en torno al racismo, la discriminación u otras formas de violencia hacia los grupos étnicos. Cabe recordar por ejemplo el caso de Acteal de 1997.

Es una cadena continua de clasificación y ordenación de las diferencias en donde la violencia se construye constantemente como los procesos de significación articulados a la desigualdad estructural, doble para los O'otham de México. Dicho en otras palabras, la violencia consiste en establecer correlaciones falsas, o sea entre hechos no vinculados sino desde la ideología.

Los O'otham han vivido, desde aproximadamente la década de los noventa conforme se acentuó el proceso de enrolamiento y el cierre de la línea fronteriza, una suerte de doble violencia. A la violencia del estado y las instituciones, señalada anteriormente que condujo a la discriminación de los O'otham y su proceso de aculturación dentro de lo mexicano, de pronto se sobrepuso una definición de autenticidad legitimada en un pasado inalcanzable y que viene a terminar de matar simbólicamente a los O'otham de México.

Esto, a pesar de lo anterior, termina por funcionar como un elemento anulador de una cultura o'otham. Mientras hay espacios de reinención más amplios de una cultura o'otham, entendida como vimos desde la memoria de la tradición adaptada a la situación actual, la categorización racial viene a marcar el fin de lo O'otham: cuando ya no haya sangre, ya no habrá O'otham y considerando que, según esto ya estamos en la generación del 25%, a partir de la siguiente podemos anunciar la muerte de los O'otham de México.

Desaparecerán los O'otham para las estadísticas y el enrolamiento en la Nación, lo que no es una cuestión menor pues siempre se necesita un reconocimiento social y político, pero no desaparecen los O'otham como personas. Así, como lo comenta muy claramente Peter Wade sobre los enfoques posmodernistas:

Han enfatizado las tendencias ya existentes en el sentido de considerar las identidades étnicas y raciales como relacionales y cambiantes, más que como objetos cosificados. Pero con la insistencia en la relacionalidad y el abandono de las metanarrativas ha tenido lugar una gran dosis de relativismo y, a veces, un énfasis demasiado grande en el proceso por el cual alguien (usualmente el

académico) representa a otra persona. Lo cual nos ha conducido lejos de la vigorizante atención a las desigualdades políticas y económicas, que en los años 70 eran emblemáticas, hacia un análisis más fragmentado que, aunque lleno de atención al poder, tiende a enfocarse en la política del discurso.<sup>233</sup>

La violencia reside, por lo tanto, además de la de la frontera, en la historia del desarrollo y de la sociedad actual: los discursos y desplazamientos étnicos actuales han hecho que se velaran considerablemente las consecuencias del desarrollo, pero existe una continuidad histórica real, que espero haber claramente puesto de manifiesto a través de toda la descripción etnográfica de este trabajo, en donde los O'otham de México, en los hechos y desde su diferencia, padecen de una gran desigualdad social. Darles más valor discursivamente no ha implicado su reconocimiento como personas sujetos de derechos.

---

<sup>233</sup> P. Wade, *op.cit*, p.133.

**ANEXO 1**  
**Desglose de las entrevistas**

No	Fecha	Entrevistado/a	Lugar de la entrevista	Entrevistadores
	<b>CA BORCA</b>			
1	14/09/2007	García V. Mercedes	Caborca	GC, MP
2	18/06/2008	García V. Mercedes	Caborca	MP
3	2005	García Z. María-E.	Caborca	KG
	<b>CABORCA – SAN FRANCISQUI</b>		<b>TO – LA CIÉNEG</b>	<b>A</b>
4	20/09/2007	Sinohui María-E.	Caborca	GC, KG, MP
5	27/09/2007	Sortillón Julia	Caborca	KG, MP
6	02/06/2008	Sortillón Julia	Caborca	MP
7	09/06/2008	Sortillón Julia	Caborca	MP
	<b>INSTITUCIO NES</b>			
8	2008	Ceniceros Juan	Caborca	MP
9	2008	Cenobio Esquer	Caborca	GC, MP
10	14/04/2009	Heriberto Gutiérrez CDI	Caborca	KG
11	2005	Reunión indígena	Peñasco	KG
12	2007	Torres Lorenzo SRA	Caborca	GC, KG, MP
	<b>EL CUMARI</b>		<b>TO – EL CUBABI</b>	
13	21/09/07	Estevan J. y V.	El Cumarito	GC, KG, MP
14	12/09/2007	Valenzuela C., J.	Caborca	GC, KG, MP
15	17/09/2007	Valenzuela C., J.	Caborca	GC, KG, MP
16	24/09/2007	Valenzuela C., J.	Caborca	KG, MP
	<b>EL POZO VE</b>		<b>RDE – EL BAJÍO</b>	
17	2005	Bustamante Julia	El Pozo Verde	KG
18	18/08/2007	Bustamante Julia	El Pozo Verde	GC, KG, MP
19	08/2007	García Lewis, José	Tucson	GC, KG, MP
	<b>LAS NORIA</b>		<b>S – SAN PEDRO – TAJITOS</b>	
20	18/09/2007	Celaya Eva	Caborca	GC, KG, MP
21	24/09/2007	Celaya Eva	Caborca	MP
22	02/10/2007	Celaya Eva	Caborca	KG, MP
23	15/10/2007	Celaya Eva	Caborca	MP
24	2008	Celaya Eva	Caborca	GC, MP
25	2008	Celaya Eva	Caborca	MP



	<b>QUITOVAC</b>			
62	27/05/2008	López Brenda	Quitovac	GC, MP
63	06/2008	López Brenda	Quitovac	MP
64	27/05/2008	Velasco Eugenio	Quitovac	GC, MP
65	28/05/2008	Velasco Eugenio	Quitovac	GC, MP
	<b>PUERTO PE</b>	<b>ÑASCO – SONOYT</b>	<b>A</b>	
66	29/03/2005	León Servando	P. Peñasco	KG
67	13/09/2007	León Servando y Josefina, Marcial Ramón	P. Peñasco	GC, KG, MP
68	22/09/2007	León Josefina	P. Peñasco	GC, KG, MP
69	23/04/2008	León Servando y Ángel	P. Peñasco	GC, MP
	<b>SONOYTA</b>			
70	2008	Montijo Heladio	Sonoyta	GC, MP
71	04/04/2008	Muñoz Norberto	Sonoyta	GC, MP
72	27/09/2007	Neblina Armando	Sonoyta	GC, KG, MP
73	11/10/2007	Neblina Armando	Sonoyta	GC, MP
74	02/04/2008	Neblina Armando	Sonoyta	GC, MP
75	09/04/2008	Neblina Armando	Sonoyta	GC, MP
76	11/04/2009	Neblina Armando	Sonoyta	KG, OG
77	02/04/2008	Romo Paulina	Sonoyta	GC, MP
78	04/2008	Romo Paulina	Sonoyta	GC, MP
79	09/04/2008	Romo Paulina	Sonoyta	GC, MP

GC: Guillermo Castillo Ramírez

MP: Miguel Angel Paz Frayre

KG: Karyn Galland

OG: Oscar García González

## ANEXO 2

### Organización política de los o'otham de sonora

#### I. GOBERNADORES (Fuentes escritas, FE)

**1832:** Nombramiento de C. Enrique Texada como gobernador y general de la tribu pápaga y de Francisco Corro como su segundo.

**1835:** Nombramiento de Juan Antonio Salinas como gobernador de la ranchería pápaga del Pirigua.

**1856:** Toma de posesión de C. José Lizárraga como teniente general de la tribu pápaga.

**1924:** Entonces Gobernador de la Tribu Pápago José A. Bavichi y Secretario, Pedro Siqueiros (Probablemente del Pozo Verde y El Bajío)

**1942:** Nombramiento del gobernador de El Bajío, Ventura Bustamante (hasta al menos el año de 1957 a la edad de aproximadamente 80 años).

**1945:** Nombramiento del gobernador de San Francisquito, José Antonio Acosta (hasta al menos el año de 1957 a la edad de aproximadamente 65 años).

**1957:** Quitovac sin gobernador porque acaba de morir.

A los gobernadores de esta época, se les conocen hoy en día también como autoridades tradicionales. Es el de El Bajío quien fungía como representante general de todos ante el gobierno. En San Francisquito, hubo desacuerdos sobre los líderes, entró en algún momento el chino Rodolfo Parra. Se menciona a Armando Yon Coronado en 1973. En Quitovac, el primer gobernador fue Jesús Antonio Ortega, "el cachito", primo hermano de Rita Ortega Flores, hasta que murió; después Rafael Velasco Aguajo, hasta que murió. Después su hijo Alejandro Ratonto/Velasco, a fines de los setenta, con su segundo y primo Eugenio Velasco. En La Papaguería, se recuerda a Ciriaco García. En El Pozo Prieto-Las Calenturas, mucho tiempo lo fue Iziquio Tiznado.

#### II. GOBERNADORES GENERALES (FE e Historia Oral, HO)

**1977/1979:** Elección del primer gobernador general de los Pápagos en México. Francisco Valenzuela del Bajío, originario de Quitovac.

**1979-1980 (o 1984):** **Rafael Alfonso García Valencia aparece en algunos documentos como gobernador general de la tribu pápago. Originario de Las Norias.**

**1981/1984(85):** Gobernador Pápago en México, David Santiago Manuel Lara de 18 años de edad, originario de Gu Vo; aparece como tal hasta 1985.

**1984/1987:** Después su hijo Héctor Manuel, originario de Quitovac, fue removido de su cargo.

**1990/1999** Ascencio Palma y José García (gobernador teniente), originarios del Bajío-El Pozo Verde. Hasta que fallece Asencio Palma.

**1999/2009:** Toma su lugar su hijo Félix Antonio Palma, hasta su destitución en 2009. Originario del Bajío-El Pozo Verde

**2009:** Supresión de la figura del Gobernador General de los Tohono O'otham de México por medio del Consejo Supremo; inicio del Movimiento de Reconstitución de Autoridades Tradicionales Tohono O'otham.

### III. AUTORIDADES (FE y HO)

Desde 1983, creado por medio de la Tohono O'otham in México Office Affairs

Fecha	Localidad	Nombres	Fuente
1990 - X	San Francisquito	Maria Lorentine	(1) (2)
1990 - X	El Bajío de Pozo Verde	María de Jesús Domínguez	(1) (2)
1990 - 2009 1990 - 2011	El Pozo Prieto	Matías Choygua Alicia Chuhuhua Méndez	(1) (2)
X - 2005	Las Norias	José Dolores García Valencia Rafael García Valencia	(1)
1990 - 1999 1990 - 2011	Pozo Verde	Asencio Antonio Palma Felix Antone Palma	(1) (2) (2)
1990 - X X - X	Quitovac	Esther Velasco Ortega Héctor Manuel Velasco	(1) (2)
1990		Guadalupe García	(2)
X - 2011 X - 2011 1996-2011 1996-2011	Puerto Peñasco	Héctor Manuel Velasco Ramón Antonio Marcial Servando León León Ángel León León	TO (3)
1996 - 2011 1990 - 2009	Sonoyta	Armando Neblina Lizárraga Lilían León Velasco	TO TO/ (2)

(1) *Notificación urgente* por parte de las autoridades tradicionales de los O'odham en México de la próxima elección del gobernador los días 11 y 12 de octubre

(2) *Denuncia* del 10/07/1990

(3) Tradición Oral

Las autoridades tradicionales abarcan tanto a estas autoridades y a los gobernadores locales mencionados anteriormente

#### IV. REGIDORES (FE y HO)

En 1996, se aprobó la Ley N0 170 que incluye como parte de la planilla de los ayuntamientos un regidor étnico propietario y un suplente.

<b>Fecha</b>	<b>Municipio</b>	<b>Regidor</b>	<b>Fuente</b>
<b>1997-2000</b>	Sáric Altar Plutarco Elías Calles Puerto Peñasco Caborca Sonoyta	Félix Antone Palma Silvestre Valenzuela Rafael García Valencia Héctor Manuel Velasco Nazario Lizárraga García Reynaldo Velasco	TO / FE
<b>2000-2003</b>	Plutarco Elías Calles Puerto Peñasco Caborca	Vacante Vacante Rafael García Valencia	TO
<b>2003-2006</b>	Plutarco Elías Calles Puerto Peñasco Caborca	Armando Lizárraga Neblina Ramón Ballesteros Soto Alicia Chuhuhua Méndez	TO
<b>2006-2009</b>	Plutarco Elías Calles Puerto Peñasco Caborca	Brenda Lee López Pacheco Ramón A. Marcial Velasco Nora Cañez	TO
<b>2009-2011</b>	Plutarco Elías Calles Puerto Peñasco  Caborca  Altar	Isidro Soto / Doraly Velasco Gerardo Pasos Valdez / Sandra Luz León León Griselda Leyva Egurrola / Francisco Choygua Varela Gemma Martínez Pino / Rosita Esteban Reyna (El Cubabi y El Cumarito)	TO / FE (4)

(4) Fuentes escritas

### ANEXO 3 Fiestas y ceremonias

Cuadro 1:

LUGAR / FECHA	EL BAJÍO	EL POZO VERDE	EL CUMARITO	EL CUBABI
SIN FECHA	OTRA FIESTA	PERPÉTUO SOCORRO (40s)		
MARZO 19	→ SAN JOSÉ, El Cubabi	→ SAN JOSÉ, El Cubabi		SAN JOSÉ (→ San José, *Mochomeras)
MARZO- ABRIL				SEMANA SANTA
MAYO 03/04	SANTA CRUZ (50s)	→ SANTA CRUZ, El Bajío		SANTA CRUZ
MAYO 14/15		San Isidro Labrador (50's)		
JUNIO 13	→ SAN ANTONIO, El Pozo Verde	SAN ANTONIO (40s)	→ SAN ANTONIO, El Pozo Verde	→ SAN ANTONIO, El Pozo Verde
JUNIO 23/24			SAN JUAN San Juan (principios 90s)	→ SAN JUAN, El Cumarito
JUNIO 23/24	¿BURO? (principios s. XX)	¿BURO? (principios s. XX)		¿BURO? (principios s. XX)
JULIO 15/16	VIRGEN DEL CARMEN VIRGEN DEL CARMEN		→ VIRGEN CARMEN, El Bajío	→ VIRGEN CARMEN, El Bajío
JULIO (2ª quincena)	→ VI'IKITA, Quitovac	→ VI'IKITA, Quitovac		
JUNIO – AGOSTO	→ CEREMONIA MIEL, El Cubabi	→ CEREMONIA MIEL, El Cubabi		CEREMONIA DE LA MIEL
OCTUBRE 3-5		<i>Peregrinación hacia Magdalena de Kino</i>	→ SAN FRANCISCO, San Francsiquito	→ SAN FRANCISCO, San Francsiquito
NOVIEMBRE 1-2		MUERTOS	MUERTOS Y → Cumarito	MUERTOS Y → Cubabi <i>Día de todos los Santos (90s)</i>
21-22		ACCIÓN GRACIAS		
DICIEMBRE 12				VIRGEN DE GUADALUPE

**Cuadro 2:**

LUGAR / FECHA	SAN FRAN-CISQUITO	QUITOVAC	EL POZO PRIETO / LAS CALENTURAS
SIN FECHA		CEREMONIA DE LA SAL	
MAYO 03/04			¿SANTA CRUZ? → SANTA CRUZ, LP <i>Velación de la Santa Cruz (mediados 90s)</i>
JUNIO 13			BURO (El Álamo) 40s
JUNIO 23/24			→ VI'IKITA, Quitovac
JUNIO 23/24	→ BURO, El Álamo, Quitovac	BURO (hasta 1947+-)	
JULIO 15/16		VI'IKITA	→ SAN FRANCISCO, San Francisquito o Magdalena
JULIO (2ª quincena)	→ VI'IKITA, Quitovac		
AGOSTO 10			
OCTUBRE 3-5	SAN FRANCISCO	SAN FRANCISCO SAN FRANCISCO → Sonoyta	
NOVIEMBRE 1-2			MUERTOS
21-22			VIRGEN DE GUADALUPE (un año)

**Cuadro 3:**

LUGAR / FECHA	LAS NORIAS / SAN PEDRO	SONOYTA	PUERTO PEÑASCO	CABORCA / LA PAPAGUERÍA (LP)
SIN FECHA		Carreras de caballos Palos y cochis encebados (juegos)		
MARZO 19				SEMANA SANTA
MARZO-ABRIL				FIESTA DE LA CIUDAD
MAYO 03/04		¿SANTA CRUZ?		SANTA CRUZ (LP)
		SAN ISIDRO		SAN ISIDRO LABRADO

		LABRADOR		(LP)
<b>MAYO 14/15</b>		SAN JUAN (El Parían)		SAN JUAN (LP)
<b>JUNIO 13</b>		BURO ↪ BURO, El Álamo, Quitovac  Al final: Juego del gallo enterrado		↪ BURO, El Álamo, Quitovac
<b>JUNIO 23/24</b>		↪ VI'IKITA, Quitova	↪ VI'IKITA, Quitovac	↪ VI'IKITA, Quitovac <b>FERIA DE LA UVA</b>
<b>JUNIO 23/24</b>		<b>SAN LORENZO</b>		
<b>JULIO 15/16</b>	↪ SAN FRANCISCO San Francisquito	SAN FRANCISCO ↪ San Francisco, Quitovac		↪ SAN FRANCISCO, San Francisquito, Sonoyta o Magdalena
<b>JULIO (2ª quincena)</b>	<b>MUERTOS</b>			<b>MUERTOS (LP)</b>
<b>OCTUBRE 3-5</b>				<b>NAVIDAD (LP)</b>

### Simbología:

En mayúsculas: Nombre de la fiesta o ceremonia

Con fondo gris: las fiestas que se hacían antes (tiempos de los tatas, a veces papas)

En cursivas: las que se empezaron a hacer (de nuevo o no) recientemente. Se indica la fecha de inicio entre paréntesis.

Sin cursivas: las que nunca se dejaron de hacer o que se han hecho continuamente desde al menos hace cinco décadas (aunque las fechas pueden haber variado).

Subrayado: Fiestas mexicanas que pueden tener alguna asistencia o participación de los O'otham.

↪ : Fiestas o ceremonias en donde acudían en otros lugares

## **ANEXO 4 Tenencia de la tierra**

### **MARCO NACIONAL**

1915 – Ley Agraria

1942 – Código Agrario

1971 – Ley Federal de Reforma Agraria

1981 – Ley de Desarrollo Agropecuario

1992 – Ley Agraria

### **LA LÍNEA**

1925 – Solicitud de asignación de tierras.

#### **EL CUBABI**

1882 (7 de Enero) – Suprema resolución de la Secretaría de Fomento que indica la repartición en lotes de la congregación de Cubabi con una legua cuadrada.

2001 – Proyecto de reconocimiento y titulación de bienes / Dirección de procuración de justicia y Procuraduría agraria *Fuente: INI Caborca*

2002 – Reconocido como “antiguas posesiones pápagas” o “posesión pápaga ancestral”, no cuenta con reconocimiento de la tenencia de la tierra; 2,800-00-00 has apreciadas *Fuente: CDI Caborca*.

#### **EL CUMARITO**

2001 – Proyecto de reconocimiento y titulación de bienes / Dirección de procuración de justicia y Procuraduría agraria *Fuente: INI Caborca*

#### **EL POZO VERDE**

Municipio Saric

1882 (7 de Enero) – Suprema resolución de la Secretaría de Fomento que indica la repartición en lotes de la congregación de Pozo Verde con una legua cuadrada. (Fecha también de 1886 y ratificación en 1909).

1923 - Categoría política: rancho. Censo para reconocimiento de derechos agrarios.

1924 – Cambio de categoría política a: Congregación.

1928 (12 de Abril) – Resolución presidencial de dotación de tierras a la Congregación de Pozo Verde con 2,823 has con beneficio para 112 jefes de familias (273 habitantes).

1948 – Solicitud de ampliación del Ejido Pozo Verde.

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.

1979 – Ampliación por 1,652 Has.

1981(7 de Agosto) – Entrega de la documentación del ejido de Pozo Verde con 21 comuneros.

1996/1997 – Una o dos reuniones, con sólo 8/3 o 4 de los beneficiarios. Dictamen negativo para la integración a Procede por abandono del ejido desde 1980. Tiene más o menos 4,000 has.

## **EL BAJIO (DEL POZO VERDE)**

1929 (27 de Noviembre) – 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).

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.

1984 (La Mochomera y el Cumarito) – Un gringo se había puesto 40,000 Has de los O'otham a su nombre. Les ofreció 5,000 Has pero El Bajío las rechazó.

2001 – Proyecto de reconocimiento y titulación de bienes / Dirección de procuración de justicia y Procuraduría agraria *Fuente: INI Caborca*

## **LAS NORIAS Y COLINDANTES**

### **CARRICITO DE LA ARIBAIPA**

1882 (7 de Enero) – Suprema resolución de la Secretaría de Fomento que indica la repartición en lotes de la congregación de Carricito de la aribaipa con una legua cuadrada.

### **LAS NORIAS**

1969 – Declaración de propiedad nacional.

1982 (10 de Marzo) – Solicitud por parte de un grupo de campesinos de dotación de tierras para satisfacción de necesidades agrarias.

1985 – La comunidad de Las Norias obtiene por resolución presidencial vía ejidal 11,500-00-00 has con 32 campesinos. Es su primera acción agraria.

1990 – Depuración censal en el ejido Las Norias con 12 ejidatarios depurados y 6 nuevos adjudicatarios.

1994 (29 de Marzo) – Diagnóstico ejidal. 26 ejidatarios.

1995 – Diagnóstico ejidal. 30 ejidatarios y 12,372-58.419 Has.

2001 – Proyecto de cambio de régimen de ejido a comunidad indígena; problema de Registro Agrario Nacional (R.A.N.) / Dirección de procuración de justicia y Procuraduría agraria *Fuente: INI Caborca*

### **TAJITOS**

1969 – Resolución presidencial para dotación de tierras.

1984 – Padrón ejidal con 24 o 25 ejidatarios y 6 posesionarios no reconocidos. 19,933-00-00 Has. Pertenece a la C.N.C.

1995 – Contrato hasta 1997 con la minera Hecla para exploración y extracción a tajo abierto de mineral. Pertenece a la C.N.C. No se incorpora al Procede por problemas internos.

2001 (10 de Marzo) – Padrón ejidal, 26 ejidatarios.

2002 (19 de Enero) – Integración a Procede. 24 ejidatarios.

## **EL POZO PRIETO**

1882 (7 de Enero) – Suprema resolución de la Secretaría de Fomento que indica la repartición en lotes de la congregación de Pozo Prieto con una legua cuadrada.

1887 – 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.

1973 (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.

1976 (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.

1983 (11 de Agosto) Decreto de Reconocimiento y titulación de bienes comunales para Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, con 29 comuneros y 4,806-03-00 Has. (20 de Octubre) – Entrega de la documentación provisional de propiedad de la comunidad de Pozo Prieto y anexo.

1985 – Inicio de las gestiones para el Plano Definitivo, de propiedad de Pozo Prieto y anexo.

1998 – Integra el Procede. Padrón de 29 comuneros.

2001 – Rectificación de linderos para recuperación de terrenos invadidos por un particular / Dirección de procuración de justicia y Procuraduría agraria (proyecto)  
*Fuente: INI Caborca. Demanda ante tribunales Fuente: CDI Caborca*

## **SAN FRANCISQUITO Y COLINDANTES**

### **SAN FRANCISQUITO Y EL CARRIZALITO**

1929 – de Noviembre) – 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).

1973 – (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.

1981 (11 de Agosto) – Entrega de las tierras de San Francisquito y anexo.

1985 – Depuración censal en San Francisquito y anexo con 17 nuevos adjudicatarios.

1997 – Dictamen negativo para Procede.

1998 – Acción ante el TUA para reconocimiento de comuneros.

2005 – Solicitud de auxilio para delimitación de tierras y de integración al Procede. Identificación y reconocimiento de linderos.

### **EL PLOMO**

1969 – Primera acción agraria, resolución presidencial con 19,485-00-00 Has y 25 ejidatarios.

1994 – Solicitud de incorporación al Procede como ejido, denegada por conflictos internos. De 17 a 23 ejidatarios.

1995 – Solicitud de auxilio para delimitación de tierras e incorporación al Procede.

### **LA NARIZ**

1882 (7 de Enero) – Suprema resolución de la Secretaría de Fomento que indica la repartición en lotes de la congregación de La Nariz con una legua cuadrada.

### **SONOYTA**

1881 a 1928 – Separación mexicanos / Pápagos a los dos márgenes del río Sonoyta. Problemas de agua. Se conoció la zona ocupada por los Pápagos como reserva pápaga.

1882 (7 de Enero) – Suprema resolución de la Secretaría de Fomento que indica la repartición en lotes de la congregación de Sonoyta con una legua cuadrada.

1923 – Censo para reconocimiento de derechos agrarios.

1928/1929 – División Ejido hombre blanco y Ejido Sonoyta Pápagos. Reconocimiento de derecho agrario a 50 familias con 2,000 Has a los dos márgenes del río.

1964/1965 – Colonos y ejidatarios en Sonoyta y tierras pápagas. Creación del Ejido Pápago en la zona de la reserva pápaga con 228 Has y 36 familias, a los dos márgenes del río.

1975 – Ya no hay Pápagos en el Ejido Pápago.

1978 – Solicitud de extensión en el Ejido Pápago.

Por 1998 – Titulación del Ejido Pápago llamado Ejido Sonoyta Congregación Pápago.

### **QUITOVAC Y SU ANEXO EL CHUJUBABI**

1882 (7 de Enero) – Suprema resolución de la Secretaría de Fomento que indica la repartición en lotes de la congregación de Quitobaca con una legua cuadrada.

Desde 1973 (29 de Mayo) – Solicitud ante el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, la titulación de sus terrenos comunales (35 comuneros).

1981 (21 de Noviembre) – Reconocimiento por decreto de las tierras comunales solicitadas desde 1973, con una superficie de 19,883 – 74 – 38,01 Has (13 Has de zona urbana).

1995 – Ratificación de derechos agrarios de comunarios que usufructúan sus derechos. Quedan 28 comuneros.

1998 – Se incorporan al Procede. Rechazo de la superficie medida. El INEGI mide solamente 11,353 Has.

2005 (4 de Febrero) – Avance Procede. Se aprueba con una superficie de 11,353 Has. (72 comuneros)

### **CARRICITO**

1882 (7 de Enero) – Suprema resolución de la Secretaría de Fomento que indica la repartición en lotes de la congregación de Carricito con una legua cuadrada.

## BIBLIOGRAFÍA

ALEJOS 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, UNAM, México, pp.107-116.
- 2006 “Identidad y alteridad en Bajtín”, en *Acta poética 27-1*, Instituto de Investigaciones Filológicas / UNAM, México, Primavera, p.49.

ALMADA, Ignacio

- 2000 *Breve historia de Sonora*, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México.

BAJTÍN, Mijaíl

- 2000 *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*, Taurus, Col. De Esther Cohen, México, pp.45-61.
- 2003 *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México.
- 2003 *Pour une philosophie de l'acte*, L'âge d'homme, Francia.

BARTRA, Roger

- 2001 Roger, Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Ed. Anagrama, Barcelona.

BERNASCONI, Robert

- 2001 “Who invented the concept of Race? Kant's Role on the Enligthenment Construction of Race”, en *Race*, Malden, Massachussets: Blackwell, pp.11-36.

BERNIER, François

- 2000 “A New Division of the Earth”, en Robert, Bernasconi y Tommy Lee, Lott (Ed.), *The Idea of Race*, Hackett Publishing Co., Estados Unidos, pp.1-4.

BLANCKAERT, Claude

1988 "On the origins of french ethnology. William Edwards and the Doctrine of Race", en Geroge W. Stocking Jr. (Ed.), *Bones, Bodies, behavior. Essays on biological anthropology*, The University of Wisconsin Press, Estados Unidos, pp.18-55.

BOKSER, Judit

1997 "El racismo hoy", 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.309-320.

BRAUD, Philippe

2004 *Violences politiques*, Seuil, Francia.

BUETTNER-JANUSH, John

1979 "Raza", en *Antropología física*, Limusa, México, pp. 449-467.

CANESSA, Andrew

2006 *Minas, motes y muñecas*, Mama Huaco, Bolivia.

CASTILLO, Guillermo; Karyn GALLAND y Miguel-Angel PAZ FRAYRE (comp.)

2011 *Memorias Tohono O'otham. Rostros y voces del Desierto de Altar*, Garabatos, Hermosillo, 2011.

CHUKWUDI, Emmanuel (Ed.)

2008 *Race and the Enlighthenment*, Wiley-Blackwell, Estados Unidos, pp.11-28.

CLASTRES, Pierre

2001 "Sobre el etnocidio", en *Investigaciones en antropología política*, Ed. Gedisa, España, pp.53-64.

COHEN A., Alix

2006 "Kant on epigenesis, monogenesis and human nature: The biological premises of anthropology", en *Studies in History and Philosophy of the Biological and Biomedical Sciences* 37, Issue 4, pp.675-693.

COMAS, Juan

1972 *Razas y racismo. Trayectoria y antología*. México, SepSetentas 43.

1966 *Manual de antropología física*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CRISTOFFANINI, Pablo R.

S/f “La representación de los Otros como estrategias de construcción simbólica”, página web consultada en 2006, 16p.

CUART MORER, Baltasar

1991 *Colegiales mayores y limpieza de sangre durante la edad moderna. El estatuto de San Clemente de Bolonia, ss. XV-XIX*, Universidad de Salamanca, España.

DE FONTENETTE, François

1981 *Le racisme*. Presses Universitaires de France, Paris.

DORTIER, Jean-François

1998 *Les sciences humaines. Panorama des connaissances*, Presses Universitaires de France, Auxerre, pp.245-249.

FRIGOLÉ REIXACH, Joan

2003 *Cultura y genocidio*, Estudis d'antropologia social i cultural 8, Universitat de Barcelona, 2003.

FOURNEL, Jean-Louis y Jean-Claude ZANCARINI

2000 « Ethnie/ethnique ou 'l'ethnique, c'est les autres' », en *Cités. Philosophie, politique, histoire*, No 2, Presses Universitaires de France, Paris, pp.189-195.

GALINDO CACÉRES, Luis J.

2000 “Etnografía. El oficio de la mirada y el sentido”, en *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, Pearson, México.

GALLAND, Karyn

2006 *La etnicidad o'otham como estrategia política. Ensayo antropológico sobre la otredad étnica*, tesis de maestría inédita, México.

GEIST, Ingrid

1997 "La alteridad en la etnografía y la narrativa literaria", en Ramón Alvarado y Lauro Zavala (Comp.), *Voces en el umbral. M. Bajtín y el diálogo a través de las culturas*, UAM-Xochimilco, México, pp. 175-236.

GONZÁLEZ HERRERA, Carlos

2008 *La frontera que vino del norte*, Taurus, México.

GREENWOOD J., Davydd

1978 "Pureza de sangre y nobleza en el País Vasco español y Castilla: conceptos naturalistas, variedades del orden social y autonomía de la naturaleza", en *Étnica*, Revista de antropología No 14, Barcelona, Enero-diciembre, pp.163-182.

HIERNAUX, J.

1991 "Race", en Pierre BONTE y Michel IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 611-612.

INSTITUTO NACIONAL DE ECONOMÍA Y GEOGRAFÍA

2000 *Guía de las variables censales. Cuestionario del Censo General de Población y Vivienda*, Documento inédito, México.

JONES, Steve y Borin VAN LOON

2005 *Genética para todos*, Paídos, Barcelona.

KIDD, Colin

2006 *Race and Scripture in the Protestant Atlantic World 1600-2000*, Cambridge University Press, Inglaterra, pp.19-53.

KROMKOWSKI John A. (Ed.)

2003 *Race and Ethnic Relations*, 30ª ed., Mc Graw-Hill / Dushkin, USA, pp.

LEIRIS, Michel,

1969 *Cinq études d'ethnologie*, Denoël / Gonthier, Francia.

LEJAS MINUET, Mónica

2000 "Pensar el desarrollo como violencia: algunos casos en África", en Susana B. C. Devalle (Comp.), *Poder y cultura de la violencia*, El Colegio de México.

LEWIN, Roger,

1995 *Complejidad. El caos como generador de orden*, Tusquets, 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.

M'BOKOLO, Elikia

1998 "Les ethnies existent-elles?", en Jean.Claude RUANO-BORBALAN (coord.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences Humaines, Auxerre, pp.321-328.

MC GOWAN, Gerald C.

1991 *Geografía política administrativa de la Reforma. Una visión histórica*, INEGI/El Colegio mexicano, México.

MEYRAN, Régis (Coord.)

2006 *Les mécanismes de la violence. Etats, institutions, individus*, Sciences Humaines, Francia.

MICHAUD, Yves

1986 *La violence*, Presses Universitaires de France, Paris.

MONTAGU, Ashley

1965 *The Idea of Race*, University of Nebraska Press/ Lincoln, Estados Unidos.

NIELSEN, Greg

1997 "Bakhtin and Habermas: Identity and Intersubjectivity", en Ramón Alvarado y Lauro Zavala (Comp.), *Voces en el umbral. M. Bajtín y el diálogo a través de las culturas*, UAM-Xochimilco, México, pp.99-128.

PAPAGO TRIBE

1985 *Tohono O'odham: History of The Desert People*, University of Utah, Estados Unidos.

PÉREZ-TAYLOR A., Rafael

2006 *Anthropologías: Avances en la complejidad humana*, Editorial SB, Buenos Aires.

POMBÓ, María Dolores París

2002 "Estudios sobre el racismo en América Latina", en Política y cultura, Universidad Autónoma de México, México, pp.289-309.

PORTES, Jacques

2003 *États-Unis, une histoire à deux visages; une tension créatrice américaine*, Complexe, Bélgica.

PRINS, Gwyn

1996 "Historia oral", en Peter Burke (ed), *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid, 1996, pp.144-176.

VARIOS AUTORES

1999 *L'histoire aujourd'hui*, Sciences Humaines, Presses Universitaires de France, Paris.

WADE, Peter

2002 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, ED. Abya-Yala, Quito.

WIEVIORKA, Michel

1991 *L'espace du racisme*, Seuil, France.

## **Fuentes hemerográficas**

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.

DE CAUTÍN, Mario

S/ f “Los indios pápagos al borde de la extinción”, *El Día*, México, 20 de Junio.

HILLINGER, Charles

S/ f “Los Pápagos Tribu sin frontera, Sobreviven con sus Costumbres”, s/ ref., México. BEE, Robert L.

PÉREZ, José Antonio

1994 “Intenta tribu O’otam rescatar sus fiestas ceremoniales”, *El Imparcial*, Hermosillo, Sonora, 17 de Septiembre.

## **Fuentes electrónicas**

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: [www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx)

Inter Tribal Council of Arizona: [www.itaonline.com](http://www.itaonline.com)

Oficina de censos en Estados Unidos: <http://www.2010census.gov>.

TAYLORS, Jonathan

2009 *The State of The Tohono O’odham Nation: A Review of Socioeconomic Conditions and Change*, Sanasota, FL, January 26, 2 pág.

Tohono O’odham Nation: [www.tonation-nsn.gov](http://www.tonation-nsn.gov)

## **Documentos**

EXPEDIENTE EL PLOMO, Procuraduría de la reforma agraria / Procuraduría de certificación de derechos ejidales y titulación de solares urbanos, Estado Sonora, Municipio Caborca, Ejido Las Norias, s/f, capturado el 10/09/2007.

EXPEDIENTE LAS NORIAS, Procuraduría de la reforma agraria / Procuraduría de certificación de derechos ejidales y titulación de solares urbanos, Estado Sonora, Municipio Caborca, Ejido Las Norias, s/f, capturado el 10/09/2007.

EXPEDIENTE POZO PRIETO Y SU ANEXO LAS CALENTURAS, Procuraduría de la reforma agraria / Procuraduría de certificación de derechos ejidales y titulación de solares urbanos, Estado Sonora, Municipio Caborca, Ejido Las Norias, s/f, capturado el 10/09/2007.

EXPEDIENTE POZO VERDE, Procuraduría de la reforma agraria / Procuraduría de certificación de derechos ejidales y titulación de solares urbanos, Estado Sonora, Municipio Caborca, Ejido Las Norias, s/f, capturado el 10/09/2007.

EXPEDIENTE QUITOVAC, Procuraduría de la reforma agraria / Procuraduría de certificación de derechos ejidales y titulación de solares urbanos, Estado Sonora, Municipio Caborca, Ejido Las Norias, s/f, capturado el 10/09/2007.

EXPEDIENTE TAJITOS, Procuraduría de la reforma agraria / Procuraduría de certificación de derechos ejidales y titulación de solares urbanos, Estado Sonora, Municipio Caborca, Ejido Tajitos, s/f, capturado el 11/09/2007.