



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS /  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

EL PUEBLO O'OTHAM.  
IMPACTO SOCIOCULTURAL ANTE EL DESPOJO TERRITORIAL, 1897-2017

**TESIS**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:  
**NELLY LÓPEZ AZUZ**

TUTORA PRINCIPAL  
DRA. MARÍA TERESA VALDIVIA DOUNCE  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DR. MIGUEL ÁNGEL PAZ FRAYRE  
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE  
DRA. PARASTOO ANITA MESRI HASHEMI-DILMAGHANI  
TRIBUNAL ELECTORAL DEL PODER JUDICIAL DE LA FEDERACIÓN  
DRA. CLAUDIA JEAN HARRISS CLARE  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
DRA. ELISABETH ALBINE MAGER HOIS  
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN-UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX., SEPTIEMBRE DEL 2021



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 mi viejillo<sup>†</sup>...la mitad de mi origen.*

*Al flaco solidario con los retos de nuestras vidas.*

## Mis agradecimientos

A las siguientes familias o'otham, porque gracias a su generosidad tuve un lugar de resguardo y cuidado durante mis trabajos de campo en Sonora: los Chuhuhua (Pozo Prieto, Caborca); los Núñez Valenzuela (Quitovac); los León (Sonoyta); y los Camargo Pacheco (Puerto Peñasco).

Para todas/os y a cada una/o de los o'otham que me permitieron conocer más de su pueblo, muy en especial a los que me regalaron su tiempo con atención, charlas, convivencias con largas pláticas.

A todos aquellos que sin ser o'otham me otorgaron su información y su disposición para hablar.

Para todos mis entrevistados, muchísimas gracias por ayudarme a enriquecer mi investigación.

A mis tutores, Dra. María Teresa Valdivia Dounce, Dr. Miguel Ángel Paz Frayre, Dra. Parastoo Anita Mesri Hashemi-Dilmaghani, Dra. Claudia Jean Harriss Clare, Dra. Elisabeth Albine Mager Hois, quienes permitieron el desarrollo de esta investigación y acompañaron mi proceso.

Mis profesores durante este trayecto de mi formación.

A los compas del seminario de antropologías del poder por su buena onda, intercambios y convivencias.

Para Denise Charua Ayala y Mili Estrada, las chicas a cargo de la restauración del templo Templo de San Diego Pitiquito, Sonora, por facilitarme los mapas de la Biblioteca Nacional de España.

La coordinación del posgrado del Instituto de Investigaciones Antropológicas por toda su atención y paciencia: Gracias al Dr. Hernán Salas, Luz María Téllez, Hilda Cruz y Ariel Corpus.

Agradezco a CONACYT por las facilidades otorgadas para la realización de este doctorado.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I. EL ABORDAJE TEÓRICO-CONCEPTUAL	45
I.1. Entre lo sociocultural y el poder social	46
I.2. La movilidad: de la territorialidad al despojo	70
I.3. Recapitulación	101
CAPÍTULO II. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL TERRITORIO O'OTHAM	103
II.1. El Noroeste como región de estudio	104
II.2. Posibles ancestros o'otham: los hohokam	111
II.3. El desierto de Sonora y el Schuk Toak	118
II.4. Cazadores-recolectores, seminómadas y agricultores	121
II.5. Entre la movilidad y la permanencia	126
II.6. Las misiones y las Reformas Borbónicas, siglo XVII-XVIII	130
II.7. Recapitulación	152
CAPÍTULO III. ESBOZO DEL ESTATUS LEGAL DE LAS TIERRAS O'OTHAM	155
III.1. El contexto sobre la tenencia de la tierra para los o'otham	155
III.2. Las comunidades o'otham de Sonora	169
III.3. Recapitulación	197
CAPÍTULO IV. LOS ASPECTOS SOCIOCULTURALES O'OTHAM EN EL SIGLO XIX	201
IV.1. Las condiciones jurídico territoriales de la región en el siglo XIX	202

IV.2. El primer cambio de movilidad: transitando fase del circuito verano-invierno (bi-residencialidad) hacia una congregación (una residencia base)	207
IV.3. De la organización social o'otham en el siglo XIX	213
IV.4. De la agricultura del pueblo o'otham	220
IV.5. La práctica ritual sagrada	226
IV.6. Recapitulación	242
CAPÍTULO V. TRANSICIÓN A OTRA FORMA DE VIDA O'OTHAM, EL SIGLO XX	244
V.1. La situación económica de la región del noroeste durante el siglo XX	245
V.2. Los sucesos de la primera mitad del siglo XX	256
1920, el despojo hídrico de la comunidad de pápagos de Sonoyta	256
1928, la división del ejido de “hombres pápagos” para formar el ejido de “hombres blancos”	264
V.3. El segundo cambio de la movilidad: fase final de la pérdida del circuito verano-invierno (bi-residencialidad) establecidos en una congregación (una residencia base)	267
V.4. Los eventos de la segunda mitad del siglo XX	276
1949, el proyecto de colonización en Villa de Altar	277
1970, la disgregación del Barrio Pápago en Caborca	281
1978, la expropiación de tierras del ejido de “hombres pápagos” en Sonoyta	283
V.5. El tercer cambio de la movilidad: transitando de una congregación (una residencia base) a un circuito rural-urbano (bi-residencialidad)	290
V.6. Recapitulación	296

CAPÍTULO VI. LA “PROTESTA CULTURAL” EN EL SIGLO XXI	298
VI.1. Las condiciones económicas y políticas alrededor de la región	299
VI.2. 2016, la clausura de la puerta de San Miguel de Bajío y la inacción de la SEDATU	302
VI.3. 2017, queja contra el muro propuesto durante presidencia de Donald Trump	306
VI.4. 2017, invasión de la zona sagrada del Peregrinaje de la Sal del Pinacate por prospección de la minera	310
VI.5. Aspectos socioculturales de los o’otham en la actualidad de Pozo Prieto, Caborca, Quitovac, Sonoyta y Puerto Peñasco	314
Creación del Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México 2009 en Caborca	314
La ritualidad hoy: La función del ritual o’otham	328
Abandono de la agricultura, proyectos productivos y <i>plan estratégico de desarrollo tohono o’otham, 2012-2021</i>	346
VI.6. El cuarto cambio de movilidad: transitando del circuito rural-urbano (bi-residencialidad) a una casa (una residencia base)	350
VI.7. Recapitulación	353
EL RECUENTO DE LOS DAÑOS	356
DOCUMENTOS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	372
MAPAS	
Mapa 1. Territorio o’otham	14
Mapa 2. Aridoamérica, Oasisamérica y Mesoamérica	105
Mapa 3. La Gran Chichimeca y Mesoamérica	108
Mapa 4. División de la Gran Chichimeca	109
Mapa 5. Hohokam, Trincheras, Mogollón y Anasazi	115

Mapa 6. Territorio de la Pimería Alta	136
Mapa 7. Puertas transfronterizas o'otham	301

## CUADROS

Cuadro 1. Autores sobre los o'otham y el Noroeste	31
Cuadro 2. Censo o'otham, 2010	34
Cuadro 3. Organización social o'otham de Sonora, México	57
Cuadro 4. Transformación del circuito de movilidad territorial o'otham de Sonora	77
Cuadro 5. Cuatro cambios de la movilidad territorial o'otham de Sonora	79

## FIGURAS

Figura 1. El laberinto	228
------------------------	-----

## FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1. Inicio del documento sobre el despojo hídrico	258
Fotografía 2. La “protesta cultural” en la puerta de San Miguel	305
Fotografía 3. Discurso durante la “protesta cultural”	308
Fotografía 4. Reunión para entregar documentos vía internet a CIDH contra el muro	309
Fotografía 5. Grupo de mujeres danzantes de Quitovac y los danzantes de pascola vecindados en Arizona	331
Fotografía 6. Niño danzante de pascola	332
Fotografía 7. Banda de Músicos de <i>Waila</i>	333
Fotografía 8. El señor Alfredo “José” Lizárraga con su nieto	340
Fotografía 9. Líderes de la sal, mujer-medicina y guerreros de la sal	341
Fotografía 10. San Francisco Javier de un metro aproximadamente	342



Fotografía 11. Dos San Franciscos y la Iglesia Tohono O’odham	343
Fotografía 12. Procesión de la Santa Cruz de Pozo Prieto	344
Fotografía 13. Comité de la Velación de la Santa Cruz	345

## ANEXOS

### *Sobre documentos e información complementaria*

Anexo 1. Guion de entrevista	391
Anexo 2. Lista de entrevistados	394
Anexo 3. Censos de población, 1600-2017	396
Anexo 4. Total de comunidades de Sonora y Arizona, identificadas durante la investigación según fuente de registro	398
Anexo 5. Los etnónimos y exónimos en la historia de los o’otham	400
Anexo 6. <i>Custom in going for salt</i>	404
Anexo 7. Fragmento del expediente digital de tribu pápago de Sonoita	411
Anexo 8. La Universidad de Arizona	416
Anexo 9. Sobre la agricultura de los o’otham de Arizona	418
Anexo 10. Respuesta de la SEDATU al Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México por el caso del Bajío, 2017	419
Anexo 11. Oficio de Petición a la CIDH sobre detención del muro, 2017 (borrador)	421
Anexo 12. Solicitud de apoyo a la presidencia de la república en el caso de la salina La Borrascosa, 2017	422
Anexo 13. Solicitud de apoyo al Comisionado para el diálogo con los Pueblos Indígenas de México para interceder con SEMARNAT por caso de la salinera, 2017	423
Anexo 14. Lista de ceremonias, rituales y eventos significativos o’otham	424
Anexo 15. Fragmento de la Constitución de la TON	425

Anexo 16. Nota de periódico sobre representante de Puerto Peñasco	427
Anexo 17. Las rutas de peregrinaciones por la sal, 2015 y 2016	428

## ANEXOS

### *Sobre mapas de los pueblos indígenas, la Papaguería y el Noroeste mexicano de diversas fuentes*

Anexo 18. Mapa de ocupación territorial antes de 1521	434
Anexo 19. Mapa de Tribus del norte, 1600	435
Anexo 20. Mapa de distribución geográfica de los indígenas del estado de Sonora (Pueblos fundados durante el siglo XVII)	436
Anexo 21. Mapa de un porción de la provincia de Sonora, 1700	437
Anexo 22. Mapa de Provincia de la Nueva Andaluzia, 1733	438
Anexo 23. Mapa de las californias, provincias y fronteras en el continente de la Nueva España, 1757	439
Anexo 24. Plan de las misiones jesuitas, 1760	440
Anexo 25. Mapa de un porción de la provincia de Sonora, 1762	441
Anexo 26. Plano corográfico de la Sonora y la Pimería provincias de la América Septentrional, 1762	442
Anexo 27. Mapa de una Porcion de la provincia de Sonora que manifiesta la ubicacion de los enemigos, indios bravos, 1762	443
Anexo 28. Mapa de localización de pueblos del estado de Sonora, 1764	444
Anexo 29. Mapa de misiones en el estado de Sonora, 1764	445
Anexo 30. Mapa sobre lenguas indígenas de Sonora, 1764	446
Anexo 31. Distribución de los o'otham y otras tribus históricas, s/f	447
Anexo 32. Mapa de localidades o'otham de Sonora, 1965	448
Anexo 33. Lista de localidades o'otham de Sonora, 1965	449

## INTRODUCCIÓN

En esta tesis se presenta un estudio acerca de cómo, a partir del *despojo territorial*<sup>1</sup> por parte de vecinos y otros actores sociales, así como a causa de disposiciones legales y políticas referentes a la implementación de proyectos agrarios, de desarrollo y gestión territorial que fueron ejecutadas por las diferentes instituciones de gobierno municipal y estatal de Sonora, fueron modificando los aspectos socioculturales<sup>2</sup> de los o'otham de Sonora que los configuraba como un pueblo indígena culturalmente diferenciado.

En la investigación se documentaron los cambios acontecidos entre 1897 y 2017 sobre los aspectos de movilidad territorial, organización social, práctica agrícola y ritualidad sagrada en las comunidades<sup>3</sup> o'otham de Pozo Prieto (municipio de Caborca), Quitovac y Sonoyta (municipio Gral. Plutarco Elías Calles) y el municipio de Puerto Peñasco, ubicados en Sonora, México.

Un dato relevante sobre los o'otham<sup>4</sup> es que se les consideraba un único pueblo diferenciado en tres grupos, de los cuales se tiene referencia: los *akimel o'otham* (gente del río), los *tohono o'otham* (gente del desierto) y los *hiaced o'otham* (gente de la arena). Los akimel

---

\*Nota: Los textos en inglés utilizados en el cuerpo de esta investigación fueron traducciones mías.

<sup>1</sup> Por *despojo territorial* entiendo la afectación de los pueblos indígenas o grupos socioculturales (por la intervención de otros actores sociales) para ejercer el control de los flujos energéticos sobre, debajo y dentro de la configuración de su propio territorio, afectando su capacidad de decisión sobre su reproducción socioeconómica y el cuidado ambiental, entre otros aspectos, lo cual afecta la reproducción de su organización social, cultural y sus formas de sobrevivencia en general. Esta definición la he formulado con base en *la teoría de acumulación por desposesión*, de D. Harvey (2004) la teoría del *poder social* de Adams (1983) y la explicación de *apropiación* territorial que hace Sarquet (2015:29).

<sup>2</sup> Lo sociocultural es un proceso del desarrollo de los conocimientos, pero también de los significados en los modelos mentales, las acciones y los objetos; construyendo simultáneamente, las relaciones y la organización social. Ahondaré en ello, en la descripción del abordaje teórico-conceptual revisando entre otros a Adams (2005).

<sup>3</sup> Como *comunidad* aludo al modo que tienen los o'otham de referirse a las que antes fueran sus rancherías, aldeas, villas. El término 'comunidad' será utilizado por ellos de manera constante, a partir de finales del siglo XX, hasta la actualidad. En esta investigación me referiré tanto a las nueve comunidades como a las tres localidades como 'comunidades o'otham' (porque así es como ellos lo identifican). En tanto, al conjunto de total de comunidades como el 'pueblo o'otham'.

<sup>4</sup> Igualmente, se les conoce como "o'odham", "pápagos", "tohono o'otham" o "Tohono O'odham". Durante esta investigación los nombraré primordialmente "o'otham", sin embargo, eventualmente usaré otros nombres, dependiendo de la época y el lugar. En especial el nombre "pápago", que fue usado durante el siglo XIX y parte del siglo XX, reflejado en los documentos de esas épocas. El pueblo o'otham fueron constituidos por varios grupos, los principales que me han referido son: los *akimel o'otham* (gente del río), los *hiaced o'otham* (gente del pinacate o areneño), los *onk akimel o'otham* (gente del río salado) [dato dado por Matías Valenzuela Estevan, agosto; López Azuz, 2017b], los *tohono o'otham* (gente del desierto), los *o'ob o'otham* [dato extraído del documento Notaria no. 23, núm. 27,811, libro 403] (*o'ob* es el nombre de los *pimas* y significa "la gente" o "el pueblo"). Para profundizar ver anexo 5, "Los etnónimos y exónimos en la historia de los o'otham".

o'otham, conocidos en Estados Unidos como pimas y en México como los pápagos gileños, habitaban en las riberas de los ríos Gila y Salados, que, según Crosswhite (1981), por el tipo de hábitat, practicaban la agricultura. Los tohono o'otham hacían una agricultura estacional, moviéndose hacia diferentes aldeas y se distribuían perpendicularmente desde Arizona hasta Sonora a través del Desierto de Sonora<sup>5</sup>. Los hiaced o'otham vivían principalmente de la cacería y la recolección (aunque eventualmente también sembraban), se ubicaron en la región del Gran Desierto de Altar en la zona de El Pinacate; al parecer en esa zona su cultura se extinguió en el siglo XIX. Fontana, al distinguir tres grupos, se refirió sobre ellos de la siguiente manera:

Ha caracterizado a los o'otham de tres formas: reconoce a los primeros como *one villagers* (akimel o'odham, pimas gileños y pimas altos) por tratarse de grupos sedentarios de agricultores, con una organización social más compleja, quienes vivían fundamentalmente en comunidades fijas en las márgenes del río Gila; en seguida considera a los *two villagers* (conocidos principalmente como tohono o'odham o pápagos, agricultores y recolectores que vivían por temporadas en un sistema de rancherías de verano o invierno, aprovechando los microclimas y su dinámica en la región. Finalmente, el tercer grupo estaba constituido por los *no villagers* (hiaced o'odham, areneños y pinacateños), integrado por pequeños grupos seminómadas que vivían en la parte más árida del territorio y que dependían sobre todo de la caza y la recolección (Fontana, 1983:126-134 citado por Aguilar Zeleny, 2003:154).

La presente investigación se enfoca principalmente en el territorio o'otham en Sonora, lo que fuera el hábitat correspondientes a los hiaced o'otham y parte de la región tohono o'otham del lado de Sonora. Actualmente, Pozo Prieto (municipio de Caborca), Quitovac y Sonoyta (municipio Gral. Plutarco Elías Calles) y el municipio de Puerto Peñasco, todos ubicados en Sonora, se tiene mayor acceso a los miembros<sup>6</sup> o'otham en comparación con otras comunidades

---

<sup>5</sup> El *Desierto de Sonora* incluye al Desierto de Altar y el Desierto de Yuma. Dividido en varias ecorregiones que involucran tanto a Estados Unidos como a México.

<sup>6</sup> La última cifra registrada es del año 2010 con 1590 miembros o'otham en Sonora (México), dato proporcionado por Griselda Verónica Leyva Egurrola, exregidora étnica de Caborca y miembro de "Descendientes de I'toy, A.C." (no está en operación). El CDI Caborca financió a esta asociación civil para este proyecto (ver cuadro 2, "Censo o'otham"). Censarlos ha sido difícil, justamente por esta característica de movilidad territorial. Incluso ellos mismos no están seguros de tener las cifras exactas. En los lugares donde se hizo el trabajo de campo, se encuentra el mayor número de miembros o'otham con los cuales se puede interactuar, además de que ahí es posible desplazarse en transporte público. Castetter y Bell (1942:52) también señala que la misma dificultad por "el hábito pápago de movimiento estacional entre pozos y campos y su migración al Gila y al Altar para trabajar por contrato siempre ha dificultado la obtención de una población confiable" durante el siglo XX. Para profundizar sobre las cifras revisar el anexo 3, "Censos de población, 1600-2017".

de Sonora; mientras que Quitovac y Pozo Prieto son comunidades ubicadas en áreas rurales. Caborca, Sonoyta y Puerto Peñasco son ciudades. Todas se encuentran ubicadas en territorio ancestral. Este territorio o'otham, en su conjunto, se extendía desde Phoenix, Arizona en los EE.UU. hasta las cercanías de Hermosillo, Sonora. Su territorio tuvo una gran fragmentación en 1853<sup>7</sup> por el Tratado de La Mesilla entre México y Estados Unidos. Desde entonces a la fecha los o'otham han buscado estrategias de resiliencia<sup>8</sup> y persistencia<sup>9</sup> sociocultural. Esta investigación se aboca a analizar la alteración de la configuración sociocultural de los o'otham de Sonora a través del tiempo, por el despojo del territorio propiciado por los instrumentos<sup>10</sup> legales y jurídico-administrativos aplicados en Sonora.

Según el Registro Agrario Nacional (RAN), hay seis municipios y diez poblaciones o'otham en Sonora en la actualidad<sup>11</sup>: 1) En el municipio de Caborca están San Francisquito<sup>12</sup> y

---

<sup>7</sup> Ruth Underhill (1939:28) refiere que a partir de 1853 los o'otham se hicieron más conocidos en EE.UU. Durante la investigación de mi maestría en Antropología, realicé la tesis titulada "El caso de los pápagos en el año 1855. Contexto jurídico-político antropológico para los indígenas" (López Azuz, 2014). Trabajé la solicitud de los pápagos (o'otham), al gobierno mexicano para pertenecer a esta nación mexicana en 1855. Revisé el año 1853, cuando se hizo la gran división del territorio o'otham con el tratado de La Mesilla, la implementación de la última frontera geopolítica firmada entre México y Estados Unidos, así como las condiciones de 1850, para que los indígenas de Estados Unidos pudieran pertenecer a México (aplicándose éste a los pápagos [o'otham] en 1856).

<sup>8</sup> *Resiliencia* se refiere a "la capacidad que tiene una sociedad de adaptarse, de repararse a sí misma, o de desarrollar innovaciones con el fin de enfrentar exitosamente los cambios en su ambiente, permitiendo la continuidad a través del cambio adaptativo" (Adams, 2001:68), esta se presenta en grados variables y no en términos de absolutos.

<sup>9</sup> *Persistencia* se refiere a "la constitución de fuertes lazos internos de carácter social y cultural, promovido por circunstancias que fortalecen éstos. Por el contrario, la persistencia se debilita cuando los lazos se afectan" (Adams, 2005:158), añadiría que al igual que la resiliencia, se manifiesta de forma gradual y no en absolutos.

<sup>10</sup> Los nueve documentos relacionados con el despojo territorial vinculado a la tenencia de la tierra (incluida el agua) a los que me refiero son: en orden cronológico durante el *siglo XIX*: 1º) el Tratado de Gadsden en 1853 (quedando fragmentado su territorio entre Sonora [México] y Arizona [Estados Unidos]).

*Siglo XX*: 2º) 1920, la omisión legal por el derecho al agua en Sonoyta; 3º) 1928 división en dos partes de las tierras o'otham de Sonoyta convirtiendo en "ejido hombres pápagos" y "ejido hombres blancos"; 4º) los proyectos de colonización del desierto (atrae otros pobladores a tierras o'otham) en 1949; 5º) la disolución del Barrio Pápago de Caborca en 1970 por falta de apoyo municipal; 6º) la expropiación de tierras en Sonoyta en 1978.

*Siglo XXI*: 7º) la clausura de la puerta de San Miguel de El Bajío en 2016 y la inacción de la SEDATU; 8º) el muro propuesto de Donald Trump en 2017; 9º) invasión de zona sagrada del peregrinaje de la sal de El Pinacate por prospección de mina de sal en 2017.

Hay otros eventos relevantes relacionados con el despojo, como es el caso de la Minera Hecla en Quitovac y el desplazamiento forzado de San Francisquito, por el narcotráfico (ambos de la década de los noventa durante el *siglo XX*, respectivamente), los cuales no serán desarrollados en esta investigación, porque se requiere manejar otros elementos y documentos adicionales a las políticas del desarrollo agrario.

<sup>11</sup> Lumholtz (1912) menciona unos 161 asentamientos, entre rancherías y campamentos pápagos, distribuidos entre Sonora (México) y Arizona (EE.UU.) registradas entre 1909-1910. Aclaro que, Lumholtz (1912:377) se refiere sobre los asentamientos tanto de los pápagos (tohono o'otham), y de los pimas (akimel o'otham) como *rancherías*, en tanto a los asentamientos de los pápagos areñeos (hiaced o'otham) los denomina *campamentos*. Siendo en mayor número de asentamientos, las rancherías de los pápagos (tohono o'otham).

<sup>12</sup> La comunidad de San Francisquito puede aportar también una gran cantidad de documentos respecto a despojo y gestión territorial, que tiene en resguardo el Sr. José Piñuelas, la razón para no profundizar en su caso en esta investigación, fue por falta de recursos y tiempo para continuar las visitas a Sonora. Además de la ausencia de

su anexo El Carrizalito, Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, Las Norias y su anexo Carricito. 2) En el municipio Gral. Plutarco Elías Calles: Sonoyta, Quitovac y su anexo Chujubabi. 3) En el municipio de Altar: El Bajío<sup>13</sup>, Cubabi y su anexo El Cumarito, La Mochomera. 4) En el municipio de Saric: Pozo Verde. 5) El municipio de Puerto Peñasco. 6) El municipio de Pitiquito. Por otro lado, en Arizona hay un organismo central que es la Tohono O'odham Nation y se administra con once distritos<sup>14</sup>.

Fue hasta el siglo XIX cuando el pueblo o'otham comenzó a bifurcar su historia en dos grupos: los o'otham de Sonora y los de Arizona. Anterior a ello, se registra una historia compartida. Aunque esta investigación se enfocará en el pueblo o'otham de Sonora, se mencionarán oportunamente algunos eventos significativos sobre los o'otham de Arizona ocurridos en los siglos XIX, XX y XXI.

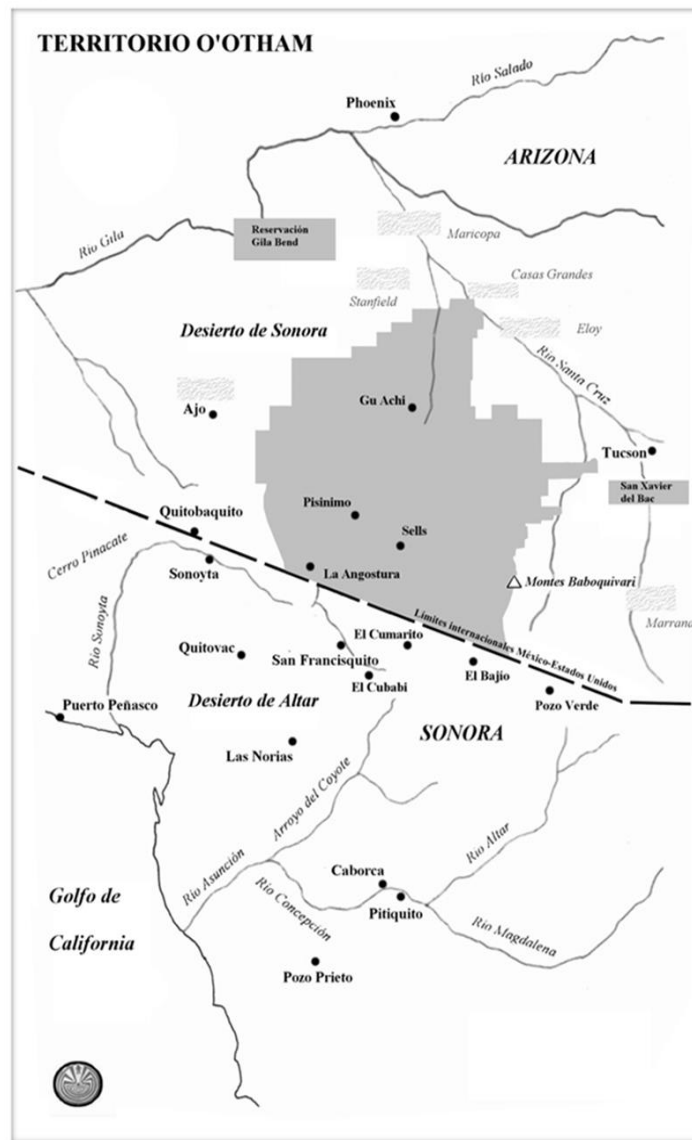
---

personas en dicha comunidad, y tampoco es de fácil acceso. Muy recomendable hacer un estudio, ya que en esta comunidad era de las más grandes, se realizaban ceremonias y festividades que congregaron a muchas otras comunidades, sirviendo como punto de encuentro. Sobre esas experiencias también podría testimoniar Sr. Alejandro García (comunero) y Sr. Julián Rivas quien radica entre Arizona y Puerto Peñasco.

<sup>13</sup> En lo que respecta a esta población, la referencia es confusa, ya que los expedientes administrativos han cambiado constantemente de oficinas, propiciando la desorganización de los documentos. Posiblemente este sea anexo de Pozo Verde.

<sup>14</sup> Actualmente, en Arizona, la Nación Tohono O'odham (NTO o TON) se compone de 11 distritos y un no distrito: Baboquivari, Chukut Kuk, GuAchi, Gu Vo, Hickiwan, Pisinemo, San Lucy, San Xavier, Schuk Toak, Sells, Sif Oidak, No District. El total de enrolados es de 33,643 miembros (disponible en <tonation-nsn.gov>, consultado 3 de agosto de 2019).

MAPA 1  
Territorio o'otham



FUENTE: Castillo Ramírez, Galland y Paz Frayre (2011:15).

El planteamiento del problema sobre la situación o'otham en Sonora comienza por comprender que la transformación sociocultural del pueblo o'otham (con antecedentes históricos como seminómada<sup>15</sup>) tales como la movilidad territorial<sup>16</sup>, la organización social<sup>17</sup>, la práctica

<sup>15</sup> *Seminómada* lo defino como un grupo sociocultural que, en función de sus flujos energéticos cotidianos y periódicos, a la par de sus rutas y circuitos, ubican su(s) residencia(s) base(s) y lugares que configuran su espacio de vida construyendo su territorialidad.

agrícola<sup>18</sup> y la ritualidad<sup>19</sup> sagrada, son aspectos vinculados estrechamente con la tierra y el territorio<sup>20</sup>. La movilidad territorial era esencial en sus actividades diarias, ya fuese para alimentarse o para cumplir ritualidades de índole sagrada. Es importante mencionar que el ecosistema de la región Noroeste de México era y es considerado desértico, lo cual promovió el constante movimiento de los grupos o'otham a fin de mantener el equilibrio entre las necesidades humanas y los ciclos de la naturaleza. Estos flujos regulares permitieron que otros actores sociales e instituciones, que no entendían esta dinámica, se apropiaran de las tierras o'otham.

En el siglo XIX, los despojos fueron propiciados por proyectos de desarrollo agrario y crecimiento económico local, así como por políticas públicas nacionales y leyes relacionadas con la gestión territorial; estos fueron los detonadores del desplazamiento o'otham al generar otros trayectos distintos al de su propio calendario, que establecía cuál era la movilidad territorial ritual, socioeconómica y de alimentación. Esta movilidad territorial se insertaba en el circuito de

---

<sup>16</sup> He decidido utilizar el término “movilidad territorial” en lugar de “migración” para describir el movimiento espacial trashumante de los o'otham, definido “como el conjunto de desplazamientos en el espacio físico, de individuos o grupos, sea cual sea la distancia recorrida y la duración” (Ares, 2010:30), resaltando que está fue una característica cultural que ayudaba a su sobrevivencia tanto biofísica y material, como la actualización de sus símbolos.

<sup>17</sup> Con la categoría de *organización social* me refiero a las formas de convivencias culturales, donde a través de los distintos cargos, se regulan las relaciones entre miembros, además de las interacciones con otras instancias externas, la organización de actividades colectivas y colaborativas dictadas por sus autoridades para el ámbito de lo público. Por su parte, Roberto Varela (2005:96) agregaría que la organización social es la “subordinación a superiores y en coordinación con otros semejantes. Actuarán en una unidad operante autoorganizativa centralizada. Para conformar estos grupos, sus miembros tendrán que interiorizar (la cultura) determinados principios, reforzados por sanciones ante el incumplimiento”, que en el caso o'otham, esta organización social como la describe Varela no ha sido consolidada en Sonora en la actualidad.

<sup>18</sup> La *práctica agrícola* comprende un conjunto de tecnologías, herramientas y estrategias para el manejo y conservación de la tierra y el agua, para la producción de la flora y la vegetación en general, para consumo humano. Asimismo, destaco que el tipo de tecnología es un elemento característico de la cultura que la práctica y, por lo tanto, forma parte de la organización social (Adams, 2001). En el pueblo o'otham, la agricultura era un factor para la cohesión social y la cooperación; durante los distintos ciclos ecosistémicos practicaban cantos sagrados en la siembra y cosecha del tabaco y era un elemento para activar su economía. La relevancia de señalarlo, proviene de las características socioambientales de un pueblo que vivía en el desierto. Dilucidamos como una forma particular de vida cultural para la sobrevivencia en un ambiente árido, que me parece importante resaltar.

<sup>19</sup> *Ritualidad* es el conjunto de símbolos materializados en determinados comportamientos y objetos vinculados a los sistemas de creencias, los mitos y/o los cargos, que promueven la cohesión del grupo y actualiza la organización social (dos grandes aspectos de la ritualidad son la religiosidad y las entregas de cargo).

<sup>20</sup> De acuerdo a Sarquet (2015), Escobar (2014), Haesbaert (2013) y Porto-Gonçalves (2002) deduzco que *el territorio* es un espacio geográfico que está constituido por relaciones sociales y de elementos polivalentes de distintos órdenes y niveles de la materialidad, de la biofísica y del simbolismo que transcurren en un tiempo-espacio. En tanto, la *territorialidad* es un proceso dinámico existente a través de la identificación y la dimensión de la movilidad para la apropiación social del territorio. “La territorialidad se define como el intento por parte de un individuo o grupo de afectar, influir, o controlar a las personas, fenómenos y relaciones, delimitando y reafirmando el control sobre un área geográfica [esta área sería el territorio]” (Sack, s/f:194).



aldeas de verano-invierno<sup>21</sup>, para posteriormente transformarse en un circuito de casas rural-urbano. Es decir, la movilidad en el siglo XIX e inicios del siglo XX eran aldeas de verano e invierno (Lumholtz, 1912). En la aldea de verano se practicaba la agricultura de temporal<sup>22</sup>, mientras que en la de invierno se alimentaban de conservas y proteína animal, principalmente. La recolección de frutos silvestres se podía practicar en cualquier casa y temporada. Evidentemente, en verano se disponía de mayor variedad para la alimentación con frutas y verduras, incluida la proteína animal. Este circuito se modificó a uno de casas rural-urbano<sup>23</sup> en los albores de los años cincuenta del siglo XX. Sin embargo, las dificultades comenzaron a vislumbrarse desde finales del siglo XIX con procesos de regulación de sus tierras sin concluir. En los años veinte, con la posrevolución y el reparto agrario, el acceso a tierras no fue facilitado para este pueblo (Castillo Ramírez, 2010; Paz Frayre, 2010). Aun cuando las comunidades que habitaban eran de terrenos nacionales, donde algunas de las comunidades fueron reconocidas desde finales del siglo XIX como congregaciones indígenas<sup>24</sup>, hubo demora en la regularización de sus tierras. Cuando sucedió, a finales de los años setenta en el siglo XX, estas se establecieron como comunidades agrarias y ejidos, dándoles con ello una categoría jurídica de campesinos (Castillo Ramírez, 2010; Osornio Tepanecatli, 2016).

Estas movilidades territoriales, tanto las habituales por sus calendarios, como las que realizaban por sus necesidades económicas, fueron creando las oportunidades para vecinos, rancheros y gobiernos locales para el despojo territorial, por desconocimiento de sus formas de vida, ya que se ausentaban por semanas o meses, además posiblemente abono a la situación, las condiciones legales en la que se encontraban las tierras (no reconocidas como indígenas sino como terrenos nacionales) y también la ideología de la época basada en la discriminación y el

---

<sup>21</sup> Llamadas *oositak* (casa de verano) y *kíhim* (casa de invierno) (Lumholtz, 1912). Moctezuma, Harriss *et. al* (2002) se refieren a las rancherías como una forma de organización socioterritorial. Los españoles novohispanos fueron los primeros en llamar “rancherías” a esta forma de organización espacial (AGN, 1658-1764; Spicer, 1976).

<sup>22</sup> Agricultura que usa el riego basado en las precipitaciones pluviales estacionales. Parte de la tecnología o’otham era cavar hoyos para acumular el agua de lluvia o utilizaban el caudal del río local y a través de acequias (canales) distribuían el agua de riego entre la siembra.

<sup>23</sup> Con *circuito rural-urbano* me refiero a los traslados que hacen desde sus comunidades o’otham, a las ciudades de la región de Sonora y/o Arizona, para buscar fuentes de empleo, resolver asuntos económicos, de salud, escolares, etc. Todavía a finales del siglo XIX, tuvieron casas verano-invierno, para mediados del siglo XX surge el circuito rural-urbano. Para finales del mismo siglo, comenzaron a radicar en una casa (urbana) aunque continuaron asistiendo a actividades religiosas o festividades a sus comunidades (casa rural) (ver cuadro 4, “Transformación de los circuitos de la movilidad o’otham de Sonora”).

<sup>24</sup> La formación de las congregaciones se desarrolla a finales del siglo XVI durante la Colonia, cuando se asignaron tierras a “los naturales” con la finalidad de administrar a la población, tanto para su adoctrinamiento religioso como para disponer de mano de obra barata, aunque el argumento de las autoridades virreinales era que de esa forma se protegía a los naturales del despojo territorial (De la Torre Villar, 1995).

racismo, así como el poder de las oligarquías locales. La movilidad territorial se debía a sus prácticas socioculturales vinculadas a su actividad cultural, sin embargo, posteriormente se modificaron los ciclos en base a la búsqueda de fuentes de empleo. Sus condiciones para prosperar en el campo eran escasas pues no tenían acceso a créditos, ni facilidades para el financiamiento de la creación de pozos (Castillo Ramírez, 2010). El agua estaba siendo acaparada por los ranchos colindantes, provocando dificultades para su agricultura de temporal, que era cada vez más deficiente y generaba movilizaciones territoriales más espaciadas en el tiempo. Este traslado era hacia la ciudad más cercana a su comunidad o a Arizona, donde contaban con familiares y con el apoyo de las reservaciones.

Ante la movilidad de los miembros hacia otras localidades de Sonora y Arizona, se fue mermando la transmisión del conocimiento sobre sus pautas culturales, frente a la ausencia de las autoridades tradicionales conocedores de la lengua<sup>25</sup> y la cultura. Un elemento fundamental para cantar en los ritos prehispánicos o'otham para la petición de lluvia, tener buena siembra y lograr una cosecha abundante era hablar la lengua. También se realizaban rituales y cantos especiales para el cultivo y la cosecha del tabaco<sup>26</sup> (Castetter y Bell, 1942). La agricultura, en ese sentido, era un elemento articulador para la organización social o'otham que les permitió la distribución de tareas, dando papeles a cada miembro de la comunidad. La agricultura proveía de alimentos y les permitía el intercambio de producción, tanto al interior del mismo pueblo como entre familias y comunidades así como con otros pueblos, facilitándoles la supervivencia física, económica y sociocultural.

En general, hay dos elementos constantes en el pueblo o'otham de Sonora a partir del siglo XIX: por un lado, la dispersión de sus miembros por razones de sobrevivencia, alejando a los conocedores de su cultura, y por lo tanto, trasmisores y reproductores socioculturales. Al estar ausentes de las comunidades o'otham de Sonora se propició el deterioro de la organización social y agrícola, sucintando las discontinuidades rituales. Por otro lado, el acecho de los vecinos y

---

<sup>25</sup> Actualmente, el número de hablantes que refiere Matías Valenzuela Estevan es de doce personas (Conversación telefónica, 02 de noviembre de 2019). En tanto, el censo de Griselda Leyva (Asociación Civil "Descendientes de I'toy") ascendía a dieciocho personas en el 2010.

<sup>26</sup> El tabaco era una planta sagrada para los o'otham, quienes la utilizaban con diversos propósitos en sus rituales, entre ellos para limpiar el cuerpo de hechizos. Se fumaba en reuniones importantes donde se tomaban decisiones. Había un cargo específico para mantener el fuego encendido permanentemente para que los asistentes a la reunión pudieran encender sus cigarrillos de tabaco (Hewitt y Brennan, Vol.2, 1897).

rancheros por sus tierras y el agua, quienes coludidos con los gobiernos locales o las instituciones gubernamentales violaron u “omitieron”<sup>27</sup> los derechos de los o’otham.

En la siguiente investigación me referiré a la situación de las tierras o’otham en el siglo XIX<sup>28</sup>, que aun cuando la Suprema resolución de la Secretaría de Fomento reconoció a algunas como congregación indígena<sup>29</sup> —entre ellas Quitovac (1882-1886), Pozo Prieto (1882-1886) y Sonoyta (1882-1886)<sup>30</sup>, viviendo en terrenos nacionales—, el proceso de legalización de sus tierras quedó inconcluso. Según Ruth Underhill (1938:16)<sup>31</sup>, para finales del siglo XIX el Gobierno de Sonora les solicitó a los o’otham que tuviesen un gobernador, por lo que se nombró uno, ya desde entonces se les imponían formas de organización social. En el siglo XX<sup>32</sup>, con la Ley Agraria de 1915 de Venustiano Carranza, se pretendía restituir las tierras a los pueblos indígenas despojados, siempre y cuando tuvieran papeles que demostraran su posesión. Esto no sucedió con el pueblo o’otham, aun cuando se les reconoció a algunas como congregación indígena en 1886, como lo señalé antes. Para los años veinte, con la posrevolución<sup>33</sup>, la búsqueda del crecimiento económico de los municipios también promovió el desplazamiento y el despojo territorial e hídrico de estas comunidades, generándose el enfrentamiento con los no o’otham, como fue el caso de la *tribu pápago* de Sonoyta en 1920, con una solicitud al municipio y gobierno del estado para obtener agua del río Sonoyta para sus siembras. Se encontraban con

---

<sup>27</sup> Por condición de inclusión/exclusión por *omisión legal* me refiero a “la ignorancia de los derechos políticos del sujeto o vacíos legales: los individuos podían llegar a no ser sujetos de derecho” (López Azuz, 2014:42). En el siglo XIX, los instrumentos jurídicos fueron diseñados de tal manera que el grupo minoritario no fue identificado en el mismo. En las constituciones políticas del siglo XIX, en Estados Unidos como en México, estaban ausentes las minorías. Para el siglo XX, las condiciones no mejoraron significativamente para muchos pueblos indígenas, aun cuando en los años sesenta surgieron los derechos humanos.

<sup>28</sup> En siglo XIX, en Arizona, se crearon las reservaciones de la *Gila River Indian Reservation* (1859), San Xavier (1874) y Gila Bend (1882) (Aguilar Zeleny, 1998; Galland, 2011; Leyva Egurrola, 2016:58-59).

<sup>29</sup> “El 7 de enero [1882] – Suprema resolución de la Secretaría de Fomento que indica la repartición en lotes de la congregación”. En 1882 hubo reparto de tierras; en 1886 se les reconoció como congregación indígena. Esta resolución incluye a la comunidad de La Nariz (1882), Las Norias y colindantes y su anexo “El Carricito de la Aribaipa (1882), Pozo Verde (1882) y El Cubabi (1882)” (Galland, 2011).

<sup>30</sup> Ver el *Boletín Oficial del Gobierno del Estado Sonora* [1978], ubicado en el Expediente digital de Mauricio Montijo (2017) sobre Sonoyta.

<sup>31</sup> Ruth Underhill (1938) No se pudo reconstruir a partir de la narrativa, el gobierno del pápago, tampoco se pudo obtener una lista de ceremoniales, “solo hay una referencia pasajera al más importante de todos, de la lluvia anual, y poco más para la gran fiesta cuatrienal de la cosecha, llamada Ceremonia del Palo de Oración [esta ceremonia es el Vi’kita]”. Referencias como que entre “1886-1887 el festival del palo de oración se celebró en el Narrow Place porque había sido un buen año con lluvia” (Underhill, 1938:51). Los o’otham estaban más interesados en las actividades lúdicas entre comunidades, las redadas y la situación de los hombres-medicina.

<sup>32</sup> Para mayo de 1911, en Arizona “se fundó la *Papago Indian God Government League*, que pretendía unificar a toda la tribu” (Ortiz Garay y Saldaña, 1994). En 1917 se establece la principal reservación, Sells (<tonation-nsn.gov>, consultado en 2017).

<sup>33</sup> Con la proclamación de la Constitución mexicana de 1917, se marca el “inicio” del fin de la revolución mexicana (no es clara la fecha de conclusión definitiva).

problemas de despojo hídrico por parte de los agricultores vecinos, quienes desviaban el cauce del río a su favor (Quitovac tendrá similar problemática en la misma fecha). En 1925, la tribu pápago de Sonoyta solicitó tierras para agricultura, quedando inconclusa la petición. En 1928, se dividen sus tierras en dos secciones, convirtiéndose en *ejido hombres pápagos* y *ejido hombres blancos*.<sup>34</sup> Más adelante, esta situación resultará en el traslado de algunas familias o'otham de Sonoyta, Sonora hacia Arizona, por los constantes problemas de falta de agua, mientras que en Arizona eran atraídos y apreciados como mano de obra en ranchos agrícolas (EDMM, 2017).

Para 1927 se funda Puerto Peñasco en Sonora. En el puerto se brindó nuevas fuentes de empleo para sobrevivir en la región. Muchos de los o'otham de Sonoyta y Quitovac acudieron a trabajar allí y regresaban cada determinado tiempo a sus comunidades de origen para visitar a su familia. Con el tiempo estas visitas se volvieron esporádicas, por lo que muchas familias decidieron radicar definitivamente en Puerto Peñasco (Entrevista en Puerto Peñasco a don Servando León†, en López Azuz, 2017a). Por otra parte, el establecimiento del ferrocarril entre Sonora y Baja California buscaba contribuir al crecimiento económico de la región; esto promovió la llegada de nuevos pobladores de distintas partes de la zona para trabajar en la industria pesquera y en otras actividades que fueron surgiendo por el crecimiento poblacional y el desarrollo del municipio. Desde el siglo XX, Puerto Peñasco se convirtió en una referencia de la comunidad o'otham, ya que cuenta con una gran cantidad de indígenas en comparación con el resto de las localidades, 530 de un total de 1590 (Griselda Leyva, archivo personal correo-e:veronicacrisol@gmail.com). Puerto Peñasco no aparece registrada como las otras comunidades, que se encuentran en mapas antiguos a partir de los siglos XVII-XVIII; sin embargo, actualmente los miembros de esta localidad luchan por ser reconocidos como una comunidad o'otham.

Regresando al siglo XX, en Arizona entre 1924 y 1937, sucedió la unificación de las tres reservaciones o'odham bajo un mismo gobierno (Galland, 2011), San Xavier (de 1874), Gila Bend (de 1882) y Sells (de 1917) (disponible en <tonation-nsn.gov>, consultado en 2017). Para 1937 se elaboró la primera constitución política de la *tribu pápago* en Arizona. En tanto en Sonora, la falta de recursos para la excavación de pozos ponía a los o'otham en desventaja frente a otros agricultores, porque únicamente realizaban la práctica agrícola de temporal, lo cual provocaría el desplazamiento hacia distintas ciudades de la región. Este hecho propiciaría la

---

<sup>34</sup> El *Boletín Oficial del Gobierno del Estado Sonora* (1978) en el Expediente digital de Mauricio Montijo sobre Sonoyta (2017).

creación del Barrio Pápago en Caborca (1930-1970), donde se reubicarán algunas familias de la comunidad de Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, ante la problemática del agua en sus comunidades, trasladando su estructura sociocultural al barrio dentro de Caborca. Los o'otham conservaron las comunidades, pero su ritual para la lluvia y la cacería, la *Danza del Bura*, desapareció en Pozo Prieto (Aguilar Zeleny, 1998; Paz Frayre, 2010), ya que se había abandonado la agricultura debido a que no podían acceder al agua y los ciclos de lluvia habían cambiado, haciendo que el líquido fuese más escaso. El Barrio Pápago fue un proyecto que gestionó don Eziquio Tiznado<sup>35</sup> ante el municipio de Caborca (Castillo Ramírez, 2010); dicho barrio durará hasta inicios de los años setenta. Las razones de su declive fueron la presión del municipio y de los vecinos para despojarlos de sus terrenos. El temor de los o'otham ante amenazas veladas y directas, como la de que irían a la cárcel si no pagaban impuestos para la infraestructura del municipio, fueron algunos de los motivos generales para la disgregación de las familias<sup>36</sup>, quienes se establecieron en otros barrios dentro del mismo municipio de Caborca (Castillo Ramírez, 2010).

En 1949 se presentará otro momento de tensión para el pueblo o'otham, esta vez por el proyecto de colonización del Desierto de Altar y la fragmentación de los terrenos en lotes para asignarlos a personas no o'otham. Este proceso de despojo territorial propició una diáspora de este pueblo, en especial de Sonoyta. Algunos integrantes del pueblo o'otham decidieron radicar en Arizona, porque les daba la oportunidad de trabajar como jornaleros en granjas algodoneras<sup>37</sup> (Castillo Ramírez, 2010); otros ya no regresaron y sus hijos tampoco, pues se integraron como miembros permanentes en las reservaciones de Arizona. Para los que se quedaron en Sonora, había habido un cambio de circuito: pasaron de una movilidad territorial de aldeas verano-invierno a establecerse en una casa. De nueva cuenta ocurre una dispersión que produce el desajuste, creando un impacto sociocultural<sup>38</sup>. Las comunidades estaban allí como un espacio

---

<sup>35</sup> Entonces gobernador tradicional de Pozo Prieto/Las Calenturas entre 1923 y 1950 (Caborca) (Castillo Ramírez, 2010:267).

<sup>36</sup> Aún permanecen la familia de Mercedes García y Ramón Choiua en lo que fuera el Barrio Pápago (Castillo Ramírez, 2010; López Azuz, 2017 a).

<sup>37</sup> En esa época hubo un apogeo internacional en la producción de algodón. En el sur de Estados Unidos la industria algodonera exporta, esto ocasionó el acaparamiento de tierras y agua por parte de los empresarios agrícolas de Estados Unidos cerca de la frontera con México (Grijalva, 2014; Grijalva Díaz, 2014).

<sup>38</sup> En este estudio, el *impacto sociocultural* se refiere al cambio que se produce por la ausencia temporal o definitiva de los lazos internos sociales y culturales de un mismo pueblo, alterando las relaciones sociopolíticas, los intercambios materiales, socioeconómicos y simbólicos, según su contexto histórico y ambiental. Para este concepto me basé en los conceptos de *resiliencia*, que se “refiere a la capacidad de adaptarse, de repararse a sí

simbólico para la realización de rituales o de actividades sociales, pero para condiciones de tipo económico sería el empleo de jornaleros en los ranchos aledaños (algunos de los vecinos que los despojaron) o en las ciudades. Este desajuste se reflejará en la discontinuidad ritual, la ausencia de autoridades tradicionales en las comunidades y la disminución de la actividad agrícola, que en algunas comunidades prácticamente había desaparecido. Ciertos rituales dejaron de realizarse, como fue el caso de la Danza del Bura, que “dejó de practicarse entre 1940 y 1950” (Castillo Ramírez, 2010:227).

En 1978, parte del *ejido hombre pápago* de Sonoyta, será expropiada para otorgarse tierras a los no o’otham. La razón se vinculaba al desarrollo local del entonces municipio de Sonoyta<sup>39</sup>. Asimismo, la dispersión del Barrio Pápago en Caborca había ocurrido durante los años setenta. Entre tanto, simultáneamente, otro suceso acontecía para que volviesen a constituirse como un pueblo unificado: intervienen la Confederación Nacional Campesina (CNC)<sup>40</sup> y el Instituto Nacional Indigenista (INI)<sup>41</sup>; la estrategia era impulsar de nueva cuenta la instauración de un gobernador general. Ambas instituciones estaban interesadas en que se revitalizara la cultura (Castillo Ramírez, 2010; Paz Frayre, 2010).

En el final de los años setenta e inicio del ochenta<sup>42</sup>, ante la intervención del CNC, a las comunidades o’otham les otorgaron documentos que legalizaban la posesión de sus tierras, convirtiéndose en comunidades agrarias y ejidos. Así, Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas obtendrán su categoría de comunidad agraria, al igual que Quitovac y su anexo el Chujubabi, en tanto que Sonoyta continuará como ejido (Osornio Tepanecat, 2016).

---

misma, o de desarrollar innovaciones con el fin de enfrentar exitosamente los cambios en su ambiente, permitiendo la continuidad a través del cambio adaptativo” (Adams, 2001:68); y *persistencia* que se “refiere a la constitución de fuertes lazos internos de carácter social y cultural, promovido por circunstancia que fortalecen éstos. Por el contrario, la persistencia se debilita cuando los lazos se afectan” (Adams, 2005:158), ambos mencionados a inicio del texto.

<sup>39</sup> El *Boletín Oficial del Gobierno del Estado Sonora* [1978] ubicado en el Expediente digital de Mauricio Montijo (2017).

<sup>40</sup> “La reforma agraria, había disminuido su impulso después de 1937, el gobierno se centró más en organizar políticamente al campesino. El 28 de agosto de 1938, se crea la Confederación Nacional Campesina, con esta se llega a la forma más acabada de institucionalización para el control campesino” (Paz Frayre, 2010:265).

<sup>41</sup> Instituto Nacional Indigenista (INI, creado en 1948), después Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, creado en 2003), hoy Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI, creado en 2018).

<sup>42</sup> En 1986 se establece la *Office O’otham of México*, dedicada al rescate de las tierras o’otham de Sonora. Financiados por la *Tohono O’odham Nation* (en 1987, empieza la operación de casinos de nativos americanos, del cual será beneficiario la *Tohono O’odham Nation*). Se renueva su constitución.

En 2012, se impulsa el 12° distrito para que los o’otham de Sonora puedan tener derecho a voto y los mismos beneficios que tienen miembros de Arizona. El proyecto no prosperó debido a que algunos de los presidentes distritales rechazaron la iniciativa.

En 1993, El Pinacate<sup>43</sup> se decreta como un área natural protegida (ANP), con categoría de terreno federal. Es conocido por los o'otham como *Schuk Toak* (la Montaña Sagrada), a la cual acceden para realizar rituales, como el del *Peregrinaje de la Sal*. Además, forman parte del *consejo asesor*<sup>44</sup> del ANP El Pinacate. Esta figura sólo tiene derecho a voz, pero no a voto; es decir, se les consulta en cuanto al manejo del área, aunque no pueden tomar decisiones finales sobre ello. Esta zona forma parte importante como centro de su origen cosmogónico.

Para el siglo XXI<sup>45</sup>, en 2016 se presenta un problema con el acceso a la puerta de San Miguel<sup>46</sup>, la única que permanece abierta para el libre paso de los o'otham hacia Arizona. La familia Pesqueira (actuales propietarios de las tierras) decide cerrarla soldando la puerta metálica, con la finalidad de que no circularan vehículos dedicados a actividades ilícitas, sin tener en cuenta que esto afectaba a otros, argumentando que desconocían que habitaban gente o'otham ahí. La afectación recayó particularmente en las comunidades de El Bajío, El Cubabi y El Cumarito, ubicadas muy cerca de la zona fronteriza y que requieren viajar a Arizona, ya sea para hacer compras o por asuntos de salud. No obstante que se extendió una queja formal ante la Secretaría de Desarrollo Agrario Territorial y Urbano (SEDATU), la institución falló a favor de la familia Pesqueira (López Azuz, 2017a).

En el año 2017, el Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México impulsó una “protesta cultural”<sup>47</sup> contra el proyecto del muro de Donald Trump<sup>48</sup>. Se realizó una reunión de

---

<sup>43</sup> El nombre completo de esa área natural protegida (ANP) es El Pinacate y Gran Desierto de Altar.

<sup>44</sup> *Consejo asesor* es una figura creada por la LGEEPA (Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente) para fomentar la participación social para la conservación de las áreas naturales protegidas (Díaz Ávila, *et al.*, “Informe final. Diagnóstico de 47 áreas naturales protegidas”, 2005).

<sup>45</sup> En 2009 hay un cisma entre los miembros o'otham de Sonora y los de Arizona. Se destituye al gobernador general o'otham en México, don Félix Antone (hijo del difunto don Ascencio Palma), por considerar que su nombramiento no iba conforme a los usos y costumbres, creándose el Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México, con doña Alicia Chuhuhua como representante legal del mismo.

<sup>46</sup> Creándose solicitudes por el Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México, éstas son:

“Comunicado de la Gobernadora Étnica de los Tohono O'odham Alicia Chuhuhua. SEDATU viola Tratado Internacional con Organismo Especializado las Naciones Unidas” (2017) en Expedientes digitales de Daniel Navarro (EDDN, carpeta 1. “La puerta de San Miguel”, 2017).

“Oficios de asociación de defensa de El Bajío para la SEDATU” (2017). (EDDN, carpeta 1. “La puerta de San Miguel”, 2017).

“El muro fronterizo con solicitud de peritaje contra el muro fronterizo promovido por Donald Trump en 2017”. (EDDN, carpeta 2. “El muro”).

“Solicitud de peritaje contra la salinera en zona limítrofe en ANP El Pinacate” (2017) (EDDN, carpeta 3. “La salinera”, 2017).

<sup>47</sup> La “protesta cultural” fue un evento político, en el cual se manifestaron las exigencias o'otham sobre el respeto de su territorio ancestral. La ejecución de dicha acción consistió en alimentarnos con comida tradicional, había cantadores y danzantes tradicionales ejecutando las actividades propias, junto a la última puerta transfronteriza, al lado de la frontera con EE.UU. Varela (2005:145) define “como *política* a toda acción – física o simbólica – que

aproximadamente cincuenta personas, que asistieron a la frontera junto a la puerta de San Miguel. Unos siete o'otham de Arizona lograron asistir al evento de la protesta; a los demás, se les obstaculizó el paso, tanto la patrulla fronteriza de Estados Unidos, como la policía o'otham de la reservación, aduciendo temas de seguridad. A dicho evento no asistieron autoridades de la Tohono O'otham Nation (López Azuz, 2017a).

Posteriormente, el 7 de abril de 2017, el Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México, presentó una solicitud (en línea) ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, pidiendo la detención del proyecto del muro. El organismo que gestionó el documento fue la Comisión para el Diálogo con los Pueblos Indígenas, de la Secretaría de Gobernación<sup>49</sup> (López Azuz, 2017a). Asimismo, en 2017 la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) y la Secretaría de Economía (SE) concesionaron las *zonas de amortiguamiento*<sup>50</sup> entre dos áreas naturales protegidas, la de El Pinacate y el Gran Desierto de Altar y la del Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, para actividad minera. Tanto para el asunto del muro como el de la mina de sal, fue el Consejo Supremo de Gobernadores de México el que solicitó al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) la realización de peritajes antropológicos<sup>51</sup> que explicaran las razones por las cuales no debían proceder tales acciones, entre ellas, por ser una zona sagrada asociada a sus orígenes donde se practica de nueva cuenta la caminata del Peregrinaje de la Sal, revitalizada en 2015 (López Azuz, 2017b).

Los acontecimientos históricos antes mencionados, desde finales del siglo XIX hasta 2017, me llevan a la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuáles fueron algunos documentos e instrumentos legales relacionados con desarrollo agrario (locales, estatales, nacionales) que

---

produce un efecto– mantenimiento, fortalecimiento, alteración, transformación parcial o radical – en la estructura de poder de una unidad operante o la aparición de una nueva unidad operante en cualquier nivel de integración socio-cultural – local, provincial, nacional, internacional, mundial –, excluidos los protoniveles (individuos y unidades domésticas)”. Los alimentos y las danzas fueron una serie de elementos simbólicos representativos y manifiestos (de su cultura) que, expresados públicamente y en colectivo, buscaron reafirmarse como grupo (la acción política). Ahora, sobre la *cultura*, Varela (2005: 87) la identifica como “un conjunto de signos y símbolos, el comportamiento en sí es una acción, sea ésta un movimiento del cuerpo, una elocución verbal, una acción ritual: una manifestación exterior perceptible por otros actores sociales”. Aquí aparecieron los símbolos (culturales) como fueron los alimentos y el canto, incluido el discurso en su lengua, donde narraron el despojo histórico desde 1853.

<sup>48</sup> José Luis Moctezuma Zamarrón, Alejandro Aguilar Zeleny y Nelly López Azuz. Dictamen antropológico, “Los tohono o’odham, la gente del desierto: un pueblo originario dividido por la frontera entre México y Estados Unidos, amenazado por el plan de construir un muro fronterizo”, 2017.

<sup>49</sup> La Secretaría de Gobernación se encarga de la política interna del país.

<sup>50</sup> Se denomina así a las zonas limítrofes o fronterizas de las ANP.

<sup>51</sup> Alejandro Aguilar Zeleny (2017) peritaje antropológico INAH, “Entorno al reclamo de la Nación O’odham frente al proyecto de explotación de la Salina La Borrascosa en el golfo de Santa Clara”.



despojaron de sus tierras y territorio al pueblo o'otham, y cómo eso le afectó a su movilidad territorial, organización social, actividad agrícola y ritualidad sagrada entre 1897 y 2017?

Así, mi objetivo general fue analizar y explicar los procesos que propiciaron el despojo territorial y de tierras, por la utilización de algunos instrumentos jurídicos y legales, en detrimento del pueblo o'otham, generando su reconfiguración sociocultural (su movilidad territorial, organización social, práctica agrícola y ritualidad sagrada o'otham) de 1897 al 2017.

En los objetivos específicos busqué responder, a partir del análisis de los eventos que pude conocer y documentar sobre las diferentes formas de despojo territorial entre 1897 a 2017 y sus efectos en los o'otham, en los aspectos referidos anteriormente. Los nodos o eventos históricos dictados por los documentos e instrumentos legales, son mis marcadores temporales y me funcionaron como ejes conductores a lo largo de la investigación. Asimismo, para cada siglo (XIX, XX, XXI) busqué: 1) detallar los procesos relevantes de movilidad territorial y disgregación, que acontecieron al pueblo o'otham en Sonora (México); 2) reflexionar sobre las alteraciones más significativas sobre la organización social, observadas a través de la modificación de los cargos; 3) explicar el papel que jugaban las prácticas agrícolas en el pueblo o'otham para la colaboración y la colectividad, fuente de alimentación y recurso económico, y conjuntamente; 4) identificar las discontinuidades notables de la ritualidad vinculada al agua, la lluvia y lo agrícola —los rituales para la sobrevivencia— y fortalecedores de la organización social. La movilidad territorial, la organización social, la actividad agrícola y la ritualidad sagrada en el pueblo, se encuentran imbricadas: 1) se crea un efecto en cadena cuando se altera alguna de éstas. Todas y cada una de ellas, a su vez, mantiene una relación fundamental con la tierra y el territorio; 2) constituyen la base de la vida trashumante especificada por ciclos, dinámicas y rutas determinadas y opcionales, trazadas en el territorio propio según el tipo de ecosistema y medio ambiente.

Procesos socioculturales externos obligaron a los o'otham a experimentar otras formas de subsistencia, como la búsqueda de fuentes de empleo. Esto ocasionó otra forma de desplazamiento, distinta a la que practicaban con las casas de verano-invierno<sup>52</sup>; es decir, el tipo de movilidad se transformó porque las autoridades tradicionales, que eran concedoras de su

---

<sup>52</sup> Las casas de verano-invierno eran conocidas como “rancherías” desde la época de la Nueva España. Las rancherías (eran un conjunto de casas organizadas entre familias) a donde se trasladaban dependiendo de la estación del año, como su nombre lo indica. En la casa de invierno, la alimentación era más precaria, vivían eventualmente de la caza y las conservas; en las de verano, de la agricultura y la recolección de frutos silvestres (AGN, 1658-1764; Lumholtz, 1912).

cultura y su lengua, trasmisores de saberes y conocimientos, se desplazaron por razones laborales a otra población (a veces para radicar de forma definitiva), alterando la organización social de su comunidad; simultáneamente, se crearon vacíos en el conocimiento sobre prácticas agrícolas. La ritualidad<sup>53</sup> sagrada, principalmente la de origen prehispánico, relacionada con la lluvia, la agricultura y la cacería para la sobrevivencia del grupo, se trastocó, porque dichos rituales se realizaban con cantos en su lengua materna, conocimiento que se fue perdiendo.

Para llevar a cabo la investigación me propuse la siguiente hipótesis, que fue confirmada en el proceso de investigación: la forma en que el pueblo o'otham ha sido afectado socioculturalmente por una serie de despojos territoriales en los últimos tres siglos, ha provocado la transformación de su configuración sociocultural, expresada en ciertas áreas específicas por su relación con la tierra y el territorio, tales como: movilidad territorial, organización social, práctica agrícola y ritualidad sagrada. Dicha afectación ha sido tan profunda y prolongada que no podemos decir que siguen siendo los mismos o'otham de antes. Esto ha sido promovido por los tres niveles de gobierno mexicano a través de reglamentos, políticas públicas, leyes y proyectos públicos de desarrollo y agrarios, los cuales posicionaron al pueblo o'otham de Sonora en condiciones de desventaja ante otros sectores sociales en determinados momentos históricos.

La situación de despojo antes descrita se agudizó por los antecedentes seminómadas de los o'otham, como una forma de vida incomprendida, ya que justamente la movilidad territorial, que antes permitió la apropiación social<sup>54</sup> del territorio a este pueblo, se convertiría posteriormente en la justificación para el despojo. La movilidad les otorgó el reconocimiento del espacio geográfico, estableciendo lugares en toda la extensión territorial. Estos son puntos con una especial función simbólica y/o física, dando las coordenadas del territorio propio. Esto era plausible por el conocimiento exhaustivo de los ciclos y la constitución de la naturaleza con que contaban pueblos seminómadas como el o'otham. Al respecto, Garduño (2004:42) puntualiza:

---

<sup>53</sup> La ritualidad o'otham cuenta con elementos tanto cristianos como prehispánicos. Los rituales sagrados que revisamos en esta investigación son: el Vi'kita, la danza del buro, el sendero de la sal, ceremonia de San Francisco, Velación de la Santa Cruz.

<sup>54</sup> *La apropiación social*: existe cuando por medio del control de los procesos energéticos se puede decidir sobre, debajo y alrededor de la cosa propia. Se expresa como sentido de pertenencia construido por la cotidianidad, con referente histórico para los pueblos nativos, indígenas y originarios.

Para los indígenas del norte de México<sup>55</sup>, el nomadismo se constituye en una forma de vida que les garantizaba su supervivencia; ya que por la aridez de la región, el movimiento más o menos frecuente del grupo humano en busca de alimentos era indispensable. Sin embargo, tal y como lo señala Magaña (1997) existen diferentes tipos de nomadismo y en estos grupos se presentaba un “nomadismo estacional” caracterizado por la adaptación a la variante estacional viviendo en campamentos de “macrobanda” durante una parte del año y dispersándose en grupos de “microbandas” más pequeños durante los meses restantes.

Me parece oportuno señalar las características del ecosistema de la región Noroeste considerada territorio o’otham, que se ubica en el Desierto de Sonora<sup>56</sup>. Se localiza entre Estados Unidos y México y es considerado uno de los más extensos y calurosos del mundo. “De los cuatro desiertos de Norteamérica, el Sonorense contiene la mayor diversidad. Éste cubre además del territorio perteneciente a Sonora, una porción de Baja California y Baja California Sur en México, así como Arizona y California en Estados Unidos” (Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas [CONANP], 2015, s.p.).

Por la conformación ecosistémica del territorio, la organización socioespacial del o’otham no tuvo un único asentamiento, pues eran cíclicos conforme a las estaciones del año, creando lo que llamo circuito de aldeas de verano-invierno. Como seminómadas, practicaban una economía mixta, es decir, combinaban las actividades de cazadores-recolectores con el uso de técnicas de agricultura, “la idea rígida asociada a que todo cazador-recolector es nómada y todo agricultor es sedentario, no aplica para la región del Noroeste mexicano, esta idea niega toda diversidad cultural” (Hers *et al.*, 2000:16).

Pero esta forma de organización les resultaba desconocida a los rancheros y vecinos de los o’otham. Había una forma distinta de apropiarse de la naturaleza y, por lo tanto, esto llevó a la dicotomía salvaje-civilizado. Hers *et al.* (2000:17) lo refieren así:

En el origen mismo del largo proceso antagónico entre los pueblos que producen sus alimentos y los que confían en los ritmos naturales para conseguir su sustento, existe una profunda incomprensión entre dos maneras tan distintas de concebir las relaciones del

---

<sup>55</sup> Se refiere en general a la frontera entre México y Estados Unidos. Recalco esto porque, otros autores metodológicamente, podrían diferenciar entre *Noroeste* y *Norte*.

<sup>56</sup> Lo ubican entre Sonora, Sinaloa y Baja California (México) y Arizona y California (Estados Unidos), con varias subregiones. El polígono global, así como las ecorregiones, son imprecisas, ya que difieren de la postura entre los estudiosos del medio ambiente.

hombre con la naturaleza, de las costumbres y estrategias de este para construir y habitar su propia territorialidad.

Esta incompreensión, percibida desde la evangelización, hizo que los pueblos nómadas fueran considerados salvajes y bárbaros, incapaces de ser productivos desde los estándares que en su momento exigieron las misiones. Pero esta etiqueta ha continuado a lo largo de la historia, evidenciada por la tendencia a “explicar el comportamiento económico de los cazadores-recolectores a partir de categorías más bien aplicables a las sociedades sedentarias, estrechamente vinculadas con la economía capitalista de nuestros días” (Hers *et al.*, 2000:17). En este proceso civilizatorio del Noroeste mexicano se inserta el caso de los o’otham, con la situación de despojo e impacto que analicé a partir del siglo XIX, pero que en realidad comenzó desde mucho tiempo atrás.

## METODOLOGÍA

Uno de los problemas enfrentados durante la investigación fue, la búsqueda de fuentes sobre los o’otham de Sonora<sup>57</sup>. El mayor número de investigaciones realizadas se refiere los o’otham de Arizona. Hay fuentes de las crónicas jesuitas y franciscanas que ofrecen algunos elementos para analizar la región de Sonora, pero pocas se refieren a los o’otham (entonces identificados como pápagos y pimas altos). En general, los datos históricos son escasos y difíciles de cotejar con otros textos, sobre todo las fuentes más antiguas.

Otros autores aportan datos relevantes para el caso, sin embargo, aun así, habrá momentos de la investigación en que los vacíos de información serán interpretados con fundamento en otras investigaciones u otros autores, que no necesariamente escriben sobre los o’otham, pero que aportan alguna similitud temática o metodológica para la comprensión de algunos aspectos medulares de la investigación. Eso ha sido un reto.

La metodología general de este trabajo se basó en investigación: 1) documental, 2) archivo histórico, 3) bibliohemerografía y 4) trabajo de campo. Elaboré varias matrices de datos que me

---

<sup>57</sup>Ruth Underhill señala que durante la década de los treinta había falta de fuentes sobre los o’otham de Sonora, expresándolo así: “Conocemos muy poco de la historia del Pima de Sonora, que ahora se ha unido a la población mexicana y, en menor medida, esto es cierto del Pápago debajo del límite mexicano [Sonora]” (1938:5), hasta 1840 tuvieron influencia de los ‘blancos’ y será después del Tratado de Gadsden en 1854 que se convertirán algunos o’otham en estadounidenses”.

permitieron organizar y analizar la información. Mi trabajo consistió en la búsqueda de documentos e historias que tuvieran indicios de conflictos con el territorio y las tierras, indicándome sobre el despojo territorial. Para el análisis de los aspectos socioculturales, los ejes fueron elementos relacionados con movilidad territorial, organización social, práctica agrícola y ritualidad sagrada. Para ello, me apoyé en documentos de corte histórico y en el trabajo de otros investigadores a fin de comparar los cambios a través del tiempo. Asimismo, utilicé los datos arrojados en mi trabajo de campo. En general, para esta investigación crucé información del despojo territorial (detectados en los documentos e instrumentos legales) y los aspectos socioculturales (registrados cronológicamente a partir de otras investigaciones y diario de campo) durante los tres siglos.

### *Investigación documental e histórica*

La investigación documental se realizó mediante el análisis de archivos históricos y de instituciones gubernamentales. En todos ellos mi indicador principal fue identificar aquellos expedientes, documentos e información donde los o'otham estaban haciendo gestiones acerca de su territorio y sus tierras, ya fueran estrictamente agrarias o de solicitud de agua. Establecí este indicador como mi eje principal, a partir de él pude conocer los asuntos de mayor conflicto referentes a despojos de los territorios y las tierras de los o'otham.

Los tipos de los expedientes fueron: documentos notariales, archivos digitales e impresos del Centro Coordinador de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de la unidad Caborca, la Procuraduría Agraria de Caborca, entre otras fuentes. Asimismo, hice una revisión de expedientes y archivos históricos como:

- Archivo General de la Nación (AGN)<sup>58</sup> “Materiales para la Historia de Sonora”, 1658 a 1764.
- Biblioteca de la Universidad de Sonora (Ley de Agrimensura 1852 y 1853)<sup>59</sup>.
- Archivo Histórico “Genaro Estrada” (AHGE) 1899 “legajo 15-8-66 Asunto: Yndios su movilidad a México”.

---

<sup>58</sup> AGN “Materiales para la Historia de Sonora”. Grupo documental Historia, volumen 16, expediente 3, recopilación por Franco García Figueroa de varios autores fechados entre 1658 a 1764.

<sup>59</sup> Biblioteca de la Universidad de Sonora “Ley de Agrimensura 1852 y 1853” en *Leyes y decretos del Estado de Sonora* (1851-1874).

- Instituto Smithsonian, con el “Diario de campo sobre los pápagos (o’otham) de John Napoleón Brinton Hewitt y Jose Lewis Brennan<sup>60</sup>” (1897), usado para revisar elementos históricos y aspectos culturales o’otham en general.
- El expediente de José León, gobernador de la tribu pápaga-Sonoita. (1920-1921)<sup>61</sup>.
- El *Boletín Oficial. Gobierno del Estado de Sonora*, Hermosillo, Sonora, sábado 23 de septiembre de 1978. Anexos “Expropiación de terrenos ejidales”, “Decreto”, “Acta de ejecución del decreto expropiatorio de fecha 27 de julio 1978<sup>62</sup>”.
- El acta notarial (2012) “Fe de hechos que se realizan en la comunidad Tohono O’otham a solicitud del señor Julio César Quiroz y Mora”.
- “Protocolización de Acta de Asamblea General de los Líderes Tradicionales del pueblo indígena o’odham” (PAAGLTPIO, 2016).
- Oficios de asociación de defensa de El Bajío para la SEDATU en el año 2016 (2017)<sup>63</sup>.
- Solicitud de peritaje contra el muro fronterizo promovido por Donald Trump (2017)<sup>64</sup>.
- Propuesta de petición contra el muro (2017). “Que será ingresada a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en Contra de la construcción del muro en el territorio de la etnia Tohono O’odham – (Gente del Desierto) del Estado de Sonora”<sup>65</sup>.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis, Alejandro Aguilar Zeleny y Nelly López Azuz (2017). Dictamen antropológico “Los tohono o’odham, la gente del desierto: un pueblo originario dividido por la frontera entre México y Estados Unidos, amenazado por el plan de construir un muro fronterizo”.
- Solicitud de peritaje contra la salinera en zona limítrofe en ANP El Pinacate.<sup>66</sup>

---

<sup>60</sup> Jose Lewis Brennan fue el informante de John Napoleón Brinton Hewitt. De origen o’otham refiere Fontana (Fontana, Bernard L. and Jose Lewis Brennan, 1959:226-237). Brennan es de la generación de los o’otham que fueron educados en internados de Arizona. Brinton Hewitt era antropólogo lingüista, descendiente de madre iroquesa-francesa y padre escocés (Swanton, 1938).

<sup>61</sup> Lo obtuve del archivo personal del Sr. Jorge Luis Gamboa, uno de los cronistas de Sonoyta (Sonora).

<sup>62</sup> Expediente digital de Mauricio Montijo (EDMM), miembro o’otham originario de Sonoyta. Actualmente está a cargo del Fondo Mixto para pueblos indígenas y municipios de México. Estos documentos digitales me los proporcionó personalmente. Este patrimonio de resultar liberado para los pueblos indígenas cambiaría la historia de ellos. <https://www.facebook.com/fondomixprivado.patrimonio>

<sup>63</sup> Expedientes digitales de Daniel Navarro (EDDN). Daniel Navarro es la persona que ayudó sobre el tema contra el muro en la frontera. Envío la solicitud vía internet a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos junto con el arquitecto Jaime Martínez Veloz, el entonces Comisionado para el Diálogo con Pueblos Indígenas de la Secretaría de Gobernación (SEGOB). Así como, lo relacionado con la Puerta de San Miguel y la Salinera la Borrascosa.

<sup>64</sup> *Ídem.*

<sup>65</sup> *Ídem.*

- Aguilar Zeleny, Alejandro. (2017). Peritaje antropológico INAH “Entorno al reclamo de la Nación O’odham frente al proyecto de explotación de la Salina La Borrascosa en el golfo de Santa Clara”.
- Plan estratégico de Desarrollo Tohono O’otham, 2012-2021.

### *La investigación bibliohemerográfica*

Esta investigación comprendió la revisión de trabajos etnológicos y etnográficos sobre movilidad territorial, organización social, agricultura, ritualidad sagrada y otros temas adyacentes a estos. Los autores a los que recurrí con más frecuencia fueron:

- Edward Castetter y Willis Bell (1942) con *Pima and papago indian agricultura*, quienes hacen una revisión histórica desde la Nueva España hasta 1940 sobre los o’otham y sus prácticas agrícolas.
- El texto de M. A. Carl Lumholtz (1912), *New Trails in Mexico. An account of one year’s exploration in north-western Sonora Mexico and south-western Arizona 1909-1910*. Aquí analicé aspectos de historia y territorio: las villas, aldeas y rancherías.
- Edward Spicer, *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Contiene antecedentes históricos de los o’otham.
- Los estudios de Ruth Underhill, *Social Organization of the Papago Indians. 1884-1984* (1939); *Papago Indian Religion, 1884-1984* (1946); *A Papago Calendar Record* (1938); *Biografía de una mujer pápago* (1975).
- El texto de Alfonso Fabila, “Informe sobre los pápagos” (1957).
- Las tesis de posgrado de Alejandro Aguilar Zeleny, Miguel Ángel Paz Frayre, Guillermo Castillo Ramírez, Karyn Galland, Itzkauhtli Zamora Sáenz, Selene Galindo, Paul Leyva Egurrola, Cecilia Osornio, todas referentes a diferentes aspectos del pueblo o’otham.

Establecí también una lista general de consulta sobre diversos autores, registrados por tema y el periodo histórico que investigaron, los cuales ordené cronológicamente, iniciando por el periodo más antiguo hasta el más reciente (ver cuadro 1):

---

<sup>66</sup> Expedientes digitales de Daniel Navarro (EDDN).

CUADRO 1  
Autores sobre los o'otham y el Noroeste

<i>Autor</i>	<i>Tema</i>	<i>Periodo histórico</i>
Hers, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena	Nómadas/ noroeste	600-1200
Braniff, Beatriz	Territorio/Aridoamérica/Chichimeca	600-1200
Crosswhite, Frank S.	Etnogénesis o'odham/ agricultura	1200-1950
De Mendizábal, Miguel Othón	El uso de la sal/culturas indígenas	1500-1920
Medina Vidal, Adriana	Análisis narrativas arqueológicas e institucionales sobre los o'otham	1500-2012
Castetter, Edward y Willis Bell	Agricultura pápago y pima (tohono y akimel)	1500-1941
Radding, Cynthia	Historia del noroeste/ o'odham	1530-1840
Spicer, Edward	Historia de las tribus del noroeste y suroeste	1533-1960
Sauer, Carl	Historia del noroeste y sus tribus	1530-1932
Moctezuma Zamarrón, Harriss Clare, Aguilar Zeleny y López Aceves	Territorialidad/ pueblos del noroeste/ rancherías	1600-1900
Garduño, Everardo	Pueblos indígenas del norte	1600-2000
Hope Ponce, Margarita Elena	Noroeste y pimas	1650-2015
Nabhan, Gary	Agricultura y control del agua con los pápagos (o'odham)	1697-1934
Radding, Cynthia	Frontera y etnogénesis /noroeste	1700-1850
Osornio Cecilia	Territorialidad y Quitovac	1800-2014
Osornio Cecilia	Frontera territorio e identidad Quitovac	1800-2015
López Azuz, Nelly	Frontera/ instrumentos jurídicos/Estado	1840-1875
Underhill, Ruth	Calendario pápago (o'odham)	1884-1938
Underhill, Ruth	Organización social pápago (o'odham)	1884-1939
Underhill, Ruth	Ritualidad pápago (o'odham)	1884-1946
Gaillard D.D.	Organización social pápago (o'odham)	1894-1894
Hewitt y Brennan	Diario de campo pápago (o'otham)	1897-1897
Alvarado Solís, Neyra Patricia	Monografía /ritualidad pápago (o'odham)	1900-2005
Lumholtz, Carl	Monografía /rancherías pápagos (o'otham)	1909-1910
Reader y Johnson	Agricultura o'odham	1919-2000
Fabila, Alfonso	Despojo pápagos (o'otham)	1930-1957
Castillo Ramírez, Guillermo	Territorialidad /Migración regional o'otham	1930-1970
Basauri, Carlos	Monografía de los pápagos (o'otham)	1500-1940
Underhill, Ruth	Biografía mujer pápago (o'otham)	1940-1940
Nolasco, Margarita	Monografía de los pápagos (o'otham)	1960-1960
Galland, Karyn	Políticas raciales o'otham	1980-1990
Leyva Egurola, José Paul	Aspecto económico o'odham	1983-2014
Ortiz Garay, Andrés y Ma. Cristina	Monografía de los pápago (o'otham)	1990-1990



Saldaña		
Aguilar Zeleny, Alejandro	Ritualidad /o'odham y otros	1990-1990
Galinier, Jack	Ritualidad/ Vi'kita	1990-1990
Galland, Karyn	Otredad-etnicidad o'otham	1990-2005
Zamora Saenz, B. Iztkuahutli	Territorialidad o'otham y narcotráfico	1995-2005
Paz Frayre, Miguel Ángel	Memoria colectiva o'otham	2000-2009
Galindo, Selene	Quitovac y comunidad de prácticas	2014-2016
Tapia Landeros, Alberto y Godínez Leal Federico	Ritualidad/geosímbolos/Peregrinaje de la Sal	2015-2016

FUENTE: Elaboración propia (2018).

### *Trabajo de campo*

También realicé una investigación de campo utilizando la observación participativa y la entrevista semidirigida. Los periodos de campo fueron de noviembre a diciembre de 2016, marzo a mayo de 2017, julio a agosto de 2017 y julio de 2018. En ellas me recibieron en sus casas cuatro familias o'otham de las comunidades de Pozo Prieto, cerca de Caborca, Quitovac, Sonoyta y Puerto Peñasco, Sonora.

Así, me aboqué a elaborar una guía e instrumentos de registro para conocer cómo eran y cómo son las prácticas socioculturales. Durante las estancias en campo se aplicó el guion (ver anexo 1) para la recopilación de datos de análisis, el cual se elaboró sobre las categorías socioculturales. Para registrar la información, utilicé un diario de campo para el registro etnográfico, así como una grabadora y una cámara fotográfica. Los cargos de muchos de los entrevistados eran principalmente de autoridades tradicionales, gobernadores de comunidad, líderes tradicionales, comuneros, etc. Asimismo, entrevisté a miembros de instituciones gubernamentales y a personal académico (ver anexo 2, “Lista de entrevistados”).

En general, en esta investigación tomé como indicadores de búsqueda los aspectos que, según mi hipótesis, indicaban afectación sociocultural a partir del despojo territorial. Esta información la arrojaban los documentos institucionales y de archivo histórico donde se registraron solicitudes de los o'otham ante instituciones gubernamentales de diferentes niveles para resolver conflictos con sus tierras o el agua, recursos fundamentales para sus actividades de agricultura o para su subsistencia en la comunidad. El foco del problema se centraba en la tierra. Ante tal cuestión, me dirigí a analizar documentos específicos detectados sobre despojo territorial. Para aproximarme al impacto sociocultural, me enfoqué en los elementos que se

vinculaban de forma muy directa a la tierra y al territorio, como la práctica agrícola, la movilidad territorial de las autoridades o'otham (principalmente en el siglo XX, incluido el cambio de circuitos) y, simultáneamente a las anteriores, el deterioro de la organización social y la actividad ritual.

### *Universo de estudio*

Es así que el universo de estudio fue el pueblo o'otham de Sonora. Me enfoqué en Pozo Prieto (municipio de Caborca), Quitovac y Sonoyta (municipio Gral. Plutarco Elías Calles) y el municipio de Puerto Peñasco, todos en Sonora (México). Aunque señalaré de forma general otras comunidades o'otham de Sonora, en estas localidades fue donde pude permanecer mayor tiempo durante mi trabajo de campo. Las entrevistas y los contactos fueron principalmente con personas de esas comunidades, pero también con algunos de El Bajío, El Cumarito, El Cubabi, Las Norias, San Francisquito y Pitiquito en el estado de Sonora, México. También realicé tres entrevistas a o'otham de Arizona, Estados Unidos (líderes del Peregrinaje de la Sal<sup>67</sup>).

Si bien es cierto que mi universo de estudio es el pueblo o'otham, con esta investigación no pude abarcar todo el pueblo por diferentes razones. Una de ellas fueron el tiempo y los recursos para desplazarme, lo que me llevó a tomar una muestra del universo de este estudio, ya que el pueblo o'otham consta de población distribuida en distintas localidades, incluso en dos países diferentes (México y Estados Unidos), por lo que aumenta el grado de complejidad. En consecuencia, opté por mantenerme en el pueblo o'otham de Sonora (México) con cinco de sus comunidades: Pozo Prieto, Quitovac, Caborca, Sonoyta y Puerto Peñasco.

Dos de las comunidades de estudio están en zonas rurales y son pequeñas (Pozo Prieto y Quitovac), pero cuya población mayoritaria todavía es o'otham. La población oficial total de o'otham en Sonora es de 1,590 personas, quienes habitan principalmente en las comunidades urbanas, como son las ciudades de Caborca, Sonoyta (Gral. Plutarco Elías Calles) y Puerto Peñasco (1,396 miembros) (ver cuadro 2):

---

<sup>67</sup> El sendero de la sal es una ceremonia practicada únicamente por hombres y jóvenes varones o'otham; en otro momento profundizaré más sobre ello.

CUADRO 2  
Censo o'otham, 2010

Distribución por localidad	Familias	No. personas
Altar	3	14
Pitiquito	25	117
Quitovac	12	63
Plutarco Elías Calles	105	480
Caborca	86	386
Puerto Peñasco	125	530

FUENTE: Griselda Leyva Egurrola, archivo personal  
(correo-e: veronicacrisol@gmail.com)

Los datos son presentados tal y como se me otorgaron. En el caso del municipio de Caborca, se incluyó la información censal de Pozo Prieto, Las Norias y San Francisquito. El municipio de Gral. Plutarco Elías Calles, incluyeron únicamente a la población de Sonoyta, dejando a Quitovac con censo propio. En el censo del municipio de Altar se incorporó datos de El Bajío, El Cubabi y El Cumarito. Se ahondará más en el capítulo III sobre esta información por ser un elemento de reflexión del capítulo.

Continuando con la relevancia histórica de los lugares antes del siglo XIX, para el caso específico de Puerto Peñasco, no encontré información anterior al siglo XX que me indicara la relevancia de este lugar para el pueblo o'otham en el siglo XIX. En cuanto a Pozo Prieto, está registrada como una rancharía desde el siglo XIX. Para Sonoyta, Quitovac y Caborca pude identificarlas en mapas con una antigüedad que va del siglo XVII al XVIII. Todas estas localidades fueron seleccionadas porque había un mejor acceso para contactarlos y era más conveniente el traslado allí.

Ahora bien, en lo referente a la temporalidad, definí el periodo de investigación entre el año 1897 y 2017 debido a que el año 1897 es cuando se registra el cuaderno de campo de John Napoleón Brinton Hewitt y su informante Jose Lewis Brennan (1897)<sup>68</sup>, el cual contiene la

---

<sup>68</sup> El siglo XIX en México se caracterizó por tener levantamientos indígenas y batallas para defender la invasión de sus tierras (sobre todo después de la independencia mexicana en 1821). Aun así, los o'otham serán casi imperceptibles en ese siglo, en parte por las luchas intestinas por el poder y control del gobierno central del país, durante más de la mitad del siglo XIX. Su invisibilidad se incrementará en México para la época de Porfirio Díaz (1880), cuando los indígenas no eran particularmente diferenciados culturalmente, pues eran clasificados como sujetos homogeneizados, con los cuales había enfrentamiento con el Ministerio de Guerra (quienes además eran los encargados de los "asuntos indígenas" en esa época).

información que requiero para comparar los elementos culturales o'otham<sup>69</sup> del periodo del siglo XIX; la finalización de la investigación la determiné para 2017 ya que en el trabajo de campo alcancé a registrar los despojos territoriales relacionados con la propuesta del muro de Donald Trump (presidente de EE.UU.). Dicho muro se relaciona con la separación de los o'otham entre los dos países ocurrida en 1853, un discurso que se mantiene vivo entre ellos.

Después de exponer los datos históricos sobre los despojos territoriales contra el pueblo o'otham, explicaré sucintamente el cuerpo teórico-conceptual para el análisis de los datos recabados en esta investigación, lo cual me permitió entretener los datos de despojo territorial con los datos socioculturales entre 1897 y 2017. Esta investigación se centró principalmente en la propuesta de Richard N. Adams (1983) y su teoría del poder social, a la par del trabajo de Sofía Estela Ares (2010) con el análisis del espacio de vida, residencia base y jurisdicción. Decidí utilizar sus bases porque considero que ambos autores pueden ayudar a analizar los procesos de transformación sociocultural que han acontecido en el pueblo o'otham a partir de una serie de eventos relacionados con el despojo territorial.

El análisis del poder nos enfoca a la reflexión sobre el intercambio entre materialidades, entre las relaciones y sus simbolismos. Toda materialidad y toda relación se cargan de símbolos, dando coherencia a las ideologías y a las culturas. Como lo refiere Morales Flores (2019), “al materializarse el poder en prácticas concretas e ideologías con las que se relacionan los individuos entre sí y con el mundo que les rodea, estamos en la posibilidad de analizar los conflictos socioambientales, porque éstos son relaciones de poder en confrontación”; dichas condiciones son igualmente aplicables al análisis de los mecanismos de despojo de los o'otham.

En ese sentido, para sus análisis socioculturales Adams, se apoya en el estudio de la historia, la economía y la política, para establecer posibles orígenes e intercambios de flujos de energía entre los distintos grupos. Según él, “el poder es aquel aspecto de las relaciones sociales que indican la igualdad relativa de los actores o unidades de operación; deriva del control relativo ejercido por cada actor o unidad sobre los elementos del ambiente que interesa a los participantes. Por lo tanto, es un fenómeno sociopsicológico, mientras que el control es un fenómeno físico” (Adams, 1983:26). Adams define el concepto de *igualdad relativa* como la capacidad para tomar

---

<sup>69</sup> En ese diario de campo hacen referencia de ellos con el nombre de “pápagos”. Los Tohono O'odham cambiaron el nombre por considerar que era peyorativo, pues significa “frijolero”. Actualmente, se denominan o'otham u o'odham, que significa “gente”. El 23 de enero de 1986 votaron en Arizona para que se cambiara el nombre de “pápago” por el de “tohono o'odham” (*Arizona Daily Star*, en el archivo personal de Miguel Ángel Paz Frayre, consultado en enero de 2017).

decisiones que tiene cualquiera de las partes interactuantes, “las únicas personas que no pueden ejercer poder son aquellas que han perdido todos sus controles; cuando esto sucede, ya no son capaces de tomar decisiones racionales y dejamos de considerarlas como seres humanos” (Adams, 2007:142). Durante esta investigación revisaré justamente estas relaciones entre el pueblo o’otham con otros actores sociales y los elementos de control que participaron para que se establecieran relaciones desiguales, o en su defecto momentos en que lograron sobreponerse a alguna situación.

Los controles son distintas formas energéticas<sup>70</sup> que pueden obtener o elaborar los seres humanos para mantener el poder a su favor. Es decir, “[...] con el control del hombre, nos referimos específicamente a su capacidad física y energética para reordenar los elementos de su medio ambiente, tanto en términos de sus posiciones físicas como de las conversiones y transformaciones energéticas a otras formas espacio-temporales. El hombre se adapta por medio del control” (Adams, 2007:57). Algunos de los elementos para el control que utilizaron tanto las instituciones gubernamentales, como los colonos fueron los instrumentos jurídicos-legales. En tanto, para el pueblo o’otham el conocimiento de los ciclos naturales de la región, pudo ser un aspecto que ayudó a su sobrevivencia física y cultural todavía hasta finales del siglo XIX. Al interior del pueblo, los rituales (los símbolos) juegan un importante papel, aun cuando en la actualidad, ya no se desarrollan todas las ceremonias.

Richard N. Adams sustenta su teoría del poder social principalmente en la Segunda Ley de la Termodinámica<sup>71</sup>, la cual plantea que los flujos de energía siempre tienen fugas energéticas, es decir, ante todo el esfuerzo aplicado siempre hay algo que se desperdicia durante dicho esfuerzo, “todas las conversiones de energía implican alguna pérdida, porque ninguna conversión es perfecta; así lo establece la Segunda Ley de la Termodinámica. El ‘derroche’ es una parte intrínseca del juego” (Adams, 2001:300). Esto obliga a las sociedades al constante cambio y adaptación a nuevas formas energéticas para poder subsistir. Igualmente, su teoría permite interpretar las dinámicas sociales y culturales desde niveles internacionales hasta locales. En este punto, la ecología social de la región, la autoorganización y los consecuentes cambios para la adaptación, generan un desgaste sociocultural que pueden provocar que los grupos sociales y pueblos no resistan la adversidad, por eso la relevancia de que exista una alta persistencia, que

---

<sup>70</sup> La *energía* es una medida cualitativa.

<sup>71</sup> La *termodinámica* se refiere al estudio de la transferencia de energía.

permita a los pueblos indígenas la continuidad, sobreponiéndose a las transformaciones ante los grupos o unidades de operación más fuertes y grandes, como es un país, y la misma dinámica aplica en asuntos internacionales<sup>72</sup> entre países con relaciones claramente asimétricas.

El análisis del poder implica observar los elementos de la red de los grupos y su distribución tanto en forma vertical como horizontal. Sin duda, esta teoría puede acceder tanto a distintos grados desde lo macro hasta lo micro. Adams (1983:46) lo ilustra así:

[...] Hay dos indicadores de límites que debe alcanzar todo estudio extenso del poder: debe ser capaz de identificar los actores o los papeles que operan en los dos extremos verticales de sistema, en la cima y en el fondo. Sin identificar el extremo superior, resulta imposible contar con un marco para localizar a los grandes controladores y poderosos del sistema. Y sin identificar el extremo inferior, resulta igualmente imposible la descripción de las consecuencias de las actividades que caracterizan al sistema. Si queremos ocuparnos de los problemas de la contaminación en la sociedad occidental contemporánea, es necesario que sigamos las líneas de la relación hasta el nivel nacional, hasta los tomadores de decisiones que continúan proveyendo protección económica y política a los grandes contaminadores, y también hasta los residentes de las áreas contaminadas, hasta los niños e infantes sometidos a los vapores tóxicos y los venenos que se están liberando dentro de la región. La estructura de poder de este suceso sólo se comprenderá cuando se coloquen todos los actores pertinentes con razonable precisión respecto de sus intereses yuxtapuestos. El hecho de que el poder sea omnipresente significa que todo estudio de su operación debe tratar de trazar las dimensiones plenas de sus consecuencias.

El análisis del poder y control vinculado indudablemente al despojo territorial, nos conduce a la reflexión, primeramente, sobre qué es el territorio para el Estado, este incluye en sí mismo el valor político y un precio económico y, por lo tanto, importante para administrar. El manejo del territorio, según Adams (1983:27) es “indicador de progreso del hombre sobre el control: 1) incremento de la cantidad y las variedades del ambiente explotadas y destruidas por el hombre en el curso de su ocupación (cantidad usada de territorio, vida animal, vegetal, petróleo extraído,

---

<sup>72</sup> Como una posible línea de investigación en un futuro, planteo que el análisis de los instrumentos jurídicos-legales (en especial los tratados internacionales y comerciales) pueden funcionar como eje de investigación para revisar su impacto local y global, de dónde se pueden desprender distintas ramas de investigación para un enfoque multidisciplinar yendo desde el estudio de las relaciones internacionales, el derecho, la economía, la historia, la antropología y la etnología por mencionar algunas.

etc.)”. Estas formas de energía deben ser controladas por los sujetos para aumentar su poder y asegurar la sobrevivencia. Para incrementar este control, los instrumentos jurídicos-legales servirán con ese fin al Estado y a los sectores favorecidos. Augusto Hernández Becerra (1981:53) señala al respecto:

El territorio no sirve para los Estados sino como base asiento de la jurisdicción, entendiendo por ésta, la facultad de dictar leyes y de aplicarlas dentro de determinado territorio. El territorio es, en la práctica, el punto de referencia geográfico de la jurisdicción del Estado, permite saber hasta dónde se extiende espacialmente la influencia indiscutida del poder de un núcleo social.

El territorio, para el Estado nacional mexicano, en su conformación inicial en el siglo XIX se entretejió con lo jurídico, económico y político, posteriormente se incorporó lo social, ideológico, religioso, etc. Se creó primeramente una gran vinculación de propietarios de tierras, estipulado jurídicamente. La importancia económica de la tierra “obliga a establecer límites entre ellas” (Hernández Becerra, 1981:53), lo que ocasiona fragmentación en el territorio. Esta situación ha sido uno de los ejes medulares en los procesos de apropiación para otros actores sociales y de despojo para los pueblos indígenas. Justamente, esta fue una de las circunstancias que provocó la pérdida de tierras para los o’otham en el siglo XIX, cuando su territorio se distribuía desde Phoenix hasta Hermosillo y fue fragmentado tras establecerse la última frontera entre México y EE.UU. en 1853 y en los posteriores eventos ya descritos en este documento. Desde entonces hasta la actualidad, este pueblo ha reclamado el reconocimiento de sus tierras y su territorio.

El territorio es un eje articulador sociocultural del pueblo o’otham. El papel que juega la territorialidad y la tierra para los pueblos indígenas es fundamental, porque es un espacio geográfico que otorga, además de su supervivencia, el sentido de pertenencia sentido de pertenencia y apropiación social que permite la configuración de relaciones sociales, además por ser el ámbito en el que interactúan diversos componentes simbólicos, biofísicos y materiales de la cultura, y su entorno ecosistémico. En este contexto, la apropiación social expresada en la realización de sus proceso sociocultural y socioeconómico en plenitud para los pueblos indígenas, es decir, como pueblos indígenas tienen poder y control sobre su ambiente y sus relaciones sociales. Se convierte en una forma energética que permite detonar determinadas acciones entre los sujetos produciendo otros flujos energéticos.

En relación con la modificación de su territorio, tanto el simbólico como el material, el pueblo o'otham ha transitado desde un origen seminómada, transformándose a partir de su condición de cazadores-recolectores, donde la movilidad era fundamental. Su función sería tanto alimentaria como ritual. Como agricultores itinerantes y estacionales, se adaptarían a la administración misional de las tierras. Crearán casas de verano-invierno (Lumholtz, 1912; Spicer, 1976) aprendiendo el manejo de la pequeña ganadería<sup>73</sup>, la movilidad territorial alternada entre actividades asalariadas en las ciudades y el trabajo de campo en las zonas rurales (Castillo Ramírez, 2010). La situación regional, asimismo, los llevará al abandono de la tierra para trasladarse a ciudades de Sonora (México) o Arizona (EE.UU.) en busca de mejores condiciones laborales y de vida en general. Igualmente, lo harán para venta de productos elaborados por ellos, para cubrir necesidades personales. Asimismo, serán despojados de sus tierras y su agua por rancheros y a consecuencia de proyectos de agricultura, también por los grupos de narcotráfico (Zamora Sáenz, 2006) y recientemente por la minería de sal, el bloqueo de la puerta fronteriza de San Miguel (por ausencia del reconocimiento de sus tierras por la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano<sup>74</sup>) y la amenaza del muro por parte de Donald Trump, etc. En la actualidad, el pueblo o'otham sigue con sus reclamos por el respeto a su *ser o'otham* (Galland, 2006). Algo relevante es que este pueblo, mediante la defensa de sus tierras, busca reconocimiento como pueblo, ya que la tierra misma le da su origen, sentido y referencia histórica (Paz Frayre, 2010).

Algunos testimonios de los o'otham sobre la tierra afirman que “la madre tierra es la casa de todos nosotros, la vida” (Francisco Contreras en López Azuz, 2017a); o bien “la tierra no cambia, cambia por lo que nosotros hacemos con ella” (Francisco “Choco” Sinogui en López Azuz, 2016). El territorio no se circunscribe únicamente a la tierra, sino abarca todo aquello que la rodea, incluido el cielo. Muchos de los o'otham se refieren de forma similar al territorio. Una bella metáfora como “las estrellas son la piel de *I'itoy*” (Matías Valenzuela Estevan en López Azuz, 2017b) nos indica el alcance del territorio.

---

<sup>73</sup> Históricamente, no está claro si los o'otham tenían rancherías de verano e invierno antes de las misiones o si las establecieron durante, como una forma de adaptación a las formas misionales. Tampoco se sabe de cuándo data el conocimiento de la ganadería entre los o'otham. Lumholtz (1912) manifiesta que surgió antes de la Colonia; Spicer (1976) y Radding (1995) comentan que fue después. Quizás los datos arqueológicos puedan ayudar a aclararlo. *Materiales para la Historia de Sonora* señala la existencia de *rancherías de llanos y pozos* o'otham, sin proporcionar mayor información sobre su antigüedad (AGN, 1658-1764).

<sup>74</sup> Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU), institución del gobierno federal mexicano.



Existen diferencias de visión sobre el territorio entre un Estado y un pueblo indígena. Para el primero, el territorio es “capital” en el sentido mercantil y se circunscribe a un precio económico y un valor político, en tanto que es un elemento de poder y control sobre la población y sus formas de vida. La perspectiva sobre *el territorio* del Estado moderno y contemporáneo es considerarlo como un espacio que administrar. Puede estar subdividido o compuesto de distintas unidades para su mejor manejo (región, provincias, estados, ciudades, municipios, etc.). Es sobre este territorio, delimitado claramente por fronteras determinadas por parámetros del Estado-nación, que se “ejerce el control y la gestión de la población, los bienes y recursos que lo conforman” (Le Bonniec, Fabien, 2002:32), mientras que para los pueblos indígenas, cuando se refieren al territorio, lo expresan con una disposición holística, más próxima al concepto de medio ambiente.

La significación del territorio para un pueblo indígena es producto de la conjunción entre cultura, identidad y configuración simbolizada del territorio que constituye la territorialidad, como parte medular de las prácticas socioculturales con las que se apropian del mundo material y el ambiente los pueblos indígenas. Porto Gonçalves (2001: ix) dice lo siguiente al respecto: “[...] las culturas, al significar a la naturaleza con la palabra, la convierten en acto; al ir la nombrando van construyendo territorialidades a través de prácticas culturales de apropiación y manejo de la naturaleza. La cultura da nombre, significado y sentido a la naturaleza; escribe un territorio, imprime sus marcas en la tierra”. Por lo tanto, la territorialidad es la manifestación identitaria dentro de un espacio significado, y es la forma en que se expresa a través de una configuración particular, en un espacio y un tiempo dados. Aun en la actualidad, los o’otham de Sonora y Arizona comparten los nombres de los lugares más importantes que conforman su territorio.

Sin embargo, las condiciones geopolíticas de países como Estados Unidos y México, han interferido en sus prácticas socioculturales. Adams explica esto como una estructura centralizada, una unidad operante con concentración de poder que intenta captar a estas unidades “aisladas” e integrarlas a su sistema, en una vorágine de energía para concentrar más poder. Un Estado tenderá a integrar a los pueblos indígenas, tal como intentó —y lo siguió intentando— el gobierno mexicano con las políticas indigenistas en la época posterior a la revolución (Villoro, 2005). De la misma manera, países con mayor concentración de poder (control de tecnología y recursos) tenderán a absorber a países con menos recursos socioeconómicos. En el proceso de

expansión de las sociedades humanas, las unidades menores tienden a “imitarles” y en otras ocasiones a ser asimiladas por esas grandes unidades que manejan “tecnología”<sup>75</sup> más compleja.

Por lo tanto, el control del ambiente y la tecnología por parte del gobierno de Sonora y el gobierno federal mexicano pusieron en desventaja al pueblo o’otham, dado que su capacidad para la subsistencia se encuentra rebasada por estos gobiernos, impidiendo una readaptación más eficiente con sus prácticas socioculturales. Por ejemplo, el despojo hídrico y territorial ha impactado en sus prácticas agrícolas, modificando su alimentación.

El vínculo entre la actividad agrícola y la ritualidad o’otham se expresa a partir de momentos para organizarse y compartir entre ellos. Asimismo, se afectó la agricultura para el intercambio y los regalos como una forma de economía propia, al igual que la organización social y la ritualidad, que se vieron deterioradas ante la movilidad forzada por la subsistencia física y económica, descontinuando la reproducción, la trasmisión de saberes y el uso de su lengua materna. Otras consecuencias incluyen la casi nula práctica actual del tejido de cestas y la elaboración de ollas de barro con figuras simbólicas —reservorios de saberes o’otham—, que hoy son desconocidos entre ellos. El uso de la medicina tradicional basada en gran parte en la herbolaria del desierto, también ha sido afectado y su territorio ha sido invadido por otros actores sociales, quedando únicamente la referencia histórica de la pertenencia. Todo lo anterior requiere un sobreesfuerzo para reactivar y posibilitar la reproducción cultural en sus diversas facetas.

¿Qué significa esto? La ausencia y transgresión de cualquiera de los aspectos del territorio modifica la conformación sociocultural, medio ambiental y ecosistémica, produciendo un efecto en cascada en el conjunto e impactando al pueblo indígena. La territorialidad o’otham se perturbó, detonando transformaciones en los procesos socioculturales, y los aspectos socioeconómicos del pueblo decayeron, para posteriormente intentar reinventarse, reterritorializarse en distintos momentos de su historia.

La pertinencia de la realización de este trabajo radica, primero, en la sistematización de información relevante sobre instrumentos legales y documentos desde 1897 hasta 2017, que propiciaron el despojo territorial de este pueblo del Noroeste de México, afectando aspectos relevantes de su cultura. Además, otro tema poco explorado, en especial en México es la

---

<sup>75</sup> Entrecornillo “tecnología”, un ejemplo sobre la tecnología: en la actualidad, países como Perú buscan rescatar tecnología prehispánica para el desarrollo agrícola sustentable, es decir, la utilización de tecnologías más simples para soluciones contemporáneas.

agricultura<sup>76</sup> del desierto de los o'otham de Sonora. En el momento de la disgregación de las autoridades tradicionales (conocedoras de su cultura) durante mediados del siglo XX, se mermó esta práctica conjuntamente con la ritualidad, fue un elemento que contribuyó al decaimiento de la organización social.

Para el desarrollo de cada uno de los objetivos planteados en esta investigación, el presente texto se dividió en seis capítulos. En el capítulo I, ahondaré en el abordaje teórico-conceptual de este trabajo. Está conformado de dos subcapítulos. El primero, donde elaboro una reflexión sobre el concepto de lo *sociocultural*, para posteriormente abordar los conceptos de *energía, control y poder* desde la teoría del poder social de Richard N. Adams. Concluyo el primer subcapítulo con una reflexión sobre los siete *núcleos significativos* para la configuración sociocultural de un pueblo indígena. El segundo subcapítulo lo organizo a partir del concepto de *movilidad territorial*. Sé efectúa un diálogo con autores como Robert Sack (2009), Sofía Estela Ares (2010), David Harvey (2004) y Rogério Haesbaert (2013) principalmente, que plantean términos adecuados para esta investigación y que aportan con conceptos como *espacio de vida, residencia base, jurisdicción* de Sofía Estela Ares (2010) y otros conceptos secundarios relativos a los traslados de las poblaciones, que permiten dilucidar otras formas de organizar el espacio vivido en la cotidianidad. Incluyo una síntesis de los motivos o'otham para la movilidad, así como un esquema de análisis sobre los circuitos de movilidad o'otham; continuo con los conceptos del *territorio y la territorialidad humana* de Robert David Sack (2009), además de revisar las propuestas conceptuales de distintos teóricos, y concluyo con la revisión del *despojo territorial* de David Harvey (2004) y Haesbaert (2013) en el que analizo las posturas que han trabajado sobre el tema, permitiéndome la dilucidación del proceso de despojo territorial, reterritorialización y territorialidad, en las consecuentes disrupciones socioculturales para un pueblo indígena de origen seminómada, como el o'otham. Para concluir, presento unas breves reflexiones.

El capítulo II lo elaboro a partir de seis subcapítulos. En el *primero*, describo brevemente el Noroeste como parte de una región distintiva del Norte de México y el Suroeste de EE.UU. También conocida como Aridoamérica, cuenta con características particulares y que algunos teóricos han propuesto como “antagonista” de Mesoamérica, obedeciendo más a un pensamiento esencialista. Posteriormente en el *segundo*, señalo a los hohokam como posibles ancestros de los

---

<sup>76</sup> Los o'otham contaban con conocimientos botánicos del desierto sobre plantas medicinales y para la alimentación.

o'otham, discusión de nivel arqueológico que no ha sido concluyente. En el *tercero* menciono las condiciones ecosistémicas de la región del Desierto de Sonora conocida como uno de los desiertos más intensos del mundo. En el *cuarto*, incluyo la reflexión sobre las bandas cazadoras-recolectoras y sus formas de vida. Además, en el *quinto*, realizo un análisis sobre la movilidad y la permanencia entre pueblos seminómadas. Para el *sexto* subcapítulo, describo el arribo de las misiones como perturbadores de un sistema de vida adaptado a los ciclos de la naturaleza, y por último, las Reformas Borbónicas en relación con la gestión del territorio y la tierra en la Nueva España y específicamente sus efectos en Sonora. Concluyo el capítulo con unas breves reflexiones.

El capítulo III, se conformó de dos subcapítulos. En el *primero*, presento un esbozo del estatus legal de las comunidades o'otham, haciendo un breve recuento histórico del siglo XIX al siglo XXI con respecto a las distintas categorías que han obtenido sus tierras en ese lapso de tiempo. En el *segundo* subcapítulo, ofrezco algunas características generales en orden cronológico sobre las tierras de Pozo Prieto, Quitovac, Sonoyta, Las Norias, Pozo Verde, El Bajío, San Francisquito, El Cumarito, El Cubabi, Caborca, Puerto Peñasco y Pitiquito (estas tres últimas comunidades sin terreno delimitado como comunidad indígena o comunidad agraria), todas ubicadas en el estado de Sonora (México). Para concluir el capítulo, incluyo unas breves reflexiones sobre los o'otham y su relación con la tierra.

El capítulo IV, se centra principalmente en el siglo XIX, conformado de cinco subcapítulos donde comento aunque de manera general, datos de campo y de gabinete sobre el pueblo o'otham, en relación a aspectos como la movilidad bi-residencialidad de verano e invierno, la organización social, la practica agrícola y la ritualidad sagrada de esa época. Fue complicado encontrar datos específicos de las comunidades donde realicé trabajo de campo, sin embargo, me parece pertinente compartir esta información que tiene como función ser la línea de inicio de comparación, entre los distintos siglos y observar las transformaciones socioculturales de este pueblo, gran parte del capítulo se fundamenta en la información del diario de campo de Hewitt y Brennan (1897).

El capítulo V, donde se relatan hechos que transcurren en el siglo XX, está conformado de cinco subcapítulos: en el *primero* señalo la situación económica de la región del noroeste y los efectos para la población de la zona. El *segundo* trata sobre los sucesos de la primera mitad del siglo XX, iniciando con el documento de 1920 sobre el despojo hídrico del pueblo pápago de

Sonoyta; continúo con el año 1928 cuando ocurre la división del ejido de “hombres pápagos” para formar el ejido “hombres blancos”. Posteriormente a modo de resumen refiero el *tercer* subcapítulo donde reviso como surgió el segundo cambio de la movilidad, siendo la fase final de la pérdida del circuito verano-invierno (bi-residencialidad) y estableciéndose en una congregación (una residencia base). En el *cuarto* subcapítulo, prosigo con los eventos de la segunda mitad del siglo XX; en donde comienzo con el año 1949 momento en que surge el proyecto de colonización en Villa de Altar; sigo con 1970 y la disgregación del Barrio Pápago en Caborca; finalizo con el año 1978 mencionando la expropiación de tierras del ejido de “hombres pápagos” en Sonoyta. En el *quinto* subcapítulo me refiero al tercer cambio de la movilidad donde transitaron de una congregación (una residencia base) hacia un circuito rural-urbano (bi-residencialidad). Concluyo este capítulo con una breve recapitulación del mismo.

El capítulo VI corresponde a sucesos ocurridos en el siglo XXI. Con el *primer* subcapítulo, inicio con las condiciones económicas y políticas alrededor de la región, inmediatamente después, prosigo con el *segundo* subcapítulo, la clausura de la puerta de San Miguel de Bajío y la inacción de la SEDATU ocurrido en 2016; Continúo con el *tercero*, la queja contra el muro propuesto durante presidencia de Donald Trump en 2017; El *cuarto* subcapítulo es el relativo a la invasión de la zona sagrada del Peregrinaje de la Sal del Pinacate por prospección de la minera en 2017. Prosigo con el *quinto*, los aspectos socioculturales de los o’otham en la actualidad de Pozo Prieto, Caborca, Quitovac, Sonoyta y Puerto Peñasco, donde reflexiono sobre la creación del Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México 2009 en Caborca; la ritualidad o’otham; y como a partir del abandono de la agricultura comienzan la búsqueda de proyectos productivos y la posterior elaboración de planes 2012-2021 coordinados por el CDI. En el *sexto* realizo el análisis sobre el cuarto cambio de movilidad donde transitaron del circuito rural-urbano (bi-residencialidad) hacia una casa (una residencia base). Para finalizar comparto una breve conclusión.

En estos tres últimos capítulos, se compartirán testimonios y aspectos culturales en las distintas épocas de los o’otham, que pude rescatar de los diversos autores mencionados con anterioridad.

## CAPÍTULO I

### EL ABORDAJE TEÓRICO-CONCEPTUAL

En este capítulo, ahondaré en la teoría y los conceptos ejes que me permitieron la interpretación de los datos cualitativos obtenidos en campo y en gabinete, a fin de explicar cómo el despojo territorial impactó socioculturalmente al pueblo o’otham. La cavilación que realizo durante el desarrollo de esta investigación, es a través de *dos ejes principales*: la movilidad territorial y el despojo territorial a través de la utilización de algunos documentos jurídicos y legales. El concepto de movilidad territorial implicó la revisión de los términos de residencia base, bi-residencialidad, espacio de vida, jurisdicción, territorio, territorialidad y apropiación social. Por otro lado, los nueve documentos jurídicos y legales están revestidos con un matiz histórico, marcando los diversos contextos sociales y económicos en la vida de los o’otham. En tanto, los conceptos como poder, control, energía, despojo, reterritorialización, persistencia y resiliencia son elementos que se entrelazan al interior de estos dos grandes ejes. En este trabajo comparto los diferentes datos antropológicos e históricos de los distintos investigadores, así como de mi propio trabajo de campo. Los datos de análisis están en función de la actividad agrícola, la ritualidad sagrada, la organización social o’otham y la movilidad territorial. Para ello, me apoyé en las aportaciones de algunos autores con las que construí el cuerpo teórico-conceptual como herramienta de análisis para este trabajo.

Dicho cuerpo teórico-conceptual lo desarrollé a largo de dos subcapítulos: en el primero, “Entre lo sociocultural y el poder social”, presento algunas reflexiones sobre diversos conceptos pertinentes a esta investigación como es el estudio de *lo sociocultural*, para posteriormente, analizar los términos de *energía, poder y control* en la teoría de poder social de Richard N. Adams. Asimismo, incorporo un esquema sobre algunos de los cargos o’otham desde el siglo XIX hasta la fecha. Concluyo este subcapítulo con una reflexión sobre los siete núcleos significativos para la configuración sociocultural de un pueblo indígena. El segundo subcapítulo, “La movilidad: de la territorialidad al despojo”, lo organizo a partir del concepto de *movilidad territorial*, en donde se incluyen términos como *espacio de vida, residencia base, jurisdicción* y otros conceptos secundarios relativos a los traslados de poblaciones, que permiten dilucidar otras formas de organizar el espacio vivido en la cotidianidad. Incluyo una síntesis de los motivos o’otham para la movilidad, así como un esquema de análisis sobre los circuitos de movilidad

o'otham; luego, prosigo con conceptos sobre *el territorio y la territorialidad humana*, revisando las propuestas conceptuales de distintos teóricos, y concluyo con la revisión de *despojo territorial*, en el que analizo las posturas de estudiosos que han trabajado sobre el tema. Finalmente, presento unas breves reflexiones.

### **I.1. Entre lo sociocultural y el poder social**

A continuación, haré una revisión sucinta de lo sociocultural con el propósito de conocer sus enfoques y ámbitos de acción, sin pretender hacer una crítica de las diversas escuelas que lo abordan. Este término estuvo en desuso por mucho tiempo, sin embargo, hoy se actualiza con nuevos abordajes.

Los estudios socioculturales tuvieron su origen en el siglo XVIII y más adelante influyeron en el evolucionismo cultural de Comte y el evolucionismo biológico de Darwin. El interés de dichos estudios se centraba en los desarrollos y estadios de conformación de una nación, iban desde la historia y los aspectos religiosos hasta el progreso social, pasando por los componentes raciales (Adams, 2005).

En el siglo XIX “la evolución sociocultural fue explorada por Herbert Spencer, pero su aportación fue opacada por el relativismo cultural de Edward Taylor y Lewis H. Morgan en el siglo XX” (Adams, 2005:81). Otro de los primeros teóricos que analizaron lo sociocultural fue Marvin Harris, quien en *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura* (Harris, 1996) hace un recuento histórico de algunas corrientes filosóficas que se aproximaron a lo sociocultural, término que se origina desde el concepto de *evolución*, entendido como procesos de cambio.

Por su parte, la sociología cultural en Estados Unidos se ha planteado retos novedosos mediante una nueva aproximación al estudio de la cultura por parte de otros teóricos, generando nuevas propuestas metodológicas, ya que se considera que muchas escuelas sociológicas tienden al reduccionismo cultural. La polémica estuvo presente en la sociología cultural, cuyo desafío era enfrentar las autocríticas respecto a sus abordajes en el planteamiento de la cultura. La propuesta fue inspirarse en teorías antropológicas, con tendencia a la interdisciplinariedad, el estudio del poder en la construcción de las identidades y otros temas de urgente revisión (Alexander y Smith, 2000).

En México, el planteamiento de la antropología sociocultural que ofrecen Luis Vázquez y Guillermo de la Peña (2002) —que incluye una reflexión sobre las diferencias entre los antropólogos sociales y los culturalistas—, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), manifiestan: la necesidad de integrar las dos vertientes para tener un acercamiento más certero a los estudios de las comunidades humanas y no sólo enfocados en los pueblos indígenas. De la Peña y Vázquez (2002:12; 16) explican de la siguiente manera su propuesta sobre el enfoque sociocultural:

Esboza las condiciones en que se rompió la exclusividad de “lo indígena” como objeto de pesquisa antropológica, así como los contenidos de las transiciones más importantes; pero también señala el agudo dilema de la “antropología comprometida”. [...] Simplemente pensamos que la antropología sociocultural del nuevo milenio está en condiciones de convocar a sus dos tradiciones [...].

En su texto proponen replantear el quehacer antropológico, resaltando temas como el estudio de las transiciones y los problemas nacionales, las continuidades/discontinuidades de prácticas indígenas, el significado del derecho indígena, la globalización y el mercado mundial, la hegemonía del concepto de Mesoamérica, los medios masivos de comunicación y la cultura, los problemas ecológicos, la noción de “indígena”, entre otros (De la Peña y Vázquez, 2002).

De la Peña (1986) enmarca lo sociocultural y el poder como un ámbito de estudio en la antropología política [que] “estudia empíricamente la generación, distribución, y ejercicio del poder en contextos socioculturales específicos, el que entiende al poder como un aspecto de la estructura y organización social que debe estudiarse comparativamente” (1986:3).

En la actualidad, en Cuba también retoman este término, pero su estudio se enfoca en el trabajo comunitario, el desarrollo y la participación social, dando la estructura para la elaboración de técnicas para proyectos colectivos. En ese país, los estudios socioculturales se plantean como interdisciplinarios, ya que ciencias como la sociología, la antropología y la historia deben entrelazarse para su perfeccionamiento (Hernández Freeman, 2009).

Los estudios culturales en Colombia, por su parte, también retoman el concepto de sociocultural, con una propuesta multidisciplinaria que va más allá de la antropología y la



sociología. Ellos estiman que deben efectuarse investigaciones socioculturales<sup>77</sup> en el campo. Señala Restrepo (2014:4):

En los estudios culturales la interdisciplinariedad nace como un esfuerzo intelectual para ir más allá del reduccionismo que tiende a ser sentido común disciplinario. Hay que hacer “mejor” sociología de la que suelen hacer los sociólogos o “mejor” antropología de la que tienden a producir los antropólogos... y así sucesivamente. “Mejor” en el sentido de esforzarse por comprender lo que estos practicantes de las disciplinas hacen, desde las preguntas y asumiendo riesgos que son pertinentes a los estudios culturales.

Por último, Adams refiere lo sociocultural como la conexión entre lo socioambiental y lo sociopsicológico en el ser humano; “[...] cuando enfocamos al hombre como el actor, vemos que mucho de lo que considera ‘cultural’ o ‘sociocultural’ está condicionado constantemente por dos conjuntos de condiciones: la estructura mental del hombre, por una parte, y la estructura energética, por la otra” (Adams, 1983:121). Asimismo, lo sociocultural se conforma de dos nociones: lo social y lo cultural; es así que, en términos sencillos, lo social refiere a las estructuras y dinámicas de las relaciones sociales y sus diferenciaciones, mientras que lo cultural expone un sistema, conjunto y flujo de símbolos y signos, otorgando sentido a los objetos, a las acciones y a las relaciones sociales. Richard N. Adams (2005:101-102) lo refiere así:

La complejidad sociocultural, distingue entre social y cultural. La complejidad social es la creación o diferenciación de las relaciones sociales en nuevas configuraciones, [en tanto que] la complejidad cultural se refiere a la heterogeneidad y multiplicidad de la cultura, a una variedad de sistemas de significados y sus correspondientes formas materiales y de comportamiento, como ocurre con la tecnología ([ejemplo] las comunicaciones, la ingeniería), la organización social ([ejemplo] las asociaciones voluntarias, las redes) y los modelos mentales ([ejemplo] los sistemas intelectuales y los simbólicos), que permiten el desarrollo de la matemática y la astronomía, etc. [ciencia y tecnología].

Es decir, lo sociocultural incluye todo proceso de desarrollo e intercambio de conocimientos, pero también de los significados en los modelos mentales, simbólicos, las acciones, objetos materiales y elementos biofísicos, en forma simultánea a la construcción de las

---

<sup>77</sup> Ver Eduardo Restrepo, *Insumos para la investigación socio-cultural* (2013).

relaciones sociales y su organización en constante transformación. Para Adams (2005), la evolución es inicialmente orgánica, luego sociocultural y posteriormente individual. En este sentido, el papel de los ecosistemas es primordial en la forma en que se estructuran las organizaciones sociales; como ejemplo de los o'otham están las distinciones a partir de los diferentes hábitats que los caracterizaban (los *akimel* con su hábitat en el río, los *tohono* con su hábitat en el desierto y los *hiaced* con su hábitat en la arena), conformando pautas culturales particulares y distintas entre ellos, porque cada hábitat tendría sus requerimientos energéticos — es decir, conocimientos para apropiarse de su entorno—, aunque también compartían algunos saberes que los aglutinaron con el etnónimo “o'otham”.

Diversos procesos energéticos permiten entender la evolución sociocultural (Adams, 2005:84), que van desde la energía que puede manifestarse como lo material y biofísico, hasta lo simbólico, siendo la teoría de Adams pertinente para analizar los procesos de intercambio tanto simbólico como biofísico y material para generar estrategias de subsistencia. El proceso de evolución sociocultural, según Adams, sería parte de la dinámica entre la coordinación<sup>78</sup> y la centralización<sup>79</sup> de las organizaciones sociales. Adams (2005:100) lo explica así: “la complejidad sociocultural se refiere a la creación de niveles de integración social y a la estratificación, la centralización, la desigualdad y surgimiento de jerarquía”.

Para Adams, “el estado de la evolución cultural son unas series sucesivas de configuraciones de organización sociocultural que emergen en la medida en que las sociedades se vuelven más complejas; estas configuraciones son muy variadas y se conocen también como niveles de integración sociocultural” (Adams, 2005:109). Se entiende por “evolución cultural, 1) el proceso mediante el cual los seres humanos adaptan su comportamiento social y cultural para

---

<sup>78</sup> *Unidad coordinada* es “el simple otorgamiento de poder entre individuos que poseen controles y poder más o menos equivalentes crea una unidad operante que denominamos; en este tipo de unidad no hay centralización y el poder de los diversos miembros es igual en esencia” (Adams, 2007:143). La unidad de coordinación se puede manifestar a través de la colaboración de individuos, las relaciones de parentesco, clanes, pueblos de bandas, formación de confederaciones, las cruzadas religiosas o las alianzas. En la coordinación puede aparecer el tipo de transferencia de poder otorgado mutuamente, es decir, se conceden el poder entre ellos, se establecen vínculos de reciprocidad.

<sup>79</sup> *Centralizarse* “significa concentrar la toma de decisiones, asignando más poder al líder o dotándolo de un control independiente” (Adams, 2007:189). “Ocurre la centralización cuando una unidad de operación se encuentra en posición de tener el poder de tomar decisiones para un gran número de unidades. Es importante entender que la centralización puede variar a) con respecto a la especificidad de las decisiones que puedan tomarse y b) con respecto a la clase de unidad de operación encargada de tomar decisiones. [...] Por ejemplo, en una banda de cazadores y recolectores puede haber cierto consenso acerca de la asignación de la toma de decisiones en materia de curaciones a favor de un individuo que haya demostrado una capacidad superior a la de los demás. Y el individuo que dirija una partida de caza particular debe ser alguien a quien los demás hayan asignado, por el momento, el poder de toma de decisiones a causa de su habilidad” (Adams, 1983:235).

enfrentar los desafíos de la supervivencia; y 2) el proceso mediante el cual las sociedades se vuelven más complejas al enfrentar los retos de la supervivencia; tales retos pueden ser internos o externos” (Adams, 2005:109). La idea continúa:

La evolución de la cultura ha permitido un aumento sostenido del costo energético de la producción, de modo que el patrón característico de los ecosistemas maduros es una opción posible en el futuro. *Las artes manuales incluían las principales acciones de disparo en las sociedades más primitivas; es decir, la energía que activaba los disparadores era energía humana. A medida que avanzaba la cultura, el hombre ha recurrido cada vez más a los disparadores no humanos: primero las herramientas manuales, luego la domesticación de plantas y animales, en seguida el control del viento y el agua, más tarde la maquinaria y los combustibles fósiles, y más recientemente [en el siglo XX] las acciones subnucleares* (Adams, 1983:140).

En ese sentido, el pueblo o’otham, a partir de sus prácticas agrícolas durante el siglo XX, se encontró en desventaja respecto a los demás pobladores que utilizaron tecnología considerada más avanzada y con respaldo financiero. Energéticamente (en términos de esfuerzo físico), era más costosa la estrategia utilizada por los o’otham, aunque ecológicamente más equilibrada.

Uno de los conceptos centrales, el de energía, se encuentra en el eje de la teoría del poder social de Richard N. Adams, para el análisis de los procesos de intercambio energético en la conformación de las sociedades. Se puede decir que la energía es una medida cualitativa; según Adams (1983:28), “todo lo que existe en el ambiente es una forma de energía, el control sobre los elementos del ambiente debe poderse medir teóricamente en términos de energía, o de flujos de energía”. Las formas de energía están relacionadas específicamente con distintos tipos de estrategias para la subsistencia en una sociedad, los recursos básicos, “los medios de producción, y cada sociedad los define” (Adams, 1983:28) manifestándolas como pautas culturales. Para los o’otham, la práctica agrícola, la ritualidad, la movilidad y la organización social fueron algunas de las pautas culturales que les proveyeron de los elementos para su subsistencia y que se han modificado a causa de los proyectos de desarrollo regionales, y en el siglo XX se hizo la transformación más dramática al quedarse sin agricultura, con pocas tierras, pocas comunidades, con un cambio en sus circuitos habituales de movilidad y el decaimiento de la ritualidad.

Los flujos energéticos de los o’otham se han modificado. De acuerdo con Adams (1983:28), “un flujo de energía es un proceso de conversión de energía de una forma o estado a otra”. Los cambios de estrategias de sobrevivencia, como la modificación en las formas de realizar la agricultura, el tipo de riego y las herramientas, son un ejemplo de estos cambios. Continúa Adams (1983:28): “Las formas y los flujos de energía deben ser pertinentes para algún sistema de valor y significados, reconocidos culturalmente”; en lo que atañe a la agricultura o’otham, ésta tenía un significado reconocido culturalmente que en la actualidad ya no practican, pues se ha sustituido por otras formas de subsistencia alimentaria, como el trabajo asalariado o el arrendamiento de las tierras de la comunidad para cacería cinegética comercial, aunque eventualmente continúan con la recolección de frutos de temporada.

Los elementos ambientales que contiene una comunidad incluyen, por supuesto, “al aspecto material, físico o de forma y flujo de la energía del habitáculo social y físico del hombre [y] forma parte del ambiente: la topografía, el clima, los recursos naturales, otros humanos, las ondas sonoras (habla), el comportamiento de los demás, son formas o flujos de energía” (Adams, 1983:28). Estas formas, procesos y flujos de energía en los o’otham relativos a su cultura, que se relacionan con cualquiera de sus expresiones culturales, son, por ejemplo, los conocedores de su lengua para hacer rituales vinculados a su tipo de agricultura y a la cosecha (forman un proceso energético). Los nichos ecológicos habitados y utilizados para la sobrevivencia, junto con las técnicas, herramientas y el conocimiento de las mismas, son otro proceso energético, etc.; “estos procesos energéticos se encuentran inmersos en término de control, [y] como tal se refiere a la toma y ejecución de las decisiones acerca del ejercicio de la tecnología” (Adams, 1983:29), a fin de realizar acciones para la sobrevivencia tanto biofísica y alimentaria como económica. Se busca el control de los flujos y formas energéticas de aquellos aspectos que permiten la subsistencia; la tecnología será un medio para que eso suceda. Adams (2007) la concibe como:

Un conjunto de conocimientos, habilidades y materiales (aparatos) necesario para modificar el orden (es decir, las relaciones espacio-tiempo) de algún conjunto de formas de energía o para lograr una conversión de energía (Adams, 1983:31) [y] “tecnología” es un término que puede aplicarse, sin forzarlo, a todos los intentos del hombre por cambiar y convertir elementos de su medio ambiente en objetos de uso (Adams, 2007: 58).

El avance de la tecnología ha disminuido el costo energético, permitiendo mayor acumulación de poder y control, en muchos casos concentrándose en grupos reducidos de personas. Para los o'otham, la disparidad entre su tecnología y la de otros pobladores generó las condiciones para continuar con el despojo. La retención del flujo del agua en el caso de Sonoyta alteró la forma de riego de este pueblo, ya que otros agricultores desviaron el líquido a su favor con el apoyo del municipio. Este aspecto produjo la modificación de una forma de vida, una forma de alimentación y de sustento económico, y provocó la dispersión de los o'otham de Sonoyta hacia Puerto Peñasco o Arizona, generando un abandono parcial de sus tierras y discontinuidad en las prácticas habituales y los saberes propios. Su tecnología agrícola no les ayudó porque en esos momentos —inicios del siglo XX— sus esfuerzos eran energéticamente más costosos en comparación con los de otros agricultores no o'otham.

Richard N. Adams (1983) analizó los flujos energéticos a partir de la Segunda Ley de la Termodinámica<sup>80</sup>, lo cual fue fundamental para el desarrollo de su teoría del poder social al plantear que los procesos energéticos tienen fugas permanentes de energía. Sin importar el esfuerzo aplicado constantemente, algún grado de energía se desperdicia, entonces, este derroche es parte intrínseca de la dinámica de los flujos. Esta situación impulsa a las sociedades a la incesante adaptación de nuevas formas de energías, como lo ejemplifiqué brevemente el caso de los o'otham de Sonoyta.

El objetivo del poder implica la obtención del control sobre el ambiente y la tecnología. Un ejemplo de este aspecto es que en la época de la Colonia, los misioneros ubicados en el noroeste del país, durante la evangelización, controlaban la tecnología para el aprovechamiento de los recursos naturales y la mayor producción de alimentos, los cuales intercambiaban con los colonos. Por su parte, los indígenas buscaron estrategias dentro su organización social para adaptarse a partir de su relación con la misión y de esa forma adquirir beneficios para sí mismos. Cynthia Radding (1995:93) explica que “los indígenas tuvieron que ceder en cuanto a su forma de organización a fin de obtener algunas ventajas”, para ello las autoridades indígenas accedieron a someterse ellos mismos y a su pueblo a las exigencias misionales. En este sentido, habría una

---

<sup>80</sup> La termodinámica se refiere al estudio de la transferencia de energía. En la Segunda Ley de la Termodinámica o de entropía en aumento, se dice que la cantidad de la energía permanece igual mientras la calidad de la energía se va perdiendo. Esta pérdida de energía es la entropía, que es el grado de desorden de un sistema (Definición.de., 2018). La entropía es energía que durante la transferencia no logra ser captada y se pierde.

paradoja: la de ceder en aspectos socioculturales para conservar su existencia como pueblo indígena.

El concepto de poder se ha estudiado desde diversos enfoques. Para Max Weber (2002)<sup>81</sup>, el poder se circunscribe a las relaciones de dominación; la condición del poder se refiere a una posición asimétrica inamovible, una estructura de poder donde el más fuerte somete al más débil imponiéndole una obediencia incuestionable.

Para Richard N. Adams (1983:26), “el poder [social] es aquel aspecto de las relaciones sociales que indican la igualdad relativa de los actores o unidades de operación<sup>82</sup>; deriva del control relativo ejercido por cada actor o unidad sobre los elementos del ambiente que interesa a los participantes. Por lo tanto, es un fenómeno socio-psicológico, mientras que el control es un fenómeno físico”. El poder es un fenómeno entre actores, y es a partir de controlar el medio ambiente. Se establece a través de estrategias (psicológicas y simbólicas) para lograr la aceptación de la otra parte. También lo refiero como la capacidad para tomar decisiones sobre asuntos de su interés. En ese sentido, la posición de asimetría nunca es estática, sino dinámica; la existencia del poder social no excluye la presencia de la desigualdad social entre distintos grupos.

Por *control* entiendo el manejo de objetos biofísicos y la simbólica del entorno, a fin de inducir a los otros hacia determinada decisión. Este control se relaciona con elementos o situaciones que se encuentran en el medio ambiente y son valiosas para otros a los que se quiere persuadir para hacer prevalecer las decisiones propias. Adams (2007) lo señala, como la capacidad física y energética para reorganizar los componentes de su entorno, tanto de maneras físicas, como de las conversiones y transformaciones energéticas a otras formas espacio-temporales; asimismo, los controles son elementos de la cultura y la tecnología. Adams (1983:26) lo resume como “la combinación de la capacidad para inventar símbolos nuevos, *la cultura* y la capacidad para elaborar las habilidades y las formas físicas, *la tecnología*, han dotado al hombre de un control cada vez más eficaz, muy complejo y cuya complejidad aumenta a medida que

---

<sup>81</sup> “El poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por disciplina debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática” (Weber, 2002:43).

<sup>82</sup> “Una *unidad de operación* es un conjunto de actores que comparten un patrón de adaptación común con respecto a alguna porción del ambiente. El patrón implica la acción colectiva o coordinada y alguna ideología común que exprese metas y justificaciones” (Adams, 1983:71). Existen las siguientes: 1) unidad de identidad, 2) unidad coordinada y 3) unidad centralizada.

avanza la cultura”. Los o’otham han inventado “nuevos símbolos”, reactualizando algunas de sus tradiciones como parte del proceso de resiliencia a las condiciones impuestas por el progreso económico de la región. Pero, por otro lado, los o’otham no han empleado la tecnología hegemónica como herramienta para el crecimiento económico, de la cual en muchas ocasiones estuvieron excluidos, valiéndose con sus propias tecnologías para la sobrevivencia, entre las que incluyo el conocimiento del entorno natural, los nichos ecológicos, los cuales sabían aprovechar en los ciclos estacionales durante el siglo XIX e inicios del XX, así como un dominio sobre su cuerpo, gracias a su entrenamiento mediante estrategias lúdicas.

La manipulación de los bienes y recursos de los seres humanos otorga adaptación a su ambiente en función de las respuestas más eficaces al entorno natural y al contexto social. Al respecto, Adams (2007:58) considera que:

El hombre manipula el medio ambiente, procurando que los demás concuerden racionalmente con lo que desea para ellos. Cuando hace esto, no ejerce control directo sobre ellos; más bien está ejerciendo poder. El poder, a diferencia del control, presupone que el objeto [sujeto] posee capacidad de razonamiento y las suficientes dotes humanas para percibir y conocer. [Y] sólo puede ejercerse poder cuando el objeto [sujeto] es capaz de decidir por sí mismo qué es lo que más le conviene.

A esta capacidad de decidir Adams la nombra *igualdad relativa*, definiéndola como la capacidad para tomar decisiones que tiene cualquiera de las partes interactuantes (Adams, 2007). Un ejemplo de sujeto que no toma decisiones sería, el esclavo.

La cultura es el elemento intrínseco dentro del proceso del poder social. Este proceso es un fenómeno de adaptación que consiste en el control del ambiente a través de la manipulación de elementos físicos y sociopsicológicos que aseguren su sobrevivencia. En este contexto, el poder evoluciona a partir de la transformación de los controles (Adams, 2007).

En cuanto al control, se diferencian dos aspectos: el físico y el simbólico. Entiendo por *control físico* la manipulación del medio ambiente en su dimensión material y biofísica. Pueden ser personas, vegetales, animales o cualquier cosa. Difícilmente se puede ejercer únicamente control físico de forma directa y por largo tiempo. Por otra parte, el manejo de lo *simbólico* le otorga significado a una dimensión física y etérea. Un ejemplo son los instrumentos jurídicos como elementos de control simbólico, que otorgan la facultad para la administración de las tierras

(elemento material y biofísico) de algunos sectores sobre otros. Una dimensión etérea podría hacer referencia al conocimiento, por ejemplo, sobre una fuerza sobrenatural o deidad y su valor cultural para el pueblo. Quien domina el conocimiento de lo sagrado maneja el control desde lo simbólico. Porto-Gonçalves (2001) señala estos dos aspectos, el biofísico y el simbólico, como dos caras de una misma moneda en cuanto al territorio. En el momento en el que se realiza una alteración de la parte biofísica del territorio, ocurre la disrupción del mundo simbólico. Para los o'otham, antes y durante parte del siglo XIX, el territorio fue una fuente de alimentación al que accedían libremente, recorriendo grandes trayectos sin obstáculos jurídicos administrativos para acercarse a los diferentes ecosistemas que satisfacían sus necesidades. La configuración de los espacios sagrados (simbólicos) era parte, precisamente, de sus puntos de referencia geográfica, que eran simultáneamente tanto *lugares*<sup>83</sup> para alimentarse como para venerar a las deidades de la naturaleza que les permitía subsistir. En el siglo XX, con el reparto de tierras y la parcelación, sus tierras fueron acercándose paulatinamente a un punto sin retorno. Al inicio, las marcas de mojoneras que indicaban la propiedad privada eran irreconocibles a simple vista en las tierras, hasta que comenzaron a levantarse las cercas y alambradas que delimitaban la propiedad privada de los vecinos. Es cuando el territorio se fragmentó en múltiples “piezas” de un rompecabezas. Sus rutas y sus lugares tendrían que modificarse, porque ya no podrían atravesarlos libremente. Poco a poco, los fueron acotando a espacios geográficos específicos, hasta reducirlos a unas cuantas comunidades. Se volvieron dispersas y alejadas unas de otras, aunque estas hubieran sido sus casas de verano o invierno (Hewitt y Brennan, 1897; Lumholtz, 1912) que obedecían a una

---

<sup>83</sup> Para mí son un conjunto de puntos de convergencia (coordenadas) de elementos tanto biofísicos como simbólicos, con significado que configuran una territorialidad específica. En un sentido similar, Barabas identifica el *lugar* como *marcas* (Barabas, 2003).

Escobar (2014:47) lo explica así: “si por el *lugar* entendemos el compromiso con, y la experiencia de, una ubicación particular con alguna medida de enraizamiento (aunque inestable), unos límites (aunque permeables) y una conexión a la vida cotidiana, aun cuando su identidad es construida y nunca fijada, el lugar continúa siendo importante en las vidas de la mayoría de las personas [...] en tanto lo global se iguala con el espacio, el capital y la capacidad para transformar mientras que lo local es asociado con el lugar, el trabajo, la tradición y, por tanto, con lo que cederá inevitablemente a las fuerzas más poderosas”. El *lugar* es la ligazón entre el territorio y la cultura, manifiesto en lo local.

Señala Porto-Gonçalves: “el territorio es *lugar* porque allí arraiga una identidad en que se enlaza lo real, lo imaginario y lo simbólico. [Asimismo] el territorio es el lugar de las diferencias de la alteridad sociocultural [donde se manifiestan los conflictos de territorialidades] dominadas por relaciones de poder instauradas por el proyecto de modernidad, guiado por la racionalidad del mercado y del Estado nacional” (Carlos Walter Porto-Gonçalves, *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, 2001: ix-x).

Haesbaert (2013:38) subraya: “muchas veces eso que los geógrafos anglosajones denominan ‘lugar’ es muy cercano a lo que en América Latina llamamos ‘territorio’, pues ellos enfatizan no solamente la dimensión simbólica, vivida, del lugar, sino también su dimensión política, las relaciones de poder”.



racionalidad ambiental (Leff, 2004), una lógica en su configuración territorial. La combinación entre sus visitas a diferentes nichos ecológicos (Boege, 2008) habían hecho funcionales los grandes trayectos en la gran extensión de territorio hasta finales del siglo XIX, permitiendo la sustentabilidad a través de su forma de vida seminómada y que se identificaba como una *sociedad de abundancia* (Sahlins, 1972; Clastres, 2001) con una economía enfocada en el intercambio, el trueque y la generosidad (Crosswhite, 1981).

Estas condiciones ecológicas y socioeconómicas no facilitaron una acumulación de poder que permitiera una defensa o'otham más eficiente y constante ante el despojo. Al respecto, Adams (1983) refiere la necesidad del sujeto<sup>84</sup> de concentrar poder; para esto, es necesario el mayor número de vínculos sociopsicológicos que aumenten la posibilidad de legitimarse<sup>85</sup>, luego beneficiarse, aprovechar y acumular —según la capacidad de manipulación tecnológica— todos los recursos y bienes que se encuentren en el medio ambiente, incluyendo lo simbólico *per se*. Este se proyectará a nivel escalar, complejizándose cada vez más con la expansión, tanto horizontal como vertical del grupo humano. El disenso sobre quién tiene legitimidad para tomar decisiones es uno de los elementos para ver los cambios sociales. En ese sentido, se perciben algunos cambios dentro de la organización social o'otham; en parte se observa con la integración de nuevos cargos, dificultando los consensos y la toma de decisiones. En el siglo XIX hubo un jefe de la aldea, un asistente, un jefe de guerra, encendedores de fuego, un hombre-medicina, etc., figuras que para el siglo XX desaparecieron de sus comunidades. Para el siglo XXI, la escisión entre autoridades o'otham de Sonora y Arizona, creó nuevos grupos de autoridades que se

---

<sup>84</sup> Foucault concibe que las relaciones (de poder) van construyendo al sujeto, “[...] lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras [...]” (1988:14). Así, el ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en arreglar las probabilidades” (1988:15). Pero “el poder se ejerce únicamente sobre ‘sujetos libres’ y sólo en la medida en que son ‘libres’” (1988:15). De esta manera, el ejercicio del poder consiste en la lucha entre la intención de dominación vs. la voluntad del otro.

Bourdieu, (2000:93).en cuanto a la interacción entre sujetos, afirma: “contra todas las formas del error ‘interaccionista’, que consiste en reducir las relaciones de fuerza a relaciones de comunicación, no basta con darse cuenta de que las relaciones de comunicación son siempre, inseparablemente, relaciones de poder dependientes, en su forma y en su contenido, del poder material o simbólico acumulado por los agentes (o las instituciones) implicados en esas relaciones y que, como el don o el potlatch, pueden permitir acumular poder simbólico”.

<sup>85</sup> *Legitimidad* “es una potencialidad cultural acerca de una autoridad, una ley, un acto, o lo que sea, para que se conforme con los ‘principios reconocidos o las reglas o las normas aceptadas’. Así pues, una cosa es legítima cuando la gente conviene que es de algún modo correcta, apropiada, o como debe ser” (Adams, 1983:48).

En esta línea de ideas, un jefe indígena puede mantenerse en su posición, siempre y cuando el resto de la comunidad considere que cumple con las normas, leyes o prescripciones propias de su investidura según lo que indican sus patrones socioculturales.

deslegitimaron entre sí. A continuación, expongo un esquema de algunos de los cargos y sus modificaciones entre el siglo XIX y el XXI (ver el cuadro 3, “Organización social o’otham de Sonora, México”):

CUADRO 3  
Organización social o’otham de Sonora, México

Temporalidad	Nombre del cargo	Características
Siglo XVI	Bandas de tribus cazadores-recolectores	Organización por clanes (no se ha determinado si eran cuatro, cinco o más clanes, los autores no coinciden).
Siglo XVIII	Agricultores	Entre clanes se identificaban con nombres de animales y asociados cada uno con un color particular.
Siglo XIX	Gobernador	Impuesto por el gobierno mexicano entre 1854 y 1873/4 (Underhill, 1938:16).
	Jefe de juegos	Mencionado por Underhill (1938:16) entre 1854 y 1873/4.
	Jefe de caza	Mencionado por Underhill (1938:16) entre 1854 y 1873/4.
	Guardián del humo	Es un jefe ceremonial, mencionado por Underhill (1938:16).
	Jefe de aldea	Puesto electivo vitalicio. Puede ser una o varias aldeas (Hewitt y Brennan, 1897).
	Asistente del jefe	Accede por nombramiento y también es electivo, puede acceder a jefe de aldea, si lo elige el pueblo. Mira por el bienestar del pueblo, pone orden y justicia. Prescribe los ritos y festividades, ayunos y prohibiciones. Sirve sin paga. Consulta al que “ nombra lugares” o al cono (tipo abogado-juez) sobre las necesidades del pueblo (Hewitt y Brennan, 1897).
	Consejo	Es creado para encargarse —junto con el asistente del jefe— en prescribir los ritos, festividades, ayunos y prohibiciones (Hewitt y Brennan, 1897)
	Jefe de guerra	Convoca a la guerra a solicitud de las personas del pueblo o de los otros jefes, quienes deciden lo que pasará. Pueden tardar meses en reuniones antes de decidir irse a la guerra (Hewitt y Brennan, 1897).
	Guerreros	Enfrentar a su enemigo el apache. Eran voluntarios, pero debían estar dispuestos a morir o matar (Hewitt y Brennan, 1897).
	Hombre-medicina	Se encarga de curar el cuerpo y el espíritu. Acompaña a los o’otham en todo ritual, incluida la peregrinación de la sal y la guerra. Indica los caminos para encontrar al enemigo (Hewitt y Brennan, 1897). En México no hay referencia actual de alguno; en EE.UU. sí se encuentran, sobre todo mujer-medicina. Refieren que en el siglo XIX fueron asesinados todos los hombres-medicina en EE.UU.
	<i>Pathicus</i>	Un hombre que porta ropa de mujer. Es un honor que un hombre tenga conexión con él. A este se le trata como una mujer (Hewitt y Brennan, 1897). Entiendo que es algo parecido al transgénero de la actualidad. Para el siglo XX ya no existían. Después, la homosexualidad era repudiada (Lumholtz, 1912).

	<i>Ashes</i>	No hay muchas referencias sobre la función social de este rol, se caracterizaba por el hábito de hacer las cosas al revés. Por ejemplo, si hacía frío, él estaba casi desnudo, o viceversa. Para 1897, este rol había desaparecido (Hewitt y Brennan, 1897).
	El “nombra-lugares”	Se olvidó el título oficial. Nombra el lugar de las reuniones. Observa que las personas sigan los consejos. Anuncia lo que desea el jefe de la aldea (Hewitt y Brennan, 1897).
	“Encendedores de fuego”	Asiste al “nombra lugares”. Se encargan de mantener fogatas disponibles para encender cigarros durante las reuniones. El rol es hereditario de padre a hijo. Generalmente, este rol es desempeñado por tres o más sujetos (Hewitt y Brennan, 1897).
	Cono (tipo abogado-juez)	Defensor de los derechos del pueblo. Lo asigna el jefe de aldea, pero el pueblo debe confirmarlo. Ve la practicidad de las iniciativas del jefe de aldea a favor de la gente. Usa un látigo para castigar a los transgresores. Sirve sin paga, pero se le da una propina (Hewitt y Brennan, 1897).
Siglo XX México	Gobernador general	Rol electivo, vitalicio (Paz Frayre, 2017b).
	Gobernador Autoridad tradicional	Rol electivo, vitalicio. Estos estaban en cada comunidad o’otham (Paz Frayre, 2017b).
	Suplente de gobernador o autoridad tradicional	Rol electivo, vitalicio. Estos estaban en cada comunidad o’otham (Paz Frayre, 2017b).
	Juez de aguas	Rol electivo. En Sonoyta (Son.) fue el Sr. León, duró 30 años administrando el flujo del río Sonoyta entre los diversos o’otham y algunos vecinos (López Azuz, 2017b).
	Juez de campo	En Las Norias (Karyn Galland, 2006).
	Consejo	Rol electivo, vitalicio. Propio para las personas de más edad y mayor conocimiento de la cultura.
	Hombre-medicina	Curanderos y sanadores. Son llamados y evaluados para considerar si son aptos para recibir el conocimiento.
	Presidente de bienes comunales	Rol electivo. Periodo de tres años. En comunidades registradas como comunidad agraria o ejidal.
	Tesorero	Rol electivo. Periodo de tres años. En comunidades registradas como comunidad agraria o ejidal.
	Secretario	Rol electivo. Periodo de tres años. En comunidades registradas como comunidad agraria o ejidal.
	Regidor étnico	Rol electivo. Periodo de tres años. (1ª nombramiento 1997-2000). Con goce de sueldo por el erario del municipio.
Consejero Consultivo Indígena	Rol electivo. Periodo de dos años. Representante ante instituciones gubernamentales, sin goce de sueldo.	
Siglo XXI México	Consejo Supremo de Gobernadores	Rol electivo. Vitalicio (Paz Frayre, 2017b).
	Gobernadores/líderes tradicionales	Rol electivo. Vitalicio (Paz Frayre, 2017b).
	Suplente de gobernador	Rol electivo. Vitalicio (Paz Frayre, 2017b).
	Regidor étnico	Rol electivo. Periodo de tres años. Tiene pago por el municipio (Paz Frayre, 2017b).
	Consejero Consultivo Indígena	Rol electivo. Periodo de dos años (Paz Frayre, 2017b).

Presidente bienes comunales	Rol electivo. Periodo de dos años. En comunidades registradas como comunidad agraria o ejidal.
Tesorero bienes comunales	Rol electivo. Periodo de dos años. En comunidades registradas como comunidad agraria o ejidal.
Secretario bienes comunales	Rol electivo. Periodo de tres años. En comunidades registradas como comunidad agraria o ejidal.
Vigilancia bienes comunales	Rol electivo. Periodo de tres años. En comunidades registradas como comunidad agraria o ejidal.
Presidente organizadora de Velación de la Santa Cruz	Pozo Prieto (López Azuz, 2017b). Periodo de cuatro años.
Secretaria organizadora de Velación de la Santa Cruz	Pozo Prieto (López Azuz, 2017b). Periodo de cuatro años.
Tesorera organizadora de Velación de la Santa Cruz	Pozo Prieto (López Azuz, 2017b). Periodo de cuatro años.
Comité organizador de Ceremonia de San Francisco	Quitovac, Puerto Peñasco, Sonoyta (son dos) (López Azuz, 2017b). Son parte de los comuneros.
Organizadores del Vi'kita	En Quitovac, pero organizado por los de Arizona (López Azuz, 2017b).
Danzantes de pascola en Vi'kita; otros eventos	De Sonora viviendo en Arizona (López Azuz, 2017b).
Guerreros Peregrinaje de la Sal	Organizado por los de Arizona en Sonora (López Azuz, 2017b).

FUENTE: Elaboración propia (2018).

Continuando con el proceso del cambio sociocultural, quiero hacer una última reflexión, a modo de cierre con este concepto que elaboré, los *núcleos significativos*. Estos núcleos favorecen al establecimiento de la configuración sociocultural de un pueblo indígena. Estos núcleos son un conjunto de elementos que fungen como medidas cualitativas de la energía<sup>86</sup>, apareciendo como detonadores y flujos energéticos que conceden mayor concentración de energía, que facilita la toma de decisiones y su ejecución, otorgándole al pueblo indígena el poder y el control sobre los aspectos transcendentales para ellos.

<sup>86</sup> Para Adams (1983:28), “todo lo que existe en el ambiente es una forma de energía, el control sobre los elementos del ambiente debe poderse medir teóricamente en términos de energía, o de flujos de energía”.

## *Reflexión sobre los núcleos significativos para la configuración sociocultural*

Puedo señalar que existen *siete núcleos significativos*<sup>87</sup> constituyentes de lo sociocultural en los pueblos indígenas. Lo sociocultural, entendido como un proceso del desarrollo de los conocimientos, pero también de los significados en los modelos mentales, las acciones y los objetos; construyendo simultáneamente, las relaciones y la organización social. La configuración sociocultural se fortalece a través de los núcleos significativos. En general, los núcleos significativos facilitan a los pueblos indígenas, la apreciación, la aprehensión, la simbolización, la significación y la reproducción socioeconómica en su contexto socioambiental. Estos núcleos son los siguientes: el *primero* se puede referir a los bienes naturales que constituyen la base biofísica, para obtener productos materiales que les permitan la subsistencia; consta de: la tierra, la flora, la fauna, montañas, desiertos, bosques, selvas, estepas, tundras, manglares, etc. Cuerpos de agua; ríos, mares, lagos, humedales, etc. Se incluyen a todos los ecosistemas en general que proveen de alimentos y materia prima a los pueblos indígenas. Al respecto, nos dice Boege (2008:19):

La supervivencia de los pueblos indígenas basada en la agricultura está relacionada con el uso de estos ecosistemas naturales y la manera en que se insertan en ellos para satisfacer sus necesidades básicas. [Por ejemplo] la dependencia de las vicisitudes climáticas, tanto del ciclo anual de las lluvias como de la temporada de heladas, y los distintos pisos ecológicos en muy cortas distancias y barreras naturales en las regiones montañosas, los obligó a desarrollar estrategias agrícolas basadas en la diversidad biológica para satisfacer dichas necesidades.

Estas formas energéticas que se obtienen de la naturaleza cumplen con una función primeramente alimentaria, luego como medicina para la curación, según sea el caso, y como elementos de materia prima para viviendas y para activar la economía. La implementación de estrategias para domesticar a la naturaleza, junto con las tecnologías utilizadas, conforman una parte distintiva de su cultura, generando también ritos particulares que a la vez proporcionan una explicación de su mito de origen y su conexión con deidades o fuerzas naturales que le dan continuidad a su sistema de creencias que explica su lugar en este mundo:

Es de comprender que los elementos del territorio sirvieron y sirven a los pueblos indígenas

---

<sup>87</sup> Este es un término definido por mí.

como referentes, sagrados, pero también de sobrevivencia. De esta manera, el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se traducirá en bancos genéticos, de plantas y animales domesticados, semidomesticados, agroecosistemas, plantas medicinales, conocimientos, rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios. En torno a la agricultura desarrollaron su espiritualidad e interpretaron la naturaleza. Las culturas indígenas participan de saberes y experiencias milenarias en el manejo de la biomasa y la biodiversidad (Boege, 2008:23).

En ese sentido, los o'otham fueron concedores de los ciclos de la naturaleza y del ecosistema del desierto. Crearon circuitos de aldeas verano-invierno (usadas hasta finales del siglo XIX), que ayudaron a la conservación de su hábitat. Practicaban la cacería y la recolección de frutos y semillas, además de la agricultura itinerante, por lo que construyeron una economía mixta con la cual lograron sobrevivir.

El *segundo* núcleo sería la sacralidad<sup>88</sup>, las creencias religiosas y la espiritualidad, que forman parte de su cotidianidad, así como de momentos extraordinarios de comunión entre los demás miembros y los seres divinos que los protegen, con la representación de los mitos a partir de rituales. La cosmovisión del pueblo explica su origen y su finalidad en este mundo. El hecho de continuar con algunas de sus prácticas rituales es un acto de persistencia y resiliencia de sus formas socioculturales, dentro de la lucha por su sobrevivencia ante otros modelos de sociedad.

La ritualidad es un conjunto de acciones que dan coherencia a las prácticas sociales y sagradas. Según Adams (1983:41-42), “el control del símbolo descansa en algún punto sobre una asignación de poder a un individuo, o una unidad específica para que realicen, bajo ciertas condiciones reconocidas, un acto ritual; y este acto ritual es un símbolo que lleva un significado equivalente a todos los que compartan esa cultura particular”.

Asimismo, Adams (2005:88) recurre al libro *Cerdos para los antepasados*, sobre un pueblo de Nueva Guinea, de Roy Rapaport, para explicar el funcionamiento del ritual en algunos pueblos, e ilustra el uso del símbolo —en este caso el ritual— como flujo de control:

---

<sup>88</sup> Aquí señalo un término utilizado sobre todo por los o'otham de Arizona, el *himdag*. Más que una fe se refiere ‘una forma de vivir’. Es la vinculación de la espiritualidad con la práctica agrícola y la alimentación. “Dada la conexión entre el tohono o’odham, el sistema alimentario y la tradición cultural, es virtualmente imposible imaginar un escenario, sin canciones, ceremonias, historias, danzas – el o’odham himdag (la gente del desierto)” (Reader y Johnson, 2016:329). “Himdag no es algo que tú crees. Himdag no es algo que tú sabes. Himdag es una vida que tú vives, una vida que continua para los tohono o’odham la gente del desierto” (Reader y Johnson, 2016:333).

[...] contribuye a mantener al medio fuera del peligro de degradación, limita las luchas tribales a frecuencias que no ponen en riesgo la población de la zona, ajusta la proporción entre la cantidad de individuos y el territorio disponible, facilita los intercambios comerciales [y] distribuye el excedente local de cerdos entre la población regional. El control social orientado a mantener la mínima disipación habitualmente se consigue en las sociedades sólo después de la dura experiencia de extralimitarse en el uso de los recursos energéticos.

De esta forma, algunos pueblos buscan mantener el equilibrio con la naturaleza a través de la práctica ritual, realizando una administración de sus recursos y bienes naturales como parte de su energía para la sobrevivencia. Para el o'otham, la Ceremonia del Buro era un flujo ritual que permitió la alimentación con proteína animal, a la vez que evitaba la cacería excesiva de esta especie. Hewitt y Brennan (1897) refieren que, en general, el sacrificio de los animales para su consumo era ceremonial y con respeto por la vida, ya que no se sacrificaban más de los realmente necesarios. Además, el mal comportamiento de los o'otham hacia los animales podría ocasionarles enfermedades.

*Tercero*, es el intercambio socioeconómico y político el que permite las interacciones entre los miembros y entre otros pueblos indígenas, permitiendo la práctica de la reciprocidad, como es el uso del trueque, formas de compensación y obsequios. El reparto de tareas, obligaciones y derechos permite el manejo de las tensiones sociales entre grupos diferentes, dirimiendo de otras formas sus conflictos y fortaleciendo vínculos que disminuyan la posibilidad de tensiones futuras. La obligación de dar y recibir y el espíritu de lo que se otorga, vinculan a los miembros de un grupo y fortalecen los lazos sociales. Marcel Mauss (2009:50) lo expresa así:

Lo que en verdad importa es que, a diferencia de la mercancía del objeto dotado de valor de cambio en el modo de producción capitalista, la cosa en las “sociedades arcaicas”, cuando se la inserta en las relaciones cobra vida, recibe un peso simbólico, un poder que refleja, reproduce y potencia el poder que todo sujeto social tiene frente a todo otro sujeto social con el que interactúa. [...] Los bienes que de una u otra manera circulan entre los hombres, cargan en sí huellas y derechos de quienes los producen, de quienes los introducen en el tejido social.

Los o'otham, durante el siglo XIX e inicios del XX, colaboraban entre ellos en la siembra y

la cosecha de sus campos. Además de crear una fuerza de trabajo eventual relativa a los momentos de la cosecha, desarrollaron, a partir de los vínculos de parentesco, procesos de cohesión social y redistribución de la riqueza, en este caso en forma de alimentos (Hewitt y Brennan, 1897). El que tenía tierras cultivables, otorgaba y distribuía el trabajo entre aquellos que asistían a laborar, así como las cantidades de producto que les correspondían adquirir con base en su participación en el cultivo de la tierra (Hewitt y Brennan, 1897; Castetter y Bell, 1942).

El *cuarto* núcleo es la territorialidad y la apropiación social, que facilita el sentido de pertenencia, continuidad, origen y referencia. La espacialidad se entiende como el punto de confluencia que dos o más cuerpos comparten al mismo tiempo. Los usos del territorio varían dependiendo del orden biofísico, material y de valores que tienen los componentes y creencias cosmogónicas para cada pueblo indígena. Cabe mencionar que la apropiación o'otham del territorio y la tierra se han expresado de distintos modos; lo mencionaré de forma sucinta: *a)* para la subsistencia; *b)* como antecedentes de la genealogía familiar; *c)* como símbolo de pertenencia a un pueblo indígena y origen común, aunque con distintas comunidades o'otham; *d)* como área de producción agropecuaria; *e)* la tierra actualmente se encuentra en la dicotomía entre el precio económico y el valor cultural, es decir, como mercancía y símbolo. El elemento de la territorialidad y la apropiación social será revisado a lo largo de esta investigación de forma más profunda, ya que la movilidad territorial ha sido uno de los elementos fundamentales en la configuración cultural de los o'otham.

En *quinto* lugar, cito a las lenguas que, se reflejan entre otros ámbitos, en las toponimias y los sistemas de creencias; La manera en que nombran los lugares nos puede referir al ecosistema, la flora y la fauna que existió en el pasado y en la actualidad, así como a las actividades practicadas antes y ahora en lugares específicos, como lo señalan Meichtry *et al.*, (2002):

Los nombres geográficos son un testimonio relevante y elocuente del pasado. Nacen en una determinada época histórica y en una determinada etapa del desarrollo de una lengua; pero a su vez, a lo largo del tiempo sufren cambios de forma, incluso a veces de contenido. Muchos topónimos se difunden a raíz de acontecimientos históricos como son las migraciones de pueblos, las guerras de conquista y en general con cualquier tipo de contacto interétnico.

El cómo se nombra favorece igualmente la territorialidad y su apropiación social, de acuerdo con los usos particulares que le otorgan a la tierra. Cada nombre se puede interpretar



como metáfora de su territorio; “la toponimia puede aludir a concepciones cosmológicas, a características del medio o a hechos remarcables ocurridos en el lugar” (Barabas, 2003:23); también nos indica cuál es el uso de la tierra para las deidades (ofreciendo información sobre mitos y ritos). En la forma de usar y nombrar a los parientes, conocemos los sistemas de parentesco; igualmente, revelando los vínculos de un clan y los linajes<sup>89</sup> que lo conforman, además de relacionarlos con un posible hábitat, podemos inferir los espacios geográficos específicos donde se desarrollaban espacialmente sus estructuras de organización social. Un ejemplo es que los o’otham tienen diferentes formas de nombrar al “tío”; es el caso de doña Alicia Chuhuhua de Pozo Prieto y don Ramón Valenzuela de Cumarito (López Azuz, 2017a), de quienes infero que pertenecían a distintos ecotipos del grupo (hiaced, akimel o tohono). Por lo expresado anteriormente, la lengua también puede dar indicio de los traslados y rutas realizadas por la región mediante las evidencias lingüísticas en la zona y sus ramificaciones, posicionando a la lengua madre como una parte de la identidad cultural, que pudiese reconstruir memorias históricas sobre los cambios a partir de los relatos y narrativas de los hablantes, así como analizar a partir de la raíces y variantes lingüísticas, la distribución y redistribución poblacional en una región en determinados periodos históricos.

La lengua o’otham<sup>90</sup> forma parte de la familia lingüística del yuto-azteca<sup>91</sup>, el cual es un aspecto de los más deteriorados ante el desplazamiento lingüístico, que abona a la disminución de

<sup>89</sup> Desde 1932, los o’otham en Arizona ya “no sabían a qué linaje o clan pertenecían” (Underhill, 1939:31).

<sup>90</sup> Según, Castetter y Bell (1942), el pápago [tohono o’otham] y el pima [akimel o’otham] hablan el mismo idioma, con unas ligeras variaciones. “Se combinan bajo un solo nombre, la *gente* [‘o’otham’], diferenciándose como gente del desierto (el pápago [tohono o’otham]) y gente del río [Gila] (el pima [akimel o’otham])” (Castetter y Bell, 1942:8). “Pápagos es el nombre dado por los pimas, a esos pimas particulares que viven en el desierto hasta Tucson y hasta el Gila, viviendo de semillas, hierba, conejos, ratas y frutas silvestres” (Castetter y Bell, 1942:41). Al respecto de los pápagos de arena (hiaced o’otham), Castetter y Bell (1942:6-7) se refieren a ellos como “una pequeña banda” que ocupó la zona desértica al este del Colorado a la cabeza del Golfo de California y hacia el sur hasta el Río de Sonoita. Sus principales campamentos estaban en los pozos de agua en Gila y Pinacate se extiende al este y al sur del desierto, con sede en Hotunikat. Probablemente nunca fueron más de 150”. Sin especificar sobre su variante lingüística.

Frank Crosswhite (1981) señala diversas variantes dialectales de la lengua del o’otham, “sí muestran diferenciación en que la lengua tiene nueve dialectos principales, ocho de los cuales (S- ohbmakan, Totoguani, Ge Aji, Ahngam, Ko- lohdi, Huhuwosh, Gigimai y Huhu'ula) son referidos por los estadounidenses como “pápago” con el noveno dialecto (“pima”) siendo hablado tanto por pápago kohadk como por el pima del río” (Saxton y Saxton, 1969 citado por Crosswhite, 1981:47).

<sup>91</sup> “La familia yutoazteca se divide en dos troncos básicos, uno es el yutoazteca norteño o shoshoniano y el yutoazteca sureño. El yutoazteca sureño se compone de siete subfamilias: tepimana, opatana, tarahumarana, cahita, tubar, corachol y azteca (Valiñas, 2006). La división de tepimanas incluye a las lenguas pápago, pima alto, pima bajo, tepehuán del norte, tepehuán del sur y tepecano. Sin embargo, el autor insiste que aún falta por investigar las fechas de separación de lenguas, es decir, la glotocronología para dilucidar las nuevas hipótesis sobre la movilidad de los grupos del noroeste” (Valiñas, 2006 citado por Medina Vidal, 2012:57).

la ritualidad de origen prehispánica. La discriminación social por hablar su lengua de forma cotidiana, contribuyó al “olvido” de la misma, los padres y madres de familia dejaron de enseñársela a sus hijas/os, junto a la implementación de políticas estatales para la asimilación de la lengua del español, fueron algunos de los factores básicos para su deterioro a finales del siglo XX.

En *sexta* posición, se encuentra la salud humana física, psíquica y espiritual a partir de la medicina tradicional. La alteración de los bienes naturales problematiza la alimentación; al causar cambios en la dieta, se originan problemas de salud. Asimismo, la imposición de modelos de sanación descontextualiza el conjunto de creencias de los pueblos y de sus propias nociones de bienestar personal relacionados con el bienestar social, incluyendo el sentido de moral y ética propios; entonces, “debemos aclarar que los *problemas de salud* no son equivalentes necesariamente a lo que la biomedicina califica como *enfermedades*” (Vargas, Campos Navarro y Casillas, 2010) y, por lo tanto, la solución difiere en cuanto a la manera eficiente de abordarla. Ruiz Velasco (*Átopos*, núm. 10, noviembre de 2010:83) se refiere a la manifestación de la enfermedad de esta forma:

La enfermedad es expresión principalmente de las alteraciones en el orden subjetivo e intersubjetivo, da cuenta de una ruptura de los vínculos o de su funcionamiento habitual, por lo que la sanación para recuperar el equilibrio perdido, implica el reconocimiento de la red social y su restablecimiento al hacer eco del mito que permite la regulación del orden alterado.

La Organización Panamericana de la Salud (OPS) coincide con Ruiz Velasco (2010), y lo indica de forma similar:

Las comunidades indígenas mantienen una percepción propia de los procesos de salud-enfermedad, prevención y restauración de la salud individual y colectiva. Para muchas de

---

Basauri, (1940:202), señala en relación a la distribución lingüística, que “el señor Pimentel, lingüista reconocido, ha adquirido documentos que prueban las analogías de las lenguas sonorenses con el mexicano y coloca la familia ópata pima dentro del grupo náhuatl. El pápago dialecto del pima es muy parecido, solo se diferencia de unas cuantas palabras, hecho que confirma la identidad entre pápagos y pimas antes de la conquista. Esta trajo la diferencia entre uno y otro”.

En la actualidad, algunos o’otham consideran que los aztecas fueron descendientes de los mismos ancestros de los o’otham, por lo tanto, hay en algún grado una relación de parentesco entre ambos pueblos (plática con Sr. Rafael Monreal, [López Azuz, 2017 b]).

esas comunidades, la salud es entendida como el resultado de relaciones armoniosas del ser humano consigo mismo, la familia, la comunidad y la naturaleza, que resultan del cumplimiento estricto de normas de comportamiento social y de respeto a las fuerzas de la naturaleza y los elementos que la componen (OPS, 2008).

Desde la percepción de algunos pueblos indígenas el desequilibrio entre naturaleza y comunidad propicia la enfermedad; un ejemplo es el caso de los mapuches: “Si alguien rompe el equilibrio al transgredir leyes de la naturaleza, sufre las consecuencias del desequilibrio que ha provocado: la enfermedad tanto física como espiritual (Marileo, 2002). Este desequilibrio se manifiesta en el plano físico o psicológico y es conocido como *kutran* o enfermedad” (Díaz Mujica *et al.*, 2004:10). En el caso de los o’otham, la disminución del conocimiento herbolario, junto con las dietas adaptadas a los sistemas alimentarios modernos, han generado enfermedades como la diabetes, y en el caso de los de Arizona, la obesidad mórbida.

Como *séptimo* núcleo refiero los lazos sociales, comunicación y contacto físico entre los miembros de un mismo pueblo. Los lazos sociales, van desde las relaciones familiares, los cargos en la comunidad, la reunión por razones festivas, ceremoniales o luctuosas, hasta la organización de actividades colectivas cotidianas de diversa índole. Es aquí donde la organización social juega un papel relevante en la construcción de la cohesión social y la definición de los cargos entre los miembros, otorgando certeza en sus vínculos. Las fiestas y ceremonias refuerzan y revitalizan las relaciones entre los participantes. Resulta esencial para la continuidad de un pueblo mantenerse identificados entre ellos, a pesar de los desajustes socioculturales y los problemas ocasionados por el contexto, cuando logran mantenerse unidos; a esto Adams (2005) lo llama *persistencia*. Esta es posible gracias a la ecología social, es decir, los otros grupos sociales que rodean a un pueblo indígena también juegan un papel en el fortalecimiento o debilitamiento de la identificación del colectivo. Adams (2005:151) nos ofrece el ejemplo de un pueblo maya de Guatemala: “la alta persistencia de los tz’utujil necesita verse en su contexto. Su éxito no puede separarse de su ubicación entre otras comunidades a orillas del lago de Atitlán, todas con elevados niveles de persistencia”. Al estar rodeado de otros pueblos indígenas con alta persistencia, esto les otorga el estímulo para la reproducción de su propia cultura, “la mayor parte de las comunidades de persistencia alta gozaban de una ecología étnica de otros municipios de alta persistencia” (Adams, 2005:155) y continúa la idea:

Se hace evidente que no son la plantación, ni la migración, ni el café, ni la proletarización, ni el trabajo forzoso, ni la represión, lo que debilita los procesos étnicos. Estas relaciones se reproducen siempre y cuando sean preservadas físicamente. La ecología étnica de la población se mantuvo estable en Guatemala, proveyendo un fuerte nexo para la reproducción maya (Adams, 2005:159).

El pueblo o'otham ha tenido momentos de acercamiento y distanciamiento entre ellos, propiciando en algunas ocasiones una gestión más eficiente y en otras la disgregación, alternando momentos de cohesión y de conflictos internos. Aún continúan como pueblo, pero la entropía ha creado un desgaste a los vínculos entre sus miembros, en especial entre las autoridades o'odham, tendiente a una persistencia baja. En ese sentido, las dinámicas efectuadas entre los distintos grupos o'otham en el pasado y en la actualidad han incluido la interferencia de otros actores sociales, como instituciones gubernamentales; en consecuencia, sus lazos sociales se reactivan en algunos momentos y en otros se debilitan. Se conforman como unidades centralizadas por exigencias gubernamentales, cuando las formas preponderantes de organizarse eran como unidades coordinadas. En otros momentos históricos se fragmentaron en varias unidades operativas, pero no lograron integrar más niveles superiores en su organización, lo que ha dificultado que concentren más poder. Retomando los elementos de la configuración sociocultural, el desarrollo de esta investigación se inclina (sin ser excluyente de los otros) hacia los siguientes núcleos: el *primero*, los bienes naturales; el *segundo*, la sacralidad; el *cuarto*, la apropiación y la territorialidad, y el *séptimo*, la persistencia y los lazos sociales, por estar vinculados directamente con los aspectos estudiados sobre su agricultura, su ritualidad, su movilidad territorial y su organización social.

Al expresarme sobre cada uno de los siete núcleos significativos, busco transmitir su importancia en la vida de los pueblos indígenas. Cada uno, en su conexión con los otros núcleos, ofrece una configuración social y cultural, creando prácticas propias y una visión del mundo, que les otorga una forma de vida particular y única en este planeta. La alteración de alguno de estos núcleos puede desdibujar a los demás, generando un esfuerzo energético para lograr sobreponerse a ello, para la resiliencia, pero fundamentalmente, si la alteración logra afectar la persistencia y los lazos sociales, la comunicación y el contacto físico entre los miembros, tendrán pocas probabilidades de que se restauren los vínculos entre ellos.

Puedo argumentar, en función de los siete núcleos significativos que configuran lo sociocultural, que para los o'otham el impacto a su cultura por despojos territoriales los afectó en distintos momentos históricos de forma consecutiva, y en algunos aspectos de manera acumulativa, desde el siglo XIX hasta el XXI; lo sintetizo de la siguiente manera: la transformación de su organización social; el desplazamiento lingüístico; el despojo físico de sus tierras, que conllevó el casi nulo acceso a bienes naturales como el agua y la fauna silvestre, en especial aquella relacionada con su ritualidad, vinculada a la lluvia y la agricultura; la pérdida del conocimiento agrícola, la alteración en las prácticas alimentarias y la medicina propia; el surgimiento de nuevas enfermedades, como la diabetes; el deterioro de los intercambios como forma de economía que permitía la red de apoyo; un abandono de la economía de abundancia<sup>92</sup>, para asimilarse dentro del sistema económico dominante; la dispersión por motivos de sobrevivencia física en busca de empleos, y el debilitamiento de vínculos entre las personas que integraban al pueblo, que, si bien siguieron moviéndose dentro de su territorio ancestral entre Sonora y Arizona, tuvieron incisiones en los grupos familiares, volviéndose esporádicos los encuentros, y en algunos casos provocaron rupturas por la distancia al ubicarse en localidades diversas.

Aun así, se argumenta que el territorio continuó y continúa siendo un flujo articulador de este pueblo. Desde la memoria sociohistórica construyen la identificación de los miembros cuando se refieren a ese “gran territorio” que alguna vez les perteneció. En resumen, fueron diversos los eventos que condujeron al despojo territorial del pueblo o'otham, lo que generó un

---

<sup>92</sup> Economía de abundancia y economía de escasez. Las bases de la *economía de abundancia* vienen de “la disponibilidad de recursos, ha sido descripto con una variedad de términos: riqueza, abundancia, estabilidad, predictibilidad, seguridad, diversidad, amplitud de nicho (*niche width*) y estacionalidad. Cualesquiera sean los factores considerados, tanto la productividad biológica como la variabilidad temporal y espacial de los recursos son sumamente importantes” (Price y Brown, 1985:5). Michael Mann (1991:70), asimismo, refiere el mismo sentido que Sahlins a la economía de la abundancia: “Sahlins (1974) ha definido a la fase de cazadores-recolectores como ‘la primera sociedad de la abundancia’. Los cazadores-recolectores satisfacen sus necesidades económicas y caloríficas mediante el trabajo intermitente, por término medio de tres a cinco horas al día”. Esta economía de la abundancia también tiene una nueva derivación a la que denominan *economía sagrada* (Reader y Johnson, 2016) para referirse a un proceso de compartir y no de competencia por el recurso, promoviendo la cohesión social. La misma idea central que trabaja Charles Eisenstein (2011) refiriéndose al manejo de los recursos que hacían las sociedades cazadoras-recolectoras. En tanto que la *economía de escasez* se refiere a la competencia por el recurso “carente” en el ambiente; en ese sentido, el sistema económico capitalista actual (economía de mercados) se compara con la economía de escasez, porque sostiene sus finanzas, de manera general, en el acaparamiento de recursos y/o productos (inversionistas privados y/o gubernamentales), oferta-demanda del recurso y/o producto (consumidor), control del precio, el crédito, la deuda y la acumulación de capital (Ley de Escasez, 2018).

*reordenamiento* en la configuración territorial y en la territorialidad en general, y trastocó patrones colectivos de comportamientos significativos e históricos y la percepción del *nosotros*.

La pertenencia territorial del pueblo o'otham estaba enlazada a la organización social, la agricultura y la ritualidad sagrada, con una movilidad territorial que favoreció la apropiación del territorio, la cual articulaba todos estos aspectos concomitantes. En diversos momentos históricos, la presencia de otros actores sociales con tecnologías más sofisticadas y mayor concentración de poder social y político, creó movilizaciones seminómadas fuera de los acostumbrados ciclos ambientales y rituales establecidos por sus patrones socioculturales, promoviendo ausencias, desplazamientos y despojos de tierras. De esta manera, se fue desarticulando la organización social y fragmentando al pueblo; así, se vulneró la práctica agrícola como reforzadora de la actividad colectiva, del compartir, de su economía, y se disminuyó la ritualidad por la falta de transmisión de saberes de los conocedores de su cultura, entre ellas, la que acompañaba y reforzaba a la misma práctica agrícola.

En términos de Adams, estas prácticas culturales de los pueblos indígenas fueron reducidas, modificadas y subordinadas por unidades operativas subordinantes como el gobierno local, estatal, federal, quienes favorecieron a las oligarquías locales y colonos sobre los pueblos indígenas, quienes tuvieron el control de los recursos significativos para los pueblos indígenas. El pueblo o'otham, ante el despojo territorial, tuvo que readaptar sus formas de organización y con ello sobrevino la consecuente afectación sociocultural. Esta fue provocada por la disminución del control de elementos significativos para el pueblo o'otham, que alteraron su relación con el territorio, en el cual basaban muchos de sus saberes y favorecían su cohesión, teniendo que reterritorializarse para volver a tomar el poder.

El efecto del despojo de los o'otham pareció “silencioso”, pero fue constante y paulatino. Si bien había tensiones entre ellos con otros pobladores, nunca fue lo suficientemente “aparente” por las características de este pueblo, además de la trashumancia que practicaban, se ubicaban y se distribuían en distintas localidades. Para las distintas comunidades o'otham de Sonora, los despojos territoriales no fueron simultáneos, se presentaron en diversos momentos con diferentes características. Sin embargo, comparten dos constantes: la disgregación social por razones laborales —dando oportunidad al despojo— y el conflicto con vecinos y autoridades por el despojo de sus tierras o acaparamiento de agua.

El territorio es un elemento para concentrar poder; según Adams (1983:28), es una parte del ambiente para ser explotado y usado como elemento para concentrar poder sobre otros. Señala que son “indicadores de progreso del hombre *sobre el control*: 1) el incremento de la cantidad y las variedades del ambiente explotadas y destruidas por el hombre en el curso de su ocupación (cantidad usada de territorio, vida animal, vegetal, petróleo extraído, etc.) [...]”. Estas formas de energía, deben ser controladas por los sujetos para aumentar su poder y asegurar la sobrevivencia. Aquel que cuenta con mayor tecnología para apropiarse de la naturaleza y el entorno en general, accederá con más facilidad al control del ambiente y, por lo tanto, mantendrá el poder. Dicho poder llevan implícitas las prácticas culturales de las unidades operativas para la apropiación del medio ambiente. Algunas unidades operativas dominan con sus prácticas culturales a otras unidades operativas subordinadas, que serán despojadas de los recursos tanto materiales como simbólicos. El despojo es el resultado de la pérdida del control, sobre los elementos ambientales de una unidad operativa, quedando en desventaja ante otra unidad operativa.

Mann explica (1991:16): la “historia del poder se basa en la medición de la capacidad socioespacial de organización y en la explicación de su desarrollo”. Ambos autores, Mann y Adams, plantean la relación del poder vinculada con el territorio. La diferencia entre Mann y Adams es que, para Mann, la autoridad equivale al poder como lo concibe Adams. Asimismo, el poder para Mann se asemeja a la concepción de control de Adams, pero tanto Adams como Mann refieren el poder como social. En síntesis, Mann (1991:21) indica: “en su sentido más general, el poder es la capacidad para perseguir y alcanzar objetivos mediante el dominio del medio en el que habita uno. El poder social comporta dos sentidos más específicos. [...] 1. Limita su significado al dominio que se ejerce sobre otras personas, y 2. Aspecto colectivo, varias personas en cooperación pueden aumentar su poder sobre terceros o la naturaleza”. Entonces, un elemento importante del poder social es esta capacidad socioespacial de organización y control de una sociedad, así como su configuración geográfica; vayamos pues al siguiente subcapítulo, donde reviso aspectos del territorio y la territorialidad humana.

## **I.2. La movilidad: de la territorialidad al despojo**

Por tratarse de una investigación sobre un pueblo seminómada, iniciaré con la revisión de aspectos relativos a la movilidad; es así que, primeramente, haré una breve reflexión sobre el

término *migración*<sup>93</sup>, que refiero como el traslado donde los sujetos pueden retornar o no a su lugar de residencia (corresponde con la migración en sentido estricto, tal como era entendida en su definición tradicional, [Flores Cruz, s/f: 7; Dillon, 1998:31]). Comprendo que la migración es un proceso donde los sujetos se trasladan de un lugar habitual y familiar hacia otro poblado que es desconocido y nuevo, donde requieren adaptarse a nuevas condiciones y adoptar otra forma de vida. La condición “migratoria” va asociada al término “frontera” y, por lo tanto, a una condición de inclusión/exclusión a nivel jurisdiccional, generándose en tiempos modernos la noción de “migración” como una categoría político-administrativa (López Azuz, 2014). Considero diferencias entre las nociones de “migración” y de “movilidad territorial”. La primera, en la actualidad implica una carga *política*, porque las instancias gubernamentales le asignan al sujeto una categoría; una carga *jurídica*, porque está regulada en función de las distintas jurisdicciones geopolíticas y; una carga *administrativa*, por relacionarse con el manejo de la población. Mientras que, la movilidad territorial, la considero una característica en las formas de vida de los pueblos seminómadas que, crea una identidad colectiva. Ellos establecen sus propios circuitos de traslados (construyendo territorialidad), a partir de sus particularidades ambientales y culturales. Los o’otham configuraron su territorialidad a partir de sus dos aldeas, la de verano y la de invierno, aldeas identificadas desde el siglo XVIII hasta inicios del siglo XX. Por lo tanto, me parece pertinente describir los traslados de las poblaciones con hábitos trashumantes (como era el caso o’otham) a partir del uso del concepto de *movilidad territorial o espacial*, definido “como el conjunto de desplazamientos en el espacio físico, de individuos o grupos, sea cual sea la distancia recorrida y la duración” (Ares, 2010:30). Dentro de este concepto, un aspecto fundamental para el

---

<sup>93</sup> La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) define el vocablo “migrante” como: “término genérico no definido en el derecho internacional que, por uso común, designa a toda persona que se traslada fuera de su lugar de residencia habitual, ya sea dentro de un país o a través de una frontera internacional, de manera temporal o permanente, y por diversas razones [...]” (OIM, 2019). En la actualidad, la condición trashumante vuelve a ser un punto focal para el estudio del mercado laboral transfronterizo, cada vez más itinerante, reaparece la migración y la movilidad territorial en busca de la sobrevivencia económica, financiera, por cuestión ambiental o violencia sociopolítica.

Flores Cruz (s/f:5) señala que algunos “estudios sobre migración clasifican a los individuos en cinco categorías de estatus de movilidad, según sea la duración de la estadía, la distancia recorrida, la actividad y la intención de establecerse en el nuevo lugar o de retornar al origen, a saber: los migrantes permanentes, los migrantes temporarios, los *commuters*, los *transfers*, los migrantes de largo plazo (estos son a quienes comúnmente se denomina ‘migrantes’ en sentido estricto) y los no migrantes”.



análisis de la movilidad del seminómada es el concepto de *espacio de vida*<sup>94</sup>, que se explica como:

El espacio donde el individuo efectúa sus actividades, incluyendo los lugares de paso y de estancia, todos los lugares con los que el individuo se relaciona. Se opera a través del concepto de *residencia base* o punto de partida para los desplazamientos, que puede ser un lugar o un conjunto de lugares o viviendas [...] las personas realizan trayectos habituales que se organizan desde una o más viviendas, hecho que determina situaciones de bi-residencia o multi-residencia (Ares, 2010:30), agregándose que el individuo ejerce sus actividades que corresponden a la red de relaciones o eventos en su vida familiar, social, económica y política [en este espacio de vida] (Flores Cruz, s/f:6).

Así, el “espacio de vida”<sup>95</sup> y la “residencia base”<sup>96</sup> sustituyen la noción de “lugar de residencia única” y “deja de ser así un punto en el espacio para pasar a identificarse con un área constituida por puntos de interacción cotidiana o periódica” (Flores Cruz, s/f: 6). Los traslados habituales de los o’otham como pueblo seminómada fueron desplazándose<sup>97</sup> por razones prácticas; en su espacio de vida construían su territorialidad a partir de sus dos diferentes rancherías o casas: *oositak* [casa de verano; *llanos*] y *kíhim* [casa de invierno; *pozos*] (Lumholtz,

---

<sup>94</sup> Ares (2010), para su análisis sobre los traslados cotidianos se apoya en las divisiones territoriales, enfocándose “en la división política, [donde se encuentra] el espacio de vida y puede catalogarse [según] la amplitud jurisdiccional de la circulación cotidiana” como: “1. *Uni-jurisdiccionales*: un único espacio, 2. *Bi-jurisdiccionales*: referidos a espacios que abarcan lo local y otros municipios, ya sea de este u otro estado o país y 3. *Pluri-jurisdiccionales*: son las figuras de superior complejidad, dado que comprenden más de dos jurisdicciones que pueden no tener contigüidad espacial entre sí” (2010:32).

<sup>95</sup> “Partiendo de esta conceptualización, pueden distinguirse movimientos transitorios al interior del espacio de vida; movimientos temporarios al exterior del espacio de vida (ausencia temporaria de corta o larga duración sin intención de residir en otra parte); y movimientos que cambian definitivamente el espacio de vida con cambio de residencia” (Flores Cruz, s/f:6).

<sup>96</sup> La noción de *residencia base* se caracteriza por el retorno sin importar la duración de la estadía en otro lugar. Aquí incluyo lo mencionado por Sofía Estela Ares (2010:30) refiriendo como “*movilidad residencial* los movimientos en los que se verifica un cambio de residencia dentro del espacio de vida, con la intención de tener continuidad en el tiempo y cuya estancia supera los seis meses”. En contraposición, la noción de *residencia única* no enfatiza en la reversibilidad de los flujos como parte de la dinámica del espacio vivido, supone una estabilidad espacio-temporal.

<sup>97</sup> Flores Cruz (s/f:6) “define tres tipos de *desplazamientos* [...] de la siguiente manera: 1) los que se ejercen entre los diferentes lugares que constituyen la residencia base: lugar familiar, lugar de trabajo, lugares para otras actividades; 2) los que se realizan fuera de la residencia base y concluyen en un retorno, cualquiera sea la duración de la ausencia; 3) los que no concluyen en un retorno, ya sea por la constitución de una nueva residencia base o bien porque son movimientos sucesivos sin referencia a ninguna residencia base”.

1912; AGN, 1658-1764), por lo que puedo caracterizar su espacio de vida como *bi-residencia*,<sup>98</sup> porque “territorialmente la casa no es un espacio físico acotado, sino una elaboración cultural o, lo que es lo mismo, una cualificación concreta del espacio” (José Luis García, 1976:73), donde los o’otham realizaban actividades colaborativas agrícolas (siembra y cosecha compartida con otros miembros de otras aldeas), recolección y cacería colectiva, así como sus prácticas sagradas, rituales, festividades, intercambio económico y de conocimientos (alimentos, cestería, textiles y alfarería), realización de actividades lúdicas para aumentar el grado de sociabilidad, la comunicación, la interacción entre distintas aldeas para promover matrimonios, así como para entrenar el cuerpo para la sobrevivencia ante ecosistemas áridos y los apaches (considerados enemigos), yendo desde el centro de Sonora hasta Arizona. Se sabe que durante el siglo XIX y principios del XX aún existían estas dos aldeas o casas, lo que no está claro es si alguna de las dos aldeas era la principal desde donde configuraban sus trayectos a los demás lugares de su interés o ambas aldeas eran igual de importantes, y la otra cuestión es: ¿cuáles aldeas de invierno le corresponde a las de verano? Por ejemplo, según Lumholtz (1912) Quitovac era una ranchería de invierno, pero ¿cuál sería la ranchería de verano que le correspondía? Al parecer las rancherías de verano eran menos pero más grandes, aglutinaban a un mayor número de personas, mientras que habría más aldeas de invierno para que grupos pequeños se dispersaran en ellas. Cuando se revisa la lista de rancherías que menciona Lumholtz (1912) se pueden detectar más rancherías de invierno que de verano a finales del siglo XIX e inicios del XX. Aunque Radding (1995:78) indica algo diferente durante la época de las misiones, “el jesuita Luis Velarde observó que ‘viven comúnmente juntos en invierno y en verano cada uno en su milpa’”. Todo esto deja preguntas abiertas para futuras investigaciones. Pero diversas manifestaciones atestiguan su movilidad a partir de estas dos casas y de sus acostumbradas actividades, es decir, “el ámbito de la vida cotidiana como aquel construido por prácticas, lógicas, espacios y temporalidades repetidas que aseguran la reproducción social [y donde] los espacios de vida se trazan sobre el territorio, pero este no es la suma de las individualidades, sino que se constituye a partir de un conjunto de formas, de interacciones, de decisiones, de significados” (Ares, 2010:30-31). Recalcaría que la

---

<sup>98</sup> “La *bi-residencialidad* expone la situación de los individuos que desarrollan su vida cotidiana en dos viviendas diferentes y ambas son su residencia base o zona desde la que se organiza el *commuting* [traslados]. Partir de la noción de multiresidencia se pone en juego el estudio de los tipos de movilidad que no presuponen un cambio de residencia, sino una alternancia en el uso de las viviendas que conforman la residencia base, dejando a un lado el criterio de residencia única” (Ares, 2010:32). Si bien, Ares se refiere al desplazamiento de un solo individuo, en esta investigación utilizaré el término, para referirme a la dinámica de movilización que realizaban los o’otham de manera colectiva y familiar.

movilidad o'otham posibilitaba una cultura viva y apropiarse del territorio a través de sus prácticas socioculturales. La construcción de su territorialidad, pertenencia, identificación y apropiación social, estaba en función de efectuar sus pautas culturales relacionadas con la tierra y el territorio, las cuales a su vez estaban vinculadas por medio de lo agrícola, la ritualidad y la organización social, y todas ellas estaban imbricadas entre sí.

Ciertamente, al momento de los despojos territoriales los o'otham tuvieron que adaptarse a nuevas condiciones, pero dentro del que era su territorio y su tierra; eran lugares que fueron parte de su configuración socioterritorial, su *espacio de vida*. Posteriormente se convertirían en “migrantes”, pero en su propia tierra ante la mirada de los no indígenas, que no entendían su cultura. Parte de la condición “migratoria” surgió a causa de la creación de la frontera geopolítica entre México y Estados Unidos en 1853, así como la creación de nuevas localidades y sus fronteras administrativas al interior del estado de Sonora y Arizona. El territorio del noroeste entre Sonora (México) y el Suroeste de Arizona (Estados Unidos) fue territorio o'otham, por lo tanto, esta movilidad, que en un inicio fue fluida, se fue entorpeciendo cada vez más por situaciones que estaban fuera del control de este pueblo. Esta movilidad devino en algún tipo de “migración” cuando se fortificó la frontera geopolítica México-Estados Unidos. Los o'otham nacidos en México (reconocidos por la TON) pueden acceder a la Reservación en Arizona, sin embargo, no se les permite transitar fuera de esta; y los o'otham nacidos en EE.UU. son extranjeros en México, por lo que el pueblo se puede categorizar como “pueblo transfronterizo”, pero no binacional.

En general, hay muchas razones para los desplazamientos poblacionales; pueden ser provocados por despojo parcial o total de sus tierras, promoviendo los cambios de casa o residencia. Flores Cruz (s/f:7) indica “que el cambio de residencia base puede ser provocado o impuesto, como en el caso de traslados por catástrofes naturales o exilio político; pero también puede ser voluntario, ya sea debido una ruptura con el medio social de origen o por la elección de un modo de vida profesional, cultural o social diferente”. En el caso del pueblo o'otham en México, las razones para sus traslados fuera de sus comunidades eran la búsqueda de empleo, el acceso a la alimentación y la cobertura de necesidades básicas indispensables para su sobrevivencia y prosperidad<sup>99</sup>, suscitando con sus traslados más despojo de sus tierras, en una

---

<sup>99</sup> La prosperidad, en este caso, también involucraba las visiones de futuro para sus hijos. Las mejores condiciones de vida incluían el acceso a la educación. En sus comunidades esta posibilidad era intermitente, porque carecían de

espiral descendente de pérdidas, además de disgregación familiar a causa de estas movi­lidades. Por su parte, para los o'otham de EE.UU., venir a México significaba visitar los lugares sagrados. La movilidad territorial y el despojo han ido de la mano para el pueblo o'otham de Sonora. A continuación, señalo una síntesis de los motivos o'otham para la movilidad territorial.

### *Síntesis de los motivos o'otham para la movilidad territorial*

A lo largo del texto, se mencionarán los momentos de traslados de los miembros del pueblo o'otham. El despojo territorial, sucedía durante sus movi­lidades habituales (por razones culturales y laborales), al retornar a su comunidad se encontraban con irregularidades de difícil solución alrededor de sus tierras, creando una espiral descendente, hacia más pérdidas de tierras, que ocasionaba la modificación de los flujos energéticos (como las pautas culturales y el contexto biofísico) y la readaptación a partir de la reterritorialización. En general, los motivos para la movilidad serían los siguientes, los cuales por supuesto no se encuentran en términos de absolutos y podrían combinarse entre ellos:

a) Los ciclos ritualistas. Implicaban una movilidad *per se* por sus características seminómadas. La movilidad es inherente a los procesos de integración cultural de los o'otham; así, podían, por ejemplo, en el caso del *Vi'kita*, desplazarse por razones del ritual, lo que también les daba oportunidad de intercambiar y vender sus productos de alimentos elaborados, como quesos, jaleas y tortillas de harina, que además usaban para comprar o intercambiar en la tienda de la comunidad de Quitovac por azúcar, café y otros productos, así como para el intercambio entre los mismos miembros o'otham y no o'otham, esto sucedió cuando Quitovac fue aduana fronteriza a finales del siglo XIX (López Azuz, 2017a).

b) Las actividades de subsistencia en el territorio, con ciclos ecosistémicos de la flora y la fauna. Esta depende de la estación del año, para conocer cuál tipo de fruto y dónde hacer la recolecta. Con ello creaban sus alimentos, que podían secar al sol, con azúcar o con sal, para su mayor conservación y almacenamiento, así como la siembra y cosecha de hortalizas en sus casas de verano y, más adelante, en sus milpas de las comunidades (López Azuz, 2017b).

---

instalaciones o porque las profesoras duraban poco en los inicios del siglo xx (Castillo Ramírez, 2010; López Azuz, 2017a).

c) La exclusión socioeconómica en la región. Inicia con un proceso de movilidad o'otham que no es la habitual y se convierte en una estrategia de sobrevivencia económica. Sin embargo, el desplazamiento se encontrará dentro de su territorio o'otham y sus antiguas rancherías. Aunque las razones de esta movilidad no obedecían a sus patrones culturales seminómadas, el traslado constante se realizaba en su espacio vivido (Castillo Ramírez, 2010; López Azuz, 2017b).

d) Otras actividades laborales. Dado que contaban con experiencia en el trabajo agrícola y la ganadería, podían trabajar como mano de obra en los ranchos de los alrededores o en Arizona, desempeñándose como jornaleros, como vaqueros o en las minas.

A los procesos de movilidad de los o'otham se sobreponen tres dinámicas interrelacionadas: 1) las políticas de colonización y de control de recursos naturales, 2) la escasez de agua derivada de lo anterior y 3) su ubicación en la frontera geopolítica con Estados Unidos, con una inmediata cercanía geográfica con el suroeste de Arizona, que era una fuente potencial y redituable de trabajo (Castillo Ramírez, 2010:205).

e) La reunión familiar, la mejora de condiciones y el encuentro con parientes. Inicialmente, la posibilidad de encontrar mejores oportunidades de vida con el apoyo de parientes en Arizona fue en detrimento de los vínculos con los parientes de Sonora. Muchos se desplazaron hacia Arizona y paulatinamente se fue haciendo más esporádico el regreso a Sonora, hasta que no volvieron más; de esa forma, las familias fueron alejándose. Esta situación repercutió en la vida ritual y en el conocimiento agrícola de este pueblo, por el proceso interrumpido de la transmisión del conocimiento en Sonora (Castillo Ramírez, 2010).

f) La búsqueda de la ciudadanía estadounidense y sus beneficios. Junto con el apoyo de las redes familiares en Arizona, era un estímulo poderoso para el traslado a Arizona. La seguridad médica, laboral, escolar, alimentaria, y en todos los sentidos que el aspecto económico pudiera cubrir. En la actualidad, el apoyo de la TON se centra únicamente en consultas médicas. A continuación, en el cuadro 4 presento un esquema sobre la transformación de los circuitos de movilidad territorial o'otham de Sonora (México).

CUADRO 4  
Transformación del circuito de movilidad territorial o'otham de Sonora

Periodo	Tipo de residencia base	Tipo de movilidad	Descripción de la movilidad
<b>Siglos XVII-XVIII</b>	Rancherías de <i>llanos y pozos</i> (AGN, 1658-1764)  <i>Oidag</i> (campo) <i>Wahia</i> (pozo) Radding (1995 citando a Luis Velarde) (Radding, 2015:59)	Traslado estacional (seminómadas)  Bi-residencial  Uni-jurisdiccional	Desplazamiento en diferentes nichos, dependiendo de la estación del año. Existe <i>circuito verano-invierno</i> Casas de invierno (alimento primordial de proteína animal) cazadores-recolectores y casa de verano (agricultura de temporal). Y trabajo para otros pueblos indígenas para obtención de alimentos. Ocasionalmente, arribo a algunas misiones.
<b>Siglo XIX (inicios)</b>	Pozo y verano (López Azuz, 2017a)	Traslado estacional (seminómadas)  Circuito aldeas verano-invierno  Bi-residencial  Uni-jurisdiccional	Movilidad en diferentes nichos, dependiendo la estación del año. Casas de invierno (alimento primordial de proteína animal), cazadores-recolectores y casa de verano (agricultura de temporal).  El territorio o'otham se ubicaba en Sonora, México.
<b>Siglo XIX (finales)</b>	Aldeas o villas (Hewitt y Brennan, 1897)  Ranchería de verano ( <i>ooitak</i> ) o ranchería invierno ( <i>kihim</i> ) y campamentos (Lumholtz, 1912)	Traslado estacional (seminómadas)  Circuito aldeas verano-invierno  Bi-residencial  Bi-jurisdiccional  <i>Transición a...</i>  Establecerse en una congregación o villa  Una residencia base con flujos internos en el espacio de vida para la recolecta o cacería  Bi-jurisdiccional	En Sonora (México) durante este siglo se da la transición del circuito “aldeas verano-invierno” a congregación.  De Caborca la información era difusa en ese siglo. Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas ambos habitados. Quitovac y su anexo Chujubabi ambos activos. Sonoyta estaba dividido en un área de la tribu pápago de Sonoyta y el pueblo. Puerto Peñasco no existía como centro poblacional.  Sin misiones en Sonora (México). En Arizona (EE.UU.) funcionaban como internados y lugares de adiestramiento laboral.  En Arizona (EE.UU.), eran traslados lejos de sus villas hacia zonas agrícolas para ocuparse de jornaleros. Continúan los internados.  El territorio o'otham es dividido entre Sonora (México) y Arizona (EE.UU.) en 1853.
<b>Siglo XX (inicios)</b>	Congregación o villa	Una residencia base con flujos internos en el espacio de vida para la	En Sonora (México) se establecen en una sola comunidad rural. Practican agricultura de autosustento. Cacería estacional y recolección de frutos locales. Para los años cincuenta, alternan sus estadías, están en

		recolecta o cacería Búsqueda de empleo Bi-jurisdiccional <i>Transición a...</i> Un circuito casa rural-urbana Bi-residencial Bi-jurisdiccional	sus comunidades para sembrar o cuidar su ganado (casa rural) y en otro momento, van a la ciudad a vender sus productos (casa “urbana”) eventualmente intercalando también empleo como peones o jornaleros para los vecinos rancheros. Caborca habitada por o’otham de Pozo Prieto y Las Calenturas. Se crea el Barrio Pápago. Quitovac y su anexo Chujubabi pobladores viajan a Arizona o Sonoyta por empleos. Sonoyta estaba dividido un área de la tribu pápago de Sonoyta, problemas de agua, pobladores viajan a Arizona por empleos. Puerto Peñasco se forma como centro poblacional, llegada de o’otham de Sonoyta o Quitovac. En Arizona (EE.UU.), eran traslados lejos de sus reservaciones a zonas agrícolas para ocuparlos de jornaleros. Todavía mantenían el circuito verano-invierno. Continúan los internados para los niños y niñas. A través de su constitución de 1937, se reconoce la tribu pápago en Arizona (EE.UU.).
<b>Siglo XX (finales)</b>	Comunidades o’otham	Circuito casas rural-urbana Bi-residencial Pluri-jurisdiccional	En Sonora (México), son ocupados como jornaleros en los ranchos aldeaños a sus comunidades. Desplazamiento a “casas rural-urbana”; viven principalmente en casa de la ciudad, pero conservan comunidad indígena con valor simbólico. La visitan para ceremonias y ritualidad, también hay ganado o proyectos productivos en ella. Se legalizan tierras o’otham como comunidades agrarias o ejidales. Caborca habitada por o’otham de Pozo Prieto y Las Calenturas. Desaparece el Barrio Pápago, se dispersan. Pozo Prieto es Comunidad agraria. Quitovac habitado, proyectos agrarios es Comunidad agraria. Una porción de tierra Sonoyta se convierte en comunidad ejidal. El pueblo de Sonoyta se convierte en municipio. Puerto Peñasco se desarrolla como ciudad, continúan llegada de o’otham de Sonoyta o Quitovac. En Arizona, EE.UU., se crea la Nación Tohono O’odham. *Pluri-jurisdiccional contemplo la TON, gobierno de México y gobierno de EE.UU.
<b>Siglo XXI</b>	Casa	Una residencia base con diversos flujos internos acordes a	En Sonora (México), permanecen en casa de la ciudad, pero conservan comunidad indígena con valor simbólico y económico. La visitan para ceremonias y

		sus hábitos socioculturales y las movilidades laborales imperantes en la región  Pluri-jurisdiccional	ritualidad. Con cambios agrarios, ven la posibilidad de venta o de extraer dividendos económicos de la comunidad como propiedad a través de la renta a terceros.  Caborca habitada por o'otham de varias comunidades o'otham. Pozo Prieto proyecto cinegético es comunidad agraria. Quitovac habitado, minería es comunidad agraria. Una porción de tierra Sonoyta se convierte a comunidad ejidal absorbida por el pueblo de Sonoyta, esta se convierte en ciudad. Puerto Peñasco se desarrolla como ciudad, continúa la llegada de o'otham de Sonoyta o Quitovac.  En Arizona (EE.UU.) continúa la Nación Tohono O'odham.
--	--	---	---

FUENTE: Elaboración propia (2019).

La movilidad territorial de los o'otham es identificada en cuatro grandes modificaciones, que resumo en el cuadro 5 y desarrollo posteriormente en los capítulos IV, V y VI:

CUADRO 5  
Cuatro cambios de la movilidad territorial o'otham de Sonora

Siglo	Movilidad territorial	Espacio de vida o'otham	Espacio geopolítico
Siglo XIX finales	Círculo verano-invierno	Bi-residencial	Bi-jurisdiccional
Siglo XX inicios	Congregación o villa	Una residencia base	Bi-jurisdiccional
Siglo XX finales	Círculo rural-urbano	Bi-residencial	Pluri-jurisdiccional
Siglo XXI	Casa	Una residencia base	Pluri-jurisdiccional

FUENTE: Elaboración Propia (2019).

En síntesis, en el siglo XIX se inician los procesos de transición para el pueblo o'otham. A partir de ese siglo, el contacto con los pobladores no indígenas se hizo más recurrente por las condiciones de intercambio económico, pero el siglo XX será el momento más crítico para ellos. La tierra y el territorio serán un elemento central para la detonación del desarrollo económico de la región y el país; por lo tanto, aumentaron los despojos a los o'otham, mientras que el siglo XXI muestra algunos efectos de acciones del siglo anterior. Retomando el siglo XX, alrededor de los años cincuenta habrá un giro significativo en las razones de los traslados o'otham de Sonora, se



complejizarían porque la movilidad en cada comunidad obedecería a sus propias necesidades independientes unas de otras, estableciendo circuitos distintos entre sí que los alejaban de las prácticas socioculturales que les aglutinaban. De acuerdo con los circuitos de cada comunidad o'otham y en el sentido de Haesbaert (2013), cabe preguntarse si sería aplicable el concepto de *multiterritorialidad*<sup>100</sup>, que él explica como:

La posibilidad de tener la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios, reconstruyendo constantemente el propio. Esta posibilidad siempre existió —(esto es importante, pues incluso los hombres más “primitivos” no se atenían a un solo territorio)—, pero nunca en los niveles contemporáneos, especialmente a partir de la llamada compresión del espacio-tiempo. Entonces la experiencia simultánea y/o sucesiva de diferentes territorios define la multiterritorialidad (Haesbaert, 2013:35).

Haesbaert (2013) usa el ejemplo de los guaraníes para explicar la multiterritorialidad. Su espacio de vida se ubica entre la frontera entre Paraguay y Brasil, un ejemplo oportuno para reflexionar sobre los o'otham, ya que ambos pueblos son transfronterizos:

También encontramos un ejemplo de esta multiterritorialidad sucesiva en las estrategias de supervivencia de algunos grupos subalternos, como en el caso de los indígenas en la frontera de Brasil con Paraguay. Estos fueron obligados a recluirse en reservas, pequeños territorio-zonas muy bien delimitados por el Estado que subvierten su cultura original nómada. Es así como de nómadas ellos se volvieron casi reclusos, confinados en pequeños espacios zonales, como víctimas de un poder disciplinario que confina a los individuos y a los grupos en espacios muy bien delimitados. ¿Qué hicieron? Ignoraron la reclusión en los micro-territorios de las “reservas” e incluso ignoraron la existencia de la frontera internacional —algunos pasan 60, 90 días en un lado de la frontera (son los mismos indígenas guaraníes de los dos lados) y 60, 90 días en el otro—. Su territorialización en términos de *territorios-zona*

---

<sup>100</sup> Según Rogério Haesbaert (2013:34), en los desplazamientos contemporáneos habría “multiterritorialidades más funcionales (como la de los grandes ejecutivos o empresarios), y otras más simbólicas (como las de muchos migrantes en diáspora), donde se observa en mayor medida un proceso de dominación, pero también un proceso de apropiación del espacio, [y recalca que sobre los corporativos] la multiterritorialidad implica la conjugación, por movilidad, de diferentes territorios formando territorios-red, lo cual es típico de la organización de las grandes empresas y también de la condición multi-residencial de los más ricos, como en la ‘topoligamia’ (o ‘casamiento con varios lugares’)” (2013:36).

*fragmentados es reterritorializada en forma de territorios-red*<sup>101</sup> que ignoran la frontera internacional, y ahora mismo los documentos oficiales de los guaraníes explicitan esa condición y demandan el reconocimiento de su condición “transterritorial” (Haesbaert, 2013:36-37).

Cuando Haesbaert (2013) menciona el “territorio-zona fragmentado”, ¿a qué se está refiriendo realmente? Cuando dice que los pueblos nómadas tenían varios territorios, ¿no está reflexionando desde la construcción territorial del Estado? “Territorio-red” se acercaría en términos operativos al “espacio de vida”, aunque la diferencia del primero con el segundo es que territorio-red es una construcción de rutas y circuitos nuevos para mantener vigente la apropiación social previa a los aspectos externos que provocaron la modificación. En cambio, espacio de vida se refiere a ese circuito que es propio de la territorialidad y recalca la importancia de las residencias base como punto de anclaje de la configuración territorial, independientemente de los cambios existentes entre estos puntos, lugares o marcas significativas; por lo tanto, no se consideraría un territorio fragmentando, aunque operativamente sí lo sea, como fue el caso de los o’otham cuando durante el siglo XX sus vecinos cercaron las propiedades, fracturando sus rutas, su espacio de vida, pero continuaron percibiendo el territorio como propio.

El *territorio-zonas* guaraní es similar a las *comunidades agrarias* y *ejidos* o’otham de Sonora y las *reservaciones* de los o’otham de Arizona, ya que son espacios delimitados por el Estado nacional. En el caso de los o’otham, se circunscribieron a ese espacio acotado y se reapropiaron-reterritorializaron. La similitud entre ambos pueblos, el guaraní y el o’otham, es que tenían características trashumantes. Haesbaert (2013) hace referencia a la multiterritorialidad en el caso de la movilidad del guaraní, pero para mí su caso es más próximo al concepto de espacio de vida (Ares, 2010), donde hay una única territorialidad guaraní, aunque estaría implicada la pluri-jurisdicción de dos Estados nacionales y varias regiones interviniendo en la apropiación social del territorio guaraní. Además, los Estados y regiones cuentan con mayor control sobre los accesos de lo que pueden tener los grupos subalternos.

---

<sup>101</sup> Haesbaert (2011:13) dice que cuando “hablan [otros autores] de desterritorialización están hablando en realidad de una movilidad cada vez mayor y, cuando hablan de la cultura, de un hibridismo de la territorialidad en sentido cultural. En realidad, todos ellos se refieren, sin saberlo, a nuevos tipos de territorios —que podemos denominar *territorios-red*, o redes que reúnen múltiples territorios—, y de forma más compleja, a la intensificación del fenómeno de la multiterritorialidad”.

Para finales del siglo XX y en lo que va del XXI, sigue siendo un único territorio, pero con una única residencia y circuitos que continúan en su espacio de vida. En realidad, la condición de multiterritorialidad la pueden adquirir los migrantes actuales (con otras características socioculturales) bajo un contexto macroeconómico propio del neoliberalismo, que impacta lo microeconómico y sin que medie necesariamente la aproximación geográfica dentro de su ruta de movilidad (como es el caso de los migrantes que viajan desde América Latina para laborar en Canadá por periodos determinados). Pero no aplicaría el concepto de multiterritorialidad de Haesbaert (2013) ni a los o'otham, ni a los guaraníes, ni en general a cualquier pueblo trashumante transfronterizo que continúe reclamando el reconocimiento de su territorio y su territorialidad.

Además, resalto que el territorio y la territorialidad de los pueblos seminómadas involucra ineludiblemente la dimensión de la movilidad. Para Haesbaert (2013:27), la movilidad tiene una importancia relevante para las dinámicas territoriales que se alternan entre la desterritorialización<sup>102</sup> y la reterritorialización<sup>103</sup>, y este intercambio está mediado por relaciones de poder. Su noción de poder está circunscrita en términos de dominación, inspirado en Foucault. Lo relevante para mí es justamente su consideración del aspecto de la movilidad como fundamental para el análisis de los territorios y las territorialidades:

---

<sup>102</sup> *Desterritorialización*, “entendida como fragilización o pérdida de control territorial, ella tiene un sentido negativo más estricto —como precarización social—; pero el término puede tener también un sentido potencialmente positivo, porque en su acepción más general, la desterritorialización significa que todo proceso y toda relación social implican siempre simultáneamente una destrucción y una reconstrucción territorial. Por lo tanto, para construir un nuevo territorio hay que salir del territorio en que se está, o construir allí mismo otro distinto” (Haesbaert, 2013:34). En tanto que Montañez y Delgado (1998:125) lo resumen así: “la desterritorialización se refiere a procesos de pérdida del territorio derivados de la dinámica territorial y de los conflictos de poder entre los distintos agentes territoriales”.

“La movilidad tiene un sentido desterritorializador especialmente cuando está asociada a la precarización de las condiciones materiales de vida, lo que equivale a un menor control del territorio. En espacios inestables e inseguros, la desterritorialización puede estar relacionada también con procesos de desidentificación y pérdida de referencias simbólico-territoriales —lo cual refleja una pérdida de control del espacio, como ocurre con muchos grupos de los “sin techo” y con aglomerados humanos como algunos campos de refugiados o algunas situaciones de conflicto y violencia generalizada—” (Haesbaert, 2013:34).

<sup>103</sup> Para Haesbaert (2013:12), la *reterritorialización* son “las formas territoriales que se le contraponen, en la medida en que implican una multiplicidad de situaciones de reconstrucción territorial [...]”.

“Se produce una reterritorialización cuando la movilidad está bajo control, lo que ocurre en las grandes empresas, pero también en los movimientos cotidianos de grupos subalternos (que pasan muchas horas desplazándose). Esa reterritorialización es muy evidente cuando se trata de los grupos más privilegiados, que pueden tener plenos poderes sobre sus circuitos de circulación” (2013:33). Para Haesbaert, la reterritorialización es inseparable de la desterritorialización (2013:14). Señala también que el control del “acceso” es relativo a los territorios políticos (Haesbaert, 2013:19).

El poder sobre los circuitos de desplazamiento que tienen los sujetos lo llama Ares (2010) “capital de movilidad”.

El territorio incluye también la dimensión de la movilidad, de la acción —por eso quizá sea más interesante hablar siempre de dinámicas de des-territorialización (con guion), antes que de territorios estables—. El territorio debe ser concebido como producto del movimiento combinado de desterritorialización y de reterritorialización, es decir, de las relaciones de poder construidas en y con el espacio, considerando el espacio como un constituyente, y no como algo que se pueda separar de las relaciones sociales. Entiendo el poder al mismo tiempo en el sentido más concreto de dominación político-económica, como dominación funcional, y en el sentido más simbólico, de apropiación cultural (2013:27).

Sobre el análisis del concepto de territorio, Haesbaert (2011) realiza una síntesis a partir de otros autores, reuniéndolos en dos grandes grupos: el binomio material-idealismo y el binomio tiempo-espacio; en cualquier caso, la aproximación que se use dependerá de la posición filosófica del investigador. El primero puede enfocarse únicamente a una sola dimensión: “natural”, política, económica o cultural, o a una perspectiva integradora condensada en las relaciones sociales y de poder; mientras que el segundo sería como una entidad físico-material o histórico social, basándose en la interrelación entre geograficidad y la historicidad (en determinado periodo, grupos social o espacio geográfico). El estudio del territorio o’otham que analizo tendería mayormente a la geograficidad e historicidad [binomio tiempo-espacio], pero allí reflexiono sobre elementos de los aspectos relacionales con entidades gubernamentales y otros sectores sociales [binomio material-idealismo].

Además, Haesbaert (2011) señala que “el territorio cargaría siempre de forma indisociable, una dimensión simbólica, o cultural en el sentido estricto, y una material, de carácter predominantemente económico-político” (2011:63). Reafirmo que esta indisociabilidad particularizada según las características de cada caso, está presente tanto en pueblos indígenas y en otros grupos socioculturales como en los Estados nacionales. Ejemplifico brevemente: un pueblo también cuenta con la dimensión económico-política del territorio cuando depende de la tierra para la obtención de su alimentación o se refleja en su reclamo por una apropiación social de su territorio ante instancias gubernamentales, como es el caso o’otham. Por otro lado, el Estado-nación requiere también otorgar valores simbólicos para su creación y consolidación (Renan, 2006), y para ello es necesario el control político a través de narrativas y símbolos/monumentos identificados espacialmente. Sin embargo, como lo señala Danilo Rodríguez (2010), distintos grupos socioculturales se fueron apropiando de la noción primera de

territorio proveniente de la conceptualización del Estado-nación y la resignificaron, al igual que la noción de territorialidad humana. Cuando se analiza el territorio de los diversos grupos sociales es difícil ignorar la tensión con el Estado nacional en lo referente al aspecto económico-político, con un antagonismo siempre latente respecto a la apropiación del territorio. Se da por supuesto que la cualidad simbólica del mismo territorio sería más propia y de interés específico de los pueblos originarios e indígenas, planteando esto como una expresión de su territorialidad por su carácter simbólico-cultural (Haesbaert, 2011), de lo que difiero, porque la territorialidad es la identificación procurando la apropiación del territorio a través del control, no únicamente desde su dimensión simbólico-cultural, sino además desde lo económico, político, e incluiría lo social y lo ecológico como ejes principales —pero no únicos—. La territorialidad, como el territorio, se constituye de múltiples dimensiones exponenciales y escalares.

Para Luis Llanos-Hernández (2010:1), “el territorio es un concepto teórico y metodológico que explica y describe el desenvolvimiento espacial de las relaciones sociales que establecen los seres humanos en los ámbitos cultural, social, político o económico; es un referente empírico, pero también representa un concepto propio de la teoría”. Ha constituido una forma de estudio y reflexión sobre las relaciones sociales y de sus conflictos en un espacio geográfico dado. El estudio del territorio puede ser abordado en varios sentidos, tales como análisis del concepto, desarrollo de teoría o metodología de trabajo. Se interpreta la configuración de los elementos que le conformaban, asimismo los aspectos que interesan al investigador los segmenta para su comprensión. El uso de la cartografía<sup>104</sup> como método de representación física, social y mental ha permitido, por mucho tiempo, hacer visible la constitución de los vínculos entre los distintos componentes (simbólicos, materiales y biofísicos con todos sus subconjuntos) en un espacio geográfico vivido. En tanto que para su estudio también es posible abordarlo a nivel escalar, multidimensional, jerárquico, de desigualdad, de funcionalidad y de temporalidad (histórico).

Para Danilo Rodríguez (2010:5), es interesante cómo la geografía designa al territorio; resalta en primera instancia que el concepto de territorio se construye como un espacio del Estado, con el tiempo evoluciona y otros sectores se apropiarán del concepto:

---

<sup>104</sup> El uso de los mapas durante la colonización, fungió como una herramienta de control de los elementos del medio ambiente, la naturaleza y la localización de las poblaciones nativas. Los imperios consideraban la materia prima y la mano de obra de los nativos como de su propiedad. Incluye también la ubicación de las tierras y la delimitación de las mismas en relación a la vecindad con las colonias de otros imperios para asuntos de protección de las fronteras. Además, un mapa era un símbolo para estimular el imaginario colectivo y la competencia entre imperios sobre la apropiación de tierras extranjeras como extensión de su territorialidad.

Territorio es “un espacio geográfico calificado por una pertenencia jurídica”, es decir, es un espacio político donde se ejerce la autoridad de un Estado (como el territorio colombiano) o de una entidad administrativa de menor escala (territorio municipal, departamental, o indígena). La palabra posteriormente evolucionó al concepto de “espacio apropiado”, con una conciencia implícita de apropiación. De allí la territorialidad corresponde al modo de apropiación y a la relación establecida entre el hombre, la sociedad y el espacio terrestre. En este sentido, el territorio es “un concepto relacional que insinúa un conjunto de vínculos de dominio, de poder, de pertenencia o de apropiación entre una porción o la totalidad del espacio geográfico y un determinado sujeto individual y colectivo. Es el espacio geográfico revestido de dimensiones políticas, afectivas y de identidad, o de su sumatoria”.

Tiene sentido, porque el territorio sostiene al Estado y también los corporativos para los proyectos de desarrollo económico en Latinoamérica (desde el siglo XIX). Conviene aquí resaltar el concepto de territorio de Porto-Gonçalves (2002:229), donde recalca la dimensión material del territorio<sup>105</sup>:

El territorio no es simplemente una sustancia que contiene recursos naturales y una población (demografía) y, así, están dados los elementos para constituir un Estado. El territorio es una categoría espesa que presupone un espacio geográfico que es apropiado y ese proceso de apropiación —territorialización— conlleva a las identidades —territorialidades— que están inscritas en procesos siendo, por lo tanto, dinámicas y mutables, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social. Estamos lejos, pues, de un espacio-sustancia y, sí, ante una tríada relacional territorio-territorialidad-territorialización. La sociedad se territorializa siendo el territorio su condición de existencia material. Es necesario recuperar esa dimensión material sobre todo en ese momento como el que vivimos en que se da cada vez más importancia a la dimensión simbólica, casi siempre de modo unilateral, como si lo simbólico se opusieran a lo material.

---

<sup>105</sup> Carlos Walter Porto-Gonçalves (2002) indica: “El geógrafo brasileño Milton Santos (Santos, 1996) insiste en esa indivisibilidad entre lo material y lo simbólico diciendo que el espacio geográfico ‘es un mixto, un híbrido, formado de la unión indisoluble de sistemas de objetos y sistemas de acciones. Los sistemas de objetos, el espacio-materialidad, que forman configuraciones territoriales, donde la acción de los sujetos, acción racional o no, se instala para crear un espacio’ [...] El espacio geográfico debe ser considerado como algo que participa igualmente de la condición social y del físico, una mezcla, un híbrido. En este sentido no hay significados independientes de los objetos” (Santos, 1996:70; 234 citado por Porto-Gonçalves, 2002:231).

Para Escobar (2014:91) el territorio “[...] es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’”. Se añade que “el territorio no se ve tanto en términos de ‘propiedad’ (aunque se reconoce la propiedad colectiva); sino, de apropiación efectiva mediante prácticas culturales, agrícolas ecológicas, económicas, rituales, etc. Como tal, el territorio (por ejemplo, en los ríos del Pacífico) no tiene ‘fronteras’ fijas, sino entramados porosos con otros territorios aledaños” (Escobar, 2014:90).

El territorio es un espacio geográfico con apropiación social<sup>106</sup>, historia socioambiental y configuración interactuante de componentes de diversa índole tanto material, biofísico como simbólico, donde se efectúan las relaciones sociales, culturales, económicas, políticas, ambientales, etc., anclando la identidad colectiva de grupos sociales e indígenas. Aquí es donde se incluye el concepto de territorialidad. Para Montañez y Delgado (1998:124), la territorialidad se asocia con:

Apropiación y ésta con identidad y afectividad espacial, que se combinan definiendo territorios apropiados de derecho, de hecho y afectivamente. La superficie de la Tierra está recubierta de territorios que se superponen o se complementan, derivando en diversas formas de percepción, valoración y apropiación, es decir, de territorialidades que se manifiestan cambiantes y conflictivas. Las lealtades al territorio nacen del grado de territorialidad, y en un mismo espacio se pueden yuxtaponer varias lealtades a distintos actores territoriales.

Por su parte, Sarquet (2015:29) también pone énfasis en la apropiación del territorio:

[...] la territorialidad (humana) significa relaciones de poder, económicas, políticas y culturales; diferencias, identidades y representaciones; apropiaciones, dominios,

---

<sup>106</sup>La *apropiación social* ocurre cuando, por medio del control de los procesos energéticos, los grupos socioculturales pueden decidir sobre, debajo y alrededor de la cosa propia. La apropiación social territorial (territorialidad) se expresará en función del grado de interés por el cuidado ambiental, los modos de producción económica y la reproducción de la organización sociocultural del pueblo indígena o grupo social (teniendo presente que el mundo material y biofísico no se sustrae de lo simbólico, siempre irán entrelazados).

Para Arturo Escobar (2014:92), la apropiación social “es entendida como la dinámica de movilización y organización socio-cultural”. Mientras que Porto-Gonçalves (2002:230) indica que, “[las personas] sólo se apropian de lo que tiene sentido; sólo se apropia de aquello a lo que atribuyen una significación y, así, toda apropiación material es, al mismo tiempo, simbólica”.

demarcaciones y controles; interacciones y redes; degradación y preservación ambiental; prácticas espacio-temporales y organización política, que involucran, evidentemente, las apropiaciones, las técnicas y tecnologías, la preservación, el manejo, las pertenencias, etc. Relaciones, apropiaciones y prácticas construidas y redefinidas a lo largo del tiempo, a partir de la síntesis unitaria existente entre nuestra sociabilidad-animalidad-espiritualidad cotidiana [...].

En tanto que Porto-Gonçalves (2002) llama territorialidad “a la configuración espacial y su expresión de identidad”. Además, Porto-Gonçalves (2001: ix) añade que “[...] las culturas, al significar a la naturaleza con la palabra, la convierten en acto; al ir la nombrando, van construyendo territorialidades a través de prácticas culturales de apropiación y manejo de la naturaleza. La cultura da nombre, significado y sentido a la naturaleza; escribe un territorio, imprime sus marcas en la tierra”. Se puede añadir que “en ciertos casos es la toponimia la que marca el territorio de los grupos etnolingüísticos o linajes” (Barabas, 2003:48). Entonces, comprendo que la territorialidad es la manifestación identitaria del pueblo o grupo social, expresada a través de una configuración socioterritorial particular, en un espacio y tiempo dados, con capacidad de mutabilidad. La territorialidad asigna identidad a un pueblo indígena, también es una referencia histórica y de origen, como lo señala Alicia Barabas (2003).

Para Robert David Sack (2009:26), la territorialidad la define como “el intento por parte de un individuo o grupo de afectar, influir, o controlar a las personas, fenómenos y relaciones, delimitando y reafirmando el control sobre un área geográfica. Esta zona se llama el territorio”. Él indica que la territorialidad “está íntimamente relacionada con cómo la gente usa la tierra, la forma en que se organizan en el espacio, y cómo ellos le dan sentido al otro [por lo tanto] la territorialidad es una expresión primaria geográfica del poder social” (Sack, 2009:13). La territorialidad se define a partir del acceso y su temporalidad en un determinado espacio, también nos explica que la territorialidad consta de tres facetas: 1) Implica una *clasificación por área*, “es útil cuando uno no puede enumerar cosas, personas o relaciones que quieren tener acceso a, o cuando no se desea dar a conocer dicha lista” (Sack, 2009:28); 2) Contiene una *forma de comunicación*, “comunicarse a través de un límite. El límite puede ser un dispositivo simple para comunicar la posesión de enumeración por tipo” (Sack, 2009:28); y 3) Intento de imponer *el control sobre el acceso* “a la zona y las cosas dentro de ella, o para cosas que están fuera de ella mediante la restricción de los de dentro” (Sack, 2009:29). Asimismo, la historia del espacio



geográfico contiene “organizaciones espaciales” y “significados del espacio” [que] tienen una historia y lo mismo sucede con los “usos territoriales de espacio”, las tres historias del espacio son, en efecto estrechamente relacionadas entre sí (Sack, 2009). En esta investigación me respaldaré en lo trabajado por Sack (2009) sobre territorialidad.

Los términos “apropiación” e “interacción de las relaciones sociales y de poder” se repiten continuamente entre los diversos autores que hablan sobre territorialidad. Éstos, como elementos fundamentales para la dinámica del territorio, “los conceptos de territorialidad están estrechamente ligados a relaciones de parentesco, a prácticas laborales y, como ya vimos, a una gramática del entorno”, como lo señala Escobar (2010:239), que permite acercarnos a la interpretación de la configuración territorial y sus dinámicas.

En casos de despojo de territorio, la memoria y el ejercicio de recordar se podrían tornar permanentes y necesarios para la reterritorialización. La memoria es la constante para actualizar la identidad indígena. Desde mi punto de vista, el territorio tiene una función de *mnemotécnica cultural* donde las comunidades o’otham funcionan como símbolos. No solamente son lugares para vivir en ellas, sino también para *recordar quiénes son*. Son lugares históricos, testigos de su paso y su existencia por esas tierras. Al respecto, Paz Frayre (2010:356) comparte:

Ante la ausencia de la comunidad, el territorio se ha tomado como un elemento simbólico, la memoria colectiva marca y define los espacios que históricamente han sido ocupados, y a partir de este hecho se establece una relación simbólica desde la cual, la identidad étnica se ha visto fortalecida. El poder referir la comunidad de origen de los padres, de los abuelos, implica un uso simbólico del espacio, desde el cual la identidad se articula en relación a la memoria.

Sólo le restaría fuerza a la frase “ante la ausencia de la comunidad” y pondría el acento en la mirada o’otham del territorio como un “todo”, que lo experimentaban y experimentan como su espacio de vida. Por ello, cuando se pierde alguna comunidad, su atención permanece fija en el “todo” y continúan pensando su comunidad como una “parte” de su gran territorio, aunque ya hayan sido despojados de ella, porque el territorio o’otham es el anclaje mnemotécnico que les da sentido de continuidad. La lengua permite mantener la interacción social, la tradición y ritualidad prehispánica, pero el territorio reactiva la memoria de quiénes son, aunque la relación entre los miembros se haya modificado. Su identidad prevalece a través de la memoria del territorio, a

pesar de que la organización social se haya transformado. La memoria registra el pasado, pero se dirige al futuro, por eso es importante el recuerdo. “El recuerdo se construye en el presente” (Paz Frayre, 2010:66). El recuerdo se reactiva con las marcas y lugares significativos. Las comunidades o’otham tienen esa función: indicar su resiliencia ante sí mismos y ante los demás, por eso el reclamo de sus tierras como marcas de su existencia. Alicia Barabas (2003a:50) explica la función de las *marcas* y los lugares emblemáticos del territorio de la siguiente manera:

Son elementos geográficos que funcionan como monumentos y resúmenes metonímicos, por lo que se convierten en centros mnemónicos de cada cultura. La gente desarrolla imágenes cognitivas de los lugares y la relación entre ellos traza redes y construye fronteras territoriales. En relación con los lugares y los eventos significativos allí ocurridos se clasifica el territorio y se organiza la geografía natural como un código de señales que sirve para recordar. De allí que, como propone F. Myers (1986:59), el mito de las hazañas del héroe en el lugar legitima la posesión histórica y actual del mismo.

Aquí se incorporan los aspectos del territorio simbólico y etnoterritorio, que usan algunos teóricos de la geografía humana y la antropología. Alicia Barabas (2003:23) lo explica así:

[...] etnoterritorios, entendiéndolos como territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce propio, ya que en él no solo se encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. El etnoterritorio remite al origen y la filiación del grupo en el lugar y los niveles de autorreconocimiento pueden ser étnicos, regionales, subregionales o comunales.

Para Montañez y Delgado (1998:123), “el análisis del territorio es indispensable para la comprensión de la estructuración actual de la formación socio-espacial [...]. Dicho análisis puede partir de las siguientes consideraciones”; aquí la enumeración:

1. Toda relación social tiene ocurrencia en el territorio y se expresa como territorialidad. El territorio es el escenario de las relaciones sociales y no solamente el marco espacial que delimita el dominio soberano de un Estado.
2. El territorio es un espacio de poder, de gestión y de dominio del Estado, de individuos, de grupos y espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional organizaciones y de empresas locales, nacionales y

multinacionales. 3. El territorio es una construcción social y nuestro conocimiento del mismo implica el conocimiento del proceso de su producción. 4. La actividad espacial de los actores es diferencial y por lo tanto su capacidad real y potencial de crear, recrear y apropiarse territorio es desigual. 5. En el espacio concurren y se sobreponen distintas territorialidades locales, regionales, nacionales y mundiales, con intereses distintos, con percepciones, valoraciones y actitudes territoriales diferentes, que generan relaciones de complementación, de cooperación y de conflicto. 6. El territorio no es fijo, sino móvil, mutable y desequilibrado. La realidad geosocial es cambiante y requiere permanentemente nuevas formas de organización territorial. 7. El sentido de pertenencia e identidad, el de conciencia regional, al igual que el ejercicio de la ciudadanía y de acción ciudadana, solo adquieren existencia real a partir de su expresión de territorialidad. En un mismo espacio se sobreponen múltiples territorialidades y múltiples lealtades.

José Luis García (1976) y Francisco Ther Ríos (2012) proponen una *antropología del territorio* que incorpore distintas ciencias y disciplinas, como etología, sociología, geografía, ecología, economía, por mencionar algunas, que metodológicamente ayuden a dilucidar y proponer distintas formas de abordar el estudio del territorio y la construcción de las distintas territorialidades. Así, José Luis García (1976:4; 13) explica:

Un análisis conceptual en el que se cuestionan las similitudes y diferencias entre el territorio animal en general y el territorio humano [señala que] el problema del territorio, planteado primero y de forma específica dentro de la Geografía Humana, ha incrementado su complejidad a medida que otras ciencias como la Ecología, la Etología, la Economía, la Psicología, la Sociología y finalmente la Antropología le han abierto sus puertas.

Anteriormente, dentro de la antropología los estudios sobre el territorio y la territorialidad han sido efectuados por investigaciones de antropología física o arqueología, aunque primeramente “la imagen popular de la territorialidad se extrae de los trabajos que hacen hincapié en los vínculos biológicos” (Sack, 2009:10), es decir, en los instintos. Sin embargo, es hasta el último tercio del siglo XX<sup>107</sup> que se involucrará la antropología social y cultural a partir del

---

<sup>107</sup> Arturo Escobar (2014:82) reflexiona sobre “el interés por el ‘territorio’; el cual surge a finales de los ochenta y comienzos de los noventa en muchas partes de América Latina —aquel que por primera vez enarbola el estandarte de ‘no queremos tierra, queremos territorio’— ocurre gracias a los grupos sociales indígenas, campesinos y

análisis de las manifestaciones de los conflictos de los grupos sociales vulnerables y subalternos. Por su parte, Francisco Ther Ríos (2012:493) resalta la importancia de una antropología del territorio:

Explicitar una estrategia metodológica que, en concordancia a un corpus discursivo vinculado a la complejidad, posibilite investigaciones en los territorios locales y con ello se potencie interlocuciones con lo global. En este sentido, la Antropología del Territorio constituye una aproximación teórico metodológico reflexivo y activo, cuyos atractores investigativos son los imaginarios territoriales y los modos de vivir y habitar.

Cito a ambos autores, quienes entre 1976 y 2012, explícitamente proponen la importancia de establecer modelos metodológicos y teórico-conceptuales de análisis para una antropología del territorio; además, el último autor lo muestra como un reto de actualidad. Conuerdo con ambos sobre la relevancia de establecer métodos transdisciplinarios que establezcan el territorio como eje de investigación, facilitando el análisis, la elaboración de técnicas y herramientas que permitan recabar los datos pertinentes, para la interpretación acerca de las distintas formas de construir las diversas territorialidades.

Señalo que la dimensión de la movilidad en los pueblos seminómadas es fundamental para la territorialidad y la apropiación social, aunque la movilidad habitual pudo y puede causar el despojo territorial por parte de grupos hegemónicos hacia grupos subalternos, éstos últimos después intentarán reterritorializarse. Estarán en constantes tensiones de poder y control sobre una zona, *el territorio*, que se manifiesta por la existencia de las relaciones de elementos polivalentes de distintos niveles de la materialidad, de la biofísica y del simbolismo, y la *territorialidad*, de un pueblo trashumante que es el proceso dinámico que, a través de la dimensión de la movilidad, facilitará las actividades y el conocimiento que permite la apropiación social, produciendo la identificación con el espacio habitado y entre los mismos miembros del pueblo.

Recorro históricamente la readaptación a la tierra y al territorio, reterritorializado de diferentes formas por parte de los o'otham. Una de las primeras influencias en los o'otham fue la

---

afrodescendientes en países como: Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Brasil; los cuales introducen por primera vez el tema en los debates teórico-políticos, imponiendo así una gran re-significación al debate sobre tierras y territorio en el continente” durante el siglo XX.

misión<sup>108</sup> como parada provisional, cuando las condiciones no eran óptimas para ellos. Aprendieron el manejo de la pequeña ganadería (Spicer, 1976) y continuaron con su agricultura de temporal, así como con la recolección de frutos y su cacería. En el siglo XIX, la tierra o'otham fungía como un elemento que proveía alimentos en un sentido muy práctico para la sobrevivencia de un pueblo seminómada, que se basaba en la recolección de frutos, la siembra y la cacería, pero también conectaban con *I'itoy*, su origen. El territorio y sus lugares eran elementos organizadores de la colectividad, y también para expresar la ritualidad. La función del territorio, entonces, era cubrir necesidades alimentarias y cumplir ciclos rituales asociados a la naturaleza que les proveía. Conformados como agricultores itinerantes y estacionales, continuando con su ritualidad prehispánica, que estaba asociada a los ciclos vitales de la naturaleza. En el futuro cada transformación contextual, modificaría su vínculo con el territorio.

En el siglo XX, también sus procesos de movilidad dictarán su relación con el territorio y la tierra. Los circuitos y transformaciones de la movilidad son producto del despojo, como consecuencia de la intervención de otros sectores sociales en sus tierras, a partir de los cambios y paradigmas económicos de la región y del país. Harvey (21 de noviembre 2018) resaltaría durante su conferencia: “el neoliberalismo es un conjunto de prácticas, no sólo cambian la economía, sino la *concepción del mundo*”<sup>109</sup>. En ese sentido, los diferentes sectores de la sociedad avanzaban hacia la asimilación de una misma forma de vida, mientras que el pueblo o'otham buscaba alternativas para sobrevivir, atravesado entre un mundo en función de sus prácticas

---

<sup>108</sup> Para Nolasco (1965:375-448) “poco a poco [los o'otham] fueron concentrándose cada vez más permanentemente alrededor de las misiones sin llegar al sedentarismo”.

<sup>109</sup> Por su parte, Escobar (2014:96) propone integrar al análisis de las territorialidades “la ontología política [que] es *un campo de estudio* que investiga dichas construcciones de mundo y negociaciones (al interior de un mundo particular); pero, por igual, los conflictos que surgen cuando los diferentes mundos luchan por mantener su propia existencia y perseverar, como parte del proceso de interactuar y entreverarse con otros mundos”.

David Harvey (1994:5) nos ilustra: “El ejemplo que traeré aquí será la organización de los Estados Unidos a través los colonos europeos y su encuentro con los grupos nativos americanos indios. Estos últimos presentaban una particular concepción del espacio y tiempo vinculada a su economía, a la estacionalidad de sus recursos básicos, a la estacionalidad del movimiento de la pesca y de la caza, a la disponibilidad de frutos y otros productos. La concepción de espacio y tiempo fue muy especial para ellos y totalmente diferente de la de los primeros colonos. Estos delimitaban la tierra, la dividían en espacios y tenían derechos de propiedad perpetuos sobre estos espacios. Esta era una concepción del espacio-tiempo muy europea. Los indígenas americanos se movían a través de la tierra y no poseían una concepción de cerrar la tierra de este modo. Daban a sus tierras nombres llenos de significados ambientales, tales como éste es el ‘prado donde los ciervos se encuentran en primavera’, ‘aquí es donde los peces corren’ y ‘donde los castores trabajan’. Los colonos denominaban a su tierra como su espacio, como los condados de Johnstown y de King, reflejando así un acto de posesión del espacio en forma perpetua. La manera de identificación y de definición de la tierra y la concepción de derechos sobre las tierras se sobrepone a la de la sociedad americana indígena y, por supuesto, destruye esta sociedad, porque se trataba de una concepción de espacio y tiempo extraña al modo de vida indígena americana”.

socioculturales, de hábitos seminómadas, con base en una territorialidad propia y, paralelamente, adaptándose a las condiciones que se dictaban en cada momento en los poblados aledaños, las políticas agrarias y de desarrollo; acoplando su práctica del trueque simultáneamente a la mercantilización de su trabajo.

Para finales del siglo XX, la tierra tiene un sentido patrimonial y es heredable (con un precio económico). Entonces, la movilidad alternará entre actividades asalariadas en las ciudades, su trabajo de jornalero en ranchos vecinos y la atención eventual de su comunidad, llena de complicaciones para hacerla prosperar (Castillo Ramírez, 2010). La situación regional (la implementación de proyectos económicos), asimismo, los dirigió al abandono de su tierra por “migración” hacia otras ciudades de Sonora (México) o Arizona (EE.UU.) para encontrar mejores condiciones de vida, oportunidades laborales o, en su defecto, vender productos elaborados por ellos mismos para cubrir necesidades económicas. Mientras lo anterior sucedía, las condiciones eran propicias para el despojo continuo de sus tierras y el agua, tanto por rancheros como por parte de proyectos locales de agricultura. La participación de instituciones gubernamentales como el CNC y el INI, que se proponían reactivar la cultura o’otham y la recuperación de sus tierras, será un momento significativo en la revitalización (Castillo Ramírez, 2010; Paz Frayre, 2010) y la reterritorialización de este pueblo. A finales del siglo XX, también los grupos de narcotráfico participarán en el despojo o’otham cerca de la frontera (Zamora Sáenz, 2006).

En la actualidad, en pleno siglo XXI, persisten problemáticas como el bloqueo de la puerta fronteriza de San Miguel en 2016, debido a la falta de reconocimiento de sus tierras por parte de la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano<sup>110</sup>, con lo cual se cierra la última puerta de acceso que conectaba a la territorialidad o’otham; la minería de la sal en El Pinacate en 2017; la amenaza del muro por parte de Donald Trump (López Azuz, 2017b), etc., las cuales crean motivos para que ellos vivan despojados ante instituciones que no son contundentes en sus defensas. Algo relevante es que, mediante la defensa de sus tierras, busca reconocimiento como pueblo, ya que la misma tierra es la que le otorga su origen, sentido y referencia histórica (Paz Frayre, 2010), su resiliencia, su continuidad como un pueblo indígena. Los o’otham de Sonora permanecen principalmente en las ciudades, pero las comunidades se han convertido en

---

<sup>110</sup> Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU), institución del gobierno federal mexicano.

elementos de *mnemotecnia cultural*; en símbolos culturales como lo indicaría Adams (2001), o en *marcas* según Barabas (2003).

Mientras que la tierra y el territorio o'otham han transitado en esta multiplicidad de significados y valores, a los cuales han tenido que adaptarse conforme a las condiciones propiciadas por agentes externos como vecinos y gobiernos locales, para el Estado nacional mexicano el territorio es "tierra" en un sentido mercantil, se circunscribe a un precio económico, a la oferta y la demanda, colocando el territorio en una doble significación de territorio/tierra<sup>111</sup>; por un lado, el territorio con un valor simbólico para el pueblo o'otham, y por el otro, ahora también ha comenzado a identificarse con la lógica financiera de compra-venta, como lo hacen otros sectores que observan al territorio como sinónimo de tierra y como una mercancía, un área de oportunidad económica desprovista de significados históricos o de pertenencia. Así, un mismo territorio/tierra se significa de manera distinta para cada sector, suscitando en la práctica, enfrentamientos y tensiones expresadas como apropiación social, despojo y reterritorialización, incluyendo una contradicción en el mismo pueblo o'otham al transitar el significado de sus tierras entre la carga simbólica y el precio financiero.

En América, desde el siglo XIX el territorio y la tierra quedaron establecidos como mercancía acumulable, por su relación intrínseca con el desarrollo financiero para cada país (es un elemento de negociación y, por lo tanto, de conflicto). Una vez que la mayoría de los países latinoamericanos se liberaron de la colonización española, se crearon nuevas condiciones sociales, económicas, políticas y jurídicas para establecer las relaciones entre los diferentes sectores sociales y las estructuras de gobierno. Estos "nuevos" gobiernos, independientes del Imperio Español, produjeron diversas dinámicas políticas y económicas para la creación de nuevas sociedades, enfocándose en la creación de ciudadanía, entendida como sujetos que colaboraban financieramente (con posibilidad de acceder a posiciones políticas) y apoyo en el establecimiento de infraestructura de los gobiernos locales, regionales y nacionales (López Azuz,

---

<sup>111</sup> Para el pueblo o'otham, la noción de territorio tenía un sentido práctico de sobrevivencia, pero también simbólico, de referencia cosmogónica; en tanto que para el Estado mexicano está en función de la lógica financiera y la capacidad de producción, la oferta y demanda. Le Bonniec señala que "Es sobre este territorio, delimitado claramente por fronteras determinadas, que el Estado ejerce el control y la gestión de la población y los recursos que le conforman. Esta concepción, herencia de la creencia judeocristiana que el territorio ha sido dado para ser dominado, explotado y transformado según las necesidades de sus habitantes, fue adoptada durante años por los geógrafos. Esta visión se revela limitada e inadecuada cuando se trata de entender el uso y la concepción que tienen tanto las sociedades occidentales como indígenas acerca del espacio en cual viven e intercambian diariamente" (Le Bonniec, 2002:33).

2014). La necesidad de crecimiento económico promovió determinadas pautas en la distribución de la producción y la fuerza de trabajo. Desde ese siglo, el territorio y la tierra jugarán un papel fundamental en el desarrollo económico de gran parte de los países independientes de América Latina durante el siglo XIX. Las disputas por la tierra a escala nacional e internacional también se manifestaron en ese siglo como conflictos por las fronteras, que se resolvían con guerras o, en ocasiones, con algún tratado “amistoso”.

México libraría algunas batallas y firmará algunos tratados con su vecino, EE.UU., algunas de las cuales datan desde la época colonial; pero los involucrados en este estudio son, a partir del siglo XIX. En el primero se creó el Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848, con el que se perdió más de la mitad del territorio mexicano. Esto, en términos locales, afectaría a la población que habitaba en la recién establecida frontera con Estados Unidos. El desplazamiento poblacional, el despojo de tierras y las pérdidas de vidas estuvieron presentes. En tanto que, en 1853 se firmó el Tratado de La Mesilla<sup>112</sup>. La relevancia de este tratado<sup>113</sup> es que el territorio constituye parte del territorio o’otham<sup>114</sup>, considerado por ellos como su territorio ancestral. La frontera acordada sobre el papel, en el mundo físico, no estaba marcada más allá de unas mojoneras que la señalaba. Los efectos para el pueblo o’otham no serían tan visibles, sobre todo en el aspecto de su movilidad, propia de un pueblo seminómada, porque no encontraban obstáculos materiales para sus traslados de uno lado a otro y continuaban según sus hábitos y calendarios rituales. Los problemas vendrían después, con las políticas de población y gestión del territorio, de la administración del Estado sobre sus pobladores. En el caso de los o’otham de Sonora (México), sus condiciones fueron explicadas anteriormente en el *planteamiento del problema*. La intervención de políticas y proyectos, relativos a aspectos de las tierras y el agua, serán coyunturales para el despojo territorial y consecuentemente el impacto sociocultural. Por otro lado, en Estados Unidos, llamados nativos americanos fueron considerados por el gobierno como “bárbaros” por sus formas particulares de vida; debido a que no se ajustaban a los nuevos

---

<sup>112</sup> “[...] Los antecedentes sobre La Mesilla fueron ‘los expansionistas sureños, mostraban interés en promover la construcción de un ferrocarril interoceánico, que uniera los estados sureños con California, y el trazo proyectado cruzaba la Mesilla [es decir, territorio que había quedado en 1848 del lado mexicano] un valle fértil en medio de tierras áridas’, y de paso, seguir con su plan de expansión para anexarse México hasta el estado de Zacatecas” (López Azuz, 2014:116). Además, era un paso estratégicamente comercial para atravesar hasta el Golfo de California.

<sup>113</sup> Después del tratado de 1848, en 1850 se establecieron pautas de vinculación entre el gobierno mexicano y los nativos americanos que solicitaron tierras al gobierno mexicano. Si se quiere profundizar, revisar mi tesis de maestría (López Azuz, 2014).

<sup>114</sup> En los documentos del siglo XIX se encuentran con el nombre de “pápagos”.



patrones socioeconómicos que exigía la modernidad, fueron recludos en reservaciones. Los proyectos de asimilación estarán presentes hasta aproximadamente mediados del siglo XX (Reader y Johnson, 2016). Para los o'otham de Arizona, los efectos de estas prácticas gubernamentales de EE.UU. provocaron disrupciones en su vida sociocultural, como desplazamiento lingüístico y pérdida del conocimiento agrícola, por educación en internados católicos y protestantes para niños(as) y jóvenes, desarraigo de sus comunidades o villas por movilidad laboral con granjeros, alteración en hábitos alimenticios por el incremento de comida alta en grasas, azúcares y harinas, creando problemas de diabetes y obesidad, etc. (Reader y Johnson, 2016). Para el siglo XXI, ya establecidos en sus reservaciones (creadas desde el siglo XIX), se sustentan de los Casinos de juego, y el presupuesto que asigna el gobierno de Estados Unidos a los nativos americanos (Mager Hois, 2008).

Como ya lo mencioné, a partir del siglo XIX el territorio y la tierra estarán en el centro del desarrollo y los procesos civilizatorios de los países independientes, que estaban en busca de crecimiento económico (Harvey, 2004). Estos procesos de acumulación eran efectuados por una *territorialización supranacional*<sup>115</sup> del país más fuerte en contra del más débil, desterritorializándolo<sup>116</sup> al último. Tales efectos recaen en las poblaciones subalternas y más

---

<sup>115</sup>Con *territorialización supranacional* aludo a un conjunto de países vinculados por intereses financieros, económicos y políticos. Generalmente, este nexo se expresa a través de tratados internacionales comerciales y convenios de cooperación, que promueven “migraciones” laborales u oportunidades corporativas de explotación del medio ambiente y la naturaleza, facilidades legales para promover el asentamiento de empresas en territorios nacionales u otros dispositivos menos visibles, como las fundaciones u organizaciones civiles, etc. No es necesario compartir un territorio geopolítico (por ejemplo, la relación comercial entre Canadá y México) para que ocurra la explotación minera, colocando al territorio como mercancía. Al respecto, Porto-Gonçalves recalca el surgimiento en el siglo XX de las instituciones supranacionales reguladoras a nivel global como la ONU, y ésta “con todas las contradicciones que marcan su existencia, indica el paso de un sistema internacional para un sistema global, imperial, en la medida en que apunta [...] también para una nueva fuente positiva de producción jurídica, eficaz en escala global —un nuevo centro de producción normativa que puede desempeñar un papel jurídico soberano [...] este ‘caos sistémico’ alberga regímenes de producción de poder con las configuraciones territoriales contradictorias como el Estado nacional, el imperialismo, el imperio —que se quiere un orden global supranacional— y, además, múltiples protagonistas (campesinos e indígenas, negras, negros, mujeres, ambientalista(s), asalariado(s) que existen con/contra estas diferentes órdenes y que son portadores de múltiples territorialidades potenciales” (Porto-Gonçalves, 2002:237).

<sup>116</sup> Desterritorialización puede expresarse a través de desplazamiento forzado, desposesión, despojo territorial, movilidad “voluntaria”, “migraciones”, disgregación comunitaria y familiar. El origen puede ser por guerras, desastres naturales, megaproyectos extractivistas y/o búsqueda de mejores condiciones de vida de la población. Sin duda, estos factores interactúan entre sí y no pueden observarse de forma aislada. Por ejemplo, los megaproyectos pueden provocar desastres naturales y/o migraciones para los pueblos nativos. La desterritorialización ocasionada por la territorialización supranacional, ejercida de un Estado nacional contra otro, nos retrotrae a las situaciones de guerra e invasiones territoriales internacionales. Donde cambian las configuraciones geográficas del país al interior y en sus fronteras, ya sea por medio violento (la guerra) o más “sutil” (“evitándose” la guerra), con la imposición de tratados comerciales, entonces, forzando a la población a cambiar dinámicas propias, en la relación con la apropiación de sus espacios naturales, económicos,

vulnerables de los países sometidos a las políticas internacionales.

Estos procesos de modernización, implementados desde el siglo XIX, continúan hasta la actualidad acompañando procesos disruptivos para algunos sectores sociales subalternos, como es el caso de los pueblos indígenas, que en muchos casos se encuentran en zonas ricas en biodiversidad y con acceso a bienes naturales, por lo que constituyen áreas ideales para la explotación industrial y alimentaria en cualquiera de sus rubros. Esto ha propiciado el despojo territorial<sup>117</sup> de estos pueblos, posicionándoles en condiciones de vulnerabilidad y omisión legal (López Azuz, 2014).

Lo anterior me induce a reflexionar de nueva cuenta en el concepto de poder. Su pertinencia se inserta justamente en la dinámica del despojo y la reterritorialización. El poder estará presente en la disputa por la apropiación del territorio, a través de la reterritorialización y en los conflictos por mantener el control de aspectos, que permitan la capacidad de tomar decisiones de relevancia sobre los elementos significativos para las diversas partes vinculadas con el territorio. En un sentido global y regional, el territorio es el medio y es el fin de todo proceso económico, donde transita la tensión entre la apropiación social, el despojo territorial y la reterritorialización de la población local, marcando las dinámicas entre las relaciones de los diferentes sujetos y/o sectores involucrados en la cuestión. La apropiación del territorio o'otham se ha encontrado en constante resiliencia a partir de las diferentes reterritorializaciones promovidas a través de las diversas organizaciones gubernamentales y vecinos, los cuales utilizaron proyectos y políticas productivas agrarias, en diferentes momentos históricos para apropiarse de las tierras. Los o'otham, ante tales embates de despojo territorial generado desde los distintos niveles de gobierno, buscaron estrategias de sobrevivencia y resiliencia. Utilizaron sus propias herramientas socioculturales para mantenerse presentes como pueblo indígena. Su

---

socioculturales, etc. Todo lo anterior lo refiero como formas de la desterritorialización. Flores Cruz (s/f:7) lo señala como las razones para el cambio de residencia base. Sobre ello, Escobar (2010) señala cómo los desplazamientos pueden provocar cambios en las patrones de movilidad y la relación con la tierra y el territorio, dando un ejemplo sobre la afectación para la población afrocolombiana: “el desplazamiento ha alterado los patrones de migración interna y externa que ha caracterizado el Pacífico desde los años cincuenta y sesenta, haciendo imposible el retorno a las comunidades de origen en los ríos; esto termina modificando el uso de tierra, los sistemas de producción tradicionales, la distribución espacial de la población y de los recursos, etcétera” (2010:87).

<sup>117</sup> La utilización de elementos jurídico-administrativos para legalizar acciones a favor del Estado y/o de grupos de interés, favorecen el despojo territorial, dificultándoles la toma de decisiones sobre sus modos de producción económica, el cuidado ambiental, afectando la reproducción de su organización social, cultural y formas de sobrevivencia en general, como consecuencia, empujando a la reterritorialización y la modificación de sus procesos energéticos, o a la franca desterritorialización.

relación con el territorio ha ido cambiando pero, aun así, su vínculo a través de distintas épocas permanece. Sus tradiciones han sufrido deterioros, como la Danza del Bura, desaparecida en Sonora (Castillo Ramírez, 2010), mientras otras resurgen y se reactivan, como la ceremonia del Peregrinaje de la Sal (Tapia Landeros y Godínez Leal, 2017; López Azuz, 2017b). Las ceremonias y festividades o'otham de origen prehispánico se vinculaban con los ciclos de las estaciones, la lluvia, la siembra y la cosecha se deterioraron y resignificaron. La importancia de su mención radica en la conexión directa con la práctica agrícola. A su vez, esta actividad era relevante, no sólo por motivos alimentarios y económicos, sino porque estimulaba la colaboración y la organización social del pueblo.

Así, la relación entre territorio/territorialidad/poder es dinámica y se expresa entre el despojo territorial y la reterritorialización. El primero afecta a los pueblos indígenas y sus beneficios de vivir en ese espacio geográfico y, por lo tanto, provoca la discontinuidad sociocultural y socioeconómica, mientras que el segundo, la reterritorialización por reapropiación social, sería la búsqueda del pueblo indígena de producir y reproducir sus organizaciones socioculturales<sup>118</sup> y sus formas de producción socioeconómica en un espacio con significado. El despojo/reterritorialización se manifiesta como un proceso dinámico de tensiones por ejercer el control del medio ambiente y la naturaleza.

El despojo territorial es un tema vigente en toda la América Latina; muchos autores han hecho investigaciones al respecto. Harvey (2004), de tradición marxista, explica que la teoría general de la acumulación de capital de Marx se basa inicialmente en supuestos cruciales que, en términos generales, coinciden con la economía política clásica y que incluyen los procesos de acumulación originaria (la apropiación capitalista e imperialista). Estos supuestos son: mercados competitivos que funcionan libremente con acuerdos institucionales que garantizan la propiedad privada, el individualismo jurídico, la libertad de contratar, estructuras legales y gubernamentales apropiadas garantizadas por un Estado “facilitador”, el cual también asegura la integridad del dinero como reserva de valor y como medio de circulación. Harvey (2004) expone una síntesis de las estrategias del despojo encaminadas desde la Colonia hasta fechas vigentes:

[...] la descripción que hace Marx de la acumulación originaria [acumulación por

---

<sup>118</sup> Los análisis de los procesos socioculturales para un pueblo o grupo social son ineludiblemente de orden histórico, antropológico y sociológico de inicio, pero no excluyen otros referentes científicos.

desposesión para David Harvey] revela un rango amplio de procesos. Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas [e indígenas]; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad — común, colectiva, estatal, etc.— en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito (2004:112).

Así, la diferencia entre Harvey y Marx sería la siguiente: para el primero, el proceso de “acumulación por desposesión” continúa hasta la actualidad, mientras que para el segundo la acumulación “originaria” se dio durante la fase inicial (invasión de territorios y extractivismo) de la colonización hacia pueblos vulnerables (Harvey, 2004), haciendo evolucionar el capitalismo hacia la lógica del mercado. Harvey (2004) afirma que en la actualidad este proceso continúa (invasión de territorios/tierras y extractivismo) y marca toda la lógica del mercado financiero nacional e internacional. Ante estas nuevas formas de apropiación capitalista y neoliberal, el ‘territorio/tierra’ será el objetivo económico que sienta las bases para otras formas de mercado financiero: los bienes raíces, las grandes constructoras de carreteras o represas, los cuales permiten establecer condiciones óptimas para el desarrollo de infraestructura o para la generación de futuras industrias, tales como la de alimentos, la minería, la moda, etc., que a su vez generan especulaciones bursátiles para hacer circular la economía del mundo (los sectores financieros sustentan su economía en la adquisición y acumulación de territorios/tierras para generar la especulación y la utilización del crédito como estrategias económicas para “producir” dinero). Dichas acciones son promesas de desarrollo para los Estados nacionales de economías “emergentes”, a los cuales invitan a invertir en proyectos transnacionales en su propio país, con el supuesto de obtener un gran progreso; de esa forma les generan deudas (crédito) o les compran sus territorios/tierras, comprometiendo el territorio y lo que contiene (las poblaciones humanas, los bienes naturales, otras formas de vida, patrimonios materiales e inmateriales, etc.). El impacto de estas estrategias financieras internacionales recae en las poblaciones rurales de los países de estas economías “emergentes”, manifestándose en forma de despojo territorial. En el caso

o'otham, es complejo seguir esta trayectoria desde los niveles supranacionales y sus efectos en lo local; el análisis de los despojos internacionales rebasa mis objetivos de investigación sobre el siglo XX, pues documenté únicamente el siglo XIX con el Tratado de La Mesilla de 1853, ya mencionado previamente, y el siglo XXI con la iniciativa del muro transfronterizo de Donald Trump en 2017.

Continúo con la revisión del término “despojo territorial”. Haesbaert (2013:14-19) lo aborda como desterritorialización “entendida como fragilización o pérdida de control territorial, ella tiene un sentido negativo más estricto —como precarización social— [...]”, según la causa original de la desterritorialización puede ser cultural, filosófica, política y económica. La desterritorialización con una perspectiva cultural está “vinculada sobre todo con los procesos llamados de hibridización cultural, como si no fuera posible re-territorializarse también en el hibridismo, en la mezcla cultural”; esta acción puede ser tanto por “elección” como por imposición, y Latinoamérica es un ejemplo de ello, nos dice Haesbaert (2013). La perspectiva cultural se evidencia en políticas públicas para promover procesos de asimilación, pero también puede ser producto de la interacción de los grupos subalternos con otros grupos sociales. En tanto, para la perspectiva filosófica (inspirada en Deleuze y Guattari) “la desterritorialización significa sobre todo una línea de fuga o escape, la salida de un territorio, la superación de una frontera en sentido generalmente más positivo” (Haesbaert, 2013:18). Para Rogério Haesbaert (2013), la perspectiva política<sup>119</sup> se manifiesta como “la desterritorialización [que] implicaría la disminución de los controles en el espacio” (2013:18). Siguiendo con él, la desterritorialización desde una perspectiva económica sería similar a la “desposesión originaria” mencionada por Karl Marx y la posterior “desposesión territorial” de David Harvey (2004). Planteo que desde las tres perspectivas de las desterritorializaciones de Haesbaert (2013) —cultural, política y económica— se conforma el despojo territorial (excluyo la perspectiva filosófica, ya que los o'otham no han declarado querer abandonar sus tierras o su territorio, por el contrario, piden su reivindicación, por el despojo territorial del que han sido objeto).

---

<sup>119</sup> Haesbeart (2013:17) señala: “en la dimensión política del debate sobre la desterritorialización, tenemos hoy el discurso dominante del debilitamiento de los Estados, de la disminución del poder estatal y de la fuerza de sus fronteras”. Aquí jugarían un papel relevante las “instancias supranacionales” de Porto-Gonçalves (2000) como expresión del mismo suceso.

Para Haesbeart (2013:19), la “definición política del territorio [es que] el territorio es todo espacio que tiene el acceso controlado; por lo tanto, desde el momento en que se controla espacial y materialmente el acceso de algún flujo (sea de mercancías, de personas o de capital), se está transformando el espacio en un territorio”.

### **I.3. Recapitulación**

Este recorrido teórico y conceptual, es con la finalidad de adentrar al lector, en los distintos aspectos revisados sobre los o'otham. Recordemos que la sucesión de los diversos despojos territoriales, respaldados por los instrumentos jurídicos y legales de los distintos niveles de gobierno, promovieron modificaciones en el traslado de los o'otham. Si bien, esto sucedió dentro de lo que consideraban su propio territorio y su espacio de vida, provocando la transformación de sus circuitos de movilidad de aldeas de verano-invierno, con ello, se generó una serie de cambios en su configuración socioespacial. Asimismo, esto los conduciría a una incertidumbre económica, junto a ello, se presentó la modificación de sus pautas culturales, aquellas que se vinculaban con la apropiación de su territorio (la organización, la ritualidad y la agricultura).

Es así que pudimos ver como los procesos históricos macroeconómicos influyeron a través de los instrumentos jurídicos en los propios procesos socioculturales de los o'otham, la continua reterritorialización, readaptación y resignificación de los elementos culturales de sus formas de vida, que constituyó en cada ocasión un reto ante el reajuste, es decir, los proyectos económicos regionales promovieron que el pueblo o'otham delineara nuevas rutas de sobrevivencia para ellos.

Las estrategias de acumulación de tierras promovidas por diferentes niveles de gobierno, dirigidas al desarrollo económico, no siempre favorecieron a todos los sectores. Esta exclusión de oportunidades obedece a varias condiciones, entre ellas las diferencias culturales sobre la apropiación del territorio, con distintas posturas, algunos se contraponen y la idea hegemónica de civilización y progreso sobresale, posicionando en desventaja al pueblo o'otham. Este territorio, su territorio fragmentado por la racionalidad económica, fue enfrentado ante su visión de unidad territorial. El territorio compartido con otros pueblos y la naturaleza planteaba otras “fronteras”, que no eran las que sugería la propiedad privada. Modificaron la relación con sus tierras, pero, pese a la transformación de los elementos significativos de la configuración sociocultural, su vínculo con el territorio a través de su cercanía con las comunidades, les brinda un sentido de continuidad cultural, que a su vez tiene un doble sentido: simbólico, porque denota su existencia como pueblo indígena, y material, por ser una propiedad que puede transmutarse en remuneración económica. Este último, obedecería a la misma lógica de oferta/demanda del sistema capitalista.

Así, en esta tesis revisé cómo los despojos territoriales intervinieron en el cambio y la relación con el territorio en diferentes momentos de su historia, provocados por instancias externas a ellos, generando el impacto en los aspectos socioculturales (vinculados a la tierra), que provocó una constante reterritorialización, readaptación, y una continua resiliencia. Para ello, revisé estos diversos momentos coyunturales, proyectos y políticas agrarias, simultáneamente, las modificaciones y constancias en sus movilidades, en sus cargos, el conocimiento agrícola y sus prácticas rituales, todos como parte intrínseca, configuradores de la territorialidad o'otham. Una territorialidad o'otham donde la movilidad territorial favoreció hasta finales del siglo XIX la ubicación de lugares propicios para la actividad agrícola, generando la configuración de su organización social (Radding, 1995). A su vez, la agricultura estaba vinculada a una gran parte de su ritualidad vinculada a la siembra, la cosecha, la recolecta de los alimentos y la cacería, aspectos fundamentales para la sobrevivencia humana, pero a partir del siglo XX las cosas tuvieron un giro dramático para ellos, continuado en el siglo XXI.

## CAPÍTULO II

### CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL TERRITORIO O'OTHAM

La finalidad de este capítulo es contextualizar algunas de las características históricas, socioambientales y ecosistémicas del territorio o'otham, así como los datos que anteceden al periodo de este estudio, además de revisar las fuentes que nos ofrecen la percepción de los misioneros y de otras autoridades sobre los indígenas del Noroeste durante los siglos XVII y XVIII. Para ello, el capítulo se estructuró en cinco ejes temáticos: el primero, reflexiono sobre el Noroeste como región de estudio. En este apartado explico la posición geográfica de esta región y los conceptos conocidos como Aridoamérica, Oasisamérica, Mesoamérica Chichimeca y la Gran Chichimeca (todo esto sin pretender entrar en una discusión conceptual<sup>120</sup> porque me aleja de mi tema central). Segundo, expreso sobre los posibles ancestros o'otham: los hohokam<sup>121</sup>, donde señalo aspectos relevantes de esta cultura y sus posibles vínculos con los o'otham. Tercero, comento sobre las bandas nómadas, cazadores-recolectores y agricultores. Aquí mencionaré elementos generales sobre los o'otham y su forma de vida seminómada, cazadora, recolectora y agricultora, que los constituye como un pueblo con características muy distintivas. Cuarto, indico las características ecosistémicas de la región del Noroeste de México. Aquí menciono los aspectos relevantes del territorio o'otham, principalmente en cuanto a su composición ecológica y sobre lo que ellos consideran es su lugar de origen. El quinto, es un análisis sobre la movilidad y la permanencia entre los pueblos seminómadas. Por último, el sexto eje, señalo sobre las misiones y las Reformas Borbónicas, donde señalaré las condiciones de vida de los pueblos indígenas en las misiones y, finalmente, las Reformas Borbónicas como institución reguladora y

---

<sup>120</sup> Margarita Elena Hope (2015) en su tesis de doctorado desarrolla su planteamiento sobre la posición de la antropología del noroeste a partir de varios autores entre ellos Escobar y Ribeiro y su texto “Antropologías del mundo, transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder” (2006), que analizan las antropologías hegemónicas y las antropologías periféricas. En la siguiente frase condensa la posición del noroeste de México: “quedó atrapado entre estos dos centros [la antropología hegemónica de Estados Unidos y la antropología mesoamericanista], y [la antropología del noroeste] representa la zona marginal, las orillas de ambos. Tal vez es precisamente esta condición la que le confiere su particularidad y lo deja en un estado permanente de indefinición” (2015:90), agregaría que, la antropología mexicana utilizó el concepto de “mesoamérica” como un instrumento para conformar el discurso nacionalista (Medina Vidal, 2012:152) que erigió al Estado mexicano desde finales del siglo XIX e inicios del XX, fomentando que las actividades académicas y de investigación del norte y noroeste de México se posicionara en un segundo plano contribuyendo a “la entronización de Mesoamérica” (Jáuregui, 2008:15).

<sup>121</sup> Según el mito es que ‘Titoi dio a los o’odham todos los conocimientos que había adquirido de los hohokam, con los que aquellos aprendieron a trabajar y a vivir en armonía’ (Aguilar Zeleny, 2003:159).



sus efectos, particularmente en la tenencia de la tierra, para los indígenas. Para concluir el capítulo, unas reflexiones breves.

## II.1. El Noroeste<sup>122</sup> como región de estudio

En 1953, los términos “Aridoamérica” y “Oasisamérica” surgieron como una clasificación para el estudio de un área cultural, tras discutirse el concepto de “Suroeste”<sup>123</sup> en la reunión de la American Anthropological Association, en la ciudad de Tucson (Arizona). En ella se expuso lo planteado por varios antecesores de Kirchhoff, entre ellos Kroeber, quien estudió esta región veinticinco años antes que él. Será uno de los primeros en trabajar el Noroeste de México, pero con una particular visión de ello, pues consideraba la región Noroeste de México como parte de los estudios culturales del Suroeste de Estados Unidos. Él propone el término “Gran Suroeste” expresándolo así: “Wissler y yo, en clasificaciones continentales, extendemos la cultura del Suroeste hacia el sur, cerca del trópico, de modo que la mitad cae en México. Nadie parece haber discutido esta clasificación, quizá por lo escasos que son los datos del norte de México” (Kroeber, 1928:376 citado por Kirchhoff, 2008[1954]:74). Dichas frases también nos permiten advertir el precario interés arqueológico y antropológico sobre la región para los investigadores de México durante el siglo XX. Durante ese evento, Kirchhoff (2008[1954]:76) “definiría territorialmente al *Gran Suroeste*, incluyendo el centro y el sur de California, Baja California, la Gran Cuenca, Arizona, Nuevo México, la costa sur de Texas y el norte de México hasta los ríos Sinaloa y Pánuco”; en ese momento propuso llamarla “América Árida”. Más adelante, en esa misma reunión sería Paul Kirchhoff quien propondría los términos “Aridoamérica” y “Oasisamérica”, como lo señala en su texto *Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación*<sup>124</sup> (2008[1954]:89), explicándolo de la siguiente manera [ver también mapa 2]:

---

<sup>122</sup> El Noroeste mexicano está delimitado por los estados de la Península de California, Sonora, Chihuahua y Sinaloa. En tanto el “norte de México” incluiría a todos los estados fronterizos: Baja California, Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas.

<sup>123</sup> Para el estudio de la misma región, “Suroeste” y “Gran Suroeste” toma como referencia la distribución geográfica de Estados Unidos, en tanto que para el “Noroeste” su referente es a partir de México.

<sup>124</sup> El artículo original es de 1954. Traducción de Antonio Benavides a partir de ‘Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: a Problem in Classification’, en *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 4, 1954, pp. 529-550 <<http://www.anthrosource.net/>>. Revisión de la traducción de Jesús Jáuregui y Juan Pablo Jáuregui.

Como los nombres descriptivos que he usado en este artículo son un tanto burdos, para los recolectores propongo el nombre “Aridoamérica” y “cultura de Aridoamérica”, mientras que para los agricultores pensamos en “Oasis América” y “cultura de Oasis América”, [...] esto implica el abandono de los términos Suroeste y Gran Suroeste en relación con un tipo o tipos regionales de cultura, así como su uso futuro únicamente en el sentido, uno, Aridoamérica, enfatiza la dependencia esencial del hombre en la naturaleza a un nivel de recolección de alimentos; y el otro término, Oasis América, recalca su intervención más activa a un nivel agrícola mediante la creación de oasis agrícolas y culturales en una región árida.

MAPA 2

Aridoamérica, Oasisamérica, Mesoamérica



FUENTE: Paul Kirchhoff, 2008[1954]:75

Los elementos relevantes para los pobladores del Suroeste se caracterizaron “por una mayor comida vegetal que animal y dicha flora comestible es de un tipo específico”. Kirchhoff (2008[1954]:76) lo plantea así:

Por ello podemos anticipar que es un nivel cultural en donde el hombre toma esencialmente lo que la naturaleza le ofrece, esta situación ampliamente uniforme formará sólo un tipo básico de cultura [Aridoamérica y Oasisamérica], en parte derivado y en parte desarrollado alrededor de un tipo específico de producción.

Este autor plantea que las plantas cultivables son de origen sureño, a excepción del frijol *tépari*. También indica que en el Suroeste existían pueblos que se caracterizaban por ser recolectores de alimentos; en el otro extremo, pueblos altamente organizados de agricultores, y asimismo, pueblos intermedios, los cuales contaban con características de los dos anteriores, nombrados como agricultores parciales, es decir, “por un lado se hallaban los recolectores y agricultores parciales, seminómadas, sencillos y poco organizados; y por el otro, estaban los agricultores sedentarios, mucho más ricamente desarrollados y estrictamente organizados” (Kirchhoff, 2008[1954]:78).

Pero para diferenciar Aridoamérica y Oasisamérica, tengo que mencionar Mesoamérica. Para Kirchhoff, la diferencia entre las dos primeras y Mesoamérica es que a la última la considera una región de Alta Cultura, con una agricultura más compleja (agricultores superiores o cultivadores superiores) con la utilización de calendario. Las condiciones biogeográficas permitieron que esta fuera una agricultura más exuberante en su producción. Aun cuando reconoce que existen pueblos agricultores en el Suroeste, afirma que su agricultura era más sencilla en su estructura, y sobre la forma de vida de los cazadores de la zona del Noroeste nos indica:

Otros elementos son las técnicas para aprovechar de manera efectiva a los pequeños roedores que forman el grueso de la fauna; organización social necesariamente basada en bandas pequeñas, pero con una tendencia patrilineal; énfasis ceremonial en los ritos de pubertad; un fuerte desarrollo de la brujería y de la magia en lugar del shamanismo verdadero, etcétera (Kirchhoff, 2008[1954]:85).

Cabe mencionar que, según él, todo el Suroeste estaba poblado de cazadores-recolectores, pero con el arribo de la cultura o de varias culturas del sur de México basadas en la agricultura, este aspecto se modificó. Sin embargo, a lo largo del texto observa que existen algunos pueblos del Suroeste con características de los pueblos mesoamericanos, indicando las particularidades culturales de estos pueblos que impiden encasillarlos en categorías fijas.

Las fronteras siempre son dinámicas; a la zona limítrofe donde confluyen Aridoamérica, Oasisamérica y Mesoamérica, Beatriz Braniff (2009) la denominará Mesoamérica Chichimeca. Ella resalta que la frontera sur de la región no la considera un área cultural, por las múltiples formas de organización social que se presentaron ahí:

[...] he llamado la Mesoamérica Chichimeca, una región de grupos agricultores y sedentarios; sin embargo, y después de aquel tiempo [siglo XVI], el territorio quedó en manos de grupos de cazadores-recolectores como los llamados guamares, guachichiles y zacatecos que fueron bien conocidos por los mexicas y los españoles en el siglo XVI. Es por ello que la Gran Chichimeca no pueda considerarse como un “área cultural” según los parámetros establecidos por Kirchhoff, pues aquí vivió gente con diferentes tipos de subsistencias: cultivadores, cazadores, recolectores, pescadores, etcétera, que además pudieron o debieron cambiar su tipo de sustento de acuerdo a sus situaciones climáticas o históricas (2009:30).

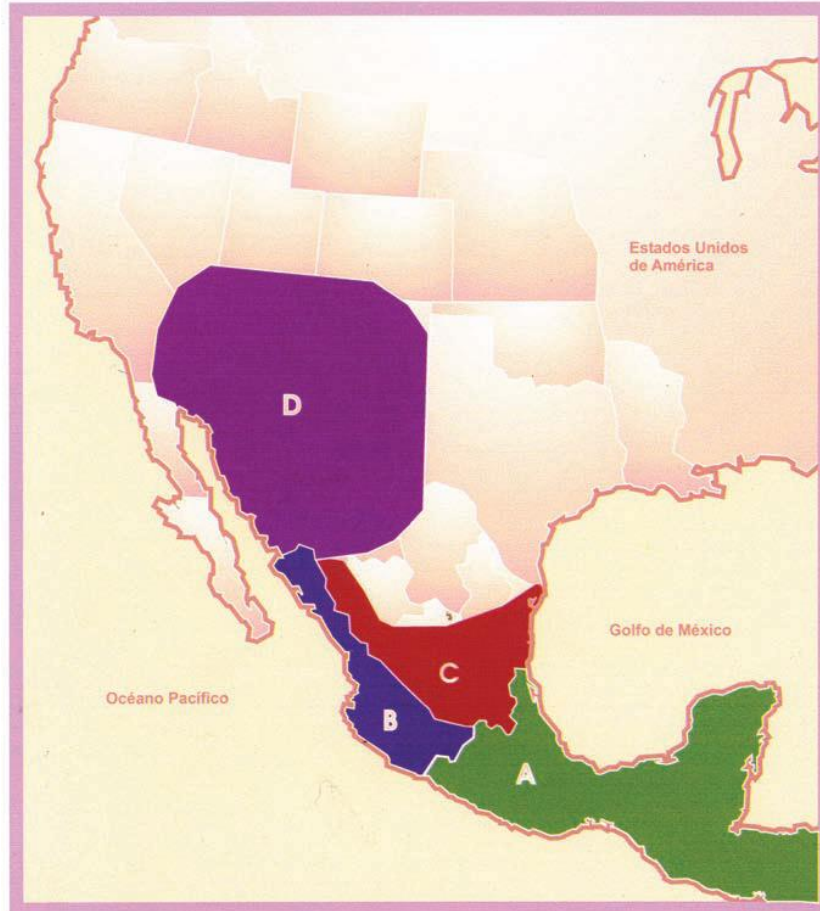
Para Kirchhoff, la frontera entre Aridoamérica, Oasisamérica y Mesoamérica<sup>125</sup> es cultural; sin embargo, Braniff disiente:

De acuerdo a la información de las fuentes históricas del siglo XVI, se puede trazar e ilustrar la extensión del área al norte de Mesoamérica llamada “La Gran Chichimeca” [ver mapa 3]. Dentro de la Gran Chichimeca se ubica la región cultural del Noroeste [ver mapa 4] que los norteamericanos llaman el “Southwest”, término que resulta inapropiado ya que, políticamente, solo tiene 150 años de existencia. Esta región fue básicamente de agricultores, aunque entre ellos siempre existieron grupos nómadas o seminómadas (Braniff, 2009:27).

---

<sup>125</sup> El término “Mesoamérica” surgió en 1943 (Nalda, 2008:99). Recalca Jáuregui (2008:9): “Para González Jácome, la concepción original de Mesoamérica corresponde a Kirchhoff, sus colegas [Roberto Weitlaner y Wigberto Jiménez Moreno] y discípulos [Barbro Dahlgren, Ricardo Pozas, Pedro Carrasco y Fernando Cámara, entre otros]”.

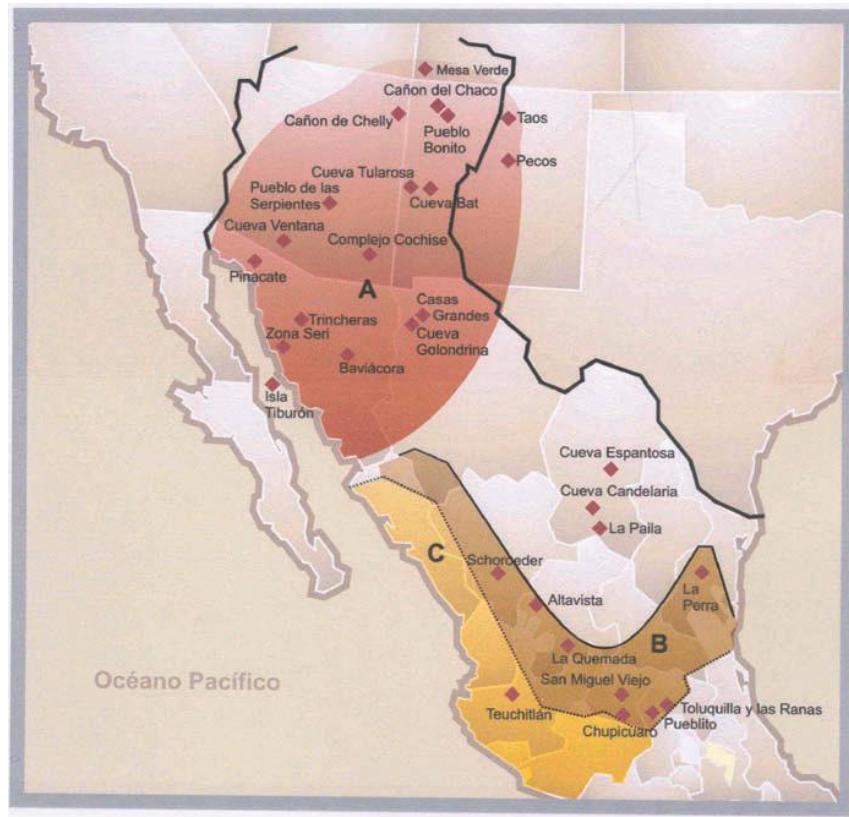
MAPA 3  
La Gran Chichimeca y Mesoamérica



- A.** La Mesoamérica de Origen Olmeca      **C.** La Mesoamérica Chichimeca  
**B.** El Occidente      **D.** El Noroeste

FUENTE: Beatriz Braniff Cornejo (2009:28)

MAPA 4  
División de la Gran Chichimeca



FUENTE: Beatriz Braniff Cornejo (2009:29)

La Gran Chichimeca<sup>126</sup> es una denominación que los investigadores de México usarán para señalar esa gran región del norte donde se incluye al Noroeste, y se caracteriza por un ecosistema árido y semiárido que podría dificultar la sobrevivencia humana, pero donde resalta la gran diversidad cultural de la zona. Según Hers (2001:262), la percepción que se tenía de los pueblos chichimecas en el tiempo de la Nueva España era la de salvajes e indomables, tales fueron las características establecidas ante la resistencia a integrarse a la vida misional que pretendían los

<sup>126</sup> “En esa tradición popular de Chicomóztoc como cueva-matriz, los chichimecas se confunden tras un mismo concepto de hombres salvajes, nómadas y cavernícolas, bien sea que se trate de mesoamericanos norteños o de pueblos muy distintos, cazadores-recolectores. [La imagen] fue pintado en el siglo XVI posiblemente combinando con los prejuicios europeos y mesoamericanos ante los pueblos nómadas muy diferentes de ellos, ajenos a la ciudad y renuentes al sometimiento e imposición de cualquier tipo de tributos: los chichimecas, que opusieron prolongada resistencia a la expansión novohispana en el norte. En nuestros días persisten con fuerza ese desprecio y esa incomprensión ante el chichimeca o ‘salvaje’ y la confusión entre el chichimeca como nómada y el tolteca-chichimeca o mesoamericano norteño” (Hers, 2001:262).

colonizadores. Esta situación implicó que, para las autoridades novohispanas, cualquier pueblo norteño se categorizara en forma similar y con la misma composición cultural. Los conquistadores en el siglo XVI englobaron a todos los pueblos del norte con una gran denominación: los chichimecas. “Los conquistadores, los misioneros y los pobladores que las habitaban, llamaron a todos *chichimecas*, ignorando las diferencias y usando el mismo término, originalmente despectivo” (Hers *et al.*, 2000:356).

Además de las distintas denominaciones usadas para los pueblos del norte, hay otro de tema polémico, el maíz, (en el cual no quiero profundizar) pero me parece relevante mencionarlo, no solo por ser motivo de debate académico, sino porque también era parte del cultivo de los hohokam y de la milpa de los o’otham. Este se consideraba de origen mesoamericano, pero aún falta por determinar cuál fue su ruta. Es un cereal fundamental en la alimentación de los pueblos tanto del norte como del sur de México:

Solamente conocemos lo que, al principio del primer milenio antes de nuestra era, sería el resultado más tangible de esos antiguos intercambios a lo largo de los aproximadamente 2000 km de la Sierra Madre Occidental: la llegada hasta el lejano extremo del noroeste de la tríada mesoamericana del maíz-frijol-calabaza, la cual, a su vez, muy paulatinamente, dará sustento a los pueblos creadores de las renombradas culturas Mogollón, Hohokam y Anasazi. Pero entre los dos polos, persiste un mundo desconocido, una realidad arqueológicamente muy difícil de aprehender: los pueblos norteños que ocuparon la región mucho antes de la expansión mesoamericana hacia el Noroeste. Por ahora tenemos de ellos solamente los primeros indicios de un mundo por descubrir: las manifestaciones de un antiguo arte rupestre que ya sugiere relaciones con la tierra hasta hoy conocidas como de los indios pueblo (Hers, 2001:245).

Frank S. Crosswhite (1981:72), en relación con el maíz, menciona una leyenda tohono o’otham: “(Saxton y Saxton, 1973: pp. 27-44) afirma que un hombre joven lo trajo del este [la dirección del hábitat akimel y, por cierto, también el hohokam] y dijo ‘Dile a todos tus parientes que vengan aquí y les diré dónde plantar esta comida... en las bocas del arroyo la tierra es húmeda y suave. Planta esta comida allí’”.

Al mencionar a los pueblos agricultores del Noroeste, nos conduce a conocer sobre los hohokam y quiénes eran. En el siguiente apartado trataré sobre ellos y cuál es la posible relación que tienen con los o'otham.

## **II.2. Posibles ancestros o'otham: los hohokam<sup>127</sup>**

Investigaciones sobre la región Suroeste de Estados Unidos y el Noroeste de México indican que hubo varios periodos de cambio climático. Las culturas prehistóricas acostumbraban la agricultura del maíz, pero variaciones climáticas promovieron otras formas de organización. Posiblemente transitaron de variantes en distintas formas sedentarias a otras de prácticas seminómadas que les permitiesen optimizar el territorio. Investigaciones en el estado de Sonora han encontrado vestigios de cultivo del maíz de 7500 años de antigüedad:

[...] En La Playa, durante el periodo de sequía muy fuerte conocido como Altitermal (5500 a 2500 a.C.), los grupos humanos emigraron hacia regiones con mejores condiciones ambientales, donde entraron en contacto con pobladores que tenían conocimiento del cultivo de maíz. Pasado este periodo regresaron al desierto y comenzaron a desarrollar la agricultura de irrigación: a través de canales, desviaron el agua de un arroyo, hoy seco, hacia sus campos de cultivo, delimitados por una especie de bordes que les permitieron tener agua controlada para la siembra. En un principio plantaron maíz y posteriormente, frijol y calabaza. Eran de la lengua yutoazteca (INAH, Boletín no. 13, 2018).

En el Suroeste de Estados Unidos, en el periodo entre 600 y 1600 d.C., se incrementó la humedad, aumentó la población humana y con ello, se prepararon las condiciones para un colapso económico. Estudios arqueológicos dan evidencias de sequías intensas, problemas económicos, migración, posible competencia por los bienes naturales y desaparición de algunas culturas. “Estos pueblos eran muy dependientes del maíz, hay evidencias de su cultivo desde 2900 a.C.” (Benson y Berry, 2009: s/p). Siglos más adelante tuvieron que implementar el uso de otras estrategias para aminorar el estrés ambiental, surgió la práctica de pequeña agricultura y

---

<sup>127</sup> Según Hers *et al.* (2000:133), “los *hohokam* u *o'odam* (pimas prehistóricos) se establecieron en este desierto, tanto en Arizona como en Sonora. Los restos más impresionantes se encuentran localizados a lo largo del río Gila y Salt en Arizona, donde se han logrado los mejores estudios. Los sitios asociados son un ejemplo excelente cómo se logró una agricultura intensiva”.



ganadería. Posteriormente hubo un intercambio económico y social más dinámico que permitió proteger la vida humana, incluyendo variantes en la cultura material. Benson y Berry (2009: s/p) comentan al respecto:

[...] indica que las culturas Nativas Americanas del Suroeste fueron periódicamente impactadas por oscilaciones climáticas entre 860 y 1600 d.C. Información específica del sitio indica que violencia, agregación, abandono y migración de varias regiones arqueológicas ocurrieron durante varias deficiencias generalizadas, incluyendo una bien documentada ocurrida a mediados del siglo 12 y fines del siglo 13. Sugerimos que la respuesta demográfica de los Nativos Americanos del Suroeste a la variabilidad climática, refleja la tremenda dependencia basada en un régimen de subsistencia en el maíz, en una región en donde la agricultura en tierra firme era muy sensible al cambio climático.

Las investigaciones recientes sobre pueblos prehistóricos de la región Suroeste de Estados Unidos y el Noroeste de México señalan como variantes relevantes el cultivo de maíz y el cambio climático<sup>128</sup> para explicar las posibles transformaciones socioculturales de algunos pueblos. Ante las variaciones del clima, la continua práctica agrícola se dificultó y fue necesario hacer modificaciones en sus sistemas culturales, pasando —probablemente— de formas de sedentarismo a estilos nómadas que tuvieran menos impacto en el medio ambiente a fin de asegurar la sobrevivencia.

Dentro de estos pueblos agricultores se encontraban los hohokam<sup>129</sup>, quienes dependían del cultivo de frijol, calabaza y maíz. Aunque su alimentación era fundamentalmente de vegetales, aparecieron restos de roedores y pequeños mamíferos. Linda Cordell (2001) señala aspectos

---

<sup>128</sup> Elisa Villalpando (2001:30) nos indica sobre Sonora que “al parecer, durante el cambio climático del Altitermal (aproximadamente entre 5500 y 2500 a.C., en todo el territorio sonoreño tuvo lugar una retracción de los grupos de cazadores-recolectores en las partes más húmedas de la Sierra Madre Occidental. Ellos ocuparon de manera esporádica los espacios cuando las condiciones eran favorables [...] Después del cambio climático, los grupos humanos parecen haberse vuelto más dependientes de los recursos vegetales y de la caza de animales de dimensiones menores, fauna más semejante a la actual, con instrumentos líticos tipo Folsom y Dalton, cuyas evidencias se han localizado en las planicies costeras de California, lo que sugiere la explotación de un ambiente de manglares y la posibilidad de que hubiera sitios costeros”.

<sup>129</sup> “Cabe destacar que Hauray (1976: p. 354) creía que una característica Hohokam importante traída a Arizona fue la capacidad de vivir alejado de una fuente natural de agua: ‘Ellos, con sus canales, aldeas fundadas a muchas millas del agua natural, un desarrollo no compartido por otra gente del norte de México en tiempos precolombinos, y una especie de emancipación única en la América aborígen’ Cuando, el patrón normal era vivir cerca del agua” (Crosswhite, 1981:66).

relevantes sobre los hohokam<sup>130</sup> relativos a su práctica agrícola y a su ubicación geográfica que debemos atender por su coincidencia con el territorio o'otham:

Los hohokam eran agricultores que ocuparon algunos de los desiertos más extremos de América del Norte: el Desierto de Sonora al sur de Arizona, y a veces, las regiones de Trincheras en el Desierto de Chihuahua, ubicado al norte del estado del mismo nombre y de Sonora. En esta zona, el núcleo de los hohokam se ubicaba en la parte media de la cuenca del Río Gila y en el bajo Río Salt, en donde construyeron vastos sistemas de canales de irrigación. Si bien los desiertos de Sonora y Chihuahua parecen yermos e inhóspitos cuentan con las diversas comunidades de plantas y animales originarias de la región bien adaptadas a la aridez extrema. Muchos de los vegetales y prácticamente todos los animales fueron fuente de alimento para los hohokam (Cordell, 2001:155).

También se señala que los hohokam<sup>131</sup> fueron los posibles ancestros de los actuales o'otham, pimas, tepehuanos, tarahumaras, guarijíos, mayos, yaquis, coras, huicholes, hopi y comanches. A los descubrimientos “se suman los residuos botánicos que dieron como resultado una de las tres fechas más tempranas de restos de maíz (cúpula) entre 4299-4142 antes del presente” (INAH, Boletín no. 13, 2018). Además, Sánchez Miranda y Carpenter Slavens (INAH, Boletín no. 13, 2018) proponen que, desde el norte de Jalisco, Sinaloa, Sonora y Arizona, hace por lo menos cinco mil años había un corredor cultural y económico que permitió el intercambio de ideas e insumos entre hablantes de grupos prehispánicos de yuto-azteca.

Para el periodo colonial (750-950 d.C.), dentro de la secuencia cronológica *prehispánica hohokam*, el patrón cultural se había distribuido plenamente sobre la mayor parte del sur y centro del Arizona (Estados Unidos) y se encontraba firmemente establecida una red de intercambio de conchas, por lo que se ha propuesto que los grupos hohokam del oeste de la papaguería recolectaban su propia materia prima. Elaboraban los ornamentos y los intercambiaban, al igual que la materia prima con los grupos asentados en el Gila Bend y la cuenca de Phoenix, recibiendo

---

<sup>130</sup> “En la región central, en las cuencas del Gila medio y bajo Río Salt, continuaron con su agricultura por irrigación a gran escala. Se ha elaborado un mapa donde se registran más de 579 km de canales hohokam, tan sólo en las inmediaciones de la moderna ciudad de Phoenix, Arizona” (Cordell, 2001:157).

<sup>131</sup> Para Nolasco (1965:375-448) “se supone que los pimas y los pápagos actuales son descendientes del grupo hohokam. Los hohokam parecen haber sido un pueblo seminómada, o con un nomadismo estacionario, de cultivadores primitivos, que sólo parcialmente dependían de la agricultura. Desarrollaron la agricultura; tenían extensas redes de canales de derivación para regar sus cultivos de maíz y algodón principalmente. Haciendo conocer como los agricultores maestros de Norteamérica. Trabajaban la cerámica, cestería y textiles”.

a cambio productos agrícolas. Durante el periodo Clásico (1150-1450 d.C.), la organización hohokam cambió significativamente la producción de ornamentos en conchas y al parecer las élites dominantes tomaron el control de la producción y distribución de las conchas. El pueblo hohokam era de tradición agrícola; Paul R. Fish y Suzanne K. Fish (2009:1) explican al respecto:

Además de hábiles agricultores que usaron un amplio abanico de estrategias para cultivar sus áridos terrenos, los hohokam se distinguen por haber construido enormes sistemas de canales de riego y por haber erigido juegos de pelota y plataformas —de tamaño modesto si se les compara con otros monumentos del mundo antiguo— sin dirigentes poderosos ni burocracias.

En la porción superior del Golfo de California se han encontrado evidencias del acceso directo de los hohokam a la costa (Hers *et al.*, 2000:534-538). Arqueológicamente, se muestra la persistencia de la cultura de los recolectores y pescadores, y puede seguirse una tradición cultural yendo desde los antiguos recolectores del desierto, pasando por los cultivadores *hohokam* de Oasisamérica (el patrón cultural estaba distribuido sobre la mayor parte del sur y el centro de Arizona, Estados Unidos). Estos son considerados como los *pimas prehispánicos*, a su vez se encuentran subdivididos en pimas bajos y pimas altos. Como parte de estos pimas altos se encuentran los o'otham.

Don Servando León (López Azuz, 2017 a) y doña Alicia Chuhuhua (López Azuz, 2017a) sugieren que los ancestros de los o'otham eran de El Pinacate; otros estudios indican que posiblemente eran los hohokam, en tanto que Villalpando sugiere que su origen tiene que ver con la construcción de los cerros de Trincheras<sup>132</sup>, arqueológicamente también vinculados con los o'otham. Respecto a esta tradición, nos dice Villalpando (2001:216):

En el inicio de nuestra era, las comunidades agrícolas continúan su desarrollo en las mismas regiones de la fase anterior, comunidades en que empiezan a aparecer evidencias de una tecnología cerámica de vasijas lisas café y rojas, cuyas series vienen a caracterizar las tradiciones arqueológicas conocida como Trincheras, Huatabampo y Río Sonora o Serrana

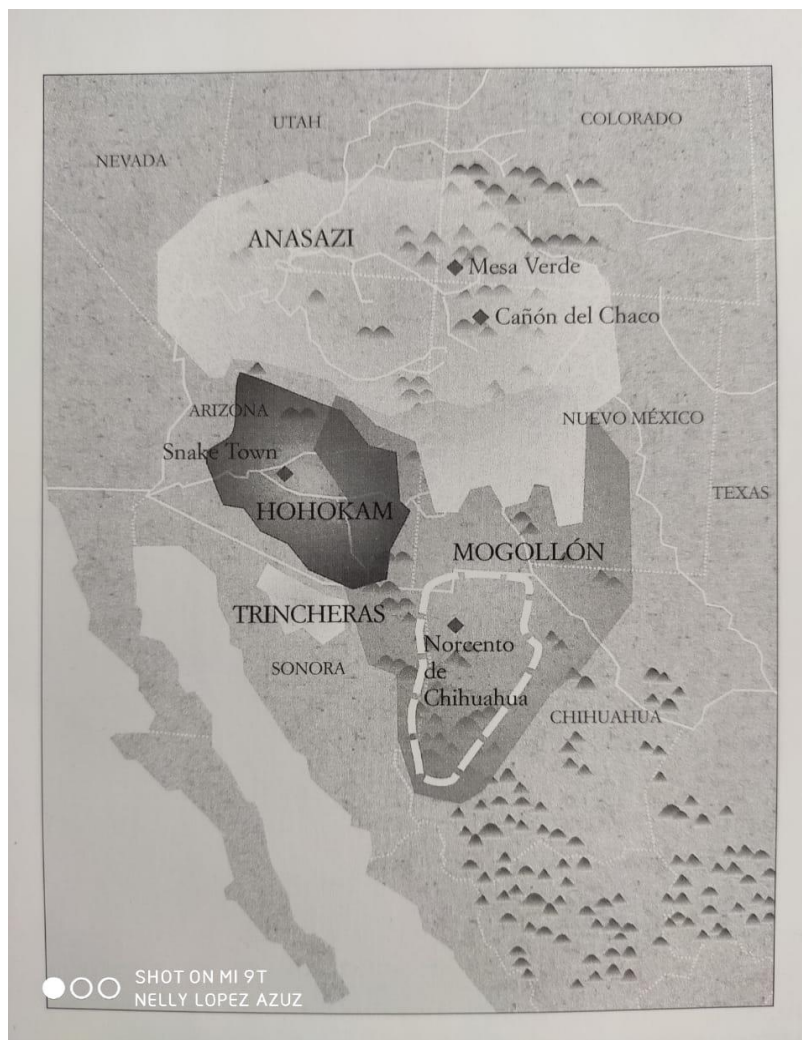
---

<sup>132</sup> “Las construcciones de los ‘cerros de trincheras’ nos indican igualmente que en algunas de estas aldeas se ha implementado un control social de la población, ya que las actividades arquitectónicas debieron de tener una planificación y un control de la fuerza de trabajo” (Villalpando, 2001:221).

Sonorense, las cuales se han agrupado dentro de la tradición de vajillas cafés del Desierto agrícola.

En cuanto a esta tradición, resalto el uso de producción agrícola para su subsistencia y que además se ubicaban geográficamente en la región de movilidad territorial o'otham (ver el mapa 5), lo cual coincide con la tradición Trincheras del lado de Sonora y la tradición hohokam en la zona de Arizona. Ambas concuerdan con el territorio o'otham, pero aún no hay datos concluyentes que indiquen que son sus ancestros, más allá de los datos señalados.

MAPA 5  
Hohokam, Trincheras, Mogollón y Anasazi



FUENTE: Beatriz Braniff Cornejo (2001:156)

Otra interesante propuesta es la de Frank S. Crosswhite<sup>133</sup> (1981), quien indica que los o'otham y los hohokam coexistieron. Señala que los primeros no descienden de los hohokam y que los segundos aprendieron el manejo del cultivo de pueblos del sur de México. Crosswhite (1981:66) recalca: “la cultura de la hohokam fue una adaptación menor a los cambios estacionales en el desierto y de mayor protección contra ellos”. En tanto que el o'otham posiblemente aprendió el cultivo de los hohokam<sup>134</sup>. Con una forma de vida más flexible, adquirió una mayor adaptabilidad, que le permitió tener continuidad sociocultural a lo largo del tiempo:

Las extintas culturas Hohokam y Salado que estaban asociados con la misma geografía, pero que carecía de la flexibilidad del o'odham, parece ser dependía más de subyugar el medio ambiente que realmente adaptarse a él. La subyugación probablemente proporcionó tiempo libre y promovió contactos al sur. Pero estos contactos puede haberlos acercado al mundo exterior y cualquier cantidad de demandas o relaciones desconocidas, impuestos, homenaje, pactos y enfermedades. Se sugiere que estas culturas extintas fueron desarrolladas por personas que eran étnicamente distintas de los o'odham (Crosswhite, 1981:74).

Parte del planteamiento de Crosswhite (1981) sobre los o'otham y los hohokam es que no están relacionados culturalmente, ya que son pocas las similitudes en la cultura material pues se observaban diferencias en la forma de subsistencia, la arquitectura, los entierros, la alfarería y los ornamentos, lo cual hace dudar que los hohokam sean los ancestros de los o'otham.

Tanto la tradición Trincheras como la Hohokam fueron sociedades agrícolas con estructura jerárquica y estratificada, que se transformaron socioeconómicamente ante una sequía extrema: “nosotros insistimos en que el Noroeste<sup>135</sup> que vieron los españoles estaba menos integrado,

---

<sup>133</sup> Frank S. Crosswhite fue Curador de Botánica en el Arboreto Boyce Thompson, autor, editor y conferencista sobre botánica y ecología del desierto de Sonora.

Los estudios botánicos, etnobotánicos, ecológicos, agrícolas y biológicos del desierto de Sonora podrían otorgar una veta de análisis sociocultural y ecológica sobre los o'otham. Falta indagar más en archivos y bibliotecas de la Universidad de Arizona y la Universidad de California para conocer la existencia de posibles estudios. Don Servando León me comentó que en la U. de California había más información sobre los o'otham que en la U. de Arizona, un dato para investigar.

<sup>134</sup> Según Nolasco, “los pápagos [o'otham] de Sonora probablemente fueron un grupo marginal hohokam, que presentaba muchas de las características culturales de éste, pero que nunca alcanzó el esplendor de sitios hohokam de Arizona, ya que las condiciones hidrológicas eran distintas y no era posible tener extensiones irrigadas para el cultivo, como en los sitios de Arizona” (Nolasco, 1965:375-448).

<sup>135</sup> Para Hers *et al.* (2000:130), “los agricultores norteños en el desierto de Sonora incluyen a Baja California y Arizona y el desierto de Chihuahua que es la sierra Madre Occidental hasta el altiplano potosino. Los habitantes

menos nucleado, menos poblado y posiblemente menos organizado que unos cien años antes de su presencia en el área, cuando el intercambio de bienes y las producciones locales se encontraban en su máximo nivel” (Villalpando, 2001:270).

La relevancia de este subcapítulo es, contextualizar cómo la región del Noroeste fue ignorada por la academia, en México. El discurso sobre la construcción de la nación, se fortaleció a través de la noción de Mesoamérica durante parte de los siglos XIX y XX. Como resultado, por largo tiempo hubo poca visibilidad, hacia las investigaciones de la región del Noroeste, entre ellas, aquellas relacionadas con la importancia de cultivos como el maíz y el frijol, en la dieta de los pueblos del Noroeste de siglos atrás. Asimismo, sobre sus técnicas de irrigación, realizadas en la agricultura del desierto, conocimiento practicado por los o’otham, que estaban organizados entre dos casas. Una de estas casas, les permitió sembrar sus cultivos en milpas, una actividad que influía en parte, en su ciclo de movilidad territorial, porque la agricultura daba sentido a la colaboración social y a la economía, reforzando la organización o’otham.

Sin lugar a dudas en términos medio ambientales, la actividad agrícola en esta región desértica, indicaba la existencia de ciertos cuerpos de agua, que permitieron dicha actividad. Es evidente que ha habido transformaciones negativas en el ecosistema de esta región, algunas por acciones humanas que han contribuido a las sequías, afectando la naturaleza del lugar. Sin embargo, también es llamativo el ejercicio de la agricultura en la antigüedad, en una zona donde era difícil acceder al recurso hídrico por el tipo de ecosistema, obligando a los hohokam a elaborar estrategias y técnicas de irrigación especializadas, conocimientos que posteriormente aplicarían los o’otham, en uno de los desiertos más intensos del mundo, el Desierto de Sonora.

---

de estos territorios (a excepción los del río) no pudieron cultivar y una vez descubierto el sistema de subsistencia adaptado a tal aridez (lo que sucedió hace unos 7 mil años) perseveraron casi sin cambio con ese mismo sistema hasta los contactos europeos”.

### II.3. El Desierto de Sonora<sup>136</sup> y Schuk Toak<sup>137</sup>

El territorio o'otham se ubica en el Desierto de Sonora, que se encuentra distribuido entre Estados Unidos y México. Este ecosistema es considerado uno de los más extensos y calurosos del mundo: “de los cuatro desiertos de Norteamérica, el Sonorense contiene la mayor diversidad. Éste cubre además del territorio perteneciente a Sonora, una porción de Baja California y Baja California Sur en México, así como Arizona y California en Estados Unidos” (Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas [CONANP], 2015, s.p.). Algunos investigadores incluyen a Sinaloa (México), tiene varias subregiones, pero el polígono global, así como las ecorregiones, son imprecisas y la postura difiere entre estudiosos de los ecosistemas.

Dentro de este ecosistema se encuentra una subregión llamada Gran Desierto de Altar, donde se localiza El Pinacate<sup>138</sup>, que en la actualidad es un área natural protegida (ANP) con categoría de Reserva de la Biosfera (Sonora, México)<sup>139</sup>, también conocido entre los o'otham como *Schuk Toak*<sup>140</sup> (Montaña Sagrada), que es el nombre original o'otham del cerro El Pinacate<sup>141</sup>. Se considera que es la casa del Gran Hermano<sup>142</sup>, el personaje mítico más importante para el pueblo o'otham, por ser su creador. El ecosistema<sup>143</sup> de la ANP El Pinacate está

---

<sup>136</sup> También se le conoce como el Desierto de Gila.

<sup>137</sup> Everardo Garduño, Alberto Tapia Landeros y Eva Caccavari en el artículo “*Shuk Toak*. Historia natural y cultural de un geosímbolo de Sonora” (2012) hacen una reflexión arqueológica, histórica y ecológica de la zona, incluyendo una breve revisión de mitos de origen de los o'otham y los hiaced o'otham como originarios de este lugar. Un *geosímbolo* es “un accidente geológico al que el hombre le otorga un significado. Eso es El Pinacate en la modernidad, pero con un rico pasado ancestral” (Tapia Landeros y Godínez Leal, 2017:52).

<sup>138</sup> Su nombre completo como Área Natural Protegida (ANP) es “El Pinacate y El Gran Desierto del Altar”, pero de aquí en adelante nos referiremos al mismo como “El Pinacate”.

<sup>139</sup> Asimismo, dentro de este ‘Gran Desierto de Sonora’, existe *Organ Pipe Cactus National Monument* (Arizona, Estados Unidos) siendo área natural contigua y “hermana” del Pinacate (ambos territorio o'otham).

<sup>140</sup> El cerro “El Pinacate”, “Black Mountain”, “Schuk Toak” aluden al mismo lugar.

<sup>141</sup> Tapia Landeros y Godínez Leal (2017) resaltan sobre los vestigios culturales de esa región como uno de los más antiguos del continente americano con la existencia de humanos desde hace 20 mil a 35 mil: “¿Si los concheros de Bahía Adair encontrados por Hayden y Walters tuvieron una antigüedad de entre 35,200 y 32,700 años; y la CONABIO asegura que el Alto Golfo de California era ‘espacio terrestre’ hace 20 mil años, entonces ¿cómo es que hubo almejas marinas en tierra seca? Entonces la edad de más de 35 mil años no fue determinada” (2017:54) quedando abierta la respuesta.

<sup>142</sup> También conocido como *I'itoy*. Abundaremos sobre él en otro momento.

<sup>143</sup> Cabe mencionar que además es un gran laboratorio herbolario. “El ecosistema es el conjunto de especies de un área determinada que interactúan entre ellas y con su ambiente abiótico; mediante procesos como la depredación, el parasitismo, la competencia y la simbiosis, y con su ambiente al desintegrarse y volver a ser parte del ciclo de energía y de nutrientes. Las especies del ecosistema, incluyendo bacterias, hongos, plantas y animales dependen unas de otras. Las relaciones entre las especies y su medio, resultan en el flujo de materia y energía del ecosistema” (CONABIO, 2015).

clasificado como de tipo “matorral”<sup>144</sup>. Este desierto se considera megadiverso en el mundo, constituyendo por lo tanto una fuente de captación de agua. Su estatus de ANP con categoría de Reserva de la Biosfera se debe tanto a la diversidad biológica como a su vinculación a un pueblo indígena (en este caso de forma directa con los hiaced o’otham, quienes estuvieron establecidos allí hasta mediados del siglo XIX), decretada el 10 de junio de 1993 (con una superficie de 714 556 ha). La CONANP refiere lo siguiente:

[...] por ser un mudo y valioso testigo de la ocupación humana por más de 20,000 años; centro de creación del universo según la cosmogonía del pueblo O’odham y sitio sagrado para el mismo; zona de patrones frágiles en términos arqueológicos y un sitio con un gran valor histórico y cultural [...] los tohono o’odham quienes consideran que el origen de su creación se dio en el Pico Pinacate y donde aún realizan ceremonias sagradas (CONANP, 2015).

Aunque al desierto se le asocia con un ambiente inhóspito, de precaria flora, poca fauna y carente de agua por las escasas precipitaciones, el pueblo o’otham conocía los ciclos de cada uno de los elementos de la naturaleza, que le permitían su subsistencia a partir de la recolección y la cacería. Estos ciclos estaban vinculados con prácticas culturales que definían la cosmovisión o’otham. El Pinacate<sup>145</sup> es actualmente una zona de captación de agua clasificada como sitio Ramsar:

El Pinacate forma parte de la red de Reservas del Programa El Hombre y la Biosfera (MAB) de la UNESCO, desde el 25 de octubre de 1995. Así como el nombramiento de los humedales de Agua Dulce como Sitio Ramsar<sup>146</sup> el 25 de septiembre de 2007, al mismo

---

<sup>144</sup> Descripción: “Comunidades vegetales dominadas por arbustos de altura inferior a 4 m. Son propias de climas secos con lluvias escasas y zonas frágiles que favorecen la desertificación. En realidad, son el grupo más diverso de comunidades vegetales. La composición de especies cambia con la región. Existen variantes de matorrales dependiendo del grupo de especies más abundante. En algunos predominan plantas suculentas y con hojas gruesas, en otros las plantas tienen hojas muy pequeñas o las pierden, o tienen espinas, lo cual les da aspecto diferente, por ejemplo, los matorrales de Tamaulipas tienen aspecto diferente a los de Coahuila y a su vez a los de Baja California y así sucesivamente” (CONABIO, 2015).

<sup>145</sup> Constituye un área en donde se realiza la ceremonia del Sendero de la Sal<sup>145</sup> (un ritual para los varones o’otham), que consiste en el desplazamiento por días en determinadas rutas hasta llegar a las minas de sal de El Pinacate. Este tema se retomará en otro capítulo.

<sup>146</sup> “Los humedales son vitales para la supervivencia humana. Son uno de los entornos más productivos del mundo, y son cunas de diversidad biológica y fuentes de agua y productividad primaria de las que innumerables especies vegetales y animales dependen para subsistir” (RAMSAR, 2014).



tiempo forma parte de la red de Reservas Hermanas del Desierto Sonorense que protegen una amplia y bien conservada franja fronteriza entre Arizona (Estados Unidos) y Sonora (México) (CONANP, 2015).

Gracias a su conocimiento de los ciclos de la flora y la fauna, así como de la ubicación de los cuerpos de agua y sal, el pueblo o'otham configuraba rutas de movilidad territorial de acuerdo con las estaciones, lo que le permitía encontrar fuentes para la alimentación. Por ejemplo, los desplazamientos estaban pautados por fases lunares<sup>147</sup>, así estos ciclos vitales se asociaban a los ciclos rituales, propiciando con ello cohesión grupal.

Para los o'otham, el conocimiento sobre el desierto fue una fuente de control que les llevó a desarrollar ciertas estructuras de organización social<sup>148</sup>. Los recursos y los bienes naturales propios del territorio representaban una fuente de energía. Los saberes y conocimientos sobre las plantas, la ubicación de cuerpos de agua, la sal, la fauna y sus distribuciones en el espacio geográfico, les dieron un control del ambiente que logró demorar su asimilación a los poblados no o'otham.

---

<sup>147</sup> Un dato curioso, y el único que encontré sobre la orientación espacial de los o'otham, según Castetter y Bell (1942:228) sus puntos cardinales de referencia eran norte, sur, este y oeste, además añadieron que usaban el “arriba” y “abajo”, a lo que interpreto que son seis puntos cardinales, aunque los autores no lo explicitan así.

<sup>148</sup> “Es factible deducir una situación de tensión permanente que toma diversas formas derivadas, por un lado, de los cambios en la organización territorial nativa y, por otro, de los empeños españoles por transformar los territorios y a sus ocupantes nativos. Sin embargo, podemos asegurar que, pese a los diversos intentos de las autoridades y pobladores, los empecinados nómadas del desierto nunca fueron sometidos; por el contrario, la tensión entre nómadas y sedentarios se incrementó en la misma proporción en que avanzaba la ocupación y el control territorial español” (Sheridan, 2007:133).

## II.4. Cazadores-recolectores, seminómadas y agricultores<sup>149</sup>

Frank S. Crosswhite (1981) realizó una investigación sobre los tres grupos principales de los o'otham: los akimel, los hiaced y los tohono; cada uno de ellos estaba ubicado en diferentes hábitats que les facilitaron la sobrevivencia con estrategias particulares. Los tres grupos cooperaban entre sí mediante el intercambio de productos, compartían conocimientos específicos de tipos de cestería y alfarería entre los tohono y los akimel, y realizaban matrimonios entre los tres grupos. Para Crosswhite (1981), ellos mismos se distinguían culturalmente entre sí:

Estas mismas divisiones han sido reconocidas por el propio pueblo o'odham. Los tres grupos se distinguen uno del otro por diferencias en la cultura material, así como en el comportamiento. Hay diferencias importantes en los patrones de subsistencia. Muy notablemente, cada una de las tres ecorregiones<sup>150</sup> ha ocupado un segmento separado del continuo climático-geográfico de seco a húmedo en la región desértica del sur de Arizona y norte de Sonora (1981:50-51).

Según Crosswhite (1981:51), las diferencias entre ellos fueron por “grados de desarrollo en la subsistencia de la del cazador-recolector (Hiach -eD O'odham [areneños]) a través del semi-agrícola (Tohono O'odham [gente del desierto]) a la más completa agrícola (Akimel O'odham [gente del río])”. También observaba dos identidades colectivas: una, relacionada con sus hábitats (arena, desierto o río), el *ecotipo* del grupo, y la otra, la *o'otham*, la cual prevalecía por encima del ecotipo.

Un elemento que ayudaría a lograr la cohesión entre ellos fue su característica “nómada”, otorgando una actualización constante de los vínculos entre los diferentes grupos o'otham. Para

---

<sup>149</sup> Sauer (1998[1932]) hace una serie de anotaciones sobre los o'otham durante la Colonia y sus prácticas agrícolas en el desierto (no especifica sus fuentes), así como señalamiento sobre una gran habilidad para lograr cosechar productos agrícolas dada las características de la región, señalando que quizás el mismo ecosistema era lo que no les permitía el establecimiento permanente y los impulsaba a la movilidad: “los pápago ocupaban una región con muy magras posibilidades agrícolas, de modo que no tuvieron más remedio que llevar una vida seminómada, sembrando maíz y frijol en sus campos durante la estación de lluvias y vagando durante el resto del año” (Sauer, 1998 [1932]:206), y continúan sus ideas: “Los pápagos eran gente del desierto con antecedentes agrícolas. El desierto no les permitía establecer pueblos permanentes, pero tampoco les negaba cualquier posibilidad de cultivo. Sus campos estaban en los lugares donde descargaban las aguas de las sierras del desierto, y aquí en el periodo de las lluvias de verano aprovechaban al máximo una posibilidad de cultivo en extremo pobre. Se cree que los pápago son pimas diferenciados por adaptación al ambiente, apiñado en una tierra hostil en la que sólo una gran habilidad agrícola y el trabajo les permitían sobrevivir” (1998[1932]:183).

<sup>150</sup> Crosswhite (1981) utiliza la palabra *facie* a lo largo de su texto; la traduje como *ecorregión*.

Crosswhite (1981:75) fue “un sistema de compañerismo tan único [que] tendió a producir un fuerte sentimiento étnico en todo el todo el rango de los o'odham mientras permanecieron nómadas”. Sin embargo, esta característica de “nómadas” les otorgó ante la mirada de otros el estatus de salvajes y violentos. Crosswhite (1981) se expresa así sobre los hiaced<sup>151</sup> o'otham, quienes son caracterizados principalmente por su subsistencia como cazadores-recolectores:

Hay evidencia de que los ocupantes de este hábitat desfavorable eran feroces y bélicos. La explicación más fácilmente dada es que los pueblos cazadores recolectores nómadas, son de un supuesto nivel cultural primitivo, podrían haber sido inherentemente más agresivos que la gente sedentaria. Teóricamente, un pueblo bien adaptado a un hábitat que nadie más quería, si es muy capaz de la defensa propia o emboscada, podrían permanecer en posesión de sus tierras por un gran periodo de tiempo. La razón detrás de ser hostil, agresivo o “salvaje” en el comportamiento de tales personas podría estar en la naturaleza frágil de la subsistencia en tal hábitat, con cualquier intrusión de fuera puede ser un verdadero acto de allanamiento que tuvo que ser detenido inmediatamente (Crosswhite, 1981:51).

Sin embargo, para los o'otham el *nomadismo*<sup>152</sup> les otorgó ventajas porque les permitió optimizar su medio ambiente y la naturaleza. Cabe mencionar que algunos autores, como Sahlins

---

<sup>151</sup> Según Radding (1995:37-38) “se sostuvieron fundamentalmente de los frutos silvestres, sin embargo cultivaron sembradíos efímeros de maíz, frijol y calabazas en Suvuk, al sureste de Tinajas de Pinacate. Los tohono o'odham irrigaban sus campos en San Marcelo de Sonoita, un sitio favorecido por la presencia de un arroyo permanente alimentado por ojos de agua. Históricamente, desde el siglo XVII hasta el XIX, los o'odham trabajaron pequeñas parcelas en Sonoita y en Quitovac y A'al Waipia, estos dos últimos verdaderos oasis formados por filtraciones de agua. Las Tinajas, depósitos naturales de agua en los cerros, eran una fuente importante de agua para recolectores, cazadores y agricultores”.

<sup>152</sup> Se plantea que el nomadismo es un elemento de la organización social conocida como cazadores-recolectores donde “dependen de un modo de subsistencia caracterizado por la [casi] ausencia de control directo sobre la reproducción de las especies explotadas, poco o ningún control sobre otros aspectos de la ecología de poblaciones, tales como el comportamiento y la distribución de los recursos alimenticios” (Rodríguez Tomp, 2005:57). Aunque otros estudios plantean otras cosas, donde obedecen a formas de adaptación al ambiente según hábitat. El cazador-recolector como forma de organización social se asoció a una visión de barbarie e incivilización, además de ser asociarse únicamente como fase inicial del proceso evolutivo del ser humano. Las movilidades entre estos grupos humanos, han establecido un culto a la naturaleza. En la antigüedad, su movilidad impedía el traslado de grandes utensilios, por el contrario, eran pocos y ligeros, hechos de fibras vegetales. Asimismo, se ha asociado el nomadismo con la etapa previa a la agricultura, planteándolas como etapas evolutivas rígidas y progresivas (Rodríguez Tomp, 2005).

En tanto, Flores (2006:34) diferencia la formación social de cazadores-recolectores como pre-tribales y formación social tribal. De los últimos nos dice que las variables que participaron en dicho proceso, son: “a) la configuración de unidades sociales mayores que la banda, conocidas como tribus; b) la reducción, en ciertos casos, de la trashumancia que caracterizaba el accionar de las bandas y el paso un sedentarismo más o menos permanente; c) seguido, en otros, del impulso al proceso de domesticación de plantas y animales que,

(1972:119) y Mann (1991), entre otros, a este tipo de sociedades nómadas les llamaron “sociedades de abundancia”<sup>153</sup>. Reader y Johnson (2016) le atribuyen a la economía o’otham, características de sagrada y de abundancia. Por un lado, la sacralidad existía ante la petición a Íttoy para que se efectuara la siembra, cosecha, recolección y elaboración de alimentos, y por el otro, era abundante por el acceso a la diversidad de frutos y vegetales suficiente para satisfacer las necesidades del grupo, gracias al intercambio entre ellos.

Además, la movilización de un lugar a otro en pequeños grupos les permitió un menor impacto ambiental, de ese modo lograron la regeneración del ecosistema al coincidir con la continuidad de los ciclos vitales de los otros seres vivientes con los que compartían el hábitat. Aun así, también competían por los recursos con otros grupos humanos, por ejemplo, con los apaches, los yumanos, etcétera.

Debido a la acumulación de conocimientos de los diferentes tipos de recursos naturales, mediante la observación y transmisión de experiencias, aquellos primeros grupos comenzaron a establecer y configurar territorios propios. Con el paso del tiempo, algunas de estas sociedades empezaron a fundar rancherías o poblados temporales (de verano o invierno), que eran ocupadas en distintas épocas del año, permitiendo así la renovación de los recursos de distintas áreas (Moctezuma Zamarrón y Aguilar Zeleny, 2013:214).

Una de las formas de apropiación del territorio fue su tecnología agrícola, que principalmente practicaron tanto los tohono como los akimel, desarrollada en algunos campamentos o en rancherías<sup>154</sup> de verano; transcurrido el tiempo, mejoraron sus técnicas de

---

eventualmente, permitirá controlar la reproducción biológica de las especies alimenticias (Bate 1998a: 50) y, con ello, d) la aparición de una economía basada en la producción de alimentos junto con la hasta entonces practicada, sustentada en la caza, pesca y recolección”. Este último inciso es una aproximación a la forma de vida que tuvo el pueblo o’otham.

<sup>153</sup> Refiere a un proceso de intercambio tendiente al equilibrio, se opone a la idea de la escasez. Donde *abundancia* significa que las necesidades de bienes y servicios para los humanos están cubiertas (Mann, 1991). Contrariamente, la *escasez* habla de la imposibilidad para satisfacer las necesidades por el aumento de la demanda de los bienes y servicios. El capitalismo se fundamentaría en ésta última.

<sup>154</sup> “Rancherías” es un término usado desde la época de las misiones (AGN, 1658-1764), que usan Lumholtz (1912) y Spicer (1976) para referirse al uso de la tierra que hacían los pueblos seminómadas del Noroeste de México. Este consiste en traslados estacionales teniendo dos “casas”, una de verano y otra de invierno, a las que se desplazaban según la temporada del año para cubrir sus necesidades de sobrevivencia. Al respecto, Moctezuma Zamarrón y Harriss (2002) expresan: “no existen jerarquías políticas ni centros ceremoniales de gran relevancia, como son las iglesias; se caracteriza por ser una aldea en la cual las casas se encuentran diseminadas en un territorio relativamente amplio y sin una estructura espacial aparente. Estas aldeas no dependen de unidades mayores, por lo que la relación entre rancherías no se establece en términos jerárquicos”. Agregan Moctezuma Zamarrón, Aguilar

agricultura. Lumholtz (1912) explica que tenían dos tipos de rancherías. La movilidad de los o'otham era por espacios extensos hacia sus rancherías de verano-invierno, con lo que podrían complementar su alimentación y resguardarse del ambiente, organizar su sociedad basada en la colaboración y efectuar su ritualidad.

Aquí es interesante el señalamiento que hace Kirchhoff (2008[1954]), citando a Castetter<sup>155</sup> y Bell (1942:48), sobre los o'otham y su actividad agrícola como “indios del desierto con un patrimonio agrícola”, reafirmando que su cultura global está vinculada a la agricultura<sup>156</sup> y por lo tanto, los *clasificó como una cultura agrícola*. Gary Nabhan<sup>157</sup> (1986:43) indica algo similar cuando menciona las palabras de “Edgar Anderson (1954:26-28) nombrándoles una de las civilizaciones agrícolas más notables del mundo [...] producen una cosecha utilizable con menos pulgadas de lluvia que las que se usan en cualquier otro lugar del mundo”.

Otro aspecto notable es justamente su práctica agrícola en una zona árida, que los hace sobresalir dadas las características ecológicas donde se desenvolvían. Además de vivir de la cacería y la recolección de frutos silvestres, complementaban su economía con sus cosechas, y también había una práctica trashumante. Esta combinación de elementos rompía con esquemas preestablecidos sobre la evolución lineal y dicotómica de las sociedades, que asociaba la escasez de bienes naturales, la práctica de nomadismo y la actividad de caza y recolección con pueblos del “neolítico”, y en el otro extremo, el sedentarismo con la actividad agrícola y de avance civilizatorio. Esto contribuye a dificultar a los investigadores la clasificación cultural del pueblo o'otham, Kirchhoff (2008[1954]:86) lo expresa así:

La cultura pápago es aún menos típica y parece ser una versión empobrecida de la cultura pima de la región superior. Y aunque entre los pápago la importancia económica de la

---

Zeleny *et al.* (2003:303): “La ranchería fue, para muchos grupos indígenas del Noroeste, la forma de ordenar además de su territorio, el sistema político, económico y cultural. La ranchería era la unidad básica de organización social; al mismo tiempo formaba parte de una unidad mayor que era el grupo indígena, basado en una estructura política, territorial y lingüística (aunque esta fuera sólo una variedad dialectal y no una lengua diferente)”

<sup>155</sup> Botánico especializado en cactáceas de México, Estados Unidos y Canadá.

<sup>156</sup> Entre los años treinta y cuarenta, el ministerio de agricultura de Estados Unidos estudió, por medio de investigadores, las formas y técnicas de irrigación de los pueblos indígenas de Sonora. Se puede acceder libremente a los documentos, porque son de índole gubernamental, a través de <<https://babel.hathitrust.org/>>, localizándolos con el título de “misceláneas”.

<sup>157</sup> Gary Paul Nabhan es ecologista agrícola y etnobotánico, centrado principalmente en las plantas y culturas del desierto del suroeste de Estados Unidos. Sobre los pápagos (tohono o'otham) y su tradición agrícola, “se ha generado mucho interés científico a lo largo de los años en los cultivos adaptados a la sequía y el control de las aguas pluviales del desierto que los pápagos usan para la producción de alimentos sin riego” (Nabhan, 1986:43).

agricultura puede ser menor que entre algunos agricultores parciales (Castetter y Bell, [*Pima and Papago Indian Agriculture*,1942:56] calculan que sólo del 50 al 60 por ciento de su subsistencia se derivaba de la agricultura), con bastante tino han sido llamados ‘indios del desierto con una herencia agrícola’ (1942:48) y con base en la evaluación de su cultura global centrada en la agricultura deben ser incluidos en la cultura agricultora del Suroeste [estadounidense].

Todavía en el siglo XIX, los o’otham, tuvieron un comportamiento seminómada propio de un grupo sociocultural que, en función de sus actividades cotidianas y periódicas así como de sus rutas y circuitos, establecían su espacio de vida con residencia(s) base(s) y con ello configuraban su territorio y su territorialidad. Muchas de sus prácticas culturales o’otham —incluyendo la alimentación, la ritualidad, la sociabilidad, el apoyo entre ellos para la siembra, etc.—, eran posibles gracias a su movilidad territorial hacia otras aldeas, que a veces implicaba recorrer grandes distancias. La posibilidad de que entre los o’otham se mantuvieran ciertas actividades consideradas antiguas hasta el siglo XIX e inicios del siglo XX, hará suponer que dicha continuidad fue posible “debido a la inhospitalidad de su tierra desértica que no sufrieron la completa conquista que aconteció a las otras tribus mexicanas y por lo tanto han mantenido muchos de sus antiguas costumbres intactas” señala Crosswhite (1981:50), entendiendo esto, como ese conocimiento utilizado por ellos, relativo a la tierra y los ciclos estacionales, organizando su movilidad entre sus dos aldeas hasta inicios del siglo XX.

Los o’otham practicaban la cacería, la recolección de frutos, así como la agricultura en el cultivo de hortalizas. Gómez Aíza y Sánchez Vázquez (2014) señalan la homogeneización del indígena del norte de México por parte de algunas academias, las cuales no consideraron la posibilidad de que hubiera diversidad ecológica y cultural en grupos nómadas con actividad agrícola. Entre los o’otham prevaleció la tendencia a la movilidad territorial en sus diferentes prácticas culturales sagradas y de alimentación. Su economía se basaba en el intercambio de una porción de su producción agrícola, pero también de lo cazado, que intercambiaban por otro tipo de productos, como azúcar o café, con personas no o’otham.

Aunque el término cazadores-recolectores evoca la Prehistoria, en la actualidad aún hay pueblos que continúan con estas prácticas, combinando varios modos de subsistencia. Se ha asociado a los cazadores-recolectores con un estadio menor de evolución. En el caso de los o’otham seminómadas (hipotéticamente como posibles descendientes de los hohokam), la

reflexión sería: ¿cómo a partir de una cultura considerada más sofisticada, como la de los agricultores hohokam, podrían desprenderse varios pueblos, entre ellos el o'otham seminómada “aparentemente más simple” en su forma de vida? La respuesta sería: como una manera de adaptación al cambio climático de ese momento. Es decir que, lejos de ser un retroceso cultural al reinventar las pautas de agricultores dentro de un grupo seminómada, fue una respuesta para poder sobrevivir a las circunstancias ecológicas del momento. Adams (2005) enfatiza al respecto:

Si se presentara una declinación de la disponibilidad energética [elementos del medio ambiente y la naturaleza], el consumo se requeriría una simplificación cultural y la reducción de la complejidad, pero esto exigiría nuevas adaptaciones. La así llamada “regresión” (*devolution*) sería, entre otras cosas, la evolución de culturas formalmente diferentes de sus predecesores, aunque por fuerza más simples en la diversidad de sus rasgos y relaciones (Adams 2005:104).

Los pueblos seminómadas del presente, al igual que los del pasado, practican la caza y la pesca de fauna local, la recolección de frutos, vegetales y granos, y recurren a las especies endémicas y a la flora de temporada en general. Una de las razones para la movilidad es justamente la búsqueda de estos alimentos. Los estudios del pasado designaban lo “nómada” como sociedades que se mantenían en un desplazamiento continuo, sin buscar establecerse en ningún lugar; sin embargo, los estudios actuales refieren que cada sociedad nómada tiene particularidades, colocándolos fuera de la visión reduccionista. Estos grupos humanos no necesariamente se mantienen en incesante movimiento sin ningún intervalo de permanencia; son justamente sus patrones de *movilidad-permanencia* el objeto de estudio para entender su organización socioespacial y sus singularidades culturales. Es por ello que utilizo el término *seminómada*, para romper con la noción de desplazamiento incesante que evoca lo nómada.

## **II.5. Entre la movilidad y la permanencia**

Me refiero a la *movilidad-permanencia* como una serie de grados para categorizar patrones de traslados y tiempo de duración de las estancias (situación propia de la historia de la humanidad). Sería importante establecer un análisis sobre grados de nomadismo-sedentarismo y romper definitivamente con la dicotomía de organizaciones de cazadores-recolectores/agricultores. Esta

idea no se desarrolla en el actual documento, la presento como una sugerencia para un trabajo sobre “nomadismo”. Es una propuesta futura, con la finalidad de ampliar la perspectiva y obtener otras interpretaciones de la relación con el territorio que tenían y tienen este tipo de organizaciones sociales. El análisis sería a partir de los datos sobre los patrones particulares de traslados que practicaban y practican determinados pueblos.

Es importante poner más atención en la temporalidad (duración de un grupo establecido en un lugar, los diversos ciclos culturales, estaciones, calendarios, etc.) y no centrarse únicamente en la tendencia al desplazamiento espacial (geografía, ecosistema, distancias, varias rutas para comercio, ritualidad, etc.). Como recalcan Verónica Trpin y Cynthia Pizarro (2017:48), “el énfasis territorial vinculado a los aportes de la geografía requiere atender la *dimensión temporal* como modo de conocer las trayectorias de los y las migrantes y las históricas tensiones entre las construcciones territoriales protagonizadas por estos/as sujetos/as y las configuraciones organizadas por el Estado y el capital” tanto para la comprensión de la sociohistoria de poblaciones del pasado como en el presente (en la actualidad es más que pertinente por las nuevas movilidades laborales o por razones geopolíticas, entre otras).

Por lo general se considera que las formas nómadas y seminómadas son estadios inferiores en la “evolución” sociocultural del ser humano, sin embargo, como lo señaló Adams (2005), en ello no hay retroceso, ya que los cambios en el medio ambiente han impulsado nuevos tipos de adaptación sociocultural para dar cabida a formas de organización social adecuadas a las condiciones socioambientales, lo cual permite la optimización de los bienes naturales.

Esto se advierte en las tradiciones de los pueblos cazadores-recolectores, donde los patrones culturales están relacionados con el territorio y los ciclos de la naturaleza; también puede observarse a través de su desplazamiento por el territorio propio y por una religiosidad animista, donde la naturaleza era y es la encarnación de las fuerzas y deidades con manifestaciones propias. La cotidianidad era vivida en sacralidad. Referente a la religiosidad nómada, señala Mann (1991:78):

[...] el mundo simbólico mítico no estaba separado claramente del mundo natural ni de los seres humanos. Algunas religiones se fusionaban en un clan humano, fenómenos naturales como las piedras y los pájaros y personas míticas ancestrales en una clasificación totémica, distinguiéndola de configuraciones parecidas. De ahí que la acción religiosa fuera la participación en este mundo, no la intervención sobre él.



Los procesos y la tecnología de conservación de alimentos para el sustento en temporadas menos afortunadas, permitió la sobrevivencia alimentaria. Por ello, también se les consideró sociedades de abundancia (Mann, 1991) o economías de la abundancia<sup>158</sup>, ya que sus necesidades primordiales estaban cubiertas. “La abundancia de alimento y una pronunciada estacionalidad en la disponibilidad de los recursos, junto con técnicas eficientes de recolección y acopio, son las condiciones para que haya almacenamiento” (Price y Brown, 1985: s/p).

Las prácticas de formas de vida más austeras (comparado con grupos considerados sedentarios), los coloca en una mirada simplista que dista mucho de serlo. “El concepto de estadio en la evolución cultural también ha creado dificultades para reconocer la complejidad de los cazadores recolectores” (Price y Brown, 1985: s/p). La suposición de que el desarrollo cultural es lineal, progresivo y que se incrementa hacia lo complejo, demerita a las poblaciones de cazadores-recolectores como un tipo de organización compleja. La concepción de progreso y desarrollo material los posiciona, por sus patrones de vida, como una de menor “relevancia” cultural. Al comparar su cultura material con la de grupos de agricultores sedentarios del sur y el centro de México, donde se lograron elaborar grandes y majestuosas edificaciones, las cuales a inicios del siglo XX sirvieron al discurso nacional de la grandeza ancestral, los pusieron en desventaja para el interés académico. Los estudios tradicionales clasificaban a las sociedades como estadios progresivos de bandas, tribus, jefaturas y Estados. Cada fase es ínfima a la que le precede. Según esto, los estadios de la evolución sociocultural de los cazadores-recolectores, están asociados a las bandas y tribus, luego entonces, fueron “inferiores” en comparación con las grandes culturas agrícolas y con Estado.

Sin embargo, como hemos visto antes, algunas grandes poblaciones agrícolas probablemente se convirtieron en cazadores-recolectores y pequeñas bandas para poder adaptarse a los cambios climáticos de su región, estableciendo nuevas formas culturales o agregándose a las ya preestablecidas. Los estudios recientes nos indican que, en realidad, estas diferentes formas de organizaciones socioculturales han sido procesos adaptativos al cambio medio ambiental<sup>159</sup>.

Otra de las características de organización de estos pueblos de cazadores-recolectores consistió en la conformación de pequeños grupos o bandas de organización. Para Mann

---

<sup>158</sup> Difiere de la economía de la escasez, como es el caso del capitalismo, donde la acumulación de bienes y servicios es parte fundamental de sus principios para mantener los ciclos de producción-consumo de forma permanente.

<sup>159</sup> En la actualidad, continúan poblaciones humanas del mundo sus prácticas nómadas, consideradas por algunos como de costumbres “primitivas”. Pero no me cabe duda de que estas formas de organización sociocultural pueden darnos algunas luces a líneas de investigaciones sobre maneras más sustentables de adaptación al medio.

(1991:72), “La comunicación directa, cara a cara, entre seres humanos puede tener unos límites máximos prácticos. ¡Cuando se pasa de unas 500 personas, perdemos nuestra capacidad para comunicarnos! Los cazadores-recolectores no tienen escritura y dependen de la comunicación cara a cara”.

En el caso de un pueblo seminómada, como el pueblo o’otham, la territorialidad se fundamentó en el conocimiento sobre la tierra y el territorio, los ciclos de la naturaleza y sus bienes naturales. Fue la movilidad territorial la que le permitió sentar las bases de ello; además, ejercitarse en grandes caminatas y juegos de carreras les ayudaba a mantenerse en forma óptima para atravesar el desierto utilizando el cuerpo como una herramienta para la adaptación, el cual entrenaban para la sobrevivencia ante condiciones climáticas adversas. Algunas de sus estrategias fueron el desarrollo de destrezas para el juego<sup>160</sup> de pelota y competencias de carreras entre sus diferentes comunidades tanto de hombres como de mujeres, una práctica muy difundida que otorgaba estatus a los ganadores. La constante movilidad por el territorio de los cazadores-recolectores y sus sutiles marcas culturales en la región, dificultó el conocimiento y la comprensión de sus formas de organización sociocultural entre los investigadores. En síntesis, lo nómada en el norte de México no ha sido del todo cancelada como forma de vida, “ni los cazadores-recolectores son necesariamente nómadas ni todos los agricultores son totalmente sedentarios, y entre los dos extremos ha existido una rica diversidad generalmente relegada” (Hers *et al.*, 2000:16).

Los distintos factores históricos, culturales y ecológicos que reviso de los o’otham me llevan a revisar el aspecto tecnológico —es decir, artefactos utilitarios creados para facilitar y satisfacer necesidades de subsistencia—, sin ignorar el hecho de que estos artefactos también poseían una dimensión simbólica. Esta cultura material es “rudimentaria” porque no requería que fuese más elaborada y, esto en principio no refleja el desarrollo de la capacidad intelectual en otras esferas de la sociedad en cuestión, y esto puede representar un serio obstáculo para el conocimiento de la complejidad social prehistórica entre cazadores-recolectores, porque muchas veces el registro arqueológico refleja sólo una parte de la cultura investigada:

---

<sup>160</sup> Me parece que el juego como una estrategia para incorporar prácticas por medio de acciones lúdicas, en medio de condiciones climáticas difíciles, les facilitó adquirir destrezas como parte de su cultura relacionada con el dominio del cuerpo en movimiento. Este aspecto sería interesante de estudiar y analizar sobre el papel que desempeñó el juego en la vida de los o’otham. En general, la función del juego es socializar y simultáneamente desarrollar habilidades y comportamientos deseados para la adaptación y la sobrevivencia. Distintas especies animales lo utilizan. Este aspecto podría ser una línea de investigación- el juego, el cuerpo y las estrategias de sobrevivencia-. Según Underhill (1938) el juego de carreras entre los o’otham se implementó a partir del siglo XIX.

La parcialidad en la apreciación arqueológica de este tipo de culturas dificulta el conocimiento objetivo de los individuos que integraron dicha sociedad y de sus interrelaciones con el resto de los aspectos que la conformaron. Los vestigios de actividades rituales suelen ser escasos —por su naturaleza sagrada y la no duplicidad de artefactos persistentes en las economías de apropiación— y frágiles en su preservación. Muchos de ellos desaparecieron sin dejar rastro arqueológico y sin ser registrados en las crónicas misionales, cuando las prácticas económicas, políticas y dogmáticas fueron atacadas y aniquiladas. En este caso es evidente que sólo podremos acceder a esta etapa del conocimiento a través de las abstracciones que ofrecen las relaciones establecidas entre tales individuos, y esto en muchas ocasiones sólo podrá observarse a través de los sistemas simbólicos (Hers *et al.*, 2000:473-474).

En el trayecto de estos subcapítulos, he buscado caracterizar el contexto ambiental de la región, los pueblos seminómadas y cazadores-recolectores, así como, hacer mención sobre la agricultura del desierto desde la antigüedad. Para complementar la información, en el siguiente subcapítulo se registran las observaciones anotadas por los misioneros, sobre las formas de vida de los pueblos indígenas y de los o'otham, las relaciones con la sociedad novohispana, las actividades relativas a la tierra, además revisaré lo que algunos autores mencionan, sobre la intervención de las misiones en la organización social de los indígenas. Por otro lado, las Reformas Borbónicas, serán fundamentales para el cuerpo legislativo del siglo XIX (parte del periodo de estudio de esta investigación). Donde se observan los cambios legislativos en relación con la tierra y su efecto en los derechos de los indígenas de entonces. Para los o'otham, la movilidad territorial como pueblo seminómada y cazador-recolector, será una de las características que los perjudicaría, para considerarlos con el derecho a la obtención de los títulos de sus tierras, a pesar de que ellos también mantenían una práctica agrícola y de irrigación en esa época. Para introducirme, iniciaré con el recorrido histórico sobre la colonización del Noroeste de la Nueva España.

## **II.6. Las misiones y las Reformas Borbónicas, siglos XVII-XVIII**

En 1531, Nuño Beltrán de Guzmán fue el primer colonizador que arribó al Noroeste entrando por Sinaloa. Lo que motivaba a estos colonizadores era la posibilidad de encontrar minerales, por lo

que “ellos serían los primeros exploradores y cronistas de la región” (Borrero Silva, 2007:39). Enviaban a los indígenas que estaban en las encomiendas en condiciones de esclavitud, a que trabajaran para estos buscadores de minas. Por esos años, “aunque los exploradores españoles se encontraron por primera vez con pápagos [o’otham] en 1540, la frontera colonial no alcanzó los márgenes del sur de la Papaguería hasta 1687 (Dobyns 1972)” (Nabhan, 1986:45).

Para 1585 se establece el primer asentamiento de españoles en Sinaloa, que fue el punto de enclave para la expansión. Según Borrero Silva, la percepción que tenían los colonizadores sobre los pueblos norteños es que eran “poblaciones indígenas [que] se caracterizaban por la dispersión, carente de unidad política y desacostumbrados a la disciplina impuesta de afuera” (2007:39). Los españoles, aun siendo un grupo reducido, detentaban el poder político y económico además de que contaban con el prestigio social, eran los dueños de encomiendas de tierras, minas, salinas, pesquerías, mulas; por otra parte, algunos clérigos llevaban la administración de este tipo de instituciones (Borrero Silva, 2007), eran los encargados de recibir los tributos de los indígenas para la Corona, ya sea en especie o mediante trabajo, y más adelante en forma de dinero.

Los indios que sobrevivieron a la conquista y las epidemias fueron ubicados en lugares separados de la población de españoles, donde se dedicaban a la agricultura y la manufactura; “para entonces ya existirían mestizos, mulatos y negros [que] se dedicaban a las salinas, pesquerías, ganadería y comercio” (Borrero Silva, 2007:39), mostrando a través de la estructura de castas las formas de estratificación socioeconómica de la época.

En 1591 entrarían los jesuitas al Noroeste a través de Sinaloa (Borrero Silva, 2007), y con ello empezaría la sustitución de encomiendas por la religión, donde los jesuitas buscaron crear un tipo de sociedad por medio del cristianismo. Estas acciones irían delineando la penetración colonial en Sonora. La creación de las misiones y presidios serán los pilares de vida de la frontera, en tanto que el territorio misional (Borrero Silva, 2007) estará compuesto de indígenas y misioneros únicamente, excluyendo a civiles. Estas misiones se construyeron en tierras fértiles cercanas a ríos y riberas localizados en territorio indígena.

En lo que respecta a la religión católica, Garduño (2004) refiere que la estrategia de la colonización consistió en el uso de esta religión y el del idioma castellano para incorporar el concepto de Pueblo Indio. Se constituyó en la sedentarización de los indígenas y la incorporación de autoridades centrales, las cuales fueron impuestas por los misioneros buscando que adaptaran su modelo organizacional; esto provocó la rebelión de varios grupos indígenas, por lo que

“establecieron presidios como otra estrategia de dominación” (Garduño, 2004:45-46). La implementación de la política de “pacificación por dependencia” se centraba en la promoción de la división al interior de los pueblos. Lo hacían a través de la ‘creación de acuerdos individuales a cambio de armas, comida y licor para que se establecieran alrededor de los sitios militares’, pero había otras finalidades para tales estrategias. Garduño (2004) señala:

1) Emplearlos como escudos humanos en contra de los posibles ataques del resto de las bandas indígenas insurrectas, y de ingleses, franceses y rusos, que habían empezado a disputar a los españoles este territorio; 2) enganchar a los grupos indígenas en una dependencia hacia los productos de los españoles; y finalmente, 3) mermar su capacidad de organización y movilización en contra de los colonizadores (2004:46).

Entre tanto, se creará la alcaldía de Ostimuri y alcaldía Mayor de Sonora, a partir de las cuales se iniciará la pugna entre jesuitas y mineros por el control del indígena, sus recursos y sus bienes naturales. Según Borrero Silva (2007:46), “los jesuitas, con su peculiar organización, llenaron ese gran vacío dejado por las autoridades nativas, y el cambio social que ellos impulsaban con la creación de los pueblos de misión, le devolvía a los pueblos indígenas antiguas costumbres, como recobrar asentamientos de mayor dimensión que las rancherías, moldes culturales de la vida de pueblo y una división del trabajo”; sin embargo, en el caso de los o’otham esta aseveración es dudosa, ya que a ellos, por ser seminómadas, se les consideraba desinteresados en cuanto a la apropiación de tierras, ya que pensaban que su organización social<sup>161</sup> era la de grupos de bandas que se dispersaban por la región.

Sin embargo, en esa época la condición de los indios y de las provincias es diversa: “1) En Nueva Vizcaya casi no existe la población indígena, mientras que el norte de Sinaloa y Sonora son núcleos de población india; 2) Culiacán (Sinaloa) no es de misiones, los indígenas desde 1530 son vasallos tributarios; 3) Sonora es tierra de misiones. También estaba prohibido hacer

---

<sup>161</sup> “Teóricamente, los pápagos [los o’otham] formaban parte del sistema colonial español, en el cual cada aldea debía tener un jefe y el grupo en total un gobernado, cargos que tenían que ser ratificados por el gobernador provincial. Además, tenían un capitán de guerra, un alférez sargentos y cabos, según la estructura militar implantada por los jesuitas, yunís “maestros” o rezaderos que se ocupaban de los asuntos religiosos, también por influencia jesuita. Pero entre los pápagos el cuadro nunca estuvo completo porque cada aldea tenía un representante y el grupo de aldeas, emparentadas entre sí, un jefe que formaba parte del consejo que ayudaba en sus funciones al gobernador pápago. Los cargos católicos fueron reducidos a meros formulismos, y que puede ser que hasta la religión misma así lo fue” (Nolasco, 1965:375-448).

esclavos a los indios, solo si se sublevaban se les obligaba al trabajo forzado” (Navarro García, 1992:144; 147).

En el Noroeste en general “[...] se halla[ba]n tres tipos de sociedades: la de los españoles solos —comprendidos en este nombre todas las mezclas de ‘gente de razón’—; la de las provincias con indios tributarios organizados en curatos; la de los países de misión cuyos naturales se halla[ba]n en régimen de tutela por los jesuitas” (Navarro, 1992:145) a esta última forma de sociedad se acercaban más los o’otham.

### *Las misiones en los siglos XVII y XVIII*

Para el siglo XVII comienza el cambio de las condiciones políticas, con la sustitución de los conquistadores por un gobierno de la metrópoli (Borrero Silva, 2007). Asimismo, será la segunda fase de evangelización, “los misioneros en 1617 pactan con los yaquis establecer la misión sin colonos ni militares” (Borrero Silva, 2007:49). Las misiones se convertirán en intermediarias comerciales entre indígenas, colonos y funcionarios, lo que “generó varios conflictos” (Borrero Silva, 2007:50). Los misioneros contaban con mejores técnicas de manejo de ganado y agricultura en las misiones, lo cual “les dio ventaja sobre los colonos y fue otro motivo de conflicto entre estos sectores” (Borrero Silva, 2007:51). El desafío misional ante el “auge de mineros” (Borrero Silva, 2007:52) radicó en el manejo de la fe entre los indígenas, aprovechando esto a su favor.

Ya a finales 1640, “las misiones penetraron hasta el centro de Sonora” (Borrero Silva, 2007:52). Se impone la nueva demarcación de Nueva Andalucía (hoy Sonora y Sinaloa). Para entonces, el descubridor y nuevo alcalde “Perea con 25 soldados serían los primeros pobladores” (Borrero Silva, 2007:53).

A finales del siglo XVII aparece en el Noroeste el padre jesuita Eusebio Francisco Kino<sup>162</sup>, quien se convertiría en uno de los personajes más influyentes en la cultura del pueblo o’otham. Radding (1995:60) explica que, “durante el siguiente cuarto de siglo los jesuitas consolidaron sus logros, transformando las rancherías indígenas en pueblos de misión. A partir de 1687, la Corona

---

<sup>162</sup> Entre tanto, “la llegada de misioneros jesuitas fue constante, así como su distribución por la zona, y que terminará con la expulsión de la orden en 1767” (Paz Frayre, 2006:43).

financió nuevas entradas hacia la Pimería Alta, en donde la política de reducción llevó a los o'odham a los pueblos ribereños de los valles de Magdalena, Altar y Asunción”.

Al ingresar a la Pimería Alta en 1687, Kino<sup>163</sup> encontraría el norte de Sonora y el interior del sur del Gila ocupados por cuatro divisiones de pimas (esta es una categoría amplia que incluye a los o'otham), que en general se dedicaban a la agricultura; aquellos “estaban a lo largo del Gila, San Pedro, Santa Cruz y Altar, desarrollando cultivos mediante riego por canales” (Castetter y Bell, 1942:4):

La delimitación moderna de pima y pápagos no se conocía, Kino haría cuatro divisiones de pimas: 1) Los *sobaipuris*, ubicados entre San Pedro, media Santa Cruz y ríos Gila (quienes a su vez fueron divididos en tres grupos) “son hoy designados como el propio *pima* [akimel o'otham], pero en los días de Kino solían llamarse Sobaipuris o Soba y Jipuris” (Castetter y Bell, 1942:5). 2) Los *pimas* propiamente dicho, que “se extendían desde la montaña Huachuca hasta Nogales, con pueblos en las aguas superiores del sur del Río Sonora, San Miguel y Cocospora, Altar hasta Oquitoa, y por el San Ignacio, tramos del sur del norte de San Pedro y Santa Cruz. 3) Como *el soba*, habitaban el Altar medio e inferior, y aparentemente el bajo San Ignacio en Sonora, con su pueblo principal en *Caborca*. Bolton afirma que también habitaban a lo largo de la costa del Golfo más al oeste. Cuando Mange los visitó en 1694, describió la vecindad de *Pitiquin* y *Caborca* como ricas tierras de regadío y cultivaban una gran cantidad de maíz, frijoles y calabazas. 4) La cuarta división de pimas, *el pápago*, [tohono o'otham] o papabotes como los llamaron los primeros españoles, estaban al oeste del sobaipuri y pimas a ambos lados del límite internacional (Castetter y Bell, 1942:5-6).

En cuanto a la Papaguería, se le consideraba una fracción de la Pimería Alta, la cual tampoco parecía tener una delimitación muy clara entre los estudiosos. Algunos no incluían a Altar y el Valle de Santa Cruz, indicando que ningún pápago (tohono o'otham) vivía en el valle, sino hasta después de la llegada de los misioneros:

---

<sup>163</sup> Los indígenas que comenzaran a trabajar con los misioneros “estarían exentos de impuestos, es decir, del pago de tributos, durante diez años. Se creía que los indios primero debían ser civilizados y cristianizados antes de que se espere que se conviertan en miembros del Imperio español”, por considerar que “eran pueblos difíciles de cristianizar” (Spicer, 1976:292). Kino pidió que para los pueblos indígenas de Sonora y Chihuahua se le aumentara a veinte años dicha excepción.

Más específicamente, la Papaguería, fue un término aplicado al territorio de los pápagos solo después de la llegada de los españoles, era esa porción de la Pimería Alta ocupada por los pápagos, y comprendía el área desértica al sur de la frontera mexicana, pero sin incluir el Altar o Valles de Santa Cruz, y hacia el oeste hacia el Colorado y el Golfo (Casterter y Bell, 1942:6).

Por otro lado, durante el proceso de evangelización-colonización española, el pueblo o'otham fue nombrado como "pápago", clasificado por los misioneros como "Pimas Altos"<sup>164</sup>. Al territorio o'otham se le reconocía como parte de la Pimería<sup>165</sup>. A continuación, se describe su delimitación, según los jesuitas:

Los Pimas altos ocupan todo el terreno que hay desde Cucurpe por Santa Ana Caborca hasta la Mar de Oriente á Poniente, y sur norte, todo lo que desde dicha Misión zizando por Dolores, Remedios, Cocospera, el presidio de Ferrenate, y desde este siguiendo el rio de San Pedro, ó de los Sobaipuris hasta su junta con el río Xila, y por ambas orillas de este hasta el Colorado, y entre la Mar, ó seno de Californias se encierra, y tendrá la extensión Noroeste a sudoeste cerca de 130, leguas, y de Oriente á Poniente en partes 60, en partes menos o más hasta 130, leguas (Archivo General de la Nación [AGN], 1658-1764: foja 69).

A partir de la cartografía de la época, quedó registrado el territorio o'otham por los misioneros. Durante la evangelización, la representación del territorio tuvo como finalidad el control del mismo (Paz Frayre, 2006). En otros términos, identificar el recurso y los bienes naturales, minerales, vegetación, cuerpos de agua, la sal, la población indígena, sus formas de vida y la distribución de todo esto, para establecer estrategias; estas iban desde la ubicación de las misiones hasta las formas de evangelizar a la población.

El pueblo o'otham difícilmente podía ser captado por los misioneros, ya que el conocimiento de su territorio les otorgaba un control sobre sus movilizaciones. Este pueblo, por su característica de seminómada, no fue sencillo de someter y ser absorbido por las estructuras

---

<sup>164</sup> "Son quatro parcialidades las de los puros Pimas altos; una hacen los reducidos a Pueblos; otra los dichos Papagos; la tercera los sobaipuris y la quarta los que viven en el río Xila. Los Opas, Comaricopas, Hudocoadan, Yumas, Cuhuanas, Quiquimas y otros mas alla de el Rio Colorado, se pueden llamar Pimas y contar por otras tantas tribus, de esa Nación; pues la lengua que usan, es una misma, con la diferencia de el dialecto" (AGN, 1658-1764: foja 70).

<sup>165</sup> La Pimería o Pimería Alta eventualmente nombrada como la Papaguería.



sociales novohispanas, fundamentadas en los cánones cristianos. Es importante señalar que el establecimiento de las misiones, entendidas como unidades operativas subordinantes, imponía condiciones a los pueblos indígenas sobre su relación con el territorio.

MAPA 6  
Territorio Pimería Alta



FUENTE: AGN/Mapoteca (1733).

Algo que llamó la atención de los misioneros fueron las características ambientales del desierto. A continuación, presento una descripción de la forma de vida de este pueblo (AGN, 1658-1764), donde destacan las rancherías<sup>166</sup> de verano-invierno o *llanos* y *pozos*, como los llamaban:

<sup>166</sup> Para Cynthia Radding (1995:78), “estas rancherías comprendían a varios núcleos de individuos quienes se reconocían como ‘parientes’. Las migraciones definían, en gran medida los patrones de asentamiento observados en Sonora. Las rancherías cambiaban de lugar, así como los individuos entraban y salían del grupo doméstico debido a su necesidad de diversificar la búsqueda de recursos. Ejemplo claro lo constituyen los tohono o’odham de la Pimería Alta. Sus patrones culturales seguían el movimiento estacional de trashumancia entre dos tipos de asentamientos: el pozo (*wahia*) y el campo (*oidag*). El jesuita Luis Velarde observó que ‘viven comúnmente

Los Papagos que también es Nacion Pima, pero mui inferior a la otra respecto a que estos no tienen ríos, ni ojo de agua y viven el verano en los llanos habiendo vategui<sup>167</sup> o pozos para beber y en otros llanos siembran de temporal, maíz, frijol y calabaza mui poco de esto, y apenas se les acaba se apartan a las rancherías y pueblos de los otros Pimas, a servirles como criados por solo el interés de la comida [...] (AGN, 1658-1764: foja 325).

Sin embargo, el desierto generó procesos adaptativos que van desde formas de organización social hasta actividades económicas y relaciones interculturales, todos relevantes para la sobrevivencia de un pueblo en este ecosistema; es decir, los pueblos indígenas como unidades operativas interactuaban entre sí en términos de unidades de coordinación, intercambiando elementos del ambiente.

La caracterización de la población nativa fue una de las metas de las misiones. La intención era adoctrinarlos en la fe cristiana y disponerlos en actividades productivas para beneficio de la misión y la Corona. Este proceso, para el pueblo o'otham, fue lento ante los ojos de algunos misioneros. Una de las características que observaron de los pápagos (o'otham) fue que eran obedientes y pacíficos, aunque en otros momentos también se les consideró incivilizados. Un misionero anónimo registra lo siguiente:

Esta Nacion, como es la mas nueva en la fee, y tiene comercio con los Gentiles de una misma Nacion; es también la mas inestable, mas agreste, terca, y apegada a sus abusos, superticiones, borracheras, bailes indecentes, y la menos leal de todas, y aun la mas cruel; [...] En el valor son todos los Pimas muy inferiores a los Opatas; pues solo su numero suele a veces infundirles osadia [...] (AGN, 1658-1764: foja 70).

Los procesos de movilidad permitieron a los o'otham evadir las misiones, de esa forma conservaron en algún grado su sistema cultural seminómada hasta la primera década del siglo XX.

---

juntos en invierno y en verano cada uno en su milpa'. En la desembocadura de los arroyos las familias sembraban frijol y calabaza con el agua de lluvia veraniega, después de levantar las cosechas, en octubre o noviembre, los Tohono o'odham regresaban a los *wahia* campamentos ubicados cerca de los ojos de agua en las faldas de las serranías. Hacían otro campamento al principio del verano, antes de iniciarse las lluvias, en los bisques desérticos de sahuaro, cuya fruta recolectaban las mujeres para la ceremonia de *nawait'*. Radding (2015:59) reitera los términos *oidag* (campos) y *wahia* (manantiales), así como que los nombres de las comunidades indígenas se vinculaban con el ecosistema (2015:179).

<sup>167</sup> Palabra en euskera (lengua vasca) que significa "hundimiento".

Las tierras del Noroeste de México, por su condición de desérticas, eran catalogadas como agrestes, estériles y de escasa agua, un espacio “inútil” de poco aprovechamiento y, sobre todo, “despoblado” y por lo tanto susceptibles de ocuparse:

Verdad es que en todo este vasto espacio hay mucho despoblado, como son casi todas las máximas, y aun la mayor parte de ellas incapaz de poblarse, por la gran escasez de agua y esterilidad de la tierra, porque todo el largo trecho, que hay de Caborca hasta cerca de la boca del Río Colorado, que pasa de 80, leguas, son casi puros médanos, y paramos tan escasos de agua, que apenas se halla por toda la costa para poderla registrar, caminando, y aun para esto falta del todo las ultimas 30, leguas, antes de llegar a la boca (AGN, 1658-1764: foja 70).

*El riego y la agricultura o’otham durante la época de las misiones*<sup>168</sup>

Kino y Mange descubrieron que los pimas del río Gila [akimel o’otham] y los sobaipuris de San Pedro y Santa Cruz practicaban una agricultura de riego por canales “y fue observado por Font y Garcés, un sistema extenso de zanjas entre los pima del distrito de Casa Grande-Casa Blanca en 1775[...].” (Castetter y Bell, 1942:37).

Castetter y Bell (1942:39) refieren sobre la influencia del padre Kino en la agricultura de los pimas del Gila [akimel o’otham]: 1) la influencia de los españoles en cuanto a técnica y tipo de cultivos (incorporando por ejemplo trigo y cebada) “Kino, que tenía un don inusual para estimular y alentar el cultivo y la ganadería entre los indios” (1942:39); 2) “la introducción de ganado, caballos, ovejas, etc. que automáticamente requieren una extensión de cultivo para proporcionar comida a tales animales domesticados” (1942:39); 3) desarrollo del lucro. La agricultura o’otham era por motivos de subsistencia “y la idea de crecer los cultivos con fines de lucro eran desconocidos. Cuando los pimas se enteraron que podría vender o intercambiar cultivos en exceso, asegurando así artículos de importación española, resultó en una marcada aceleración del cultivo” (1942:39). En cuanto a los pápagos [tohono o’otham] Castetter y Bell (1942) explican:

---

<sup>168</sup>“La misión creó ciertas estructuras jurídicas que permitieron a los pueblos sonoras [pueblos indígenas que ocuparon la sierra y los valles de la provincia noroccidental de Nueva España] resistir los embates de los esclavistas y conservar el núcleo de sus tierras comunales. Dentro de los confines de la misión los indios recuperaron, parcialmente, los niveles demográficos perdidos tras las crisis epidemiológicas de la conquista y mantuvieron su economía agrícola” (Radding, 1995:62).

Nuestros estudios de campo, así como el material documental temprano, revelan que el pápago, que vive en una zona muy árida con las escasas posibilidades agrícolas, les habían impuesto una vida seminómada, plantando y cuidando sus campos en el periodo lluvioso, y deambulando por explotar al máximo los recursos animales y vegetales silvestres de la tierra el resto del año. Donde las mujeres se encargaban durante tres meses de la recolección de plantas silvestres, mientras que los varones realizaban la cacería. Anza señaló que en invierno especialmente los pápagos casi completamente abandonaron su territorio, e ilustró aspectos de su economía así: “Los indios pápagos que habitan en ellos viven en mayor miseria y pobreza de lo que se puede imaginar. Rara vez se han arreglado habitación, porque, impulsados por la necesidad, deambulan casi continuamente, a veces en las sierras para mantenerse cazando ciervos, ovejas salvajes, ratas y ciertas raíces; otras veces en los arroyos para vivir del frijol del mezquite, y de nuevo en las llanuras, buscando la pitaya, la tuna, el sahuaro y otras frutas silvestres. A veces van al Río Colorado para obtener comida entre los yumas a través de su habilidad con sus bailes desordenados, y en otros momentos en las misiones de la Pimería donde, por los mismos medios y por su trabajo tenue, obtienen un poco de grano y algunas piezas de Sayal para cubrir las partes más inmodestas de sus cuerpos” (Castetter y Bell, 1942:40-41).

La paradoja en la sobrevivencia de los o’otham es que se movían en zonas de escasa agua como una forma de protegerse de los saqueos de los apaches y para evitar la asimilación cultural de los colonos europeos, pero a su vez estas acciones les impedían obtener una mayor cantidad de producción agrícola. “Durante el invierno, las familias acamparon lo más cerca posible de un manantial, pozo de agua o tinaja” (Castetter y Bell, 1942:42), y continúa así:

Las familias generalmente no se mudaban a los campos hasta que las fuertes lluvias habían comenzado, para asegurarse que se encontraría agua para beber en las depresiones excavadas cerca de cada aldea agrícola, un hecho señalado por Font y por Garcés. Tal migración entre los Campos y los Pozos continúa hoy [alrededor de 1940], especialmente en la mitad occidental de la reserva. A menudo había pozos de agua naturales o piscinas de agua estancada de tamaño variable a lo largo de canales donde las inundaciones del agua se extienden sobre pisos de adobe y lavados, en cuyo caso eran conocidos como charcos, generalmente de tres a cinco pies de profundidad. A veces se construían diques y zanjas para ayudar en atrapar el agua superficial en tales depresiones (Castetter y Bell, 1942:42-43).

Tanto Mange en 1694 como Kino registraron los métodos habituales de la agricultura del pápago (tohono o'otham), señalando “que no implicaba almacenamiento de agua, era rasgo de la primitiva pero eficiente [técnica] *de temporal* tipo ‘tormenta’; es decir, la agricultura de inundación en la que la semilla fue plantada en suelo húmedo en la boca de un riachuelo después que llegaban las primeras lluvias en verano” (Castetter y Bell, 1942:44), lo cual fue observado en lugares como El Tupo, Tucabavia, Gubo, el norte de Casas Grandes y San Rafael del Actúm Grande”.

La agricultura de los o'otham era incierta y variable, por la irregularidad de los temporales. Mange afirmó que en varios lugares “a fines del siglo XVII, ciertas rancherías en la Papaguería no tenían agricultura, viviendo completamente de productos silvestres” (Castetter y Bell, 1942), por lo que tanto las plantas como los animales fueron parte de la dieta. Castetter y Bell, (1942:44-45; 48) detallan sobre las características geofísicas de los campos de cultivo de los pápagos (tohono o'otham):

Los campos de los pápagos estaban situados en las bocas de riachuelos, alimentados intermitentemente desde las montañas del desierto, y aquí utilizaron al máximo, su primitiva pero eficiente manera de agricultura extremadamente escasa y precaria, oportunidad hecha posible solo por las lluvias de verano. Así con una precipitación promedio de menos de cinco pulgadas el pápago cultivó<sup>169</sup> (Castetter y Bell, 1942:48).

Sin embargo, a finales del siglo XVII, el estudio sobre los o'odham de Andrés Pérez de Rivas [1645] expresa algo diferente a lo mencionado por Mange. Para Andrés Pérez de Rivas, la “agricultura era la principal actividad”, además de que esta “estructuraba las faenas comunes de los pueblos”:

Este testimonio de Andrés Pérez de Rivas nos indica que *la agricultura era la principal actividad de los o'odham* y de todas las naciones serranas. No sólo proveía de la mayor parte de sus alimentos y ropa, sino también *estructuraba las faenas comunes de los pueblos*. La agricultura y la recolección se complementaban: los sonoras cultivaban algunos productos

---

<sup>169</sup> Continuaron “cultivando sus tierras de la cuenca con un incipiente sistema de riego” (Castetter y Bell, 1942:48) hasta mediados del siglo XX.

que también aprovechaban en su forma silvestre, como agave, el nopal y el frijol *tépari* (Radding, 1995:35-36).

Castetter y Bell (1942) explicaron lo siguiente sobre el riego<sup>170</sup> y la captación de agua en la siembra de campos pápagos (tohono o'otham) durante el siglo XVII, mencionando a Caborca, Sonoita y Quitovac:

Se informó de riego en las zonas habitadas por pápagos dónde allí estaban corriendo arroyos, así en San Marcelo de *Sonoita*, con su buen arroyo de forma permanente con agua corriente y muchos manantiales buenos en los alrededores. Los pápagos, hacia el final del siglo XVII, fueron practicando el riego por medio de zanjas que salen del arroyo, como hicieron en una rancharía cerca de *Caborca*; y Anza tres cuartos de siglo después, señaló que estos pápagos en *Sonoita* y *Quitovac* todavía estaban regando pequeños pedazos de tierra con agua corriente de manantiales.

El pueblo de *Sonoita* era un sitio favorito ya que aquí en el río Sonoita hay una corriente permanente. El riego también fue posible desde las aguas del gran manantial de fisuras en Quitobaquito, un verdadero oasis pequeño. Debe explicarse que el río Sonoita es la única corriente interrumpida que sube a la nación pápago (Castetter y Bell, 1942:48).

El drenaje de los valles de Baboquivari y Quijotoa corre por una tortuosa ruta a través de la Gran Llanura y se une con similares corrientes efímeras en Sonora para formar el Sonoita. Excepto para inundaciones ocasionales, el canal está seco por más de veinticinco millas a poca distancia por encima de Sonoita (Castetter y Bell, 1942:49).

Es así que el riego era un rasgo cultural característico de los pimas (akimel o'otham), los sobaipuris, los soba e incluso los pápagos (tohono o'otham), a quienes algunos investigadores no consideraban agrícolas; “estos pueblos fueron uno en el discurso y cultura general, el pápago es simplemente diferenciado del pima ambientalmente” (Castetter y Bell, 1942:47-48).

Los principales cultivos en estos pueblos fueron el maíz, la calabaza y el frijol *tépari* (muy resistente al clima del desierto). Sobre este último, al igual que sobre el maíz, se ha generado una discusión académica en cuanto a la temporalidad de su presencia en la zona de la Papaguería

---

<sup>170</sup> La profundización del tema del riego de un pueblo del desierto como el o'otham, puede ser atractivo para los interesados en la agroecología y la agricultura sustentable, así como para aquellos que quieran continuar investigando sobre las diferencias en las prácticas agrícolas, formas de subsistencia y economía al interior del pueblo o'otham.

(Noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos). “Aunque el maíz fue el más importante de los cultivos de los pimas, y podría ser utilizado como alimento en más formas que cualquier otro, entre los pápago el frijol *tépari* se le acercó en valor, debido a su tolerancia a la sequía” (Castetter y Bell, 1942) y considerado el cultivo principal de los pápagos, según “[Velarde]<sup>171</sup> en 1716, observó que ‘los que viven aquí se llaman *papabotas*, es decir, pimas que comen frijoles (pimas frijoleros), ya que su siembra principal es el frijol llamado *japavi* [...] su referencia al ‘frijol llamado *japavi* [*papavi*]’ es evidentemente al frijol *tépari*, cuyo nombre pápago es *pawi*, y de donde estos indios recibieron su apodo *papawi o’otam* (pueblo del frijol)” (Castetter y Bell, 1942:73; 91). El *tépari* incluso es considerado por algunos investigadores como un cultivo de indígenas prehistóricos de la región del Suroeste de Estados Unidos y el Noroeste de México, incluyendo a los hohokam en el Gila. Sobre otros “cultivos prehispánicos, se puede señalar también el algodón, con el que hacían mantas y telas” (Castetter y Bell, 1942:94;98;103), estos autores nos indican además que “con la llegada de los españoles se introdujeron varios de los cultivos del Viejo Mundo en la Pimería Alta, aunque está claro que al menos el trigo, el lino y las sandías habían alcanzado parte del área antes de la llegada de Kino en 1687” (Castetter y Bell, 1942:74).

En cuanto a la manera como se administraban las misiones en la región y con respecto a los cultivos que realizaban los indígenas, Castetter y Bell (1942:74) explican así la introducción de otros cultivos<sup>172</sup> entre los pápagos [*tohono o’otham*] y los pimas [*akimel o’otham*]:

A fin de proporcionar un suministro de alimentos más estable para los indios en las misiones y para darles una base más segura de prosperidad económica e independencia, Kino distribuyó semilla de trigo, garbanzos, garbanzos bastardos, lentejas, caupí, coles, lechuga, cebolla, puerros, ajo, anís, pimienta, mostaza, menta, melones, sandías y caña, así como vides, rosas, lirios y árboles de pera, manzana, membrillo, mora, nuez, durazno, albaricoque, ciruela, granada y alguna sugerencia de la extensión de su industria para plantar cultivos y establecer rebaños de ganado se puede obtener de su observación de que en abril 1687, solo

---

<sup>171</sup> Radding, citando a Luis Xavier Velarde, afirma que “los demás frutos de esta Pimería son: maíz, frijol pequeño llamado *tépari*, y otras semillas que, a sus tiempos, cogen los pimas y guardan para su sustento. Y después que comunican con los españoles, y entraron los padres, cogen bastante trigo [...] frijol de todos géneros, habas, lentejas, calabazas de varias especies, sandías y melones [...] Los sobaipuris y demás del norte siembran mucho algodón, que tejen y visten” (1995:35).

<sup>172</sup> Este calendario de siembra se modificó considerablemente con la introducción de nuevos cultivos por parte de los españoles (Castetter y Bell, 1942:148). En otros capítulos mencionaré la calendarización lunar que utilizaban los *o’otham* para sus siembras.

un mes después de su llegada a la Pimería Alta, los indios en Nuestra Señora de los Remedios estaban muy desconsolados y no deseaban ser cristiano, porque entre otras cosas, los padres requerían tanto trabajo y siembra por sus iglesias que no dejaron ninguna oportunidad a los indios de sembrar para sí mismos, y se pastoreó tanto ganado que los lugares de riego se estaban secando (Castetter y Bell, 1942:74).

El proceso de reducción de pueblos indígenas por parte de las misiones continuó y el programa establecido por los misioneros para los o'otham siguió su curso; su intención era promover la permanencia de estos en las misiones:

Los misioneros españoles para el o'odham tenían un ordenado programa por el cual la gente de la nación [o'otham] estaba concentrada en misiones a lo largo de los ríos para convertirse en sedentario y yendo a la iglesia. Esto fue referido técnicamente como “reducción” de los indios y tenía el objetivo muy real de reducir su hábitat para que no se muevan. La idea era que los indios no necesitarían tanto hábitat si se concentraran donde la agronomía y el animal se cría, se podría practicar mejor con cultivos y animales introducido desde España. Supuestamente si ‘los indios estuvieran satisfechos todos sus deseos, no serían agresivos’ según Spicer (1962:131-2). En tanto, los o'odham ‘de las zonas desérticas más pobres fueron extraídos, no por presiones españolas o apaches, sino para vivir mejor, en las misiones del centro’ (Crosswhite, 1981:66), algo que difiere Radding (1995), que sostiene que la tendencia a buscar un lugar donde se pudiera concretar estaba en relación a la protección del apache.

[Sin embargo], es evidente por los registros históricos que incluso antes de las misiones hubo poblados construidos en el sur de Arizona, allí eran más bien grandes poblaciones de relativamente sedentario llamados o'odham. Los “sobaiपुरis” ya ocupan hábitats del akimel a lo largo de los Ríos San Pedro, Santa Cruz y Gila (Spicer, 1962:126-7). Otros ríos aparentemente tenían residente o'odham también (Crosswhite, 1981:67).

De esta forma se creó el debate sobre si los o'otham se transformaron en seminómadas, si contaban con conocimiento agrícola después de la llegada de los colonos españoles o lo practicaban desde antes de la Colonia:



Según Spicer (1962) cuánto de la cultura de los akimel o'odham<sup>173</sup> [agrícola, seminómada] es previa de la misión y cuánto vino de los españoles es una cuestión de mucho debate. ¿Los sobaipuris aprendieron técnicas de riego fluvial? de los españoles, directa o indirectamente, o si ya hubiesen logrado la agricultura de riego como los Hohokam y los Salado que habían ocupado ¿El hábitat de akimel antes que ellos? Spicer (1962:146) implicaba que el pueblo akimel del río Gila había surgido más o menos *in situ* [¿presumiblemente de antepasados hohokam?] escribió que, "habían vivido a lo largo del río Gila desde tiempos prehistóricos donde habían regado sus campos con un elaborado sistema de canales. Habían aumentado en 1700 por la migración del valle del río San Pedro de los sobaipuris que habían vivido cerca del cruce de los ríos San Pedro y Gila" [compartiendo saberes]. Por el otro lado, Castetter y Underhill (1935:3-4) señalan que "las principales diferencias culturales entre el akimel o'odham y el tohono o'odham son el resultado de un mayor contacto de la ¡akimel o'odham con españoles, mexicanos y anglos! (Crosswhite, 1981:67-68).

Las tierras de los indígenas, 'al ser tuteladas por los misioneros, gozaban de su producción, considerando a los jesuitas dueños del hombre y la riqueza de la tierra de los indígenas' (Navarro García, 1992:176), "las tierras eran todas, legalmente, de los indios y del rey [pero] a través de los indios los padres eran dueños de todas las tierras útiles de la región [...]" (Navarro García, 1992:180). Desde 1670<sup>174</sup> los padres poseían el suelo de Sonora, "Dicastillo supone incluso que impidieron desde el principio que los españoles fundasen estancias de ganados ni hiciesen siembras [...]" (Navarro García, 1992:183):

Para mejorar su condición debían los indios producir más, pero para aumentar su productividad era preciso que se les despertase el afán de lucro, lo cual no era posible mientras fuesen los misioneros quienes comerciasen los frutos a su arbitrio, administrasen las ganancias, los redujesen al trabajo exclusivo de la tierra y a vivir de su paternalista protección y ahogasen con su abrumadora autoridad toda iniciativa del indio —salvo cuando éste, que

---

<sup>173</sup>Se relaciona a los akimel o'otham con los hohokam por su práctica agrícola. Sería adecuado un estudio de los principales asentamientos españoles durante la colonia para analizar el grado de contacto de los akimel con la población española. Estudiar los mapas de los poblados españoles, de los akimel, así como mapa de los cuerpos de agua de la región e interrelacionar los tres mapas para detectar zonas de posible contacto.

<sup>174</sup> Para 1680, se concluirá la recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, también nombrado como Ley de Indias o Derecho Indiano; este fue un cuerpo jurídico abundante en reglamentaciones sobre la vida económica, social, política de las personas en las colonias españolas del continente americano.

sin duda era capaz de ella, huía de la misión para ir a trabajar en las haciendas y reales (Navarro García, 1992:191).

A lo largo de los siglos, en el Noroeste mexicano los pueblos indígenas han enfrentado el despojo territorial, proceso que ha impactado sus prácticas socioculturales. La conquista del Noroeste por los invasores españoles<sup>175</sup> les fue más difícil a ellos que en el centro-sur de México. Las condiciones climáticas y culturales hicieron de esa región un estereotipo de lo bárbaro, salvaje e indómito (AGN, 1658-1764; Nentvig, 1863; 1997; Pérez Taylor y Paz Frayre, 2007; Moctezuma Zamarrón y Aguilar Zeleny, 2013).

Entre tanto, para 1680 se concluirá la recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias o Ley de Indias, también nombrado Derecho Indiano, que fue un cuerpo jurídico abundante en reglamentaciones sobre la vida económica, social y política de las personas en las colonias españolas del continente americano, las cuales dieron pautas para la apropiación de las tierras tanto para la población indígena como para la no indígena. Por otro lado, “los Reales de Minas otorgan el carácter de minera; asimismo, sentaron las bases de la economía de la región” (Borrero Silva, 2007:56). Comienza la secularización de las misiones, el interés por las tierras de la misión y la mano de obra barata de los indígenas. Sonora era la última provincia de avanzada del Imperio Español, con grandes sequías en la frontera, ataques seris:

Al finalizar el siglo XVII, en las distintas jurisdicciones, fueron cristalizando tipos de sociedades distintas, uno en el espacio de los pueblos de misión, cuya autoridad radicaba en los padres ignacianos [jesuitas], otro en el espacio de las alcaldías mayores más antiguas como la Culiacán y Rosario, donde van a predominar los indios tributarios bajo curatos y haciendas y, por último, el que surge en los reales de minas y otros lugares donde empiezan a desarrollarse otras actividades económicas, y predomina la gente de razón, que cuenta con población india que rechaza la misión y trabaja como asalariada (Borrero Silva, 2007:56).

El objetivo de los misioneros en Sonora (casi un siglo después de la llegada de los conquistadores) era la incorporación de los “naturales” a la dinámica social de las misiones de la región; la actividad territorial fue modificándose e implicó la reducción de algunos pueblos de

---

<sup>175</sup> Con el descubrimiento de América en 1492, el Imperio Español sería el primer país en explorar y explotar estas tierras, convirtiéndose con esto en el primer imperio en el mundo de la conquista y colonización de otras tierras en el planeta, utilizando la estrategia de expansión y la “asimilación” de otros pueblos, sus bienes y recursos (Spicer, 1962).

indígenas. Asimismo, en el siglo XVIII se planeó el fraccionamiento de las tierras de los indígenas. Nos dice Escandón (2010:61-92):

[Que durante el regreso de los franciscanos] El instrumento legal que sirvió de base para el reparto de tierras en Sonora y Sinaloa fue la instrucción expedida por José Gálvez el 23 de junio de 1769 [...] El aspecto más importante de dicha instrucción no fue tanto la protección legal que daban a las tierras de los indios sino la disposición de que estas se fraccionaran y, en su mayor parte, se asignaron en forma de parcelas individuales.

En este párrafo Escandón (2010) se refiere a la creación de las Reformas Borbónicas y sus efectos en las tierras indígenas en ese momento histórico; a continuación, veremos el documento de la Nueva España con el que se sentaron las bases para decretar la tierra como propiedad privada. Para Almada Bay, las Reformas Borbónicas serían los antecedentes para las reformas liberales del siglo XIX, “que buscaba hacer de cada indígena un ciudadano, de cada ciudadano un propietario y de cada propietario un hombre culto” (2012:99).

### *Las Reformas Borbónicas*

Según Almada Bay (2012:117), “en el espacio que es hoy Sonora, la aplicación de las reformas borbónicas fue mayor y más temprana que en otros espacios de la Nueva España”. Uno de los elementos fundamentales relacionados con la tenencia de la tierra y el territorio resultó de la aplicación de las Reformas Borbónicas a finales del siglo XVIII, cuando “se emprendió en América una reorganización administrativa que impuso un nuevo tratamiento fiscal e implantó una nueva demarcación —la intendencia—; dio mayor presencia al ejército y permitió mayor intervención de la iglesia” (Almada Bay, 2012:99). Esta situación redujo la influencia de los misioneros jesuitas en los pueblos de indios. Por otra parte, las políticas resultantes tendrían sus efectos para el Noroeste; Almada Bay (2012:100) lo explica así:

El conjunto de medidas políticas, eclesiásticas, militares, hacendarias, administrativas y sociales que se aplicaron con las reformas borbónicas para el noroeste de la Nueva España buscó un mayor control de la región, a partir de la creación en 1732 de la “Gobernación de

Sinaloa y Provincias Agregadas”, que incluían Ostimuri y Sonora, y de las intendencias en 1788.

Una de las consecuencias de la incorporación de las Reformas Borbónicas fue la expulsión de los jesuitas en 1767<sup>176</sup>, sustituidos por los franciscanos en la Pimería Alta y Baja. Para entonces la relación entre pimas altos y españoles se había debilitado tras “la revuelta de pimas en 1751 [que] constituyó un *shock* del que las misiones jesuitas no se habían recuperado en el momento de la expulsión en 1767. Los esfuerzos franciscanos posteriores fueron relativamente débiles, [...]” (Nolasco, 1965). La atención del padre franciscano Garcés se dirigió hacia las misiones de Río Santa Cruz de San Xavier y Tumacacori, Magdalena en San Ignacio, las misiones de Tubutama, Oquitoa, Cocóspera y Caborca; “aunque las dos últimas se fueron en declive” (Spicer, 1962:132), todas estas misiones se ubicaban en territorio o’otham. En el contexto del siglo XVIII<sup>177</sup>, los conflictos relativos a los indígenas en Sonora tendrán varias aristas:

“1) Los indios de minas tenían que vivir en sus pueblos en cristiandad, lo que no ocurría (porque los trasladaban sin misionero); 2) en lo que respecta a la propiedad de la tierra de los naturales, subdelegados de tierras declaraban realengas las tierras de los indios y las cedían a particulares; había una ley donde se señalaba que los indios deben cultivar y labrar las tierras que ya poseían antes de la reducción, y 3) los gobernadores indios debían ser elegidos por conocidos, pero su elección recaía en misioneros” (Borrero Silva, 2007:135).

El fraccionamiento de las tierras facilitaría el despojo, porque la propiedad comunal<sup>178</sup> quedaría vulnerada, así como la actividad colectiva del pueblo y su organización propia. Fue posible desarticularlos y fragmentarlos en unidades operativas menores. Uno de los primeros aspectos en trastocarse con las Reformas Borbónicas fue la territorialidad y la organización social

---

<sup>176</sup> “En 1767 los jesuitas tienen que retirarse, y estos [los o’otham] vuelven a su nomadismo semiestacionario” (Nolasco, 1965:375-448).

<sup>177</sup> “Durante siglo XVIII las rebeliones de los Pimas Altos pueden clasificarse como movimientos políticos más que religiosos. El período de la conquista española, al norte de los tepehuanes, fue de hecho singularmente libre de cualquier surgimiento de nuevas religiones. Fue solo durante las últimas fases de la conquista, llevadas a cabo por mexicanos y anglo americanos que comenzaron a aparecer los nuevos movimientos religiosos” (Spicer, 1962:527).

<sup>178</sup> La propiedad *comunal* de la tierra, a lo largo de la historia ha sido discontinua. Analizar la discontinuidad de la propiedad comunal y su manifestación en la vida indígena amerita en sí misma un estudio diacrónico tanto jurídico como socioeconómico desde la época de las misiones en la Nueva España hasta la actualidad. Sería ideal precisarlo por regiones de México y luego concretar con un caso etnológico por cada región.

indígena<sup>179</sup>. Las disposiciones específicas para el Noroeste aquí en fragmentos de las “Instrucciones del señor Crois [con base en las instrucciones de don José de Gálvez, 1769], instrucciones que deben observar mis comisionados para la asignación y repartimiento de tierras en los pueblos de indios de estas provincias y los de Españoles que hubieren el distrito de sus comisiones, y para la cuenta de tributarios que al mismo tiempo deben de hacer en ellos” (Pérez Taylor y Paz Frayre, 2007:414-417). Tal argumento fue propicio para la creación de sociedades mixtas para la adaptación de los indígenas en las sociedades novohispanas, “porque las soberanas y piadosas intenciones del Rey nuestro Señor se dirigen a que los españoles y indios vivan hermanados en sociedad, trato y comercio para que recíprocamente se auxilien y amen como deben, desviando de los indios por este justo y honroso medio las malas alianzas y comunicaciones con otras castas que tanto les perjudican (artículo 11)” (Pérez Taylor y Paz Frayre, 2007:414-417).

Para Spicer, los dos instrumentos que intervinieron —de forma general— en el cambio cultural del Noroeste fueron, en primer lugar, las misiones, y en segundo lugar, los asentamientos españoles, que se habían propuesto integrar a los indígenas a la sociedad novohispana desde las particulares visiones de los hacedores de las políticas. Los enfrentamientos entre estos grupos de poder se verán reflejados en la administración de los pueblos indígenas y la lucha de los grupos de élite por acaparar la mano de obra indígena para sus propios fines. Edward Spicer (1962:306) lo explica así:

Los dos principales instrumentos de cambio cultural en la frontera noroeste —la comunidad misionera y el asentamiento español— estaban profundamente en desacuerdo entre sí. Concebidos como complementarios por el conflicto en los encargados de formular políticas, resultaron estar cada vez más en conflicto. El corazón del conflicto radica en el hecho de que los misioneros concibieron una Institución de transición, la comunidad agrícola autosuficiente, como un vehículo necesario para llevar a los indios a la civilización española, mientras que los administradores civiles querían una integración rápida y directa de los indios al tipo comunidades españolas (Spicer, 1962:306).

Con los franciscanos las misiones se abrieron a la población no indígena y al establecimiento de parroquias. La administración de los bienes de la misión pasó a manos de los

---

<sup>179</sup> Se diferenciaron entre los indios de campana (vivían en las misiones) y los indios ciudadanos (pagaban tributo).

“comisarios reales”, quienes lo utilizaron en las campañas contra seris y pimas, además de despilfarrarlo. Tal conducta deplorable ocasionó que don José de Gálvez<sup>180</sup> “transfiriera la administración a los párrocos y franciscanos” (Almada Bay, 2012:100). Antes de estos cambios de estructura de autoridades del Noroeste de la Nueva España, el conflicto de misioneros jesuitas y autoridades era permanente, ya que los segundos consideraban que los primeros tomaban atribuciones de gobernadores y se involucraban permanentemente en la organización de los indígenas, “siempre trataban de intervenir en el nombramiento de los gobernadores indios” (Almada Bay, 2012:111) y, por supuesto, en el control de sus actividades económicas y como fuerza de trabajo.

“La creación de presidios en el Noroeste fue parte de una estrategia<sup>181</sup> para enfrentar a los apaches y a los seris” (Almada Bay, 2012:101). Otra de las estrategias sería la de conformar grupos de indígenas para combatir a los apaches, proveyéndoles de mayor dotación de tierras y del uso de armas como recompensa, así como con la excepción del pago de tributo para los indígenas que ayudaran contra los indígenas rebeldes, entre los que se contaban los pimas altos de San Ignacio. En el aspecto económico, don José de Gálvez impulsó “la medición y el fraccionamiento de las tierras de misión para los indígenas [y] la apertura de una casa de monedas en la región para fomentar la monetización de los intercambios que cristalizó en la creación de una real caja [...]” (Almada Bay, 2012:101). Otro de los objetivos era fomentar “la minería para acelerar el desarrollo de la región e incorporar a los indígenas como mano de obra; los ingresos de esa actividad se dedicaban al tesoro real” (Almada Bay, 2012:102).

La aplicación del tributo fue motivo de resistencia “debido a que se trataba de un impuesto personal, intransferible, directo sobre los indígenas y las castas, y era desconocido en la región. Su implantación extensiva implicaba una redefinición de las relaciones sociales y el intento de lograr una mayor subordinación en los naturales de estas provincias” (Almada Bay, 2012:104). Otro de los aspectos que se quería subsanar con estas medidas fue la poca colonización de Sonora

---

<sup>180</sup> “José de Gálvez (futuro ministro de Indias entre 1776-1787)” (Almada Bay, 2012:102).

<sup>181</sup> Almada Bay (2012:101-102) recalca que dentro de las estrategias “usaron la provisión de alimentos y alcohol a los ‘apaches de paz’ contribuyó a su aplacamiento. Compañías de indios auxiliares para rechazar a los apaches, con ópatas de Bavispe, y Bacuachi y con pimas altos de San Ignacio. La fundación de ‘compañías de indios nobles’ en el Río Mayo y dos en Río Yaqui ‘con privilegios para sus integrantes, como doble dotación de tierras, la portación de armas de `arcos y flechas’ y el no pago de tributo; el establecimiento de compañías de milicianos españoles y de ‘pardos’ o mulatos, con armas de fuego, y la disolución en 1793 de las compañías de arqueros yaquis que habían combatido a seris y apaches desde 1770”.

y Ostímuri, “para la que proponía la formación de pueblos ‘mixtos’<sup>182</sup> donde convivieran españoles e indígenas, [dada] la potencialidad económica de la región debido a la abundancia de minerales” (Almada Bay, 2012:104) para ello, otorgaron a los españoles tierras de los indígenas.

Algunos indios que vivían en zonas periféricas fueron trasladados a zonas misionales. Esta convivencia produjo relaciones matrimoniales entre los distintos grupos sociales; Almada Bay (2012) observa, además, sobre la asignación y el repartimiento de tierras en los pueblos de indígenas, que “el visitador Gálvez y los gobernadores subsecuentes impulsaron la asignación y repartimiento de tierras en los pueblos de indios y la elaboración de padrones o matrículas de tributarios para lograr una reordenación de la tenencia de la tierra en la región con ello se buscaba que los indios de comunidad se volvieran productores individuales y así establecer la tributación individual” (2012:105-106). Está por demás indicar que las mediciones de las tierras de los pueblos fueron dispares. Para 1751 ocurrieron rebeliones de pimas altos y seris a causa “del asedio sobre sus tierras y costumbres” (Almada Bay, 2012:107), y con ello definieron una frontera cultural.

Para finales del último tercio del siglo XVIII, la distribución de los españoles en Sonora fue desigual. La razón eran los diversos intereses económicos, en especial el minero, formando colonias particulares en función de la disponibilidad del agua y las tierras para fincar ranchos, así como para evitar los ataques de los indígenas considerados “bárbaros”, propiciando una muy asimétrica apropiación de la tierra, que evidenció un “profundo divorcio entre el hecho y el derecho” (Almada Bay, 2012:106). Respecto a la ubicación de los indígenas, los gobernantes violentaron a los que habitaban en la misma zona que la “gente de razón”, a diferencia de los indígenas que vivían en ríos (Almada Bay, 2012:107).

En cuanto a la organización indígena durante la época, nos dice Almada Bay (2012:107) que trabajaban “por trozos que asignaba una autoridad indígena a cada cabeza de familia. También era determinante que las tierras se ubicaban en una planicie bañada por ríos divagantes a través de crecientes que hacían que las áreas susceptibles de cultivo cambiaran de lugar, por lo que, para los indígenas, una restricción territorial podía llegar a ser amenazante para su sobrevivencia”.

---

<sup>182</sup> Sobre los “pueblos mixtos”, nos comenta Almada Bay (2012:106) “sobrevivirían hasta el Porfiriato incluso después de la Revolución según cada provincia. Estos pueblos tuvieron un arranque formal con la finalidad de generar cohesión entre indios y españoles ante el azote de los ‘bárbaros’”.

Fue a partir de 1770 cuando se presentaron las denuncias por parte de pobladores no indígenas, debido al incremento de colonos en Ostimuri y Sonora, dándose “la disposición oficial de reordenar la tenencia de la tierra, a una vertiginosa extensión de la ganadería como la otra riqueza natural de la región —numeral— y al dismantelamiento de las comunidades indígenas” (Almada Bay, 2012:107).

Se manifestarán conflictos entre indígenas y vecinos ante los daños efectuados por los caballos en las milpas de los indígenas. Las autoridades les obligaron a poner cercos en sus tierras, “siéndoles más costoso los cercos que el fruto de sus labores y siembras, las han abandonado y casi todos se ha[bía]n entregado a la ociosidad y a los vicios, particularmente al de la embriaguez, de donde se pueden tener fatales consecuencias” (Almada Bay, 2012:108). Esta situación de los indígenas y el abandono de sus tierras y cultivos serán observados por varias autoridades novohispanas y misioneros; entre las principales observaciones están la ociosidad, la venta de sus tierras, los vicios, la hambruna, la mendicidad o la servidumbre a aquellos que los despojaron, cuando “antes se podía ver su dedicación a la siembra de trigo, maíz, algodón, etc., así como la producción de tejidos, los cuales comerciaban para su beneficio propio” (Almada Bay, 2012:108).

Las Reformas Borbónicas propiciaron el reacomodo de la población española y un mayor contacto entre los pobladores, aunque tales medidas aumentaron la dispersión de la población indígena y “desaparecieron la producción de excedentes en los pueblos de misión y se fortalecieron ahí las autoridades autóctonas y el sincretismo, de donde vino a resultar una religiosidad popular con características regionales” (Almada Bay, 2012:114). Por otro lado, el proceso de privatización de la tierra fue continuo entre 1790 y 1839, y en las dos siguientes décadas se consolidó.

Entonces, mi reflexión acerca de los o’otham y su invisibilización por parte de las autoridades novohispanas es que, ante su trashumancia, se generaron cifras inciertas sobre su población, en parte por el desconocimiento de la diferenciación cultural entre los distintos pueblos norteños. En síntesis, los elementos que se conjugaron y promovieron el despojo territorial y de tierras durante esta época entre los o’otham fueron: 1) el seminomadismo, la práctica de movilidad territorial, que no era reconocida como forma de vida adecuada; 2) formas de vida muy distintas a la española, lo cual creó rechazo y antipatía entre la sociedad, que los consideraba como mendigos; 3) el censo incompleto, que no permitió reconocer a la población de



forma contundente; 4) el desconocimiento de sus prácticas culturales y por lo tanto del reconocimiento del pueblo, y 5) la falta de dependencia (vasallaje) y la tributación. Todos estos elementos están interrelacionados, ya que la categoría de vasallo o dependiente otorgaba derechos a partir del cumplimiento de la obligación por la tributación.

Como se puede observar, es clara la incompreensión de los grupos indígenas del norte — muchos de origen seminómada— por parte de los evangelizadores y la sociedad civil novohispana, quienes los categorizaron de “salvajes” y “bárbaros”, y por ello mismo como incapaces de adaptarse a los criterios y exigencias que trataban de imponerles. Pero esta etiqueta ha continuado a lo largo de la historia, evidenciada por la tendencia a “explicar el comportamiento económico de los cazadores-recolectores a partir de categorías más bien aplicables a las sociedades sedentarias, estrechamente vinculadas con la economía capitalista de nuestros días” (Hers *et al.*, 2000:17). En este proceso civilizatorio del Noroeste mexicano se inserta el caso de los o’otham, con la situación de despojo e impacto cultural a partir del siglo XIX, pero que en realidad le antecede —como lo he mostrado en mi análisis— desde mucho tiempo atrás.

## **II.7. Recapitulación**

En este capítulo, después de recorrer los planteamientos sobre la región Noroeste de México como zona donde se encontraba el espacio de vida de los o’otham, he analizado quiénes fueron sus posibles ancestros, la forma en que quizás usaron la estrategia de cazadores-recolectores, así como los testimonios históricos sobre su práctica agrícola como parte de su organización social y cultural. Asimismo, señalé que el ecosistema jugó un papel importante en el desarrollo de determinadas pautas culturales. Finalmente, he mencionado los datos históricos relativos a las misiones y las Reformas Borbónicas, los cuales tuvieron un papel destacado en la redistribución de las tierras y, por último, el momento en que se plantea a los “indios de campana” (indígenas de misiones) y los “indios ciudadanos” (indígenas tributarios), contribuyendo de nueva cuenta a la alteración de sus lazos sociales, trastocando su persistencia como comunidades. En el caso o’otham, ellos usaban las misiones cuando había necesidad, pero no siempre estaban instalados ahí. Se desconoce si pagaban impuestos, pero es de suponerse que no.

Las tierras comenzaron a fragmentarse y tratarse como mercancía. Los territorios con ecosistemas más ricos serían vendidos, y por lo general eran las regiones habitadas por los indígenas. El control de las tierras que ejercieron los sectores sociales “modificó la movilidad tradicional de los tohono o’odham entre las serranías y los llanos e intensificó sus contactos con los rancheros del Altar-Asunción y otros valles del norte de Sonora” (Radding, 1995:130).

El territorio o’otham —que contenía una diversidad de nichos ecológicos— fue otorgado como posesión a los misioneros y posteriormente los colonos se sumarían al despojo. Los o’otham tuvieron que buscar otros nichos; al respecto, Radding (1995) menciona que “los grupos marginales a la administración colonial, como por ejemplo, los jovas, sobaipuris, pápagos y seris mantuvieron patrones migratorios que les ayudaban a eludir el control político. Su autonomía fue siempre relativa, sin embargo, sus movimientos efectivamente detuvieron el avance del dominio colonial y del proyecto económico de los gobernantes mexicanos” (Radding, 1995:138), los o’otham al moverse y buscar otras zonas, es decir reterritorializarse, establecieron nuevos ciclos y rutas de movilidad territorial, que les permitió mantenerse como pueblo, conservando algunas prácticas culturales. La agricultura tuvo sus variaciones como también otras actividades socioculturales del grupo, en ocasiones se fortalecieron en otras se debilitaron su sistema cultural. Durante la época novohispana y en el tiempo de las Reformas Borbónicas, fue justamente por la movilidad territorial o’otham a sus residencias base (asentamientos no fijos) que es de suponer lo difícil que fuese convertirlos en ‘indios ciudadanos’, es decir en sujetos tributarios, y esto los convertían en personas carentes de derechos. Esta posibilidad de los o’otham de distanciarse de las instituciones gubernamentales tuvo una doble cara. Por un lado, como pueblo podría permitirse mantener más o menos sus pautas culturales, cierta resiliencia, pero por el otro los dejaba en condiciones de vulnerabilidad al despojarlos de sus tierras y subalternizarlos como mano de obra a disposición de otros sectores sociales, esto sucedía cuando sus espacios de vida donde realizaban la caza y la recolección de frutos se veían invadidos, socavando su capacidad de sobrevivencia por disminución del control de los o’otham sobre su apropiación social del territorio y su territorialidad.

A finales del siglo XIX, reclamarían el reconocimiento de sus tierras como congregación indígena. Ellos carecían de títulos de sus tierras que atestiguaran la antigüedad de su apropiación territorial, tales condiciones reforzaron la continuidad del despojo territorial sobre sus residencias

base y sus espacios de vida. En el siguiente capítulo hago una revisión de los estatus legales de las tierras de los o'otham desde ese siglo.

## CAPÍTULO III

### ESBOZO DEL ESTATUS LEGAL DE LAS TIERRAS O'OTHAM DE SONORA

Este capítulo se compone de dos subcapítulos: en el *primero*, “Contexto sobre la tenencia de la tierra para los o’otham”, analizo datos legales y administrativos desde el marco nacional y estatal sobre la tierra y los efectos en general para los indígenas y su posible injerencia en el territorio o’otham; en el *segundo*, “Las comunidades o’otham en Sonora”, primeramente, señalo los municipios donde se encuentran ascriptas, así como, sus nombres en la actualidad, para que sean claramente identificadas por el lector. Posteriormente, proporciono de cada una de las comunidades o’otham, los datos históricos sobre su antigüedad, algunas detectadas desde la época misional. En el mismo apartado, realizo una breve historia, así como, la síntesis cronológica de los aspectos legales-administrativos, relativos a la tenencia de la tierra desde el siglo XIX hasta la actualidad, para cada una de las nueve comunidades y sus tres localidades existentes, todas ubicadas en Sonora (México), estas son: Pozo Prieto, Quitovac, Sonoyta, Las Norias, Pozo Verde, El Bajío, San Francisquito, El Cumarito, El Cubabi, así como de las localidades de: Caborca, Puerto Peñasco y Pitiquito, donde existe población o’otham organizada para la realización de actividades socioculturales en lugares que ellos estipulan, aunque no cuentan con un espacio físico delimitado legalmente como comunidad indígena, comunidad agraria o ejido. Las nueve comunidades y las tres localidades mencionadas, se distribuyen en el estado de Sonora (México) desde el centro hasta el noroeste. Lo anterior se desarrolla de forma sucinta, para los subsiguientes capítulos se profundizará en específico sobre Caborca, Pozo Prieto, Sonoyta, Quitovac y Puerto Peñasco (las comunidades donde realicé el trabajo de campo), junto con los nueve documentos identificados que se relacionan con el despojo territorial vinculado directamente a la tierra (incluida el agua) de los o’otham de Sonora. Para cerrar el presente capítulo, expreso unas breves reflexiones sobre los o’otham y su relación con la tierra.

#### **III.1. El contexto sobre la tenencia de la tierra para los o’otham**

En esta sección describiré aspectos relativos al marco nacional y estatal sobre la tenencia de la tierra para los pueblos indígenas, especialmente sobre algunos instrumentos jurídicos que pudieron tener algún tipo de injerencia en cuanto al contexto sobre el territorio y forma de vida

del pueblo o'otham. Pero antes me gustaría señalar otros instrumentos jurídicos, algunos adicionales o vinculados a los nueve documentos jurídicos ejes de esta investigación. En el siglo XIX está la ley de repartimiento para pueblos indígenas de 1828 (Jerónimo Romero, 1991), el Tratado de Gadsden de 1853 (López Azuz, 2014), la Ley de Agrimensores de 1853 (Biblioteca de la Universidad de Sonora, "Ley de Agrimensores", LDES, 1851-1874), la Ley de Reforma de 1856 ("Ley Lerdo. Ley de desamortización de bienes de la iglesia y de corporaciones". [Junio 28, 1856]; Guerrero Galván, 2016), el Conflicto en la adjudicación de tierras en 1880 (Sonora) (Archivo General de la Nación [AGN], Gobernación Sección 2ª, 880 [10] exp.5, 1880), el Decreto sobre Colonización y Compañías Deslindadoras, del 15 de diciembre de 1883 (Guerrero Galván, 2016:3). En 1894, la Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos de los Estados Unidos Mexicanos (AGN, Ley de tierras. "Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos de los Estados Unidos Mexicanos, c44, f1107, 1894; Guerrero Galván, 2016). Para el siglo XX, será la Ley Agraria de 1915 (Marino y Zuleta, 2019), la restitución de tierras en la Constitución de 1917 (Marino y Zuleta, 2019), la Ley Agraria de 1992 (PROCEDE, 2003). En tanto que para el siglo XXI continua el PROCEDE.

Guerrero Galván (2016:2) nos menciona la interferencia sobre las tierras de los pueblos indígenas desde la Colonia y las Reformas Borbónicas: "baste mencionar a las encomiendas y el repartimiento en la época de la dominación española, figuras jurídicas que, definitivamente, reestructurarían la configuración de pueblos de indios y posteriores comunidades [...]". Estas influencias sobreviven en el siglo XIX, pues al homogeneizar el derecho a la tierra dejaron en desventaja a los pueblos indígenas para que ellos pudieran apropiarse de sus territorios en las mismas circunstancias que los demás ciudadanos. En ese siglo no habrá mejores propuestas para los pueblos indígenas. En cuanto a la privatización e individualización de la propiedad de la tierra en ese siglo a nivel nacional, Marino y Zuleta (2019:446) señalan que intervinieron tres mecanismos:

- a) La desamortización de la propiedad corporativa eclesiástica, municipal e indígena; b) la apropiación particular del inmenso dominio público (el deslinde de tierras baldías y la colonización en el norte y sureste del país), y c) la comercialización de la propiedad rural tradicional (latifundios). Estimularon la comercialización de la tierra (compra, venta, hipotecas, arrendamiento, contratos agrícolas). Apertura de mercado de productos domésticos e internacionales junto a inversiones extranjeras.

Es importante recalcar que las “tierras baldías” o “terrenos desocupados” eran considerados por el gobierno y otros sectores no indígenas, tal como lo señalé antes, como una mercancía que debía ser redituable. Para pueblos como el o’otham, esas “tierras baldías o desocupadas” eran su espacio de vida, aquel con el que construían su territorialidad y configuraban su territorio, su casa.

En el siglo XIX<sup>183</sup>, la modernidad se abrió paso a través del progreso local como propulsor de la economía regional. En Sonora, “los núcleos urbanos florecieron (ayuntamientos, sociedades patrióticas, logias, clubes políticos, imprentas y escuelas) rodeados de minas, labores, ranchos y haciendas, que a su vez colindaban con los asentamientos netamente indígenas, que contaban con su propia jerarquía y organización” (Almada Bay, 2012:117). Los sistemas económicos establecidos por las élites españolas en la zona fronteriza y adoptada por las nuevas élites mexicanas afectaron a los pueblos de Sonora. Radding (1995:136) indica:

La gradual implantación de la propiedad privada a lo largo de la colonia y su radicalización durante los siglos XVIII y XIX resquebrajó el patrimonio económico del común de los pueblos serranos. El reparto de las tierras misionales violó, además, los principios de usufructo que regulaban la relación ecológica entre la gente y los recursos fluviales de los valles y la relación política entre los líderes y la base campesina de las aldeas.

---

<sup>183</sup> Osornio Tepanecatí (2016:36) señala aspectos relativos a leyes sobre tierras estadounidenses del siglo XIX: “1862- La ley de heredad. Se permitió a los ciudadanos adultos y extranjeros que habían solicitado la ciudadanía presentar una petición para recibir 65 hectáreas a cambio del pago de 10 dólares. Tras vivir en el lugar o cultivar la tierra durante cinco años, la persona podía pagar tasas adicionales y recibir la escritura de propiedad. Esta ley acució el asentamiento de tierras anteriormente designadas como ‘territorio indígena’ en un momento en que los indígenas de Estados Unidos no eran considerados ciudadanos”.

1887- “La ley de Dawes, o ley general de parcelación y distribución de tierras: Instituyó un censo de indígenas de Estados Unidos conocido como las listas de Dawes y la distribución de tierras a particulares indígenas” (Osornio Tepanecatí, 2016:36). En tanto, sobre la fragmentación de las tierras indígenas en EE.UU. “La General Allotment Act (Ley de la Parcelación) de 1887, trataba del proceso de subdivisión de tierras entre 1887 a 1934, o la Dawes Act, el gobierno federal de los Estados Unidos, fraccionó la tierra tribal en parcelas para cada familia y se apropió de la tierra restante para destinarla a los colonos que llegaban de Europa. Por lo tanto, de los 150 millones de acres de tierra tribal quedaron sólo 50 millones” (Mager Hois, 2008: 152).

1890- La ley de fondos para la civilización. Se concretó en administrar las reservas; los agentes del Bureau of Indian Affairs (BIA) tenían el poder para elegir la corte de concilio (Osornio Tepanecatí, 2016:36). Un dato sobre *El Bureau of Indian Affairs*, era que aplicaba políticas de exterminio para las tribus estadounidenses, sobre todo cuando pertenecía al Departamento de Guerra. “Durante la política de los tratados y del confinamiento de los indígenas en las reservas entre 1850 y 1890, el área vital de los indígenas fue drásticamente reducida. En la parcelación de su territorio (de los años de 1880 a 1930), la tierra sobrante era propiedad federal y podía ser vendida a los colonos blancos. Por lo tanto, la asimilación estructural e ideológica fue fácil para el gobierno federal al tener a las tribus en un territorio limitado” (Paz Frayre, 2010: 190).

1898- La ley de Curtis. Afianzó la distribución de tierras tribales en reservas indígenas y anuló la soberanía tribal en los territorios” (Osornio Tepanecatí, 2016:36).

Refiere Jerónimo Romero (1991:222) sobre Sonora que “el proceso de privatización fue continuo, de 1790 a 1839; en las dos siguientes décadas se consolidó; en los años sesenta, la mayor parte de la tierra susceptible de ser adjudicada que no tenían problemas de apaches o rebeliones indígenas, y no requerían de grandes inversiones para ser aprovechadas, se había rematado”. En estas condiciones, un pueblo seminómada tenía pocas probabilidades de conservar su territorio intacto y libre de colonos, el que antes fuera el espacio de vida donde cazaban y recolectaban. A principios del siglo XIX, las disputas entre los misioneros, hacendados y rancheros llegaron a causar “nuevos desajustes en los sistemas económicos y ecológicos de los pimas y los pápagos [o’otham]. Las actividades agropecuarias y mineras de los españoles constriñeron la producción de los horticultores aborígenes y los encauzaron hacia las etapas iniciales del peonaje” (Radding, 1995:129). Es decir, además de perder tierras, eran captados como mano de obra para los sectores privados.

Es importante señalar que, a finales del siglo XVIII, el proceso de privatización de las tierras sonorenses fue promovido por “el despoblamiento de algunas regiones fronterizas y en especial, el de las zonas serranas; el aislamiento en que quedaban algunos ranchos o haciendas: el reducido número de soldados y la precariedad de sus medios; la desarticulación de las comunidades indígenas que, expulsadas de sus tierras, buscaban trabajo en las zonas más habitadas” (Jerónimo Romero, 1991:181). Los indígenas se veían obligados a buscar trabajo en otras poblaciones que no siempre estaban cercanas a sus comunidades de origen, lo que provocaba el abandono de sus tierras al ir en busca de otras alternativas de subsistencia conforme a la época, situación que también propiciaba el despojo territorial. El despoblamiento, a su vez, era producto del temor por habitar en zonas de tránsito apache, y con esto “permitió a unos cuantos concentrar grandes extensiones de tierra y, lo que fue peor, sin poblar efectivamente, con lo que en los distritos fronterizos hubo latifundismo”; este suceso ocurrió entre 1796 y 1832 (Jerónimo Romero, 1991:180). Por otro lado, este aspecto también promovió la jerarquía militar<sup>184</sup> entre los pueblos indígenas que aceptaron enfrentar, junto a los militares del gobierno, a los “indios bárbaros”, entre ellos los o’otham como aliados, quienes consideraban enemigos ancestrales a los apaches

---

<sup>184</sup> Según Nolasco (1965:375-448) “para la segunda década del siglo XVIII a pesar de la prosperidad inicial, los ataques de los apaches, tepocas, guaymas y upanguaymas se hicieron intensos. Los jesuitas organizan a sus pueblos indígenas con cierta estructura militar, la organización política actual de los pápagos [o’otham] es el resultado de lo anterior”. Creo que tanto la influencia misional, como los requerimientos de la milicia que aprovecharon el antagonismo de los o’otham contra los apaches, contribuyeron a la modificación social del o’otham.

(pertenecientes a la categoría de “indios bárbaros”) (López Azuz, 2014). Tales jerarquías militares también tuvieron efecto al interior de la organización social de los pueblos indígenas. Además, los ataques de los apaches propiciaron ciertos reacomodos territoriales entre los o’otham. “Hay evidencia de que los o’odham dejaron los campamentos dispersos y se concentraron en asentamientos más compactos para defenderse de los apaches” (Radding, 1995:132), contribuyendo así al cambio de ciclo de trashumancia o’otham, que se conjugó con la denominación territorial de “congregación indígena”.

Respecto a la tierra indígena, en los años treinta surge la implementación de “la última ley que emitió el estado de Occidente [Sonora y Sinaloa], referida a la tenencia de la tierra fue la Ley para el repartimiento de los pueblos indígenas, reduciéndolas a propiedad particular, decreto número 89, publicado el 30 de septiembre de 1828” (Jerónimo Romero, 1991:147-148), deslindando fundos legales en favor de los indígenas. Aunque “el primer artículo de esta ley restablecía la vigencia de las leyes en torno al derecho que tenían los pueblos de indios a disfrutar sus tierras” (Jerónimo Romero, 1991:147-148), surgen inconsistencias cuando, se pretende restablecer las tierras a los indígenas, pero no como tierra comunal sino en condición de propiedad particular. Jerónimo Romero (1991:147) indica:

La última ley que emitió el estado de Occidente (después Sonora y Sinaloa) referida a la tenencia de la tierra fue la *Ley para el repartimiento de los pueblos indígenas*, reduciéndolas a propiedad particular, decreto número 89, publicado al 30 de septiembre de 1828. La emisión de esta ley obedecía, seguramente, a la apremiante urgencia que tenía el estado por deslindar las tierras de los pueblos y otorgar las excedentes que desearan denunciar tierras baldías pues, como ya se ha expuesto, la economía sonorenses vivía un proceso de expansión que la diferenciaba de otras regiones que, menos alejadas de los conflictos políticos, sufrían procesos contrarios (Jerónimo Romero, 1991:147).

Cabe mencionar que por ese año los misioneros franciscanos fueron expulsados del país (Lumholtz, 1912), mientras se implementaba esta ley de repartimiento de los pueblos indígenas. En Sonora, “durante la etapa de 1830<sup>185</sup> a 1860 se termina el primer ciclo de privatización de la

---

<sup>185</sup> “La década de los años treinta se caracterizó por el auge que tuvo el proceso de privatización de la tenencia de la tierra. En él se dieron tres procesos simultáneos: 1) el deslinde de fundos legales; 2) la adjudicación de tierras en propiedades privadas a los indígenas y 3) los denuncios de terrenos ante el Estado” (Jerónimo Romero, 1991:172). “Sonora representó la vanguardia de la consolidación del proceso de privatización de la tenencia de la



tenencia de la tierra; el mayor auge del proceso privatizador ocurre en la década de los treinta; el entusiasmo por la creación del estado de Sonora se nota en el proceso de apropiación de tierras” (Jerónimo Romero, 1991:181). Ya “para mediados del siglo XIX los o’odham habían alterado sus patrones de migración y su vida ceremonial debido a las presiones de la sociedad dominante” (Radding, 1995:136) y demás elementos ya comentados. Además, se establece la Ley de Agrimensura 1853 (Biblioteca de la Universidad de Sonora, “Ley de Agrimensores”, LDES, 1851-1874) en Sonora. El acceso de los agrimensores a la información y las decisiones sobre las tierras de los indígenas contribuyó a otra forma de despojo legalizado. Los agrimensores eran funcionarios (con un papel de agentes intermediarios) encargados de la “regulación” de las tierras, estaban facultados para medir y estar al tanto de los predios desocupados; percibían honorarios por la regulación y ganaban un porcentaje de acuerdo al costo del terreno. En el mismo año ocurre la modificación de la frontera geopolítica entre México y Estados Unidos con el Tratado de La Mesilla<sup>186</sup> (zona que es parte fundamental del territorio o’otham) (López Azuz, 2014), el cual constituye una de las más importantes fracturas de su territorio. Uno de los eventos relevantes, es en 1855 cuando se realiza la solicitud de los o’otham (pápagos) “para pertenecer a la nación mejicana y a ninguna otra” (López Azuz, 2014). Dicha solicitud será a raíz del Tratado de La Mesilla de 1853, en donde el territorio de los o’otham fue fraccionado en dos partes, quedando una porción de lado Sonora (México) y el otro en Arizona (EE.UU.). El gobierno de Sonora les ofrecería lugares para restablecerse, “uno de ellos fue en el presidio de Fronteras, y el segundo, en Cocóspera en el Partido de Altar” (López Azuz, 2014:248).

Posteriormente, las Leyes de Reforma de 1856 (“Ley Lerdo. Ley de desamortización de bienes de la iglesia y de corporaciones” [28 de junio de 1856]; Guerrero Galván, 2016) y los reajustes en la propiedad de la tierra afectaron a las congregaciones eclesiásticas y a los pueblos indígenas, porque el gobierno consideraba que la tierra era parte de la riqueza de una nación. “La

---

tierra en el país pues, en otras latitudes, apenas se estaba considerando la posibilidad de implantar medidas similares a las que ya se habían puesto en vigor en Sonora” (Jerónimo Romero, 1991:174). En 1849 en otras partes del país no se habían repartidos las tierras. El latifundismo como fenómeno surgió al inicio del siglo XIX, a partir de los años treinta.

<sup>186</sup> AGN (“Proyecto de ley de propiedad de terrenos particulares” 21715-11-5-1, 1890). Continúan las reclamaciones de terrenos en la zona fronteriza por parte de particulares por incumplimiento del Tratado de Guadalupe Hidalgo (1848) y el Tratado de La Mesilla (1853); recordemos que es justamente este último tratado el que afectó profundamente a los o’otham. En este expediente se presentan los intereses de ciudadanos estadounidenses por pagar tierras que estaban ocupando y no les pertenecían. En continuo despojo desde el nivel internacional; México en desventaja con EE.UU. También Sonora pierde territorio, y entre la afectación local estaban directamente involucrados los o’otham.

Ley Lerdo en 1856, [era un] ordenamiento que se consideraría el marco jurídico referente para la división y repartición de tierras comunales indígenas ‘a excepción de los ejidos y terrenos absolutamente necesarios’” (Guerrero Galván, 2016:3); esta se reactivaría durante el Porfiriato. A continuación, presento un fragmento de dicha ley:

[...] considerando que uno de los mayores obstáculos para la prosperidad y engrandecimiento de la Nación, es la falta de movimiento o libre circulación de una gran parte de la propiedad raíz [terrenos], base fundamental de la riqueza pública, y en uso de las facultades que me concede el plan proclamado en Ayutla y reformado en Acapulco, he tenido a bien decretar lo siguiente: Artículo 1. Todas las fincas rústicas y urbanas que hoy tienen o administran como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la República se adjudicarán en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad pagan, calculada como rédito al seis por ciento anual. [...] Artículo 3. Bajo el nombre de corporaciones se comprenden todas las comunidades religiosas de ambos sexos, cofradías y archicofradías, congregaciones [indígenas], hermandades, parroquias, ayuntamientos, colegios, y en general todo establecimiento o fundación que tenga el carácter de duración perpetua o indefinida [...] Artículo 25. Desde ahora en adelante, ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción que expresa el artículo 8o. respecto de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución (Ley Lerdo [1856] 05 de febrero 2018).

Otro aspecto que trastocó la vida de los o’otham —además de la propiedad privada, la pérdida de tierras (por movilidad laboral o por protegerse de los apaches<sup>187</sup>) y ser encauzados como mano de obra—, fue que “comenzaron a criar su propio ganado, lo cual, en medida que avanzaba el siglo XIX, alteró su estructura social interna y los vinculó más con el mercado regional que apenas estaba en formación” (Radding, 1995:130). Además, se sumaría otra forma de subsistencia para los o’otham, “la minería [que] adquirió más importancia” para ellos (Radding, 1995:130) y esta actividad se incorporó al ritmo de la vida seminómada. El trabajo

---

<sup>187</sup> “Tal vez debido a los continuos ataques apaches, los pápagos [o’otham] conservaron hasta muy tardíamente algunas ceremonias guerreras, y muchos de sus cantos y poesía perduraron con alusión al respecto. Debemos indicar que el grupo parece haber sido siempre poco belicosos ya que sólo atacaban, como defensa a los apaches. Además, no tenemos noticias ni de ataques pápagos a blancos, mestizos o indígenas, ni de grandes rebeliones en contra de los conquistadores o de los gobiernos de México u Estados Unidos” (Nolasco, 1965:375-448).

eventual como gambusinos los puso en contacto con pequeños comerciantes ambulantes, “marginalmente con la red de mercados locales que comenzaban a integrar a los diversos pueblos y villas del norte de Sonora” (Radding, 1995:130). A la vez que perdían sus tierras, los o’otham fueron adquiriendo un nuevo patrón de subsistencia como peones, gambusinos y ganaderos, que incluyeron dentro de sus trashumancias estacionales, con lo cual se fue modificando su bi-residencia base en una sola residencia base llamada “congregación indígena”.

A finales del siglo XIX, durante el gobierno de Porfirio Díaz, a partir del año 1880 (AGN, Gobernación Sección 2ª, 880 [10] exp.5, 1880), se suscitaron conflictos por adjudicaciones de tierras en Sonora, temiendo los reclamos, el descontrol social y los enfrentamientos entre vecinos de Guaymas (Sonora). Unos le pidieron al juez de distrito de Guaymas los terrenos nacionales que habitaban, mientras que otros ya habrían pagado por dichos terrenos conforme a la ley nacional; el asunto fue turnado al gobierno nacional para su resolución, por temor a que el conflicto se extendiera a todo el estado de Sonora. Es justamente en esos años que se presentan las primeras solicitudes para tierras de los o’otham; cabe mencionar que dichos procesos quedaron inconclusos.

Guerrero Galván (2016:4) también comenta que hay dos ordenamientos cruciales sobre la tenencia de la tierra para el periodo de Porfirio Díaz: “el Decreto sobre Colonización y Compañías Deslindadoras, del 15 de diciembre de 1883, y la Ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos, el 25 de marzo de 1894<sup>188</sup>. El primero de ellos fue publicado durante la breve presidencia de Manuel González”. La Ley de Tierras “Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos de los Estados Unidos Mexicanos” (AGN, c44, f1107, 1894) estaba a cargo del Despacho de Fomento, Colonización e Industria de la República; con el siguiente artículo puso en desventaja a los habitantes “naturales” de la frontera. Este aspecto afectó sin duda la situación de los o’otham, tanto por su ubicación geográfica como por sus condiciones territoriales. Cito aquí el artículo de la Ley de Tierras (AGN, Ley de Tierras, “Ley sobre

---

<sup>188</sup> “Las compañías deslindadoras fueron suprimidas por decreto el 18 de diciembre de 1909, el daño estaba hecho siendo el antecedente inmediato de muchos de los valores que defendería Emiliano Zapata y enarbolaría la Revolución Mexicana en su primera etapa” (Guerrero Galván, 2016:6).

“En abril de 1893, Porfirio Díaz pronunciaba en su discurso, al abrir las sesiones ordinarias del Congreso que: *Se han aprobado los deslindes hechos por compañías deslindadoras, en los Estados de Campeche, Chihuahua, Coahuila, Sinaloa, Sonora y Territorio de Tepic, dejando medidas y planografiadas dos millones seiscientas mil hectáreas, de las que fue adjudicada, conforme a la ley, la tercera parte á dichas compañías en compensación de gastos [...]*, tan sólo en cinco años, el gobierno de Díaz había otorgado a las compañías deslindadoras 2'385,951 hectáreas como pago por su "loable" labor deslindadora”(Guerrero Galván, 2016:4).

ocupación y enajenación de terrenos baldíos de los Estados Unidos Mexicanos”, c44, fl107, 1894:4), que incapacitaba a los pueblos indígenas para adquirir propiedades:

Art. 6º Todo habitante de la República mayor de edad con capacidad de legal para contratar, tiene derecho, en los términos de la presente ley, para denunciar terrenos nacionales, y sin limitación de extensión; excepto los naturales de las naciones limítrofes de la República y de los naturalizados en ellas, quienes por ningún título pueden adquirir baldíos en los Estados que con ellas linden.

Para 1897, por medio de denuncias, ventas y composiciones se habían enajenado los terrenos baldíos; entre los estados de la lista estaba Sonora, con tierras de los pueblos yaqui y mayo. Estas acciones promovieron la acumulación de tierras en pocas manos. Para Marino y Zuleta (2019:438), referente a la legalización de la propiedad de la tierra a escala nacional hay dos momentos importantes: uno en 1856-1857 y el otro en 1915-1917 (omitieron el periodo de leyes de deslinde de Porfirio Díaz):

1] 1856-1857, la promulgación de la ley de desamortización y de la segunda constitución federal, que establecieron el monismo legal de la propiedad privada “perfecta” (deslindada y titulada, sin obstáculos para incorporarse al mercado libre de tierras), y 2] 1915-1917, la legislación y constitucionalización de las reforma agraria revolucionaria que reintrodujo sobre nuevas bases un sistema jurídico plural de propiedad de tierras, al reconocer la legalidad de la propiedad colectiva y el derecho originario del Estado sobre todo el territorio (Marino y Zuleta, 2019:438).

Sin embargo, Marino y Zuleta indican que entre 1856 y 1911 (aquí sí incluyeron el periodo de Porfirio Díaz), la individualización del terreno fue ardua en este tipo de propiedades colectivas indígena (Marino y Zuleta, 2019:446). Para el siglo XX<sup>189</sup> después de la Revolución Mexicana de

---

<sup>189</sup> Siglo XX, Leyes relativas a tierras en Estados Unidos: “1924- La ley de nacionalidad indígena. Se otorgó la nacionalidad estadounidense a indígenas de Estados Unidos. Esto les permitió participar en elecciones nacionales.

1934- La ley de reorganización indígena o ley Wheeler-Hohward: se restableció bajo esta ley la función de las tribus soberanas como gobierno para sus pueblos y su territorio.

1978- La ley de libertad religiosa a indígenas norteamericanos. Esta ley protege y conserva el derecho de las creencias y su expresión así como permite ejercer las religiones tradicionales (como son las ceremonias o ritos) incluyendo el acceso a los sitios, el uso y posesión de objetos sagrados.

1910 surge la Ley Agraria de 1915 (6 de enero de 1915), donde se “nulificó todas las enajenaciones de tierras, aguas y montes pertenecientes a los pueblos y fijó ‘como acto de elemental justicia’ su devolución mediante restitución y dotación y estableció de forma general los mecanismos de la reforma agraria” (Marino y Zuleta, 2019:442). En tanto que en la Constitución Política de 1917, “los cambios constitucionales incluyeron la materia hidráulica: se reconoció a los pueblos y ejidos como solicitantes del uso de agua, [pero por otro lado] dejaba a los estados la tarea de fraccionar la gran propiedad y fijar las leyes agrarias la extensión máxima de tierras en manos de un propietario (leyes dictadas entre 1918 y 1933)” (Marino y Zuleta, 2019:442), Aunado al obstáculo en esa época para los o’otham era que además carecían de un título de posesión que les permitiera regularizar sus tierras.

Por otro lado, de 1910 a 1929 la economía de Sonora, antes centrada en la ganadería y la minería, le otorgó un mayor protagonismo a la economía agrícola (Vázquez Ruiz y Hernández Moreno, 2001:79). Entre tanto, “de 1930 a la década de los cincuenta, correspondiente a la creación de condiciones para y el posterior fortalecimiento de un proceso endógeno de acumulación de capital basado en actividades agrícolas y ganaderas” (Vázquez Ruiz y Hernández Moreno, 2001:79), la economía de Sonora se integraba al proyecto nacional político y económico, apuntalando a la clase empresarial local vinculada con las élites económicas de nivel nacional. Es de suponer que el pueblo o’otham, que practicaba la movilidad territorial, quedaba en condiciones de ser despojado de sus tierras, y más aún por carecer de documentos que legalizaran la posesión de sus comunidades (en el siguiente subcapítulo mencionaré brevemente la cronología de los procesos legales de las tierras de las comunidades o’otham antes comentadas).

Otro de los datos relevantes en cuanto al despojo territorial o’otham fue que “en 1949, [cuando] se creó el distrito de Colonización de Altar y las políticas de reparto agrario. Los nuevos colonos y rancheros ocuparon territorio o’otham” (Castillo, 2010:238). Este fue uno de los

---

1988- La ley para la reglamentar el juego en las reservas indígenas. Se trata de una ley que autoriza abrir y administrar establecimientos dedicados a juegos de azar dentro de sus territorios.

1990- La ley para proteger sepulturas y repatriar restos de indígenas. Esta ley faculta a los descendientes directos de las tribus a recuperar restos humanos, objetos fúnebres, objetos sagrados y objetos culturales. Esta ley también exige a agencias y museos federales brindar información sobre objetos de sus culturas, así como de asegurarse que sus objetos sean traspasados a su cuidado.

1990- La ley de arte y artesanías. Esta ley protege las obras que realizan las tribus. En las constituciones de las tribus estadounidenses se establece un concilio que normalmente consta de un presidente (*chairman*), un secretario, un tesorero y un alguacil. Véase <<http://www.tonation-nsn.gov/>> (fecha de acceso 15 de noviembre 2015)” (Osornio Tepanecatli, 2016:36).

eventos más significativos para ellos durante esa época, porque a partir de este se generó un despojo en grandes proporciones, obligándoles a buscar fuera de sus comunidades formas diversas de encontrar su sustento. Este evento además conllevó a la convivencia con otras personas no o'otham generándose matrimonios entre ellos, produciéndose discontinuidades entre la tradición de matrimonios creados entre personas o'otham de distintas comunidades. Don Eugenio Velasco refiere el siguiente testimonio:

Mi nana, ella era pápaga legítima, era la mamá de mi mamá. Ya después, se cruzó mucho todo, ya se hizo pueblo, se cruzaron pápagos con mexicanos, con los chuchica les decían a ellos, mexicanos. Entonces ya eran mestizos, como nosotros, somos mestizos. O sea, que cuando yo nací, pues ya estaba muy revuelto todo, había muchas inditas casadas con mexicanos, mi papá se casó con mi mamá, se llamaba Rita Ortega, mi tío Rafael que era hermano de mi papá se casó con otra. Porque aquí, no había más que puro mexicano, y los pocos indígenas [que había] casi todos se metían a Estados Unidos, se iban a trabajar allá una temporada, y otra temporada en la pizca de algodón, antes se pizcaba a mano. Entonces, contrataban gente, se venían los rancheros de allá que tenían mucha agricultura, llegaban a la orilla de la línea, se los llevaban, contrataban gente (Paz Frayre, 2010:138).

La década de 1950 será la del nuevo cambio en el uso de la tierra y la privatización de los recursos naturales en México. Fue así como los o'otham pasaron del despojo territorial al despojo hídrico (falta de agua para sus cultivos), el monocultivo (empobrecimiento de la tierra, cultivos de alto consumo de agua), la tecnologización de la agricultura (uso de maquinaria que no emplea mano de obra, generó falta de empleo), los primeros indicadores de un nuevo cambio climático (escasez e irregularidad de las lluvias), y en consecuencia afectación a la agricultura de temporal (o'otham), de autoconsumo y afectación a su organización social por la disgregación del grupo, la relación con los ancestros y la forma tradicional de alimentarse.

Alfonso Fabila (1957) especifica que los o'otham de Sonora que logró localizar se hallaban “muy dispersos, siendo tres los lugares más importantes: el de El Bajío, el de San Francisquito y el de Quitovac” (1957:19). La importancia de estas comunidades radicaba en el número de miembros que lo habitaban. Aunque no había certeza de cuántos eran en realidad, Fabila (1957:19) señala lo siguiente:

- a) Municipio de Caborca: San Francisquito (ranchería) 250 pápagos; Quitovac (pueblo) 53; Caborca (pueblo) 40; Sonoyta (pueblo) 38; San Pedro (Rancho) 20.
- b) Municipio de Sáric: El Bajío (ranchería) 250; Pozo verde (Rancho) 28.
- c) Municipio de Altar: El Cumarito (Rancho) 20; El Carricito (Rancho) 16; El Cubabi (Rancho) 15; El Cobota (Rancho) 15.

Para 1957, se acumularon las quejas de los o’otham sobre el despojo de sus tierras. Mientras que en Sonora, para la década de los setenta, se había iniciado el declive del sector primario (agricultura, ganadería, etc.), que durante treinta años atrás había establecido el eje de la economía sonorenses, “empezaron a despuntar actividades nuevas como las manufactureras y los servicios” (Lara, Velásquez y Rodríguez, 2007:28), la tierra para agricultura se estaba haciendo a un lado al privilegiar otro tipo de industrias. Para 1973, se creó la residencia de la Matriz Regional del Instituto Nacional Indigenista (INI) en Caborca (Castillo Ramírez, 2010:301) para darles atención a las peticiones de los o’otham. Pero “para 1974<sup>190</sup> el periódico *El Día* informó que los pápagos [o’otham] estaban por primera vez en la Ciudad de México para denunciar las invasiones de sus tierras, por parte de los mexicanos y estadounidenses” (Osornio Tepanecat, 2016:34), es decir, continuaban los conflictos por despojos de sus tierras.

A finales de los años setenta e inicio de los ochenta<sup>191</sup>, el papel que juega la Confederación Nacional Campesina (CNC) en el otorgamiento de la titulación de tierras o’otham será fundamental. Este influirá junto al INI en la organización social, ritualidad o’otham y recuperación de algunas comunidades. Es decir, primeramente, intervinieron en el restablecimiento de un gobernador general para poder organizarse, apoyar para la reactivación de la ritualidad indígena y posteriormente para regularizar sus tierras. El INI junto a la CNC apoyarán para la reactivación de la organización social y la ritualidad (Castillo Ramírez, 2010;

<sup>190</sup> “El INI llega a la región del noroeste de Sonora, básicamente a Caborca en 1974, lo hace para atender las demandas y necesidades de los pápagos” (Paz Frayre, 2010:330).

<sup>191</sup> “En 1985 es creada por la TON, la *Tohono O’otham Office for Mexican Affairs*. Entre uno de sus principales objetivos se encontraba la investigación de la situación de la tierra en Sonora, así como la posible recuperación de la que se encuentra invadida por rancheros. Además de esto, se encargaba de algunos otros asuntos, tales como la asignación de becas para estudiantes pápagos mexicanos, el proveer de transporte para que los enfermos de Sonora pudieran ir al hospital en Sells, así como ser intermediaria entre quienes solicitaban ser “enrolados” y la oficina de enrolamiento en Sells; entre las más significativas” (Paz Frayre, 2010:203). En 1986, se actualiza su constitución. Para 1987 empieza la operación de casinos de nativos americanos, del cual será beneficiaria la Tohono O’odham Nation.

En 2012, se impulsa el 12° distrito para que los o’otham de Sonora puedan tener derecho a voto y los mismos beneficios que tienen los miembros de Arizona. El proyecto fue obstaculizado por algunos de los presidentes distritales (López Azuz, 2017b).

Paz Frayre, 2010). Para Castillo Ramírez (2010) fue parte del estímulo para la revitalización sociocultural o'otham, mientras que para Paz Frayre (2010) fue de intromisión. La posición de ambos autores sobre el papel que jugó la CNC e INI difiere. Lo cierto es que se les otorgaron documentos que legalizaban la posesión de sus tierras, aunque como comunidad agraria o ejido. El antecedente de la primera reunión entre el CNC, INI y el pueblo o'otham a continuación:

En el año de 1978 se solicitó por vez primera a la comunidad tohono o'otham su participación en la convocatoria emitida tanto por la Confederación Nacional Campesina (CNC), el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y el Instituto Nacional Indigenista (INI); para la renovación o ratificación de los Consejos Supremos Indígenas. Así, en la convocatoria emitida el 17 de julio de 1984 se convocó a los diferentes grupos étnicos del país a los congresos indígenas, para la renovación o ratificación de los Consejos Supremos en sus respectivas regiones (Paz Frayre, 2017b:82).

En los años ochenta habrían formado su Consejo Supremo Pápago (Paz Frayre, 2017b), con un presidente que los representaba ante las instituciones e instancias gubernamentales, en disposición para organizar a los o'otham para hacer las solicitudes necesarias, entre ellas, la demanda de las tierras. En dicho proceso se involucraron varias de las comunidades o'otham; cabe señalar que dicho instrumento era dirigido a campesinos y no necesariamente a indígenas. Es decir, los o'otham, para poder obtener certeza jurídica sobre sus tierras, fueron categorizados como campesinos:

Existe proclividad por considerar que en las zonas indígenas la forma de tenencia de la tierra es siempre comunal; por otro lado, para distinguir a los núcleos de población agrarios que no tienen población indígena, pero sí forma de tenencia comunal, se les identifica como "comunidades agrarias". Sin embargo, cabe aclarar que en relación con la tenencia de la tierra, tanto el Artículo 27 de la Constitución, como la Ley Agraria sólo mencionan el término 'comunidad', sin el calificativo de indígena ni de agraria, y sí mencionan "las tierras de los pueblos indígenas", pero éstas como forma de propiedad social que pueden ser tanto ejidos como comunidades (De Gortari, Ludka, s/f).



Es así que para finales del siglo XX<sup>192</sup> y comienzos del siglo XXI, los o'otham tenían un nuevo elemento que influía en su organización social, una reglamentación agraria; esta era únicamente para los que habían podido realizar el reclamo y que les habían otorgado tierras, obteniendo el reconocimiento como comuneros o ejidatarios, aunque esto significó una fragmentación entre ellos, porque el reglamento agrario sólo acota a un número preciso de comuneros, posicionando a los demás o'otham sin tierras en una situación de desventaja y despojo, promoviendo el distanciamiento sociocultural entre ellos y dificultando aún más la reproducción oportuna de ritualidades y actividades que estimularan la cohesión.

También en el siglo XX, el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) se había iniciado a finales de 1992, la finalidad fue la regularización de la propiedad social de los núcleos agrarios: “El objetivo principal del Programa es dar certidumbre jurídica a la tenencia de la tierra a través de la entrega de certificados parcelarios y/o certificados de derechos de uso común, o ambos según sea el caso, así como de los títulos de solares en favor de los individuos con derechos que integran los núcleos agrarios que así lo aprueben y soliciten”<sup>193</sup> (PROCEDE, 2003).

Para inicios del siglo XXI<sup>194</sup> el Programa Sectorial Agrario 2001-2006 establece que el PROCEDE<sup>195</sup> constituye un instrumento básico para otorgar certidumbre jurídica a la propiedad social y estimular la asociación productiva, esperando que a fines del año 2002 estuvieran en proceso de certificación o se hubieran certificado todos los núcleos agrarios que participaban voluntariamente (PROCEDE, 2003).

---

<sup>192</sup> Aunque la gestación del neoliberalismo viene delineándose desde el siglo XIX, sus bases surgen en los años treinta, después de la Gran Depresión, y “para casi finales del siglo XX, en los noventa el programa neoliberal se impone en todo el mundo” (Escalante Gonzalbo, 2019:175). La temporalidad del proyecto neoliberal coincide con una gran parte del periodo de estudio de esta investigación.

<sup>193</sup> Aunque esta es la versión oficial, que supone un PROCEDE enfocado a la protección de las tierras, como si los anteriores títulos agrarios carecieran de certidumbre. En realidad, lo que buscaba el programa era el deslinde de las tierras individuales para ser vendidas, a la industria del turismo, en especial aquellas que estaban en las playas. Esta situación obedecía al proyecto neoliberal en materia agraria que venían encaminado desde los años setenta del siglo XX.

<sup>194</sup> En EE.UU., “para el siglo XXI se legislaron dos leyes adicionales: en el año 2000, se dio una ley de asistencia letrada y técnica para la justicia tribal. En 2004 surgió la ley de certificación de herencia. En ella se establecen los procedimientos para asignar tierras; algunas fueron asignadas desde la ley de Dawes. La situación actual de los indígenas y ahora como ciudadanos americanos sigue compleja; para un gran sector de la población norteamericana a los indígenas se les considera un grupo racial aislado” (Osornio Tepanecatli, 2016:39).

<sup>195</sup> “La versión oficial dice que PROCEDE es para dar certeza jurídica (como si los títulos agrarios previos no la tuvieran, ja). En la realidad este programa tuvo como objetivo el de instrumentar la reforma agraria neoliberal. Procede deslindó parcelas individuales para que pudieran ser enajenadas (vendidas), lo cual fue exitoso para las empresas turísticas que compraron en las playas” (comentario de la Dra. Teresa Valdivia, mayo 2021).

A lo largo del tiempo, las tensiones sobre el territorio y la tierra, el despojo hídrico, el despojo de tierra por invasión de los vecinos, las leyes y programas desfavorecedores para su forma de vida y práctica agrícola, etc., han generado conflictos al interior de los o'otham. Dentro de los conflictos vigentes en el siglo XXI está el de determinar quién tiene derecho sobre las tierras de las comunidades con base en el origen de sus ancestros (su comunidad de pertenencia). Uno de los elementos que utilizan para legitimar su *indigenidad* es la otorgación de la credencial con el reconocimiento de la Tohono O'odham Nation (a través de la genealogía familiar) (Galland, 2011) y, más recientemente,<sup>196</sup> se agrega el conocimiento que se tenga sobre las comunidades de pertenencia de sus ascendentes (López Azuz, 2018). Algunos de los eventos relatados han deteriorado severamente lazos sociales entre los miembros o'otham de Sonora, así como disminuida la persistencia y resiliencia entre las autoridades o'otham de Sonora y los de Arizona.

### **III.2. Las comunidades o'otham en Sonora**

Dar seguimiento y reconstruir los expedientes ha sido complicado, por las características socioculturales de un pueblo que realizaba una organización socioespacial de forma bi-residencial. Otra de las razones que dificultaron la documentación del despojo territorial fueron las alteraciones de los expedientes por el fraccionamiento administrativo territorial de los municipios, traslados de las oficinas gubernamentales en donde se ubicaban los expedientes sobre las tierras o'otham, además de la repetición de nombres de pueblos, localidades o ejidos. Esto impide una recopilación eficiente de información pertinente para la reclamación de las tierras y la regularización de las mismas. La falta de información y, peor aún, no contar con la cronología de los expedientes de la Secretaría de la Reforma Agraria, hoy Procuraduría Agraria<sup>197</sup> (PA), que

---

<sup>196</sup> En mayo de 2018, Antonio Ramón Marcial y José García Lewis, autoridades o'otham reconocidas por la TON, iniciaron un censo para determinar el número de miembros de su comunidad. Para ello, se les aplicaba una entrevista donde se les evaluaba sobre cultura, como por ejemplo, el conocimiento que tenían de las comunidades o'otham de Sonora, además de que se revisaba el acta de nacimiento de los padres, abuelos y bisabuelos, para ver si se reconocían los apellidos. Antonio Ramón Marcial menciona que desde el año 2000 no habido enrolamiento (registro de nuevos miembros). En abril detuvieron el censo por las elecciones presidenciales en México (conversación telefónica con Antonio Ramón Marcial, autoridad tradicional de Puerto Peñasco, comunero de Quitovac, 2018).

<sup>197</sup> La cronología de esta institución que es creada desde la Colonia para el cuidado de los indígenas y los pobres, esta figura era el Protector Fiscal. Para el siglo XIX, en 1847 creación de la Procuraduría de los Pobres; 1922 Procuraduría de pueblos; 1953 Procuraduría de Asuntos Agrarios; 1989 Secretaría de la Reforma Agraria; con la

permitan el análisis, estudio o las regularizaciones, según sea el caso, hace que la tarea sea realmente agotadora.

En lo que se refiere a las dificultades para revisar los expedientes de las comunidades, proporciono un ejemplo de la dificultad para rastrear los expedientes<sup>198</sup> en los municipios de Caborca y Altar, que tuvieron poligonales mucho mayores durante la Colonia y fueron fragmentados con el transcurrir del tiempo<sup>199</sup>, se “redujeron”. El alcance territorial y jurídico-administrativo de Caborca era tal que antes el pueblo de Sonoyta pertenecía a este pueblo; posteriormente, la jurisdicción de Sonoyta se transfirió al Distrito de Altar, luego, Sonoyta pasó a pertenecer al municipio de Puerto Peñasco. Asimismo, después el propio Sonoyta fue designado como municipio. Finalmente, para el siglo XX, se incorporó como parte de la creación de un nuevo municipio, el de General Plutarco Elías Calles (donde también se integró a Quitovac y su anexo El Chujubabi). Este es un ejemplo sucinto de las dificultades que implica rastrear los expedientes de tan solo una de las comunidades o’otham.

Comenzaré identificando los seis municipios<sup>200</sup> de Sonora registrados en el RAN, que ubican a las 12 comunidades o’otham de la actualidad. Los incisos con letra mayúscula señalan los municipios; los incisos con número indican dónde se ubican los grupos humanos que se identifican a sí mismos como comunidades o’otham (nueve con tierras delimitadas jurídicamente como comunidad agraria o ejido y tres sin terreno delimitado):

A) Municipio de Caborca: (1) Comunidad o’otham de Caborca; (2) Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas; (3) Las Norias y su anexo El Carricito; (4) San Francisquito y su anexo El Carrizalito.

B) Municipio General Plutarco Elías Calles: (5) Sonoyta; (6) Quitovac y su anexo Chujubabí.

---

reforma del artículo 27 constitucional, surge la Procuraduría Agraria ([http://www.pa.gob.mx/paweb/conoce\\_la\\_pa/antecedentes.html](http://www.pa.gob.mx/paweb/conoce_la_pa/antecedentes.html) [Consultado 01 de mayo 2018]).

<sup>198</sup> Otros casos confusos son ¿Las Norias pertenece al municipio de Caborca o Sáric? ¿El Bajío es anexo de Pozo Verde y a su vez están en el municipio de Sáric o el de Altar? San Francisquito aparece como integrado al municipio de Caborca, pero en los expedientes en físico en la PA de Caborca indican que está en el municipio de Altar.

<sup>199</sup> Las *Leyes y Decretos del Estado de Sonora, 1851-1874 (LDES)* manifiestan la forma en que se administraba la región. Las disposiciones para el fraccionamiento de los municipios, partidas presupuestales y desarrollo administrativo de los municipios, la creación e inversión de la banca en el desarrollo de la región, los funcionarios (como agentes intermediarios) encargados de la “regulación” de las tierras, llamados los “agrimensores” regulados por la Ley de Agrimensura de 1853 (LDES, 1851-1874:076-077).

<sup>200</sup> La duplicación de nombres obstaculizó la dilucidación sobre la pertenencia de cada comunidad a su respectivo municipio, esto requirió una dedicación especial para comparar con otras fuentes.

- C) Municipio de Puerto Peñasco: (7) Comunidad de Puerto Peñasco.
- D) Municipio de Altar: (8) El Cubabi y sus anexos La Mochomera y (9) El Cumarito.
- E) Municipio de Sáric: (10) Pozo Verde y su anexo (11) El Bajío.
- F) Municipio de Pitiquito: (12) Comunidad de Pitiquito.

Dado que es una investigación de corte etnohistórico, me pareció pertinente mencionar brevemente, los antecedentes históricos de los municipios y las comunidades o'otham que existen hasta la actualidad (para adentrarse un poco más sobre otras de las comunidades, ver anexo 4 “Total de comunidades de Sonora y Arizona, identificadas durante la investigación según fuente de registro”). Para este párrafo, me basé en los datos del Instituto Nacional para el Federalismo y Desarrollo Municipal, que tienen las fechas de fundación<sup>201</sup> de los municipios y las comunidades. En orden de antigüedad, el año de fundación de Caborca, 1688 (y Bisani<sup>202</sup>, fundado por el padre Francisco Eusebio Kino); Sonoyta, 1694 (misión jesuita); Quitovac, 1694 (en 1836 se descubren minas); Pitiquito, 1694 (había tribus sedentarias); Sáric, 1751 (Pozo Verde, 1924 lo registran como *congregación* para participar en Leyes Agrarias); Villa del Altar, 1775 (presidio). Los tres siguientes municipios sonorenses también son antiguos lugares o'otham, donde actualmente no se registran comunidades, estos son: Oquitoa, 1689 (fundado por Kino); Atil, 1751 (misión jesuita con Pimas Altos); Agua Prieta<sup>203</sup>, 1899 (pertenecería a Fronteras). Los municipios más recientes son Puerto Peñasco, 1927 y Gral. Plutarco Elías Calles, 1989.

Incluyendo las nueve comunidades delimitadas jurídico territorial de la actualidad, éstas y muchas otras también fueron mencionadas por Lumholtz (1912), aproximadamente 161 rancherías, tanto de Sonora como de Arizona. Asimismo, hay datos registrados en el diario de Hewitt y Brennan (1897) que refieren otras localidades en Sonora y Arizona donde acostumbraban trasladarse, en sus espacios de vida, donde hubo algunas residencias base (rancherías); estos eran en Sonora: Magdalena, Río Sonora, Cucurpe, Bamori (Arizpe) y Río

---

<sup>201</sup> Comprendo por “fundación” la existencia de población sometida, primeramente, a través de las misiones, así como posteriormente por los colonos españoles (de gobierno, del comercio, de haciendas, del ejército, etc.) que se fueron estableciendo en ese lugar.

<sup>202</sup> “*Bisani*, Hacienda. Anteriormente ranchería. En pápago [o'otham], *Víisin* (“Pequeño, arroyo profundo”). Dieciséis millas al Oeste-Suroeste de Caborca. Tierras extensas y fértiles se han convertido en una hacienda mexicana para el cultivo de trigo. Catorce o quince familias viven aquí que están dependiendo de la hacienda para el trabajo. Existen ruinas de una antigua iglesia jesuita” (Lumholtz, 1912:389).

<sup>203</sup> Actualmente *Pozo Prieto*, posiblemente incluía a las Calenturas. Se identifica en mapas novohispanos del siglo XVIII.

Colorado; en Arizona: Tucson, Fresnal, Quijotoa, Santa Rosa, Comobabi, Cababi, Coyote, Pecacho, Cujate, Tecolote, Little Tucson, Badger, Lubac, Saponi, Arivaca, Calabasa, Banson o San Pedro, Pantano, Sacaton, Villa Pima, Pima Agency, Casa Blanca, Gila Crossing, Phoenix, Tempe, Salt River, Gila Bend, Fort Yuma, Sierra Blanca, Pozo Blanco, Pozo Grande, Arivaipa. Estos lugares estaban habitados por ellos o eran localidades donde acostumbraban transitarlas como parte de las rutas del pueblo o'otham, su espacio de vida. Esto puede darnos referencia de la amplitud de su territorialidad, dimensionar su territorio y resaltar su antigüedad, muchas localidades son desconocidas ahora, porque han sido absorbidas por otras localidades o han cambiado de nombre.

#### *A) Municipio de la Heroica Caborca*

**(1) Comunidad o'otham de Caborca.** Sin terreno delimitado jurídicamente como comunidad indígena, agraria o ejido, la denominé como comunidad porque existen grupos de personas que se autodenominan miembros o'otham de la “comunidad de Caborca” realizan actividades conjuntas y encuentros culturales. Aunque este es parte del territorio o'otham no hubo ninguna asignación agraria con delimitación jurídica.

La ciudad de Caborca fue mi base, ahí me instalé para trasladarme a los diferentes municipios y comunidades o'otham. Según el censo efectuado por los “Descendientes de I'toy”<sup>204</sup>, Caborca contaba con 386 personas en 2010, que incluye a las personas de las comunidades de Pozo Prieto, Las Norias y San Francisquito (López Azuz, 2018). Históricamente, Caborca tuvo una jurisdicción mucho más extensa. Fue fundado entre 1687 y 1688 por el padre Francisco Eusebio Kino. La zona fue reconocida como la Pimería Alta o Papaguería. Cuando los jesuitas fueron nuevamente expulsados los recursos de las misiones se perdieron para los o'otham, afectando su subsistencia; “los indios percibieron el peligro para sus comunidades, se revela en la carta que dirigieron el capitán y los alcaldes de Pitiquito y Caborca al gobernador del estado en 1835<sup>205</sup>”. Radding continúa:

---

<sup>204</sup> “Descendientes de I'toy” era una asociación civil creada primeramente, para realizar el censo de la población o'otham de Sonora, el cual se efectuó en 2010. Tomamos como referencia esos datos porque la CDI Caborca financió su realización; quien la representaba era Griselda Leyva Egurrola, junto con otros jóvenes. Hoy está inactiva (López Azuz, 2017b).

<sup>205</sup> La ley emitida por el Congreso del Estado el 22 de julio de 1835 en el Decreto no. 78 “No hay diferencia alguna entre los indígenas, ya estén bajo campana, oí ya con el nombre de ciudadanos. En consecuencia todos deben

En esa carta, los oficiales indígenas defendieron el antiguo sistema que se fundaba en el trabajo recíproco y en la producción comunal; hicieron notar que las tierras misionales del valle de Magdalena estaban enteramente en manos de los vecinos, asimismo, advirtieron lo siguiente acerca de las misiones de los valles del Altar y de la Asunción: "...ya casi los que las habitan son de esta multitud de pápagos errantes, que a no vagar como ahora, van internándose a los puntos de haciendas y pueblos del estado [...] que no tomando pueblo; viven en sus estériles cerros, de vagabundos y la necesidad les hace venir a robar a ganado y caballada a las cercanías del presidio de los ranchos cercanos" [Enrique Tegeda a fray José María Pérez Llera] (Radding, 1995:132).

Para el 6 de abril de 1857, los o'otham participaron en la defensa de Caborca durante el intento de invasión de los filibusteros estadounidenses; de esta hazaña surgió el nombre de "Heroica Caborca". Esta defensa también implicaba salvaguardar nada menos que la soberanía del Estado mexicano, aunque aún no he encontrado evidencias tácitas en archivos históricos sobre el liderazgo de los o'otham (entonces llamados pápagos) en dicha batalla.

Refiere Lumholtz (1912:389) que "Caborca [era un] pueblo en el río Altar, que anteriormente fue ranchería. En pápago [o'otham], *Kávortk* [que significa] ("Colina redondeada"). [A inicios del siglo XX] siete familias viven en las afueras, dos de ellas poseen y cultivan milpas (campos de jardín), el resto son peones para los mexicanos". Lumholtz, (1912:24) añade:

Los primeros misioneros españoles no pudieron ejercer mucha influencia sobre esta tribu. El infatigable jesuita, Padre Kino, quien en el estado de Sonora en 1687 estableció su primera misión, Dolores, viajó tanto en la Papaguería o Pimería Alta, al Río Gila y cruzando el Colorado. Él fue tratado amablemente por los pápagos; sin embargo, han sido descritos por los primeros cronistas como salvajes y peligrosos.

Alrededor del 1910, Lumholtz (1912:147) indica que:

---

disfrutar de las tierras de sus respectivos pueblos" (Jerónimo Romero, 1991:170). Sin embargo, la realidad era otra, tal y como compartió Radding (1995:132) en la cita, "muchos de los o'otham vagaban sin tierras en la mendicidad".

...los indios pápago de Caborca son ocho familias [o quizás siete familias] que viven en los suburbios, la mayoría de ellos viviendo de trabajar para los mexicanos. Dos familias todavía poseen campos grandes y agradables donde el maíz y el trigo se levantan y donde espléndidos ejemplares de los árboles de la higuera silvestre (en español, higuera) eran conspicuos; esta fruta se recolectaba dos veces al año y se comía fresco o seco.

A inicios del siglo XX Caborca seguía siendo una zona rural. Para el año 1923 se establecía gente de Pozo Prieto, en el Barrio Pápago o Papaguería en Caborca (Castillo Ramírez, 2010). Supongo que el lugar donde estaba el Barrio Pápago debió ser antes una rancharía que se encontrara en una región periférica al centro del pueblo, señala Castillo Ramírez (2010) respecto de la localización de este barrio:

Esta zona abarca las manzanas 78,79, 87, 88 y parte de la 69 y 96 (45,800m<sup>2</sup>) actual croquis urbano del catastro de Caborca. Por su parte doña Mercedes señala que la Papaguería, que era un gran rectángulo, se ubicaba entre las calles primera y tercera y la calle “I” hasta la “K” aunque posiblemente llegaba hasta la calle “L”. En ese momento, estas eran la periferia de Caborca, cerca de las zonas de cultivo. Esto permitió la reproducción de sus prácticas socioculturales, más o menos constantes [Oficio para Cabildo de Eziquio Tizado gobernador de la tribu] (Castillo Ramírez, 2010:249).

En ese perímetro todavía se encontraban reunidas varias familias<sup>206</sup>, las cuales fueron despojadas poco a poco a través de amenazas o mediante engaños, hasta que se dispersaron en otros barrios; ya “para la década de los 1970, la Papaguería se encontraba en declive” (Castillo Ramírez, 2010). Este podemos considerarlo uno de los despojos significativos registrados sobre los o’otham en Caborca. Parte del paisaje de Caborca eran las casas con pozos, milpas y árboles frutales, los cuales podían compartir sus frutos entre los vecinos, tanto indígenas como no indígenas (López Azuz, 2017a).

En el siglo XXI. Desde el 2009 a la actualidad, continúan sólo dos familias, los García y los Chohhua en la zona que se conocía como la Papaguería (Castillo Ramírez, 2010). Caborca es una ciudad con actividad minera, agroindustrial<sup>207</sup> y ganadera. También es, una de las cuatro rutas del

---

<sup>206</sup> “La familia nuclear cerca o se une a otras similares para convertirse en extensa (de 5 a 7 casa)” (Nolasco, 1965:375-448).

<sup>207</sup> El cultivo industrializado vigente en la región es el de espárrago, un tipo de cultivo que consume mucha agua.

tren conocido como “La Bestia”, que transporta migrantes atravesando el país de sur a norte. A causa de la actividad del narcotráfico que circula en los alrededores, los ciudadanos han vivido momentos de mucha violencia. Algunas de estas comunidades o’otham fueron desplazadas por dicha situación a finales del siglo XX, como es el caso de Pozo Verde y también San Francisquito.

Los pobladores no identifican claramente a los o’otham, siguen llamándoles “pápagos”. Y tampoco los reconocen como salvadores de Caborca aquel 6 de abril de 1857. Se diluyó ese héroe indígena, pasó a convertirse en un poblador más del lugar. En los desfiles anuales, cuando se conmemora la heroicidad de la “gente” de Caborca, de las familias, de los hombres, de las mujeres y niños(as), no se resalta la valentía de ese héroe indígena, se le da realce a la imagen de los militares como los salvadores y guardianes de la localidad. La participación de empresas mineras y de otros tipos desfilan en esta conmemoración, así como un carro que representa y transporta a los o’otham. Invitan al pódium a doña Alicia Chuhuhua (representante legal del Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de Sonora) a formar parte de la comitiva de autoridades de la ciudad, a quienes los desfilantes les hacen los honores.

**(2) Comunidad o’otham de Pozo Prieto<sup>208</sup> y su anexo Las Calenturas.** Es una comunidad ubicada aproximadamente a una hora y 20 minutos de distancia de Caborca transportándose en automóvil. El cambio de residencia de la población o’otham de esta comunidad durante el siglo XX al pueblo de Caborca se hizo con el fin de otorgarles escuela a sus hijos/as, así como por falta de agua y por sus cosechas fallidas.

En algún momento, esta comunidad fue una ranchería. Lumholtz (1912:392) explica: “Pozo Prieto o Agua Prieta, Ranchería. En pápago [o’otham], <sup>s</sup>*Tjukshootaks* (“Agua negra”. <sup>s</sup>*Tjuk*,

---

<sup>208</sup> “RAN-Registro Agrario Nacional: Pozo Prieto, Serie Documental: Secretaría de la Reforma Agraria. Número de Expediente: 83; Número de Legajo: 1 Estado: Sonora. Municipio: Caborca. Clave tipo de núcleo: 1. Tipo de Núcleo: Ejido. Núcleo: Pozo Prieto. Clave de Acción: 23. Acción Agraria: Dotación de Tierras. Asunto: Local” (Osornio Tepanecatl, 2016).

“RAN Serie Documental: Comunal Número de Expediente: 281. Número de Legajo: 6. Estado: Sonora. Municipio: Caborca. Clave tipo de Núcleo: 2. Tipo de Núcleo: Comunidad. Núcleo: Pozo Prieto y anexo las Calenturas. Clave de Acción: 276.1. Acción Agraria: Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales. Asunto: Ejecución” (Osornio Tepanecatl, 2016).

“RAN -Registro Agrario Nacional: Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas. Serie Documental: Comunal Número de Expediente: 90. Número de Legajo: 2 Estado: Sonora. Municipio: Caborca. Clave tipo de Núcleo: 2. Tipo de Núcleo: Comunidad. Núcleo: Pozo Prieto y anexo las Calenturas. Clave de Acción: 276.1. Acción Agraria: Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales. Asunto: Trabajos técnicos” (Osornio Tepanecatl, 2016:108-109).



negro; *shóotak*, agua). Cerca de las estribaciones de Sierra del Viejo, a dos leguas de Pozo Grande. Los pápagos de Bisani lo visitan todos los años, pero está más o menos abandonado”.

Ni Hewitt y Brennan (1897), ni Lumholtz (1912), tienen identificada Las Calenturas, que posiblemente tenía otro nombre. Miguel Ángel Paz Frayre (2017b) nos comparte información de Pozo Prieto a través de un peritaje:

El Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas es una comunidad que surge por reconocimiento y titulación de bienes comunales a partir del decreto presidencial por Miguel de la Madrid Hurtado el 09 de agosto de 1983, publicado en el diario oficial de la federación el 11 de agosto de 1984, reconociendo a 29 comuneros. Es importante decir, que esta comunidad hizo una solicitud para reconocimiento y titulación de bienes en 1924, le fue negada con el argumento de “carecer de categoría política”. Este decreto ampara a 4-806-03-00 Has., las cuales se dividen en terrenos de agostadero y porciones susceptibles de cultivo, el acta de posesión y deslinde es del 20 de septiembre de 1983. Se especifica que la comunidad cuenta con gobierno tradicional, aunque no se especifica que ese cumpla funciones con relación a la tierra. En esta comunidad, se adquiere la calidad de comunero, siendo mexicano, siendo familiar directo de algunos de los miembros legalmente reconocidos, por sucesión. Se pierde la calidad de comunero por renuncia, cesión legal a familiares directos, expropiación total de tierras, resolución del Tribunal Unitario Agrario. Se consideran comuneros a todos lo que aparecen en la resolución presidencial y a los que se consideran sucesores de los fallecidos. Se especifica que en la comunidad el 20% son hablantes de o’otham y el 80% restante, hablantes de español. A esta fecha sin actividad agrícola, sólo poseen 20 cabezas de ganado mayor, el 100% viven fuera de los terrenos comunales (“Peritaje” Miguel Ángel Paz, 2017b:54-55).

En tanto que Galland (2011:322) y Paz Frayre (2017b) simplifican una cronología de eventos relacionados con Pozo Prieto y la tenencia de la tierra:

- En 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 Fabila una carta notarial de propiedad de los pápagos de esa comunidad.
- 1924: Solicitud para reconocimiento y titulación de bienes en 1924, negada con el argumento de “carecer de categoría política” (Paz Frayre, 2017b:54).

- 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 ha.
- 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 ha (20 de octubre) – Entrega de la documentación provisional de propiedad de la comunidad de Pozo Prieto y anexo.
- 1984: Reconocimiento y titulación de bienes comunales a partir del decreto presidencial por Miguel de la Madrid Hurtado el 09 de agosto de 1983, publicado en el diario oficial de la federación el 11 de agosto de 1984, reconociendo a 29 comuneros (Paz Frayre, 2017b:55).
- 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.*

**(3) Comunidad o’otham de Las Norias<sup>209</sup> y su anexo El Carricito.** En “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” (Galland, 2011:321). En el caso de Las Norias, nos indica Galland (2011:321) el siguiente orden en relación con la tenencia de la tierra:

- 1882: Les reparten tierras.
- 1886: Reconocida como congregación indígena.

---

<sup>209</sup> “RAN Registro Agrario Nacional: Las Norias anexo Santa Elena y el Carricito. Serie Documental: Comunal Número de Expediente: 2001. Número de Legajo: 1 Estado: Sonora. Municipio: Caborca. Clave tipo de Núcleo: 2. Tipo de Núcleo: Comunidad. Núcleo: Las Norias. Clave de Acción: 276.1. Acción Agraria: Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales. Asunto: Toca” (Osornio Tepanecatl, 2016).

“RAN Serie Documental: Comunal Número de Expediente: 2001. Número de Legajo: 5 Estado: Sonora. Municipio: Caborca. Clave tipo de Núcleo: 2. Tipo de Núcleo: Comunal. Núcleo: Las Norias. Clave de Acción: 276.1. Acción Agraria: Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales. Asunto: Escritura” (Osornio Tepanecatl, 2016:108-109).

- 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.
- 1984 (14 de diciembre): se emite dictamen favorable por la Comisión Mixta Agraria (Paz Frayre, 2017b:65-70).
- 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 [el cual sigue inconcluso] (*Fuente: INI Caborca*).

En Lumholtz (1912) esta comunidad se encuentra registrada como Noria (en singular) y Carricito sí se encuentra tal cual. Pero ni en Hewitt y Brennan (1897), ni en el expediente de 1855 (DGBOAE, 1851-1856) los identifican, supongo que tenían otros nombres o eran parte de su espacio de vida antes del siglo XIX, pero posiblemente no habían creado asentamientos, residencias base. A continuación, proporciono los datos obtenidos de Lumholtz (1912): “*Carricito*, ranchería. En pápago [o’otham], *Vapktjuutshk* (“Donde las cañas de pie” *Vapk*, Junco; *tjúutshk*, vertical, de pie). Cerca de Rancho de Macías, hacia la línea fronteriza. Nueve familias; los hombres buscan trabajo en la mina de oro Campana” (Lumholtz, 1912:389). Y sobre *Noria* menciona:

*Noria*, ranchería. En pápago [o’otham], *Nóolik* (deformación de los mexicanos del nombre que significa ‘primavera’). Solía llamarse en pápago *Vipenak* (“Donde *vipenoi*, un pequeño cactus, está creciendo”). Está a una corta distancia al oeste del noroeste del Oasis Indio. Este es un viejo pueblo y tiene más personas ahora que antes (1912:382).

Galland (2011) proporciona algunos testimonios o’otham sobre Las Norias y las condiciones de los pobladores a lo largo del siglo XX. Inicio con lo comentarios sobre los años veinte:

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 (Galland, 2011:95).

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 (Galland, 2011:102).

Para finales del siglo XX, los testimonios de los o'otham refieren la movilidad territorial de los más jóvenes y el despojo de sus tierras por los rancheros vecinos:

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 (Galland, 2011:103).

Para inicios de los años setenta, señalan el traslado a las ciudades grandes de Sonora o a la Reserva de Arizona, perpetuando con ello el ciclo del despojo territorial:

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 (Galland, 2011:155).

En la última década del siglo XX, las Norias se integran a una serie de proyectos productivos para desarrollo agrario. “Buscaron el registro como comunidad agraria a través de PROCEDE, pero sin resultados” (Galland, 2011:161). Por otro lado, refieren las dificultades para sostener la ganadería, “había documentos desde Cárdenas que no se resolvían sobre la tenencia de la tierra” (Galland, 2011:188):

En 1994, se hizo una solicitud de integración de Las Norias al PROCEDE (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 (Galland, 2011:103).

**(4) Comunidad o’otham de San Francisquito<sup>210</sup> y su anexo Carrizalito.** No están registrados en Lumholtz (1912), ni Hewitt y Brennan (1897) ni expediente de 1855 (DGBOAE, 1851-1856), supongo que tendrían otras denominaciones. Galland (2011:322-323) nos ofrece la cronología sobre la tenencia de la tierra:

---

<sup>210</sup> “RAN Registro Agrario Nacional: San Francisquito Serie Documental: Comunal Número de Expediente: 1122. Número de Legajo: 5 Estado: Sonora. Municipio: Altar. Clave tipo de Núcleo: 1. Tipo de Núcleo: San Francisquito y anexo el Carrizalito. Clave de Acción Agraria: 276.1. Acción Agraria: Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales. Asunto: Ejecución” (Osornio Tepanecatl, 2016:108-109).

- 1929 (noviembre): Se tiene noticia de pápagos [o'otham] 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.

Un dato relevante sobre San Francisquito es el hecho de la disputa por reconocimiento de derechos de las tierras. El diagnóstico comunal indica lo siguiente en los antecedentes encontrados en la Procuraduría Agraria (PA) de Caborca (López Azuz, 2016):

La resolución presidencial de 1973 beneficia a 21 comuneros, de los cuales la mayoría de ellos se fueron a vivir a la reserva pápago en EE.UU. en 1985, la Secretaría de la Reforma Agraria llevo a cabo una actualización censal donde se propone la privación de 17 comuneros y el reconocimiento de otros tantos los mismos. La resolución a este trabajo nunca llegó sino hasta diciembre de 1994, cuando emiten certificados de derechos agrarios a los comuneros reconocidos.

Posteriormente, en el mismo expediente de la PA refieren que existen conflictos internos entre Armando Yon Coronado y Rodolfo Parra Yon y no se ha podido regularizar la situación de los comuneros finados, por lo cual no han podido acceder al PROCEDE. Es por demás confuso, porque en hojas anteriores del expediente exponen que son dos grupos enfrentados y más adelante lo explican como un conflicto entre dos personas y un grupo sin documentos, que producen la irresolución del estatus legal. Esta situación expuesta en el expediente de la PA, a mi parecer, requiere ser investigado a mayor profundidad. El problema en sí mismo se muestra como un deficiente manejo administrativo que generó el conflicto al interior de la comunidad (entrevista en Sonoyta a Sr. José Piñuelas, López Azuz, 2017b).

## *B) Municipio General Plutarco Elías Calles*

El censo efectuado por Descendientes de I'toy registró en 2010, 480 miembros, que son datos específicos de la comunidad de Sonoyta, en tanto que a los de Quitovac se les registró aparte, con 63 personas (López Azuz, 2018).

En 1989 se estableció el municipio con el nombre de General Plutarco Elías Calles. El argumento para ello fue que, por razones sociales, políticas e históricas, decidieron darle el reconocimiento político a Plutarco Elías Calles, quien era sonorenses, fue fundador del Partido Revolucionario Institucional (PRI)<sup>211</sup> y expresidente de la república mexicana (1924-1928):

Por medio de la Ley Núm. 136 del 9 de julio de 1952 se erigió el municipio de Puerto Peñasco, separándose del municipio de Caborca y comprendiendo las localidades de Sonoyta, Bahía La Choya, 21 de Marzo y Cuauhtémoc, al cual perteneció hasta agosto de 1989, cuando se creó el municipio Gral. Plutarco Elías Calles, como una necesidad histórica, política y social (EMDM, 2010 [consultado 2 de mayo de 2018]).

**(5) Comunidad o'otham de Sonoyta.** Fue fundado por los misioneros en 1694. Esta población ha permanecido a lo largo de los siglos. El AGN (“Materiales para la historia de Sonora” [1658-1764:69-70]) indica que:

La única misión que se erigió el año de 1751 por mayo es San Miguel de Sonoitac á cerca de 50 leguas al Mar verte de Caborca aun ella sola padecía escases de agua, y así no hay donde congregar a los Pápagos o Papapootam, que así se llaman los pimas que viven en aquellos paramos de semillas y zacates, hierba y frutas silvestres, y aun de conejos; y vazones por este motivo son, á Santa Catharina al Baigatz hasta el Rio Xila, y de esta manera se abriera camino fácil de ir ganando cada año terreno para convertir al mal y extender con la feé los dominios del Rey nuestro señor.

Ahora bien, sobre Sonoyta y su tenencia de la tierra, Galland (2011:323-324) y Paz Frayre (2017b:65-70) aportan la siguiente cronología:

---

<sup>211</sup> Nombre original Partido Nacional Revolucionario (PNR).

- 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.
- 1886: La expresada Congregación se midieron en ese año por un ingeniero comisionado por el Gobierno Federal, designándose tanto a los individuos de la Tribu Pápago como al conglomerado de blancos que en el existen (Paz Frayre, 2017b).
- 1910: Censo levantado en ese año (EDMM, 1978[2017]; Paz Frayre, 2017b).
- 1920: Solicitud para resolver problema de agua con los mexicanos.
- 1922 (10 de abril): Un total de 50 individuos capaces, con derecho a dotación de tierras. 130 habitantes (Paz Frayre, 2017b).
- 1923: Censo para reconocimiento de derechos agrarios.
- 1925: Solicitud de tierras (EDMM-BOGES, 1978[2017]).
- 1926 (el 30 de agosto): concediéndole una dotación de 1,500 has de terreno tomando por parcela tipo la de 30 has. para cada uno de los 50 individuos capacitados que arrojó el censo (Paz Frayre, 2017b).
- 1928/1929: División en 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 [Sin embargo, en la actualidad algunos de los ejidatarios sí se consideran o'otham, como es el caso de la familia Montijo].
- 1978: Solicitud de extensión en el Ejido Pápago. La comunidad solicitó cambio de estatus agrario como ejido, así como una ampliación. 60 comuneros beneficiados (Paz Frayre, 2017b).
- 1998: Titulación del Ejido Pápago llamado Ejido Sonoyta Congregación Pápago.
- 2008: Solicitud en PROCEDE (Paz Frayre, 2017b).

En algunos mapas del siglo XIX está identificada como población. “En este lugar [Sonoyta] se descubrieron minas aledañas en 1836. Cabe señalar que Sonoyta tuvo la categoría de municipio dependiente del Distrito de Altar durante algunos periodos del siglo XIX” (EMDM,



2010 [consultado 02 de mayo 2018]). Ahí vivían varias familias o’otham. Fueron despojados y segregados hacia la parte baja del río Sonoyta. Ellos vivieron donde nacía el río Sonoyta<sup>212</sup>. Para 1886, se les reconocía como la *Congregación de la tribu pápagos* (o’otham) (EDMM, *Boletín Oficial. Gobierno del Estado de Sonora*, 1978); el trámite quedó sin concluir por la falta de las escrituras que avalaran dicho proceso de apropiación de tierras.

Durante el siglo XX, los o’otham de Sonoyta tuvieron tres momentos significativos de despojo: en 1920, con la omisión legal por el derecho al agua; en 1925, con la negación de tierras y en 1928 la división de sus tierras en ejido de “hombres pápagos” (o’otham) y ejido de “hombres blancos”, a partir de reclamos de los no indígenas que exigieron tierras. A comienzos de ese siglo, la movilidad o’otham hacia Estados Unidos se relacionó con estos despojos por parte de los no o’otham. Para 1978, de nueva cuenta hubo expropiación de tierras.

Este pueblo, según Lumholtz, era más importante y más grande que Quitovac y contaba con más personas. Sonoyta tenía abundante agua gracias al *río Sonoyta*, lo cual permitió la agricultura en la región. Si bien no se podía cultivar a su máxima capacidad, sí se lograba un cultivo diverso. La ‘fiesta de las flores’<sup>213</sup> entre el 1 y el 5 de mayo en Sonoyta estaba relacionada con esta abundancia floral y frutal (esta fiesta continúa celebrándose hasta la actualidad. Aunque el paisaje ha cambiado, tornándose urbano). Refiere Lumholtz (1912:393):

*Sonoita*, ranchería. En pápago [o’otham], *Kavortkson* ("al pie de la colina redondeada" *Kávortk*, colina redondeada; hijo, pronunciado en Sonoita *shon*, al pie de, base). A veces el lugar está designado en una manera abreviada como *shon* solamente, de la cual posiblemente se deriva el nombre en español de Sonoita. El oasis fue originalmente llamado Sonoitag o Sonoidac. En la reedición de *Apostólicas* de Ortega Afanes, "México, 1887, el nombre Sonoidag se atribuye a los indios. Hablando del viaje del padre Kino en 1699, el narrador dice: ‘Le dieron el nombre de San Marcelo a un lugar que los nativos llaman Sonoidag, una localidad muy favorable a causa de sus tierras, pastizales y abundante agua’ (libro 2, cap.7, p. 340)". La ranchería solía estar cerca del comienzo del río, pero los indios han sido

---

<sup>212</sup> Expediente Digital de Mauricio Montijo (EDMM). *Boletín Oficial. Gobierno del Estado de Sonora* (BOGES). Hermosillo, Sonora. Sábado, 23 de septiembre de 1978.

<sup>213</sup> Fausto “Tití” Núñez me comentó que antes en Sonoyta se veían muchas flores y árboles. Muy colorido, por eso se creó la Fiesta de las Flores. Este testimonio se lo compartió a él su mamá, doña Julia Méndez<sup>†</sup> (“Entrevista a Fausto Núñez” en Quitovac, López Azuz, 2017a). En la actualidad, ya no se ven los vergeles que describiera ni Lumholtz (1912) ni Fausto Núñez.

gradualmente impulsados por los mexicanos más abajo, ocupando ahora un sitio a una milla del pueblo mexicano de Sonoita (ver *Akimuri*).

Uno de los problemas del pueblo o'otham que vivía ahí fue obtener el agua del río que compartían con los “mexicanos”; las dificultades estuvieron presentes desde finales del siglo XIX. Para 1920, José León, el gobernador de la tribu pápago de Sonoyta hará una solicitud para que les restituyeran el flujo del agua, porque tenían severos problemas con los “mexicanos”. Sus siembras no estaban prosperando y ellos dependían de su subsistencia a partir de su producción agrícola. Lumholtz lo identifica como *Akimuri*, que era la parte baja del río donde se fueron a vivir los o'otham, después de ser desplazados del pueblo:

*Akimuri*, ranchería. “El río”. El sitio actual de asentamiento del indio de Sonoita. Los mexicanos habiendo ocupado las tierras donde originalmente vivían los indios, y donde el pequeño Río Sonoita se lanza hacia adelante. Se trata de una milla por el río desde el asentamiento mexicano y se conoce con el nombre de El Pueblo. Considerable el cultivo de trigo se irriga con agua del río, y los indios, cuyo número varía según la temporada se acomodan ahí pero generalmente pueden ser entre setenta y ochenta o más. Ver Sonoita (Lumholtz, 1912:387).

Este proceso de despojo fue acotando la tierra de los o'otham de Sonoyta hasta convertirse en el ejido “Hombres Pápago”. Aquí hay una fragmentación entre la comunidad y la tierra, en el sentido de que muchos o'otham no son ejidatarios y, sin embargo, se consideran a sí mismos como una comunidad indígena, en tanto que entre los ejidatarios del ejido “Hombres Pápagos” algunos son o'otham, pero no todos. Algunos cuentan con pequeña propiedad, otros o'otham ya no cuentan con ninguna tierra, condición que comparte la mayoría. Ya explicaremos esto en los siguientes capítulos.

En el siglo XXI, Sonoyta es una ciudad ubicada en una zona que se ha convertido en peligrosa. Su localización cercana a la frontera con Estados Unidos es un sitio propicio para el tráfico de personas. Los “polleros” y los migrantes nacionales e internacionales deambulan por las calles como parte del paisaje. Aunque a veces parece muy tranquilo, por sus calles circulan traficantes de drogas y muchos consumidores, por lo que resulta peligroso deambular solo. Siempre hay sujetos parados esperando la llegada de migrantes. Los primeros se reconocen por

sus miradas furtivas e inquietas buscando incautos. Portan cantimploras<sup>214</sup> y pequeñas mochilas que cargan en la espalda, en espera para ofrecerles sus servicios de “traslado” a Estados Unidos. Dentro de este contexto continua la existencia del ejido “hombres pápagos”.

**(6) Comunidad o’otham de Quitovac<sup>215</sup> y su anexo Chujubabi.** Fue establecida por los jesuitas en 1694, en la misma fecha que Sonoyta. En 1836 también descubren minas en Quitovac (EMDM, 2010). La “nueva bonanza (zonas ricas en mineral) descubiertas entre 1834 y 1844 incluían a Quitovac, San Antonio, Sonoita, El Zoñe, La Basura, Las Palomas, San Perfecto, El Álamo y Vado Seco” (Radding, 1995:131).

Retomamos la síntesis de la cronología sobre tenencia de la tierra de Quitovac realizada por Galland (2011:324) y Paz Frayre (2017b:65-70):

- 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.
- 1924: Quitovac tenía una solicitud de restitución de tierras, negada tenía categoría política de “mineral” (Paz Frayre, 2017b).
- 1973 (29 de mayo): Solicitud ante el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, reconocimiento y la titulación de sus terrenos comunales (35 comuneros). Solicitud desde 1924.
- 1980 (21 de noviembre): El acta de posesión y deslinde, la entrega física de los terrenos reconocidos y titulados. Al concluir los trabajos de medición, resultó una superficie menor a la resolución presidencial cuyo plano de ejecución señaló 19,883 – 74 – 38.01 ha. La diferencia no se ha resuelto (Paz Frayre, 2017b).
- 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).

---

<sup>214</sup> Hay toda una cadena de tiendas de suministros para adquirir lo necesario para cruzar “ilegalmente” el desierto: mochilas, ropa camuflajeada, pintura para pintar de negro los garrafones de agua, etc. Todo para ser “invisible” durante las noches (López Azuz, 2017b).

<sup>215</sup> RAN: Poblado Quitovac y su anexo Chujubabi. Serie Documental: Comunal. Número de Expediente: 3690. Número de Legajo: 9. Estado: Sonora. Municipio: Puerto Peñasco. Clave tipo de Núcleo: 2. Tipo de Núcleo: Comunidad. Núcleo: Quitovac y su anexo Chujubabi. Clave de Acción: 276.1 Acción Agraria: Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales. Asunto: Ejecución” (Osornio Tepanecatl, 2016:108-109).

- 1982 (21 de noviembre): Reconocimiento de tierras comunales: Quitovac y su anexo el Chujubabi (Paz Frayre, 2017 b:72). Pertenece a Puerto Peñasco (Osornio, 2016:115)
- 1995: Ratificación de derechos agrarios de comuneros 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 ha (72 comuneros).

Lumholtz (1912:392) nos ofrece una breve descripción de Quitovac de inicios del siglo XX:

*Quitovac*, Ranchería, En pápago [o'otham], *Vapk* o *Váketa*, “Cañas” (*Vapk* es el nombre para cañas; aquí crecen en un pantano, producido por el flujo de los manantiales). Un lugar importante en la vida de la tribu. Varios manantiales finos en una localidad que proporciona abundante agua. Ahí hubo una vez actividad minera. En la actualidad, solo los indios de vez en cuando “lavan en seco” las minas de placer. Dos o tres familias mexicanas viven aquí y hay una tienda. Los indios son bastante adinerados, y en el invierno pueden encontrarse hasta quince familias en Quitovac (1912:392).

También señala a “*Chujubabi*, ranchería. En pápago [o'otham], *Tshuhuvaxia* (“Buena Cueva”). *Tshúhu*, cueva; *váxia*, bueno, pozo de agua, también primavera). Cuatro leguas al sureste de Quitovac. Está habitado por tres o cuatro familias” (Lumholtz, 1912:389). Sobre el estatus legal de las tierras de la comunidad de Quitovac y Chujubabi, Paz Frayre (2017b:72) en su peritaje describe lo siguiente:

Quitovac y su anexo el Chujubabi la asignación es de 19,883–74–38.01 Has. (19,883 hectáreas). De esta cantidad 13 hectáreas corresponden a la zona urbana. El decreto presidencial. (Reconocimiento de tierras comunales: Quitovac y su anexo el Chujubabi), es del 21 de noviembre de 1981, siendo presidente: José López Portillo. El decreto se publica en el diario oficial de la federación el día 9 de enero de 1982. Desde el 29 de mayo de 1973, vecinos del poblado de Quitovac solicitaron al entonces titular del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, hoy Secretaría de la Reforma Agraria, el reconocimiento y titulación de sus terrenos comunales. Cabe destacar que Quitovac ya tenía una solicitud de

restitución de tierras en 1924, la cual fue respondida negativamente debido a que tenía categoría política de “mineral”. El acta de posesión y deslinde, la entrega física de los terrenos reconocidos y titulados es del 21 de noviembre de 1980. Al concluir los trabajos de medición, resultó una superficie menor a la resolución presidencial, cuyo plano de ejecución señaló 19,883–74–38.01 Has., el resultado de la medición del INEGI arrojó 11,353 hectáreas. Hasta el momento no se ha resuelto este déficit en la medición.

Para 1957, Quitovac y Sonoyta seguían sin la legalización de sus tierras por parte de las instituciones encargadas de tales asuntos, a pesar que Manuel Ávila Camacho había ofrecido hacerlo. Aunque según el testimonio de doña Julia Méndez, ella refiere a Lázaro Cárdenas (López Azuz, 2016):

Quitovac, que no posee legalizado su predio [...] Manuel Ávila Camacho hacía su propaganda de candidato presidencial les ofreció hacerlo al llegar al poder, sin que se cumpliera lo prometido y otros, como los del ejido Sonoyta, que han sido desalojados de estas tierras por los mestizos y por ello se han refugiado en el poblado de Sonoyta, en situación de miseria, desconociéndose la situación que guardan los otros núcleos respecto de tierras (Fabila, 1957:11).

Durante 1992 se firmó contrato con la minera Hecla, quien permaneció aproximadamente diez años en la comunidad. Durante su estancia se crearon conflictos con ésta. Sobre este asunto no nos adentraremos porque implica la revisión de otras temáticas que nos desvían de nuestros objetivos, sin embargo, me pareció importante señalarlo como parte de la historia de esta comunidad. Expongo los motivos del problema:

1. El no haber convocado a asamblea ejidal para solicitar la opinión de la comunidad.
2. El abuso por parte de la Minera Hecla de solicitar firmas en blanco, logradas de una manera fraudulenta. Cuando se revisó el documento, se encontró en el contrato que se incluían labores de explotación y no sólo de exploración, como la comunidad creía.
3. En consecuencia, existía una notable desproporción en las prestaciones de la minera (Osornio Tepanecatl, 2014:108).

El siglo XXI. Los comuneros de Quitovac rentan las tierras para actividades mineras a pequeña y mediana escala con empresas y gambusinos de Sonora y Sinaloa. Y estuvo en puerta un proyecto de agroindustria de papa. Existen conflictos entre los comuneros, por las decisiones sobre el manejo y administración de las tierras de Quitovac como comunidad agraria. Tampoco conocen el reglamento agrario, y la toma de decisiones sobre Quitovac como comunidad agraria es a través de las relaciones de parentesco, para evitar lo más posible conflicto familiar. Muchos de los comuneros viven en Puerto Peñasco.

En 2018 (López Azuz, 2018) había conflicto entre las familias o'otham de Puerto Peñasco y las familias de Quitovac por el costo del mantenimiento y la responsabilidad del cuidado de la comunidad: ¿A quién le corresponde pagar por ello?, ¿Quién debe hacerlo? Quejas por falta de transparencia sobre las decisiones de la administración, que podían conducirlos al cese del permiso como área de actividad minera.

### *C) Municipio de Puerto Peñasco*

**(7) Comunidad o'otham de Puerto Peñasco.** Sin terreno delimitado jurídicamente como comunidad agraria o ejido, al igual que Caborca, la denomino como comunidad porque existen grupos de personas que se autodenominan miembros o'otham de la “comunidad de Puerto Peñasco” quienes realizan actividades conjuntas y encuentros culturales. Se funda en 1927. Para el año 2010 se identificó una población de 530 o'otham, por lo que era la comunidad con mayor número de integrantes (López Azuz, 2018). Éste era un pueblo de pescadores, se fue poblando poco a poco con personas de diversas latitudes de Sonora y también los o'otham que venían de Quitovac y Sonoyta:

Es uno de los centros de población más jóvenes del estado de Sonora. Puerto Peñasco inició su formación hacia 1927 como un simple campo pesquero; a partir de esa fecha, pescadores de diversas partes del estado, como Guaymas, Bahía Kino, Puerto Libertad y Puerto Lobos, entre otros, empezaron a llegar durante las temporadas de pesca, asentándose y viviendo en forma improvisada en carpas y cuevas que encontraban entre los riscos de cerros sobre dunas arenosas (EMDM, 2010 [consultado 02 de mayo 2018]).

Para 1932, al incrementarse la población surgió la necesidad de crear una delegación de policía que dependiera de la comisaría de Sonoyta, que a su vez pertenecía al municipio de Caborca. “Para 1941, Punta Peñasco contaba con 187 habitantes dedicados a las actividades pesqueras o que trabajaban en la construcción del ferrocarril Sonora-Baja California, cuyo tramo Mexicali-Puerto Peñasco, fue inaugurado en 1940. El 4 de diciembre de 1941 se declaró Comisaría Municipal” (EMDM, 2010 [consultado 2 de mayo 2018]).

El establecimiento del ferrocarril entre Sonora y Baja California promovió la llegada de nuevos pobladores para trabajar en la industria pesquera y contribuir al desarrollo económico de la zona. En 1952 se erige como municipio Puerto Peñasco, independizándose del municipio de Caborca. Esta ciudad también ha tenido una economía fluctuante. Teniendo en los inicios del año 2000 un auge financiero, con el establecimiento de varios hoteles<sup>216</sup>. Después el desempleo, por la salida de la industria hotelera. Los o’otham se emplearon en el negocio de la pesca, también como albañiles, mecánicos, etc.

En Puerto Peñasco, actualmente radican algunas de las familias comuneras de Quitovac. Además, los o’otham de Puerto Peñasco han luchado por ser reconocido como comunidad o’otham, tanto al interior del pueblo en Sonora, la TON, como al exterior en las instituciones, argumentando que allí viven muchos miembros del pueblo o’otham. Ha ido logrado un cierto reconocimiento como espacio o’otham. “Después de todo, Puerto Peñasco es parte del territorio o’otham” (plática personal con Mauricio Montijo, ciudad de México, septiembre 2017).

#### *D) Municipio de Altar*

En este municipio se encuentran las comunidades o’otham de El Cubabi y sus anexos La Mochomera y El Cumarito. Contaban para el 2010 con un total de 14 personas registradas entre Cubabi, Cumarito e incluyeron datos de El Bajío (López Azuz, 2018). Se reconoce que habitaron los Pimas Altos (EMDM, 2010 [consultado 02 de mayo 2018]). Fabila (1957:38) señala que “en 1840<sup>217</sup>, se sublevaron, creándose una campaña para dominarlos. También fueron un freno contra

---

<sup>216</sup> Don Servando León† (gobernador de Puerto Peñasco) comentó que esos hoteles eran para el lavado de dinero del narcotráfico. Cuando comenzaron los problemas al respecto, las inversiones se vinieron abajo y aumentó el desempleo. También a inicios del siglo XX fue guardada de Al Capone para escapar de la justicia estadounidense (López Azuz, 2017 b).

<sup>217</sup> “Finalmente se llegó a la conclusión de que solo poblando realmente la frontera se contendría el impulso de los apaches, por lo que se crearon colonias militares en toda la frontera. En Sonora se reforzó el sistema de presidios,

los apaches que no entraban a Altar cabecera del distrito, fue fundada como presidio en 1645, en 1857 se les hizo villa”. El 10 de septiembre de 1932 por decreto se confirma su nombre actual de Villa de Altar:

Tuvo sus primeros ayuntamientos en 1814 y 1820. Durante el siglo XIX, Altar fue sucesivamente cabeza de partido y cabecera de distrito. Con jurisdicción sobre los actuales municipios de Caborca, Oquitoa, Tubutama, Sáric, Pitiquito, Puerto Peñasco y San Luis Río Colorado. [...] Por decreto del 5 de septiembre de 1828 la Legislatura del Estado de Occidente le dio el nombre de Villa Figueroa, en honor del general José Figueroa, comandante general de Sonora y Sinaloa”, quien somete a la tribu yaqui (EMDM, 2010 [consultado el 2 de mayo de 2018]).

Tanto en El Cubabi como en El Cumarito no se ha regularizado la tenencia de la tierra, siendo el mismo caso que El Bajío. Siguen sin concretar la posesión de la tierra, en el PA de Caborca tiene los planos de la superficie de los dos primeros. Ante la irregularidad se crea incertidumbre jurídica para sus habitantes. De La Mochomera no encontré mayor información en los documentos oficiales e históricos. Sólo un expediente en el Archivo Municipal de Caborca, un censo de mediados del siglo XIX con los nombres de las personas, sin mayores especificaciones sobre si pertenecen los datos a esa comunidad, fechado entre 1860 y 1864.

**(8) Comunidad o’otham de El Cubabi.** Lumholtz (1912:390) refiere sobre El Cubabi, “Ranchería. En pápago [o’otham], *Kovaxia* (‘Bien escondido’ *Ko*, cubrir; *váxia*, bueno, pozo de agua, también primavera). Cerca de la Sierra de Cobota, cuatro leguas al norte de Lead, ciudad minera. De ocho a diez Familias”. Galland (2011:319) muestra secuencia de eventos sobre las tierras de 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 (Reparto de tierras).

---

que se consideró sería el bastión de la colonización. Bavispe, Fronteras, Santa Cruz, Tucson y Altar fueron los lugares elegidos para formar colonias militares, en las que los residentes recibirían tierras una dotación de diez pesos, para que se animaran a quedarse y a sostener la guerra contra los apaches” (Jerónimo Romero, 1991:181). Estos en su mayoría eran parte de sus espacios de vida y comunidades o’otham, quienes eran adversarios ancestrales de los apaches, además sabían cómo combatirlos y manejarse en el desierto.



- 1886: Se les reconoce como “Congregación indígena”.
- 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.*

**(9) Comunidad o’otham de El Cumarito.** Con Lumholtz (1912) se encuentra como “*Cúmaro*, ranchería. En pápago [o’otham], probablemente, *Komvaxia* (*Kom*, árbol con bayas rojas, llamadas por los mexicanos cúmaro; *váxia*, bueno, pozo de agua, también primavera). A unas ocho leguas al oeste de la aduana de Sásabe y dos leguas del límite. Cuatro o cinco familias viven aquí” (Lumholtz, 1912:390)”. Según Galland (2011:20) estaban en “2001 [como] Proyecto de reconocimiento y titulación de bienes / Dirección de procuración de justicia y Procuraduría agraria. *Fuente: INI Caborca*” al igual que el Cubabi y El Bajío.

#### *E) Municipio de Sáric*

Cabe mencionar que El Bisani y El Sásabe son lugares o’otham reconocidos como localidades importantes de Sáric. Ambos identificados en el libro de Lumholtz (1912) como rancherías o’otham, en tanto únicamente El Bísani es señalado en el expediente<sup>218</sup> (DGBOAE, 1851-1856). En este municipio se encuentran las comunidades de Pozo Verde y El Bajío. En Pozo Verde en la actualidad ya no viven personas allí, no hay registro de su censo. En el caso de El Bajío, el censo se incluye en el municipio de Altar. Al consultar en la enciclopedia sobre Municipios y Delegaciones de México (EMDM, 2010 [consultado el 2 de mayo de 2018]) nos refiere lo siguiente de Sáric:

En el año de 1751 los misioneros de la compañía de Jesús fundaron un pequeño pueblo de Misión, con los fondos de un donativo dado por el marqués de Valdepuente, en el sitio que hoy ocupa la cabecera municipal. En 1752 los indios nativos [pimas tras rebelión] del lugar destruyeron la Misión y en 1756 fue repoblada. Esta localidad, desarrollada en el virreinato,

---

<sup>218</sup> DGBOAE, 1851-1856. El expediente “Solicitud de los pápagos [o’otham] para establecerse en territorio de Sonora en 1855”. Este se puede revisar en mi tesis de maestría (López Azuz, 2014).

se le conoció como Santa Gertrudis de Sáric en tiempos del padre Kino. Formó parte durante el siglo XVIII de la Provincia Misional de Nuestra Señora de los Dolores, como Pueblo Misión con las visitas, El Bísani y Santa Teresa. En 1852 es la llegada de los colonizadores de la Alta California y para 1852 del mes de agosto, se da la declaración [de intento de] Independencia de Sonora, por el conde Rousset de Boulbón. La Comisaría de Sásabe es similar en tamaño a la cabecera municipal, al igual que en ciertas actividades económicas, disfrutó del beneficio del reparto de tierras durante el periodo del Presidente Plutarco Elías Calles, iniciándose las primeras dotaciones a Pozo Verde, Poblado Pápago que fue elevado a congregación el 4 de abril de 1924, a fin de que pudiera participar del servicio que las Leyes Agrarias otorgan. Fue incorporado al municipio de Altar en 1930; En 1931 obtiene la categoría de Comisaría Municipal y rehabilitado por Ley Núm. 99 el 23 de noviembre de 1934, se convierte en Municipio. Obtuvo la categoría de Municipio a fines del siglo XX, adscrito al Distrito de Altar.

**(10) Comunidad o'otham de Pozo Verde.** Lumholtz (1912:392) nos menciona sobre esta comunidad:

*Pozo Verde*, ranchería. En pápago [o'otham], *Tjuitakvaxia* ("Pozo Verde"). *Tjúitak*, verde (también *stjúitak*); *váxia*, bueno, abrevadero, manantial). El nombre se deriva de una fina fuente a los pies de la cordillera del Baboquivari, alrededor de una milla al sur de la línea limítrofe, y una pocas millas al oeste de la aduana del Sásabe<sup>219</sup>. La ranchería más grande en Sonora. Veinticinco a treinta familias viven aquí. Hay un general aquí a cargo de todos los Pápagos de Sonora. El lugar es importante en la mitología de la tribu.

Galland (2011:320) y Paz Frayre (2017b:65-70) nos refieren la cronología de los eventos jurídicos relativos a la tenencia de la tierra de Pozo Verde:

- 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.

---

<sup>219</sup> Sásabe, aduana mexicana, antiguamente una ranchería. En pápago [o'otham], *Sháshovuk* ("Eco") (Lumholtz, 1912:393).

- 1886: Reconocida como Congregación indígena. Siendo reconocidos como de la propiedad de la tribu pápago que ha título de dominio los ha venido poseyendo desde ese año en que el gobierno federal les midió esos terrenos que reclaman.
- 1909: Ratificación. Esta resolución, debe considerarse como título comunal para el efecto de amparar y defender la extensión total de los terrenos que la misma resolución comprende (Paz Frayre, 2017b:65-70).
- 1919: Solicitud oficial de restitución de tierra (Paz Frayre, 2017b:65-70).
- 1923: Categoría política: rancho. Censo para reconocimiento de derechos agrarios. 122 habitantes.
- 1924: Cambio de categoría política a: Congregación.
- 1925: Registrados 273 habitantes, 112 jefes de familia (Paz Frayre, 2017b:65-70).
- 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 (23 de julio): Ampliación por 1,652 ha, firmando el presidente José López Portillo.
- 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 ha.

Paz Frayre (2017b) nos menciona sobre el despojo sufrido de 68 terrenos y la queja expresada por la comunidad de Pozo Verde en 1923 ante las autoridades correspondientes, apelando a la ley agraria de 1915 para la dotación de dichos terrenos:

En escrito del 20 de junio de 1923, los vecinos de las expresada congregación, encabezados por Luciano Cuate y Juan Segundo, acudieron ante el ciudadano gobernador del estado de sonora exponiendo: “que en anteriores épocas el poblado referido, había poseído ejidos, de los cuales habían sido despojados, quedando por lo tanto, reducidos a mayor miseria, por lo que con fundamento en los artículos 3ro de la ley de enero de 1915 y 27 constitucional, pedían que de no encontrarse en el asunto pruebas suficientes para dictar una resolución

restitutoria favorable, de los 68 terrenos mencionados de los que se les había despojado, se recabasen los elementos necesarios para que se les concedieran dichos terrenos por dotación, en cantidad suficiente para la satisfacción de sus necesidades agrícolas”.

**(11) La comunidad o’otham de El Bajío<sup>220</sup>.** Anexo de Pozo Verde, probablemente. En el texto de Lumholtz (1912) no pude identificarlo tal cual, posiblemente tuviera otra designación. Lo que encontré fue esta información: “Bajío de Evaristo<sup>221</sup>, ranchería de verano. En pápago [o’otham], *Hiashpik* (‘Enterrado’). Según la tradición, una hermosa mujer pápago fue enterrada aquí. Está situado en el valle fértil, largo y ancho dirigiéndose al oeste a Sonoita. Alrededor de quince familias viven aquí” (Lumholtz, 1912:389). Al consultar con Matías Valenzuela Estevan, me indica que para él no es el mismo lugar. Requiere ser verificado con otros o’otham de esa zona. Según Galland (2011:320), esta es la relación de eventos territoriales; revisemos cuáles fueron. Estos se registran desde el siglo XX:

- 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).
- 1948: Gobierno Federal de Miguel Alemán Valdés, se apropió de un territorio en Sáric, Sonora, el cual es conocido como “El Bajío” (González Esteban, 2018).
- 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).

Uno de los eventos significativos en el despojo territorial de los o’otham es la clausura de la puerta de San Miguel en 2016, la cual conecta con EE.UU. y permite el acceso a la Reservación de la TON en Arizona, sobre todo para los miembros de El Cubabi, El Cumarito y

---

<sup>220</sup> “RAN: Bajío Pozo Verde y sus anexos Cumarito, Mochomera y Cubabi. Serie Documental: Comunal. Número de Expediente: 490. Número de Legajo: 1. Estado: Sonora. Municipio: Altar. Clave tipo de Núcleo: 2. Tipo de Núcleo: Comunidad. Núcleo: Altar. Clave de Acción: 276.1. Acción Agraria: Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales. Asunto: Toca” (Osornio Tepanecatli, 2016).

<sup>221</sup> Sobre el Bajío, Matías Valenzuela Estevan me indica que para él no es el mismo lugar (comunicación personal vía whatsapp, mayo 2020). Es necesario verificar este dato con otros o’otham.

El Bajío, a quienes les resulta más accesible resolver asuntos de la vida cotidiana, como surtirse de víveres o consultar al médico en la Reservación. En el Bajío esta puerta también fue un punto de encuentro para los miembros de distintas comunidades o'otham en la “protesta cultural” contra el muro fronterizo entre México y EE.UU. en 2017 propuesto por el presidente de EE.UU., Donald Trump. Protesta política basada en su derecho histórico y cultural al libre tránsito territorial.

#### *F) Municipio de Pitiquito*

**(12) Comunidad o'otham de Pitiquito.** Este es el mismo caso de las comunidades de Caborca y Puerto Peñasco. Están sin terreno delimitado jurídicamente como comunidad agraria o ejido, la denomino como comunidad porque existen grupos de personas que se autodenominan miembros o'otham de la “comunidad de Pitiquito” realizan prácticas socioculturales de forma colectiva. Aunque este es parte del territorio o'otham, este grupo no cuenta con comunidades agrarias, ni ninguna otra forma de propiedad comunal, si acaso sólo la relacionada con sus propias casas, propiedades privadas no vinculadas con su condición indígena.

Para Pitiquito se registró una población o'otham de 117 personas durante 2010 (López Azuz, 2018). Se cree que en el pasado estas tierras estaban pobladas por diferentes pueblos establecidos en los márgenes del río Magdalena y el río de Altar:

Fue fundado en 1694, en la segunda mitad del siglo XVIII se conocía con el nombre de la Natividad del Señor de Pitiquín; era una ranchería agregada a Caborca. En 1768 fue conocido con el nombre San Antonio de Pitiquito, la población de esa época estaba constituida por 96 familias. [...] y en 1914 durante el maderismo, obtuvo la categoría de Municipio (EMDM, 2010 [consultado el 2 de mayo 2018]).

En la actualidad aún existe población o'otham, la cual tiene como autoridad tradicional a doña Francisca Salas, reconocida por la Tohono O'odham Nation. Lumholtz (1912:391) nos menciona así a Pitiquito:

*Pitiquito*, pueblo en el río Altar, antiguamente una ranchería. En pápago [o'otham] *Piitskin*, “Ido a la nada”. El nombre alude a la aniquilación de ambas partes en un combate que se

dice que tuvo lugar en una montaña cerca del pueblo actual. Por la permanencia de agua en esta parte del río y la fertilidad de la llanura, esta localidad es hoy en día de importancia agrícola. Existen cuatro familias de pápagos [o'otham] aquí, que trabajan para los mexicanos.

### **III.3. Recapitulación**

Como hemos visto en este recorrido esquemático de eventos históricos relativos a la tenencia de la tierra de las actuales comunidades o'otham de Sonora, han pasado distintos sucesos que han generado que estos despojos estuvieran bajo contextos jurídicos estatales y nacionales, siendo desfavorables directamente para los o'otham. El mostrar la antigüedad de las comunidades es relevante porque además continúan vigentes, aun con todos los inconvenientes de haber sido tituladas a través de la Ley Agraria. Esto otorga legitimidad a la permanencia y territorialidad o'otham. Podemos revisar que los instrumentos jurídicos del siglo XIX como la Ley de Repartimiento Indígena de 1828, que lejos de favorecer a los pueblos indígenas continuó la visión de la tierra como elemento de uso individual y no propiamente para colectivos. El fragmento de su gran territorio en dos partes México-EE.UU. en 1853, con dos jurisdicciones nacionales distintas, a la par que se ejercían acciones de los agrimensores en Sonora durante ese mismo año, efectuándose el despojo a nivel internacional, estatal y, por otro lado, otras circunstancias a nivel municipal favorecieron a otros pobladores locales no o'otham. Posteriormente, en 1880 los continuos conflictos por la propiedad en Sonora, aquí con enfrentamientos entre las leyes estatales y nacionales que repercutían localmente.

El siglo XIX será un momento de transición en el que los o'otham pasarán de las rancherías de verano-invierno, su bi-residencia base, a la residencia base de congregaciones indígenas; con este cambio se creó el despojo a partir de cambios de flujos energéticos, como fue el asentamiento en una sola de las aldeas, ya fuera de invierno o de verano (recordemos que cada casa proporcionaba algún aspecto alimentario y ritual), pasando a la posterior reterritorialización ejercida para algunas comunidades o'otham a través de esta figura de “congregación indígena”. Se establecieron en una residencia base, el espacio de vida continuó parcialmente igual en el sentido de que consideraban la extensión de las tierras más allá de las establecidas jurídicamente para ellos por el gobierno. Recordemos que para los o'otham el espacio de vida era lo que para otros eran tierras baldías o predios desocupados. Como congregación indígena, comienza la

apropiación territorial de ese espacio, y aunque continuaba inconcluso legalmente, realizaban en algún grado sus pautas socioculturales, los flujos energéticos que permitían su subsistencia aun cuando los roles sociales y políticos que desempeñaban cambiaron radicalmente para el siglo XX y desaparecieron muchos cargos para dar cabida a otros requeridos por las instituciones gubernamentales. Los elementos de poder y control sobre su medio ambiente continuaban con la práctica agrícola que les permitía modos de subsistencia para la alimentación y como una forma de economía para el intercambio por otros productos y para reforzar la colaboración grupal, aunque jurídicamente no pudieron obtener algún documento que apoyara la propiedad colectiva.

Para el siglo XX, la creación de la Ley Agraria de 1915 abrió la puerta a la legalización y regularización de la propiedad colectiva para aquellos pueblos que se les había negado, sin embargo, los vacíos legales hicieron que los o'otham continuaran sin obtener los títulos de sus tierras. Pasarán algunas décadas antes de que llegaran a adquirir los títulos, casi a finales del siglo; previo a ese momento, hubo mucha disgregación social, con las consecuentes dificultades para la realización de actividades socioculturales de distinta índole, como la agricultura, que permitía el intercambio y apoyo, la ritualidad propia y la organización social. Para ese periodo (aproximadamente de los años cincuenta a los ochenta) hubo una gran pérdida del control de su territorio y sus prácticas socioculturales.

Más adelante, la apropiación del territorio será vivido a través de sus comunidades como lugar emblemático, lugar mnemotécnico cuando se logra la titulación de las tierras. En el tema agrario, El PROCEDE se prolonga hasta el siglo XXI y las comunidades o'otham solicitarán su ingreso; algunas lo lograron, otras aún no. Sin embargo, la legalización de algunas comunidades les otorga legitimidad sobre su ser indígena, aunque el territorio ya estará operativamente fragmentado. Los controles sobre su territorio se reducen a la toma de decisiones sobre sus comunidades específicamente y, por supuesto, esta situación excluye a algunos, los o'otham sin tierra. Además de que son pocas las comunidades o'otham, son pocos los miembros que habitan en ellas.

Así, notamos que los o'otham buscaban la reterritorialización cada vez que se veían despojados (proceso que ha sido continuo), aun cuando lograban obtener algo, nunca regresaron a mantener sus comunidades como previamente las habían habitado, ni en la forma de vivirlas, ni en las dimensiones territoriales, lo que cual provocó el debilitamiento de determinados aspectos socioculturales, como es el caso del manejo de la misma tierra y otros elementos que se

trastocaron, y otras veces se restauraron parcialmente en distintos momentos de su historia, en suma, las pautas culturales de antaño no se han podido restablecer al cien por ciento. Su espacio de vida y sus residencias base fueron sufriendo estos cambios, que los obligaban a la resiliencia y a resignificar sus propios hábitos culturales para sostener el control de su medio ambiente. En cada modificación surgían nuevas unidades de operación con distintos requerimientos de flujos energéticos, que los obligaba a establecer distintos tipos de transferencia de poder, a reorganizarse.

El recorrido histórico que realicé sobre las comunidades o'otham que se registran en la actualidad busca denotar los cambios que han sufrido en cuanto a la tenencia de la tierra. En los subsiguientes capítulos reviso las transformaciones sociohistóricas ocasionadas por la intervención de los gobiernos y otros actores sociales, y cómo esto provocó que la movilidad territorial del circuito verano-invierno, con rancherías estacionales, una forma de vida conocida que desde la Colonia se alterara, modificando paulatinamente su movilidad, la organización social, la actividad agrícola y la ritualidad. Como eje para realizar el análisis, cuento con estos nueve documentos, específicos en su mayoría, sobre sucesos puntuales de los o'otham de los siglos XIX, XX y el XXI:

1. En el siglo XIX: el Tratado de Gadsden en 1853, que fragmentó su territorio entre Sonora (México) y Arizona (Estados Unidos).
2. En el siglo XX: en 1920, la omisión legal por el derecho al agua en Sonoyta; 1928 la división la tierra o'otham de Sonoyta en dos ejidos: “ejido hombres pápagos” y “ejido hombres blancos”; en 1949, los proyectos de colonización del desierto (atraen otros pobladores a tierras o'otham); para 1970, la disolución del “Barrio Pápago” de Caborca por falta de apoyo municipal; en 1978, la expropiación de tierras en Sonoyta; el reparto agrario tardó hasta los años ochenta (cuando se le otorgó reconocimiento a algunas comunidades como ejidos o comunidad agraria).
3. En el siglo XXI: en 2016, la clausura de la puerta de San Miguel de El Bajío y la inacción de la SEDATU; en 2017, el muro propuesto por Donald Trump y la invasión de zona sagrada de El Pinacate por prospección de una mina de sal, área donde se realiza el Peregrinaje de la Sal.



Entonces, pasemos ahora al capítulo IV “Los aspectos socioculturales o’otham en el siglo XIX” del nuevo México independiente.

## CAPÍTULO IV

### LOS ASPECTOS SOCIOCULTURALES O'OTHAM EN EL SIGLO XIX

En este apartado me referiré a los o'otham como si fuesen un grupo homogéneo (que no lo eran), sin entrar en especificidades sobre cada comunidad o'otham de Quitovac, Sonoyta, Pozo Prieto, Caborca y Puerto Peñasco, ya que existen pocos datos específicos de ellos en ese siglo; Este capítulo se desarrolla a partir de seis subcapítulos. En el *primero*, comienzo mi exposición con algunos hechos jurídicos territoriales del XIX, que les afectaron directamente a los o'otham. En los subsiguientes subcapítulos, resaltaré una forma de vida en especial, la seminómada. Durante mi investigación encontré varios autores que aportan datos del siglo XIX, me abocaré a revisar algunos que trataron temas relativos a aspectos culturales de los o'otham. Había elementos fundamentales en la constitución del sistema cultural o'otham, a partir de ellos construyeron su territorialidad y la apropiación social del territorio, me refiero a la trashumancia, la organización social, la agricultura y la ritualidad. Es entonces que, para el *segundo* subcapítulo, reviso los distintos elementos que constituyeron la movilidad o'otham, el territorio y la tierra durante ese siglo. Aquí sucede, el primer cambio de movilidad de los o'otham, el tránsito de circuito verano-invierno (bi-residencialidad) hacia una congregación (una residencia base). Durante el *tercero*, señalo los aspectos de la organización social de los o'otham en esa época. En el *cuarto*, menciono componentes de su práctica agrícola colaborativa, tipos de cultivos y lunaciones. En el *quinto*, comento sobre las ceremonias y ritos, en específico del Vi'kita, la Ceremonia del Bura, el Peregrinaje de la Sal, la Ceremonia de San Francisco y la Velación de la Santa Cruz. Por último, elaboro las conclusiones sobre este capítulo.

En general, el objetivo este capítulo, es reflexionar sobre algunos de los instrumentos jurídicos y legales de la época, que influyeron en la tenencia de la tierra. Además, a finales del siglo XIX, los o'otham de Sonora y de Arizona aun podían transitar libremente entre ambos países. Aunque, ellos mismos no comprendían que su territorio estaba regulado por países distintos. Asimismo, busco mostrar una forma de vida antes del siglo XX. Revisar algunos de los testimonios sobre la tierra de los o'otham y sus conflictos, que nos aproximen a su territorialidad y la agricultura de su época. La forma de estar en el espacio de vida, a través justamente de sus traslados entre sus dos casas (la bi-residencialidad). En la de verano, practicaban la agricultura, fortalecedora de la organización social, eran momento para encontrarse con otros miembros

o'otham, para sembrar y cosechar. La movilidad, promovía el intercambio de sus productos y creaban nuevos matrimonios. También se dirigían hacia los demás lugares de significación para ejecutar sus ceremonias que, además, se conectaban con la petición de lluvia, con los alimentos y el bienestar, rituales para la vida. Algunos de estos eventos sagrados se enlazaban directamente con la práctica agrícola y la cacería que eran actividades de colaboración.

#### **IV.1. Las condiciones jurídico territoriales de la región en el siglo XIX**

México se independiza del Imperio Español en 1821, a partir de entonces se comienzan a crear las bases de la nación tal como la conocemos en la actualidad. Muchos países de Latinoamérica también se independizarán; las naciones se forjarán con aparentes nuevos sistemas políticos y socioeconómicos. Jurídicamente, siguieron basándose en el sistema legal de la Colonia. Como ocurre en todo proceso de transición, las condiciones sociales resultaban confusas y poco definidas (algunas fueron explicadas en el capítulo anterior). La noción del progreso constituía el motor para la construcción de las naciones modernas.

En esa misma época, también “el contacto franciscano había disminuido, y la intensificación de las incursiones del apache en la región aisló aún más al pápago no ribereño” (Nabhan, 1986:43). Spicer (1962:133) señala que las “rancherías en los valles del norte de Sonora y en los márgenes de estos valles, donde la ganadería mexicana se hizo cada vez más importante, a menudo se involucraban pequeñas guerras por pozos de agua, indios y, ocasionalmente, mexicanos fueron asesinados. Los combates de este tipo fueron especialmente intensos al principio de los treinta”. Tales condiciones condujeron a la reducción<sup>222</sup> demográfica de los indígenas debido a “la privatización de la tierra para la primera mitad del siglo XIX” (Radding, 1995:132). Asimismo, aconteció “el repliegue de la población rural a determinados pueblos y villas [que] significó el abandono de varias rancherías ribereñas y la absorción de sus tierras y aguas en las haciendas que se expandieron sobre el valle de Altar” (Radding, 1995:132), y con estas acciones vino la búsqueda de nuevas residencias base para organizar su vida social y familiar. Para 1840, los conflictos estaban abiertos entre los o'otham y los demás pobladores mexicanos, que se acusaban entre sí por el robo de ganado, aunque estos eran síntomas

---

<sup>222</sup> Como también lo señala Garduño (2004:49) a partir de la mención de “algunos autores (Portilla 1984; Pineria 1980; Moctezuma 2001), [con] el exterminio de las poblaciones indígenas y la consolidación de reservaciones y ejidos inició la disminución de la presencia de los aborígenes en el norte de México”.

subyacentes, pues los verdaderos problemas giraban en torno al agua, las tierras cultivables y los pastizales para el ganado. Los no o'otham continuaban avanzando en la apropiación de tierras en esa región, cercando terrenos. La minería también era una actividad intensa que invadía sus espacios de vida, consumiendo los recursos que utilizaban los o'otham para su sobrevivencia:

Los conflictos se agudizaron por pandemias y hambruna para los o'odham; “durante esos mismos años; los combates principales ocurrieron cerca de Cobota, una ranchería al este del valle de Sonoita, donde los o'odham acusaron a los mexicanos de haber perpetrado una matanza de indígenas. Al cabo de tres años se acordó una tregua; en efecto, los tohono e hiach-ed o'odham se retiraron más hacia el desierto o se acomodaron a la economía impuesta por los mexicanos que habitaban la zona” (Radding, 1995:133).

Este tipo de problemas de los o'otham se manifestaron con más fuerza hacia mediados de siglo. “La década de 1840 [además de que comienzan explotarse las minas<sup>223</sup> de Quitovac] fue crítica para definir de nuevo la relación entre los o'odham, su medio físico y la sociedad dominante que comenzaba a tomar forma en Sonora” (Radding, 1995:132); en esas fechas serán dos hechos los que afectaron directamente a los o'otham en las tierras y su territorialidad: “la secularización *de facto* de las misiones, en 1842, y los enfrentamientos armados entre pápagos<sup>224</sup> [o'otham] y mexicanos, sucedidos entre 1840 y 1843” (Radding, 1995:132). Con ello, los ritmos y rutas de la trashumancia serán afectados, junto con los otros aspectos socioculturales.

Durante el siglo XIX, uno de los eventos internacionales que es considerado en esta investigación como el 1° documento jurídico por su influencia directa en la vida sociocultural o'otham fue el Tratado de La Mesilla en 1853<sup>225</sup> establecido entre México y EE.UU., el cual separó al pueblo o'otham en dos jurisdicciones geopolíticas. Para 1854 se encontraban en

---

<sup>223</sup> La actividad minera fue otra actividad de subsistencia; Hewitt y Brennan (Vol. 3, 1897) lo señalan como actividad incorporada al vocabulario o'otham mostrado en las siguientes palabras: “una mina de oro, *â-lä' minäs*; mina de plata, *plätä minäs*; mina de plomo, *plömö minäs*; minero, *minäs tikipäntäm*”.

<sup>224</sup> “Los ‘pápagos errantes’ eran los tohono o'odham e hiach-ed o'odham, los moradores del desierto, que vivían por temporadas en las misiones para recibir alimentos y participar en las labores agrícolas” (Radding, 1995:133).

<sup>225</sup> Al Tratado de 1853 le antecede el Tratado de 1848, donde México pierde una tercera parte del terreno nacional. El “Tratado de paz, amistad, límites y arreglo definitivo entre los Estados Unidos Mexicanos y los Estados Unidos de América”, conocido como Tratado de Guadalupe-Hidalgo de 1848 incrementándose exponencialmente el territorio nacional estadounidense, esto provocó el desalojo de las poblaciones locales e indígenas (del lado mexicano) que antes habían estado bajo la tutela del Virreinato de la Nueva España. Como consecuencia, “se generó el repoblamiento de la fluctuante frontera noroeste de México, con otro tipo de efectos sociales para los pobladores” (López Azuz, 2014:7), por lo cual el gobierno de EE.UU. establece las reservaciones o'otham de Arizona cerca de la frontera con México (comunicación personal, Rafael Pérez-Taylor, 2017).

situación difícil: “la precaria situación económica a la que el desierto somete a sus pobladores y la nula ayuda del Estado mexicano han sido causa, desde 1854, de que emigren en busca de mejores oportunidades de sobrevivencia a lugares como Caborca, Sonoyta, Puerto Peñasco y Hermosillo [...]” (Vicencio Estrada y Vázquez Aguirre, 1980:2).

A partir del Tratado de La Mesilla (1853), los o’otham del Río Gila harán una solicitud en 1855 (López Azuz, 2014) para pertenecer a la nación mexicana por considerar que sus ancestros estaban en esas tierras. Ellos solicitan al gobierno mexicano “protección para no pertenecer á otra nacion que no sea la mejicana” (López Azuz, 2014:16). Para su aceptación, las autoridades gubernamentales mexicanas se apoyaron en el “Reglamento del 18 de octubre de 1850”. Los o’otham (entonces nombrados “pápagos”) fueron categorizados como “indios amigos” por su “proximidad a las costumbres cristianas”, “hombres industriosos y trabajadores, cuyo carácter y hábitos los aproxima á la civilización, como que viven del trabajo y profesan costumbres morales sin dejar de ser guerreros y de un valor á toda prueba” (López Azuz, 2014:94). El gobierno mexicano resolvió cederles terrenos en Cocóspera en el Partido de Altar y en las inmediaciones del Presidio de Fronteras. El expediente histórico también hace mención de gobernadores<sup>226</sup> pápagos (o’otham) en las rancherías de La Villa del Altar, Pitiquito, Caborca, Bisani, Oquitoa, Atil, Cabota, Quitovaca y Sonoita (López Azuz, 2014:248). Una de las condiciones para que se les otorgara terrenos en México a los nativos americanos “amigos” era que protegieran la frontera y participaran en la guerra contra los indios “bárbaros”<sup>227</sup> como los apaches, quienes además eran enemigos ancestrales de los o’otham. Underhill, respecto al establecimiento de los o’otham entre 1856-1857 en la región de Arizona (EE.UU.), comenta que “los hombres blancos dijeron que el gobierno los ayudaría y los civilizaría y que a partir de ahora vivirían según las leyes. El gobierno blanco construiría escuelas y educaría a los niños. Los jefes aceptaron, pero dijeron: ‘Los blancos no deben molestarnos’. Un anciano pronunció un discurso y dijo a los blancos” (Underhill, 1938:26):

---

<sup>226</sup> Fueron reunidos para la toma de cargo como “teniente general de la tribu pápago el C. José Lizárraga, vecino del Pitiquito” (López Azuz, 2014:256).

<sup>227</sup> Los Estados Unidos han ido avanzando hacía México de tal forma que la línea fronteriza en la actualidad tiene otras coordenadas, obteniendo tierras a favor para EE.UU. situación que afectó y afecta a los o’otham de México. Para 1873, se genera una crisis diplomática entre México y EE.UU. dándose el Informe de la Comisión Pesquisadora de la frontera del norte en 1873, México vs. Estados Unidos). Este fue producto de reclamaciones internacionales de México a Estados Unidos, por el incumplimiento del 11° artículo del Tratado de Guadalupe-Hidalgo en 1848 que consistía en que EE.UU. debía encargarse de quienes se habían quedado del lado estadounidense, incluyendo a los indígenas, en especial la Apachería y todos aquellos considerados “bárbaros” (López Azuz, 2014).

Cada palo y piedra en esta tierra nos pertenece. Todo lo que crece en ella es nuestro alimento: cholla, tuna, cactus gigante, bayoneta española, frijoles de mezquite, amaranto, todas las raíces y verduras. El agua es nuestra, las montañas. Hay oro en las montañas. Donde quiera que vaya camino en oro; Me acuesto por la noche como en una cama de oro mi cabeza descansa sobre oro y plata. Estas montañas, digo, son mías y los blancos no deben molestarlas (Underhill, 1938:26).

Mientras tanto, en el año 1856 se decreta en México la Ley del 25 de Junio (conocida como la Ley Lerdo), la cual buscó promover la productividad de la tierra. La finalidad era recaudar impuestos y estimular la agricultura. Después de la guerra con Texas, el país tuvo serios problemas financieros y también anímicos entre la población por la gran pérdida del territorio en 1848. La estrategia del reparto de tierras para hacerlas “productivas” abría la posibilidad de reactivar la economía y llenar las arcas del país. Lo cierto es que los agrimensores<sup>228</sup> tuvieron la oportunidad de apropiarse de la riqueza del país, por lo que se fue concentrando en unas pocas manos. Entre los artículos de la Ley Lerdo que pudieron afectar a los pueblos indígenas (en su categoría de congregaciones o corporación civil) se encuentra los siguientes de:

Artículo 1. Todas las fincas rústicas urbanas que hoy tienen o administran como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la República se adjudicarán en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad pagan, calculada como rédito al seis por ciento anual (Ley Lerdo, 1856).

Artículo 3. Bajo el nombre de corporaciones se comprenden todas las comunidades religiosas de ambos sexos, cofradías y archicofradías, congregaciones, hermandades, parroquias, ayuntamientos, colegios, y en general todo establecimiento o fundación que tenga el carácter de duración perpetua o indefinida (Ley Lerdo, 1856).

Artículo 25. Desde ahora en adelante, ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción que expresa el artículo 8o. respecto

---

<sup>228</sup> Revisar *Leyes y Decretos del Estado de Sonora, 1851-1874 (LDES)*. Estas leyes y decretos manifiestan la forma en que se administraba el estado de Sonora: las disposiciones para el fraccionamiento de los municipios, las partidas presupuestales y el desarrollo administrativo de los municipios, la inversión de la banca en el desarrollo de la región, los funcionarios (como agentes intermediarios) encargados de la “regulación” de las tierras, llamados “agrimensores”, facultados para medir y estar al tanto de los predios desocupados, con la percepción de honorarios por la regulación, ganando un porcentaje por el costo del mismo terreno (ver Universidad de Sonora, Ley de Agrimensura 1853; LDES, 1851-1874:076-077).

de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución (Ley Lerdo, 1856).

Una de las grandes consecuencias del artículo 25 “fue el relativo a la organización de pueblos de indios, que en términos de la ley y reforzado por el artículo 27 de la Constitución de la República Mexicana” (Bolio, 2013:1), omite las propiedades de tipo ejidal y comunal, por su carácter de “corporación”, y fueron desamortizadas. De esta forma la riqueza se concentró en pocas manos, generando la disparidad entre unos pocos latifundistas y muchos desposeídos, lo cual fue una de las razones por la que años más adelante, durante el Porfiriato (cuando realmente se ejerció dicha ley), se precipitara la Revolución de 1910: “de acuerdo con el artículo 8, los bienes exceptuados de las enajenaciones fueron los edificios destinados inmediatamente y directamente al servicio u objeto del instituto de las corporaciones” (Bolio, 2013:1).

Así, sucesos como la fragmentación del territorio o’otham por la intervención de los Estados nacionales y una serie de regulaciones jurídica sobre las tierras, contribuyeron a los cambios en su relación con su territorio y la tierra en un México independiente y moderno. Lo que resaltaré serán las prácticas socioculturales que realizaban para finales del siglo XIX, éste como punto de comparación con los sistemas culturales que presentarán para los siglos XX y XXI.

Mostraré solo algunos aspectos sobre la cultura o’otham, así como algunos procesos de cambio que comenzaron a evidenciarse en la vida de los o’otham a partir de la creación de la frontera geopolítica<sup>229</sup> entre México y Estados Unidos, dando pauta al surgimiento de diferencias entre los o’otham de Sonora y los de Arizona, ya que las intervenciones estatales sobre ellos fueron de distinta índole. A través de las notas de campo de Hewitt y Brennan (1897), Lumholtz

---

<sup>229</sup> El siglo XIX es particularmente significativo para gran parte de las naciones de América Latina. La independencia de varios países de sus respectivas colonias, la mayoría del Imperio español, marca la creación de nuevos Estados nacionales, como los conocemos en la actualidad. El modelo económico se transforma e inicia el desarrollo comercial como se conoce en la actualidad. Se da la caída de la monarquía como eje político-religioso-económico para dar paso a la burguesía. El surgimiento de nuevas dinámicas financieras, la formación de los grandes corporativos industriales y bancarios, este será de las primeras manifestaciones del capitalismo liberal.

Se observa que en el siglo XIX se forjaron las circunstancias socio-jurídicas para el despojo local y regional. Este es el caso del tratado de La Mesilla de 1853 entre México y Estados Unidos, donde es el último despojo de tierra a México, impactando directamente al pueblo o’otham. Las negociaciones entre países causan efectos en muchas ocasiones de desventaja para los territorios de los pueblos indígenas. A lo largo de ese siglo se establecieron elementos jurídicos que facilitaron despojos entre países. Entre México y Estados Unidos, se ha mantenido una situación de desventaja para el primero, desde que eran colonias. A esto le llamo *territorialización supranacional* (un conjunto de países vinculados por intereses financieros, económicos y políticos, las más de las veces en condiciones desiguales).

(1912) y Underhill (1938) entre otros autores se muestran algunos rasgos culturales de los o'otham de finales del siglo XIX.

#### **IV.2. El primer cambio de movilidad: transitando de circuito verano-invierno (bi-residenciales) hacia una congregación (una residencia base)**

He decidido utilizar el término “movilidad territorial” en lugar de “migración” para describir el movimiento espacial trashumante de los o'otham, definido “como el conjunto de desplazamientos en el espacio físico, de individuos o grupos, sea cual sea la distancia recorrida y la duración” (Ares, 2010:30); resalto que era una característica cultural que ayudaba a su sobrevivencia tanto biofísica y material como simbólica. Este es un aspecto propio de los pueblos seminómadas. Como lo mencioné con anterioridad, tenían una ranchería de verano y otra de invierno, *ooitak* y *kihim* (llanos y pozos), una bi-residencialidad que “expone la situación de los individuos que desarrollan su vida cotidiana en dos viviendas diferentes y ambas son su residencia base o zona desde la que se organiza el *commuting* [traslados]” (Ares, 2010:32). No implica un cambio de casa, sino solamente alternar los usos de las residencias base, haciendo a un lado la noción de residencia única e inamovible. Si bien, Ares se refiere a la bi-residencialidad como el desplazamiento de un solo individuo, en esta investigación utilizaré el término para referirme a la dinámica de movilización que, realizaban los o'otham de manera colectiva y familiar de una ranchería a otra.

Ahora según Spicer (1976) las rancherías o'otham que habían sufrido cierto grado de centralización a principios y mediados de 1800 en la conformación de “aldeas de defensa” (1976:469) como resultado de las incursiones del Apache, comenzaron a dispersarse a fines de 1800. Posteriormente, hubo así más asentamientos y un retorno al tipo de arreglo disperso de rancherías, deberé aclarar que esto sucedería para los o'otham que habitaban en Arizona.

Sin embargo, para los o'otham de Sonora de finales del siglo<sup>230</sup> XIX, durante la época de Porfirio Díaz (su periodo inicia entre 1873 y 1874) comienzan a establecerse en una sola

---

<sup>230</sup> “El presidente Ulysses S. Grant la creó en 1874. Se trata de la reserva de San Xavier a la que le asignó 29 702 acres. Entre 1882 y 1884 se declaró y estableció la reserva del Gila Bend a la que el gobierno le asignó 10 297 acres, para proteger a los pueblos agricultores de temporada o'odham. Las reservas eran pequeñas y proporcionaban una cantidad limitada de recursos y protección a las comunidades fluviales de los o'odham en su conjunto. Al poco tiempo la fiebre amarilla llegó a la región. Dicha fiebre trajo consigo la muerte y abandono de



residencia base, a la que llamarían posteriormente “congregación indígena”. En ese periodo presidencial se retoman las Leyes de Reforma de 1856<sup>231</sup>, que se caracterizaron por su enfoque en la privatización de la tierra indígena (este siglo será el punto de inicio para un cambio que se manifestará durante el siglo xx de manera contundente).

Hacia los años setenta, Nabhan (1986) expresa los problemas de los o’otham en Arizona sobre el uso de la tierra que estaban padeciendo en esa región al enfrentarse a los no o’otham:

El agente indio RA Wilbur (1872:321) informa por primera vez de conflictos de uso de la tierra: “Poco a poco, los colonos los están protegiendo, utilizando el agua para regar sus propios campos”. Cinco años después, el agente indio JH Stout (1877:33) enfatizó la imprevisibilidad climática como el problema, no la competencia cultural por los recursos limitados: “el pápago no está plantando trigo en cantidades, pero cultiva parcelas de maíz, melones, calabazas, etc., que no pueden lograr esta temporada por falta de agua” (Nabhan, 1986:47).

El problema no se detuvo, por el contrario, después de diez años se agravó afectando no sólo la agricultura o’otham, sino también deforestando el desierto, su espacio de vida, aquel lugar del que obtenían los recursos y bienes naturales para construir viviendas, utensilios y alimentos, lo cual generó la transformación del paisaje ecosistémico y con ello alteró su forma de vida. Nabhan (1986) explica:

Una década más tarde, el agente Elmer A. Howard subrayó nuevamente la gravedad de la competencia angloamericana con los pápagos por los recursos: El condado se está llenando rápidamente de ganaderos (blancos), y ahora en cada primavera o pozo, casi un hombre blanco tiene una manada de ganado, y el resultado inevitable sigue, el indio se ve obligado a irse, y la “raza superior” generalmente hace cumplir tal orden... yo he viajado cien millas

---

tierras de la reserva del Gila: muchos migraron hacia la de San Xavier. Entre 1911 y 1938 se conformó la reserva que actualmente se conoce como la nación tohono o’odham” (Osornio Tepanecatl, 2016:40-41).

<sup>231</sup> “La república [mexicana] se forjó tres oposiciones con los indígenas; 1º profundizaron las elites dirigentes y los partidos liberales y conservadores que rechazaron a los indígenas como parte constitutiva de sus proyectos políticos, 2º fue la oposición que se configuró entre el Estado y los diversos grupos étnicos quienes no se avinieron a las leyes y mandatos, 3º la exclusión de los grupos indígenas del proyecto nacional. La consecuencia fue la explosión indígena que ahondo las divisiones en el cuerpo social. Difundieron una imagen degradada, salvaje y obtusa de los indígenas, que se generalizó en el siglo y se adentró en las partes más profundas de la conciencia nacional” (Florescano, 1999). Todo esto favoreció la exclusión en las políticas de desarrollo, la asimilación cultural y el despojo para pueblos indígenas.

por el desierto para asegurarle a un indio el privilegio de tomar agua de un pozo que él mismo había cavado. La madera de mezquite se está agotando rápidamente, se está cortando para abastecer a los campamentos y pueblos mineros, privándolos de los granos de mezquite que siempre han sido uno de sus principales artículos alimenticios (Howard 1887:6 citado por Nabhan, 1986:47).

Al respecto, Spicer menciona otras formas de intervención de los estadounidenses, en “el periodo de treinta años, desde aproximadamente 1870 hasta aproximadamente 1900, fue el contacto cada vez más intenso” (Spicer, 1962:1976), generando muchos cambios en la vida de los o’otham. “Los alrededores de su tierra por los colonos anglos se convirtieron en un hecho establecido. El ferrocarril del Pacífico Sur atravesó su territorio” (Spicer, 1962:1976). Tal situación propició una desorganización entre los o’otham, así como una división entre ellos que buscaban soluciones diferentes a un mismo problema del agua, algunos solicitando cambio de residencia. Lo único que se logró fue un incremento pequeño de tierras para la reserva, aun cuando el verdadero problema era la escasez de agua. En términos simples y llanos, la invasión, por proyectos de expansión mercantil a gran escala, como el ferrocarril, además de la apropiación de tierras por parte de los estadounidenses, provocó el despojo contra los o’otham de Arizona. Así, por un lado, estaba la actividad ganadera, que acaparó las tierras más fértiles y el agua fue desviada para su uso particular, y por el otro el ferrocarril; esto obligó a los o’otham a abandonar sus tierras. Nabhan (1986:48) indica:

Esto significa que los ganaderos blancos habían usurpado la mayoría de los sitios de riego y agricultura, por lo que muchos pápagos se vieron obligados a abandonar la agricultura que los anteriores agentes habían descrito. Está claro por la declaración de Howard que el mezquite cortando y [práctica de] pastado eran de suficiente intensidad para contribuir al cambio ambiental en la Papaguería en la década de 1880.

Como lo mencioné en el capítulo III, en 1882 se dio el reparto de tierras entre los o’otham de Sonora. En 1886 se reconoció a varias comunidades como congregaciones indígenas. Esta resolución incluye a la comunidad de La Nariz (1882), Las Norias y colindantes y su anexo El Carricito de la Aribaipa (1882), Pozo Verde (1882) y El Cubabi (1882) (Galland, 2011); también

se incorporó a Pozo Prieto, Sonoyta y Quitovac (Paz Frayre, 2017b). Este sería el primer intento del gobierno mexicano para registrar, legalizar y legitimar las tierras o'otham.

Entre tanto, en Arizona, entre 1884 y 1885, a los o'otham se les presentó un problema referente a las tierras que los llevó a la cárcel. Me parece pertinente exponer su testimonio sobre el conocimiento que tenían de sus tierras, así como, el conflicto que tenían con los estadounidenses:

Un pápago, que había ido a la escuela y podía hablar inglés, interpretó para los indios en la corte. Él dijo: “Cómo puede un hombre blanco o un mexicano ponerme en la cárcel por lo que pertenece a mí. El pozo es mío porque cuando el hermano mayor me creó, me puso en esta tierra, que me pertenece, y golpeó las laderas de las montañas con su vara, trayendo agua. Él quiso decirme que bebiera esa agua y viviera por ella. Todo lo que crece significaba que es para que yo coma y viva”.

El juez dijo: “Antes de que llegara el Blanco, ¿qué hiciste? El juez dijo: “Antes de que llegara el Blanco, ¿qué usaste para una silla de montar?”.

“Hice una de hierba”.

“¿Qué usaste para una mochila?”.

“Cuerda de agave”.

“¿Qué pasa con las correas de brida y estribo?”.

“Cuerda de agave”.

“¿Qué hay para una manta de silla de montar?”-

“Hierba mate. Sé cómo usar todas las plantas del desierto, porque me las dieron”.

Entonces el juez dijo: “Los indios tienen razón”. Él leyó el papel. *Old Hat*, el agente, dijo dónde debía estar el Pueblo de la línea fronteriza. Preguntó a los blancos si conocían *The Mesquite Root* [una aldea o'otham]. Se llamaron a los topógrafos pero no lo sabían. Nadie en la corte lo sabía. El *Old Hat* dijo a los blancos: “Salgan. No pueden ser tus tierras si no lo sabes” (1986:49).

Posteriormente, el juez sentenció a favor de los o'otham. Nabhan (1986) comparte información sobre los primeros investigadores de los o'otham y su tipo de agricultura, así como de técnicas específicas de riego; señala que, “Land trazó las rancherías agrícolas de indios pápagos, quienes construyeron casas y plantaron campos alrededor de los bancos para que

podieran disfrutar del regalo inestimable de su más importante deidad” (McGee 1897:367 citado por Nabhan, 1986:49):

McGee fue el primero en notar que los pápagos cultivan en las deltas de los arroyos, que ahora sabemos que llaman *ak-ciZ* “boca de lavado”<sup>232</sup>, donde se extienden las inundaciones. Es más importante destacar que, después de observar al pápago, McGee (1895:375) planteó la hipótesis de que la agricultura comenzó en tierras áridas, y fue una consecuencia co-evolutiva de la necesidad de cooperación entre organismos “bajo el ambiente duro”.

Nabhan (1986) se refiere a McGee, quien comenta sobre el paisaje de los campos de temporal de los pápagos (o’otham):

[...] cercanos [son] los estrechos campos cuyos pocos acres están casi perdidos en la vasta extensión de los valles intermontanos. A veces los campos están abiertos, cuando los observadores confían en su propia vigilancia para la protección de los cultivos en crecimiento; generalmente están encerrados por vallas endebles de mezquite y cactus. Puede haber solo un campo de temporal, y eso puede recortarse en una sola temporada, aunque generalmente hay media docena o más campos en una localidad, y estos pueden usarse durante varias temporadas sucesivas; pero el pápago se limita por una geometría intuitiva; y generalmente ahorra cercos al hacer su campo elíptico o circular en lugar de rectangular; y en la mayoría de las aldeas se desconocen las cercas (McGee, 1898:367 citado por Nabhan, 1986:49-50).

Hacia finales de siglo, los o’otham aún mantenían sus rancherías de verano-invierno. Este desplazamiento estacional los hizo conservar sus patrones seminómadas del circuito de verano-invierno y, por lo tanto, su bi-residencialidad. Su espacio de vida ya estaba atravesado por la frontera, generando la aplicación de la bi-jurisdicción de los Estados mexicano y estadounidense desde 1853. En Sonora (México), a finales de ese siglo, aunque aún continuaban con la bi-residencialidad, comenzó la modificación del circuito de “verano-invierno” por una residencia base, una congregación.

---

<sup>232</sup> Es un *delta fluvial* que, es un accidente geográfico formado en la desembocadura de un río por los sedimentos fluviales que ahí se depositan. Se puede dividir en varios brazos y volver a juntarse. Los sedimentos son ricos en nutrientes para las tierras de cultivo.

Los o'odham de Arizona también mantenían el circuito de verano-invierno, aunque ya tenían delimitaciones territoriales como las reservaciones indígenas establecidas en San Xavier el 1 de julio de 1874 y en Gila Bend el 12 de diciembre de 1882 (modificada el 17 de junio de 1909) (Constitución Tohono O'odham Nation [TON], 1986:Art.1). Los o'otham no se consideraban parte de EE.UU.: “la razón de este tardío reconocimiento del pápago fue que, hasta la Compra de Gadsden en 1854, eran indios mexicanos. Muchos de ellos todavía habla[ba]n español y, hasta hace unos años [en 1938], había personas mayores con vida que suponían que estaban gobernados desde Sonora” (Underhill, 1938:3). La función que se esperaba de los o'otham de Arizona sería la de detener las incursiones de los apaches, por lo cual se procuró invertir en su espacio:

Durante el periodo que cubre [el palo calendario]<sup>233</sup>, la Papaguería pasó de manos mexicanas a americanas (1854); las tropas de la Guerra Civil ocuparon y volvieron a ocupar Tucson; Arizona se convirtió en un territorio (1863) y un estado (1912). Tucson cambió de una colección de cabañas de adobe, cuyos habitantes vivían con miedo a las incursiones de

---

<sup>233</sup> “Parte de su historia reciente [del siglo XX], que data de un tiempo justo antes de la Compra de Gadsden, se registra en un palo con muescas [el *palo calendario* era para registro de eventos importantes para ellos], con dispositivos mnemotécnicos para representar los eventos de años sucesivos [...]. Se inició en un año que el escritor calculó que era alrededor de 1839, por un joven, impresionado por el sufrimiento de esa época, cuando los pápagos estaban involucrados en las luchas entre facciones de Sonora. Continuó registrando eventos, uno o dos por año, hasta que quedó ciego, en 1899, y otro anciano actuó el deber por él, consultaba ocasionalmente con otros más viejos” (Underhill, 1938:6).

Underhill recabó la información sobre el palo registrada de 1839 a 1932. Sus características: “Material: palo liso del interior de cactus gigante, con muescas con un cuchillo y pintado con arcilla roja y hollín azul. Forma: los símbolos están marcados en línea recta a lo largo del lado plano del palo, leyendo de derecha a izquierda. Son geométricos, no representativos y estandarizados solo en uno o dos casos recurrentes. Registradores: Hombres locales, cada uno seleccionando eventos de particular interés para el país. No tienen una posición oficial y sus palos son enterrados con frecuencia como propiedad privada. En el caso del pápago, el palo fue recuperado y entregado desde la línea paterna para un nuevo registro” (Underhill, 1938:7).

El palo calendario es un instrumento que usaban los o'otham para registrar una serie de eventos que habían sucedido en el pueblo. Por su parte, Lumholtz (1912) lo describe así: “este calendario, que, hasta donde yo sé, es el único que existe en la tribu [de Sonoyta], es un intento de mantener un registro de eventos con varias marcas en un palo de madera. Hecho de tabla de pino, tiene setenta y nueve pulgadas de largo y una cuarta parte de ancho en el medio, estrechando hacia los extremos, y alrededor de una pulgada de espesor en el centro, que es lo más grueso” (Lumholtz, 1912:73). “Este palo lo tenía el hombre más viejo de la aldea. [...] Los eventos del año están representados por cruces, puntos, líneas en varias posiciones, como zigzags, ángulos, paralelos, etc., y, como tienen significado solo para él, son menos interesantes desde el punto de vista de las marcas que a partir de los eventos registrados. Más de un tipo de marca rara vez se aplica para cada año. Es el registro de los acontecimientos que le parecieron importantes, acompañado de sus propias explicaciones, puede ser de interés”. Estos palos calendarios sirven para marcar fechas significativas, tanto de ritualidad sagrada como eventos importantes de índole histórica o social; Lumholtz (1912:329) afirma: “[...] es difícil determinar algo sobre el origen o la historia temprana de la tribu, más allá de las tradiciones que la gente cuando regresa del otro lado del mar, dejan en los palos ceremoniales en Caborca, Quitovaquita y Santa Rosa”.

Apache, a una próspera ciudad estadounidense. Se establecieron reservas para el pápago en San Xavier (1864), Gila Bend (1882) y finalmente, sobre una gran área de desierto (1917) se erigieron iglesias y escuelas y, en San Xavier, se asignaron tierras (Underhill, 1938:13-14).

Al carecer de datos etnográficos y etnológicos del siglo XIX, sobre las comunidades donde realicé mi trabajo de campo, este subcapítulo, pretende mostrar de forma muy general, la forma en que los o'otham percibían la tierra y el territorio, la influencia externa en la organización interna, los cambios de la movilidad y de la bi-residencialidad, los efectos manifestados en forma de conflictos, por la alteración del espacio de vida de los o'otham que vivían en Arizona. La confusión que suponía, creer que las tierras que habitaban estaban reguladas por Sonora (México), cuando en realidad, había habido una modificación, como resultado del Tratado de 1853, por lo tanto, las tierras estaban en el espacio jurisdiccional de Arizona (EE.UU.). Es de imaginar que, todavía a inicios del siglo XX, no se percibían escindidos, ni el alcance de las políticas estatales y nacionales de cada país, y mucho menos, cómo en el transcurrir del tiempo, afectarían estas en sus relaciones como un único pueblo.

Busco otorgar algunos elementos culturales sobre el territorio, que permiten interpretar la forma de apropiación territorial, con la finalidad de comprender, la transformación de la tierra y la territorialidad o'otham. En los siguientes subcapítulos intento que el lector, se vaya acopiando de datos, para obtener una visión global, en cuanto a las características culturales que, se vinculaban entre sí con la apropiación territorial, a través de sus ciclos bi-residenciales de verano-invierno y su espacio de vida. Inicié con la movilidad territorial, ahora continúo con los siguientes subcapítulos, relativos a la organización, lo agrícola y los ritos.

### **IV.3. De la organización social o'otham en el siglo XIX**

Con la categoría de *organización social*, me refiero a las formas de convivencias culturales, donde a través de los distintos cargos, se regulaban las relaciones entre miembros, además de las interacciones con otras instancias externas, la organización de actividades colectivas y colaborativas dictadas por sus autoridades en el ámbito de lo público. Como he dicho en otro momento, la dificultad de obtener datos fidedignos sobre el pueblo o'otham —un pueblo seminómada— nos lleva a la búsqueda de información a partir de la similitud de patrones

culturales. En este caso, Lewis H. Morgan<sup>234</sup> (1877) proporciona datos históricos sobre los nativos americanos y su organización social; parecen valiosas sus descripciones etnográficas de los pueblos nativos en Estados Unidos. Algunos de los datos que proporciona Morgan (1877) pueden ser relevantes para acercarnos a la historia del pueblo o’otham. Luego entonces, es de suponer que los o’otham eran un grupo con similitudes lingüísticas —que no idénticas—, que compartían el territorio para ritualidades y la subsistencia alimentaria y, según fuera el caso, para la defensa contra la apachería. Lo planteado por Morgan, me hace suponer que los o’otham estuvieron conformados como algún tipo de confederación entre los distintos ecotipos o’otham (y otros grupos indígenas), que durante la evangelización fueron señalados indistintamente como *Pimas Altos* (ver anexo 5, “Los etnónimos y exónimos en la historia de los o’otham [pápagos]”). Recordemos que los diferentes nombres de los tres grupos principales de o’otham (akimel, hiaced y tohono) estaban vinculados a un ecosistema, nicho ecológico o tipo de hábitat, y ésto a su vez generó variantes lingüísticas entre cada grupo o’otham. Cada lengua tendría sus sistemas de parentesco y, por lo tanto, imaginamos que existían singularidades<sup>235</sup> en la organización social al interior de cada grupo. Por ejemplo, la lengua o’otham que habla doña Alicia Chuhuhua (originaria de Pozo Prieto) no maneja tantas designaciones distintas entre las relaciones de parentesco entre la línea materna y la paterna; la manera de referirse a “tío” es igual del lado materno que del paterno. En cambio, la lengua o’otham que habla don Ramón Valenzuela (originario de El Cubabi) tiene asignaciones más complejas en las relaciones de parentesco, que difieren entre la línea paterna y la materna. Sin embargo, carecemos de más información para ahondar en la hipótesis sobre las diferencias en la organización al interior de cada ecotipo o’otham. Lo que comparte además Morgan (1877) es que varios de los pueblos indígenas de EE.UU. se autombaban *gente* en su lengua; así, la palabra *o’otham* significa “gente”.

---

<sup>234</sup> Morgan (1877:129) “El plan de gobierno de los aborígenes americanos comenzó con *gens* y terminó con la confederación, siendo ésta el nivel más alto alcanzado por sus instituciones gubernamentales. Dio para series orgánicas; primero, la *gens*, un cuerpo de consanguíneos dotados de un nombre gentilicio común; segundo, la *fratria*, una reunión de *gentes* vinculadas y unidas en una asociación de orden más elevado, para ciertos objetos comunes; tercero, la *tribu*, una reunión de *gentes* comúnmente organizadas en *fratrías*, cuyos miembros hablaban el mismo dialecto; y cuarto, una confederación de tribus, cuyos miembros respectivamente hablaban dialectos del mismo tronco lingüístico. Esto vino a dar una sociedad gentilicia (*societas*) distinta de una sociedad política o estado (*civitas*). La diferencia entre las dos es amplia y fundamental”

<sup>235</sup> La lengua o’otham que habla doña Alicia Chuhuhua es diferente al de don Ramón Valenzuela (padre de Matías Valenzuela Estevan). Don Servando León (gobernador de Puerto Peñasco, marzo, [López Azuz, 2017b]) llegó a comentarme que eso generaba malos entendidos para establecer diálogo o’otham entre ellos. Doña Alicia (gobernadora de Pozo Prieto) habla español y o’otham, y don Ramón Valenzuela (gobernador del Bajío) habla inglés y o’otham, sólo puede comunicarse a través de la lengua o’otham, que al parecer son variantes lingüísticas distintas.

### *El jefe gobernante de varias aldeas*

Según Gaillard (1894:293-294) refirió, los o'otham “en México tienen un ‘gobernador’ nombrado por el gobernador de Sonora, mientras que cada ranchería elige su propio jefe. Dirige los asuntos locales, pero está sujeto al ‘gobernador’. Da la última visita a cada ranchería al menos una vez al año”. Por otra parte, en Estados Unidos:

Cada ranchería también tiene su jefe, pero más allá de esto no pude averiguar nada con respecto al gobierno local de esta gente. ¿Quién podría hablar pápago, y pápagos que podrían hablar inglés y muy pocos que podrían hablar español?, así que, aunque he tratado de ser preciso, hay que tener en cuenta la falta de familiaridad, tanto por parte de pápagos como de mí mismo, con nuestro único medio de conversación, el idioma mexicano (Gaillard,1894:293-294).

Hewitt y Brennan (1897) indican que en ese siglo existía el cargo de *jefe de aldea*<sup>236</sup>(ranchería). En esa época, los eventos religiosos y sociales eran dispuestos y organizados por las autoridades o'otham. Hewitt y Brennan (Instituto Smithsonian, Vol. 2, “Government papago”,1897) señalan sobre el gobierno pápago:

[...] *kâ-ve-nä'l* es el nombre del jefe gobernante de una cierta jurisdicción consistente de una o más villas. Tiene un jefe asistente; que, si es bueno puede sucederlo en caso de la muerte del *kâ-ve-nä'l*. Su actividad principal es mirar por el bienestar y los derechos del pueblo, y corregir lo que esté en su poder cualquier desorden o injusticia. Sirve sin paga. Consulta al *djěr-nu'k' tcu'k'-tcĩm* y al *o'sägä'gām* en cuanto a las necesidades del pueblo. Su oficio es electivo; o, más bien, [uno de] nombramiento. En las festividades, él prescribe los ritos y ceremonias; y los ayunos y prohibiciones a ser observados. Esto es realizado en un consejo formado para estos propósitos, *djěr-nya'k' tcu'k'-tcĩm*. Bajo el *kâ-ve-nä'l* está un *djěr-nya'k' tcu'k'-tcĩm*, es el que nombra el lugar de reunión; el título oficial de esta persona parece haber sido olvidado. Su actividad principal es ver que todas las personas atiendan los consejos, y decir a las personas lo que es deseado por el *kâ-ve-nä'l*. Tiene 2 o 3 asistentes llamados *nän-tä-täm* (encendedores del fuego); ya que es parte de sus deberes colocar fuegos en varias

---

<sup>236</sup> Actualmente, podrían equivaler a las autoridades o gobernadores tradicionales de las diversas poblaciones o'otham, que están en Sonora (México) y Arizona (Estados Unidos).



partes del lugar de reunión, para permitir a las personas encender sus cigarros fácilmente. Su oficio es hereditario en la familia. Normalmente pasando de padre a hijo; pero si un hijo no lo quiere, va al pariente más cercano que pueda estar calificado para cumplirlo. Consulta con el *kâ-ve-nä'l* cuando esta autoridad está haciendo un [nombramiento para] el oficio de *o'sägägäm*, cuya elección debe ser confirmada a la larga por el pueblo.

*O'sägägäm* (*o'sägägä* = un cono). Los deberes de este oficial parecen ser la defensa de los derechos del pueblo. Cuando el *kâ-ve-nä'l* abogaba cualquier proyecto que era demasiado oneroso para el pueblo, el *o'sägägäm* señalaría las bases en que es impracticable. Llevaba en su sombrero el látigo trenzado escondido, utilizado para castigar a los transgresores contra varias reglas de conducta, en cuanto, violación, adulterio, etc.

Era nombrado por el *kâ-ve-nä'l* con el consentimiento del pueblo. Si algún civil u otra persona demostraban un cargo en contra de él, [es] rechazado. Sirve sin paga, pero se le dan propinas.

Es así que tenían un jefe de aldea o de varias aldeas. El jefe contaba con un asistente, quien podía acceder al cargo después de la muerte del jefe de aldea. La función del jefe era mantener el bienestar, velar por los derechos de la población y corregir las injusticias, junto con el consejo, se encargaba de organizar las ceremonias, rituales, ayunos y prescripciones. En tanto, el cargo de encendedor era heredable de padre a hijo. Ambos, el abogado y el consejero estaban a cargo de elegir el lugar de las ceremonias y reuniones. Ruth Underhill (1938:16) comenta respecto al cargo de jefe de los o'otham que:

[...] cada pueblo tenía un jefe ceremonial, llamado en el registro [palo calendario], el Guardián del Humo, también un jefe de guerra, jefe de caza, jefe de juego y un gobernador impuesto por los mexicanos. Apenas se menciona a estos funcionarios, excepto en 1854, cuando algunos de ellos fueron más o menos reconocidos oficialmente por los blancos y tal vez podamos tomar su ausencia del registro como un signo de la democracia del pápago<sup>237</sup>.

Algo que llama la atención de Underhill es que en el palo calendario se registra poco la organización social y la ritualidad, solo se menciona la ceremonia de la lluvia, una ceremonia

---

<sup>237</sup> Referente a la organización social o'otham, "el gobierno de Sonora durante el siglo XIX, les solicitó a que tuviesen un *gobernador general*, por lo que se nombró uno" según Ruth Underhill (1938:16).

cuatrianual de la Cosecha (festival del *palo de oración*<sup>238</sup>): “lo que interesaba a los aldeanos [o’otham] eran las redadas locales del apache, el linchamiento de los brujos y, sobre todo, la Danza de saltar, cuando una aldea visitaba a otra para competir, cantar y apostar” (Underhill, 1938:16).

Otras costumbres importantes para los o’otham se relacionaban con los apaches. Los niños eran educados para ser valientes, enfrentarlos, mantenerse vigilantes y dormir poco. Había alrededor de este *enemigo* una serie de creencias que le otorgaba el poder de perjudicar el bienestar del o’otham. Quien era herido por este enemigo estaba obligado a hacer una consulta con el hombre-medicina y tomar acciones para mantener la salud, como ayunos y baños con agua fría. El auxilio de los sobrevivientes de los ataques de apaches eran parte de la solución de esta enfermedad; ellos fumaban tabaco y esparcían el humo por el cuerpo del herido. El herido no debía sacar las flechas de su cuerpo y necesitaba aislarse en el bosque; alguien más tenía que curarlo, de lo contrario él y su familia tendría problemas en el futuro. “En 1859, hubo una gran invasión apache, desde Baboquivari hasta el Golfo de California, destruyendo muchos pueblos de los pápagos [o’otham], que luego quedaron desiertos durante muchos años [...]” (Underhill, 1938:21).

Según Hewitt y Brennan (1897), el *jefe de guerra* es el que podía convocar a la guerra a solicitud de la gente de su pueblo y de los otros jefes, con quienes tras reunirse decidían cuándo sería el enfrentamiento (podían pasar muchos meses antes de tomar una decisión). Avisaba a las otras villas, que debían estar listas en cuatro días para reunirse en un lugar determinado, donde se realizaría una ceremonia, con un discurso similar al del Peregrinaje de la Sal<sup>239</sup>. Asistían acompañados del hombre-medicina, quien se encargaba de indicar los caminos para encontrar al enemigo. Los guerreros iban voluntariamente, pero debían estar dispuestos a matar o morir. En “Costumbres y otras referencias” (Hewitt y Brennan, Vol. 2, 1897:73-93):

Hace cerca de 25 o 30 años, [aproximadamente el año de 1867] cuando los apaches eran todavía salvajes y grandes enemigos de los pápagos [o’otham] y, combatían frecuentemente

---

<sup>238</sup> “Para una breve descripción del festival del palo de oración (wi-kita) ver Mason, J. Alden, ‘The Papago Harvest Festival’, *American Anthropologist*, vol. 22, 1920, págs. 13-25” (Underhill, 1938:23). Aunque en su libro *Papago Indian Religion* (1969 [1946]:136) señala que la ceremonia de la lluvia es diferente a la ceremonia del palo oración (vi’kita), esta última es para mantener el orden del mundo.

<sup>239</sup> *Peregrinaje de la Sal* o Sendero de la Sal. Es una ceremonia donde asisten únicamente hombres y jóvenes varones. Hablaremos de ella en otro momento.

unos con otros. Los apaches son una clase de ser humano exactamente como cualquier otra clase; pero, seguramente son extremadamente salvajes de arriba abajo; más que cualquier otra clase de tribu india piel roja en Estados Unidos. En ese tiempo, los pápagos [o'otham] tenían costumbres diferentes. Una persona que era muerta por un apache, el cuerpo sería quemado; y nunca supe de algún caso en que no hubiera sido quemado. Este es el único caso en que los pápagos no enterrarían a sus muertos, sino que lo incinerarían (cremarían).

Si una persona era herida por un apache hiciera lo que hiciera debía ser muy cuidadosa, mientras sus heridas estaban resentidas porque si no lo hace, la enfermedad será la consecuencia en el futuro; para él o para su esposa e hijos [...].

Otros de los cargos que mencionan estarían relacionados, uno, con roles de género y el otro, con características que no sabría definir, pero que describiré a continuación: eran el *pathicus*<sup>240</sup> y el *ashes*. El *pathicus* era un hombre que actuaba y vestía como mujer. No hacía ninguna actividad de hombre, como ir de cacería o usar arco y flecha. Para un hombre, era un honor involucrarse con el *pathicus*; este hombre simultáneamente podía tener esposa e hijos. El hombre que andaba con un *pathicus* daba buena suerte a los demás con su canto. Las personas le pedían que cantara para tener una buena cacería o encontrar chicas. Esas canciones eran cómicas y hacían reír mucho a la gente, explican Hewitt y Brennan (Vol. 2, 1897:73-93):

El *Pathicus* tiene tres nombres<sup>241</sup>, Primero, antílope = *Gō-ve't*. Segundo, actúa como mujer = *Ōi-'kō-wā't*. Tercero, un hombre porta ropas de mujer = *Lu-tc*. (no un hombre sino una

---

<sup>240</sup> En la actualidad lo definirían como homosexual y/o transgénero (por vestir con ropas y actuar como mujer). Para inicios del siglo XX, señala Lumholtz (1912), este tipo de conducta ya no era bien vista entre los o'otham, era motivo de rechazo social, incluso ya no era habitual ver a hombres de pelo largo. Estos son elementos para ir viendo, el cambio de pensamiento de este pueblo sobre lo que se considera socialmente correcto o incorrecto. Algunas modificaciones de comportamientos y la vestimenta (representación material de la identidad) son indicios de ello. Lumholtz (1912:353), refiriéndose a las conductas inaceptables para el pueblo o'otham y las razones para el castigo: “un joven indio quería vestirse como una mujer, pero se lo impidió su padre”. En tanto, Matías Valenzuela Estevan (entrevista en Caborca, López Azuz, 2017b) me comentó, que habían tenido un valor especial para el pueblo o'otham, ya que eran considerados como seres sagrados, personas especiales.

Un texto sobre nativos americanos y roles de género, dice que “en aquel entonces, se reconocían 5 géneros: hombre, mujer, hombre de dos espíritus, mujer de dos espíritus y transgénero. Para los europeos de la época, la existencia de los ‘dos espíritus’ era algo nefasto que era necesario destruir urgentemente, por lo que incluso se destruyeron documentos y cualquier tipo de rastro que deje un registro acerca de esta práctica. A diferencia de los roles sociales estrictos que quería imponer el cristianismo europeo, los nativos valoraban a cada persona por el aporte real que hacían a la tribu. Su falta de reglas era tan evidente, que ni siquiera los padres les asignaban un rol de género a sus hijos. Estas mismas familias se consideraban afortunadas cuando una persona de “dos espíritus” nacía en su familia, ya que esto era considerado una total bendición” (Brayboy, 2017: s/p).

<sup>241</sup> Sobre los “nombres” de las personas, Matías Valenzuela Estevan (entrevista en Caborca, López Azuz, 2017b) comenta que los o'otham tienen tres nombres: 1) el que te da tu familia y cómo eres nombrado socialmente, 2)

mujer). Un hombre que tiene alguna conexión con el *pathicus* o *lu-tc*, es considerado un gran honor. Aquel que es un hombre que trata con el *pathicus* como un hombre trataría con una mujer, y este hombre es llamado *kû-kõnä'tc*, (posteriormente nombrado así).

Otro de los personajes de ese pueblo es el *ashes*, que se traduce como “cenizo”; su singularidad radicaba en tener conductas contrarias a las de los demás. Así, cuando hacía frío podía andar sin ropa, o si hacía calor iba muy abrigado. Estos “cenizos” estaban desapareciendo y sus funciones, según Hewitt y Brennan, ya no eran realizadas como antes. Sin embargo, no está claro cuál era la función social de estos personajes en el pueblo. Hewitt y Brennan (Vol. 2, 1897:73-93) indican:

Hay otra clase de personas llamadas cenizas o *mä't-häi*, algunas similares a las *kû-konä'tc* en sus formas. Estas personas cuando hace mucho calor, usan muchas ropas y se envuelven con mantas y algunas veces encienden fuego y se ponen en círculo para discutir algo. En el invierno, cuando empieza a hacer mucho frío, salían casi sin ropa. Algunas veces estas personas duermen durante el día y luego en la noche salían y hacían algo durante toda la noche. Estas cenizas nunca tienen canciones ni cantan canciones como *kû-konä'tc*, pero hablan mucho en contrario, como *kû-konä'tc*. [...] pero esto es un hábito, porque si un hombre se mete en el hábito de mentir; nunca puede dejar de decir la verdad, sino para mentir. Si un hombre se mete en el hábito de jurar; no puede parar, sino jurar. Si un hombre se mete en el hábito de fumar; no puede parar, sino fumar. De igual modo, es que estos hombres (*ashes*) obtienen el hábito de la misma manera. Un hombre realiza cosas en su juventud, y puede ser porque ve que un hombre las hace; pero este, pronto se acostumbrará a ello; que después de un tiempo no pueda pararlo, sino continuarlo, haciendo las cosas del modo equivocado.

La intervención del gobierno estatal de Sonora en la estructura social y la asignación de cargos en el pueblo o'otham está registrada desde finales del siglo, como se observa en los testimonios de Gaillard (1894) y Underhill (1939). Aunque esta interferencia también sucedió durante la evangelización, pareciera que el contacto fue más intenso durante el siglo XIX, porque

---

nombre secreto en lengua o'otham, que te da el hombre-medicina relacionado con el mundo espiritual, 3) el *sobrenombre* o apodo, relacionado con alguna característica física, del carácter, cualidad o defecto sobresaliente de la persona, haciéndolo distintivo de los demás. Al respecto se puede consultar Lumholtz (1912), Underhill (1939) y Spicer (1962).

las autoridades gubernamentales tendrían mayor oportunidad de inmiscuirse en los asuntos internos de los o'otham, entre ellos para la asignación de los cargos.

#### **IV.4. De la agricultura del pueblo o'otham**

La *práctica agrícola* comprende un conjunto de tecnologías, herramientas y estrategias para el manejo y conservación de la tierra y el agua, que contribuyen a la producción de la flora y la vegetación en general para el consumo humano. Asimismo, el tipo de tecnología<sup>242</sup> es un elemento característico de la cultura que la práctica y, por lo tanto, forma parte de la organización social (Adams, 2001). En el pueblo o'otham, la agricultura era un factor para la cohesión social y la cooperación; durante los distintos ciclos ecosistémicos entonaban cantos sagrados durante la siembra y la cosecha del tabaco, y era un elemento para activar su economía. Se tratan de aspectos relevantes por las características socioambientales de un pueblo que vive en el desierto. Nabhan relata la experiencia de Michler en 1857 al conocer a los o'otham y su hábitat, aquel espacio de vida para su reproducción sociocultural:

Nathaniel Michler, quien en realidad viajó por la sección pápago en la frontera con Emory, señaló que “esta tribu está relativamente bien en bienes mundanos, plantan y cultivan maíz y trigo, y poseen ganado y muchos caballos finos” (Michler 1857:123). También vio el rango justo al oeste del Baboquivaris como exuberante en hierba y mezquite, aunque más al oeste ‘no hay agua excepto en charcos y estanques, llenos de drenajes después de fuertes lluvias... hasta que tocas el valle de Sonoyta’ (Michler 1857:122 citado por Nabhan, 1986:47).

Nabhan (1986) también proporciona un párrafo que indica esta capacidad de sobrevivencia en el desierto que tenían los o'otham todavía en 1880: “Un agente indio del pápago en la década de 1880 llevó este punto un paso más allá, agregando un poco de humor negro también: Coloque la misma cantidad de blancos en un desierto árido y arenoso como el que viven [los o'otham], y díganles a ellos [a los no o'otham] que subsistan allí; la probabilidad es que en dos años se extinguirían” (Howard 1887:47 citado por Nabhan, 1986:43). Para 1891, había habido una sequía

---

<sup>242</sup> Conocer las estrategias culturales que utilizaban los o'otham, abre la posibilidad de conocer estrategias de recuperación hídrica para un futuro, con muchos problemas de escasez de agua para esa zona del país. Esta es una puerta a investigación sobre historia ambiental, estrategias socioambientales de recuperación hídrica y agricultura sustentable.

que acababa con la vegetación y eso a su vez contribuyó a que la zona fuera propensa a inundaciones durante las temporadas de lluvia, generándose un desequilibrio en el ecosistema de la región de Arizona:

La sequía también puede haber reducido lo que quedaba de la cubierta vegetal, de modo que los eventos posteriores de tormenta resultaron en inundaciones “más llamativas” y más dañinas. Para el otoño de 1891, la reducción permanente de arroyos ya se había desarrollado en el río Santa Cruz, cerca de Tucson, y en el otro lado de Papaguería, en el río Sonoyta, cerca de la frontera internacional (Hastings y Turner, 1965) (Nabhan, 1986:48).

Ahora bien, según las consideraciones de Gaillard<sup>243</sup> (1894:293) sobre la forma de subsistencia de los o’otham en el desierto y su tipo de cultivo:

Toda esta región es un desierto sin esperanza. No está adaptado para la agricultura, sin embargo, cuando comienzan las lluvias de julio, los indios abandonan sus rancherías [casa de invierno] y se apresuran a sus temporales [casa de verano], donde plantan cultivos de maíz, calabazas, melones, calabacín, etc., que riegan con agua extraída de agua natural o represas artificiales (charcos y pozas respectivamente). Estos cultivos maduran rápidamente y generalmente se cosechan antes de que el agua desaparezca por completo.

A mi parecer la diferenciación entre “rancherías” y “temporales”, se está refiriendo a las rancherías de *invierno* y *verano*, respectivamente. En el invierno no sembraban ni cosechaban, vivían de la recolección y el consumo de proteína animal en su casa de invierno, que era “durante el resto del año, los indios se dedican al cuidado de sus rebaños de ganado, que poseen un gran número, y a la recolección del fruto del cactus, los granos de mezquite y el frijol del palo fierro o palo de hierro” (Gaillard, 1894:293). En el verano, era la ocasión de la siembra y cosecha.

---

<sup>243</sup> Según Gaillard “todos los intentos de determinar aproximadamente el número total de pápagos [o’otham] en los Estados Unidos y México han sido desalentadores, las estimaciones varían de 2,000 a 5,000 en los Estados Unidos, pero casi todos están de acuerdo en que aproximadamente un número igual reside en México. Según el censo de 1890, esa porción de la tribu que reside en los Estados Unidos asciende a 5,113” (Gaillard, 1894:293). ¿Cabría la posibilidad que la misma población se desplazara de Sonora a Arizona y viceversa? ¿O en efecto había un número similar de o’otham en cada lado de la frontera? Cuando Underhill (1938) los entrevistó a inicios del siglo XX, los o’otham ancianos de Arizona seguían considerando que pertenecían y eran gobernados desde Sonora.

En 1896, Gaillard hace unas observaciones sobre las tierras fértiles y su cercanía con los pozos de agua construidos artificialmente por los o'otham, mostrando el uso de tecnología más avanzada; para ese momento, ya se habían incorporado el uso de herramientas metálicas y equipo en la agricultura:

En muchos lugares del desierto donde se puede encontrar tierra fértil cerca de pozos de agua, o cerca de sus presas construidas artificialmente, establecen “Temporales” y cercan con matorrales de mezquite pequeños campos, a los que reparan rápidamente cuando cae la primera lluvia de verano.

Donde reinaba el silencio antes, ahora todo está lleno de actividad. Se reparan casas y cercas; se ordenan las zanjas de riego: se construyeron nuevas represas o se repararon las antiguas; y a menudo dentro de las 24 horas después de que cae la primera gota de lluvia, se siembra toda la cosecha de melones, calabazas, calabacín, frijoles y maíz indio (Gaillard 1896: 601 citado por Nabhan, 1986:48).

A pesar de indicar que el área era poco adecuada para la agricultura, pienso que esta actividad agrícola era parte de una forma particular de vida cultural, que me parece importante resaltar dadas las habilidades de los o'otham para cubrir sus necesidades de sobrevivencia en ambientes áridos y semiáridos. Por la conjugación del verbo “sembrar” en pápago (o'otham), que aparece en el vocabulario del diario de Hewitt y Brennan (Vol.3, 1897:43), inferimos que la práctica agrícola era importante como una actividad habitual del pueblo, evidenciado por frases como: “Nosotros estamos sembrando (arando) *ä'tcim ätc û-rs*”. Así como una actividad que se hace para otros “Él está sembrando para mí *nyu ûs-sit-õ hûkâi*. Yo no estoy sembrando para mí, pero alguien siembra para mí *nyu ûs-sit-õ*”. A través del vocabulario pápago (o'otham), Hewitt y Brennan (1897) nos muestran sucintamente en sus anotaciones de campo, la importancia de la agricultura entre los o'otham. Nabhan comparte el testimonio de un agente indio en 1897, y atestigua que en ese momento la agricultura seguía siendo importante para ellos:

Levi Ruggles, un agente indio, al menos ofreció que la tierra era fértil y que el cultivo era una actividad importante del pápago: Son un pueblo agrícola, y dependen principalmente del cultivo del suelo para sus medios de subsistencia. En casi todos los valles en los que se encuentran sus tierras de cultivo, el agua es muy escasa durante una mayor parte del año; de hecho, la sequía es la regla (Ruggles 1897:1 y t citado por Nabhan, 1986:47).

También, Spicer (1962:541) expresa la importancia de la agricultura entre los pueblos de ranchería: “el cultivo de maíz, frijoles y calabaza había sido fundamental durante siglos, por lo que la agricultura estaba muy ligada a sus vidas, en cierto sentido, y los valores centrales de su visión religiosa eran expresiones de la forma de vida agrícola, cultivar un campo de maíz anualmente era vivir” y continúa:

La agricultura tenía un lugar tan profundo en la vida de los pueblos rancheros. No hay duda de que la subsistencia básica de la mayoría de ellos se derivó de la siembra. Pero también está claro que, no había nada como la estrecha integración de la religión y la agricultura que existían entre ellos los pueblos del este y oeste, sus ceremonias estaban directa e indirectamente vinculadas a los ritos agrícolas, y valores centrales de sus religiones siendo la agricultura una forma de vida (1962:541).

A ese respecto, Reader y Johnson (2016) señalan que la cultura o’otham es una cultura de lo agrícola: es una *agri-cultura*. La relación con la siembra, la cosecha y la elaboración de los alimentos se vinculaba con la sacralidad, a la que estos autores llamarían “economía sagrada”. De tal forma que en cualquier evento colectivo estaba la preparación de alimentos propios de la región para degustar en grupo en momentos que tenían matices de sagrado. Las prácticas agrícolas del o’otham no sólo se vinculaban a su alimentación, además constituía una forma de sobrevivencia económica<sup>244</sup>, para acceder a un grado de independencia. Ellos podían estar en sus terrenos, convivir con la comunidad que se involucraba en esa tarea de la siembra, cosecha y elaboración de productos en forma de jaleas, licores, quesos, tortillas grandes de harina, vinos, verduras secas, carnes fresca y seca, etc. Ellos ofrecían, vendían o intercambiaban sus productos, tanto frutos como vegetales y carnes, para obtener otro tipo de productos o artículos de su necesidad.

### *Rancherías, agricultura y ganado*

Parte de la organización social de los o’otham era influenciada por este manejo socioespacial del territorio, con los desplazamientos intercalados entre sus asentamientos de invierno y de verano.

---

<sup>244</sup> Para Reader y Johnson (2016:317) la economía era de abundancia sustentada en “el himdag o’odham manejaron cuatro estrategias en su vida semimigratoria del tohono o’odham: el cultivo *akchin* [en bocas de arroyo], la cosecha de alimentos silvestres, la caza y el compartir”.



En invierno prevalecían la cacería y la recolección; en verano, las prácticas agrícolas. Nombrados por Lumholtz (1912) y Spicer (1976) como “rancherías”, era un término utilizado para referirse a las “villas”, “aldeas”, “núcleos”, “pueblos” o “comunidades”, como hoy se conocen. Este término viene de los misioneros españoles (AGN, 1658-1764). Para Lumholtz (1912:26), “el nombre aborigen de las rancherías de verano es *ooitak*, ‘campos’, llamado por los mexicanos *temporales*. Las rancherías de invierno son llamados *kihim* ‘donde hay casas’ (*ki*), y estos podrían llamarse *pueblos*. En algunos casos, las rancherías de verano parecen ser consideradas las habitaciones más importantes, y las logias de medicina (centros curativos) se encuentran en ambos”.

Se dice que la ganadería<sup>245</sup> se incorpora entre los o’otham en el siglo XIX como parte de su subsistencia. Según Radding (1995), esta actividad había entrado con el siglo y sí afectó la organización social. Para Lumholtz (1912:26), los o’otham eran sedentarios con prácticas de movilidad. “Así los pápagos, aunque indios sedentarios, tienen habitaciones para el verano y el invierno”. Para él, los o’otham practicaban el seminomadismo desde antes de la llegada de los conquistadores españoles. A propósito de esta condición seminómada de rancherías de verano-invierno, Lumholtz (1912:25) señala:

En cuanto a los pápagos, la mayor parte de la tribu nunca podría ser inducida a vivir en pueblos o aldeas, que era siempre la política del misionero español. A pesar de los esfuerzos de los jesuitas y franciscanos, los pápagos todavía viven en sus rancherías como de costumbre, medio nómada, recurriendo en invierno a las sierras donde el agua es más abundante y donde su ganado, caballos, mulas y los burros encuentran buen terreno de pastoreo. En el verano se trasladan a los valles amplios y planos para dedicar a la agricultura que es posible gracias a la ayuda de las lluvias que caen en julio y agosto. Por lo general, no persiguen el riego más allá del desvío del agua de lluvia en zanjias. En el verano cultivan maíz, frijoles, sandías y calabazas, y en el invierno, cuando se suele depender de lluvias poco frecuentes, se pueden plantar guisantes, cebada y lentejas, todo a pequeña escala, de acuerdo con los hábitos indios. El trigo, que se cultiva en noviembre y se cosecha en mayo, ahora es el cultivo más importante.

---

<sup>245</sup> Para Spicer (1962), esta se practicaba desde la época de las misiones y no afectó la organización social. La antigüedad de esa práctica queda pendiente para investigaciones futuras. Esto le daría además una categoría al o’otham de seminómada cazador-recolector agricultor pastor.

La práctica de la agricultura se basaba en el ciclo lunar y estacional, para la siembra de frutos correspondientes a cada mes del año. Esta actividad era a pequeña escala, con fines de sobrevivencia, para regalo, intercambio y comercio local. Esta viene de antes de la Colonia. Su sistema seminómada con rancherías o aldeas de verano e invierno les permitió la sobrevivencia en el desierto. En las casas de verano se practicaba la agricultura y en las de invierno, la cacería y el resguardo en casas de adobe, las cuales tienen la cualidad de ser térmicas: cuando hace frío conserva dentro el calor y viceversa. Hewitt y Brennan (Vol. 3, Vocabulary, based on Powell's "Introduction", 1897) comentan sobre el nombre "pápago" y cómo se pronuncia en la lengua, así como las varias formas de mencionarlo y denotaba la presencia del frijol en la vida del o'otham:

*Pueblo pápago pāpā'fi â'-â'-tām.*

*Pāf, es una especie de frijoles, su sabor es diferente al de los frijoles.*

*Pāpāvi 'k, diferentes sembrados de frijoles, plantación.*

Frijol genérico. *vi-'hā'k pl. svi 'hākātā'k.*

Frijol de mezquite. *kui vi-'hākātāk.*

Frijol corvo o roscado. *sētcu-'o-o-ji-'lk vi-'hā'k.* (Del frijol de mezquite.).

Frijol íntegro. *sū' ūs'ki' vi-'hā'k.*

Frijol dulce. *s-i'-ōfi vi-'hā'k.*

Frijol agrio o amargo. *sū'-ū'k vi-'hā'k.*

### *Calendarios y lunaciones*

El sistema de lunaciones marcaba fechas para el inicio o el término de acciones; también servía para establecer los momentos de realizar las diferentes actividades. Estos quehaceres, tanto cotidianos como especiales y sagrados, iban desde el ritual ceremonial y la curación hasta la siembra, la cosecha, la tala de un árbol, la preparación de artículos de origen animal o vegetal, como, por ejemplo, hacer una mesa de madera, una cerca, etc.<sup>246</sup> Hewitt y Brennan (vol. 3, 1897) tienen las siguientes anotaciones sobre el calendario de las lunaciones:

<sup>246</sup> Don Álvaro Núñez comentó que los pápagos (o'otham) miraban la luna para todo lo que hacían, "hasta para hacer una cerca de madera" (entrevista en Quitovac, López Azuz, 2017a). Él es hijo de Julia Méndez, ambos no son o'otham, aunque viven en Quitovac, donde vivieron los abuelos. Don Álvaro tiene en Caborca a su esposa e hijos.

Enero; *kû'-û 'sûg-pitci'k* (gran frío o helada fuerte).  
 Febrero; *guä häi nyě'k* (algo se transforma, pasto, plantas, los árboles de mezquite obtienen nuevas hojas).  
 Marzo; *tcû-tä'k mä'sä't* (mes o luna azul; o más bien, verde).  
 Abril; *s'wäm mä'sät* (mes o luna amarilla).  
 Mayo; *pilkän pä'käm* (trigo maduro).  
 Junio; *hē'-ko-kiä-'pk* la (flor de saguáro se seca, el cuerpo de la flor permanece de pie).  
 Julio; *hä'sain pä hilä'k* (la fruta de la pitahaya madura).  
 Agosto; *vtco'q-kiä-'pk'* (temporada de lluvias).  
 Septiembre; *â'-lyä'pk* (es el tiempo de la cosecha).  
 Octubre; *vä'säi kä''ks* hierba seca (pasto seco, las plantas marchitan sus hojas).  
 Noviembre; *kämä'ki'mä'sä't* (luna o mes gris o blanco, asume un aspecto picudo).  
 Diciembre; *äl tcum sûg pitci'k* (un poco de clima frío).

### *Tipos de cultivo*

El pueblo o'otham se caracterizó por la diversidad agrícola, aunque a pequeña escala. No obstante, al ser lugares como oasis, ubicados en espacios con agua y buena tierra dentro del desierto, la posibilidad del cultivo estaba presente y los alimentos para este pueblo no eran un problema. La variedad de frutos comprendía higo, uva, pitahaya, sandía, melón; vegetales como jitomate, zanahoria, cebolla, chile, frijol, trigo, calabaza, ajo. En el diario de Hewitt y Brennan (1897) añaden maíz amarillo, un tipo de algarrobo (frijol del mezquite), frijol, trigo, mandioca (tapioca), nopal y pitahaya.

### **IV.5. La práctica ritual sagrada**

El suroeste de Estados Unidos y el noroeste de México es una zona que se ha caracterizado por la existencia de pueblos trashumantes. Los elementos de los ecosistemas eran venerados como fuerzas supremas, con los que convivían y quienes les proveían de lo necesario para el cuerpo y el espíritu. Los o'otham también hacían ofrendas para complacerlos. Estos ofrecimientos se relacionaron con los esfuerzos físicos y mentales que eran capaces de realizar (se evitaba cargas pesadas). Si acaso obsequiaban algo material a su deidad, era algún objeto simbólico a pequeña

escala o el esfuerzo personal del propio individuo, que implicaba hacer un largo recorrido a temperaturas elevadas, esto le daba significado a través del vigor de la actividad física. Para este trabajo, defino como *ritualidad* al conjunto de símbolos materializados en determinados comportamientos y objetos vinculados a la cosmovisión, los mitos y/o los cargos, que promueven la cohesión del grupo y actualizan la organización social (dos grandes aspectos de la ritualidad serán la religiosidad y las entregas de cargo). Los o'otham, dentro de su cosmovisión y sus prácticas rituales, tienen algunos de los elementos básicos que eran y son: el número cuatro, el movimiento hacia la izquierda (sentido contrario al de las manecillas del reloj) en actividades circulares y colectivas, el fuego y el círculo. Hewitt y Brenann (1897) mencionan que sus calendarios eran fijados a partir de las lunaciones, dando la pauta para el inicio y el fin de sus diferentes labores. La ritualidad sagrada era parte de la vida cotidiana y se realizaba para casi toda actividad, una característica de los pueblos nómadas señala Mann (1991:78): “[...] de ahí que la acción religiosa fuera la participación en este mundo, no la intervención sobre él”.

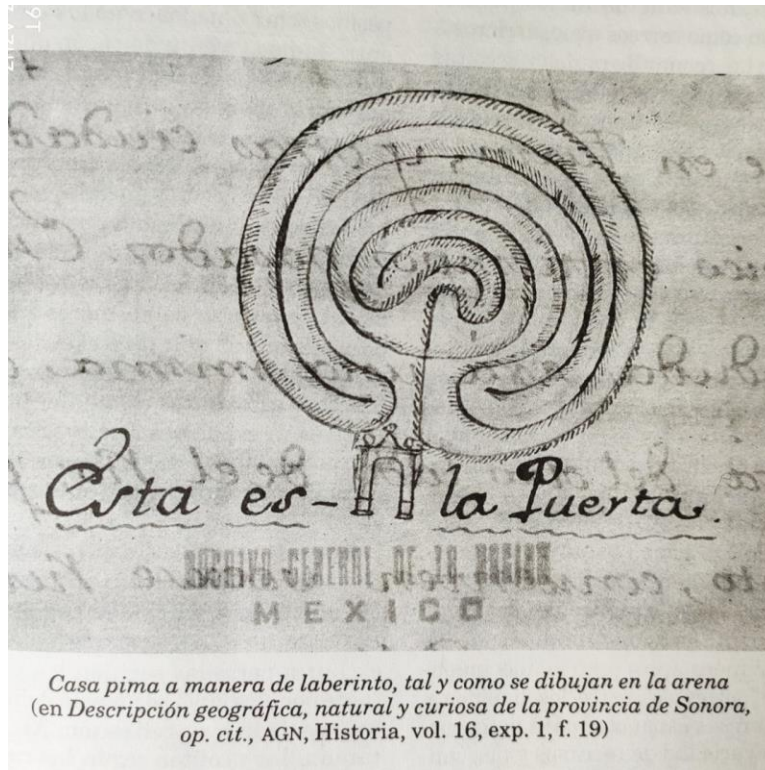
Veneraban y veneran a I'itoy<sup>247</sup>, también conocido con el nombre de Hermano Mayor<sup>248</sup> o el Gran Hermano; es su creador reconocido desde tiempos prehispánicos. Una imagen emblemática de los o'otham contemporáneos es el *hombre en el laberinto*, al cual interpretan como el Gran Hermano o Hermano Mayor. Esta imagen distintiva de los o'otham está registrada desde la época de la Colonia (Radding, 1995) (Figura 1).

---

<sup>247</sup> “Comparé el dios Pima *Sö'-hö*, mencionado por Grossman en *Smithsonian Rep.* para 1871, pág. 408. El "Moctezuma" tuvo su origen en la enseñanza temprana del español. Ver 'El' Montezuma 'de los indios Pueblo, por Ad. F. Bandelier, antropólogo estadounidense, octubre de 1892.-Editor” (Gaillard, 1894:293). En algunas ocasiones también se nombra “Moctezuma” a I'itoy.

<sup>248</sup> “Hermano Mayor”. Es un término que usaban también los nativos americanos para referirse a la tribu aglutinadora de otras tribus menores. “Otro ejemplo lo ofrecen las tribus del lago superior. Los *ojibwas*, *otawas* y *potawattamies* eran subdivisiones de una tribu, originaria; los *ojibwas* representaban el tronco, porque permanecieron en la sede primitiva, en las grandes localidades pesqueras, situadas sobre el desagüe del lago. Más aun, las otras dos lo llamaban “Hermano Mayor” mientras a los *otawas* se les decía, “Hermano mayor que sigue” y a los *potawattamies* “Hermano Menor”. Estos últimos fueron los primeros en disgregarse y los *otawas* los últimos, como lo comprueba el relativo aumento de variación dialéctica, que es mayor en los primeros” (Morgan, 1877:164).

FIGURA 1  
El laberinto



FUENTE: Radding (1995).

“El Hombre Amargo, Sinuhú o I’itoy están relacionados con sucesivos periodos de creación y destrucción del mundo y sus habitantes. De todo ello, se deriva una serie de normas y tradiciones que tratan de enseñar a los o’odham (Pimas gileños y Pápagos, entre otros) el *him:dag* o ‘modo adecuado de vivir’ y mediante el cual se temple su espíritu y fortaleza para resistir las condiciones del desierto y las debilidades del ser” (Moctezuma Zamarrón y Aguilar Zeleny, 2013:116). Hay varios mitos de creación sobre I’itoy. Él se comunica con los animales. Siempre estaba acompañado del coyote y del buitre, con quienes caminaba y establecía charlas sobre sus acciones y reflexiones (entrevista en Caborca a Matías Valenzuela Estevan, López Azuz, 2017b). Lumholtz (1912:202) refiere:

[I’itoy] También enseñó al coyote cómo salvarse él mismo en una caña. Le aconsejó al pinacate [el insecto] que bajara dentro del suelo y el buitre se elevara alto en el cielo. El hermano mayor vio cómo salía agua desde lo alto de las montañas, y cuando estaba subiendo, él entró en su barril que flotó cuatro veces alrededor del mundo, y luego aterrizó

en El Pinacate [*Schuk Toak*] y estaba muy delgado después del largo viaje. El coyote<sup>249</sup> también se desplazó cuatro veces alrededor el mundo, y fue el siguiente en efectuar un aterrizaje directamente, cerca del río Gila.

Otra cualidad de I'toy es que es un gran cantador. Por ello, los cantos sólo deben realizarlos conocedores de la lengua o'otham, práctica que en la actualidad está desapareciendo por la falta de hablantes de esta lengua en ambos lados:

Las deidades más mencionadas son *Hermano Mayor* y *Mago de la Tierra*. El primero de estos se conoce bajo dos nombres, *I'toi*, que significa "beber todo", y *Sihu*, que se le dio después del diluvio, cuando él fue el primero en aterrizar. Él ayudó al Mago de la Tierra en el comienzo de los tiempos para dar orden al caos, y así se puede llamar el creador junto con él. Creó ciervos y otros animales, así como los árboles que dan fruto, haciendo fuerte raíces para sostener los árboles. Él fue un gran cantante. Como nosotros hemos visto, el pico *Baboquivari* y Pinacate pertenecían a él, y aquí hay cuevas sagradas, en las que se suponía que debió habitar, se dedican a su adoración. En sus mitos de creación hay divergencias, como pueden esperarse. Una versión comienza: "En el principio era Cielo y Tierra. Llegó el cielo bajo y abrazó a la Tierra" (Lumholtz, 1912:357).

Muchas de las ceremonias y festividades del pueblo o'otham de las que tenemos referencia fueron: Ceremonia de la Sal; Carrera de Caballos, palos y cochis (juegos); 6 abril (la batalla contra los filibusteros estadounidenses 1857); Perpetuo Socorro; San José; Velación de la Santa Cruz; San Antonio; San Isidro Labrador; San Juan; Danza del Buro; Virgen del Carmen; Ceremonia del Vi'kita; Feria de la Uva; Ceremonia de la Miel; Peregrinación hacia Magdalena; San Francisco; Día de Muertos; Acción de Gracias; Virgen de Guadalupe (Galland, 2011). De todas ellas nos enfocaremos en la Ceremonia de la Sal (marzo-abril), en la Ceremonia del Vi'kita (junio-julio-agosto), la Danza del Bura (24 de junio), la celebración de San Francisco (4 de octubre) y la Velación de la Santa Cruz (4 de mayo). Estas últimas cinco ceremonias podrían considerarse de las más importantes. Los tres primeros rituales era de la religiosidad

---

<sup>249</sup> Hewitt y Brennan (Vol. 3, 1897) también hacen referencia al coyote y la inundación en su lista de vocabulario: *drift wood vä'kälä* [y] *vä'kälif* es una montaña del sur donde el coyote fue [llevado] aterrizado durante la inundación. Realmente *vä'kälif* = montón de montaña de madera a la deriva y contiene la idea o se refiere a la antigua leyenda de la inundación.

prehispánicas y los otros dos retomaron elementos del catolicismo, primeramente de los jesuitas y posteriormente de los franciscanos. Los ritos prehispanicos estaban vinculados con la lluvia, la cosecha, la cacería, es decir, con la sobrevivencia en el desierto. Aquí cabe el comentario de Radding:

Las técnicas aprendidas y adaptadas durante largos siglos para asegurar la supervivencia se complementaban con rituales y expresiones simbólicas de igual importancia para los o'odham y las naciones circunvecinas. Las peregrinaciones a que Pérez de Rivas hizo referencia tenían una base material: la necesidad de buscar recursos fuera de la zona inmediata de habitación, entre los que se destacaban la sal, la obsidiana y el maíz para los grupos desérticos; las conchas y plumajes exóticos para los pueblos serranos (Radding, 1995:38).

Estas razones originadas desde las bases biofísicas también vinculaban el aspecto relacional, “las visitas y las migraciones estacionales permitían a los parientes confirmar sus alianzas y lazos sociales” (Crosswhite, 1981; Radding, 1995:38). Estos ciclos de movilidad, como lo hemos visto a lo largo del texto, enriquecían la configuración sociocultural a través de la obtención de los bienes naturales para la subsistencia física, la materialidad, además de los lazos sociales, la comunicación, la persistencia y la apropiación territorial. Finalmente, se puede afirmar que los patrones cíclicos de movilidad tuvieron fines ritualísticos que acompañaban invariablemente a las acciones de las poblaciones o'otham. Esto que planteo es de forma general, ya que tuvieron sus particularidades según sus ecotipos (dependiendo de su hábitat): “los o'odham nómadas del desierto [hiaced o'otham y tohono o'odham] y agricultores [akimel o'odham] de los valles y serranías, conservaron un conjunto de diferentes tradiciones culturales que ordenaron sus relaciones ecológicas con el medio natural y la vida social de sus comunidades” (Radding, 1995:40). Como se indicó antes, la organización social se vinculaba a la práctica religiosa. Como antecedente, Lumholtz (1912) señala que la organización o'otham se distribuía en tribus y estos a su vez en clanes, que tenían un color y un animal que les representaba<sup>250</sup>. Menciona que se dividían en cinco grupos: “[...] La tribu se divide en cinco grupos, descendiendo en la línea masculina. Sus nombres han perdido todo significado; dos de

---

<sup>250</sup> El conocer la relación de los animales con los vegetales, permitió saber que alimentos consumir, aprender de medicina y nutrición, mirando el comportamiento animal en interacción con el mundo vegetal, la humanidad observaba cuidadosamente qué plantas evitar y cuáles cultivar. Aprendió técnicas de supervivencia. En el caso de los nativos americanos, los espíritus animales o tótem eran reconocidos como portadores de sabiduría.

los grupos (*mam* y *vav*) se conocen como hormigas de terciopelo rojo (*vöki óhimal*) y el tercero (*ókul, ápap* y *ápki*) como hormigas de terciopelo blanco (*˚ tóa óhimal*)”<sup>251</sup>.

Además, Lumholtz (1912) señala que los niños o’otham, para referirse a sus padres, los llamaban “mamekam” o “vavekam”. Esto podría relacionarse con que los primeros o’otham eran “rojos” y por lo tanto les pertenecían todos los animales de ese color. El color es un elemento que ayudó a distinguirse entre los mismos o’otham. Hewitt y Brennan (Vol. 3., 1897) hacen mención del uso de los colores de las pinturas y algunos usos para sus actividades socioculturales. Estos fueron (en orden de aparición en el documento): rojo, negro, amarillo, blanco, azul, verde. Aquí escrito en su lengua: “Pintura *hu’t pl. hu’hu’t*. Pintura roja *sěwěrki’ hu’t*, se pintan sus caras para protegerse del frío. Pintura negra, *stcu’k hu’t*, la pintura negra algunas ocasiones se llama *mōto’*. Pintura amarilla *suām hu’t*. Pintura blanca *stu’ä’ hu’t*, blanco *stu’ä’*. Pintura azul y verde *stcû-ûtä’ki hu’t*”. Asimismo, Lumholtz (1912:355) indica que:

Miembros de *las expediciones de sal* anteriormente pintaban en sus caras el color de la división a la que pertenecían. Los rojos eran, según la tradición mítica, los dueños originales de la nación pápago, pero el Hermano Mayor, Síhu, habiendo sido maltratado por ellos, trajo a la gente blanca del inframundo y después muchas grandes peleas, los rojos fueron casi exterminados, e incluso hasta el día de hoy [en 1910] son menos que los grupos blancos.

Aparte de indicar el rojo como el color de los líderes o’otham, no indican más sobre otros colores y sus significados para los otros grupos; solo especifica que son cinco grupos o’otham, sin dar más detalles. Por otro lado, Underhill (1939:31) menciona a los zopilotes y los coyotes como tótems; refiere que existían cinco líneas patrilineales<sup>252</sup> hermanas:

Los pápago se dividen en sistema patrilineales, cuyos tótems son Coyote y Zopilote. En consonancia con la creencia de California, se cree que Coyote tiene un corazón blanco, mientras que el de Zopilote es rojo. Como tótems subsidiarios, los dos grupos tienen hormigas blancas y rojas, en realidad, es una forma de avispa sin alas. A veces se menciona que el oso tiene un corazón blanco y se hace amigo del pueblo Coyote, mientras que el león

---

<sup>251</sup> “Las llamadas ‘hormigas aterciopeladas’ son hembras de cierto tipo de avispas (de la familia *mutillidae*)” (Lumholtz, 1912:354).

<sup>252</sup> Para Nolasco (1965:375-448) el pueblo o’otham “es un grupo tribal compuesto por varias bandas o clanes patrilineales y un sistema jerárquico militarista”.



de montaña se hace amigo de los Zopilotes. Pero en realidad la línea está alejada de la vida pápago y muchas personas no saben a qué pertenecen.

También Alvarado Solís (2007:22) menciona que hubo dos clanes o linajes: “Buitre” y “Coyote”, explicando que “en términos rituales se reconoce un tipo de parentesco de linaje que funciona entre dos mitades: Buitre y Coyote. No existe mayor información al respecto y resulta difícil establecer los nexos de parentesco de la ceremonia de la lluvia (*Wi:gita*)”. Podría suponer que, basados en lo dicho por Alvarado Solís (2007), los dos corrales que aparecen durante la ceremonia del *Vi'kita* están relacionados con estas dos mitades. El Buitre y el Coyote son los personajes inseparables en las narraciones sobre *I'itoy* y sus andanzas por el mundo o'otham. Pero, como lo mencionan Underhill (1939) y Alvarado Solís (2007), para finales del siglo XIX comenzaron a olvidar este tipo de referencias de clanes y linajes. Ahora bien, en lo relativo a la cotidianidad de estos grupos, esta era vivida en sacralidad. Mann (1991:78), nos dice sobre la religiosidad seminómada:

El mundo simbólico mítico no estaba separado claramente del mundo natural ni de los seres humanos. Algunas religiones se fusionaban en un clan humano, fenómenos naturales como las piedras y los pájaros y personas míticas ancestrales en una clasificación totémica, distinguiéndola de configuraciones parecidas. De ahí que la acción religiosa fuera la participación en este mundo, no la intervención sobre él.

Todos los rituales sagrados debían realizarse correctamente según sus normas y lo establecido por las autoridades, de lo contrario, los o'otham podían caer presa de enfermedades. Sin embargo, algunos de los o'otham en el siglo XIX comenzaron a profesar la religión cristiana y rechazaban que el origen de la enfermedad<sup>253</sup> fuera por el mal comportamiento social, religioso o

---

<sup>253</sup> La “enfermedad” surge por el comportamiento inadecuado e impropio, entre los o'otham. Tenían nombres como “enfermedad del águila”, “enfermedad de la tortuga”, “enfermedad del océano”, etc. Cada una de éstas tenía su sintomatología, e invariablemente para curarse el curandero u hombre-medicina tenía que cantar la canción correspondiente como “la canción del águila”, “la canción de la tortuga”, “la canción del océano”, etc. Sobre las *enfermedades*, los o'otham pocas veces reconocían únicamente un origen fisiológico; creían en el origen y la curación eran mágicas. Referente a las enfermedades, Hewitt y Brennan (Vol. 2, “Diseases among the Pápagos”, 1897) nos dicen: “La enfermedad puede acontecer de cualquier manera o similar a cualesquiera otras enfermedades que ya han sido mencionadas, pero el hombre-medicina dirá qué clase de enfermedades es. Sostienen que la enfermedad llega a la persona de acuerdo a sus actos. Si él [el pápago] hace algo y no pasa a través de las ceremonias de la manera adecuada, la enfermedad llegará seguramente a él o a su familia. Así pues, cada persona tiene que realizar el deber bien, que es únicamente la imitación de las ceremonias civiles, como hoy

moral. Según Hewitt y Brennan (Instituto Smithsonian, Vol. 2 “Diseases among the papagos”, 1897), los o’otham empezaron a tener nociones del cristianismo, pero nunca lo aceptaron totalmente; al respecto nos señalan:

Muchos de los pápagos y pimas que ahora son declarados cristianos y que no creen estas cosas [creencias sobre fuerzas naturales y deidades], es muy probable que un hombre-medicina pueda colocar tal hechizo o brujería (*hiw-höi-ny’k*), y no tomaría mucho en que las personas gritarían por ayuda.

El resto de los indios dirá, que la cristiandad no fue dada a nosotros, ni las artes y otras costumbres; que ahora estamos tratando de aprender y de seguir como unas formas superiores de nuestras vidas futuras. De esta manera ellos dicen, tenemos un líder que nos da costumbres y mandatos; ¿cómo podemos curar estas enfermedades?, por lo tanto, tenemos poder para hacerlo así y tenemos poder para no hacerlo así. Les aconsejamos mantener nuestras costumbres y creer en el Hermano divino o (*Si-iher*) para que podamos heredar la felicidad eterna (tierra-de-la-caza-feliz); de otro modo, nos perderemos y nos conduciremos a la destrucción.

Para el siglo XIX comenzaba la incisión sobre las creencias de los o’otham; mientras que unos se iniciaban en la adopción del cristianismo, muchos todavía continuaban con sus creencias animistas de origen prehispánico. A lo largo de su texto, Hewitt y Brennan (1897) indicaban que algunos pápagos (o’otham) estaban dejando de creer en I’itoy y se empezaban a inclinar más a las creencias cristianas. Al respecto, Lumholtz (1912:24) comenta sobre las creencias de los pápagos (o’otham) durante la evangelización:

Según el Sr. Bandelier, no queda ningún registro histórico de sus costumbres y religión más allá de la relativa a la prevalencia de la brujería, que todavía es muy evidente. Incluso en los últimos años, los pápagos se deshicieron de hombres-medicina sospechosos de brujería. La posición topográfica de las misiones que fueron establecidas de acuerdo a los fuertes, o presidios, formó una barrera contra los apaches, que eran los principales obstáculos para los

---

en día ellos realizan bastantes a fin de recordar los tiempos antiguos. Las siguientes ceremonias civiles producirán enfermedad si el ejecutante lleva a cabo las ceremonias infielmente”.

También otras formas de enfermarse, era por lastimar intencional o accidentalmente a algún animal, entre otras malas conductas que podían presentar los o’otham. Podían enfermarse también por el deseo funesto de un hombre-medicina que les lance un mal.

esfuerzos del español para la cristianización y civilización. Algunas de las misiones de la “Provincia de Sonora” crecieron hasta ser muy ricas en ganado y tierras cultivadas, que alimentaron, como dice un reciente autor mexicano, “una multitud de paganos que acudieron allí y ayudaron en el trabajo de la misión cuando fue necesario”.

Es de suponer que al incrementarse el contacto con población no o’otham, tanto de México como de EE.UU., se generó la modificación de sus creencias religiosas. Asimismo, la influencia educativa de las misiones del siglo XIX en Arizona (EE.UU.) les otorgaría el aprendizaje para sus “vidas futuras”, como los mismos o’otham lo atestiguan en Hewitt y Brennan (1897).

### *La Ceremonia del Vi’kita*<sup>254</sup>

Esta ceremonia se relaciona con los ciclos de vida, siembra, cosecha y cacería del pueblo o’otham. El *Vi’kita* es un ritual prehispánico tan antiguo que se han perdido las referencias sobre algunos de los elementos que se expresan ahí (Aguilar Zeleny, 1998). La finalidad de su práctica es la petición de la lluvia para la regeneración de la naturaleza, el bienestar de su comunidad y del mundo. También está dirigida al aseguramiento de la cosecha (cuando se practicaba la agricultura) y la recolección de frutos. “En términos rituales se reconoce un tipo de parentesco de linaje que funciona entre dos mitades: buitre y coyote. No existe mayor información al respecto y resulta difícil establecer los nexos de parentesco de la ceremonia de la lluvia (*Vi’kita*)” (Alvarado Solís, 2007:22). Suponemos que los dos corrales que aparecen en el *Vi’kita* están relacionados con estos dos clanes, el Buitre y el Coyote, que eran y son los compañeros inseparables en las narraciones sobre las caminatas de I’itoy. Uno de los rituales más importantes en la actualidad es este: el *Vi’kita* (Galiniér, 1997) para los o’otham de Arizona y Quitovac. En esta ceremonia se representa la construcción del origen del mundo, el tiempo primigenio del surgimiento del ser o’otham:

---

<sup>254</sup> “wi:kita”, “vikita”, “wi:gita”, “vi’kita”, “wi’kita” y “ceremonia del cucu”, son las diferentes maneras con que se nombra esta ceremonia.

“Su nombre se deriva de *wiki*, las plumas de águila con las cuales hacían el ‘bastón de rezar’ e indica el propósito sagrado de la ceremonia. Los hombres recitaban las canciones que eran a la vez oraciones y narraciones de la historia del pueblo. Los bailes y ritos que duraban varios días estaban asociados con la caza, la lluvia, la salud y, sobre todo, con la unión fundamental entre las familias que compartían su comida y su sentido de comunidad” (Radding, 1995:40). Los indios pueblo también han practicado esta ceremonia.

La cultura o'odham ha cambiado mucho y en la actualidad sólo sobreviven dos de las cuatro antiguas ceremonias del vi'kita. Una de ellas se lleva a cabo en un lugar conocido como Quitovac, el cual es considerado sagrado por la cultura o'odham, ya que está vinculado con el origen del mundo y de la existencia de los o'odham. Algunas personas han señalado que hace mucho tiempo la gente que hacía la ceremonia del vi'kita en la región del Pinacate se juntó con los de Quitovac e hicieron una sola ceremonia. Según cuenta la tradición oral, en este sitio, donde se ubica una antigua laguna en pleno desierto, habitó hace largo tiempo un inmenso monstruo, conocido como Ne:big, quien impedía que ellos pudieran vivir ahí y aprovechar esa agua (Moctezuma y Aguilar, 2013:173).

En lo referente a las personas o'otham que vivieron en El Pinacate y se desplazaron a Quitovac, Lumholtz comenta que acostumbraban a moverse todos juntos. En 1851 hubo una epidemia de vómito amarillo, verde y sangre entre los o'otham de El Pinacate<sup>255</sup>:

Las cuatro familias restantes decidieron retirarse a otras partes y durante los últimos cuarenta o cincuenta años [aproximadamente despoblado en 1860] el país de las dunas de arena ha estado deshabitado. Estos nativos probablemente nunca excedieron en número ciento cincuenta en total, y su cuartel general estaba en *Hotunikat* (puesta de sol), al sur del Pinacate. La gran fiesta anual [*Vi'kita* ], ahora dada en Quitovac, desapareció de la región del Pinacate antes de que naciera mi informante (Lumholtz, 1912:329).

Es importante destacar el desplazamiento, tanto del ritual del Vi'kita como de los *hiaced o'otham*, para establecerse definitivamente en Quitovac. Así que probablemente los quitovaqueños y sus descendientes en la actualidad serían en parte *hiaced o'otham*. El testimonio de Gaillard (1894:295) sobre este ritual realizado en Quitovac a finales del siglo XIX es expresado así:

[Vi'kita] El baile más grande del año se lleva a cabo en el otoño, en Quitovac, Sonora. Esta es una ceremonia religiosa, en la que los bailarines siguen el curso del sol y se visten con

---

<sup>255</sup> “Estos Pápagos se llamaban *Hiatit Óotam*, ‘gente de arena’ según mi compañero, el curandero Pancho, que pasó su vida temprana en las dunas, fueron no muchos en número y solían viajar todos juntos. Afirmó que una enfermedad peculiar acompañada de vómitos ‘amarillo y verde y luego sangre’ asesinó a la mayoría de esos nativos, y pensaron que vino de Yuma. El curso de la enfermedad tomó de cuatro a diez días. Probablemente es la misma aflicción que se menciona en el palo calendario de los pápago (en la página 74) como en 1851” (Lumholtz, 1912:329).

máscaras. En este baile sacan su preciada piedra que llora y canta (“la que llora y canta”). Ningún estadounidense o mexicano puede ver esta piedra sagrada, que se cree es universal como la piedra del altar de la antigua iglesia en Sonoyta, que se dice fue destruida por pápagos.

Radding (1995:40) indica sobre esta ceremonia que era identificada con la comunidad de Quitovac en Sonora, así como también en Santa Rosa en Arizona:

*Wi:kita* ceremonia que reunía a los o’odham cada año en Quitovac (Sonora) y cada cuatro años en Gu Achi (Santa Rosa, Arizona), simbolizaba el antiguo modo de subsistencia y daba expresión a los valores que integraban su mundo. Su fecha establecida tradicionalmente según las fases de la luna, se fijaba en el mes de agosto en Quitovac, mientras que en Santa Rosa se celebraba durante el mes de noviembre, después de haber recogido la cosecha.

Como parte del ritual del Vi’kita existía “el acto de tomar el vino, emborracharse y vomitarlo, para descansar y seguir de nuevo, seguían el ritmo de las canciones. El ritual afirmaba los lazos de parentesco que unían a los o’odham y renovaba el ciclo anual de lluvias que nutrían los cultivos y hacía madurar los frutos el desierto” (Radding, 1995:39). Este evento a inicios del siglo XX permitía la reunión entre diferentes ecotipos o’otham y diversas regiones, así como de los no o’otham que transitaban por allí. También eran momentos de intercambio económico: los o’otham llevaban sus productos elaborados como queso de bola, tortillas, carne de bura y oro, y se surtían en la tienda de abarrotes del Sr. Méndez, quien hacía trueque por azúcar, café, cigarros, algún utensilio o herramienta (entrevista en Quitovac a doña Julia Méndez, López Azuz, 2016).

En la actualidad los o’otham no quieren que este ritual sea divulgado. A quien asiste se les pide no registrarlo, ni fotografiarlo. Además, para poder asistir se necesita la autorización de alguna autoridad respaldada por autoridades reconocidas por la Tohono O’odham Nation o por las autoridades de Quitovac, de lo contrario se corre el riesgo de que ser rechazado en el evento por algunos miembros o’otham.

## *La Danza del buro*

Esta ceremonia se efectuaba el 23 de junio para amanecer el 24. Coincide con la fiesta de San Juan. Consiste en una danza de preparación para la cacería y también pedir las lluvias de verano, para la agricultura. La finalidad era el bienestar de la comunidad. Esta ceremonia, que tengamos referencia, se practicaba en Las Calenturas anexo de Pozo Prieto, en Sonoyta y en Quitovac; hoy sólo se realiza en Arizona. Moctezuma y Aguilar (2013:170) dicen al respecto:

Se trata de la ceremonia del *vi'kita* y del ritual de cacería, conocido como *keijina* o danza del buro. Estos rituales representan hoy en día un núcleo muy importante en la cultura *o'odham* previa a la conquista hispana y religiosa; es decir de la influencia de los misioneros jesuitas y franciscanos y otros procesos colonizadores posteriores, que pudieron tomar forma en otras celebraciones —como la de San Francisco Javier—, no lograron quebrantar del todo el pensamiento y la cosmovisión de esta sociedad, que además fue dividida entre dos naciones, México y Estados Unidos, a mediados del siglo XIX.

Asimismo, Gaillard (1894:295) comenta del ritual: “conocido en español como el baile del buro o ritual del bura, se lleva a cabo a principios de julio y se lleva a cabo con el propósito de detener la lluvia. La cabeza de un ciervo se monta en un palo y su carne se coloca debajo”. Dicho ritual desapareció en Sonora. Aquí comparto las remembranzas de doña Alicia Chuhuhua sobre este ritual durante el siglo XX:

Para ellos [los pápagos], en aquel tiempo, con la tradición, para el 24 de junio nos veníamos acá al Álamo. Ahí, veníamos a bailar, para llamar el agua...La danza del Buro, y se danzaba, yo creo que una noche nomás se danzaba, que yo recuerdo era una noche. Cuando llegábamos a Las Calenturas devuelta, ya estaba la lluvia, y para esto, ya tenían preparada la tierra. Íbamos casi la mayoría de nosotros, en ese tiempo estaba niña todavía. Qué años tendría, no me acuerdo, yo creo que todavía no estaba ni en la escuela. Aquellos se preparaban para salir, en las carretas que salíamos a tiempo, y como al tercer día regresaba uno otra vez de vuelta ahí. El caso es que salíamos la mayoría de nosotros, todos, y como estaba cerquita en una tarde o en una mañana llegábamos, por ahí más o menos donde ahora está el viñedo La Siempre Viva. Toda esa parte es donde se hacía, cerca de la Laguna Prieta, la Laguna Prieta está por ahí en la orilla de río, había un represo grande que almacenaban

agua. Y pues, llegaban, siempre unos si se iban antes, para ver yo creo el terreno, principalmente el gobernador, era el que alistaba todo. Yo me acuerdo que ya recalaban unos, ya recalaban otros, unos en la mañana otros en la tarde, y al otro día. Para eso, tenían que corretear el animal, al Buro, lo buscaban; y ya trayendo el animal iniciaba. En aquel tiempo había mucho buro, llegaban a agarrar uno o dos animales. Eran los jóvenes quienes iban por el buro, los jóvenes de aquel tiempo, iba Matías, Pedro, Ángel, eran unos 3, 4 los que salían todo el tiempo a traer al buro (Paz Frayre, 2010:274).

### *El Peregrinaje de la Sal*<sup>256</sup>

La sal fue un elemento que después del agua era fundamental para la sobrevivencia de los pueblos. “La sal, [...] solo la buscarían los pueblos agricultores o recolectores, y, en consecuencia, las salinas solamente tendrían influencia en la distribución geográfica de estos pueblos y su posesión sólo abrían motivos de disputas entre ellos” (De Mendizábal, 1929:8). Este aspecto es relevante porque se convierte en una parte importante de la configuración de rutas para un pueblo y resulta en “una de las influencias más poderosas en la distribución geográfica de los pueblos pastores y cazadores” (De Mendizábal, 1929:15). La sal no era fácil de controlar, y De Mendizábal (1929) lo resume así:

Las salinas dieron la dirección y normaron los altos migratorios de los pueblos que vivían de alimentación vegetal o mixta, en menor proporción que el agua en las regiones desérticas, naturalmente, pero siempre en mayor grado que las condiciones climatobotánicas, que la fauna comestible y que las posibilidades agrícolas (De Mendizábal, 1929:18).

El testimonio sobre la sal es un registro del capitán Mange<sup>257</sup> sobre los pimas altos, que la usaba para condimentar, mencionando a los “*Papabotas* pimas frijoleros” (pápagos). La sal

---

<sup>256</sup> También nombrado como “Sendero de la Sal”, “Peregrinaje de la Sal”, “Expedición de la Sal” y “Caminata de la Sal”. “De una manera general, podemos decir que la Dominación Española, durante el siglo XVI, introdujo pocas modificaciones en la tecnología de las industrias indígenas [de la sal]” (De Mendizábal, 1929:183). La extracción de la sal era a través de la evaporación del agua y no hubo cambios de método con la llegada de los españoles.

<sup>257</sup> “El capitán Mateo Mange nos dice en su Diario, refiriéndose a los pimas altos, que los que habitan más próximo al mar ‘sacan alguna sal que reparten entre sus parientes con que dan sazón a sus comidas, en especial los de Poniente, que los del Norte poco cuidan de semejantes’. Los del Poniente son los Papabotas, esto es, pimas frijoleros, que su principal siembra es el frijol, los del Norte los querechos (apaches), que habían sentado sus reales en las vegas del Gila, próximos a las ‘Casas Grandes’ abandonadas” (De Mendizábal, 1929:19).

también tuvo la función de una moneda de cambio; en algunos pueblos de Sudamérica, como el chibcha, la sal ayudaba a mover la economía, era más valiosa que las gemas (De Mendizábal, 1929:24). Sin embargo, la sal también era un elemento muy utilizado para las minas de plata y oro (De Mendizábal, 1929:113).

De Mendizábal indica que el lugar de las salineras prehispánicas de los pápagos (la región hiaced o'otham) eran: 1) La Soledad, 2) El Pinacate y 3) Bahía de Adair (De Mendizábal, 1929:121). Este autor les asigna estos nombres mencionando que así es como se les conocía en el momento de su investigación (aunque la información la obtuvo del diario del capitán Juan Mateo Mange); allí éste encontró una pequeña rancharía con veinticinco personas desnudas y pobres que “se alimentaban de langostas, sabandijas y mariscos que hay en abundancia en el mar”, refiere Mange en su diario (De Mendizábal, 1929:121).

Para conservar las carnes y los pescados, los salaban o los ahumaban (De Mendizábal, 1929) también secaban los vegetales y los frutos al sol. El uso de la sal permitió a los seminómadas el almacenamiento de sus alimentos, así que, esta sustancia tenía un papel preponderante en la sobrevivencia del o'otham, permitiéndole un grado de acumulación de alimentos para solventar los giros inesperados de la naturaleza. De esta relevancia de la sal se podría suponer que se desprende el origen de la Ceremonia de la Sal. Es una ceremonia que se utiliza para acumular sal, una sustancia fundamental en la conservación de alimentos y para evitar la deshidratación del cuerpo. Además, era practicado sólo por los varones o'otham para buscar un poder personal y darle bienestar a su comunidad. Ellos acostumbraban a sentarse alrededor del fuego por la noche, fumando cigarros de tabaco y circulándolo entre los ahí congregados, mientras escuchaban las palabras que les dirigía el jefe. Cito aquí un fragmento del diario de Hewitt y Brennan (1897):

Los pápagos de Fresnal, Quijotoa y Santa Rosa creen que el océano es un ser supremo. Pero es algo que, al igual que otras cosas de hoy, van dejando de lado gradualmente. Sin embargo, el océano nunca fue ni será considerado como un agua común o un ser misterioso indigno. Contiene la idea de que el océano tiene un poder igual a Dios y cuando desee destruirnos se levantará y nos ahogará. Por eso al obtener la sal los pápagos realizan muchas ceremonias y cada hombre debe sufrir más de lo necesario para poder tener la oportunidad de obtener algún poder del océano, como el de ser cantante o un médico. Se dice que a veces una persona puede obtener cualquier tipo de poder, puede convertirse en un jugador experto,



corredor, cazador, pateador de balón, jinete o *svi'tipikā* (una persona que corta los testículos de los animales sin herirlos). Fui allí tres veces y nunca conseguí ningún poder o suerte, como muchos otros que constantemente van allá para obtener la sal<sup>258</sup>.

Acerca de las rutas de la peregrinación de la sal, Tapia Landeros y Godínez Leal (2017:51) indican que sobre las investigaciones arqueológicas en El Pinacate se ha encontrado que en:

La prehistoria americana quedaron marcadas en el suelo del Gran Desierto Sonorense, las huellas de paleo indígenas que transitaron principalmente desde el Norte y Este, hacia el escudo volcánico en el noroeste sonorense conocido como El Pinacate, el cual cruzaron visitando el sistema de tinajas naturales que se recargan con agua de las escasas lluvias que se registran en esta región, la más árida de Norte América, y continuaron hacia el Sur para converger en las salinas de Bahía Adair, en la costa Este del Alto Golfo de California.[...] Las veredas hacia El Pinacate venían principalmente del Norte y el Este, ahora que tenemos un panorama más completo debido al conocimiento de nueva evidencia podemos precisar que los antiguos viajeros provenían de la cuenca del Río Gila y quizá más allá desde el Río Colorado y de lo que hoy es la Comunidad Indígena de Gila al sur del valle de Phoenix. La migración proveniente del Este pasaba o partía del poblado y manantial pápago de Quitovac.

### *La Ceremonia de San Francisco*

Para Spicer (1962:139), los o'otham de Sonora influenciaron religiosamente a los o'otham de Arizona, y esto fue por la movilidad para la realización al culto a San Francisco durante el peregrinaje a Magdalena. La misión tradicional fue un fuerte influjo entre los o'otham de Sonora del área de Valle de Altar y la iglesia de San Francisco Xavier cerca de Tucson; como resultado, entre los o'otham de Arizona hubo un acercamiento a este ritual. Esta celebración era anual en Magdalena, Sonora. Durante la década de 1800 atraía a indígenas de una amplia región. En estos eventos tomó el lugar del día de San Francisco de Asís el 4 de octubre, pero sustituido con la imagen de San Francisco Xavier. Así combinaron en un solo evento los dos San Franciscos, quienes era importante para los o'otham por ser el contacto con el catolicismo, así como el patrón de los franciscanos y los jesuitas respectivamente. Por un periodo indefinido, hacia finales de la

---

<sup>258</sup> Ver anexo 6, traducción completa del texto de "Custom in going for salt" (Hewitt y Brennan, Vol. 1, 1897).

Colonia se abandonaron los templos por las incursiones de los apaches. Según Spicer (1962), la celebración de San Francisco Xavier es relativamente reciente entre los o'otham, señalando que probablemente es un ritual que comenzó en el siglo XIX, a pesar de que desde la evangelización con los jesuitas se les inculcó la adoración a San Francisco. Sin embargo, parece que es en la época de los franciscanos cuando realmente adoptaron este ritual de manera más sistemática e independiente de la religión católica, apropiándose de él. Señala Spicer (1962:513), “la adaptación del pápago (o'otham) al catolicismo consistió casi por completo en la adopción del culto de un santo: San Francisco Javier, el fundador jesuita. Este culto posiblemente creció bastante tarde, incluso hasta el último trimestre de 1800<sup>259</sup>”. Los o'otham administraban sus servicios religiosos y, al igual que las iglesias de los yaquis, estos templos se desarrollaron en forma independiente de la Iglesia católica, “tenían pequeñas capillas con zarzo y embadurnamiento de barro, coronadas por cruces, en las que se realizaba un culto semanal a San Francisco. Las capillas generalmente contenían varias imágenes de San Francisco y quizás otras imágenes cristianas” (Spicer, 1962:513).

“El culto a San Francisco se extendió ampliamente entre los pápagos (o'otham) durante la década de 1890 y los siguientes veinte años, de modo que todas las villas principales tenían al menos una capilla” (Spicer, 1962:139). En 1900, tenían sus capillas coronadas con cruces; en ese momento ya no había misioneros, ni sacerdotes y las instituciones religiosas tampoco reconocieron como templos sus capillas, es así que los mismos o'otham oficiaban el servicio semanalmente, aunque Spicer no especifica si se refiere a los o'otham de Arizona y/o Sonora. Sobre el ritual a San Francisco continuaré en los siguientes capítulos.

Otra influencia religiosa para los o'otham de Arizona entrado el siglo XIX fueron los mormones. Se crearon escuelas-internados dirigidas por sacerdotes o ministros religiosos, donde se enviaron a los niños y niñas para ser educados separados de sus padres. Ese proceso generó la pérdida del conocimiento de la práctica agrícola y el riego, y por otro lado, el desplazamiento lingüístico.

---

<sup>259</sup> Según Nolasco (1965:375-448) “en los 1860 aun cuando sólo un 10% de ellos vivían en México, el total del grupo se sentía todavía ligado al Valle de Altar, siendo allí donde vivía uno de sus gobernantes principales, donde tenían sus santos más importantes y sus principales centros ceremoniales seguían estando de este lado (San Francisquito, Quitovac y Magdalena)”. Alejandro Aguilar Zeleny (López Azuz, 2017b) me compartió que la ceremonia para San Francisco realizada en Magdalena por los o'otham, fue reubicada a la comunidad de San Francisquito durante el siglo XX, porque cada año había más personas que asistían a la ceremonia y muchos no eran indígenas, propiciándose también tensiones entre los asistentes (revisar página de Aguilar Zeleny, 1991:156).

## *La Velación de la Santa Cruz*

Este ritual se celebra el 3 de mayo para amanecer el 4, pero procuran reunirse antes para la preparación de la enramada, así como los alimentos que se ofrecerán. Sobre esta ceremonia en particular, no he tenido modo de rastrear su antigüedad y sus posibles orígenes. En el capítulo VI comentaré más extensamente acerca de este ritual, porque tuve la oportunidad de asistir a uno, cuando lo realizaron entre el 1 y el 3 de mayo del 2017, que son los días previos para la organización de dicha velación; esto fue en la comunidad de Pozo Prieto, cerca de Caborca, Sonora; explicaré en qué consiste y quiénes participaron en tal evento en esa ocasión.

### **IV.6. Recapitulación**

Tras el surgimiento en el siglo XIX de México como un nuevo país, se establecieron las condiciones jurídicas relativas a las tierras de los indígenas, en una situación por demás desventajosa para estos pueblos. Si durante la evangelización las imposiciones de las autoridades eclesiásticas y luego los gobernadores novohispanos de las poblaciones fueron motivo de interferencia en las formas socioculturales de los pueblos indígenas, a la postre los instrumentos jurídicos sustituirían a las autoridades locales y religiosas, dándoles a las decisiones sobre los asuntos públicos un carácter de legítimo, impersonal e imparcial, nada de esto está más lejos de la verdad. Estos instrumentos legales y jurídicos de un México independiente habían sentado sus bases desde las últimas dos décadas del virreinato de la Nueva España. Desde ese momento se gestó la idea de la tierra como propiedad privada (mercancía<sup>260</sup>), y el despojo territorial se convirtió en algo mucho más sistemático; dicha dinámica fue continua a lo largo del siglo XIX, simultáneamente a la construcción del Estado nacional mexicano. Los o'otham se mantenían en movilidad constante como parte de su forma de vida, haciendo base principalmente en dos casas. La bi-residencia que practicaban a través de sus rancherías de verano-invierno, registradas entre los siglos XVII y XVIII (AGN, 1658-1764) tuvo sus transformaciones para finales del siglo XIX. Este proceso de transformación de la movilidad acompañó a otros cambios que fueron propiciados por el aumento de contacto con otro tipo de sociedades, como la mexicana y la

---

<sup>260</sup> El territorio durante la colonia se quiso controlar a través de la cartografía y mapas. Pero la mejor manera de controlar los recursos es a través del comercio, "sujetar a las personas a la compra de mercancías" (Adams, 2001:32).

estadounidense. Para estas fechas se empezaron a acotar los espacios geográficos de los pueblos indígenas como los o'otham de Arizona, reducidos a reservaciones, mientras que para los de Sonora, en congregaciones indígenas y sin título de tierras.

Entre las alteraciones del contacto con las autoridades gubernamentales estuvo la influencia en su propia organización social o'otham, porque la comunicación fue más cercana y continua que en la época de la evangelización. En esa época aun podían cambiar de residencia y los espacios de vida estaban mucho más intactos de lo que sucedió durante el siglo XIX, con un reparto de tierras cada vez más intenso. También al estar con mayor interrelación, el sistema de creencias propias fue variando. El testimonio de Hewitt y Brennan (1897) muestra esta transición hacia la incorporación más activa de las creencias cristianas por parte de algunos miembros o'otham, cuando nos refieren que los o'otham rechazaban la devoción hacia P'itoy y las enfermedades por animales considerándolo como algo supersticioso.

Si bien conservaron algunas de sus creencias prehispánicas a lo largo del tiempo, son también llamativos los señalamientos de Spicer (1962) en cuanto a que, a pesar de que la influencia católica llegó al noroeste desde el siglo XVII, este se fortaleció hasta el siglo XIX, refiriéndose sobre la ceremonia de San Francisco como un elemento que se integró a la cultura o'otham. Es decir, en el momento en el que comenzaron a tener mayor contacto con otras sociedades, tanto indígenas por ejemplo con los yaquis, como también con los no indígenas —es decir los estadounidenses y los mexicanos—, los o'otham comenzaron a practicar este tipo de religiosidad con componentes cristianos de manera más consistente. Es de suponer que Spicer (1962) tendría razón cuando menciona que es durante el siglo XIX que abrazan realmente el cristianismo y hacen las adaptaciones hacia su sistema cultural. El incremento de la interacción con otros grupos sociales fue generando estas modificaciones religiosas dentro de su propio sistema de creencias.

La práctica agrícola continuó como parte de la organización social y la ritualidad sagrada de los o'otham, reforzando su colectividad y su economía de intercambio, que permitía la colaboración entre diferentes comunidades o'otham. Sin embargo, los problemas de agua tanto en Arizona como en Sonora estuvieron acompañados del despojo territorial y, con ello, la disminución de la agricultura propia y el aumento de los problemas de tipo alimentario y económico que acompañaban a la ausencia de la misma, posicionando a los o'otham en una situación de escasez. A finales del siglo XX, el abandono de esta práctica agrícola será radical.

## CAPÍTULO V

### TRANSICIÓN A OTRA FORMA DE VIDA O'OTHAM, EL SIGLO XX

En los capítulos III y IV expuse la cronología de los aspectos jurídicos sobre la tierra y el territorio como elementos que sentaron las bases para la construcción de la nación mexicana independiente, aunque simultáneamente fueron ocurriendo los despojos a los o'otham de Sonora, principalmente por omisión. En este capítulo, iniciaré mencionando algunos aspectos económicos de la región noroeste durante el siglo XX. Tanto el aspecto jurídico como el económico fueron fundamentales para la estructura y el crecimiento del país en ese siglo, pero en general excluyeron a grupos minoritarios, subalternizados, que por su forma de vida no coincidieron con el discurso hegemónico del Estado. Los grupos en el poder dentro del proceso de evolución socioeconómico, plantearon como esenciales algunos instrumentos jurídicos para la consolidación del Estado mismo. Algo relevante fue que en los años veinte los generales revolucionarios tuvieron intereses parecidos a los de los terratenientes porfiristas de antes de la revolución, generándose alianzas entre los grupos de terratenientes porfiristas, los políticos y los militares revolucionarios; el fenómeno no solamente se presentó en Sonora, “ya que fue ése uno de los más importantes factores sociales de México del siglo XX” (Hewitt de Alcántara, 1999:123). Para la primera mitad del siglo XX, se presentó en los o'otham, el segundo cambio de la movilidad, con la pérdida del circuito verano-invierno (bi-residencialidad), estableciéndose en una congregación (una residencia base). En tanto, para la segunda mitad del siglo XX se vislumbran los proyectos de presas y agricultura industrial; también ocurrió en los o'otham, el tercer cambio de la movilidad, pasando de una congregación (una residencia base), a un circuito rural-urbano (bi-residencialidad). Proseguiré la reflexión sobre aspectos económicos en distintos periodos hasta entrados los años noventa.

Asimismo, en este capítulo utilizaré los eventos documentados de las comunidades o'otham de Sonoyta, Quitovac, Caborca, Pozo Prieto y Puerto Peñasco acaecidos durante este siglo. Estas comunidades cuentan con litigios y conflictos documentados durante el siglo XX, lo cual proporciona una secuencia de las tensiones e impactos relacionados con su despojo territorial.

## V.1. La situación económica de la región del noroeste durante el siglo XX

Es importante mencionar el tema de la agricultura como parte del sector primario de la economía de un país, porque esta se vincula directamente con la acumulación de tierras y el agua como fuente de riquezas. Esta situación atañó directamente a los o'otham. El sector productivo<sup>261</sup> primario consiste en la extracción de la materia prima (como la minería, acuicultura, ganadería, silvicultura, explotación forestal, etc.); en este capítulo se analiza este sector en relación con actividades o'otham significativas para su organización sociocultural y su economía, me refiero a su movilidad territorial y su forma de agricultura que, además de verse afectadas, se rodearon de una serie de elementos jurídicos y económicos que respaldaron la agricultura nacional y regional para impulsar el desarrollo económico, lo cual fue en detrimento de las tierras y actividades de los o'otham, tales como el acotamiento de su movilidad y el deterioro de sus prácticas agrícolas.

Al adentrarnos en los antecedentes nacionales y regionales sobre la agricultura, se observó el interés por una sistematización de la actividad agrícola en México que surgió entre 1850 y 1930. Como lo señalan Marino y Zuleta (2019:454), “[...] se dieron cambios de gran significación y relevancia: la ampliación de la frontera agrícola, una marcada diversificación productiva y un incremento general y de la producción agropecuaria, visible desde fines de la década de 1880 y comienzos de la de 1890”<sup>262</sup>.

---

<sup>261</sup> Los sectores productivos o económicos se delimitan por divisiones en la actividad económica, según el tipo de proceso que se desarrolla. Se distinguen tres grandes sectores denominados primario, secundario y terciario, y dos sectores adicionales denominados cuaternario y quinario. Adams, al respecto de la agricultura (sector primario) señala que “los procesos políticos fueron parte constitutiva de la ecología de la domesticación. El ‘origen de la agricultura’ debe haber tenido dimensiones ecológicas como dimensiones sociopolíticas. Los políticos buscaron fortalecer su propia base de poder tratando de desencadenar una intensificación del trabajo humano” (Adams, 2001:257). En esa medida, a la vez que crecía la población también se creaban otros sectores productivos, complejizando la productividad.

Adams (2001) recalca la innovación tecnológica como eje de la productividad: “el fundamento de este crecimiento de la productividad ha sido la innovación tecnológica, específicamente, el uso de métodos que implican la mecanización y empleo de altos insumos de energía por el trabajador, así como el cambio de dirección hacia una economía basada en la explotación de los minerales, accionan muchas técnicas modernas. El insumo de energía premoderna que derivan principalmente de fuentes humanas, animales, forestales, eólicas e hidráulicas, son mucho menores y mucho más erráticos” (2001:344). En ese sentido, los o'otham quedaron en desventaja, primero por la tecnología de riego de temporal (climatológicamente inestable) que ellos utilizaban en su producción agrícola, y segundo, por la falta de financiamiento para proveerse de tecnología moderna, que ayudaría a la mecanización de sus tareas agrícolas, como la creación de pozos. Quien maneja la tecnología es quien sostiene el control y el poder sobre los eventos.

<sup>262</sup> “En Sonora, dos enfrentamientos de características raciales sucedidos a finales del siglo XIX y principios del XX resultaron cruciales para abrir paso a las condiciones de la acumulación capitalista tanto en el sur como en el norte del estado” (Vázquez y Hernández, 2001:81). Es decir, las fuentes de acumulación en Sonora se dieron por la exterminación de los yaquis y la expulsión de los chinos. Al respecto, Vázquez y Hernández (2001:84)

A comienzos del siglo XX, la economía de México se comenzó a focalizar en el desarrollo de la agricultura industrial, una actividad que venía encaminada desde 1850 y que comenzó con la delimitación de tareas a través de la división del trabajo, convirtiéndolas en tareas más especializadas. “Entre 1908 y 1910<sup>263</sup> surge la crisis agrícola, ‘pérdida de cosechas, contracción de los negocios agrícolas, altibajos en la demanda y precios internacionales de los bienes exportables, carestía y escasez de productos alimenticios básicos’” (Marino y Zuleta, 2019:451). Después de la Revolución mexicana, entre 1916 y 1929, sucedió que el “10% de la tierra en cultivo fue redistribuida y transferida por el Estado al 10% del campesinado” (Marino y Zuleta, 2019:451) los peones acasillados y jornaleros en haciendas no se beneficiaron sino hasta después de 1934, es decir, pasarían algunos años más para que pudieran adquirir mayores derechos sobre las tierras, tal es la situación de los o’otham de Sonora. Recordemos que éstos, a inicios del siglo XX, acostumbraban trasladarse de sus rancherías de verano e invierno, pero fueron estableciéndose en algunas de sus congregaciones o villas. A mediados del siglo XX, se modificaría de nueva cuenta y paulatinamente, convirtiéndose de residencia base a una bi-residencialidad con traslado entre la congregación (casa rural) a la ciudad (casa urbana), a lo que llamo circuito rural-urbano.

Retomando el contexto nacional de comienzos del siglo, “el Estado, creó una nueva forma de propiedad agraria, el ejido, despojado de carácter mercantil (no enajenable y no hipotecable): en total se crearon cerca de 4000 ejidos” (Marino y Zuleta, 2019:451) después de 1917. Sin embargo, el pueblo o’otham seguía sin contar con terrenos titulados como propios, por lo que muchas de las tierras fueron repartidas. Para los beneficiados, “más del 50% de la tierra entregada era de baja calidad (de temporal, agostadero) o no cultivable. En total entre 1916 y 1929 se otorgaron tierras en posesión definitiva por dotación y restitución a medio millón de ejidatarios.

---

resaltarían que a partir “del despojo a las tribus yaquis y mayos en el sur del estado se construiría la unidad agrícola más importante de América Latina, mientras el destierro de los chinos y el remate de sus propiedades permitieron edificar algunos capitales comerciales e industriales, particularmente asentados en Hermosillo”. En ese tenor, los pueblos subalternados como los o’otham tenían pocas probabilidades de éxito con la obtención de sus tierra y agua, cuando la estrategia de las élites era la acumulación por despojo.

<sup>263</sup> Algunos estudios sobre la evolución de la clase empresarial sonorenses se enfocan en: “la Revolución Mexicana, los estudios se centran prioritariamente en la gestación del llamado Grupo Sonora, en su proyección política nacional y en la imposición de su proyecto económico al país [...]. Del periodo inmediato posterior a la Revolución, los trabajos ponen mayor acento en evaluar los frutos del Grupo Sonora, en términos de inversiones, y la consolidación de una agricultura capitalista tipo *farmer*. En este proceso fueron importantes el apoyo del Estado y la emergencia de nuevos empresarios, afianzados a partir del fenómeno revolucionario, conocidos como los ‘cachorros de la Revolución’, que integraron la llamada nueva oligarquía sonorenses” (Vázquez y Hernández, 2001:81). Quienes conformaron el Grupo Sonora eran en su mayoría militares y políticos.

La distribución por estados fue desigual [...]” (Marino y Zuleta, 2019:451). También “se fue configurando un sistema piramidal de clientelas políticas (locales, estatales y nacional) en desmedro de los mecanismos de oferta y demanda del recurso tierra” (Marino y Zuleta, 2019:453), de la cual participaron los o’otham hasta finales de los años setenta, época en que fueron dotados (que no restituidos) de sus tierras a través de la intervención del INI y la CNC; de esta forma, algunas comunidades finalmente obtuvieron la titulación de sus tierras.

Algo que caracterizó al siglo XX fue la entrada del neoliberalismo, en especial junto a la Gran Depresión de 1929 (Escalante Gonzalbo, 2019). El cambio del orden económico y político incorporó nuevas formas de organización socioeconómica a escala mundial. Al interior del estado de Sonora, Vázquez y Hernández (2001:89) señalan que “al finalizar la década de los veinte, Sonora era un estado desigualmente integrado como región. El sur agrícola exportador era la subregión preferida de los líderes de la Revolución y sus primeros descendientes, mientras que el centro-norte apenas comenzaba a ser colonizado y se preparaba para recibir los apoyos en los años cuarenta y cincuenta”. Entre tanto, los o’otham continuaban sin documentos que los avalaran como propietarios de sus tierras para poder realizar la solicitud de créditos. De los años veinte a los años cincuenta, esto propició el desplazamiento de sus lugares de origen hacia las ciudades en busca de fuentes de trabajo (Castillo Ramírez, 2010). En relación con el agua y su reparto entre distintos sectores sociales, justamente su acaparamiento fue motivo de disputas entre los o’otham y los no o’otham, lo cual generó entre los o’otham la dificultad para sostener sus siembras ante las sequías o la falta de temporal, para el riego de sus parcelas, como fue el caso en 1923 de los o’otham de Pozo Prieto y su anexo Las calenturas, que se trasladaron a Caborca y fundaron el entonces barrio de la Papaguería (Castillos Ramírez, 2010), y el caso explícito de la tribu o’otham de Sonoyta en 1920<sup>264</sup> (EPJLG-EJL, 1920-1921 [2017]). A continuación, Marino y Zuleta (2019) nos aclaran sobre el despojo hídrico en esa década:

---

<sup>264</sup> “En la década de los veinte, cuando el grupo [Grupo Sonora] había alcanzado una proyección nacional, orientó su presencia e influencia a lograr la integración de Sonora, como región, a la economía nacional y a promover la formación de una nueva clase empresarial comandada por ellos mismos, en particular por Obregón y los sucesores de Elías Calles” (Vázquez y Hernández, 2001:86). Asimismo, a partir del 1920, se establecieron las estructuras financieras para generar el desarrollo económico capitalista de México. Fueron “Calles y Obregón [quienes] crearon las instituciones sobre las cuales el Estado afianzaría su proyecto capitalista. La creación de la Comisión Nacional de Irrigación, la Comisión Nacional de Caminos y las instituciones financieras como el Banco de México y el de Crédito Agrícola facilitó que la política económica se materializara en hechos prácticos” (Paz Frayre y Nuño Gutiérrez, 2017:108).



La escasez y distribución desigual de recursos hídricos fue determinante en la ampliación de la frontera productiva. En 1930, el primer censo agrícola-pecuario, apenas 20% de la superficie en producción contaba con riego y que el 80% restante eran tierras de secano sujetas a los cambios climáticos y pluviales. La políticas públicas especializadas en riego e hidráulica, que solo comenzarían a desarrollarse sistemáticamente durante la segunda mitad de 1920, permitieron el segundo gran avance de la frontera agrícola, vinculado al manejo del recurso hídrico en sistemas de aprovechamiento hidráulico como “la gran irrigación” [en el norte: en esa etapa estaba, Coahuila, Durango, Nuevo León, Sonora, Tamaulipas, Aguascalientes] (Marino y Zuleta, 2019:463).

Durante esa época, en 1923, los o’otham de Pozo Prieto y anexo Las Calenturas que se trasladaron por falta de agua a Caborca, fundaron el entonces barrio de la Papaguería (Castillos Ramírez, 2010). Entonces se vislumbraba, la creación de los proyectos hidráulicos que provocó, “hacia 1930, [que] las regiones norte y Pacífico norte superar[á]n a los estados del centro, tradicionalmente agrícolas, en agricultura, ganadería, irrigación, dotación de maquinaria agrícola y valor total de producción en el concepto de bienes agropecuarios de uso industrial” (Marino y Zuleta, 2019:464). Esto fue en detrimento de aquellos campesinos o pueblos indígenas con menos recursos financieros para establecer una estrategia de irrigación, obtención de maquinaria y equipo acorde a las exigencias de la época. “En 1930, el norte y el centro del país concentraban más de 60% del valor total de la maquinaria agrícola del país y 94.4% de ella correspondían a grandes y pequeños predios privados, y solo 5.6% a ejidos la reforma agraria, había dado a luz, de la mano del reparto agrario, al problema de la mecanización de la pequeña propiedad ejidal” (Marino y Zuleta, 2019:467). Es así como la acumulación de los recursos y las facilidades financieras se concentraron en unos cuantos empresarios, y además el norte del país tuvo la ventaja sobre el sur de México.

En la etapa de 1934<sup>265</sup>, “al implementar el reparto, los gobiernos [estatales mexicanos] mantuvieron la integridad territorial de las empresas agrícolas orientadas a la exportación y los

---

<sup>265</sup> En México, “en enero de 1934, se crea el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización que tuvo por finalidad ampliar y profundizar la presencia del ejecutivo en el sector rural. El 22 de marzo de 1934, se expide el Código Agrario que reglamenta el artículo 27, permitiéndole al gobierno la amplitud del espacio jurídico para llevar a cabo las reformas en el campo” (Paz Frayre, 2010:264), mientras que la Secretaría de Educación Pública formaba escuelas rurales y la Secretaría de Comunicaciones aportaba las carreteras.

Si bien es incierto el momento exacto del surgimiento del indigenismo (unos señalan que fue a mediados del siglo XIX), algunos lo considerarán un proyecto a partir de la consolidación del Estado mexicano

ranchos ganaderos, particularmente en el norte y sureste [...]” (Marino y Zuleta, 2019:453). En tanto la situación en Sonora, en relación al desarrollo agrario fue el siguiente, pongamos atención a lo mencionado más adelante sobre la tierra “no laborable”, baldíos y al acaparamiento de agua en pro de la agricultura de algunos sectores. Recordemos que muchas de esas tierras consideradas vacías eran espacios de vida de los o’otham, de las cuales también obtenían sus sustentos a través de la recolección de frutos, cacería de especies endémicas y posteriormente para el pastoreo de su ganado:

[...] Los sonorenses triunfantes no tenían un programa agrario<sup>266</sup> sino más bien un programa agrícola, cuya meta era transformar la situación del campo mediante políticas públicas que, fortaleciendo a las empresas agrícolas capitalistas, crearán una estructura agraria centrada en pequeñas y medianas granjas productoras para mercados ampliados, una especie de “*vía farmer*” de desarrollo de capitalismo. Diseñaron proyectos de capitalización y modernización de equipamiento de las unidades productivas, retomaron con énfasis el movimiento colonizador sobre las tierras no laborables de Sonora [...] (Ley de Colonización, 5 de diciembre de 1926), e iniciaron grandes proyectos hidráulicos y de regadío desde ese mismo año (Ley de Irrigación, enero de 1926) (Marino y Zuleta, 2019:453).

---

posrevolucionario, “entendido este, como la política social dirigida a la población indígena. En un primer momento, este se orientó a lograr la homogeneización de la población mediante la alfabetización y la castellanización forzosa, la fusión de razas y culturas. La diversidad étnica y cultural se presentaba como un obstáculo para la unidad” (Paz Frayre, 2010:326).

En un segundo momento se ubica entre 1934 y 1976, cuando la política social se enfocaba en socializar a los indios a través de la educación, buscaba incorporarlos al modelo económico bajo la modalidad de trabajo asalariado, y más adelante como productores agropecuarios y consumidores de nuevas tecnologías y productos industrializados. “A raíz de la crítica antropológica y de la emergencia de un movimiento social indígena en ascenso, la política social dejó de hablar de integración para plantearse el ‘indigenismo de participación’” (Paz Frayre, 2010:327). Al respecto, de la influencia de la escuela en el desplazamiento lingüístico señala el Sr. Héctor Manuel Velasco: “Pues yo digo que, que la escuela, la escuela lo ha cambiado a uno, principalmente la lengua, porque va a la escuela uno y ya le exigen que hable, ya sea el español o el inglés para ellos, ya no quiere hablar el dialecto. Las otras costumbres pues ahí se van perdiendo poco a poco, los padres yo creo que no nos les exigieron mucho y tampoco nosotros les hemos [exigido] a los hijos. Aparte que ahora pues ya no hay convivencia, las familias no conviven, no hablan, las familias tampoco no hablan el dialecto” (Paz Frayre, 2010:327).

Para los años ochenta, la narrativa indigenista se enfoca en el respeto de la diversidad cultural y en el apoyo del desarrollo autónomo y autogestivo de los pueblos indígenas, “pero su práctica operativa se orientó con criterios económicos que terminaron por subsumir la diversidad cultural dentro de categorías económicas: la marginación y la pobreza extrema. Es precisamente en este contexto que se ubica la colonización del desierto de Altar, iniciada en los últimos años de la década de los cuarentas” (Paz Frayre, 2010:327).

<sup>266</sup> El estudio histórico de las políticas económicas de lo “agrario” y lo “agrícola” requiere un análisis pormenorizado. En muchos casos, en la práctica estos términos han sido utilizados como sinónimos.

El norte del país y el estado de Sonora tuvieron apoyo gubernamental desde el gobierno central, para el empuje de proyectos que ayudaron en el despegue económico de la región a través del primer sector productivo (agricultura, minería, acuicultura, etc.). Se integró el norte como un bloque económico “gracias al nuevo despunte de exportaciones en estas zonas, favorecidas por la apertura de oportunidades en el mercado mundial y por la activación de redes políticas y clientelares que se tradujeron en subsidios, privilegios fiscales y otras prebendas en beneficio del norte del país” (Marino y Zuleta, 2019:463;468). Tales apoyos no llegaron a pueblos como el o’otham, porque para otorgar crédito se requería hipotecar los terrenos a fin de invertir en maquinaria y ellos no contaban con los títulos agrarios, además las tierras comunales y ejidos no eran hipotecables. En Sonora, paradójicamente, estas dinámicas laborales y económicas en la región ofrecieron oportunidades a la población o’otham de trabajar en los campos agrícolas del norte del país y de Arizona, especialmente cuando surgió el auge del cultivo del algodón, tanto para el sur de Estados Unidos como para el Noroeste de México. Este producto se exportaba a todo el mundo, contribuyendo a un crecimiento económico en la región y, por supuesto, esto suscitó que algunos granjeros acapararan las mejores tierras y el agua, tanto en Arizona<sup>267</sup> como en Sonora y en otros estados de la frontera. Los o’otham eran atraídos con propuestas laborales de las granjas de Arizona, su experiencia de jornaleros y vaqueros era muy apreciada. Un dato muy interesante es que a finales del siglo XIX y comienzos del XX se generó una serie de investigaciones en Estados Unidos relacionadas con la agricultura seca de las tribus de Sonora, convirtiéndose la Universidad de Arizona en una de las instituciones pioneras en este tipo de estudios en todo el mundo (para conocer más, ver anexo 8, “La Universidad de Arizona”). Posteriormente, la Universidad de California se involucraría en estudios sobre rancherías indígenas. Al respecto, se puede revisar el estudio de Philip Drucker (1941) “Culture element distributions: XVII. Yuman-Piman” quien elabora una serie de cuadros comparativos sobre distintos aspectos socioculturales como la agricultura, el uso de la sal, las ceremonias, organización social, etc., de diversos grupos indígenas, organizados por rancherías de la región del noroeste de México y el suroeste de Estados Unidos, “el objetivo de este estudio [era] doble:

---

<sup>267</sup> Ruth Underhill (1938:13-14) Pocos de estos eventos se reflejaron, incluso débilmente, en el registro [el palo calendario]. Los pápagos eran inconscientes de la Guerra Civil, excepto porque permitió una rienda más libre al apache y ellos parecen no haber estado interesados en el establecimiento de reservas e incluso en la asignación de tierras”. Ruth Underhill (1939: V) señala que en los años treinta había más de 5000 pápagos en Arizona, “fue posible obtener muchos puntos de vista y su presencia hace que uno se dé cuenta de cómo muchas sombras se encuentran en una cultura viva que se pierde o incluso distorsiona en aquellos que donde solo uno o dos informantes están disponibles” (utilizó intérpretes durante todo el periodo de campo).

[primero] presentar una serie de datos comparables sobre la “ranchería” de grupos del suroeste de los Estados Unidos como parte del programa de la Universidad de California<sup>268</sup>, la encuesta de elementos culturales del norte occidental de América; y segundo, establecer la posición cultural de estas tribus en relación con las de regiones vecinas” (Drucker, 1941:8). El estudio de la agricultura seca permitiría, en cuanto a conocimientos, el apoyo para el desarrollo de los agricultores del sur de Estados Unidos.

Mientras tanto, en México, de 1929 a 1940 se establecen las bases para el crecimiento agropecuario<sup>269</sup>. Como lo muestran Marino y Zuleta (2019), en los años treinta se iniciarán los nuevos parámetros laborales, financieros y tecnológicos para el trabajo agrícola, que acompañaron la entrada del neoliberalismo. En Sonora, la actividad agrícola fue en aumento, favoreciendo a los más respaldados financiera y políticamente, que no fue el caso o’otham, pero cuyo conocimiento agrícola era muy apreciado entre los granjeros de Arizona.

Entre 1930 y el 1932 se presentó una crisis en la exportación de productos de la ganadería y la minería, estos sucesos “contribuyeron de manera decisiva a transformar la geografía económica sonorenses y significaron el desplazamiento del eje de acumulación de capital del sistema económico serrano hacia la agricultura mecanizada de exportación, ubicada particularmente en los valles sureños del Mayo y del Yaqui” (Vázquez y Hernández, 2001:91). Durante los años treinta, la agricultura de exportación que se realizaba en el sur de Sonora sentó las bases para la conformación de un cuerpo legislativo que permitiera la institucionalización de la práctica agrícola capitalista, que más adelante, durante los años cuarenta, se utilizará en todo el estado de Sonora:

El eje central de acumulación lo constituía la agricultura de exportación en la región sur del estado, hacia donde estos mandatarios procuraron enviar todos los recursos gubernamentales; para ello, lograron construir la base legislativa e institucional para la operación de una

---

<sup>268</sup> Tanto, la Universidad de Arizona, como la Universidad de California, podrían ser fuentes de información sobre temas relacionados con la agricultura seca y rancherías en general, sobre los pueblos indígenas de la región del noroeste mexicano y en específico de los o’otham.

<sup>269</sup> Para Yúnez Naude (2019:730) la historia económica a nivel nacional del campo mexicano durante el siglo XX y parte del XXI se divide en cinco periodos, que son los siguientes: “1) 1929-1949. Establecimiento de las bases y comienzo del crecimiento agropecuario. 2) 1950-mediados de la década de 1960. Desarrollo de la agricultura mexicana en un contexto de estabilidad macroeconómica y un marco internacional favorable. 3) *Segunda mitad de los sesenta-fines de los setenta*. Inestabilidad y depresión agrícola. 4) 1980-principios de la década de 1990. Crisis macroeconómica e inicios de las reformas a la economía nacional y al campo. 5) 1991 a la fecha. Profundización de las reformas, liberalización del comercio agropecuario y comienzo de la incipiente democracia en México”.

agricultura moderna de tipo capitalista, destruyendo los últimos vestigios de las explotaciones hacendarias (Vázquez y Hernández, 2001:101).

Entre 1930 y 1940<sup>270</sup> tuvo lugar en Sonora la llegada de migrantes de distintas partes del mundo, creándose mayores presiones en términos laborales y económicos para los habitantes de ese estado; “la presión de estos flujos humanos, la falta de expectativas de la minería y los intereses de los nuevos grupos de poder político, que tenían en la agricultura su principal actividad económica, fueron conformando las condiciones para el impulso de la gran agricultura irrigada en los valles como eje principal de acumulación” (Vázquez y Hernández, 2001:91). Lo anterior produjo lo siguiente:

La ampliación de la frontera agrícola y la incorporación de tierras ociosas a la producción constituían las estrategias centrales de la política económica. Con ello se pretendía, además de preparar el terreno para un nuevo proceso de acumulación de capital, dar ocupación a los miles de brazos que, por las razones arriba aludidas, se incorporaban rápidamente al mercado de trabajo sonoreño (Vázquez y Hernández, 2001:92).

Tales condiciones propiciaron que los espacios de vida de los o’otham se vieran invadidas, fragmentadas y repartidas entre distintos sectores de la sociedad, esto significó el despojo directo sobre sus aldeas o comunidades por parte de vecinos. Para que sucediera esto, antes “se promovieron importantes cambios institucionales y jurídicos” (Vázquez y Hernández, 2001:93):

Estos incluyeron la promulgación de la Ley de Vías de Comunicación (que permitió integrar el territorio sonoreño con la construcción de la carretera Navojoa-Guaymas), la Ley de Protección a la Agricultura, la Ley de Aguas y su reglamentación y la Ley Federal de Tierras Ociosas, que tenía como propósito incorporar a la producción las tierras no explotadas y que estaban en manos de los extranjeros. Asimismo, se realizó una campaña para acabar con las tiendas de raya y establecer una relación laboral asalariada entre jornaleros y agricultores capitalistas.

---

<sup>270</sup> “En los años cuarenta, el ‘sistema agrícola de los valles [sonoreños]’ se fortaleció con la celebración del tratado Pacífico Norte, en 1942, mediante el cual se establecía que buena parte de la producción agropecuaria de arroz, algodón, linaza y hortalizas sería orientada a abastecer las demandas bélicas del vecino país, inmerso en los avatares de la Segunda Guerra Mundial” (Vázquez y Hernández, 2001:93).

Fue en esta época cuando comenzaron a incorporarse los o'otham a la vida laboral sonoreense como peones asalariados y a relacionarse con los rancheros vecinos y empresarios agricultores. De los años treinta a los años cincuenta se dio la integración económica y política nacional de los empresarios de Sonora “vinculados al poder nacional y local” (Vázquez y Hernández, 2001:79). Parte del papel de la economía sonoreense estaba en función de proveer de materias primas mineras, agrícolas y ganaderas al resto del país. Entre esos años se generaron cambios significativos para el estado, “el hecho de la integración al proceso de desarrollo nacional de una región que durante siglos fue considerada como un desierto lejano y deshabitado, con escasa vinculación con el resto del país” (Vázquez y Hernández, 2001:79), ahora participaba activamente no solo en el desarrollo regional, sino también tenía un papel relevante a nivel nacional.

Entre 1950<sup>271</sup> y mediados de 1960<sup>272</sup>, surge el desarrollo de la agricultura mexicana en un contexto de estabilidad macroeconómica y un marco internacional favorable. El impulso del agrarismo fue determinante para continuar con el reparto de tierras, en el caso de Sonora, impulsado por Miguel Alemán Valdés y Adolfo Ruiz Cortines, quienes promovieron la creación de presas hidroeléctricas<sup>273</sup>. En los años cincuenta, Sonora es considerada como el granero de México, lo cual marca su especialización dentro de la división del trabajo en México y condujo a la creación de las grandes obras hidráulicas para el apoyo al agricultor. En dicha empresa, el gobierno federal previamente había invertido entre 1947<sup>274</sup> y 1958 la mayor financiación en su

---

<sup>271</sup> “Los años cincuenta se caracterizaron por la aparición de los especuladores de tierras, que venían de la ciudad sin arraigo por la tierra ni conocimiento de agricultura, pero con los contactos gubernamentales y comerciales suficientes para obtener favores financieros. “Las obras hidráulicas otorgaban plusvalía a los terrenos, de ello se valían para especular y obtener dividendos sin trabajar la tierra” (Hewitt de Alcántara, 1999:127). Fueron los burócratas y los hombres de negocios quienes obtuvieron los mayores réditos a través de los créditos gubernamentales, incrementando el poder económico del sector privado.

<sup>272</sup> En “1960 surge la *revolución verde*, es decir, el significativo incremento de la productividad agrícola y de alimentos” (Hewitt de Alcántara, 1999:184). Esto se inició en Estados Unidos y se extendió a otros países. Tendría su declive en 1980.

<sup>273</sup> En 1953 hubo una grave sequía en todo el país que fue crítica para la agricultura. Entre tanto, en Sonora “se realizaron las obras de irrigación más importantes en el estado. Entre 1947 y 1956 se aseguró el riego a más de 537 mil hectáreas con la edificación de cinco presas y 1 280 pozos, que se complementaron con la construcción de pequeñas obras de irrigación, como canales, represas, diques, etcétera” (Vázquez y Hernández, 2001:94). Como estudio de caso pueden revisarse los efectos en pueblos indígenas, en la tesis de Carlos Juárez Velasco (2017) “Presas y desarrollo. El ejido conócarit en Sonora seis décadas después”.

<sup>274</sup> En 1943 Abelardo L. Rodríguez se convierte en gobernador y se “inaugura la fase de la modernización en Sonora y recordó que el ‘norte también existía’, y al impulsar esta tarea orienta todo su talento político y empresarial, esfuerzo que le reportó pingües ganancias e incrementó de manera sustancial su fortuna” (Vázquez y Hernández, 2001:99). El apoyo federal a través del Banco Nacional de Crédito financió la perforación de pozos para la presa que llevaba su nombre. A partir de éste, el norte de Sonora tendría un repunte en el desarrollo económico.

giro. Para impulsar la agricultura se establecieron políticas de regulación de precios, en algunos se creaban contratos de compra muchas veces anticipándose a las siembras, “ayudando a la consolidación económica de la región” (Vázquez y Hernández, 2001:94). “En los años cincuenta el proceso de producción agrícola también sufrió importantes cambios: se mecanizó e incrementó el uso de fertilizantes y semillas mejoradas” (Vázquez y Hernández, 2001:95); pese al aumento de los rendimientos por la producción agrícola, “como resultado de la aplicación de la nueva tecnología, la mayoría de los productos: algodón, trigo, tomate, linaza, arroz, etc., duplicaron o incrementaron sensiblemente sus rendimientos” (Vázquez y Hernández, 2001:95), aunque otros de los agricultores se fueron a la bancarrota ante el cambio del patrón de cultivo.

En Sonora, entre las zonas fragmentadas territorialmente por el reparto estuvo Villa de Altar (Castillo Ramírez, 2010), que era territorio o’otham, contribuyendo al despojo de sus aldeas o comunidades a partir del acotamiento de su espacio de vida y el hurto de tierras por parte de vecinos valiéndose de las leyes que promovían el uso de las “tierras ociosas”. Esto ocurrió, por ejemplo, en las comunidades de Pozo Prieto y Las Calenturas, donde vecinos como

Canuto Garibay perforó para la creación de dos pozos para su ganadería. Vanegas, Lemas y Valenzuela, agricultores comerciales, contribuyeron significativamente al desabasto de agua en la microrregión por el cultivo de algodón (cultivo que continuaría hasta la década de 1980). El pueblo o’otham de Las Calenturas se encontraba rodeado de ganaderos y agricultores de mediano a grandes propiedades que además habían sido apoyados por el gobierno de Sonora, para la creación de pozos profundos de extracción por electricidad y diesel (Castillo, 2010:200) [Todos estos hechos ocurrían entre 1957 y 1960].

Desde la segunda mitad de 1960 hasta fines de 1970 hubo inestabilidad y depresión agrícola. Se presentó una recaída económica vinculada a la actividad agrícola que incluyó la falta de pagos de créditos, así como problemas bancarios por parte de las empresas agrícolas. En Sonora las familias de la Papaguería de Caborca se disgregaron hacia distintas colonias del municipio por las amenazas de vecinos que querían apropiarse de sus terrenos o por los altos costos de los servicios públicos que imponía el mismo municipio (Castillo Ramírez, 2010). Para fines de los años setenta, algunas comunidades o’otham obtienen la legalización de sus tierras con categoría de ejidos o comunidades agrarias. Sin embargo, Camou Healy, Guadarrama y Ramírez (1997:298) comentan que “la tenencia de la tierra comenzó a cambiar a mediados de la

década de los sesenta” cuando de nuevo fueron invadidas sus tierras. Entre las causas estaba el desarrollo agrícola de la llanura costera sonorense, para la ganadería, lo que generaba la codicia por las tierras de los o’otham. A principios de la séptima década del siglo pasado, los o’otham distribuían su tiempo en las cosechas, el ganado y el trabajo en las ciudades de la región o de Arizona. La remuneración por su trabajo variaba mucho según en el país en que laboraban, en México ganaban menos que en EE.UU., al parecer podían obtener hasta ocho veces más.

De 1980 hasta principios de 1990 se presentó la crisis macroeconómica y los inicios de las reformas a la economía nacional y al campo. Hubo un desplome del precio del petróleo a nivel internacional que propició problemas económicos y el incremento de la deuda nacional mexicana. Se esperaba que el Estado interviniera menos en la regulación del mercado, incluido el agropecuario, transformándose hacia una liberalización de la participación estatal en la economía. En Sonora los o’otham reactivan su lucha por el reconocimiento de algunas tierras cuyo proceso de legalización continuaba inconcluso, en estos eventos intervienen la Tohono O’odham Nation, CNC y el INI (Paz Frayre, 2017b). En los años ochenta, durante el gobierno de Miguel de la Madrid, se buscó asimilar a los indígenas mediante la castellanización, promoviendo el olvido de su lengua; el efecto de esta política entre los o’otham de Sonora implicó la afectación en áreas como la ritualidad de origen prehispánico, que consistía en el uso de su lengua materna.

De 1991 hasta la fecha, el cambio se manifestó en una profundización de las reformas, la liberalización del comercio agropecuario y el comienzo de la incipiente democracia en México. En el 1992 se instituye el TLCAN, por lo que se acentúa el proceso de liberalización del mercado y se bajan los aranceles a las importaciones; esto incluyó la actividad agropecuaria. En Sonora, los o’otham de San Francisquito, Quitovac y Pozo Prieto tuvieron problemas severos con sus cosechas y ganados, entraron en recesión económica y se encontraron severamente endeudados (López Azuz, 2017a). Estas distintas políticas económicas y desarrollos financieros ocurridos en la región durante varios momentos históricos, propiciaron las modificaciones en los traslados territoriales de los o’otham.



## V.2. Los sucesos de la primera mitad del siglo XX

En este subcapítulo reviso los siguientes casos: en 1920, el despojo hídrico del pueblo pápago de Sonoyta y para 1928, la división del ejido de “hombres pápagos” a fin de formar el ejido “hombres blancos” en Sonoyta. A continuación, explico los sucesos antes mencionados.

### *1920, el despojo hídrico de la comunidad de pápagos de Sonoyta*

Recordemos brevemente los antecedentes de la comunidad de Sonoyta. En 1882<sup>275</sup> fue el reparto de tierras y su posterior reconocimiento como congregación indígena (1886); aunque quedó inconclusa la legalización de las tierras de los o’otham de Sonoyta, “el Gobierno Federal les destinó al ordenar su localización en 1886; que por no terminarse la diligencia de adjudicación no [palabra ininteligible] hay documentos que los amparen en su propiedad” (EDMM-BOGES, 1978[2017]).

Lumholtz (1912), quien hizo su investigación sobre los o’otham en la región de Sonoyta (Sonora), señala que en 1910 los o’otham se encontraban desubicados y sin tierras, en condiciones muy desfavorables en comparación con los o’otham de Arizona (ver anexo 9, “Sobre la agricultura de los o’otham de Arizona”), que sí tenían sus tierras. La investigación de Lumholtz, que data de entre 1909 y 1910, refiere sobre el despojo de los o’otham de Sonora cuando los mexicanos los desplazaron desde el “Pueblo de Sonoyta” (donde habitaban originalmente y estaban las mejores tierras de cultivo) hacia la parte baja del río Sonoyta, en un lugar nombrado “Akimuri” (Lumholtz, 1912), donde se reubicarán.

Para 1910 se había generado un censo de la comunidad de Sonoyta cuando ya contaba con la categoría de congregación<sup>276</sup> (EDMM-BOGES, 1978[2017]; Paz Frayre, 2017b). En ese

---

<sup>275</sup> En lo que respecta a los pápagos [o’otham] y la región de Sonoyta en la época en que se realizó el reparto de tierras para esa comunidad en Sonora, ocurrió una erosión de la tierra y la disminución del flujo de agua. Nabhan (1986:55) señala: “hablando en parte de sus experiencias en el norte de Nuevo México y en parte del sur de Arizona, Bryan (1929:454) planteó la hipótesis de que ‘la erosión acelerada que ha estado ocurriendo desde aproximadamente 1880, ha restringido el cultivo en agua de inundación a áreas más pequeñas y dispersas y se acabó en los principales valles’. Esta hipótesis ha jugado un papel importante en estudios posteriores de demografía prehistórica e histórica en el suroeste, sin embargo, todavía no está claro si Bryan sintió que la hipótesis ya era evidente en la Papaguería, como lo fue en otras áreas. Ciertamente sus propias descripciones de la nación pápago revelan un pequeño recorte del arroyo cuando terminó su trabajo de campo”.

<sup>276</sup> Iniciado el expediente, se informó por “oficio número 12561 del 7 de julio 1925, de la Secretaría General del Estado de Sonora, que la categoría de Sonoyta, figuran en el censo oficial del propio Estado, levantado en el año 1910, con la categoría de Congregación. La local ordenó la publicación de la solicitud en el Boletín Oficial del Estado, la que apareció en los números 46, 47, 48 y 49, correspondientes respectivamente a los días 10, 13, 17 y

tiempo los o'otham aun acostumbraban trasladarse entre rancherías, es decir, tenían una movilidad basada en ciclos estacionales verano-invierno; la trashumancia se realizaba para la recolección de frutos y la cacería, en ese momento ya contaban con algunas tierras en Sonora con categoría de congregación. Con el decreto de la Ley Agraria de 1915<sup>277</sup>, que proponía la reivindicación de las tierras de los pueblos indígenas, no dejaron de existir los problemas de despojos hídricos y de tierras.

El 27 de agosto de 1920 (APJLG-EJL, 1920-1921[2017]) aparece la queja formal del gobernador pápago de Sonoyta, señor José León, refiriéndose al despojo hídrico por parte de los vecinos (fotografía 1):

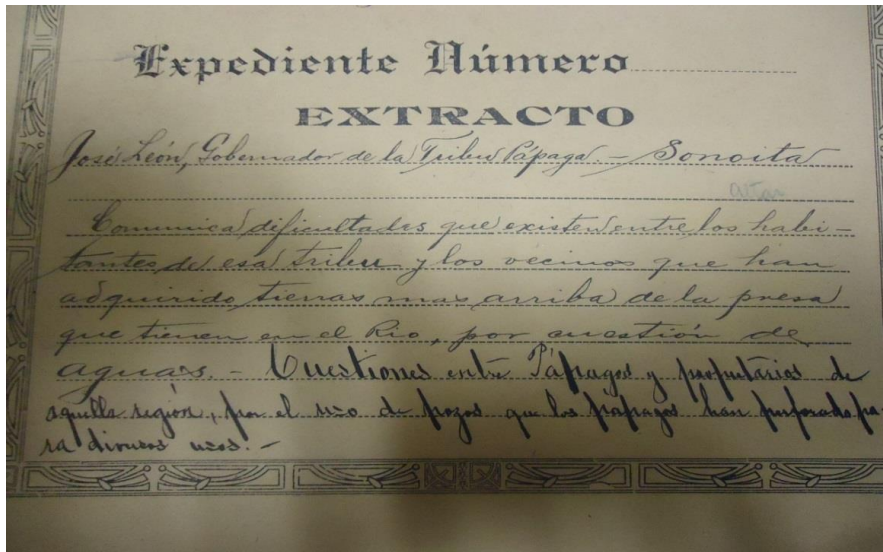
---

20 de junio 1925; habiéndose igualmente publicado en el mencionado Boletín en los números 13, 14, 15, 16, 17 y 18 correspondiente a los días 15, 19, 26 y 29 de agosto y 2 de septiembre todos del año 1925” (EDMM-BOGES, 1978:16).

<sup>277</sup> Venustiano Carranza hace el reconocimiento del despojo de tierras a pueblos, rancherías y comunidades indígenas. Pero debían probar que contaban con los títulos de propiedad, revisar Art. 11° (Paz Frayre, 2017b). Él promulgó la Ley Agraria en 1915 que surgió como una propuesta reivindicatoria de lo sucedido durante el gobierno de Porfirio Díaz, cuando fueron fragmentadas las tierras de la población campesina, originaria e indígena, además de desplazadas, perseguidas por insurrectas, vendidas, exiliadas, cazadas (Florescano, 1999), rezagadas de los eslabones sociales más bajos, excluida de las políticas socioeconómicas del país. Veamos lo que dice la Ley Agraria de 1915: “Que una de las causas más generales del malestar y descontento de las poblaciones agrícolas del país, ha sido el despojo de los terrenos, de propiedad comunal o de repartimiento, que les habían sido concedidos por el gobierno colonial como medio de asegurar la existencia de la clase indígena, y que, a pretexto de cumplir con la ley de 25 de junio de 1856 y demás disposiciones que ordenaron el fraccionamiento y reducción a propiedad privada de aquellas tierras entre los vecinos del pueblo a que pertenecían, quedaron en poder de unos cuantos especuladores; [...] Que según se desprende de los litigios existentes, siempre han quedado burlados los derechos de los pueblos y comunidades, debido a que, careciendo ellos, conforme al artículo 27 de la Constitución Federal de capacidad para adquirir y poseer bienes raíces, se les hacía carecer también de personalidad jurídica para defender sus derechos [...] (Ley Agraria 1915)”.

FOTOGRAFÍA 1

Inicio del documento sobre el despojo hídrico



FUENTE: Jorge Luis Gamboa, archivo personal, "Expediente de José León<sup>278</sup>, gobernador de la tribu pápaga-sonoita", 1920-1921[2017]).

Me presento ante ustedes reclamando en el derecho que corresponde a la tribu Pápaga del pueblo de Sonoita Comisaria. Primero pongo en conocimiento de Ud. que las tierras más antiguas de Sonoita son de los Pápagos, que algunas de ellas las tienen los mexicanos, porque de alguna manera se las han quitado a los Pápagos ya con trigo al doble, con alcohol en aquellos tiempos; así es que los Pápagos concedieron a los mexicanos la mitad del agua y la otra mitad que la dejaran pasar por el río a la presa de los Pápagos por estar más abajo en lo que hemos estado de acuerdo siempre. En este año de mil novecientos veinte ha sucedido de lo contrario y me he presentado varias veces ante el C. Comisario Domingo Quiroz que ordene al juez de Aguas, no tape toda el agua, no ha sido posible conseguir, siguen tapándola, motivos nos quedamos sin siembra de maíz, verano, calabazas y otras cosas que necesitamos para el sustento de nuestros hijos. C. Gobernador, yo como gobernador de la tribu Pápaga, suplico a ud. ordene al Comisario de Policía de Sonoita nos den el agua que nos corresponde por derecho y por antigüedad. Si no lo hace nos quedaremos sin sembrar trigo y entonces dará lugar a otras cosas atacados por la necesidad, cosa que yo como Gobernador no quiero

<sup>278</sup> Abuelo de don Margarito León, suplente del gobernador de Sonoyta (del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham).

que sucedan. Sonoita, agosto 11 de 1920 (transcripción por acuerdo del C. Gobernador) (APJLG-EJL, 1920-1921 [2017])<sup>279</sup>.

También en Quitovac, el señor Francisco Noriega (gobernador de Quitovac) estaba sufriendo el mismo tipo de despojo hídrico. Ellos consideraban tener derechos sobre la tierra “cuando desde hace 25 años lo han poseído [desde el año 1896]” (APJLG-EJL, 1920-1921 [2017]). El argumento oficial fue que cada una de estas comunidades tenía su comisario de policía y la queja debía ser remitida al señor Eugenio Velasco<sup>280</sup>, entonces comisario de Quitovac, en tanto ‘sobre la queja del gobernador pápago de Sonoita’, refiere el comisario de Sonoita, Reyes O. Carrasco [abril 18, 1921], que no es verdad, ni que lleven viviendo desde 25 años atrás, ni que hay acaparamiento de agua, por el contrario, él refiere que quedó resuelto satisfactoriamente el problema (APJLG-EJL, 1920-1921[2017]). Esto último desinformó sobre la condición real del pueblo o’otham de Sonoita. Al final fueron despojados paulatinamente por los ‘mexicanos’ en asociación con las autoridades locales. Queda claro en el texto de la solicitud de agua de 1920, primero, la intención de desvirtuar la información del gobernador o’otham de Sonoita; segundo, el propósito de separar los casos de Quitovac y Sonoita para tratarlos de forma independiente. Es decir, debilitar las alianzas propias de la organización social de los gobernadores o’otham de aquellos tiempos.

Las dificultades radicaban en el despojo tanto hídrico como de tierras; veamos el siguiente fragmento: “que no obstante que existen mojoneras perfectamente definidas en dichos terrenos [desde 1922], los blancos se han adueñado de la mayor parte de las tierras de labor de los pápagos, comprándoles a precios irrisorios, por lo que debido a esas ventas, los indios han emigrado a los Estados Unidos del Norte, donde el Gobierno de dicha Nación les proporcionó terrenos de las llamadas reservas” (EDMM<sup>281</sup>-BOGES, 1978[2017]). En esa época, las autoridades estatales de aquel lugar les ofrecían lugar en las reservas para incrementar la mano de obra para los campos de cultivo.

---

<sup>279</sup> APJLG (Archivo Personal de Jorge Luis Gamboa), “Expediente de José León, gobernador de la tribu pápaga-Sonoita” (EJL), (1920-1921[2017]).

<sup>280</sup> Abuelo de Doraly Velasco, lideresa tradicional de Quitovac reconocida por la TON.

<sup>281</sup> Mauricio Montijo es miembro o’otham de Sonoita, actualmente está a cargo del Fondo Mixto para pueblos indígenas y municipios de México. (EDMM, Resumen Técnico del fondo mixto privado de los pueblos originarios del norte del país, México, 2017). Estos documentos digitales me los proporcionó personalmente vía correo electrónico.

En 1924, Quitovac realizó una solicitud de restitución de tierras, que le fue negada por poseer una categoría política de “mineral” (Paz Frayre, 2017b) y en ese mismo año, la titulación de bienes a Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas (Sonora, México) “le fue negada con el argumento de ‘carecer de categoría política’” (Paz Frayre, 2017:65, 70). Esta falta de legalización de tierras de sus comunidades se resolvería casi hasta finales del siglo XX. Entre tanto, las comunidades o’otham de Sonora se transformaba del circuito de verano-invierno a reubicarse hacia una congregación dentro de un espacio de vida bi-jurisdiccional, en un territorio dividido por dos países.

En Arizona (EE.UU.) los o’otham fueron trasladados lejos de sus villas hacia zonas agrícolas por amplias temporadas, para ocuparlos de jornaleros en granjas comerciales. Sells se establece el 1 de febrero de 1917 (actual capital de la Tohono O’odham Nation); la creación del acta se realizó el 21 de febrero de 1931. Elaboran su primera constitución como *Tribu Pápago* en 1937 (Constitución TON, 1986), la cual se conformó a partir de la división de poderes; pasaron de las autoridades tradicionales que tomaban las decisiones en un solo consejo a la forma colectiva, convirtiendo la toma de decisiones en una función del rol de funcionarios públicos, ejerciendo los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Entre tanto, en México, “la reforma agraria de 1937 introdujo un importante elemento nuevo en la economía agrícola y la política de Sonora: los ejidos de propiedad comunal” (Hewitt de Alcántara, 1999:125), que no benefició a los o’otham de Sonora. Es probable que esto incitara al desplazamiento entre algunos de los o’otham que radicaban en Sonora a fincar su hogar en Arizona, porque eran atraídos por aquel país, recordemos que eran apreciados sus conocimientos agrícola para tierras secas de escasa agua, como se evidencia por los estudios de las Universidades de Arizona y California (Nabhan, 1986).

En Estados Unidos los indígenas serán finalmente reconocidos como ciudadanos (Ley de Ciudadanía India de 1924)<sup>282</sup>, aunque según el señor Joe Joaquín, encargado de asuntos de cultura de la Tohono O’odham Nation, esto se debió a que “necesitaban hombres para enviar a la guerra, por eso Estados Unidos nos dio la ciudadanía” (Comunicación personal, Ajo, Arizona,

---

<sup>282</sup> *Reconocidos como ciudadanos (Ley de ciudadanía india en 1924, Estados Unidos.* “Autorizar al Secretario del Interior a expedir certificados de ciudadanía a los indios. El Senado y la Cámara de Representantes de los Estados Unidos reunidos en Congreso, establece que todos los indios que no son ciudadanos y hayan nacido dentro de los límites de los Estados Unidos quedan declarados ciudadanos de los Estados Unidos, la concesión de dicha ciudadanía de ninguna manera perjudica o afecta de modo alguno el derecho indio a la propiedad tribal o cualquier otra” ([http://pueblosoriginarios.com/textos/ciudadania\\_usa/acta.html](http://pueblosoriginarios.com/textos/ciudadania_usa/acta.html), consultado 4 de febrero de 2018).

2009). Es así que los o'otham de Arizona finalmente obtienen sus derechos en aquel país, transcurrirían setenta y uno años desde que en 1853 Estados Unidos se anexó esa porción territorial, pero no fue hasta 1924 que otorgaron la ciudadanía a los o'otham de Arizona y demás indígenas llamados nativos americanos.

En 1925<sup>283</sup> la congregación de pápagos (o'otham) de Sonoyta hizo una solicitud de tierras al gobierno del estado de Sonora. En dicho documento señalan sobre la Tribu Pápago (o'otham) de Sonoyta que quienes hicieron la petición, fueron los 50 jefes de familia, siendo 130 habitantes en total con un cultivo principal de maíz, frijol y trigo. Recordemos que las tierras habitadas al comienzo del río 'Sonoyta, en el pueblo de Sonoyta, eran las mejores tierras para el cultivo. Ellos fueron despojados, desplazados río abajo' (lugar conocido como Akimuri identificado por Lumholtz). Uno de los argumentos utilizados para su solicitud fue que ellos vivían de esas tierras y "que han vivido siglos ahí". Veamos un fragmento de la solicitud, la cual fundamentaron desde la ley del 6 de enero de 1915:

Que por escrito de [ininteligible] 1925, el C. Procurador de Pueblos dependientes de esta Nación en el Estado de Sonora, ocurrió ante el C. Gobernador del referido Estado, en representación de los vecinos del poblado de Sonoita, exponiendo: Que carecían de las tierras necesarias para vivir de su cultivo y garantizar su independencia económica; por lo que con fundamento en los artículos 3/c. de la Ley de 6 de enero 1915 y 27 constitucional pedía que se les dotara de tierras, manifestando que los terrenos que circundan al poblado son nacionales en su totalidad. Por oficio 9977 de primero de junio 1925, se turnó dicha solicitud por el Gobierno Local, a la Comisión Local Agraria en el Estado<sup>284</sup> (EDMM-BOGES, 1978[2017]).

---

<sup>283</sup> "Plutarco Elías Calles, también se pronunció a favor de la pequeña propiedad privada de la tierra. Durante su gobierno se aprobó, en 1925, la Ley del parcelario Ejidal que permitía la división del ejido en parcelas individuales" (Paz Frayre, 2010:262).

<sup>284</sup> "Una vez impulsada la creación del Banco de México en 1925, se dio a la tarea de promover el establecimiento de los Bancos Nacional de Crédito Agrícola y Nacional de Crédito Ejidal y de instituciones como la Comisión Nacional de Irrigación, que desempeñaron un papel crucial en la construcción de los valles agrícolas sonorenses, al constituirse en los principales conductos de financiamiento" (Vázquez y Hernández, 2001:85). Si bien se dotó de tierras al pueblo o'otham de Sonoyta, éstos no fueron susceptibles de créditos para la obtención de herramientas que permitiera una agricultura relativamente estable.

El 30 de agosto de 1926 reciben respuesta a su solicitud y les conceden una dotación<sup>285</sup> de tierras de 1500 ha (EDMM-BOGES, 1978 [2017]):

El C. Gobernador, [...] resolvió el 6 de septiembre 1926, lo siguiente: “1<sup>ro</sup> Es procedente la solicitud de dotación de tierras que, a nombre de los individuos que forman la Tribu Pápago de Sonoita, hizo el C. Procurador de Pueblos del Estado ante este Gobierno, afirmar derechos adquiridos solicitando terrenos que el Gobierno Federal les destinó al ordenar su localización en 1886; que por no terminarse la diligencia de adjudicación no [ininteligible] documentos que los amparen en sus propiedad; que siendo la Tribu referida, industriosa, trabajadora y pacífica, necesita indudablemente de esos terrenos, ya que de otro modo dichas tierras pueden ser disputadas o adquiridas en compra, por la congregación de blancos que allí existe, aunque dichos blancos domina una porción igual de terreno de calidad semejante; que no la dotación se lograría evitar la emigración de elementos trabajadores como son los de esta Tribu al vecino país; sensible la aridez de la región, [...] hay que agregar la excesiva distancia a que se encuentra, la congregación peticionaria de los núcleos de población relativamente importantes; [los terrenos] siendo poseídos por los habitantes de ese núcleo a título de dominio, sin que ni los indios ni la colonia de blancos que constituyen dicha congregación, posean documentos probatorios de sus derechos de propiedad sobre esas tierras [...].

Para 1927, Puerto Peñasco se conformaba como una población donde migrarían personas de distintas localidades de Sonora y sus alrededores. Entre los nuevos pobladores arribaron los o’otham, principalmente de Quitovac y Sonoyta, en busca de fuentes de empleo. La dificultad en sus comunidades rurales para sostenerse de lo que producían sus tierras por la falta de agua que había sido acaparada por los vecinos, los indujo al cambio. La zona comenzó a poblarse, inicialmente realizaban prácticas laborales de diversa índole, entre ellas las actividades pesqueras, las cuales proporcionaron empleo a muchas personas. Comenzaría la movilidad de los o’otham, que iban de sus comunidades rurales a esta ciudad en ciernes. Esa bi-residencialidad fue transformándose paulatinamente. Por ejemplo, podía suceder que primero se trasladara el padre, quien el fin de semana iba a su casa rural a visitar a su familia, luego era la familia la que se desplazaba a Puerto Peñasco los fines de semana, y posteriormente toda la familia pasaba a

---

<sup>285</sup> Legalmente, debían “restituir” y no “dotar”. Sin embargo, es de suponer que la visión de los funcionarios sobre los indígenas con movilidad era que, al carecer de una comunidad con una distribución espacial visible y acotada, no tenían apego a la tierra. Existe una incomprensión de la apropiación social del territorio y desconocimiento de las lógicas y configuraciones de estos pueblos.

radicar en Puerto Peñasco, haciendo visitas cada vez más esporádicas a la comunidad rural. Acerca de su experiencia, don Servando León León, originario de Sonoyta, comenta desde su recuerdo de la infancia:

Ya tendría como seis, siete años. Ya nomás regresábamos... primero era cada mes, después ya nos fuimos alejando por falta de dinero, no por otra cosa, por el sistema de vida de aquí [Puerto Peñasco]. Había que acomodarse y así poco a poco va dejando lo que es de uno. [...] poco a poco nos fuimos alejando, las mismas necesidades, había veces que había dinero, había veces que no y ya no pudimos estar tanto, ir tantas veces; eso sí, en cuanto salíamos de vacaciones ya teníamos las maletas hechas y arrancábamos. Mi papá sí que sufría porque lo dejábamos solo (Entrevista a don Servando León, Puerto Peñasco, 18 abril, [López Azuz, 2017a]).

Continúa el testimonio con las razones de sus padres para mudarse de Sonoyta a Puerto Peñasco, como una zona con mayores posibilidades para mejorar su economía familiar:

Nelly López (NL): ¿Por qué decide su papá ir ahí [a Puerto Peñasco]? Por qué me dice que tienen que salir [de Sonoyta], ¿no? ¿Usted sale de ahí a los siete años [de edad], me dice? ¿Qué pasó ahí?

Servando León (SL): Se da un bajón en lo que es la economía, ¿no? Y pues mi padre era vagabundo, a él le gustaba Peñasco, tenía sus hermanos aquí en Peñasco. Y la vida de campo es muy cómoda y tranquila, pero es muy pobre; entonces en la escuela nada más había primaria en Sonoyta y la teníamos a tres kilómetros.

NL: ¿Cómo iban a la escuela?

SL: A pie, llevábamos lonche porque había clases en la mañana y en la tarde.

NL: ¿Y se quedaban allá todo el día en la escuela?

SL: Sí, hasta las seis salíamos. Había veces que había camión para venirnos y había veces que no, ya llegábamos noche. Entonces, eran varios detalles que ellos [sus padres] miraron, ¿no?

NL: ¿Cuáles son esos detalles? Eso me parece importante.

SL: Pues que estaba muy lejos uno, era pobre nuestra vida, muy humilde; entonces mi papá no se sentía satisfecho, él quería un poquito más. Entonces los hermanos de él, un hermano de él tenía un barco, a él lo invitaba a pescar o a que trabajaba en el mar, era la vida más fácil de hacerse de dinero, ¿no? Entonces mi papá... y luego, pues eran cuatro hermanos de él y lo jalaban pues, ¿me entiendes? A mi mamá no le gustaba, no quería venirse [a Puerto



Peñasco], ella más bien quería irse al otro lado, ¿no? [Estados Unidos] (Entrevista a don Servando León, Puerto Peñasco, 18 de abril [López Azuz, 2017a]).

*1928, la división del ejido de “hombres pápagos” para formar el ejido “hombres blancos”*

En ese año, las tierras o’otham de Sonoyta se fragmentaron aún más cuando se dividió entre el ejido de “hombres pápagos” y el ejido de “hombres blancos”. Las tierras otorgadas a los ‘hombres blancos’ (mexicanos no o’otham) provenían de los mismos terrenos de los o’otham. Aunque la situación de las diferentes comunidades o’otham tuvieron sus problemáticas particulares, ciertamente las consecuencias del despojo fueron similares. Ante estas circunstancias, buscaron alternativas para la sobrevivencia económica y alimentaria. La opción fue laborar como peones, jornaleros, vaqueros o mineros, utilizando el conocimiento que tenían sobre el manejo de sus propias tierras. Algunos se trasladaban a Arizona (Estados Unidos) a sembrar las tierras de las reservaciones o con granjeros de aquel país; otros laboraban con los colonos de Sonora (México), muchos de los cuales los habían despojado de sus aguas y tierras. Al respecto, comenta doña Herlinda Lizárraga:

La invasión de los terrenos o’otham, fueron permanentes a inicios del siglo XX. El testimonio de doña Herlinda Lizárraga precisa. “Quedó encerrada la comunidad o’odham de Sonoyta, pues ellos, los del ejido no respetaron la reserva pápago, como quien dice. Para mí no la respetaron, ¿eh? Porque al ver ese ejido tenía que haber respetado las 200 y tantas hectáreas de los pápagos, ¿eh? No que ahora ellos mismos los del ejido se están beneficiando con los terrenos de los pápagos [o’otham], los mismos ejidatarios” (Castillo Ramírez, 2010:210).

Algunas familias o’otham de Sonoyta cambiaron de asentamiento; según Castillo Ramírez (2010:210), “cotejando censo de 1922, sobresalieron estos apellidos: ‘Los Orozco, Laborin, Noriega, Robles, León, Velasco, entre otros, quienes principalmente se dirigieron al noroeste del territorio tradicional, a las áreas o’odham de Arizona como la reservación de Sells, la de San Lucy, y otras zonas”” donde trabajaban en la agricultura. Con respecto a ese conocimiento, McDowell (citado por Nabhan, 1986:54) estaba admirado del ingenio de los o’odham en Arizona para construir sus casas y pozas “con referencia a la disposición de la tierra y el carácter del

suelo”, esta misma capacidad también les permitió seleccionar zonas agrícolas para acceder y recopilar el agua de lluvia, las cuales dirigían con diques y zanjas. McDowell señaló que: “uno de los ingenieros de la división de riego del Servicio Indio me dijo que los pápagos no tenían nada que aprender de los hombres blancos en la conservación del agua superficial” (McDowell, 1920: 281 citado por Nabhan, 1986:54). Sin embargo, pese al gran conocimiento agrícola, hubo el caso de “los o’odham de Santa Rosa quienes sufrieron dos años de sequía severa” (McDowell, 1920: 282 citado por Nabhan, 1986:54), impidiendo obtener una cosecha considerable y tuvieron que movilizarse en busca de fuentes de empleo hacia las minas y los campos de algodón. Como se puede observar, estas fueron algunas de las condiciones que abrieron la puerta a la asimilación económica de los o’odham en Arizona, como veremos más adelante. Como dato adicional, los o’odham de Arizona, después de 1917, fueron supervisados por la oficina de asuntos indios y vivían en reservaciones, consolidándose como unidad política en 1934:

Todas las unidades de la reserva de los pápago se consolidaron en una sola unidad política a través de la Ley de Reorganización de los Indios de 1934. Durante este periodo, numerosas introducciones tecnológicas y políticas se habían atrincherado en los caminos del Pueblo del Desierto: se excavaron 32 pozos profundos; se construyeron escuelas y capillas católicas; la Civilian Conservation Corps comenzó programas de trabajo asalariado, subsidiados por el gobierno; y el anterior orden de los jefes de las aldeas fue eclipsado por el de los funcionarios electos (Dobyns 1972). El trabajo asalariado fuera de la reserva en los campos de algodón también se aceleró durante este periodo (Nabhan, 1986:54).

En 1937 se crea el primer censo o’otham por parte de los de Arizona. Este censo sienta las bases para la elaboración de un árbol genealógico general, que servirá de guía para establecer la veracidad de la indianidad<sup>286</sup> o’otham, entre aquellos que provienen de Sonora y que reclaman su reconocimiento ante la TON. Paz Frayre (2010) explica:

Los habitantes de los distritos son las personas registradas en el censo del 1 de enero de 1937 (Sells y Gila Bend) y en el 1 de enero de 1940 (San Xavier), así como su descendencia y los

---

<sup>286</sup> Hay que señalar que Estados Unidos de Norteamérica no se ha suscrito el Convenio 169 OIT (Organización Internacional del Trabajo), por lo que la autoidentificación no está reconocida. Este convenio fue creado desde 1990 a la actualidad.

que han sido enrolados por la Nación Tohono O’odham al comprobar ser O’otham. Pueden ingresar otros miembros si el secretario del interior de Estados Unidos lo aprueba. Generalmente, la Nación solicita pruebas para que un individuo muestre que es de sangre india Tohono O’otham, en medio grado o más. El hijo(a) de padres O’otham es considerado ‘O’otham’. El hijo(a) solamente de padre o madre O’otham es considerado mitad O’otham. De esta forma se va perdiendo el derecho a ser ‘O’otham’. [...] ; en las dos campañas de enrolamiento impulsadas por la Nación, muchos quedaron fuera para obtener sus credenciales como miembros. En la primera campaña, la Nación dio prioridad a los más ancianos; en la segunda, solo algunos hicieron los trámites (Paz Frayre, 2010:158).

[...]

En este sentido, si ambos padres son pápagos, equivale al 100% de sangre pura, si uno de los padres es pápago será el 50%, y así sucesivamente hasta llegar a la quinta generación, que es el límite que establece la Nation para el reconocimiento. Ahora bien, si uno de los padres tiene el 50% de sangre y el otro tiene a su vez otro 50%, “de la suma de ambos sale el 100% de sangre” y el hijo o los hijos, cuentan ya con el 100% para ser reconocidos. Se trata de una legitimidad lograda a través de una sumatoria que cae dentro de lo simbólico” (Paz Frayre, 2010:215).

“A partir del *Bureau of Indian Affairs* se han implementado mecanismos de limpieza de sangre que se concretan en el *Certificate of degree of indian blood*, como ese marcador verídico, tangible, que sostiene a la identidad étnica y que asegura de manera tajante y violenta, la pertenencia de un individuo a determinado grupo” (Paz Frayre, 2010:209); estos lineamientos incorporados desde el Estado-nación sustentan la legitimidad indígena o’otham, la cual se extiende a los o’otham de Sonora. “Lo indígena a partir de las políticas del *Bureau of Indian Affairs*, toma matices muy peculiares, se funda en la posibilidad de imponer un racismo de Estado” (Paz Frayre, 2010:209). La legitimidad y la pureza de sangre en Sonora se hacía distintiva a través de términos como “pápago crudo”, “pápago entero”, “pápago por las dos puntas”, “pápago de a de veras”, “pápago legítimo”, “pápago puro”; esto implicaba que ambos padres eran pápagos (o’otham) (Paz Frayre, 2010:216). A inicios del siglo XXI, en Sonora se comienza a utilizar esta denominación en un ínfimo número de personas. En contraparte, existen aquellos “denominados ‘mestizos’, ‘coleros’, ‘cuarterones’, indicando y aplicando con esto, el

criterio de legitimidad que surge en la TON” (Paz Frayre, 2010:216), operando con un mecanismo de exclusión que se aplica a aquellos que no encajan en el criterio anterior.

La TON, a través de su papel de agencia legitimadora de los o’otham, obtiene ese control y poder para determinar en general quién es o’otham, extendiéndose a los de Sonora. La sangre como símbolo articulaba su presente y su pasado, atravesando el conjunto de saberes, creencias, actividades culturales y políticas que configuran la idea de “Nation” (Paz Frayre, 2010:211). La manera que la TON mantenía este control sobre los o’otham de Sonora durante el siglo XX consistía en el estímulo económico en especie (despensas, seguro médico, etc.), monetario (reparto de dinero del casino, becas escolares, etc.). Todo esto se podía materializar en el momento en que se les otorgaba la credencial que los acreditaba como o’otham y, *de facto*, se consideraban con derechos a los beneficios. Dicho desde Adams (1983) las credenciales de la TON otorgarían un flujo de poder. Para acceder a esta credencial el solicitante requería que la TON verificara a sus ancestros mediante la elaboración de su propio árbol genealógico, a fin de establecer de forma clara su relación con un miembro reconocido previamente por la misma TON. Al mismo tiempo, estas prestaciones fueron reduciéndose cada vez más; en la actualidad tienen servicio médico general en Sells, donde son atendidos y regresados a Sonora una vez atendidos. No reciben dinero de los casinos, las becas escolares y universitarias están condicionadas. Eventualmente, reciben despensas sobre todo aquellas autoridades tradicionales que mantienen una relación cordial con las autoridades de la TON, como es el caso de doña Francisca Salas, de Pitiquito, quien los recibe en Navidad.

### **V.3. El segundo cambio de la movilidad: fase final de la pérdida del circuito verano-invierno (bi-residencialidad) hacia una congregación (una residencia base)**

Hasta finales del siglo XIX e inicios del XX, el pueblo o’otham llegó a desplazarse desde la zona cercana a Hermosillo (Sonora) hasta Tucson (Arizona). Ellos consideraban esa extensión territorial como parte de ese espacio sociocultural que re-construía y fortalecía su identidad como o’otham. Con el tiempo, despojos de diversa índole fueron reduciendo sus localidades, sus comunidades, esos puntos fijos, esos *lugares* de la configuración de su flujo de movilidad territorial. Fue entonces que, en la primera mitad del siglo XX, se encontraron los últimos

elementos de la transición del circuito verano-invierno, la bi-residencialidad, dirigiéndose hacia el establecimiento de las congregaciones o'otham de Sonora, la residencia base.

Algo que caracterizó esta dinámica fue el hecho de que muchas familias extensas se movilizaron a estas congregaciones, el ejemplo lo tenemos en las comunidades de Pozo Prieto y Las Calenturas en 1923, cuando varias familias se reubicaron en Caborca, más precisamente en el barrio de la Papaguería, recreando de alguna manera su comunidad. Aunque continuaban la práctica de sus ciclos estacionales, tanto para la cacería como para la recolección de frutos estacionales, para ese momento su movilidad territorial y su territorio se encontraba en un espacio geopolítico bi-jurisdiccional, tanto de Sonora (México) como de Arizona (Estados Unidos). Al inicio de este proceso, los o'otham fueron eventualmente incorporados a la economía regional como peones o jornaleros. Realizaban prácticas agrícolas de autosustento, con dificultades para sostenerlas dado el contexto social y jurídico por el cual cada vez tuvieron menos accesos al agua, además de otorgar a los no o'otham, el reparto de las tierras “ociosas” y vacías, parte de su espacio de vida de los o'otham, disminuyendo su tránsito porque estas se volvieron tierras ajenas, llenas de mojoneras que delimitaban las propiedades. Al inicio, físicamente, no existía impedimento alguno para transitar (ni siquiera la frontera entre México y Estados Unidos significó algún obstáculo físico), sin embargo, ya no se podía realizar actividades en esas tierras de manera libre. Posteriormente, en el último tercio del siglo en Sonora se irán levantando las vallas, evidenciando de forma tangible los límites de las tierras.

Entre tanto, en las comunidades los cargos de autoridad tradicional y el suplente eran cargos electivos, pero vitalicios; la relevancia de estos era por su conocimiento sobre su cultura y su sistema de creencias en diversos temas, como las ceremonias dichas en su lengua o la actividad agrícola y sus formas de riego. También existían el cargo de juez de aguas, el juez de campo y el hombre-medicina, quien accedía al cargo a través de sueños e iniciaciones para saber si era apto para esa actividad (entrevistas a don Servando León, Matías Estevan, López Azuz, 2017a; 2017b). Cada comunidad tendría su organización y la toma de decisiones era en su interior. Contaban con un consejo donde participaban los conocedores de las pautas culturales, revisaban problemáticas que acontecían a las familias, a la agricultura, las celebraciones sociales y las ritualidades, etc.; estas reuniones se desarrollaban por la tarde noche. Al respecto, doña Alicia Chuhuhua recuerda que de niña jugueteaba alrededor de los adultos mientras ellos

hablaban. A veces sentaban a los niños junto a ellos y les contaban historias o cuentos<sup>287</sup> (entrevista abierta a doña Alicia Chuhuhua, López Azuz, 2017a). Entre los gobernadores de las comunidades compartían temas de preocupación en común sobre el agua o la tierra, como fue el caso de los jefes de las tribus de Quitovac y Sonoyta durante los años veinte. La socialización intercomunidad la realizaban a través de los juegos, una práctica iniciada desde el siglo XIX; esto mantuvo y fortaleció los vínculos, propiciando los matrimonios intercomunidades. Richard N. Adams se referiría a esta forma de organizarse como una unidad operativa de coordinación. Podría decirse que la pirámide social era bastante achatada. Aquí se otorgaba poder a los miembros que poseían conocimiento de algún aspecto, como lengua, agricultura, ceremonias, etc.; en esencia, estaban más o menos en un mismo nivel jerárquico. Esta forma de organizarse coordinadamente se expresa en forma de reciprocidad. Aunque la influencia de los gobiernos estatal y nacional promovería una estructura más centralizada, esto sucedería con la instauración del gobernador general. Esta figura le restó poder a las autoridades tradicionales que tomaban decisiones en sus respectivas comunidades.

La ritualidad de inicios del siglo XX, como la celebración de San Francisco, continuará tanto para los o'otham de Sonora como para los de Arizona. Al hacer su peregrinación desde sus comunidades hasta Magdalena de Kino, en ese momento se hará en carreta y a caballo para llegar a darle sus respetos a San Francisco. El Vi'kita, aunque en periodo cuatrienal continuaba, la movilidad de los o'otham continuó, al igual que la Danza del Buro, y eventualmente también el Peregrinaje de la Sal. Estas ritualidades fueron de convivencia e intercambio en distintos niveles entre los o'otham de las diversas comunidades. Los o'otham de Arizona visitaban regularmente a los de Sonora y les llevaban como regalo despensas, cobertores, ropa y aparatos eléctricos, en días festivos como la Navidad. Nos relata doña Francisca Salas un recuerdo relacionado a los regalos de los o'otham de Arizona, pero también del despojo territorial del que fueron objeto entre los años sesenta y setenta en Pitiquito:

Y había muchos... me acuerdo de discos, discos, porque cuando la gente del otro lado venía a visitarnos les trajeron [a los tíos] un aparato para escuchar música de esos que le daban

---

<sup>287</sup> Al respecto narra Chona: “pero en invierno, cuando las serpientes están dormidas, contamos estas cosas [lo sagrado]. Nuestro cuento sobre el mundo está lleno de canciones y cuando los vecinos oían cantar a mi padre, abrían nuestra puerta y entraban pasando sobre el alto umbral. Venían familia tras familia y encendíamos un gran fuego y cerrábamos la puerta contra el frío de la noche (Underhill, 1975: 81).

vuelta y le ponían unos discos muy grandotes, y tenían muchos discos, yo me entretenía mucho con los discos, jugando, viéndolos y todo, y cuando tumbaron todo estaban todos regados por el suelo, todos quebrados, con los escombros de las paredes que tumbaron y todo. No sé exactamente cuándo sería pero... no sé, de plano no sé. [...] (López Azuz, 2017 a).

Este despojo de las distintas comunidades se evidencia cuando a inicios del siglo XX, el número de comunidades o'otham era mucho mayor. Según Lumholtz (1912), durante su investigación entre 1909-1910, el número de comunidades de norte a sur (es decir de Arizona a Sonora), se distribuía así: las rancherías de los pápagos de Arizona (tohono o'otham) fueron 91, las rancherías de los pimas (akimel o'otham) eran cuatro, los campamentos de los pápagos areneños (hiaced o'otham) serían 28, las rancherías de los pápagos de Sonora (tohono o'otham) fueron 54. Según Lumholtz (1912), los pimas (akimel o'otham) y los pápagos areneños (hiaced o'otham) se encontraban en la zona limítrofe de la frontera entre México y Estados Unidos.

Asimismo, el pueblo o'otham de Sonora y Arizona se distinguía principalmente, por estos tres tipos de hábitats<sup>288</sup>: hiaced<sup>289</sup> o'otham (gente de El Pinacate); tohono o'otham (gente del desierto); akimel o'otham (gente del río dulce). Estos tres grupos intercambiaban conocimientos, productos y realizaban matrimonios entre sus miembros haciendo extensivas las familias y las

---

<sup>288</sup> Donald Bahr me expresó que él había observado que los etnónimos o'otham se diversificaban según las distintas localidades y micro hábitats, es decir que podría encontrarse más nombres además de los ya mencionados (comunicación personal por correo electrónico, 2004). Este tema permitiría desarrollar otras líneas de investigación, como la etnógenesia o'otham.

<sup>289</sup> En específico, respecto a los hiaced o'otham, "Lumholtz (1912:330) también registró lo que pueden ser dos de las localidades agrícolas más áridas del Nuevo Mundo: Suvuk, al sureste de Tinaja: de Emilia y Caravajales, terrenos cercanos a Tinaja de los pápagos. Señaló que anteriormente los habitantes de Batamote sembraban maíz, frijoles tépari y calabacines allí, quienes pueden o no haber sido el "adecuado" pápago areneño. Ubicados en la actual Zona Protectada del Pinacate, estos sitios se conocen como campamentos del pápago areneño [hiaced o'otham], y pueden o no ser los mismos campamentos de los pápagos areneños que luego recordaron Thomas Childs, Jr., quien visitó las familias de pápagos areneños del Pinacate desde la década de 1870 en adelante" (Dobyns 1954 citado por Nabhan, 1986:52).

Lumholtz (1912:330-331) agrega: "Un solo sitio agrícola puede atribuirse a la gente de arena, llamada Siivuk, al sureste de Tinajas de Emilia, en El Pinacate. El maíz, las calabazas y los frijoles fueron plantados aquí por medio de un palo, a muy pequeña escala, pero la mayoría de esta gente no tenía agricultura alguna. Encontraron buenos alimentos vegetales comestibles en las dunas, especialmente *ammohroma sonorce*, los maravillosos camotes que los indios supieron recoger todo el año, aunque después de mayo esa parte de la planta que está arriba de la tierra se seca. Tuvieron su temporada de chí y solían llegar hasta Quitovaquita y Santo Domingo para la recolecta de frijoles de mezquite (llamado por los mexicanos *pechita*) y comían sahuaro y pitahaya. Cerca de todas las tinajas se ven hoyos redondos de quince a veinticinco centímetros de profundidad, hechos en la roca sólida, en los que estos indios machacaban mezquite. Con frecuencia se encuentran sus morteros. Los frijoles del palo fierro se tostaron, se molieron y se consumieron como pinole. Después de las escasas lluvias invernales se hervía y se comía la jugosa planta de las dunas de arena, *Oenothera trichocalyx*".

redes de colaboración<sup>290</sup>. En Sonora (México), su forma de organización socioespacial fue transformándose de rancherías (aldeas bi-residenciales) con circuito de verano-invierno al establecimiento de una congregación (una residencia base).

En síntesis, en el transcurso del siglo XIX, la movilidad de los o'otham de la región de Sonora (tohono o'otham) estaba regida por dos formas de apropiarse del territorio: circuito de verano e invierno (en Sonora también vivieron los hiaced o'otham en campamentos). Posteriormente, a inicios del siglo XX, se fue diluyendo en ciclos para recolectas estacionales y cacería, aunque ya había comenzado el establecimiento de una residencia base.

Eventualmente, iban de Sonora hacia Arizona (o viceversa) a visitar a sus familiares y aprovechaban para vender sus productos, como jaleas, quesos, carne de venado bura o las cosechas agrícolas; podrían servir también para el intercambio o el trueque con los no o'otham, a cambio de artículos de sus necesidades. Comenzarían con la práctica más constante de una economía mixta (mercantilización y trueque). Con respecto a los o'otham, Lumholtz (1912:28) expresa que en general:

Los pápagos de ninguna manera están mal [en 1910], como regla, y se las arreglan para ganarse la vida donde, hasta ahora, los esfuerzos del hombre blanco han fallado. Sus rebaños, adaptándose a las condiciones áridas, están aumentando y haciendo que el indio sea próspero y cómodo. Las mulas ahora llevan cargas, que su esposa o él mismo anteriormente tenían que trabajar duro; el queso está hecho de la leche de sus vacas y vendidas o utilizadas para su propio consumo, y, sobre todo, tienen trigo y maíz en cantidades suficientes para que les dure todo el año.

Sobre la agricultura, a inicios del siglo XX escribe Lumholtz (1912:73): “Añado aquí el calendario del pápago que divide el año en trece ‘lunas’, o *marsat* en el nativo idioma”. Su informante, un hombre mayor, era el único que llevaba el registro de lo sucedido, quien desde los

---

<sup>290</sup> Crosswhite muestra un párrafo donde señala la práctica de la rotación en la ubicación geoespacial, lográndose amalgamar las diferentes particularidades culturales entre los distintos ecotipos de los o'otham: “por ejemplo, a juicio de Russell la gente de Akimel no sobresalió en la fabricación de cerámica. Él pensó que los mejores alfareros entre los pueblos de Akimel eran descendientes de Kohadk (Caborca). Hay instancias de personas quienes eran genealógicamente Tohono pero vivían en el hábitat Akimel y sin embargo sobresalió en el procesamiento de frutas del saguaro. Asimismo, hay historias de personas que fueron genealógicamente Hiach-eD, pero que había sido incorporado a la población del Tohono, y aun así sobresalió en la caza y recolecta de productos de la naturaleza Hiach-eD e incluso visitaba estacionalmente las dunas para preparar *sandfood* (*Ammobroma sonorae*) [es una planta rara y endémica del Desierto de Sonora]” (Crosswhite, 1981:75).



15 años decidió hacerse cargo de esto. Contaba con un registro calendárico, era el palo calendario hecho de madera al que marcaba con muescas y diferentes símbolos para indicar los distintos eventos acontecidos durante el año. Está “hecho de tabla de pino, tiene setenta y nueve pulgadas de largo y una cuarta parte de ancho en el medio, estrechando hacia los extremos, y alrededor de una pulgada de espesor en el centro, que es lo más grueso” (Lumholtz, 1912:73). No encontré casi nada sobre los ciclos lunares, a excepción de un comentario del señor Álvaro Núñez (López Azuz, 2017a) que comparto a continuación:

Álvaro Núñez (AN): No, ellos lo agarraban por el tiempo, oiga. Esperaban las fechas y esperaban que la Luna estuviera en su punto, según ellos, y sembraban y todo se les daba.

Nelly López (NL): ¿Y cómo era eso de la Luna, le enseñaron, le dijeron cómo era? Pues es lo que me dice, que la Luna les iba indicando el momento de sembrar...

AN: Sí, pues cuando la Luna estaba llena, estaba tiernita, que el cuarto menguante. Lo mismo que para cortar un poste, ellos no lo cortaban hasta que estuviera en su punto la Luna.

NL: ¿Cuál era el punto de la Luna?

AN: Eso es lo que yo no me acuerdo, oiga. Que estuviera si era en Luna llena, no me acuerdo... Y ese poste todavía en el rancho en el que yo vivía, todavía hay de esos postes que no se han apollado. Postes de esos para los cercos, había que cortarlos en su punto.

NL: ¿Entonces para hacer una puerta de madera o lo que sea con madera tenía que buscar el momento preciso para cortar?

AN: ¡Hey! Y los pápagos hacían lo mismo para los postes, para sembrar; por decir, en fulano mes se da la calabacita y ellos sabían en qué mes sembrar y trasplantar porque hacían almácigo...

NL: ¿Almácigo es sembrar en maceta?

AN: Sí, y esperar a que salga un poquito la planta y pasarla a la tierra. Pero ya con eso tenía que estar la Luna en su punto para hacer el traspaso de la plantita a la tierra y eso no les fallaba... Eso hacía mi papá...

Lumholtz (1912), expone el calendario de 13 fases relativo a las lunas y las plantas, aunque no coincide con el calendario de 12 meses correspondiente al calendario gregoriano, expuesto por Hewitt y Brennan (1897):

## EL CALENDARIO PÁPAGO [registrado a inicios del siglo XX]

1. *Tonjapik Marsat*, Luna caliente (*tonj*, caliente).
2. *Tjoklapik Marsat*, Luna lluviosa.
3. *Shopol Usapik Marsat*, Luna de plantación corta.
4. *Varsa Kakitak Marsat*, Luna de hierba seca (*kakitak*, seco).
5. *Vihamik Marsat*, Luna ligeramente tocada (Los toques fríos levemente).
6. *Jomali Suipitik Marsat*, Luna baja y fría (*jomali*, baja).
7. *Uta Vaokat Marsat*, Luna de hueso interno (En el medio del invierno). También se llama *Ku Suipitik*, Big Cold.
8. *Ovahk Marsat*, en la Luna de calor. (Cuando los animales están en celo).
9. *Kihotak Marsat* (intraducible). Significado: Cuando los animales han perdido su grasa.
10. *Komaki Marsat*, Luna gris (*komak*, gris). (Cuando los árboles están sin hojas).
11. *Tjuutaki Marsat*, Luna verde (*stjuutak*, azul claro o claro verde).
12. *Oam Marsat*, luna amarilla (generalmente *suvdni*, amarillo). (Amarillo) flores en árboles, arbustos y plantas, como el palo verde, el *greasewood*, plantas del siglo y cactus.)
13. *Hikokiapik Marsat*, Luna de flores que desaparecen (Comienzan las plantas para hacer fruta) (Lumholtz, 1912:76).

Doña Herlinda León<sup>291</sup> dio testimonio sobre la alimentación y la cosecha de frutos. Ella me mencionó sobre las comidas que acostumbraba cocinar, tanto en la escuela-alberge “tribu pápago” de Quitovac como entre su familia. Ella casi toda su vida trabajó como cocinera. También es una conocedora de la herbolaria. Señala que el *torote negro* fresco sirve para la gripe; que hacían quesos cocidos, “era una bola dura por fuera y blanda por dentro, como hebra o panela o fresco” y la cuajada; que “la siembra era en junio para el trigo, las verduras, zanahoria, rábano y sandía. En julio, agosto y septiembre sembraban ajo, repollo y calabazas que llegaban a pesar hasta 7 kg.; se sembraba maíz amarillo, “el blanco no se daba”. También sembraban melón, tomate, chile, cebolla, calabaza, sandía, coliflor, hacían dulce de calabaza con piloncillo y leche caliente. Se hacían *chicos*, unas trenzas de tiras de calabaza que se secan y luego, cuando quieres comer calabaza fresca, solo le hechas el caldo [se hidratan]. Con el maíz se puede hacer lo mismo. También se le echa chili verde (Entrevista abierta a doña Herlinda León, Quitovac, 18 de mayo [López Azuz, 2017a])

---

<sup>291</sup> Doña Herlinda es de origen yaqui, estuvo casada con un o’otham, don Eugenio Velasco<sup>†</sup> radicados en Quitovac. Madre de Doraly Velasco, lideresa de Quitovac.

Un dato interesante sobre la comunidad de Quitovac a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX se refiere a que era un pueblo con una infraestructura mayor que la actual. Contaba con una escuela, una iglesia que en la actualidad está derruida, una cárcel en la que rara vez había algún preso, como un o'otham en estado de ebriedad que hubiese generado algún problema. La cantina y la garita aduanal, la cual atrajo personas a la región y con ello, una cierta bonanza para Quitovac a inicios de siglo. Existía transporte público y circulaba una gran población, tanto o'otham como no o'otham. También llegaron otros indígenas a vivir allí. Durante la Gran Depresión, Estados Unidos deportó mexicanos, los cuales llegaron a vivir a Quitovac. La flora y la fauna eran más abundantes. Las prácticas alimentarias estaban basadas en una gran variedad de frutos de temporada y el cultivo de sus huertos familiares. Se encontraban venados, cochis jabalíes, conejos, serpientes, etc.; asimismo, se encontraban burros y caballos silvestres. Decayeron las condiciones económicas de la comunidad de Quitovac cuando movieron la carretera “internacional” unos kilómetros adentro, dejando de ser la garita aduanal. Las celebraciones del Vi'kita eran muy concurridas por los o'otham que venían de Arizona y otras regiones de Sonora. Participaban también mexicanos que vivían en Quitovac o eran vecinos rancheros, era motivo de algarabía para todos (Entrevista a doña Julia Méndez y don Fausto “Tití” Núñez [López Azuz, 2016, 2017a]). Don Eugenio Velasco, sobre su infancia en Quitovac, comenta:

Cuando yo era niño, Quitovac era un pueblo, en aquel tiempo había más vida que ahora, había ganadería y todo eso, y esto creció porque la carretera pasaba por aquí. Allá donde están aquellos árboles, ahí estaba la garita, el camino entraba por ahí y salía por ahí, era camino de tierra, iba a Caborca. Quitovac creció mucho: cantinas, tiendas, pero estaba compartido. Como le digo, el terreno de los indígenas, estaba de este lado, del lado de la laguna, de ahí para allá vivían todos los pápagos aparte y los blancos aparte, estaba compartido. Mi mamá era pápaga indígena, mi papá les ayudaba mucho, él aprendió el idioma con ella y él ayudaba también en la fiesta del Vi'kita. Ellos trabajaban, ellos le hacían al placer y vivían del ganado, un poquito de agricultura, el ganado y todo eso. Pues ellos nomás cultivaban, casi todo lo más maíz, frijol, sembraban de todo, poquito de todo. Atrás de la laguna tenían mucha higuera, mucha granada. Sembraban mucho chile verde, cebolla, todo eso tenían. Mi papá sembraba mucho, yo le ayudaban a mi papá a trabajar la tierra con puro arado de bestias. Todavía estaba el arado cuando estábamos nosotros, atrás de la casa ésta, a

mi tocó mucho todavía andar barbechando con bestias, con burro. Mi apá trabajó mucho el mineral, tenían taunitas y trabajaba con burro, le daba vueltas, sacaba muy buen oro. El placer estaba para acá, y la mina muy grande pa' este lado. La mina de Quitovac le decían nada más, la mina grande (Paz Frayre, 2010:111).

En los años sesenta, los o'otham que provenían de otras comunidades y de Arizona cabalgaban desde Estados Unidos y traían consigo sus carretas, acompañados de sus familias, sus perros y sus ganados. Se veían aproximarse a lo lejos, los jóvenes con sus cabellos largos, nos platica el señor Álvaro Núñez:

Ellos usaban mucho Levis, pantalón de mezclilla, chaqueta de mezclilla [...]. A ellos les gustaba mucho lo colorado, la camisola. ¡Hey!, unos se ponían un paño aquí en la cabeza y se ponían el sombrero. Pues sombrero vaquero, tejano”. Los hombres eran delgados, las mujeres más bien robustas, pero con ropa de colores vistosos. Era una fiesta la ceremonia del Vi'kita, mucha alegría y se oía la música. El señor Álvaro nos cuenta sobre los “pápagos”, como él los llama con un dejo nostálgico y de admiración: “Recuerda más nombres de rancherías donde había pápagos [o'otham]: era La Espuma, Echeverría, ahí vivían los pápagos [o'otham] a la orilla, cerca del Represo, estaba bien suave, a mí me gustaba mucho. Y cuando llegaban aquí [a Quitovac], ahí se ponían a la orilla de la laguna, ahí se ponían y miraba uno que llegaban... A mí me gustaba salir a verlos pasar... (Entrevista a Álvaro Núñez, López Azuz, 2017a).

Doña Julia Méndez comentó que Lázaro Cárdenas (posiblemente era otro el presidente) llegó a Quitovac a visitarlos y designó una parte para que vivieran los mexicanos y otra para los o'otham, en la cotidianidad interactuaban mucho estos dos grupos, realizando intercambios y trueques entre ellos. Gran parte de la economía local se sostenía de estos intercambios. Cuando se realizaba la ceremonia del Vi'kita, los vecinos no o'otham de las rancherías y los o'otham aprovechaban para ofrecer productos como carne, quesos y jaleas, entre otros, y los vendían o intercambiaban por otros productos. El padre adoptivo de doña Julia tenía una tienda de abarrotes donde también intercambiaban sus productos de alimentos elaborados y oro, por café, azúcar o telas (Entrevista a doña Julia Méndez y don Fausto “Tití” Núñez [López Azuz, 2016, 2017a]).

Muchos o'otham comenzaron a trabajar de vaqueros, jornaleros y gambusinos fuera de sus comunidades. Algunos contaban con su propio ganado. Al parecer todos tenían sus parcelas o “veranos” donde cosechaban hortalizas para autoconsumo o intercambio (Entrevista a doña Julia

Méndez y don Fausto “Tití” Núñez [López Azuz, 2016, 2017a]). Varias sequías durante muchos años provocaron diversas movilizaciones de los o’otham hacia Arizona. Nos comparte el señor Jaime Velasco sobre su padre: “[Mi padre vivía] de la minería, él trabajaba en la mina, sacaba oro y también trabajaba con los Reyna [rancheros no o’otham dentro de Quitovac] de vaquero. Y después tenía muchos marranos, chivas y todo eso, y sembrar la tierra, pero casi siempre trabajaba en las minas, casi siempre estaba fuera de la casa. Trabajó también en Estados Unidos y nos dejaba y se iba para el otro lado” (Entrevista a Jaime Velasco, López Azuz, 2017a). En Sonora los o’otham tuvieron problemas severos con la siembra y la muerte de su ganado por carencia de agua. La pérdida de la misma, fue producto de la creación de los pozos entre los rancheros vecinos, el desvío de ríos y arroyos de agua, la implementación de grandes presas y los cambios de los ciclos ambientales. Estos fueron algunos de los elementos que provocaron el incremento paulatino de las sequías<sup>292</sup>, con una duración cada vez más prolongada en la región.

#### **V.4. Los eventos de la segunda mitad del siglo XX**

En 1949, surge el proyecto de colonización en Villa de Altar, momento de despojo territorial para los o’otham. Previamente en el capítulo III revisé el texto de Fabila (1957), donde explica los problemas de los o’otham en relación con las tierras y sus dificultades con las siembras, además de los despojos que les infligieron. Esto les acarreó dificultades para permanecer en sus comunidades y los obligó a buscar otras opciones de supervivencia, como lo hemos visto a lo largo de esta investigación. Para finales de los años setenta, México entraría en la década de la agricultura moderna y la intervención de la Confederación Nacional Campesina (CNC), que proporcionó a los o’otham la legalidad de algunas de sus comunidades. Sin embargo, gran parte de las tierras quedaron sin título, porque fueron apropiadas por otros sectores sociales.

Los casos que revisaré a continuación, se relacionan con el despojo territorial: en 1949, el proyecto de colonización en Villa de Altar; el de 1970, la disgregación del “Barrio Pápago” en Caborca; y el de 1978, la expropiación del ejido de “hombres pápagos” para el desarrollo de Sonoyta. Este periodo concluye en la década de los noventa.

---

<sup>292</sup> Actualmente, Sonora es uno de los estados de la república mexicana que presenta mayor problema de sequía y desertificación.

*1949, el proyecto de colonización en Villa de Altar*

“En 1949<sup>293</sup>, el Congreso [Nacional] expidió la Ley General de Colonias Agrícolas y Ganaderas para la repartición de tierras” (Castillo Ramírez, 2010:195). Los colonos tenían un título de propiedad privada, pero estaban sujetos a un reglamento de colonos. En el desierto de Altar y en el territorio o’otham era donde había más colonias. En ese mismo año “se creó el Distrito de Colonización del Gran Desierto de Altar” (Castillo Ramírez, 2010:195) para dotar de más terrenos a los campesinos. Esas tierras, que eran territorio o’otham, fueron fragmentándose para repartirlo a diferentes ciudadanos. La ausencia de reconocimiento legal y cultural al pueblo o’otham, los colocó en un franco despojo del cual no pudieron escapar. Al considerarlas baldías, estas tierras o’otham fueron destinadas al reparto agrario, dividiéndose las tierras del noroeste. Es este momento, cuando comienza el proceso de la proletarización, de manera sistematizada de los grupos subalternos e indígenas, como fue el caso o’otham, donde se esperaba su asimilación económica, como mano de obra. Los proyectos nacionales y estatales se enfocaban hacia la producción industrial:

La proletarización implica[ba], no sólo constitución de una nueva fuerza de trabajo, sino también, significa[ba] desplazar formas de vida. Se trata[ba] de una transformación que tuvo como corolario el desplazamiento y la superposición de saberes y de prácticas, que tenían al desierto [territorio] como el articulador de la tradición, de lo sagrado, de la organización social (Paz Frayre, 2010:310).

Tanto, Paz Frayre (2010) como Castillo Ramírez (2010), señalan este momento histórico en Sonora, como aquel que ocasionó las discontinuidades y las rupturas más profundas en las prácticas culturales o’otham. La transformación económica de la región durante medio siglo XX, así como, la posición de marginación jurídica, generó que las necesidades de sobrevivencia de los o’otham, rebasaran a sus tradiciones colectivas, provocando la disgregación de las comunidades y el semiabandono de sus tierras, que los condujo a reiterados despojos. Tuvieron que trabajar

---

<sup>293</sup> “El gobierno federal fomentó la construcción de pozos mediante la aportación gratuita para colonos y agricultores privados de la maquinaria y del personal técnico. A partir de 1949, empezaron a brotar pozos y campos a un ritmo intenso: para esa fecha hubo 70 pozos, dos años después existían 300 y, en 1955, 469 para regar 76 mil hectáreas en dos ciclos anuales. El ritmo de extracción de agua fue tan acelerado, que en 1951 el gobierno federal tuvo que establecer la primera veda y en 1953 crear el Distrito de Riego No. 51 para la perforación de nuevos pozos” (Paz Frayre, 2010:281).

como peones y jornaleros, tanto en Sonora como en Arizona. Como indica Harvey (2018), todo cambio económico conlleva a la modificación de las formas de vida.

Las instituciones omitieron cualquier derecho sobre la tierra para el pueblo o'otham, aun cuando practicaban la agricultura de autosustento y pequeña ganadería en dichos terrenos, considerados por ellos como comunidades, a las que Lumholtz (1912) nombró aldeas o rancherías. “Pero ese decreto [el de la formación de colonias] le dio la facultad a la Secretaría [de la Reforma Agraria] de constituir colonias y las constituyó sobre esos terrenos [del desierto de Altar], que también era de los o'otham” (Castillo Ramírez, 2010:196). Ahora, respecto a la práctica agrícola, una de las pautas culturales que fue fundamental para su organización social, nos comenta Castillo Ramírez (2010:198):

La agricultura al ser la actividad productiva clave era, a su vez, uno de los principales articuladores del trabajo colectivo. Implicaba no sólo la labor conjunta de los hombres en la siembra, el cultivo y cosecha, sino hacerse cargo de la infraestructura de riego que iba desde la construcción y mantenimiento de los canales de riego hasta la elaboración de pozos y represas. Del tiempo neto del trabajo colectivo de la tierra y la estructura de irrigación eran por mucho las actividades que mayor número de jornales requerían. Así cuando la agricultura decae, en una relación directamente proporcional, también se menoscaba significativamente una parte del trabajo colectivo y junto con esto también se debilitó el tejido social de la comunidad.

La década de 1950 fue la del cambio de uso de la tierra y la privatización de los recursos naturales en México. El Estado proveyó de crédito agrario y apoyo para la creación de sistemas de riego para los agricultores y rancheros ‘mexicanos’, condiciones que excluyeron al pueblo o'otham y a otros pueblos indígenas. Después de estas políticas, los o'otham de Sonora no pudieron restablecer su habitual práctica agrícola. La fragmentación y distribución de sus tierras ancestrales, los nuevos pobladores, los cambios biofísicos propios de los proyectos de desarrollo, la ausencia de apoyo financiero y el acaparamiento de las fuentes de agua<sup>294</sup>, mermaron su organización social, sus antiguas formas de trabajar la tierra, su agricultura. Mientras en Sonora (México), entre los o'otham acontecían las afectaciones de sus residencias base por razones

---

<sup>294</sup> Como parte de esta organización social, había un *jefe de aguas* que se encargaba de la distribución del líquido vital del río Sonoyta entre los miembros o'otham y no o'otham para el riego de sus plantíos (Entrevista a don Margarito León, Sonoyta, [López Azuz, 2017a]).

económicas, por otro lado se observó la devastación sistemática de las prácticas alimentarias para los o'odham en Arizona (EE.UU.) desde la década de los años cincuenta; Reader y Johnson (2016) explican brevemente la cronología:

¿Cómo fue que pasó la devastación en el sistema tradicional alimentario o'odham? Después de todo el tiempo de vida del Sr. Lewis, el o'odham había sido autosuficiente en el alimento. En 1920, la comunidad utilizaba el tradicional método de cultivo sobre 25,000 acres de llanura inundable de las tierras bajas de Sonora. 1949, este número declinó a 2,500 acres. En el 2000, ese número fue menos de 5 acres. En 1919<sup>295</sup> produjeron los o'odham 1,8 millones de libras de frijol tépari. En 2001 menos de 100 libras fueron producidas. Al mismo tiempo declinó la práctica de recolección y almacenar alimentos silvestres, esto fue igual de dramático (2016:326).

Con esto, fueron conducidos hacia enfermedades como la diabetes<sup>296</sup>, que los posicionó a partir del siglo XX, como el grupo con más miembros con este padecimiento en el mundo (Reader y Johnson, 2016). La causa de la afectación de las prácticas agrícolas a lo largo del siglo XX fue multifactorial. Para Reader y Johnson (2016), significó la pérdida de la soberanía alimentaria y hubo seis ejes fundamentales, para que esto aconteciera entre los o'odham en Arizona: 1) *Políticas federales y de asimilación*, que proponían el desplazamiento de sus comunidades para emplearlos como jornaleros; en ocasiones familias enteras fueron movilizadas de sus hogares por meses, abandonando sus propios cultivos estacionales y la recolección de frutos; 2) *La Segunda Guerra Mundial*. “Los jóvenes o'odham responsables de la agricultura y muchos de la vida ceremonial harían servicio militar, dejando vacíos los campos de cosechas y de ceremonias no

---

<sup>295</sup> En 1919, “los tohono o'odham en Arizona tuvieron más de 16 mil acres de campos akchin, bajo cultivo permitiendo más de 1.8 millones de libras de frijol. Y 300 libras de maíz, con una población estimada abajo de 6000 gentes” (Reader y Johnson, 2016:317).

<sup>296</sup> Reader y Johnson (2016:330) resaltan que “los alimentos tradicionales tohono o'odham ayudan a regular el azúcar en la sangre y reduce significativamente, la incidencia y los efectos de la diabetes. Dos atributos primarios del alimento tohono o'odham se piensa que contribuyen en ambos casos a reducción de la incidencia y severidad de la diabetes. 1° Fibra soluble, taninos, y la inulina con grupos de alimentos tradicionales (los cuales incluyen, mezquite, vaina de frijoles, bellotas, frijol tépari) ayuda a reducir los niveles de azúcar en la sangre. Hacen lenta la tasa de absorción de azúcar y mejora la producción y sensibilidad de la insulina. 2° un complementario grupo de alimentos tradicionales (incluyendo nopales, tunas, choya, brote de cactus, semilla de chíá y vaina del frijol del mezquite) contienen goma mucilaginoso polisacáridos que hacen lenta la digestión y absorción de alimentos azucarados. Combinadas estas dos categorías de alimentos del desierto proveen una dieta de bajo índice glucémico que puede ayudar a prevenir y reducir los efectos de la diabetes”. Aunado, al esfuerzo físico que implicaba sus recorridos por el desierto, esto los ayudaba a mantenerse alejados de enfermedades como la diabetes.



ejecutadas” (Reader y Johnson, 2016:326); 3) *El Programa de Productos Alimenticios*. “Para mantener altos los precios del mercado, convirtieron en política federal los programas de productos excedentes y los soportes de precios” (Reader y Johnson, 2016:327); este programa tendría como finalidad reactivar la economía de posguerra, otorgando vales para compras de alimentos procesados en comercios. Se incrementó el consumo de manteca y harinas blancas “a través de las reservaciones indoamericanas, dio por resultado el pan indio, conocido como ‘pan frito’. La introducción y el fácil acceso a alimentos procesados llevó a mucha gente a alterar su dieta y a disminuir el consumo y producción de los alimentos tradicionales” (Reader y Johnson, 2016:327), creando una relación de dependencia por el alimento procesado que sustituyó la autosuficiencia alimentaria; 4) *El Programa de Terminación y Reubicación Indoamericano*. En la mitad del siglo XX, “la reubicación de gente nativa de las reservaciones a las áreas urbanas. Tuvo un efecto devastador sobre la cultura y el sistema alimentario” (Reader y Johnson, 2016:327); 5) *Los internados*. “Un gran número de niños y niñas fueron colocados a la fuerza en internados [administrados por órdenes religiosas], donde les prohibieron platicar en su lengua y practicar su cultura. Eso significa que no aprendieron la habilidad necesaria para cultivar en el desierto o cómo recolectar, procesar y cocinar los alimentos silvestres” (Reader y Johnson, 2016:327); 6) *Sequía y cambio climático*. “La historia original de los o’odham advierte de factores ambientales (tales como el descenso de la capa freática, debido al desarrollo cercano) combinado con el torpe control gubernamental sobre las inundaciones, que se esforzó para que los recursos del agua para la agricultura tradicional fueran aún más escasos de lo normal, en el árido desierto de Sonora. La sequía está acelerando esto en la era del cambio climático” (Reader y Johnson, 2016:327).

Como lo indican Reader y Johnson (2016), la decadencia de estas prácticas agrícolas se originó porque el o’odham en Arizona no producía sus propios alimentos. Se sustituyó el campo por tiendas de comestibles y programas federales para alimentos, se abandonó el desierto como la fuente de alimentación. Al final, “la situación de afectación de la cultura simbólica tohono o’odham es seguida directamente tras el declive de la cultura material” (Reader y Johnson, 2016:329):

La gente no paró de plantar los campos porque las ceremonias empezaron a extinguirse. La ceremonia comenzó a desaparecer cuando la gente dejó de plantar los campos. Después de todo, si tú nunca cultivas plantas la importancia de la lluvia disminuirá. Y como hemos visto,

traer la lluvia, hacer crecer los cultivos y la relación con los animales fue el corazón del himdag (2016:329).

### *1970, la disgregación del “Barrio Pápago” en Caborca*

El suceso de la disgregación podría vincularse al retraimiento económico por el decaimiento de la agricultura de la época y la suspensión de los créditos bancarios. Sin embargo, antes de la diáspora o’otham de los años setenta en el mismo Caborca, la práctica del intercambio de alimentos como una forma de sobrevivencia en momentos de recesión económica, se realizaba de manera indistinta entre los o’otham y los no o’otham, como nos comparte el señor Francisco “Choco” Sinogui al evocar sus vivencias de infancia. También nos expresa que el paisaje de la ciudad era lleno de verdor, las casas tenían huertas familiares, pozos y árboles frutales:

Nelly López (NL): ¿Ustedes sí veían a otras familias pasarla mal?

Francisco Sinohui (FS): Sí...

NL: ¿Y esos eran muchos?

FS: Sí, cómo no. La mayoría de la gente no tenía trabajo, no sé cómo pero sobrevivimos [su familia]...

NL: ¿Me decía que también había árboles frutales?

FS: Sí, tenían huertas. En terrenos baldíos había naranjas y como no había [dinero], si no te intercambiaban te la regalaban.

NL: ¿Hacían intercambio de alimentos?

FS: Sí, por tortillas o arroz o frijol. Y de ahí nosotros comíamos, como le digo, pues mi mamá lo hizo cuando había dinero y por eso le digo yo que nosotros nunca sufrimos hambre.

NL: ¿Qué edad tenía usted en ese entonces?

FS: Pues yo, de que me acuerdo para acá, tenía como siete años.

NL: También me acuerdo que comentaba que su padre cazaba, ¿no? ¿Qué cazaba?

FS: Mi apá cazaba mucho venado.

NL: Cuando había...

FS: Pues todavía hay, nada más que ahorita la gente ya no los mata, aparte de que está prohibido. Venados, jabalíes y de ahí para allá conejos, palomas. Y luego dicen que mi apá salía con un tío a cazar al monte, era un venado seguro (López Azuz, 2017a).

Sin embargo, es de suponer que las condiciones socioeconómicas se recrudecieron abriendo la puerta para el despojo, y ocurriría la disolución del llamado “Barrio Pápago” durante los años setenta. Como lo señala Yúnez Naude (2019) sobre el campo mexicano, durante “la segunda mitad de los sesenta y fines de los setenta ocurriría la inestabilidad y la depresión agrícola” (2019:730), lo cual afectó a los o’otham.

Repasemos su historia. En Caborca (Sonora), durante la segunda década del siglo XX se estableció un lugar al que se le llamó el “Barrio Pápago<sup>297</sup>” o la “Papaguería”. Los miembros de la comunidad de Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas se habían trasladado a Caborca, combinando sus estadías entre este barrio ubicado en la zona urbana y su casa rural de Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, siendo la Papaguería un reducto para los desplazados de esas comunidades. Las familias establecieron una casa (urbana) en Caborca, pero no dejaban de visitar su comunidad (rural) de Pozo Prieto. La Papaguería será otro punto de encuentro en estos terrenos, donde al inicio reproducirán sus patrones socioculturales. En el barrio las casas se acomodaron de forma contigua entre familiares, compartían el patio, donde se reunían para convivir; era el punto de confluencia, como lo era la ramada cuando estaban en la comunidad. A los ojos de los no o’otham la distribución de las casas era desordenada, pero tenía la lógica de su cultura:

Fue el Ayuntamiento del Municipio de Caborca, con el aval del gobierno estatal, en verano de 1923, quien dotó sin costo alguno de una superficie de casi cincuenta mil metros cuadrados a los miembros del grupo étnico. Dicho terreno ocupado y usado como si fuera tierra comunal, estaba al oeste de Caborca y fuera de la denominada zona urbana. Esta zona abarca las manzanas 78,79, 87, 88 y parte de la 69 y 96 (45,800 m<sup>2</sup>) actual croquis urbano del catastro de Caborca. Por su parte doña Mercedes señala que la Papaguería, que era un gran rectángulo, se ubicaba entre las calles primera y tercera y la calle “I” hasta la “K” (Oficio para Cabildo de Eziquio Tiznado gobernador de la tribu. Castillo Ramírez, 2010:249) aunque posiblemente llegaba hasta la calle “L”. En ese momento, estas eran la periferia de Caborca, cerca de las zonas de cultivo. Esto permitió la reproducción de sus prácticas socioculturales, más o menos constantes. Algunas familias establecieron su residencia definitiva en Caborca y otras muchas continuaron a Arizona [...] (Castillo Ramírez, 2010:250).

---

<sup>297</sup> En la actualidad, el Barrio Pápago aún se conoce como la “Papaguería”.

Las familias que todavía sobreviven en esa zona son la familia García y la familia Chohiua (Castillo Ramírez, 2010; López Azuz, 2017a). Las demás familias se disgregaron por el municipio de Caborca. Para 1970, el Barrio Pápago se había disuelto. Caborca comenzaba a “urbanizarse”, pero se carecía de muchos servicios, entre ellos la electricidad. Así, la Papaguería se desarticuló después de que empezaron a vender las tierras. Las razones fueron diversas, muchas veces era por presiones indirectas, como el cobro de supuestos impuestos, o por presiones directas, como amenazas de los no o’otham. Todo ello los forzó a la venta de sus solares, también funcionó como un intercambio mercantil que permitió la solución de problemas económicos en su momento. Una de las razones para vender es que tuvieron miedo de que les cobraran dinero por tener banquetas u otros servicios municipales (Comunicación personal, señora Candelaria Varela<sup>298</sup>, Caborca, Son., 9 de agosto [López Azuz, 2017b]).

#### *1978, la expropiación del ejido de “hombres pápagos” en Sonoyta*

Veamos el caso de Sonoyta. En 1971 los o’otham de Sonoyta solicitaron más tierras para su ejido a fin de cultivarlas y cubrir sus necesidades: “Por escrito... el 25 de febrero 1971 los vecinos del poblado del que se trata [Sonoyta Pápago], solicitaron del C. Gobernador del Estado ampliación del ejido por no serles suficientes para satisfacer sus necesidades las tierras que actualmente disfrutan” (EDMM-BOGES, 1978:16).

Pese que en 1976 había autorizado el incremento de tierras en ese mismo año se retractaron, para 1978 se les expropiará. La finalidad de dicha expropiación consistía en la necesidad de utilizar la tierra para el desarrollo de la ciudad de Sonoyta, por lo que planearon la expropiación desde 1976 (EDMM-BOGES, 1978:1), haciéndose efectiva en 1978. Esta información se encuentra en el expediente completo con datos de 1925 sobre la tribu pápago (o’otham) de Sonoyta:

Adjunto al presente, copia fotostática certificada del Decreto Presidencial Expropiatorio de fecha 27 de julio 1978, publicado el día 29 del mismo mes y año, del poblado “SONOITA PÁPAGOS”, Municipio de Puerto Peñasco de esta Entidad, el cual fue inscrito en el Registro

---

<sup>298</sup> Viuda de don Matías Chohiua, el penúltimo gobernador de Pozo Prieto. Tío de doña Alicia Chohiua (o Chuhuhua).

Público de la Propiedad y de Comercio de Caborca, Sonora, el día 21 de septiembre de 1978, bajo el no. 15176, Sección I, Volumen XXXIV [...] (EDMM-BOGES, 1978:16).

Aun cuando los argumentos y los documentos detallan las condiciones de los terrenos de la tribu pápago (o'otham), deciden privarlos de sus tierras (ver anexo 7, “Fragmento del expediente digital sobre la tribu pápago de Sonoita”), “a partir del acto expropiatorio, quedará sin efecto la expropiación y los terrenos pasarán a incrementar el patrimonio del Fideicomiso de Apoyo a la Industria Rural, sin que proceda la devolución de la suma o bienes entregados por concepto de indemnización” (EDMM-BOGES, 1978:8). Muchos de los o'otham de Sonoita fueron quedándose sin tierras; una de las últimas familias que todavía continuaban con la agricultura eran los Lizárraga. Veamos la narración de la señora Berenice Lizárraga sobre esa práctica:

El techo era de pitahaya, de saguaro, embarradas con el mismo lodo que mi papá (ríe un poco), con cagada de vaca que le llaman, lo revolvían para que no se desbaratara, no se desmoronara al momento de usarlo, de pegarlo. Y éramos humildes por eso, pero éramos ricos en otras maneras, porque yo les digo a mis hijas: “Me hubiera gustado que ustedes vivieran como yo viví, todo a lo natural, si querías un durazno y querías un esto, ahí había”. Sí, sí vendíamos nosotros aquí, en ese tiempo... aquí en lo que es el centro del pueblo, por decirlo, aquí... eh... donde están los pinos, ahí ese, había una hielera, en una sola caja nomás de tráiler, vieja, ahí vendían hielo, y nosotros nos poníamos con unas carretitas de jaba de tomate que nos hacía mi abuelo, y ahí nos hacía mazos de rábano, de quelite, bolsas de nopales, de lo que fuera y los vendíamos nosotros. Igual mi abuelo, había veces veníamos en el carro de bestia en fin de semana, traía elotes, calabazas, de todo y vendía... Por ejemplo, mi abuelo, mi abuelo, él tenía otra tierra, aparte de la de sus hijos, eran de él, que mi abuela le había dado, dejado, o por sus antepasados, pero mi abuelo tenía otras parcelas y él lo sembraba... Y él la vendía y él era el que aprovechaba, igual si mi papá sembraba el tiempo de la alfalfa, levantaba la alfalfa y era de él su dinero. No, por eso le estaba especificando, onde vivía mi abuela y mi tío Mauricio... ese era un pedazo de terreno... entonces mi tía, si ella quería sembrar ahí, ella sembraba y si no quería sembrar, pues no sembraba; igual mi tío Mauricio, él siempre se ha definido mucho por el ganado... entonces él sembraba nomás alfalfa para mantener el animal... caballos, vacas, becerros, toros y eso, él. Mi tío Flaviano tenía su pedazo, si él quería sembrar sembraba y si no, no sembraba. Entonces ya seguía mi

papá y mi abuelo, uno pa' allá, para abajo. Entonces mi papá, también no crea que era un agricultor al 100%, pero cuando él sembraba la cosecha era de él (López Azuz, 2017a).

Durante el proceso de despojo territorial en favor del desarrollo del pueblo de Sonoyta, se fue segmentando la tierra o'otham en distintos espacios. Entonces, Sonoyta utilizó estas tierras para venderlas a diferentes pobladores, sin embargo, algunos o'otham tuvieron que adquirir en compra-venta las tierras como régimen de pequeña propiedad donde fincaron sus casas. La mayoría de ellos no están dentro del padrón ejidal de los "hombres pápagos". Leamos el testimonio de don Alfredo "José" Lizárraga (López Azuz, 2017 b):

[...] de este lado de la carretera hacia aquel lado de la carretera, desde donde está el palacio municipal hacia allá, cuando esto... hace muchos años atrás eran terrenos o'otham, los terrenos de agricultura que están hacia el norte de la población, rumbo a la carretera San Luis Río Colorado... hay lugares de cultivo o'otham pero los manejan otras gentes [...] porque otras personas por medio de gobiernos, compadrazgos, favoritismos, por dinero, pues se han hecho de esos dineros y de esos terrenos [...] Ahora, en lo que a nosotros nos dieron como terreno... si queremos vivir ahí tenemos que comprar. Tenemos que comprar, ¿sí? Yo estoy aquí en terreno o'otham, ¿sí?

Por otro lado, referente a la gestión del agua y sus efectos para los o'otham, revisemos el testimonio de don Margarito León, o'otham de Sonoyta, que nos habla sobre su padre, Pedro León Trujillo, quien fungió entre los años sesenta y los ochenta como juez de aguas del río Sonoyta, cargo que desempeñó por aproximadamente 20 años:

Sí, pues a mí me tocó verlo, me tocó verlo, yo limpié mucho también, este [río], las acequias estas, yo las limpiaba mucho, porque me traía mi papá pa' limpiarlas, mi papá era juez de aguas. Le daban las tareas mentadas... que eran de veinticinco metros, creo, por hectárea. Sí, si usted tenía, por decir, seis hectáreas, le tocaban seis pedazos. Y si tienes media hectárea, te tocaba una hectárea entera. Sí, porque no podía tampoco... que uno limpiara todo, todo el pedazo. Y tiene media hectárea usted y está usando el agua, por decir, esto de aquí, los que teníamos más allá no nos llegaba agua y aquí estuvieran felices, así no, no se podía. Era, era parejo, si tenía media hectárea era una tarea. Una tarea entera. Limpiarlas, sacar el lodo, la tierra, eh, las ramas... la lama. Se pone, se enlama también... quitar

basura... cuando llueve, cuando bajan arroyitos se rompe... y hay que ir a taparla pa' que llegue el agua. Y, pues así, ese, ese era el trabajo de él [del juez de aguas] (López Azuz, 2017b).

Paulatinamente, esta actividad fue en demérito, los agricultores fueron desviando el río, afectando la afluencia y disminuyendo la carga de agua para los que se encontraban hasta el final del flujo, los o'otham. En esta actividad se remuneraba al juez de aguas con una cuota proporcional al tamaño de hectáreas del propietario. El intento de manejar el conflicto del agua resultó cada vez más infructuoso. Posteriormente, el río disminuyó su afluencia. Su padre dejaría este cargo y se dedicaría a la crianza de sus animales. Ahora leamos el testimonio de don Servando León sobre el *río Sonoyta*, ubicado en Sonoyta:

Las acequias de Sonoyta... ¿cómo te puedo decir? Antes de llegar a Sonoyta había un represo natural y ahí se abrían las dos acequias, una por cada lado del río. Cuando en mil novecientos ochenta... antes del ochenta hacen un represo, un vertedor ya de cemento y todo bien y dan mejor fluidez y todo. De ahí donde está ese vertedor, dos kilómetros más arriba están los veneros. Los veneros [son] donde está brotando el agua que está surtiendo el río todo el tiempo, entonces con los pozos que hicieron para arriba cortaron esos veneros y secó la presa esa chiquilla que había y se secaron las acequias, se secó todo el pueblo. Todo el pueblo de Sonoyta era verde, todo el tiempo había para estar sembrando, todo el tiempo corría el agua con esos pozos que hicieron, cortaron los veneros; se secó Sonoyta. Es una lástima ver donde yo nací porque para mí era hermoso, puro mezquital seco, chiquillo (Entrevista a don Servando León, Puerto Peñasco, 18 abril, [López Azuz, 2017a]).

Entre 1977 y 1978<sup>299</sup>, simultáneamente, algunas de las comunidades o'otham lograrían conformarse como ejidos y comunidades agrarias por intervención del INI y la CNC, pero otras

---

<sup>299</sup> El ingeniero Apolinar Castro Esquivel, profesor investigador de la Universidad estatal de Sonora, exdelegado estatal en Sonora de la Comisión Nacional de Fruticultura (1975-1979) y exdelegado estatal en Sonora de la Comisión Nacional de Zonas Áridas (1979-1984). La oficina delegacional de ambas dependencias estaba en Caborca.

Él nos ofreció unos datos importantes, sobre la CNC cuando convocó a la etnia pápago (o'otham), estaban Quitovac, Pozo Verde y tres más en 1975 que les dieron la promesa de que recuperarían sus tierras. La gente de Puerto Peñasco, Quitovac, Sonoyta y Caborca querían saber cuáles eran los asentamientos (la Secretaría de la Reforma Agraria y extensión territorial, deben de tener antecedentes del asentamiento pápago [o'otham]).

También nos comentó que, en realidad, el objetivo general del cambio de comunidad indígena a comunidad agraria era el parcelamiento individual, porque así se podía vender, y antes no, eso va en contra de toda

como El Cumarito, El Bajío, El Cubabi y La Mochomera (donde en la actualidad no hay población o'otham) quedarían sin resolución. Las comunidades o'otham con tenencia de la tierra conforme a los estatutos establecidos por la Procuraduría Agraria en las comunidades o'otham, formaron sus comisariados ejidales y bienes comunales. Se instauraron los cargos de presidente, secretario, tesorero y vigilancia, los cuales serían ocupados por los varones, pues las mujeres fueron excluidas, siendo sus esposos los que debían realizar esas funciones. Muchos de ellos no eran o'otham. Estos nuevos cargos abrirían más adelante, en cada comunidad, conflictos entre los o'otham, abonando a las dificultades para la *resiliencia* y la *persistencia* de las comunidades, situación que incrementó las disputas internas, afectando su organización social.

En “1983 se crea la *Tohono O'odham Office for Mexican Affairs*, por la TON” (Paz Frayre, 2010:203); uno de sus principales objetivos era el rescate de la tierra o'otham en Sonora, por la invasión de rancheros. Además se encargaba de la asignación de becas para estudiantes pápagos mexicanos, de proveer de transporte a los enfermos de Sonora para su traslado al hospital en Sells, y era intermediaria entre los solicitantes de “enrolamiento” y la oficina de enrolamiento en Sells, entre otras actividades. La Tohono O'odham Nation dispuso que hubiera un coordinador para asuntos de las tierras o'otham de México. Esta coordinación estaba a cargo del señor Arturo García, que reportaba a la TON; la había establecido con un equipo de abogados ubicados en Hermosillo (Sonora) para la defensa, en especial de las tierras cercanas a la región fronteriza, donde se ubican las comunidades de El Bajío, Pozo Verde y San Francisquito. Al respecto, doña Alicia Chuhuhua comenta:

El director del INI y el coordinador de oficina de México (a cargo por la Tohono O'odham Nation), empezaron a ayudar a los de este lado. [...] INI no respetaba a los líderes. INI tenía mucho dinero y capacitaba a los presidentes de bienes comunales. Se pelearon director y el coordinador. El director [del INI] imponía cómo iban a trabajar los o'otham. Al director del

---

comunidad. Que se les ofreció apoyo para proyectos productivos que no sucedieron, y que el 50% de comunidades o'otham se vendieron a particulares. En 1992 se armaron las comunidades agrarias. La Ley agraria era para que el indígena vendiera. Resultando que el 50% de tierra ejidal es particular, son haciendas y superhaciendas. La minería consume más agua que la agricultura. Los grupos México compran los pozos de agua en 1986 y eso afectará al abasto del agua potable.

Ofrece como solución para Quitovac, y los o'otham, la formación de organizaciones en las comunidades, como cooperativas, sociedad anónima con reglamento de trabajo, donde los miembros estén dispuestos al trabajo. Hay actividades viables a revisar. Crear infraestructura hidráulica. Refiriéndose a Quitovac señaló que el uso del manto acuífero con abasto comprobable era de 180 litros por segundo. Irrigaba 300 hectáreas para cualquier cultivo. [En 2017] podían tener ganadería planificada con dos propósitos; producir carne y leche (entrevista, Apolinar Castro, Hermosillo, Son. 16 de agosto, [López Azuz, 2017b]).



INI no le pareció que el coordinador de Arizona dijera cómo hacer los proyectos. [...] El coordinador era Arturo García. El director del INI era Javier Santana. [La coordinación] duró 3 a 5 años se fue porque se enfermó [el coordinador Arturo García]. En ese tiempo se logró un carro grande para despensas, enrolar, madera para casas que venía de Arizona. En Navidad había mucha despensa para la familia [...]. La coordinación se había formado para reclamar El Bajío, Pozo Verde y San Francisquito, tenían dos abogados (uno de Hermosillo y uno de Tucson) (Entrevista abierta con doña Alicia Chuhuhua, Caborca, Son., 15 de agosto [López Azuz, 2017b]).

También dentro de la historia de despojo de sus tierras, los o'otham serán forzados al desplazamiento por grupos de narcotráfico, como es el caso de las comunidades de Pozo Verde y San Francisquito, entre otras comunidades menos conocidas como La Nariz. En el 2017, estas comunidades se encontraban sin miembros o'otham, algunos se fueron a vivir a Arizona y a otras ciudades de Sonora (Zamora Sáenz, 2006). Estas comunidades son consideradas de las más importantes porque son lugares sagrados, en el pasado se celebraban ceremonias, además eran localidades con mucha población o'otham durante el siglo XX.

Durante los años noventa<sup>300</sup>, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) fue firmado durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari el 17 de diciembre del 1992 (entrando en vigor en 1994). Con esto se faculta al Estado para la privatización del territorio a favor de intereses comerciales extranjeros; en cuanto al tema que nos convoca, las tierras agrícolas y aquellas dotadas de mayores bienes naturales serían de las más afectadas, muchas de estas de apropiación social indígena. En el caso de los o'otham, la disminución de la actividad agrícola terminó siendo nula. En aquel entonces se intentó reactivar la práctica agrícola en comunidades como San Francisquito y Quitovac, pero con poco éxito, las condiciones climáticas tampoco los favoreció, creándoles una deuda financiera con el entonces INI. El señor Alejandro García (López Azuz, 2017a) nos comparte que la situación de austeridad vivida por él y los demás miembros comuneros de San Francisquito fueron momentos muy difíciles, pues el

---

<sup>300</sup> “En septiembre de 1996 se realizó el Segundo Encuentro de Indígenas Fronterizos en Hermosillo, Sonora, con representantes yaqui, tohono o'odham, hia-Ced o'odham, cucapa, kikapoo, seri, hopi, apache, yumanos, así como triqui de Oaxaca y cree de Canadá. Entre los problemas discutidos en esta asamblea se encuentran los derechos territoriales indígenas, mujer indígena y comunidad, contaminación del medio físico, los recientes cambios a la Constitución mexicana, y sobre todo la flexibilidad de la frontera para el libre tránsito de los indígenas residentes en esta frontera” (Garduño, 2004:57). En el centro se sitúa el territorio, por su importancia en la movilidad territorial como un elemento constituyente de esas culturas.

gobierno federal, para apoyarlos con su alimentación, les había otorgado frijoles picados con gorgojo, se encontraban sin dinero y el ganado vacuno había muerto. Además, tenían un adeudo financiero. Se conmovió mucho mientras compartía esos recuerdos.

Para los años noventa se desarrolla la historia de Quitovac con la minera Hecla, que se relaciona con el despojo, pero también trata sobre la minería, en específico por su categoría de zona mineral. Esto hace que sea una situación particular para esta comunidad, que sale de la tónica de la agricultura. Aun así, la mencionaré sucintamente a partir de lo señalado por Osornio Tepanecatl (2014:108-109):

Las autoridades de la comunidad indígena de Quitovac y su anexo El Chujubabi, representado por Teodosio Marcial Velasco y Octavio Pacheco Velasco, en su carácter de Presidente de Bienes Comunales y Presidente del Consejo de Vigilancia de la Comunidad, firmaron con la Minera Hecla S. A de C. V., un contrato (celebrado el 9 de mayo de 1992) en el cual se autorizaba a la minera a utilizar los terrenos superficiales de “La Choya”, La Choya Dos Fracc. I, II y III, La Choya 3 y “Azteca de Oro”, para realizar los trabajos de exploración y explotación de los lotes mineros ya mencionados, así como la instalación y operación de la planta de beneficio de los minerales extraídos de dichos lotes. Este contrato fue impugnado por Eugenio Velasco Ortega como nuevo presidente de Bienes Comunales. Los motivos por lo que se impugnó fueron: 1. El no haber convocado a asamblea ejidal para solicitar la opinión de la Comunidad; 2. El abuso por parte de la Minera Hecla de solicitar firmas en blanco, logradas de una manera fraudulenta. Cuando se revisó el documento, se encontró en el contrato que se incluían labores de explotación y no sólo de exploración, como la comunidad creían; 3. En consecuencia, existía una notable desproporción en las prestaciones de la minera. En esta impugnación el INI (delegación de Sonora) fue la intermediaria entre la minera Hecla y los o’odham de Quitovac y de la nación o’odham de Estados Unidos. La comunidad solicitó a la minera el 15% de las ganancias de la producción anual, la participación de técnicos o’odham en las inspecciones, así como preferencia en los empleos y mejores condiciones. Estos reclamos fueron rechazados por la minera Hecla, con la amenaza de gestionar la expropiación de tierras, derecho que le otorga la ley a la minera. Por otro lado, el Border Ecology Project de Arizona expresó su preocupación por la legalidad del contrato. Finalmente, la comunidad de Quitovac entabló una demanda ante el Tribunal Agrario contra Minera Hecla S.A. de C.V., solicitando la nulidad del contrato de arrendamiento en virtud de

haber sido firmado en contra de los intereses de la comunidad y violando las normas jurídicas vigentes, además de que abusaba de la buena fe de los firmantes.

Mientras tanto, en Arizona, en 1994, los o'otham buscaban revitalizar la práctica agrícola como elemento medular de su espiritualidad, que pudiera atraer la salud, retomar y fortalecer los símbolos culturales o'odham. Para ello, hicieron celebración en dos villas, pero muchos ancianos se quejaron de que habían dejado lo sagrado y simplemente se convirtió en un evento para beber mucho. Faltaron las ceremonias comunales para el cultivo o la cacería. Aunque algunas o'otham jugaron TOKA (juego femenino similar al hockey) “durante el rodeo y la feria anual, estuvo ausente la competencia atlética o la fiesta de la cosecha” (Reader y Johnson, 2016:329). Fue decepcionante para los ancianos, sin embargo les llevó a la reflexión de que, si no existe la siembra, entonces no hay necesidad de reproducir su ritualidad. En 1996, la Acción Community Tohono O'odham (TOCA) elaboró un programa para revivir el *himdag*, a fin de fortalecer la vinculación entre alimentos, agricultura y ritualidad:

“Acción Community Tohono O'odham” (TOCA) ha trabajado con cientos de miembros de la comunidad como Christine Johnson para revitalizar el *himdag*, teniendo un enfoque holístico, este esfuerzo ha sido sobre la premisa que el *himdag* es “sabiduría del pasado, creando soluciones para el futuro”, la meta ha sido revitalizar la cultura simbólica tohono o'odham (tales como canciones, ceremonias y leyendas). Valores (equilibrio, laboriosidad y obligación mutua) bienestar físico y espiritualidad, y el sistema alimentario en el cual ellos están enraizados. Trabajando como miembros de la comunidad, programas tribales proveedores de salud y otras cosas, TOCA ha logrado mucho, incluyendo entre otras cosas (Reader y Johnson, 2016:331).

#### **V.5. El tercer cambio de la movilidad: transitando de una congregación (una residencia base) a un circuito rural-urbano (bi-residencialidad)**

Los matrimonios entre los o'otham y los no o'otham fueron aumentando, “en algunas comunidades este tipo de matrimonios fueron más constantes que en otras; por ejemplo, en las comunidades pegadas a la línea fronteriza entre Sonora y Arizona, no se dieron de manera tan frecuente. Fueron más frecuentes en las comunidades que colindaban de manera directa con centros urbanos” (Paz Frayre, 2010:139). Los o'otham transitaron del establecimiento de una

congregación (una residencia base), que luego se convirtieron en comunidades agrarias y ejidos, combinando sus traslados hacia las ciudades. Aparecieron los circuitos bi-residenciales rural-urbanos. También, los o'otham tendieron a movilizarse como familias nucleares (papá, mamá e hijos), a diferencia de principios de siglo, cuando preferían hacerlo como familia extensiva. Aunque estas familias nucleares se organizaban con otras familias para asistir a la comunidad (la casa rural) para asuntos religiosos o agrarios, es así que, los o'otham dejaron sus comunidades, para entonces realizar estadías itinerantes entre la zona urbana y eventualmente, la zona rural. En la ciudad (casa urbana) vivían y laboraban de forma asalariada, mientras que en sus comunidades (la casa rural), eventualmente, tuvieron ganado y celebraban ceremonias y rituales. El espacio de vida se había reducido y captado por otras personas que comenzaron a habitar allí. Las leyes agrarias y de desarrollo provocaron una resignificación del territorio. La necesidad de sobrevivir generó este nuevo ciclo: la movilidad territorial del circuito rural-urbano, es decir, con un espacio de vida organizado con bi-residencialidad, pero más acotado geoespacialmente. Se realizaba en un espacio geopolítico con un contexto de pluri-jurisdicción, pautados por las leyes tanto de Arizona (Estados Unidos) como las de Sonora (México) y, por supuesto, con la injerencia de la Tohono O'odham Nation sobre los asuntos de tierras.

También, con el transcurrir del tiempo, algunos o'otham pasaron de identificarse con uno de los tres grupos de ecotipos, a identificarse con una comunidad establecida y delimitada geoespacialmente. Posteriormente, en 1986, se aglutinarían con el etnónimo de “tohono o'otham”, asunto organizado por la Tohono O'odham Nation.

Desde el siglo XX, las comunidades o'otham se encuentran intercaladas entre otras localidades y las ciudades. Para usar una imagen descriptiva, es una distribución territorial conformada en una especie de “archipiélago”. De manera general señalaré que algunas de estas comunidades han “desaparecido”. Las personas no identifican esas tierras como parte de la territorialidad de los o'otham, porque han sido integradas a terrenos o ciudades contiguas, se han reducido, tuvieron problemas de límites, estaban en conflicto de propiedad con otros que se hacían llamar “dueños” y también fueron desplazados forzosamente por el narcotráfico.

Para referirse a las poblaciones o'otham, a lo largo de la historia, las instituciones y los investigadores han tenido diversas formas de nombrarlos. Cronológicamente, desde la Colonia los llamaban, “pueblos”, “congregaciones”, “rancherías”, “campamentos”, “comunidades indígenas”, “comunidades agrarias” y hasta “ejidos”. Algunas de estas categorías se refieren a

formas de organización socioespacial y otras a categorías administrativas que implican una serie de normativas y reglamentaciones propias de la tenencia de la tierra. Estas categorías<sup>301</sup>, a lo largo del tiempo han llegado a usarse simultáneamente, traslapando su sentido según el contexto de análisis, lo cual, por supuesto, contribuye, a la confusión. Este hecho lo vemos, por ejemplo, en el caso de la comunidad de Pozo Prieto envueltos en males entendidos, sobre quién tiene derecho a ser comunero, ¿por qué unos son comuneros y otros no? se preguntan algunos. Aun cuando los o'otham conciben a sus comunidades como indígenas, el estado de Sonora las tiene identificadas como “comunidades agrarias” o “ejidos” desde finales del siglo XX. Para los o'otham hay una integración de ambas categorías: “comunidad indígena” y “comunidad agraria” o “ejido”. Al haberles asignado tierras agrarias a algunos, paradójicamente, se reterritorializaron, esto les generó un grado de “benefició” como pueblo; con ese hecho, se sintieron reconocidos como indígenas, ante las instancias gubernamentales. Aunque en realidad, fueron despojados de la gran mayoría de sus tierras. A pesar de esto, cuando ellos nombran a las comunidades, hay certeza que existen, como lo menciona la señora Griselda Leyva: “Bueno, nosotros no tenemos una comunidad, pero sabemos que ahí están y cuáles son” (López Azuz, 2017a).

Para los años setenta, Quitovac casi se queda vacía, únicamente tres familias se encontraban ahí. Al respecto señala el señor Jaime Velasco: “Sí, pues aquí vivían todos cuando era pueblo supuestamente, hasta que se empezaron a ir y se fueron mexicanos y pápagos y ya nos fuimos, quedamos nomás nosotros. Yo no conocía a esa gente grande de antes, yo desde que me acuerdo ya no había pueblo, quien sabe si a mis hermanos mayores les tocó” (López Azuz, 2017a). Continúa su reflexión sobre las situaciones que le narrara su padre, don Eugenio Velasco Ortega: “Yo nomás sabía que aquí habían más familias y otras gentes, pero se fue acabando, yo creo porque todos vivían de la minería y se fue acabando. Y pues se salieron a buscarle, los pápagos se fueron a Estados Unidos y allá los hicieron reserva y ahí están. ¿Los que vivían aquí se fueron a Arizona a vivir? Ajá, nada más se quedaron los viejitos de antes”.

Tras la intervención del INI y CNC, a la comunidad de Quitovac se le designa a finales de los años setenta con un régimen de tenencia de la tierra como comunidad de bienes comunales. Aunque refieren que desde antes [supongo el siglo XIX] era reserva indígena (muy posiblemente se relaciona con el reconocimiento de congregación indígena). Cabe mencionar que a la fecha

---

<sup>301</sup> Es de suponer que, las precisiones y profundizaciones de cada una requiere en sí misma una investigación específica, ya que esto ha permitido los vacíos jurídicos en temas de tierras para los pueblos originarios e indígenas en México.

carecen de Registro Agrario Nacional, porque aún no han concluido el trámite ante la Procuraduría Agraria que libere ese proceso, hay problemas con la medición de la poligonal, en desventaja para ellos. En cuanto a la práctica agrícola, se abandonó junto al riego de temporal, ya no se practicaban más, aunque algunas comunidades intentaron establecer algunos cultivos del nopal para la venta. Al final no resultó exitoso. Para la década de los noventa, el INI buscaba apoyarlos con proyectos agropecuarios; revisemos la entrevista al ingeniero Juan Ceniceros Ávila sobre el INI:

Fondos Regionales de Solidaridad fue un programa creado en el sexenio de Salinas de Gortari. Un programa con el fin de apoyar a las comunidades y pueblos indígenas con recursos, para activar el desarrollo económico de las comunidades, con proyectos productivos viables y rentables, para que de ahí tuvieran el empleo y el mejoramiento de vida que en ese entonces requerían. Eran los principales objetivos del programa. El programa de Fondos Regionales, se crea en 1990, pero aquí en Caborca aquí, ya constituimos la asamblea general de delegados en 1993. Precisamente estos años del 1993, estuvo atorado el programa, no había técnico, y sencillamente el director no podía, porque había muchos conflictos en las comunidades en ese entonces, principalmente en San Francisquito. Entonces, estuvo atorado dos años y había que ejercer recursos, estaba una canasta de mucho dinero allí (Paz Frayre, 2010:330).

Hasta que por fin logramos hacer la asamblea del consejo directivo en 1993 y, llegaron los primeros quinientos millones de aquel entonces. La asamblea general de delegados, está formada por dos delegados de cada comunidad, o tres delegados de cada comunidad o grupo de trabajo. Entonces, teníamos aquí delegados del Pozo Prieto, de San Francisquito, de Quitovac, de Sonoyta, de Las Norias, como te digo, era mucha gente la que venía. Y se conformó esta asamblea general, se constituyó, se firmaron las actas correspondientes, una vez que se constituyó la asamblea general de representantes, de ahí viene lo que es el consejo directivo en sus tres comisiones: comisión financiera, comisión técnica y comisión de evaluación; era conducido por nueve personas, tres en cada comisión y una contraloría social encargada de vigilar el buen manejo de los recursos. Todos estos actores era importante tenerlos en forma oficial, con actas constitutivas, para poder bajar los recursos del Gobierno Federal, una vez que se tuvo esto constituido, fuimos bajando recursos, de otra manera no se podía, a quién le íbamos a entregar el dinero, no (Paz Frayre, 2010:331).

En cuanto a la organización social del pueblo o'otham durante el último tercio del siglo XX, para finales de los setenta se reestableció el cargo del gobernador general impulsado por la CNC y el INI<sup>302</sup>, de la mano de la titulación de algunas comunidades o'otham. Continúan la participación del consejo, aunque con menor posibilidad de intervenir en los asuntos comunitarios. Las comunidades con registro agrario comenzaron con la organización agraria, conformada por un presidente, un secretario, un tesorero y la vigilancia. Los o'otham tenían en sus comunidades el cargo de autoridad tradicional<sup>303</sup> y contaban con su suplente durante los años ochenta y noventa, estos cargos promovidos por la oficina para asuntos en México de la TON. Las decisiones de las comunidades serán tomadas a través de la asamblea comunal o ejidal. También fueron los últimos momentos para los cargos de juez de aguas y juez de campo, y desapareció el hombre-medicina en Sonora.

La imagen de la autoridad tradicional durante los años ochenta quedaría en segundo plano, el control estaba en manos del gobernador general (Paz Frayre, 2017a). Esto generó que las problemáticas particulares de cada comunidad quedarían sin resolución inmediata. Lejos de favorecer la persistencia entendida como el fortalecimiento de los lazos sociales que procura la continuidad grupal, estos se fueron debilitando. La resiliencia tampoco fue todo lo flexible que se necesitaba para la adaptación a los cambios sociales que requerían, para lograr desarrollarse de formas energéticamente eficientes para su continuidad cultural que ha resultado inconstante.

Un suceso importante en la organización social de los o'otham de México fue que “al morir don Ascencio en 1998, Félix Antone [su hijo] se asume como gobernador [general], apelando al hecho de que, por tradición, al morir su padre, a él le correspondía” (Paz Frayre, 2010:333). Dicho evento repercutirá en el siglo XXI al promoverse, más adelante, la creación del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México en 2009. Otro episodio fundamental en los años noventa entre los o'otham de Sonora y de Arizona fue que la TON reconoce a las comunidades

---

<sup>302</sup> “La política indigenista se dirigió a lograr la movilización de los grupos indígenas por medio de la organización de congresos regionales y la creación de sus respectivos Consejos Supremos bajo el auspicio del gobierno. En 1948 fue creado el Instituto Nacional Indigenista” (Paz Frayre, 2010:281).

<sup>303</sup> “Cuando se crea la *Tohono O'otham Mexican Office Affairs* en 1985, el representante de la oficina hace un recorrido por las diferentes comunidades en Sonora. En este recorrido, crea la figura de autoridad tradicional y de entre los miembros de más edad, a aquellos que son reconocidos y respetados, los nombra como autoridades tradicionales de cada comunidad. Esta figura se encuentra en relación directa con el presidente de bienes comunales que también pertenece a la comunidad” (Paz Frayre, 2010:290).

“La oficina fue cerrada en 1995, por todas las problemáticas [interinstitucionales] que se suscitaron a su alrededor. ‘La tierra es nuestra cultura, sin tierra no tenemos nada’, fueron las palabras mencionadas por don José García en una reunión en Topawa, precisamente para tratar asuntos relacionados con la invasión de tierras pápago [o'otham] en Sonora” (Paz Frayre, 2010:290).

de Sonora como parte de la Nación Tohono O'odham, sin embargo, dicha resolución no es válida ante los gobiernos mexicano y estadounidense:

El 5 de diciembre de 1995, la Tohono O'odham Nation, en la resolución No. 95562, reconoce a las comunidades y al gobierno tradicional de los o'otham en México, como parte del mismo pueblo indígena. Este reconocimiento no tiene una validez a nivel de los Estados-nación, es decir a nivel de las instituciones gubernamentales tanto de México como de Estados Unidos. Por tanto, no existen mecanismos legales a nivel institucional que sustenten las relaciones entre los o'otham de México y Estados Unidos (Resolución No. 95562 Tohono O'odham Nation) (Paz Frayre, 2010:290).

En cuanto a la ritualidad, a mediados del siglo XX era intermitente, a veces por problemas de dinero o por ausencia de los conocedores del saber o'otham; pero el INI,<sup>304</sup> a través del programa denominado “Fondos para la Cultura Indígena”, comienza impulsar las actividades rituales o'otham. Reinician la celebración de la Velación de la Santa Cruz<sup>305</sup> durante los años ochenta con el financiamiento del INI. El Peregrinaje de la Sal fue reactivado en los noventa, en el caso de la Danza del Bura había desaparecido en Sonora (México) desde los años cincuenta: “dentro de las prácticas de origen ancestral ocupaba un lugar especial la ceremonia del venado del buro por su capacidad de aglutinar y generar espacios de encuentro comunitario, más allá de los límites de los asentamientos de las comunidades de Las Calenturas-Pozo Prieto en el suroeste y Sonoyta en el noroeste de la frontera con Arizona” (Castillo Ramírez, 2010:162).

La celebración para San Francisco continuó, pero ahora se desarrollaría en distintas comunidades o'otham de Sonora, ya que en Magdalena de Kino concurrían personas de muchos lugares y no indígenas. En algunos momentos se sintieron abusados por los lugareños, quienes les cobraban mucho o los rechazaban (Comunicación personal; Alejandro Aguilar, López Azuz,

---

<sup>304</sup> Más adelante en siglo XXI, “la CDI implementa el Programa de Fomento y Desarrollo para las Culturas Indígenas (PROFODECI). En ambos programas la ‘cultura’ es el centro de su actividad, la cultura entendida como todo ese conjunto de elementos que caracterizan a una comunidad, y que tienen que ver con sus fiestas, sus ceremonias, el territorio, la identidad” (Paz Frayre, 2010:331).

<sup>305</sup> “La fiesta comenzó a realizarse con el financiamiento del INI en 1983, y ahora [en 2010], se hace con el financiamiento de la CDI. Para esto, por parte de la institución, se ha implementado el Programa de Fomento y Desarrollo para las Culturas Indígenas (PROFODECI). El cual, busca fortalecer o “rescatar” las expresiones culturales más representativas de los grupos indígenas de la región, en este caso de los pápagos [o'otham]. Referente a la velación, se sabía que se llevaba a cabo durante la primera mitad del siglo pasado, por la familia Choigua. Sin embargo, había dejado de realizarse por diversos motivos, uno de ellos, el parcial abandono de la comunidad debido a la migración de sus integrantes” (Paz Frayre, 2010:290).



2017a). Asimismo, los o'otham de Arizona participaban activamente en estas ceremonias, ya sea como organizadores o mediante su financiamiento; estos espacios les daban la oportunidad para convivir con los de Sonora.

## **V.6. Recapitulación**

Este siglo, estuvo marcado por la intervención de las instituciones como el INI y la CNC sobre los pueblos indígenas, ambos encargados de su asimilación laboral y de sumarlos al clientelismo político. Después de superada la Revolución Mexicana, el proyecto de nación enfocaba su esfuerzo a la creación de mano de obra y la privatización de las tierras, por lo tanto, a la fragmentación del territorio de pueblos indígenas, utilizando como mecanismo la creación de ejidos y tierras comunales, para propiciar la venta al sector privado. Como revisamos a lo largo del capítulo, durante el siglo XX, Sonora será el epicentro de las políticas públicas y proyectos económicos, que se harán extensivos para el resto del país, hablamos de una influencia aproximada de setenta años. Asimismo, tales sucesos influyeron en las políticas estatales y municipales. Sus efectos, los podemos observar con los o'otham de Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, que habían conformado la “Papaguería” en 1923, para los años setenta se habían disgregado en la misma Caborca. En 1920, tras una disputa por agua, los o'otham de Sonoyta (algo similar vivió Quitovac) fueron trasladándose hacia Arizona en busca de mejores oportunidades de vida. Aunque en 1926, se establece el ejido “Hombres Pápagos”, posteriormente, en 1928 en Sonoyta el gobierno local y estatal fragmentaría sus tierras para favorecer el establecimiento del ejido “Hombres Blancos”. Para 1975, en Sonoyta, el ejido “Hombres Pápagos” ya no estaría constituido por una mayoría o'otham. Mientras que Quitovac en 1973 solicitaría al Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización la titulación de sus terrenos comunales conformada por 35 comuneros. Puerto Peñasco después de 1927 se convierte en lugar de destino para aquellos o'otham que buscaban fuentes de empleo.

Ya entrado el siglo XX, en cuanto a la CNC<sup>306</sup>, se acercará a los pueblos indígenas para crear una fuerza frente a los embates de los proyectos agrícolas de gran envergadura, que los

---

<sup>306</sup>La CNC aparentemente surge como una estrategia para contrarrestar los nuevos intentos de creación de los latifundios y el control de particulares de las grandes extensiones de tierras, argumentando que de cumplirse la expansión latifundista, el papel de la Revolución mexicana sería inútil (CNC [2018] <https://www.gob.mx/inea/documentos/la-confederacion-nacional-campesina-cnc>).

excluían. El pueblo o'otham entra en esta dinámica y serán la CNC junto al entonces INI, en el último tercio de siglo, que quienes impulsen el establecimiento nuevamente de un gobernador general pápago. El papel de la CNC será crucial por esta razón y porque el pueblo o'otham obtendría la titulación de algunas de sus comunidades como tierras agrarias, esperando la promesa de recuperar todas sus tierras, que al final fueron vendidas a particulares, paralelamente la CNC ampliaría su patrón de miembros. En tanto que el papel del INI será el de promotor de las actividades culturales y religiosas de los o'otham, y la estimulación de consejos al interior de las comunidades, con esto, se abría la posibilidad del manejo de inversiones financieras de grandes sumas, que se pretendían para el desarrollo de los pueblos indígenas (Paz Frayre, 2010; López Azuz, 2017 b).

El desigual desarrollo histórico de las comunidades o'otham de Sonora y Arizona ha generado una división entre ellas, pero comparten un sustrato cultural común y el sentimiento de pertenencia a un mismo grupo, por lo menos discursivamente, porque en la práctica existían estilos de vida entre los de Sonora que variaban de los de Arizona (Leyva Egurrola, 2016). En Sonora se encontraban las tierras sagradas o'otham, aquellas que otorgan los beneficios espirituales, allí donde habitan los ancestros. En Arizona se hallaban los beneficios materiales, donde podían tener servicio médico o trabajar por mejores salarios. Pero para ello, los o'otham de Sonora tenían que demostrar sus líneas de parentesco, construir su genealogía; se debía poseer como mínimo un cuarto de su sangre 'pápaga', se buscaba legitimar una identidad y definir un sentido de pertenencia (y por otro crear mecanismos de exclusión y de control a los oportunistas). Todo ello generó una dinámica social diferenciadora entre los mismos o'otham, no se sabe exactamente desde cuándo y en qué circunstancias ha ocurrido.

## CAPÍTULO VI

### LA “PROTESTA CULTURAL” EN EL SIGLO XXI

En este capítulo, empiezo con una reflexión sobre la problemática internacional, en la frontera entre México y Estados Unidos, a partir del siglo XXI. La afectación para el pueblo o’otham, dada su posición territorial, como fue el caso de la realización de un muro fronterizo entre estos dos países. Una frontera que se ha ido cerrando, cada vez más. Además, de las actividades de las organizaciones ilícitas (tráfico de drogas y de personas), que se han apropiado de una parte del espacio de vida o’otham, el desierto.

Para el pueblo o’otham, esta época resulta problemática, casi caótica, por lo que mantienen las protestas en torno a los derechos incumplidos, atropellos y despojos de diversa índole. Además, mencionaré algunos casos que surgieron en los siglos XIX y XX, pero que continúan inconclusos hasta hoy; asimismo, señalaré la aparición de nuevos despojos que representan nuevos retos. Entre los casos que reflejan lo dicho están: la clausura de la puerta de San Miguel en 2016; la “protesta cultural” contra el muro fronterizo en 2017 (del cual hago referencia en el título del capítulo); y la queja por la prospección minera de la sal en la zona del Pinacate en el mismo año. Recalco la persistente ausencia de reconocimiento sobre sus tierras, de parte de instituciones gubernamentales.

Por el otro lado, señalo los aspectos socioculturales, todos ellos conectores con la apropiación territorial o’otham, apunto a la observación de la organización social, la ritualidad y la agricultura, estos se respaldaban en la movilidad territorial, expresada a través de la bi-residencialidad y el espacio de vida, estos últimos, fueron trastocados y con ello, los demás aspectos socioculturales, aquellos que se vinculaban con la territorialidad. Aquí busco mostrar estos aspectos socioculturales y sus modificaciones actuales. El apartado “Creación del Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México”, lo utilizo para referir los cambios de la organización social; en “La ritualidad hoy: La función del ritual o’otham” señalo la discontinuidad en la situación sobre la sacralidad entre ellos; para el “Abandono de la agricultura, proyectos productivos y Plan estratégico de desarrollo, 2012-2021”, me avoco a mostrar cómo la agricultura perdida, una de sus formas de subsistencia, fue sustituida con actividades asalariadas. Asimismo, el carente apoyo institucional actual para fortalecerlos como pueblo indígena.

Con el último subcapítulo, “El cuarto cambio de movilidad: transitando del circuito rural-

urbano (bi-residencialidad) a una casa (una residencia base)”, se observa como la bi-residencialidad rural-urbano, se convirtió a una residencia base, la casa urbana, desde donde actualmente, organizan sus actividades donde incluyen las pautas socioculturales resignificadas. Para terminar, proporciono una breve conclusión del capítulo.

## **VI.1. Las condiciones económicas y políticas alrededor de la región**

Hagamos un brevísimo recorrido sobre la historia contemporánea de la frontera entre México y Estados Unidos. Para el siglo XXI la frontera se militariza, porque Estados Unidos establecería nuevas políticas de seguridad nacional a partir del atentado ‘terrorista’ contra las Torres Gemelas de Nueva York (EE.UU.) del 11 de septiembre del 2001. La información sobre el impacto específico de este suceso en el ámbito local y regional en la frontera México-Estados Unidos ha sido escasa, sobre todo en lo que respecta al pueblo o’otham. En general, los documentos encontrados se enfocan en las relaciones internacionales y el TLCAN<sup>307</sup>, así como en la desaceleración económica en ambos países y en los acuerdos de seguridad transfronteriza. Este ataque le permitió al gobierno de Estados Unidos declararle la guerra al terrorismo, con lo cual ejerció una fuerte presión en sus relaciones comerciales, entre ellos a México y Canadá. De esta forma, comienza una nueva era bélica. México, siendo su vecino, fue presionado para cuidar y reforzar las fronteras y vigilar a quienes pasaran por ellas. Es el inicio de la nueva globalización económica y política marcada a raíz del atentado. Al respecto nos indica Fontecilla von Nordenflycht (2004):

[...] los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 le han permitido a Estados Unidos de América cambiar su política exterior, adoptando al terrorismo como concepto central de la misma. Lo anterior, unido a la lucha contra las armas de destrucción masiva, le permite a ese país desarrollar una estrategia de control del sistema internacional, mediante la ampliación de su poder militar, el acceso a áreas de interés geopolítico como el Asia Central y la imposición de su visión del conflicto al resto del mundo.

Después del ataque las autoridades mexicanas, a través de su ejército y su policía,

---

<sup>307</sup> TLCAN, Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

“reforzaron la seguridad en las instalaciones estratégicas como pozos petroleros, fronteras y aeropuertos. [...]. Todas estas medidas que México asumió estaban contempladas en la legislación estadounidense: la Ley Patriótica de 2001, La Ley de Reforma para Mejorar la Seguridad Fronteriza y la Entrada con Visas de 2002 y la Ley de Seguridad Doméstica de 2002” (Velázquez y Schiavon, 2008:74). En pocas palabras, el gobierno mexicano se ajustó a las prioridades de Estados Unidos. Sin embargo, hace falta una investigación más detallada sobre las consecuencias de estas medidas en los pueblos transfronterizos, como el o’otham. Antes, este pueblo contaba con varias puertas fronterizas que le permitían el libre paso: “[...] hace unos años, la tribu cruzaba por nueve puertas fronterizas a lo largo de 120 kilómetros, pero ahora [en 2017] sólo queda una” (*El Economista*, 2017). La única puerta de acceso en la actualidad es la de San Miguel, que se encuentra en la comunidad de El Bajío. Uno de los acuerdos entre el gobierno de Estados Unidos y México fue la autorización a la patrulla fronteriza de Estados Unidos de disparar balas de goma a los indocumentados; no es necesario mencionar las repercusiones que esta medida ha tenido para los inmigrantes que eran descubiertos en la frontera norte, la cual se convirtió en un sitio policial. Después de esto, en la zona proliferó la presencia de las patrullas fronterizas, generando la protesta del mismo gobierno mexicano y de la sociedad por la violación de los derechos humanos de los inmigrantes; y para los o’otham esto significó la clausura paulatina de sus puertas transfronterizas<sup>308</sup>. De las nueve puertas mencionadas, se tiene registro más reciente de cinco. Al respecto menciona el señor Ramón Valenzuela:

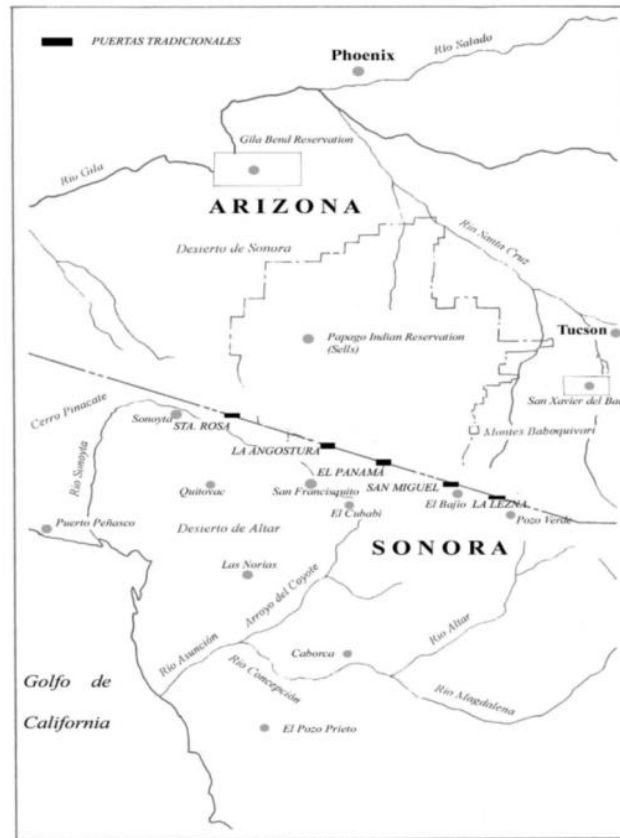
[En agosto de 2016 sale el problema de la puerta de San Miguel]. Los o’otham de Arizona trataron el tema y no pudieron resolverlo. Antes había siete puertas, antes de las Torres Gemelas y luego quedaron tres puertas. Dos las usan el narco y solo queda una, la del Bajío [para los o’otham]. Los Pesqueira quieren 250 mil dólares por sus tierras. Eso valen las tierras según los Pesqueira, si ellos no encuentran un terreno similar para compensarlos [quieren que el gobierno les entregue tierras o el equivalente en dinero para poder dejarles las tierras a los o’otham] (Comunicado personal Ramón Valenzuela, Caborca, 7 de abril de 2017) (ver el mapa 7, “Puertas transfronterizas o’otham”):

---

<sup>308</sup> De las nueve puertas, Paz Frayre (2010:287) nombra ocho, “había algunas puertas por las que podían cruzar sin problemas para Arizona, El Panamá, Pisinemo, Gu Vo, Santa Rosa, La Puerta de Serapio, La Lezna, La Angostura, San Miguel”.

## MAPA 7

### Puertas transfronterizas o'otham



FUENTE: Paz Frayre (2017b).

En el año 2005, la Cámara Baja del gobierno de George W. Bush, “aprueba varias leyes que preveían la construcción de un muro en la frontera con México para evitar el flujo ilegal” (Velázquez y Schiavon, 2008:79); estas leyes estaban enmarcadas por las políticas posteriores al 11 de septiembre 2001. En 2006 aprobaron la ley para la construcción del muro fronterizo. Comenzaron a manifestarse conflictos bilaterales en las negociaciones sobre inmigrantes. Para México las prioridades eran el TLCAN-plus<sup>309</sup> y los migrantes mexicanos, y para Estados Unidos su seguridad nacional. México se subordinaría a las políticas de Estados Unidos. Otro de los temas bilaterales de discusión fue el narcotráfico. En esta situación, el gobierno de Estados Unidos reforzaba sus acciones de protección fronteriza. Es así como se militariza la frontera y la

<sup>309</sup> El TLCAN Plus, también llamado Aspan (Alianza para la Seguridad y Prosperidad de América del Norte), NAFTA Plus para Estados Unidos e Integración Profunda para Canadá.

propuesta del muro prospera; a México le exigen garantías para el cuidado de la frontera y tendrá que luchar para mantener su soberanía nacional. Para los o'otham, la movilidad transfronteriza por las áreas establecidas para su tránsito se restringió cada vez más; su espacio de vida, atravesado por las jurisdicciones de ambos países, volvía a generarles conflictos.

## **VI.2. 2016, la clausura de la puerta de San Miguel de Bajío y la inacción de la SEDATU**

En 1948 se generaría un despojo territorial en El Bajío, lo cual más tarde se vincularía directamente con el *bloqueo de la puerta de San Miguel* en 2016, ya que es parte de una serie de quejas que se han hecho vigentes por el bloqueo del libre tránsito de los o'otham. La última queja formal fue elaborada en 2016 y sería a la misma altura de la frontera del lado mexicano, donde también se realizó la “Protesta Cultural” contra el Muro<sup>310</sup> que habría propuesto Donald Trump en marzo de 2017. Inicio mi exposición con el bloqueo de la puerta de San Miguel. Una nota de periódico del 2018, refiriéndose al suceso de 1948, señala:

En 1948, el gobierno federal, a cargo en ese entonces de Miguel Alemán Valdés, se apropió de un territorio en Sáric, Sonora, que previamente le pertenecía a los Tohono O'odham (o “gente del desierto”), el cual es conocido como “El Bajío”. A casi siete décadas de ese acontecimiento, la gobernadora étnica de los Tohono O'odham, Alicia Chuhuhua, acusa al gobierno de México de violar un tratado internacional que fue ratificado desde el sexenio de Carlos Salinas de Gortari” (González, <Plumas Atómicas.com>, 2018).

El Bajío<sup>311</sup> es una de las comunidades o'otham más cercanas a la frontera. Su relevancia, aparte de ser el hogar de las familias, es el hecho de que ahí se encuentra la única puerta de paso que estaba abierta y permitía la movilidad territorial a los o'otham entre Sonora y Arizona. El señor Enrique Bejarano Mata, entonces coordinador del CCI Caborca, me habló de la problemática de los de Cumarito, los de Cubabi y la puerta de San Miguel: “[...] ya no tiene vía para cruzar la frontera y ese es paso para sus rituales como el Camino de la Sal. Ese territorio fue

---

<sup>310</sup> “La palabra *muro* no existe en o'otham. Sería ‘cerca de piedra’. Ellos andan sin fronteras, sin límites” (Conversación con Ramón Valenzuela, traducción de Matías Valenzuela, Caborca, 7 de abril [López Azuz, 2017a]).

<sup>311</sup> En términos jurídico-administrativos, no queda claro si El Bajío es anexo de la comunidad de Pozo Verde u otra comunidad, o es una comunidad independiente.

vendido y revendido a particulares. Y ahora contrataron un abogado que argumenta que son seminómadas y es parte de su práctica cultural pasar por ahí” (Diario de campo, Caborca, Son., 22 de noviembre de 2016). Los antecedentes históricos sobre estos hechos datan de 1948, cuando se vendieron las tierras a la familia Wood (de origen estadounidense) durante el gobierno de Miguel Alemán Valdés, aun cuando en dicha comunidad vivían varias familias o’otham. Posteriormente, durante el mandato de Vicente Fox Quesada, la familia Wood se la vendió a la familia Pesqueira. Este hecho ha sido motivo de continuo reclamo ante distintas instancias, incluso de conflictos al interior de la misma comunidad de El Bajío, por decisiones tomadas en diferentes momentos de su historia. Explicando *porqué* años atrás, no fueron firmados los documentos donde serían propietarios los o’otham del Bajío, doña Alicia Chuhuhua señala que el señor Rafael García Valencia convenció a la señora María de Jesús Domínguez<sup>312</sup> de no aceptar las razones para firmar, porque eran menos tierras de la que consideraban propias de los o’otham (Diario de Campo, Caborca, Son., agosto de 2017b). Por su parte, el señor José Piñuelas, refiriéndose al mismo caso, dice que los viejos no quisieron firmar porque no entendían por qué, si era su casa y siempre habían vivido ahí, tenían que tener un papel; su palabra debía valer para ello, y no firmaron (Diario de campo, Sonoyta, Son., 28 julio 2017). Doña Alicia Chuhuhua comenta algunos antecedentes del conflicto entre ellos:

El Bajío es anexo de Pozo Verde. El Cubabi, Cumarito y el Bajío son anexos de Pozo Verde. Régulo Ríos trabajaba en la Procuraduría Agraria. María de Jesús Domínguez era líder del Bajío y su suplente era David Santiago. Cuando se creó esta coordinación doña Alicia era secretaria. Las tierras del Bajío eran 75 mil hectáreas. Régulo ofreció 10 mil a María de Jesús. Rafael García habló con María de Jesús que no aceptara 10 mil y ahí se perdió todo. “Yo le decía que aceptara”, Régulo le ofrecía eso porque el terreno estaba ocupado por rancheros, y había que moverlos de poco en poco, “no podía hacerse de golpe porque iban a tumbar cercos y caminos” (Entrevista en Caborca, Son., 15 ago. López Azuz, 2017 a).

Matías Valenzuela Estevan<sup>313</sup>, de la misma forma, me compartió que la familia Noriega Gómez<sup>314</sup>, también de El Bajío, no quería a su familia porque decían que todos sus problemas

---

<sup>312</sup> Doña María de Jesús Domínguez fue gobernadora de El Bajío y abuela del actual gobernador, don Ramón Valenzuela.

<sup>313</sup> Bisnieto de doña María de Jesús Domínguez<sup>†</sup>, gobernadora de El Bajío, en relación con el asunto de la regularización de las tierras en la década de los setenta con el señor Rafael García Valencia.



eran por culpa de ellos, por eso perderían sus tierras. Este es el testimonio de don Ramón Valenzuela sobre su percepción en general del despojo de las tierras o'otham:

Don Raymond (Ramón) Valenzuela, gobernador de El Bajío (tiene identificaciones diferentes en México y Estados Unidos. En México se llama Ramón y en Estados Unidos se llama Raymond, es bilingüe de inglés y o'otham).

*Raymond:* Los españoles se robaron las tierras y por eso están malas las cosas sobre cultura... Porque antes no tenían cercas, no tenían nada de eso... Ahora están en tiempos duros para seguir sus culturas, sus costumbres, como la tierra que hizo para ser una olla, vender algo en otra parte. Y ahora que llegaron las gentes blancas y metieron en sus terrenos... Se metieron en terreno Tohono o'otham... hicieron cercos y ellos construyeron. Y ahora los o'otham ya aprendieron cómo trabajan los hombres blancos y así siguiendo sus caminos, el camino del hombre blanco.

*Nelly:* Ya... O sea, aprendieron a trabajar como trabajan los hombres blancos...

*Raymond:* Y... que los tiempos están muy malos.

*Nelly:* Cuando él se refiere o cuando habla de los españoles... ¿de qué época estamos hablando?

*Raymond:* Pues de hace muchos muchos años... Y ahora ahí está la cerca todavía. Antes dice que los o'otham se pueden ir a cualquier parte si querían y ahora no pueden porque están las cercas y los o'otham a veces y... y otras gentes, otros hombres blancos, no quieren meter a otras gentes en sus terrenos. Pero... la época es hace muchos años. Y ahora están en lo mismo que antes, cuando llegaron los españoles (Intérprete, Matías Valenzuela Estevan) (López Azuz, 2017a).

Otros antecedentes sobre el despojo en El Bajío los ofrece Alfonso Fabila. Para 1957, él había elaborado el informe “Apuntes sobre pápagos [o'otham] de Sonora”, del Instituto Nacional Indigenista. Es un documento mecanografiado, centrado básicamente en los pobladores o'otham de San Francisquito, Quitovac y El Bajío. A lo largo del texto menciona los problemas que tenían los pápagos (o'otham) para sembrar y cosechar, porque carecían de pozos, porque estos solo

---

<sup>314</sup> Son cuatro personas, una pareja de hombre y mujer y dos hombres. Uno de ellos tiene serios problemas de salud, con requerimientos médicos permanentes y necesita frecuentar Arizona. Clofis Noriega quería conocer la Basílica de Guadalupe y me preguntó si necesitaba pasaporte para ir a la Ciudad de México. Hasta hace unos tres años, aproximadamente, obtuvieron su identificación oficial de México. Creía que necesitaba pasaporte mexicano para poder conocer otros lugares de México (Comunicación personal, Clofis Noriega, El Bajío, 25 de marzo de 2017).

estaban a disposición de los no indígenas, quienes contaban con el apoyo financiero para solicitar créditos bancarios y construirlos. “El problema de la sequía dificultó la agricultura y la ganadería” o’otham (Fabila, 1957:06). Para 2016, esta puerta —la única— había sido bloqueada por la familia Pesqueira, provocando una forma de despojo de esas tierras para los o’otham, que aun vivían ahí. Algunos siguen viviendo en el mismo lugar, pero la puerta ha sido cerrada de forma tal que no es posible transitar por allí en vehículos. Así, para los o’otham que acostumbran hacer ese traslado habitual para llegar a la Reserva en Arizona, tienen que hacerlo a pie y con una duración de tres horas, por lo menos. “El problema de El Bajío salió a relucir, porque la hija de los Pesqueira quiere vender. En este año [2016], la CDI Caborca y los Pesqueira [los ‘actuales’ dueños de El Bajío], hicieron un convenio para hacer una llave para abrir la puerta en la ‘línea’ [la frontera]. Mientras se resuelve el problema [de la tenencia de la tierra]” (Entrevista señor Rafael García Valencia, Caborca, Son., 5 de diciembre, López Azuz, 2016) (ver la fotografía 2).

#### FOTOGRAFÍA 2

La “protesta cultural” en la puerta de San Miguel



FUENTE: Nelly López Azuz, archivo personal (El Bajío, 25 de marzo de 2017).

Sin embargo, para marzo de 2017 la puerta<sup>315</sup> se encontraba definitivamente cerrada con un candado, de tal suerte que el día de la “protesta cultural” hubo que trasladar en vilo por encima de las rejas del muro fronterizo a una difunta que venía de Arizona, para que pudiera ingresar a

---

<sup>315</sup> En 2021, la puerta continúa cerrada con candado, la familia Noriega Gómez de El Bajío ya no se encuentra allí pues parece que la familia Pesqueira les estaba cobrando renta por estar en esas tierras.

Sonora, a su casa, ya que los vehículos están imposibilitados a traspasar la puerta. Ahí, en medio de la “protesta cultural”, en brazos de sus familiares atravesaron el desierto, hasta que desaparecieron de nuestra vista. Ante tal situación, la señora Alicia Chuhuhua, representante legal del Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México, ha buscado que la SEDATU resuelva este conflicto de 70 años sobre la tenencia de la tierra que se extiende al caso de la puerta de San Miguel. Se entregó un oficio a la SEDATU el 6 de diciembre de 2017, contiene dos páginas. La SEDATU, a la fecha no ha resuelto el conflicto y la puerta continúa bloqueada con un candado que controlan los trabajadores de la familia Pesqueira. Los argumentos de dicha institución en 2017 reflejan absoluta ignorancia y prejuicio ante el caso de El Bajío y la cultura o’otham, así como el derecho internacional, como la omisión del Convenio 169 OIT. A continuación, presento un fragmento de la respuesta de la SEDATU al Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México sobre la posesión de las tierras o’otham:

[...] damos a conocer que hemos recibido notificación por parte de la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU) donde se advierte que el Lic. Mario García Santa Anna, Director de Pago de Predios e Indemnizaciones de la dicha Secretaría de Estado manifiesta con respecto a la devolución de las tierras que el Gobierno Federal nos arrebató en 1948 lo siguiente: “...resulta evidente que si bien es cierto la problemática deriva de la negativa de una acción agraria de reconocimiento y titulación de bienes comunales, también lo es que la etnia Tohono O’odham, al tratarse de un grupo nómada o semi-nómada, no tiene, ni ha tenido la posesión de los predios que nos ocupan, por lo que esta Área Jurídica considera que la problemática sometida a consideración no cumple con los requisitos necesarios para ser atendido...” (EDDN, Carpeta 1. “La puerta de San Miguel”).

### **VL3. 2017, queja contra el muro fronterizo propuesto durante la presidencia de Donald Trump**

El proceso de protesta contra el muro promovido por el presidente de Estados Unidos, Donald Trump, se desarrolló en dos partes. La primera parte se hizo el 25 y 26 de marzo del 2017, cuando se organizó una “protesta cultural” que consistió en danzas, comida tradicional y

cantadores<sup>316</sup>. Esto se realizó frente a la puerta de San Miguel, en El Bajío. Doña Alicia Chuhuhua y Matías Valenzuela Estevan se alternaban al cantar, mientras danzaban las hermanas Velasco de Quitovac y otro grupo de mujeres *akimel o'otham* que acompañaban a las mujeres de Quitovac en las danzas.

La segunda parte se realizó el 7 de abril de 2017 con la elaboración de la queja formal ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, donde a través de la Comisión del Diálogo para los Pueblos Indígenas de la SEGOB, dicho documento se envió vía internet junto al peritaje del INAH. La elección de la fecha había sido el 6 de abril, porque para el año de 1857 se cuenta la historia de un o'otham con una flecha encendida que defendió Caborca contra la invasión de los filibusteros estadounidenses. Por dificultades logísticas, el trámite se tuvo que realizar el 7 de abril. Comparto un fragmento de la transcripción del video sobre la “protesta cultural” del 25 y 26 de marzo de 2017 (ver la fotografía 3):

El Consejo Supremo de Gobernadores [O'otham de México] manifiesta rechazo total contra el muro que pretenden construir el presidente de los Estados Unidos. Uniéndonos a nuestros hermanos Tohono O'otham del vecino de Arizona del Estados Unidos de Norteamérica, con quien compartimos nuestra cultura y nuestro territorio [...] En el siglo XVII éramos un pueblo seminómada, de zona desértica, dedicado a la ganadería donde había agua, como Pozo Verde y Quitovac [...] En 1853, se marca la división que sufre nuestro territorio por la frontera entre México y Estados Unidos mexicanos, a consecuencia por el tratado de La Mesilla. Y más adelante con la Ley Lerdo de 1857, con la cual desaparece la propiedad comunal por completo. Sufrimos grandemente la discriminación, ¡para robarnos nuestra tierra hasta hoy! Los Tohono cruzaban constantemente la frontera, pero poco a poco se fue haciendo más difícil por las políticas de norteamérica de la frontera y así nos fue dividiendo. Esta breve historia nos muestra lo que hacen las divisiones de fronteras, el muro que pretende dañarnos y lógicamente la región, nuestras relaciones con nuestros hermanos Tohono o'otham, de nuestros sitios sagrados, la cremación y la reproducción de nuestra cultura nuestra tierra y nuestro territorio y lo queremos ¡sin muro! [...] <sup>317</sup> (Alejandro Aguilar Zeleny, video “La puerta de San Miguel”, El Bajío, 25 de marzo de 2017).

---

<sup>316</sup> Durante esta protesta, la policía migratoria de Estados Unidos y la policía o'otham impidieron que las personas o'otham de aquel país accedieran a México para participar en la “protesta cultural”. Esto fue mencionado por los pocos participantes de Arizona, por eso había muy pocos o'otham de aquel país.

<sup>317</sup> Palabras de doña Alicia Chuhuhua, representante legal del Consejo Supremo de Gobernadores del pueblo Tohono O'otham de México” (La puerta de San Miguel, Comunidad de El Bajío, Son., México, 25 de marzo de 2017).

FOTOGRAFÍA 3

Discurso durante la “protesta cultural”



FUENTE: Nelly López Azuz, archivo personal (El Bajío, 25 de marzo de 2017).

Doña Alicia Chuhuhua fue quien estuvo al frente de la elaboración y entrega de los documentos para la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (ver el anexo 11, “Oficio de petición a la CIDH sobre detención del muro, 2017 [borrador]”). Después de la rueda de prensa para oficializar la queja se realizó una mesa redonda con el arquitecto Jaime Martínez Veloz, indígenas o’otham de Sonora e indígenas de Guerrero (de las regiones Costa Chica, Centro y Montaña), entre ellos mixtecos (ñuu savi) y tlapanecos. Ellos venían representando a una asociación de indígenas que luchan contra el despojo territorial. El 24 de abril se reunirían indígenas en la ONU para protestar contra el muro, donde les pidieron asistir. Estas personas tienen experiencia al relacionarse con instituciones públicas y el derecho (ver la fotografía 4).

FOTOGRAFÍA 4

Reunión para entregar documentos vía internet a CIDH contra el muro



FUENTE: Nelly López Azuz, archivo personal (Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México, Caborca, 7 de abril de 2017).

A continuación, expongo una breve síntesis de la petición sobre la detención del muro. Antes de llenar el formulario de la petición ante la CIDH, que contiene 24 hojas, se adjuntó el peritaje<sup>318</sup> titulado “Los tohono o’odham, la gente del desierto: un pueblo originario dividido por la frontera entre México y Estados Unidos, amenazado por el plan de construir un muro fronterizo”. El formulario comienza con la mención de varios artículos y tratados internacionales en relación con los pueblos indígenas. Posteriormente, se presentan los hechos denunciados; comienza con la construcción del muro fronterizo propuesto por Donald Trump, después se complementa dicha petición con información sobre su forma de vida y sus antecedentes históricos. Concluye de la siguiente manera:

A la luz de los argumentos fácticos y jurídicos explicados, queda evidenciado que el Estado de los Estados Unidos de América al ordenar construir un muro que dividirá el territorio Tohono O’otham, no está garantizando su derecho a la vida, por lo que existe una violación al artículo 4 de la Convención Americana en Conexión con la obligación general de respetar y garantizar los derechos establecidos en el artículo 1(1) del mismo instrumento

---

<sup>318</sup> José Luis Moctezuma Zamarrón, Alejandro Aguilar Zeleny y Nelly López Azuz (2017), “Los tohono o’odham, la gente del desierto: un pueblo originario dividido por la frontera entre México y Estados Unidos, amenazado por el plan de construir un muro fronterizo”, Dictamen antropológico.

internacional (EDDN, Documentos de la Carpeta. 2, “El muro”, 2017).

#### **VI.4. 2017, invasión de la zona sagrada del Peregrinaje de la Sal del Pinacate por prospección de minera**

El Pinacate se ubica en un área intermedia entre Puerto Peñasco, Gral. Plutarco Elías Calles y San Luis Río Colorado; es parte del espacio de vida o’otham, aunque comparten una parte de la zona limítrofe del Área Natural Protegida (ANP) con los cucapá. Es un área de referencia hacia un pasado mítico para el pueblo o’otham, en la actualidad esta zona es administrada como ANP por el gobierno federal. Los o’otham carecen de la facultad de tomar decisiones sobre las acciones que allí se ejercen, pero tienen voz sobre ello. La ANP se encuentra en la jurisdicción y administración de Puerto Peñasco. El Pinacate está asociado a la comunidad o’otham de Quitovac, otorgándole al ANP la categoría de Reserva de la Biosfera. Los miembros de la comunidad obtuvieron el apoyo presupuestal del ANP El Pinacate para la construcción del Museo Comunitario (aún no se concluyen las instalaciones de Quitovac en 2021), así como proyectos de reactivación cultural, como el taller de elaboración de vasijas de barro. He aquí un extracto de los argumentos que promovieron que El Pinacate se convirtiera en ANP: “DOF: 15/06/1993. DECRETO por el que se declara área natural protegida con el carácter de Reserva de la Biosfera, la región conocida como El Pinacate y Gran Desierto de Altar, ubicada en los municipios de Plutarco Elías Calles, Puerto Peñasco y San Luis Río Colorado, Son. (Segunda publicación)”:

Que el Plan Nacional de Desarrollo 1989-1994 establece que la planeación y ejecución de la acción gubernamental, debe realizarse bajo la premisa básica de que los recursos naturales conforman una reserva estratégica fundamental para la soberanía nacional y el desarrollo integral del país, por lo que plantea la consolidación del Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas, así como la instrumentación de programas para la conservación, manejo y administración de dichas áreas. Que en la región conocida como “El Pinacate y Gran Desierto de Altar”, ubicada en los Municipios de Plutarco Elías Calles, Puerto Peñasco y San Luis Río Colorado, en el Estado de Sonora, existen ecosistemas frágiles representativos de áreas desérticas, así como vegetación de dunas móviles y estabilizadas, que albergan una enorme riqueza de fauna silvestre. Que en dicha región habitan especies en

peligro de extinción como el berrendo sonoreño, el borrego cimarrón, el monstruo de gila, la tortuga del desierto y el camaleón; además existe una gran cantidad de especies vegetales endémicas. Que en “El Pinacate y Gran Desierto de Altar” se explotan irracionalmente recursos como la roca volcánica o “morusa”; se cazan ilegalmente el borrego cimarrón y el berrendo, y los mantos acuíferos de la región han sido notablemente disminuidos por la extracción de agua del subsuelo (DOF, 1993).

El Pinacate, antes de su designación como ANP, era una propiedad expropiada a seis ejidatarios no o’otham, los cuales accedieron a ceder los terrenos al ANP. Según la Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Medio Ambiente (LGEEPA), las ANP deben contar con una figura honoraria a la que llaman Consejo Asesor, que está conformada por expertos, investigadores, asociaciones civiles, personas locales e indígenas en el caso de las Reservas de la Biosfera, quienes ayudan al director del ANP a tomar las mejores decisiones sobre el manejo del ANP. Sin embargo, en lo relativo al manejo de las áreas sagradas de El Pinacate, solo las autoridades indígenas o’otham registradas en las oficinas de las ANP aprobaban la entrada a personas ajenas que deseaban visitar la zona durante la gestión del ahora exdirector Federico Godínez Leal. En El Pinacate participaban autoridades o’otham como don Servando León (gobernador de Puerto Peñasco), doña Alicia Chuhuhua (gobernadora de Pozo Prieto y representante legal del Consejo Supremo de Gobernadores o’otham de México) y la señora Doraly Velasco, líder tradicional de Quitovac (reconocida por la Tohono O’odham Nation). El Consejo Asesor no puede tomar decisiones sobre el ANP y su participación dependerá de la visión y actitud de cada director de ANP (Díaz Ávila *et al.*, 2005). Entre 2016 y 2017 se han encontrado evidencias arqueológicas de actividad humana que podrían respaldar las creencias o’otham sobre que su origen está en el *Schuk Toak* (Tapia Landeros y Godínez Leal, 2017). Lumholtz (1912) indica sobre los *hiaced o’otham*, quienes son identificados como originarios de El Pinacate: “estos pápagos [o’otham areneros o pinacateños] anteriormente ocupaban la nación arenosa a lo largo de la parte superior del Golfo de California, llegando desde el bajo Río Colorado hacia el Este hasta Santo Domingo, cerca de Sonoita, y hacia el Norte a la Cordillera del Gila y la sierra de Cabeza Prieta. Su cuartel general fue la región de Pinacate” (1912:394). Menciona otros lugares importantes para los o’otham en El Pinacate, como: “*Tinaja del Cuervo*, Camp. En pápago [o’otham], *Havanikosh* (‘Nido de Cuervo’). *Hávani*, cuervo (*corvus cryptoleucus*); *kosh*, nido). En el Suroeste parte de Pinacate. Este es un campamento regular de la



expedición de la sal, aquí casi siempre pueden depender del agua” (Lumholtz, 1912:396). Entre otros también están:

*Tinajas de Emilia.* En pápago [o’otham], *Moitjútjupo* (“Muchas piscinas” *Moi*, muchos; *tjúpo*, agua en la cavidad natural de la roca, tanque natural; en español, tinaja). Un campamento importante en la ladera de Pinacate, al Sureste de Los Picos del Pinacate, en línea recta apenas dos millas desde la cima. Aquí hay cuatro tanques grandes y naturales, uno de ellos bastante fácil de acceder. En años de lluvia ordinaria el agua dura aquí todo el año (Lumholtz, 1912:397).

[...]

*Tinaja de los Chivos*, Camp. En pápago [o’otham], *Hótunikat* (“Puesta de sol” “Oeste”). El nombre en español es la expresión vulgar de “chivos” (cabras) para las ovejas de montaña. En la parte Suroccidental de Pinacate. Un campamento importante. Hay una pista que conduce desde aquí al antiguo campamento principal de la gente de arena, llamado por el mismo nombre, *Hótunikat*. Otra pista conduce sobre las montañas a *Tinajas de Emilia* (Lumholtz, 1912:396).

Entre los eventos significativos sobre el territorio o’otham se encontraba la prospección de la minera de sal durante 2017, autorizada por las Secretarías de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Economía y de Energía. Recordemos que esta zona, además de ser un ANP a nivel federal, es un área sagrada donde se realizaba el Peregrinaje de la Sal, un ritual o’otham de empoderamiento masculino que fue reactivado en el año 2015 (Tapia Landeros y Godínez Leal, 2017). Además, tanto Lumholtz (1912) como De Mendizábal (1929) señalan las salineras, como un elemento fundamental en la cultura de los indígenas, como fuera el caso de los o’otham, es de suponer se encuentren vestigios arqueológicos en el lugar. En 2016, las autoridades del ANP El Pinacate buscaban el decreto como patrimonio geológico, con la finalidad de restringir la minería de sal. Con el decreto como ANP en 1993, pasó de ser un lugar simbólico y significativo de los o’otham, a manos del gobierno federal que tomó la responsabilidad de su cuidado. Si bien los o’otham participaban y participan como miembros del Consejo Asesor del ANP, esta figura jurídica promovida por la LGEEPA, donde la CONANP otorga a sus miembros el derecho a voz pero no a voto. Muchos de los aspectos relacionados con la sacralidad del lugar y vestigios arqueológicos han sido gestionados y coordinados por los guardaparques, dando prioridad a las

autoridades o'otham para tener la primicia sobre los descubrimientos arqueológicos y geológicos, así como a restringir determinadas áreas al público que son de uso exclusivo para los o'otham. Sobre los estudios en la zona, nos refieren Tapia Landeros y Godínez Leal (2017):

Recientemente, Johnson *et al.* recuperaron información de nativos arizonianos descendientes de los pinacateños areneños o Hia-Ced O'odham, que indica que el peregrinaje y la recolección de sal en la costa del Golfo de California, constituía y constituye un rito ceremonial que significa que los jóvenes que logran ir y volver con sal, pasaron a ser adultos y están listos para ejercer tales responsabilidades. Darling J. Andrew y otros investigadores han recuperado de entre descendientes de los pinacateños areneños o Hia-Ced O'odham, que, mediante la historia oral, conservaron canciones que llaman “canto del oriol”, que describen el paisaje ubicando cerros, veredas, tinajas y orientaciones de piedra dejados por sus antepasados, y mediante su canto se van orientando. Darling opina que se trata de “mapas cognitivos espirituales que se conciben metafóricamente previo al peregrinaje y los orienta al caminar (Tapia Landeros y Godínez Leal, 2017:38).

La invasión de la zona sagrada del Peregrinaje de la Sal ocurrió cuando la minera de sal exploró el área limítrofe entre el ANP El Pinacate y el ANP Alto Golfo en 2017 (México). Doña Alicia Chuhuhua solicitó un peritaje<sup>319</sup> por la inquietud de don Julián Ribas (gobernador suplente del anexo de San Francisquito, el Carrizalito) ante la perturbación del área sagrada o'otham (ver anexo 12, “Solicitud de apoyo a la presidencia de la república en el caso de la salina La Borrascosa, 2017”). La razón para tal exploración es que la concesión fue otorgada como mina de sal a particulares. Al encontrarse en una zona limítrofe (entre el ANP del Delta y Río Colorado y el ANP El Pinacate y Gran Desierto de Altar), facilita las actividades productivas según los mismos planes de manejo de las ANP. Lo que no consideraron es que era un área sagrada. Para los o'otham es una situación compleja dada sus características seminómadas, porque les dificulta “probar” jurídicamente su territorio como un área de significación cultural. Por otro lado, los ejidatarios tienen cabañas ecoturísticas en la zona, por lo que se unieron a la queja de los o'otham

---

<sup>319</sup> Alejandro Sergio Aguilar Zeleny (2017), “Entorno al reclamo de la Nación O'odham frente al proyecto de explotación de la Salina La Borrascosa en el golfo de Santa Clara”, Peritaje antropológico, Instituto Nacional de Antropología e Historia. El Pinacate y Gran Desierto de Altar, Sonora, México, 10 de agosto.

También revisar el anexo 13, “Solicitud de apoyo al Comisionado para el diálogo con los Pueblos Indígenas de México para interceder con SEMARNAT por caso de la salinera, 2017”.

para detener el proyecto minero. A la fecha, los o'otham siguen sin respuesta sobre la protección del área de la salinera como espacio sagrado. Entre tanto, recientemente murió el presidente ejidal, el señor José Luis Bolaños, quien había gestionado los recursos legales contra la minería de sal, lo que deja su seguimiento en la incertidumbre.

#### **VI.5. Aspectos socioculturales de los o'otham en la actualidad de Pozo Prieto, Caborca, Quitovac, Sonoyta y Puerto Peñasco**

En este subcapítulo pretendo mostrar las modificaciones y las formas culturales de la actualidad entre la población o'otham de Sonora. Comienzo con el apartado sobre la creación del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México en el 2009 y continúo con la ritualidad hoy: la función del ritual o'otham, donde comento sobre las figuras rituales y la dimensión sociopolítica del ritual; por último, reflexiono sobre el abandono de la agricultura y la entrada de proyectos productivos y planes para 2012-2021.

##### *Creación del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México (CSG) en el 2009*

En 2009, Caborca fue el centro de un evento que creó un cisma político entre los o'otham de Sonora y los de Arizona: el conflicto de interés por la asignación y las funciones del gobernador general. El señor Félix Antone Babichi había duplicado los nombramientos de regidores étnicos, lo cual llevó a los enfrentamientos entre los miembros o'otham en Sonora y a la posterior destitución de Félix Antone<sup>†</sup> por solicitud del CSG ante las instancias gubernamentales mexicanas. Se revelan autoridades tradicionales contra el gobernador general y es destituido mediante el argumento jurídico sobre las tradiciones históricas o'otham, las cuales consistían en un colectivo para tomar decisiones y la participación del resto de la comunidad para las elecciones de los(as) regidores(as) étnico(as). El conflicto hizo que los gobernadores o'otham de Sonora conformaran el Consejo Supremo de Gobernadores en contra del gobernador general asociado a la Tohono O'odham Nation (TON). No reconocían al señor Félix Antone Babichi<sup>†</sup> ni al señor José García Lewis<sup>320</sup> (suplente del entonces gobernador general ambos originarios de

---

<sup>320</sup> A continuación, cito un extracto de la resolución de Arizona sobre la gubernatura o'otham en México: 'El Concilio Legislativo de la Nación Tohono O'odham aprobó la Resolución #95-562 el 5 de enero de 1995 titulado

Pozo Verde). Este conflicto derivó en el enfrentamiento entre los gobernadores del CSG, el gobernador general y la TON. El CSG reclamó que no se estaban siguiendo los usos y costumbres de los o'otham en México referente a las regidurías étnicas y posteriormente cuestionó al gobernador general como una figura impuesta por el gobierno mexicano al pueblo o'otham. Por otro, lado su exigencia para que no interfiriera la TON en las decisiones propias de los o'otham de México.

Tras la muerte de don Ascencio Palma Babichi (el penúltimo gobernador general), su hijo, el señor Félix Antone Babichi, ascendió a la posición de gobernador general o'otham, como según dictaban las costumbres. El cargo lo heredaba al hijo o en su defecto al suplente. Al parecer, el señor Babichi no tuvo un desempeño tan exitoso como fue el de su padre como gobernador. Esto generó movilizaciones al interior de un grupo de gobernadores tradicionales. Se argumentó la crítica a la figura del gobernador general como impuesta, y no propia de la cultura o'otham. Paz Frayre (2017a:32) señala:

Desde 1974, la figura de Gobernador General se encontraba ocupando un espacio de poder. Si bien es cierto, las acciones emprendidas por esta figura, siempre acotadas por la burocracia gubernamental, buscaban beneficiar a la “mayoría”, también es cierto que a decir de la comunidad, estas acciones estaban fuera de los usos y costumbres dictados por su tradición. Por tanto, la acción política de la figura se encontraba dando validez y reproduciendo, no las pautas culturales que la comunidad o'otham reconoce como propias, sino las estructuras de la burocracia gubernamental.

La forma de tomar decisiones estaba relacionada con el compartir: historias, problemáticas, y prepararse para actividades colectivas. En esas tardes, después de la jornada del día, era el momento de sentarse e interactuar entre todos los adultos, donde los niños a veces estaban expectantes de lo que hacían estos y en otras solo jugaban, sin embargo, la imagen de reunión se

---

‘El reconocimiento del Tohono O’odham en comunidades de México y el gobierno tradicional’ para abordar asuntos relacionados con los miembros Tohono O’odham que viven en terrenos ancestrales de los Tohono O’odham”. ‘También que sea resuelto que Félix Antone es reconocido como el gobernador de los O’odham de México’. ‘También que sea resuelto que Joseph García Lewis es reconocido como el gobernador suplente de los o’odham en México’ (Resolución del Concilio Legislativo Tohono O’odham (15 marzo 2006). ‘Modificación a la lista de autoridades tradicionales en las comunidades de los tohono o’odham en México’ [listados desde 1995]). Resolución no. 05-725. [Firma] Vivian Juan-Saunders, ChairWoman [gobernadora], Sells, Arizona).

impregna en su mente. Entrevista a doña Alicia Chuhuhua, quien fue regidora étnica del municipio de Caborca en el 2010:

Recuerdo a Iziquio [gobernador] en el Pozo Prieto, por la tarde, ya que había terminado el trabajo, arrimaba unos troncos y les prendía fuego, poco a poco iban acercándose todos los demás, los viejos, todos llegaban hasta la fogata. Los hombres fumaban tabaco. Allí platicaban qué íbamos a hacer, cada uno opinaba, decía lo que pensaba, y luego, entre todos, decidían; no se levantaba la mano como ahora para votar, nosotros nomás platicábamos (Paz Frayre, 2015 b).

La necesidad que se plantearon los gobernadores o'otham de Sonora (México) para la creación del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México derivó en una reestructuración de la organización social. Esta vez la figura era un grupo de gobernadores con igualdad de rangos. Las decisiones debían tomarse de forma colectiva y no era atributo de un único gobernador general. El CSG presentó una serie de hechos y elementos que fomentaron la destitución del gobernador general y la configuración del Consejo Supremo Tohono de Gobernadores O'otham de México (Paz Frayre, 2017a:10). Esta nueva instancia (el CSG) para el pueblo o'otham de Sonora, que buscaba un reconocimiento independiente de la Tohono O'odham Nation (Arizona), sugiere la posibilidad de una división de este pueblo que había luchado por mantenerse como uno solo ante las instancias gubernamentales mexicanas. Ahora, por el contrario, un grupo pretendía tener independencia en la toma de decisiones sobre los acontecimientos en las comunidades o'otham de Sonora. Para ello, se respaldaron en la legislación del estado de Sonora invocando su derecho de establecer sus propias costumbres en sus formas de organización sociocultural, utilizando como instrumento la Ley de Derechos de los Pueblos y las Comunidades de Sonora (2010):

ARTÍCULO 3.- Esta Ley reconoce los derechos colectivos de los pueblos konkaak (seri), hiak (yaqui), kickapoo (kikapú), kuapá (cucapá), macurawe (guarijío), o'ob (pima), tohono o'otham (pápago) y yorem maayo (mayo), así como a las demás etnias indígenas que, provenientes de otros Estados, residen en forma temporal o permanente dentro del territorio del Estado de Sonora, y que tienen derecho a conservar y desarrollar su lengua, costumbres,

usos, tradiciones, religión, indumentaria y en general todos aquellos rasgos culturales que los distinguen, de conformidad con los principios que establece esta Ley.

## CAPÍTULO I. SISTEMAS NORMATIVOS DE LOS PUEBLOS Y LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

ARTÍCULO 64.- El Estado de Sonora reconoce las normas internas, usos y costumbres de los pueblos y comunidades indígenas en el ámbito de las relaciones familiares, de la vida civil, de la organización de la vida comunitaria y en general de la prevención y solución de conflictos al interior de cada comunidad. Las normas, usos y costumbres que se reconocen como legalmente válidas y legítimas de los pueblos indígenas y comunidades indígenas, por ningún motivo o circunstancia deberán contravenir la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la del Estado Libre y Soberano de Sonora, las Leyes Estatales vigentes, ni vulnerar los derechos humanos ni de terceros.

El Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México estaba conformado por un grupo de gobernadores<sup>321</sup> (antes llamados autoridades tradicionales) de cada una de las comunidades o’otham que existen en México. La función de estos es “reflejar el respeto de la cultura Tohono O’otham pápago; buscar apoyo para la conservación y preservación del patrimonio cultural Tohono O’otham; coordinación con el regidor étnico para sumar esfuerzos en la gestión de apoyos a los tres niveles de gobierno; coordinación interna con el Consejo Supremo y con la consejera Tohono O’otham del Consejo Consultivo de la CDI” (Paz Frayre, 2017a:321). Estos gobernadores son elegidos por la comunidad y avalados por el CSG. La organización

---

<sup>321</sup> “Las autoridades que surgieron del denominado proceso de reconstitución son las siguientes: Alicia Chuhuhua como gobernadora propietaria de la etnia Tohono O’otham de la comunidad de Pozo Prieto del Municipio de Caborca y Matías Choygua Gómez como gobernador suplente (finado); Ana Choygua como gobernadora propietaria de la etnia Tohono O’otham de la comunidad de San Francisquito del municipio de Caborca y Sara García como gobernadora suplente; María del Rosario Antone como gobernadora propietaria de la etnia Tohono O’otham de la comunidad del Carrizalito Municipio de Caborca y Julián Rivas, como suplente; Ana Zepeda Valencia como gobernadora propietaria de la etnia Tohono O’otham de la comunidad de Las Norias, municipio de Caborca, Sonora (gobernador suplente acéfalo); Juan Salcido Uriarte como gobernador propietario de la etnia Tohono O’otham de la comunidad de Sonoyta, municipio de Gral. Plutarco Elías Calles y Lilian León Romo como gobernadora suplente (finada), en la actualidad el gobernador de Sonoyta es el señor Isidro Soto; Héctor Manuel Velasco, gobernador propietaria de la etnia Tohono O’otham de la comunidad de Quitovac, municipio Gral. Plutarco Elías Calles (gobernador suplente acéfalo); Rosita Estevan Reyna como gobernadora propietaria de la etnia Tohono O’otham en la comunidad de El Cumarito, municipio de Altar y Joaquín Estevan Reyna gobernador suplente; Silvestre Valenzuela como gobernador propietario de la etnia Tohono O’otham de la comunidad de El Cubabi, municipio de Altar y José Luis Oros como suplente; Ramón Valenzuela García como gobernador propietario de la etnia Tohono O’otham de la comunidad de El Bajío Municipio de Altar (gobernador suplente acéfalo)” (Paz Frayre, 2020:9).

política del pueblo o'otham se ha apoyado en las regidurías étnicas<sup>322</sup>, de ahí la importancia de su asimilación al sistema político municipal y estatal. Por medio de esta figura obtienen ciertas ayudas en especie o dinero para sus ritualidades, o espacios para vender sus productos, como es el caso de la señora Gloria Cañez, a quien apoyaron con un local para la venta de tortillas de harina y burritos durante las festividades del 6 de abril en Caborca (el dinero de las ventas se destinó a la Velación de la Santa Cruz). Los regidores étnicos tienen a su cargo los Planes de Desarrollo del municipio. En 2009, el CSG, en voz de su representante legal, doña Alicia Chuhuhua, declaró lo siguiente acerca de cómo se organizarían:

Los mandos y representatividad en las comunidades siendo la autoridad tradicional de cada comunidad, quien gobernará al interior de las misma y quien avalará y autorizará actos que tengan injerencia en la población indígena de cada comunidad, y para aquellos asuntos de gran relevancia, se resolverán mediante asamblea de autoridades tradicionales, por lo que a partir de esta asamblea queda sin efecto todo acto y documento girado y firmado por la figura del gobernador general a nombre de nuestro pueblo indígena Tohono O'otham de México (Paz Frayre, 2017a:22).

El CSG también refiere cuál sería su relación con la Tohono O'otham Nation:

De igual forma, manifestamos que no estamos de acuerdo en que seamos regulados por las autoridades de la Nación Tohono O'otham de Sells, Arizona, de Estados Unidos de Norteamérica, en la toma de nuestras decisiones, exigiendo el respeto de nuestra soberanía y formas de organización social propias de nuestro país. Mismo que es recíproco de nuestra parte de las autoridades indígenas de México, no tenemos ninguna injerencia en las decisiones y formas de gobierno de nuestros hermanos indígenas de Estados Unidos de América, las cuales son respetadas (Paz Frayre, 2017a:22).

Es así que el CSG busca una autonomía de las autoridades de la Tohono O'otham Nation. Paz Frayre (2017a:27; 35) comenta:

---

<sup>322</sup> Simultáneamente, en 2009, los regidores étnicos de turno elaboraron sus planes de desarrollo 2009-2012.

El devolver a cada una de las autoridades tradicionales la jerarquía y el rango para retomar los mandos y representatividad en las comunidades, siendo la autoridad tradicional de cada comunidad, quien gobernará al interior de la misma y quien avalará y autorizará actos que tengan injerencia en la población indígena de cada comunidad [...] las autoridades tradicionales o'otham, a mediados del siglo pasado, restringían sus funciones al diálogo y a la conciliación, más que al ejercicio de una autoridad coercitiva, dirimían los conflictos en función del “sentarse y platicar”.

Los gobiernos de México —y en los años ochenta la Tohono O'odham Nation—, fueron los que indujeron a las comunidades o'otham de Sonora (México) a nombrar autoridades tradicionales. En el caso del gobierno de México, la función del gobernador general era establecer comunicación con una figura centralizada. A la Tohono O'odham Nation<sup>323</sup> le permitió organizarse ante el gobierno de Estados Unidos, pues al parecer tenían dificultades y requerían mostrar una estructura más sólida ante aquel gobierno. La Tohono O'odham Nation tendría un papel activo en la configuración sociopolítica del pueblo o'otham de Sonora (México), pues al contar con el apoyo financiero por parte del gobierno de Estados Unidos y con los dividendos de su casino eran más solventes. Su apoyo económico a los o'otham de Sonora será importante para los miembros de México, que pugnarán por obtener el liderazgo al interior del pueblo y el reconocimiento como o'otham, formalizado en una credencial. En 2009, con la manifestación de inconformidad del CSG en contra de la Tohono O'odham Nation, estos últimos buscarán estrategias para mantenerse actualizados en México y continuarán promoviendo las autoridades tradicionales. Otra persona que ha participado en la constitución de este pueblo será el señor Rafael García Valencia. En 2012, junto con su grupo de líderes, acudirán ante un notario para dar fe de hechos (Notaría no. 23, núm. 25, 246, libro 373, año 2012) que el señor Rafael García Valencia era el gobernador general de la tribu Tohono O'otam; fue apoyado por la autoridad

---

<sup>323</sup> “A mediados de 1990 buscaban incrementar la población para recibir más presupuesto del gobierno de EUA. La TON inició un proceso de enrolamiento y estímulo la figura de autoridad tradicional en México. En 1980 abrió una oficina en México, que duró solo un par de años. Estar enrolado supone pertenecer a la TON tener derecho a servicios médicos y hospitales, servicio escolar y apoyo económico referente a asuntos de educación” (Castillo Ramírez, 2010:313). En la actualidad, el apoyo médico consiste en consultas médicas y eventualmente hay posibilidad de apoyo operatorio. En cuanto a los estudios superiores, las becas están condicionadas a una calificación mayor de 8 y no se otorga inmediatamente, habrá que probar uno o dos semestres la constancia de la universidad. “Los enrolados les entregan credencial, en los años 1980 les tramitaban pasaporte y visa” (Castillo Ramírez, 2010:313). En la actualidad, el trámite solo consiste en un permiso de autorización de paso fronterizo, para hacerse chequeos médicos por tres días.



tradicional de Caborca (previamente avalado por él), el señor Julio César Quiroz y Mora. En 2016, la Tohono O'odham Nation (TON) protocoliza ante notario el Acta de Asamblea General de Líderes Tradicionales del Pueblo Indígena O'odham (Notaría no. 23, núm. 27, 811, libro 403, año 2016). Donde se definen como “un pueblo que es un archipiélago de comunidades” producto del despojo (Notaría no. 23, núm. 27, 811, libro 403:3, año 2016). Aunque el documento habla de reglamentos e historia de los o'otham, así como de la formación de grupos de trabajo y nuevos líderes, necesitan la aprobación del consejo en Estados Unidos para que den su visto bueno a esta asamblea y a los acuerdos allí vertidos:

Nosotros como o'odham apoyamos los o'odham libres capaz de entrar en las comunidades o'odham de México y en los Estados Unidos incluso, mientras nuestra movilidad está restringida por el muro fronterizo y los paramilitares fuerza de los Estados Unidos de América que ha aumentado nuestra inseguridad física por toda la violencia, mientras aumenta el tráfico de drogas en nuestra patria (Protocolización de la asamblea de líderes tradicionales, 2016, No. 27,811 libro 403, hoja 2, 3, año 2016).

Para 2017, en Puerto Peñasco surge el Concejo Supremo de Ancianos de la Etnia Tohono O'odham (CSA) (Sonora, México), pues se ha presentado una serie de problemas al interior del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México, generándose la fractura y formación de otro Consejo, el “Concejo Supremo de Ancianos de la Etnia Tohono O'odham”. Estos son los gobernadores de las comunidades de San Francisquito y su anexo El Carrizalito, Cumarito, Cubabi y El Bajío, todas ubicadas cerca de la línea fronteriza de México con Estados Unidos, además de una parte de los o'otham de Puerto Peñasco. El señor Manuel Eribes Rodríguez radica en Puerto Peñasco; con la ayuda del presidente municipal se autonombró representante legal de los o'otham de Puerto Peñasco tras la muerte de don Servando León, gobernador de Puerto Peñasco. Sin embargo, se debe esperar que transcurra un año de luto para poder nombrar a otro gobernador de Puerto Peñasco. El señor Manuel Eribes trabajaba en el ayuntamiento del municipio de Puerto Peñasco como coordinador de la etnia Tohono O'odham. En 2017 fue nombrado representante legal del Consejo Supremo de Ancianos de la Etnia Tohono O'odham. A su vez, doña Alicia Chuhuhua<sup>324</sup> avaló a Gerardo Pasos como el gobernador de Puerto Peñasco tras recabar firmas de los o'otham de aquel lugar (Comunicación personal con José Juan

---

<sup>324</sup> Representante legal del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México.

Samaniego, Consejero Consultivo del CDI, Puerto Peñasco, Son., 6 de febrero de 2018). El Concejo Supremo de Ancianos, reforzó el liderazgo de Manuel Eribes ante el CEDIS<sup>325</sup>, convirtiéndolo en el representante legal de dicho Concejo. Con ello, poniéndolo en el mismo rango que doña Alicia Chuhuhua, quien es la representante legal del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México, grupo al que en vida pertenecía don Servando León (gobernador de Puerto Peñasco). Donde se puede revisar la información en el anexo 16, “Nota de periódico sobre representante de Puerto Peñasco”, proporcionado por el señor Isidro Soto, gobernador de Sonoyta, Sonoyta, Son., 28 de julio, (López Azuz, 2017b). Adicional veamos la nota de prensa digital a continuación:

Se afianza liderazgo de Manuel Eribes con respaldo del Concejo Supremo de Ancianos de la Etnia Tohono O'odham. El respaldo recibido de parte del Concejo Supremo de Ancianos de la Etnia Tohono O'odham para fungir como su representante legal convierte a Manuel Eribes en uno de los principales liderazgos de la región, según consta en documento entregado a la Concejera Presidente del Instituto Estatal Electoral Lic. Guadalupe Taddei. A principios del presente mes, Eribes acompañado de algunos representantes de la etnia acudió ante las autoridades del IEE para hacer patente su designación mediante documento oficial el cual fue sellado y firmado de recibido en la institución antes mencionada. En el mismo, los gobernadores y autoridades tradicionales nombran a Manuel Eribes como su representante para diversos objetivos legales: “Por medio del presente, el Concejo Supremo de Ancianos de la etnia Tohono O'odham de acuerdo a nuestros usos y costumbres y con fundamento en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo para pueblos indígenas y el artículo 2 de la Constitución mexicana hemos asignado al Sr. Manuel Eribes Rodríguez como representante legal de la etnia Tohono O'odham en la ciudad de Puerto Peñasco Sonora” describe el documento. Además señala que será el encargado de nombrar regidor étnico en Puerto Peñasco: “El Señor Manuel Eribes Rodríguez se encargará de elegir regidor étnico en Puerto Peñasco y todos los asuntos que conciernen a la etnia junto con los comités de Caborca, Altar y Pitiquito” destaca el oficio. También dice que podrá ejercer su puesto asignado con todas las facultades generales y las especiales que requerían cláusula especial (sic) conforme a la ley sin limitación alguna. Cabe destacar que con el inicio del proceso electoral 2018, la comunidad indígena comienza también su selección de posibles aspirantes

---

<sup>325</sup> Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas. Es un organismo del estado de Sonora con funciones muy similares a las de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que es el instituto federal.

a las diversas regidurías de los municipios de la región, basados en sus usos y costumbres, determinaciones en las cuales ahora, Eribes Rodríguez tendrá un importante peso específico en las decisiones a tomar, según se explica en el documento antes mencionado (Nota de: Juan Manuel Navarro en Facebook *Periódico De Frente*. Puerto Peñasco, Son., 30 de septiembre de 2017. Consultado el 5 de abril de 2018).

Las implicaciones de esta nueva figura en el pueblo o'otham, el Concejo Supremo de Ancianos de la Etnia Tohono O'odham, constituyó una nueva fragmentación. Lejos de fortalecerlos, los debilitó ante otras instancias gubernamentales de México; la toma de decisiones quedó diversificada entre estos grupos en pugna, lo cual redundó en beneficios de menor impacto para el mismo pueblo indígena. Por su parte, la Tohono O'otham Nation tiene injerencia en la población de Sonora (México) mediante el otorgamiento del reconocimiento o'otham a partir de una credencial, así como mediante apoyo económico y otros beneficios. Tanto la presidencia como la vicepresidencia de la Nation Tohono O'odham son posiciones de tipo político. Se nombran candidatos, los cuales hacen campañas políticas y los miembros de la nación o'odham en Arizona eligen a sus representantes por medio del voto. La designación de estos cargos requiere una actividad política en todo el sentido de la palabra. Esta actividad no se considera tradicional y, por tanto, los representantes tampoco son una autoridad tradicional en el sentido estricto, ya que su ascenso no depende de los conocimientos culturales sobre su pueblo, sino del proselitismo. Una de las críticas entre los o'otham de Sonora es respecto a la toma de decisiones sobre los asuntos del pueblo. En un principio, los poderes ejecutivo, legislativo y judicial estaban representados en una sola figura, que era el Consejo. Por acuerdos políticos de la Tohono O'odham Nation decidieron separar los tres poderes, formando tres grupos diferentes en Arizona:

ARTÍCULO IV. – FORMA DE GOBIERNO. El gobierno de la Nación Tohono O'odham consistirá de tres poderes independientes: el LEGISLATIVO, que consistirá del Concilio Tohono O'odham; el EJECUTIVO, que consistirá de la Oficina del Presidente de la Nación Tohono O'odham; y el JUDICIAL, que consistirá de la administración de justicia Tohono O'odham (Constitución TON, 1986).

Lo que promovió la desarticulación de las formas tradicionales o'odham de Arizona fue el propósito de establecer una estructura de gobierno que imitaba el modelo de gobierno

estadounidense (Comunicación personal el señor José Joaquín, jefe de asuntos de cultura o'odham, Ajo, Arizona, abril de 2009).<sup>326</sup>

Por otro lado, el último censo fue en 2018, promovido por don Antonio Ramón Marcial, José García Lewis y Nora Sosa, quienes estaban encargados del nuevo enrolamiento (*kuina*). Desde el año 2000 no había enrolamiento. Comenzó nuevamente en abril del 2018, sin embargo pronto se detuvo por las elecciones presidenciales de México. Para ser miembro de la TON y obtener la credencial en ese momento se debía presentar el acta de nacimiento de los padres, abuelos y bisabuelos para ver si reconocían los apellidos tohono o'otham; también se le preguntaba al solicitante algo relativo a su cultura, como el conocimiento de comunidades. Quienes entrevistaban eran Nora Sosa, José García Lewis y María García (esposa de José García). Si el expediente de alguna persona no reunía todos los datos solicitados, quedaba registrado como “incompleto”. El censo recomenzaría después del 1° de julio de 2018, pasadas las elecciones presidenciales en México (Comunicación personal con Ramón Antonio Marcial, 22 de mayo de 2018).

La práctica del enrolamiento por la TON era con base en ciertos criterios, como el color de la piel, la raza y la consanguinidad. En EE.UU. se usó la prueba de *blood quantum*, en especial en pueblos originarios; esta misma medida de la sangre que aplicó el gobierno de la TON, consistente en el número de ascendientes reconocidos previamente como o'otham (Castillo Ramírez, 2010:318), es decir, el uso de la racialización de la cultura. En el siglo XX estos estudios derivaron en la utilización de las categorías “pápago crudo”, “pápago legítimo”, “100% pápago” (Castillo Ramírez, 2010:319), creando las condiciones de segregación al interior del mismo pueblo o'otham, como lo refiere la señora Brenda Lee (promotora del 12° Distrito, junto a Cristina Andrews, de Arizona). Actualmente, la tendencia se dirige a estudios genéticos para determinar la ascendencia indígena o'otham, para otorgar la credencial que da el reconocimiento de indígena (López Azuz, 2017b).

Regresemos a las regidurías étnicas, ya que estas serán un asunto controversial en 2018. Este cargo tiene una duración de tres años y sus funciones giran alrededor de diferentes trámites que “incluyen solicitudes varias: becas, proyectos productivos y culturales (recursos para elaborar trajes típicos, fiestas patronales, editar libros, construir museos, capillas y ramadas tradicionales),

---

<sup>326</sup> Conversación durante el Tercer Congreso Trinacional del Desierto de Sonora (México, Estados Unidos y Tohono O'odham Nation), Ajo Arizona, 2009.

asistencia médica, ayudas en especie (despensas, cobijas, apoyos para gasolina, traslado de enfermos, compra de medicamentos), efectivo para pago de servicios (médicos, legales, educativos), entre las más significativas” (Paz Frayre, 2015:109-119). Al principio la designación de regidores étnicos fue azarosa desde la percepción de los designados, porque desconocían los criterios de elección y más aún las funciones (Paz Frayre, 2015). Quien asignaba el cargo era el gobernador general o’otham, posteriormente lo designó el Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México (CSG), con base en el conocimiento de su cultura y los compromisos del futuro regidor(a) para con su comunidad. Además, estas posiciones se turnaban entre los diferentes miembros de las comunidades. Los municipios asignados a los o’otham son: Altar, Caborca, Puerto Peñasco y Gral. Plutarco Elías Calles (donde se alternan cada tres años entre miembros de Sonoyta y Quitovac). Las demás comunidades o’otham se reparten la regiduría étnica entre el municipio de Altar y el de Caborca; en el caso de Puerto Peñasco, únicamente personas del mismo lugar ocupan el cargo:

Para la designación del regidor étnico, la comunidad tohono o’otham recurre a los miembros que considera que tienen características morales específicas, no necesariamente relacionadas con la edad, sino que buscará a aquellos que se han distinguido por su trabajo en beneficio de la comunidad en diferentes ámbitos, sobre todo a lo que ellos reconocen como “culturales”, es decir, miembros que han llevado a cabo algún tipo de labor a fin de “preservar” su cultura (Paz Frayre, 2015 b).

En 2018, el último ciclo de elecciones de regidores étnicos, doña Alicia apeló ante las instituciones electorales contra el señor José García Lewis<sup>327</sup> por el hecho de haber asignado a los regidores étnicos durante ese periodo. La sentencia determinó “que no era viable el método de insaculación [voto por alzamiento de mano] y se vinculó al Instituto local para que se allegara de opiniones especializadas sobre las autoridades tradicionales” (TEPJF, 2019:4)<sup>328</sup>. Doña Alicia Chuhuhua impugnó la postulación en varias ocasiones de los regidores étnicos, por parte de otros actores ajenos al CSG. Desde el año 2018 se habían hecho elecciones directas para designar regidores étnicos en Caborca mediante el levantamiento de la mano; en la disputa entraron los

---

<sup>327</sup> Se denomina gobernador teniente o’otham de México.

<sup>328</sup> Sala Regional del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). (2019). “Cédula de notificación por estrados”. Recurso de Reconsideración. Expediente: SUP-REC-395/2019. Recurrente: Alicia Chuhuhua.

distintos grupos que se reconocen a sí mismos como las autoridades máximas o'otham. En 2020, la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) hizo una revisión a través de un *amicus curiae*<sup>329</sup>, y otras pruebas de carácter histórico y antropológico, sobre quién era la autoridad legítima o'otham en México para postular regidores étnicos en el estado de Sonora, ratificando al Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México como la única figura para ejercer esa función. El (la) regidor(a) étnico(a) ha fungido como un elemento conector entre el pueblo o'otham y el gobierno municipal, espacio que permite la comunicación de las necesidades de estos, aunque nunca han sido satisfechas del todo. Su presencia obedece a momentos de la historia del país en que se exigía la presencia de los pueblos indígenas para la participación activa en las decisiones políticas de los asuntos locales. Para los o'otham es un espacio de acceso a los recursos y a una posición para establecer vínculos con instancias gubernamentales.

Otro cargo relativamente reciente entre los o'otham es el de consejero del Consejo Consultivo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (México). La elección del consejero consultivo (CC) recae en el representante del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México, quien designa a un miembro de la comunidad. “La duración del cargo es de dos años” (Paz Frayre, 2017a:327) y se basa en conocimientos culturales y el compromiso con el pueblo o'otham. Este cargo debe representarlos en los tres niveles de gobierno, con una función como embajador de su cultura, quien se encarga de llevar inquietudes y problemáticas a las instancias gubernamentales, en especial a la CDI. La primera persona con esta asignación fue doña Alicia Chuhuhua, quien permaneció por muchos años en ese cargo. A su vez, el Consejo Consultivo<sup>330</sup> se conforma de varias mesas de trabajo, como educación, medio ambiente, etc.; ella se integró a la mesa de “territorio”, esperando que esto le permitiera ayudar a su pueblo. Expresa doña Alicia Chuhuhua: “Mmm no sirvió de nada, ¡no pude hacer nada!” (con una cara de enfado y decepción) (López Azuz, 2016). Posteriormente, sería el señor Bartolo Sánchez Sinohui, de la comunidad de San Francisquito, y en 2018 era el señor José Juan Samaniego, de Puerto Peñasco. La CDI (en el transcurso del tiempo) ha jugado un papel activo y contradictorio en la organización social del pueblo o'otham. Por un lado, su intervención ayudó a

---

<sup>329</sup> Paz Frayre, M. (2020). “Peritaje antropológico sobre el sistema normativo tohono o'otham” (*amicus curiae*), México, documento inédito.

<sup>330</sup> “Esta organización sirvió para mantener el clientelismo político del INPI” (comentario de la Dra. Teresa Valdivia, mayo, 2021).

otorgarles títulos de sus tierras, promover su organización social y reactivar sus prácticas rituales con apoyo económico, pero por el otro, eran parte de una estrategia de asimilación económica a la región. A pesar que se les otorgó beneficios, nunca fueron realmente significativos, como hubiera sido obtener todas sus tierras, lograr el fortalecimiento de la configuración de todos sus *núcleos significativos*, acompañándolos a una real independencia económica.

Un dato adicional sobre el derecho propio del pueblo o’otham es que se basa en la Constitución Tohono O’odham Nation (TON), el derecho estadounidense y el derecho mexicano. El pueblo o’otham de Sonora se ha respaldado en el derecho mexicano y su “constitución o’otham”, en tanto que los o’odham de Arizona utilizan, según sea el caso, el derecho estadounidense y su constitución (Constitución TON, 1986). Las implicaciones jurídicas de esta constitución llevan implícitas la visión del territorio (ver el anexo 15, “Fragmentos de la constitución de la TON”). En ella se señalan las fechas de establecimiento de las reservaciones en Estados Unidos, como su visión de las comunidades o’otham y demás lugares sagrados que se encuentran en Sonora (México), considerándolas parte de la Tohono O’odham Nation (Arizona, Estados Unidos), así como los bienes naturales que ahí se encuentran, contraviniendo así el derecho mexicano. Por otro lado, en cuanto a la aplicación de sanciones al interior del pueblo o’otham a sus miembros, no quedan claros los castigos y sanciones entre ellos. De acuerdo con doña Julia Méndez<sup>331</sup> (López Azuz, 2016), existió una cárcel en Quitovac a principios del siglo XX, la cual generalmente se encontraba vacía. Si acaso estaba ocupada era por algún pápago (o’otham) que estaba borracho y a quien querían controlar. En todo caso, amarrarlos a algún mezquite todo el día parecía ser suficiente castigo.

Los o’otham de Sonora se respaldan en el derecho agrario para ejercer el derecho sobre sus tierras. Durante décadas, los jueces y abogados en Sonora han evitado la aplicación del derecho indígena. No fue hasta el 16 de diciembre de 2010 que se reconocieron los territorios de los pueblos indígenas [de Sonora] (Comunicación personal, abogada María de Jesús Hernández<sup>332</sup>, CCDI, Caborca, 2016). Además, la noción de “comunidad indígena” a la que están habituados los funcionarios y personas en general, dificulta esta situación (López Azuz, 2017b). Existe el

---

<sup>331</sup> Señora Julia Méndez Ruiz, de 84 años. Residente de Quitovac desde los seis años de edad. Originaria de Caborca, No es indígena. Abuela paterna de Luis Núñez, o’otham por parte de la madre. Casada con Alfredo Núñez quien tenía una tienda de abarrotes que surtía a los o’otham de Quitovac.

<sup>332</sup> Abogada del Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena de Caborca (CCDI). Este Centro reporta a la Delegación estatal de Sonora de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, (tiene estos Centros distribuidos por todo el país).

prejuicio negativo de los funcionarios sobre aquellos pueblos indígenas que viven fuera de un área agreste o rural, que no están agrupados en un mismo espacio, además, deben contar con una gran cantidad de habitantes y ser hablantes de su lengua, características que no cumple el pueblo o'otham, adicional a lo anterior, han sido seminómadas hasta el siglo XX, dificultándoles aún más el reclamo a las tierras por esa movilidad territorial que les caracterizó, tal y como lo manifiesta la SEDATU (ver anexo 10, “Respuesta de la SEDATU al Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México por el caso del Bajío, 2017”). Personas como el señor Enrique Bejarano (exdirector del CCDI<sup>333</sup> de Caborca) consideran que Quitovac es una comunidad, porque ahí sí viven las personas permanentemente, en cambio en las otras comunidades, no (López Azuz, 2016). Asimismo, los o'otham carecen de un número significativo de habitantes en sus comunidades ubicadas en zonas rurales. Actualmente, muy pocos o'otham de Sonora viven en comunidades de zonas rurales, además de que fluctúan de un lugar a otro<sup>334</sup>.

La organización social o'otham ha sido interferida en sus procesos internos por diversos sectores, factores y momentos a lo largo de la historia de la región. De continuo han tenido que adaptar su organización social a requerimientos externos, muchos de estos por parte de funcionarios del gobierno en turno, para que les permitieran el acceso a beneficios como la adquisición de sus tierras, respaldo para la obtención del agua, apoyos para sus proyectos productivos, para ayudas escolares, para sus ceremonias o en temas de salud, entre otros. Este proceso de reajuste de sus autoridades tradicionales “favorecidos” por el gobierno estatal y federal buscan centralizar el poder del pueblo o'otham dirigiéndolos a una reestructuración de la organización de su pueblo, que ha ocurrido en varias épocas. En el siglo XX, esto ha tenido repercusión en sus actividades colectivas. Los procesos de toma de decisiones cambian, afectando las prácticas socioculturales. Los reajustes de la organización social y la agricultura tradicional —práctica que fomentaba la cohesión— se verá mermada por los despojos de tierra y agua, lo mismo la ritualidad, que permitía la actualización de los cargos de las autoridades del pueblo o'otham.

A finales del siglo XX, tras la titulación de las tierras de sus comunidades y la asignación del gobernador general, el entonces INI, favorecería que se volvieran a reactivar los ritos de

---

<sup>333</sup> Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena, reporta a delegación del CDI Sonora.

<sup>334</sup> Este sería un tema para desarrollar, ¿Dónde cree el resto de personas que es el hábitat propio de los indígenas? ¿Cómo lo conciben los funcionarios? Investigar sobre estereotipos y representaciones sociales sobre “comunidad indígena”. Especialmente, investigar a aquellos que toman decisiones sobre los pueblos indígenas.



origen prehispánicos, originalmente vinculados con aspectos de la sobrevivencia (relacionados con la agricultura y la cacería) y también, las ceremonias con elementos católicos. La función de ambos tipos de ritualidades, los conllevaron en el pasado a la integración entre los miembros, a través de la colaboración, la conexión con los aspectos míticos de su origen y su asociación con la naturaleza y la tierra. Algunas de estas ceremonias persisten en el siglo XXI.

### *La ritualidad hoy: la función del ritual o'otham*

El pueblo o'otham contaba con varias ceremonias, festividades y rituales (ver anexo 14, “Lista de ceremonias, rituales y eventos significativos o'otham”), en este apartado solo nos referiremos a la Velación de la Santa Cruz, la Ceremonia de San Francisco, la Danza del Bura<sup>335</sup>, la Ceremonia del Vi'kita y la Peregrinación de la Sal. Tanto la Ceremonia de San Francisco, el Vi'kita, como la Peregrinación de la Sal, han sido de gran relevancia para el pueblo o'otham, tanto en el pasado como en la actualidad (ver el capítulo IV, “Los aspectos socioculturales o'otham en el siglo XIX”).

Actualmente muchos o'otham de Sonora y Arizona practican, además de la religión animista, otras religiones como el catolicismo o el protestantismo. Las autoridades tradicionales eran las conocedoras de las historias y sus orígenes míticos. Asistían, practicaban y conservaban los rituales promoviendo la continuidad de los mismos. La ejecución de los rituales sagrados debía realizarse conforme a las normas y a lo establecido por las autoridades, de lo contrario los o'otham podían caer presa de enfermedades. En el siglo XX la ritualidad o'otham mantuvo una religiosidad prehispánica y otras formas construidas a partir de elementos católicos. Al practicarlas obtenían una identificación y una interacción como pueblo, desde el compartir espacios y tiempos. En la actualidad practican creencias<sup>336</sup> con elementos prehispánicos y católicos, además de otras formas de religiosidad como el protestantismo de Arizona.

La función del ritual o'otham tiene dos formas relevantes: la ritualidad para tiempos sagrados y para el otorgamiento de cargos. Para los tiempos sagrados, existe de manera

---

<sup>335</sup> El *bura* o *buro* es un venado propio de la región del Noroeste de México.

<sup>336</sup> Matías Valenzuela Estevan manifiesta su conflicto ante ambas visiones religiosas: la creencia en I'toy y las creencias católicas: “¿Por qué debemos practicar el catolicismo si fue impuesto? Ellos decían que I'toy era el demonio”, refiriéndose a los misioneros. Tales reflexiones le llevan a discusiones con su madre, Rosita Estevan (gobernadora de El Cumarito), quien es una católica ferviente (Entrevista a Matías Valenzuela Estevan, agosto de 2017) (López Azuz, 2017b).

simultánea: la primera forma consisten en unas ceremonias de origen prehispánico que aluden a los elementos del ecosistema natural. En general, estos rituales invocan la manifestación de los seres vivos y los elementos de la naturaleza, los cuales con su presencia permitían continuar los ciclos estacionales (recordemos su bi-residencialidad y su espacio de vida). En esta ritualidad se pedía permiso a la Naturaleza y se bendecía a la bestia que se sacrificaría durante la cacería para servir de alimento; asimismo, se imploraba a la lluvia su ayuda para las plantas y sus siembras, además de pedirle por el bienestar de la humanidad (Reader y Johnson, 2016). La Ceremonia de la Danza del Bura consistía en la acción misma de la cacería, sin embargo, posteriormente se sustituyó por una representación de dicha cacería. Hay otros momentos sagrados que incluyen componentes católicos. Por ejemplo, se rezan oraciones católicas a los santos o vírgenes dentro de las capillas distribuidas en sus comunidades, las cuales están ataviadas con flores de papel, cruces, imágenes de santos y vírgenes. Una segunda forma de ritualidad es la establecida para otorgar cargos. Aunque este aspecto es menos solemne y menos consistente en la manera de ejecutarse, consiste en reuniones organizadas por las autoridades tradicionales o'otham para designar los cargos o funciones. Entiendo también que las actividades rituales de un pueblo indígena contienen en sí mismas una dimensión sociopolítica, porque fortalecen la organización y desarrollan la capacidad de tomar decisiones y ejecutar acciones en pro del pueblo indígena, y asimismo, manifiestan y fortalecen su orden social. Se ponen en juego símbolos culturales y el estatus de los actores, permitiendo que las contradicciones sociales se diluyan mediante la ritualidad religiosa. En el caso de la ritualidad para la entrega de cargos, la ceremonia protocolaria es para actualizar el rol que tiene cada uno de ellos en su comunidad. Recordemos también que quien conoce y maneja los símbolos (controles) tendrá el poder de tomar decisiones para el resto del grupo.

En términos de ritos para asignación de cargos, los distingo en dos grandes subcategorías: lo *sagrado* que es para cargos religiosos. Consiste en la elección de quienes pueden participar porque cuentan con el conocimiento de la ceremonia o la lengua, o tienen el interés de participar y desean ser enseñados. El segundo, la *entrega de cargos* consiste en el otorgamiento de facultades para ejercer funciones públicas. Estos cargos se otorgan al interior de la comunidad y fungen como enlaces con instituciones gubernamentales para el beneficio de la comunidad y del pueblo. Profundizo más en los siguiente apartados: “Subcategoría de la religiosidad” y la “Subcategorías que entregan cargos en Sonora”.

## Subcategorías de la religiosidad

- *Cantadores*. Tienen la función de cantar en su lengua para curar y/o por inspiración divina en momentos de invocación a la unidad grupal, de sanación individual o grupal durante sesiones de cura o en ceremonias rituales. Deben saber hablar la lengua o’otham. Pueden ser mujeres u hombres. Se observan en la ceremonia del *Vi’kita* o en reuniones de carácter colectivo, como fue el caso de la “protesta cultural” frente al muro de Estados Unidos, donde el señor Matías Valenzuela Estevan y doña Alicia Chuhuhua se alternaron para cantar en su lengua, mientras los demás compartíamos alimentos y danzaban otros grupos de mujeres tohono o’otham de Quitovac como *akimel o’otham*, que vinieron a acompañarlos. Usan una sonaja elaborada con una jícara para acompañar los cantos (López Azuz, 2017a).

- *Danzantes*. Representan personajes míticos prehispánicos en ritos, celebraciones o coreografías con significados, como es el caso del grupo femenino de Quitovac. Hay sesiones de enseñanza para aprender a danzar. Un grupo de mujeres de Quitovac (las hermanas Velasco) practican y se presentan en diversos eventos institucionales y culturales. Ha surgido otro colectivo de danzantes mujeres (tienen a un hombre únicamente) en Caborca. Se presentaron en la Velación de la Santa Cruz el 1 de mayo de 2017 en Pozo Prieto. Ellas solicitaron a María Luisa Varela (líder tradicional de Pozo Prieto reconocida por parte de la TON) que danzara en la Velación de la Santa Cruz. Las danzantes (hermanas Velasco) asisten a las Ceremonias del Vi’kita, organizan la Velación de la Santa Cruz y participan en los festivales culturales como la Fiesta de Magdalena de Kino en la conmemoración del padre Eusebio Francisco Kino (ver la fotografía 5) o en eventos organizados por la CDI junto a otros pueblos indígenas de Sonora, en Etchojoa (Sonora).

## FOTOGRAFÍA 5

Grupo de mujeres danzantes de Quitovac y los danzantes de pascola  
avecindados en Arizona



FUENTE: Nelly López Azuz, archivo personal  
(Magdalena de Kino, Son., 19 de mayo de 2017).

• *Pascolas*. Esta danza es ejecutada únicamente por hombres o niños. Es característico el uso de los *tenabaris* (cordón con cascabeles de capullos secos de mariposa, amarrados en la pantorrilla). En la actualidad, se están formando jóvenes dirigidos por el señor Joaquín Estevan Reyna<sup>337</sup>. Hay un mayor número de danzantes en Arizona. Es una actividad que está desapareciendo y que quieren revitalizar. Durante mi estancia en Sonora, tuve la oportunidad de verlos danzar en el Festival Kino, que conmemora al padre Eusebio Francisco Kino (ver la fotografía 6).

---

<sup>337</sup> El señor Joaquín Estevan es el de la camisa roja, se encuentra en el centro de la foto; es el gobernador suplente de la comunidad de El Cumarito. Su hermana, la madre del señor Matías Valenzuela Estevan, es la señora Rosita Estevan Reyna (gobernadora del Cumarito).

FOTOGRAFÍA 6

Niño danzante de pascola



FUENTE: Nelly López Azuz, archivo personal  
(Magdalena de Kino, Son., 19 de mayo de 2017).

• *Músicos*. Ejecutan música instrumental con significado sagrado para la ceremonia o *waila*<sup>338</sup>, que es con carácter festivo, para el cierre o conclusión de algún ritual sagrado. Los desempeñan los hombres. En el caso de la música ceremonial, los cantadores usan instrumentos como las sonajas; los cantos están relacionados con su creador, I'itoy, o en el caso de los músicos de pascola, los instrumentos son el arpa y el violín, sin cantador.

Para la realización de la *waila* usan una orquesta completa de cinco u ocho hombres, utilizan instrumentos como el saxofón, acordeón, guitarra, batería, bajo y guitarra eléctrica, principalmente. Estos grupos musicales se han desarrollado en Arizona, los contratan para asistir a los eventos organizados por comunidades o'otham de Sonora (ver la fotografía 7).

---

<sup>338</sup> *Waila* significa “bailar”, pero también refiere a un tipo de ritmo.

FOTOGRAFÍA 7

Banda de Músicos de *Waila*



FUENTE: Canyon Records (2018).

- *Rezadores*. Son personas devotas de los santos, practicantes activas del catolicismo. Se solicita su participación en eventos sagrados con matices católicos, precisamente por su conocimiento de las oraciones. Esta subcategoría no la mencionan ellos como tal, yo la refiero como una actividad que observé en algunas de las ceremonias a las que asistí, como en la Velación de la Santa Cruz. Los rezadores pueden ser hombres o mujeres por igual; las oraciones se reproducen en voz alta y en colectivo. En este caso el(la) rezador(a) funge como líder del rezo, ellos inician y el resto del grupo repite sus oraciones. Pueden compartir con otro rezador, alternado los tiempos para descansar.

- *Guías espirituales*. Son líderes y mujeres-medicina u hombres-medicina. Esta subcategoría como tal no la explicitan, pero en el caso de los guerreros de la sal está el señor Ken Josemaría, quien asume el cargo de líder de los guerreros de la sal. También encontramos a la mujer-medicina doña María García, quien aconseja y orienta acerca de asuntos del alma y el cuerpo por igual, a los guerreros de la sal y a quien lo solicite. En el siglo XIX, los hombres-medicina acompañaban a los o'otham a todas partes, desde el Peregrinaje de la Sal hasta la guerra contra los apaches; ellos indicaban las rutas y las maneras de acercarse a las localidades para la actividad programada. Doña María García comentó que estos hombres-medicina habían desaparecido porque fueron perseguidos por el gobierno de EE.UU., es por ello que ahora ella realiza esta

actividad, porque ya no hay hombres-medicina (entrevista abierta a doña María García, el señor Ken Josemaría y el señor Rafael Monreal, Puerto Peñasco, López Azuz, 2017b).

### **Subcategorías de posiciones que entregan cargos y tipos de cargos que se otorgan en Sonora**

- *Presidente de bienes comunales o ejidales, tesorero, secretario y consejo de vigilancia (México)*. Se eligen en una asamblea de la comunidad agraria o el ejido. Los asuntos comunales referentes a la tierra de la comunidad se discuten en este espacio.
- *Gobernador general teniente (Sonora)*. Ese cargo lo tiene el señor José García Lewis, nacido en Sonora (México) hablante de lengua e inglés.
- *Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México (CSG)*. Aprueban la elección de gobernadores en las comunidades. Nombran al consejero consultivo del CDI. Postulan lo(as) regidor(as) étnico(as) ratificado por el TEPJF en el 2020.
- *Concejo Supremo de Ancianos de la Etnia Tohono O'odham (CSA)*. Aprueban autoridades tradicionales en las comunidades.
- *Gobernador(a) en (Sonora, México)*. Elegido(a) por cada comunidad.
- *Autoridad tradicional (Sonora, México)*. Elección en cada comunidad y se registra ante notario según el señor Rafael García Valencia (quien también consideraba ser el gobernador de los pápagos).
- *Líder tradicional (Sonora, México)*. Elegidos por la Tohono O'odham Nation para desempeñarse en Sonora: presidente (Chairman) y vicepresidente (Vicechairman) (Arizona) avalan a los líderes tradicionales de México ante la notaría mexicana.

Se han llegado a duplicar, triplicar y cuadruplicar los cargos de los gobernadores, autoridades y líderes tradicionales dentro de cada una de las comunidades de Sonora (México), porque la TON, CSG, CSA y el señor Rafael García hacían el reconocimiento de sus propios gobernadores, autoridades y líderes y deslegitimaban los de otros, creándose vacíos de poder.

Un elemento importantísimo para todo pueblo indígena es la sacralidad. Revisemos las cinco ceremonias vigentes para los o'otham en 2017. En orden de aparición están: 1. La Ceremonia del Vi'kita; 2. La Danza o Ceremonia del Bura; 3. El Peregrinaje de la Sal; 4. La Ceremonia de San Francisco y por último; 5. La Velación de la Santa Cruz.

1. *La Ceremonia del Vi'kita*. Esta ceremonia consiste en un ritual prehispánico tan antiguo que se han perdido las referencias simbólicas sobre algunos de los elementos que se expresan ahí. Es uno de los rituales más importantes para los o'otham (Galnier, 1997); su finalidad es la petición de la lluvia para asegurar la recolección de frutos y la agricultura, cuando se practicaban, y también para la regeneración de la naturaleza, el bienestar de la humanidad, la comunidad y el mundo. En este ritual se representa la construcción del origen del mundo, el tiempo primigenio del surgimiento del ser o'otham. A inicios del siglo XX, la ceremonia parecía estar a punto de desaparecer según Lumholtz, (1912:173): “la parafernalia sagrada se guardada en alguna cueva distante. La fiesta ya esta[ba] en declive y tan pronto como el anciano a cargo se muera, sin duda pasará al olvido”. En el siglo XXI, a pesar de los pronósticos de Lumholtz, la ceremonia continúa en la comunidad de Quitovac. En algunos momentos refieren los o'otham que dejó de realizarse (López Azuz, 2017b). Por los años ochenta, hubo la intención de “llevarse” la ceremonia a Arizona. Tomaron los objetos sagrados, pero otro o'otham los obligó a devolverlos al lugar asignado para su resguardo (López Azuz, 2016). El señor Álvaro Núñez refiere que hubo un altercado en torno al Vi'kita, dado que hurtaron unas piezas simbólicas utilizadas para dicha ceremonia. Los o'otham de Arizona amenazaron, y de hecho tomaron las piezas restantes de la ceremonia para llevárselas consigo. Los detuvo don Rafael García, quien trabajaba como profesor de lenguas en la escuela albergue “tribu pápago” en Quitovac. Dichos implementos regresaron a su lugar de resguardo para esperar hasta la siguiente ceremonia en Quitovac (Entrevista a Álvaro Núñez, López Azuz, 2017a). Se han presentado dificultades en la ejecución correcta de la ceremonia. Actualmente, quienes mantienen el conocimiento de la ceremonia radican en Arizona. Algunos comentan que ese conocimiento lo tenían los habitantes de Quitovac, sin embargo, ellos tuvieron que “migrar” a Arizona. Quien enseña la ceremonia a los jóvenes es Verlon José exvicepresidente de la Tohono O'odham Nation de Arizona, quien es descendiente o'otham de Quitovac (López Azuz, 2016; 2017a). Especialmente el Vi'kita, congregó a todas las autoridades, gobernadores y líderes de la población o'otham de ambos países en Quitovac, Sonora (México). Esta ceremonia está condicionada por los cantadores, que deben reproducir los cantos sagrados en su lengua nativa. Este aspecto ha restringido la participación de los o'otham de Sonora como cantadores, ya que son escasísimos los hablantes de esta lengua en Sonora, lo cual permite a los o'otham de la Tohono O'odham Nation tener el control de la ceremonia en sus acciones y en las



fechas de realización. En este sentido, el control/poder sobre esta ceremonia sagrada lo tienen los o'odham de Arizona.

Sobre la organización del Vi'kita en Quitovac, el señor Verlon José asesora sobre el atuendo y las danzas a los jóvenes<sup>339</sup> que participan en la ceremonia. En esta ceremonia están prohibidas las fotografías, las videocámaras o tomar notas, por lo que no tenemos imágenes, aunque asistimos a ella, así como tampoco pretendemos detallar la ceremonia en sí misma, sino solamente el contexto en la que se ejecuta.

Se cuenta que los o'otham de Arizona tenían un palo de madera con muescas que marcaban los diez días (aproximadamente) antes de la fecha de la ceremonia. Los o'otham de Arizona mandaban un palo al gobernador de Quitovac en Sonora para que se anticiparan a los preparativos de la ceremonia. El señor Álvaro Núñez comenta que llegó a conocer el palo (calendario), lo vio cuando lo habían enviado desde Arizona a Quitovac, “sólo enviaban el palo y nada más, y con eso ya sabían qué tenían que hacer” (López Azuz, 2016).

Estos “palos calendarios” servían para marcar fechas significativas, tanto de ritualidad sagrada como de eventos importantes de índole histórico o social, la referencia más reciente es de Galindo Cumplido (2017:158):

En la tarde del viernes 17 de julio de 2015, Reynaldo V., nos comentó que era extraño que no hubieran mandado aún la vara del gobernador” de Sonoyta, que es donde registran los acontecimientos importantes. Además, este fue el primer *vi'kita* después del fallecimiento de Don Eugenio V., que era el tohono o'odham mexicano con el que los organizadores llegaban en Quitovac y era su enlace directo e interlocutor, pues era el único hablante de la lengua tohono o'odham.

2. *La Danza del Bura*. Esta danza se efectuaba el 23 de junio para amanecer el 24. Coincide con la fiesta católica de San Juan. Se trata de una danza dedicada a prepararse para la cacería y también para pedir por la lluvia de verano, para la agricultura. La finalidad era pedir por el bienestar de la comunidad. La danza se practicaba (que tengamos referencia) en Las Calenturas —el anexo de Pozo Prieto—, Sonoyta y Quitovac, hoy se lleva a cabo únicamente en Arizona. Esta ceremonia se realizaba exclusivamente con miembros o'otham, a diferencia de otras

---

<sup>339</sup> Entre estos se encuentran los hijos de Esther Pacheco de Quitovac.

ceremonias con componentes católicos, donde podían asistir personas ajenas al pueblo como es la Ceremonia de San Francisco. La celebración “estaba enraizada en la adscripción étnica del grupo, así como en su modo de vida agrícola y propio de su ancestral relación con el desierto” (Castillo Ramírez, 2010:163). Este ritual estaba vinculado directamente a la petición de lluvia para tener una buena cosecha.

En el caso del suroeste del territorio o’otham, es decir Las Calenturas, se realizaba en un lugar llamado El Álamo (en el municipio de Caborca), cerca de asentamiento de Laguna Prieta, “era una ceremonia de dimensiones comunitarias al que asistían la mayoría de los O’odham con sus familias, solo quedaban dos personas a cuidar Pozo Prieto y Las Calenturas. Los demás asistían, se trasladaban desde el día 22 de junio” (Castillo Ramírez, 2010:163).

Para el noroeste o’otham, la Danza del Bura se realizaba cerca de una laguna, en el área de asentamiento o’odham, a unos kilómetros del pueblo de Sonoyta y el propósito era pedir el agua de verano para el ciclo agrícola de temporal; al parecer “este evento se realizaba en la antigua capilla de San Francisco, se preparaba el sitio con una ramada y la familia Orozco era la que cazaba el buro” (Castillo Ramírez, 2010:163).

La organización recaía en los gobernadores tradicionales en el caso de Sonoyta y Las Calenturas. Allí “en Las Calenturas el gobernador era Iziquio Tiznado y junto con los hombres de mayor edad (casi todos los Chohhua), que al parecer fungían como una suerte de consejo de mayores, donde se organizaba la ceremonia. De manera que cuando eran los días próximos al evento, una suerte de comitiva, entre los que iba el gobernador tradicional, se adelantaba para hacerse cargo de los preparativos en El Álamo” (Castillo Ramírez, 2010:164). En el caso de Sonoyta el encargado era el gobernador tradicional el señor José León Parra. En la actualidad, únicamente se realiza en Arizona.

*3. El Peregrinaje de la Sal.* Esta ceremonia consiste en otorgar poder personal al varón o’otham y darle bienestar a su comunidad. Se reactivó en 2015. A inicios del siglo XX, Humboldt (1912) se refiere a la peregrinación como *expedición de la sal* además como suministro de sal, de tiempo inmemorial para los pápagos (o’otham):

El depósito de sal está en un recodo de la ciénaga, y solo está aproximadamente un cuarto de milla de largo, unos doscientos metros amplios, y es aparentemente poco profundo. La sal se

encuentra en capas; a lo largo del borde del agua es de color rosa y en el parte central bastante dura y bastante libre de impurezas. El mar, que está a tres millas de distancia, es dicho por los indios hay que llegar aquí dos veces al año. Esta salina solo es interesante porque desde tiempo inmemorial ha dado el principal suministro de sal para los indios pápago, que todavía vienen aquí de lugares como Quitovac y Sonoita incluso desde tan lejos como el río Gila. Algunos mexicanos también, obtienen esta mercancía de aquí. La ruta principal seguida por los indios pasa sobre Quitovaquita, Tinaja del Cuervo, y La Soda, y también hay un camino desde la Tinaja del Cuervo directo a Quitovac (Lumholtz, 1912:268-269).

Más detalles sobre la peregrinación, el comportamiento que debían guardar los participantes de dicha ceremonia. Lumholtz (1912:270) expresa al respecto:

Las expediciones al depósito de sal, donde tuvimos nuestro campamento actual, solía consistir de treinta o cuarenta hombres- “muchos como cuando van a luchar contra los Apaches”, para usar hoy la expresión del líder más prominente de estas expediciones, a quien conocí en Santa Rosa en Arizona. En este caso, sin embargo, están desarmados. En camino a la salina, los indios comen y beben muy poco, su único alimento es pinole, un puñado cada uno, tres veces al día, comido por la mañana antes del inicio, al mediodía, y por la tarde. Se mezcla con agua y lo poco que puede adherirse a la copa después de que su contenido haya sido comido, es enterrado en un agujero hecho en el suelo. Nadie bebe agua sin permiso; esperan hasta que el líder les dice que lo hagan y que beban solo cuando les piden parar la marcha. Viajan muy silenciosamente solo hombres mayores que han emprendido el viaje, nadie habla en el viaje de ida o vuelta. Ningún miembro de la expedición puede rascarse a sí mismo a menos que utilice para el propósito un implemento especial hecho de una ramita de la *greasewood*<sup>340</sup>. En las noches que van y vienen reciben instrucciones del líder con respecto a la atención que debe tener.

Es relevante la frase “el suministro de sal por tiempo inmemorial para los pápagos”, ya que denota una antigüedad que han atestiguado autores como Mange (De Mendizábal, 1929). Al respecto de esta ceremonia, me escribe Ken Josemaría, el actual líder de la sal, nacido y

---

<sup>340</sup>Un arbusto, que usan los nativos americanos. Solo germina en temperaturas frescas, en zonas alcalinas, altos en sales de cloruro. Tienen raíces muy largas que llegan hasta el subsuelo para obtener agua. No he podido identificar su nombre en español.

avercindado en Arizona. Ken Josemaría (Comunicación personal, 14 de agosto de 2017) me comparte:

La Peregrinación de Sal de Hombres Tohono O’odham se inició como resultado de una investigación oral con ancianos de O’odham de no menor de 80 años de edad e investigación de documentación histórica. Está tomada de una ceremonia de hombres O’odham que no ocurrió durante muchas décadas, fue el deseo de todos los participantes que creían que esta ceremonia debía regresar para el beneficio de todos los hombres O’odham. El desafío físico, confiando en la oración a nuestro creador para la fuerza para soportar, ayunar, y siguiendo la dirección de los ancianos, creemos que tiene y concederá poder a todos los hombres que podrían unirse a nosotros para viajar a *Gu Gach* (océano). Esta descripción del propósito de nuestra ceremonia se ha usado en el pasado. Puedes usar esto para compartir sobre lo que estamos haciendo los hombres Tohono O’odham. Estoy personalmente agradecido de que nuestras acciones hayan inspirado a otros pueblos indígenas en los Estados Unidos a recurrir a su cultura para fortalecerse.

Sobre la investigación que refiere Ken Josemaría, en ella participó el anterior director de la Reserva de la Biosfera de El Pinacate y Gran Desierto de Altar (Sonora), Federico Godínez Leal y su equipo de trabajo, quienes hicieron el recorrido junto a Ken Josemaría para determinar cuáles fueron los trayectos utilizados por sus ancestros para el Peregrinaje de la Sal. En 2015, reactivaron la ceremonia (ver anexo 17, “Las rutas de peregrinaciones por la sal, 2015 y 2016”). En ella participan únicamente hombres, aunque de cualquier edad. No se permite la asistencia de las mujeres, la actividad de ellas está relacionada con la alimentación y el bienestar de estos *guerreros de la sal*, como se autodenominan porque requieren enfrentarse a una serie de adversidades y retos durante los trayectos cuando van en búsqueda de la sal. Ellas solo pueden estar presentes al inicio o al final del trayecto para despedirlos y recibirlos. Los hombres no tienen permitido hablar, ni tener algún tipo de contacto físico con ellas. Los hombres cargan con pinole y agua como alimentos, que cada uno llevan consigo. Descansan por las noches tras varias horas de caminata. En la actualidad les acompañan con automóviles que van detrás de ellos para atender casos de cansancio extremo o accidentes. También llevan un guía que les señala las mejores rutas para cruzar la región, dependiendo del clima; él es un conocedor de la zona del desierto, se llama Alfredo “José” Lizárraga y es originario de Sonoyta (ver la fotografía 8). La

base del ritual consiste en el esfuerzo personal que efectúa cada uno de los guerreros de la sal para traer el bienestar a sí mismos y a su pueblo (López Azuz, 2017b).

FOTOGRAFÍA 8

El señor Alfredo “José” Lizárraga con su nieto



FUENTE: Nelly López Azuz, archivo personal  
(Sonoyta, Son., agosto de 2017).

El esfuerzo del peregrinaje conlleva el desarrollo de poder personal para el guerrero. Es un logro cumplido, cuando pueden completar la expedición, por el requerimiento de la destreza física, mental y espiritual para realizar dicha tarea, que es muy agotadora (López Azuz, 2017b). El resurgimiento de los líderes, guerreros de la sal, guías espirituales y guías de las rutas fue reestablecido por los o’otham de Arizona. Doña María García es la mujer-medicina a cargo de la salud espiritual y física de los participantes (ver la fotografía 9). Don Alfredo “José” Lizárraga es el guía de las rutas en terreno para el óptimo recorrido en busca de la sal.

FOTOGRAFÍA 9

Líderes de la sal, mujer-medicina y guerreros de la sal



FUENTE: Nelly López Azuz, archivo personal (María García, Nelly López, Ken Josemaría y Rafael Monreal, Puerto Peñasco, agosto de 2017)

4. *La Ceremonia de San Francisco*. En este rito se venera a San Francisco como santo patrono del pueblo o'otham. Consiste en rezarle a San Francisco del 3 al 4 de octubre cada año. La ceremonia puede realizarse en una capilla, una iglesia o una casa ofrecida por algún o'otham. Allí deberá estar la figura del santo, del tamaño natural u otra pequeña, esto varía en cada comunidad o'otham. Después, se rezan oraciones católicas, se comparten alimentos y se escucha música. Posteriormente, se puede escuchar la *wayla*, una música festiva que los o'otham bailan. La elaboración del alimento se dispone de forma diferente en cada comunidad. Algunos lo elaboran en colectivo, otros pagan a externos por ese servicio, como es el caso de la comunidad de Puerto Peñasco. Aunque en opinión de doña Alicia Chuhuhua (gobernadora de Pozo Prieto y representante legal del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México), es importante que la comida sea elaborada por la misma gente de la comunidad.

Buscando las referencias históricas sobre esta celebración, encontramos que en 1908 se festejaba en Magdalena de Kino. Lumholtz (1912:75) señala que “en 1908 muchos pápagos que asistían a la fiesta de San Francisco en Magdalena, Sonora, fueron encarcelados por resistirse a las autoridades mexicanas al ser presionados para servir al ejército para luchar contra los yaquis. Un jefe de San Xavier fue hasta Magdalena y les ayudó a salir”.

Las comunidades donde se realizaba esta ceremonia, además de la ciudad de Magdalena de Kino, eran San Francisquito, Quitovac, Caborca, Sonoyta y Puerto Peñasco. En la comunidad de San Francisquito se realizaba una de las más grandes y asiduas celebraciones en honor a San

Francisco. Había un encargado general que coordinaba el evento: a la cocinera, así como la distribución de tiendas para la venta de bebidas afuera de la comunidad. Este encargado general era el responsable de llevar la música *waila* en vivo. Tras el despojo de la comunidad de San Francisquito por el narcotráfico, el rezo y celebración se realizaba en Caborca por parte de un grupo de comuneros al que pertenece la señora Nora Cañez, líder tradicional de San Francisquito reconocida por la Tohono O’otham Nation y gobernadora suplente de señor José García Lewis (gobernador general de la Etnia Tohono O’odham de México).

En Quitovac lo organizaba el comité de comuneros. Hay rezos católicos y después baile con músicos de *waila* en vivo. En el caso de Sonoyta se celebran dos reuniones simultáneamente, a las que llamaré Sonoyta 1 y Sonoyta 2. En Sonoyta 1, la celebración la realiza el gobernador y su suplente adscritos al Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México. Una familia ofrece su casa y ahí rezan oraciones católicas. Hay un comité organizador y después de la celebración alguna familia acoge a San Francisco en su casa durante un año (ver la fotografía 10).

#### FOTOGRAFÍA 10

San Francisco Javier, imagen de un metro, aproximadamente



FUENTE: Nelly López Azuz, archivo personal  
(Casa de don Margarito León, Sonoyta, agosto de 2017).

En Sonoyta 2 cuentan con una iglesia Tohono O’odham, donde oficia la misa el sacerdote de la ciudad. Es organizado por el señor Juan Salcido y sus hermanos. Él lo paga. La Tohono O’odham Nation indica el color en que se adornarán la iglesia y el santo ese año; en 2017 fue el

azul. El señor Salcido tramita el permiso ante el municipio para la procesión del santo. Afuera de la iglesia, los comerciantes ponen puestos de comida y bebida con permisos extendidos por el municipio de Gral. Plutarco Elías Calles. Hay dos figuras de San Francisco, porque uno está muy pesado, así que consiguieron otro más ligero para poder sacarlo durante la procesión (ver la fotografía 11).

FOTOGRAFÍA 11

Dos San Francisco y la iglesia Tohono O'odham

a)



b)



c)



FUENTE: Nelly López, archivo personal  
(Sonoyta, Son., agosto de 2017).

En la comunidad de Puerto Peñasco se reza en la iglesia de la ciudad y hay una procesión de la iglesia a la enramada o'otham a cargo del gobernador de Puerto Peñasco. Se paga por el servicio de comida, aunque doña Alicia Chuhuhua insiste: “eso no me gusta, el chiste es que cocine la gente” (Doña Alicia Chuhuhua, Pozo Prieto, Son., mayo de 2017 [López Azuz,



2017a]).

5. *La Velación de la Santa Cruz*. Esta ceremonia consiste en rezos. Las personas se sientan frente a la cruz. Una persona guía los rezos. Se celebra únicamente del 1 al 4 de mayo de cada año. Puede asistir cualquier o'otham de la comunidad o de otras comunidades. Después (si hay presupuesto) puede realizarse un baile con música *wayla* en vivo. La capilla de Pozo Prieto se ubica entre la enramada y la casa de doña Alicia Chuhuhua. Tienen una cruz grande afuera, del lado derecho de la capilla; sacan las bancas de la capilla y las colocan frente a esta cruz. Antes la cruz estaba en el cerro de la comunidad. En las demás comunidades, no tengo referencia que se realice esta ceremonia en la actualidad.

FOTOGRAFÍA 12

Procesión de la Santa Cruz en Pozo Prieto



FUENTE: Nelly López Azuz, archivo personal  
(03 de mayo del 2017, Pozo Prieto, Sonora)

El 3 de mayo se hace la procesión de la cruz; se les pide a niños y jóvenes o'otham que participen para que vayan aprendiendo la tradición. Esta procesión circula alrededor de la capilla, en esta ocasión había mucho sol y hacía calor. En la fotografía 12 se observa que un joven lleva la cruz sacada de la capilla que está a la izquierda de la fotografía, mientras que los niños acompañan con flores de plástico. Doña Alicia comenta que es importante enseñarles a los niños para que aprendan de la velación (López Azuz, 2017a). En la comunidad de Pozo Prieto lo

organiza un comité de la velación conformado por una presidenta, una secretaria y una tesorera, quienes están a cargo de la realización de la ceremonia. Doña Alicia Chuhuhua (gobernadora de Pozo Prieto) es quien propuso esta forma de organización. Antes sólo ella se encargaba de coordinar a los demás miembros de la comunidad.

FOTOGRAFÍA 13

Comité de la Velación de la Santa Cruz



FUENTE: Nelly López Azuz, archivo personal

(Pozo Prieto, 3 de mayo de 2017).

En la fotografía 13, se observa el comité bajo la *enramada* haciendo una autoevaluación sobre la organización de la velación de 2017. De izquierda a derecha, la presidenta, doña Gloria Cañez Ochoa, doña Alicia Chuhuhua (gobernadora de Pozo Prieto) y la tesorera, doña Alma Verónica Ortiz Miranda. La secretaria no participó en la organización de la ceremonia. La queja de las organizadoras —entre risas— era porque fue mucho trabajo, a lo que doña Alicia sugirió que entonces se hiciera cada cuatro años; las otras dos protestando argumentaron que entonces desaparecería la ceremonia y no podían permitir que pasara eso (López Azuz, 2017a), hay una insistencia en crear identidad, esta proviene de la búsqueda de reafirmarla, porque hay vínculos frágiles y pocas actividades colectivas, por lo que necesitan realizar acciones para fortalecerse de manera permanente.

Para realizar la velación, primeramente, se barre el lugar donde estarán las personas, así como la capilla y la *enramada*, que es la zona de elaboración de alimentos y el punto de reunión de los comensales. La ramada es un área común para comer, descansar, resguardarse del sol y convivir con otras familias. El comité de velación se encarga de limpiar, cocinar y, si es el

presupuesto lo permite, contratar músicos de *waila*. En caso de que no haya recursos, se hacen las gestiones pertinentes para obtenerlos. Esto puede ser a través de las aportaciones directas de los comuneros, la venta de alimentos tradicionales o’otham, como burritos de machaca o frijol que venden en festivales públicos, o solicitando dinero a la CCDI. Primero solicitaron dinero a los comuneros, quienes argumentaron que no era su obligación y se rehusaron a cooperar, entonces optaron por solicitárselo a la CCDI y apoyarse con el dinero recaudado por doña Gloria Cañez<sup>341</sup> con la venta de alimentos. Cabe destacar que estas actividades son propia de las mujeres o’otham. Los hombres o’otham se encargan de buscar, cortar y acarrear la leña para las cocineras. En la comunidad de Quitovac, la organización estaba a cargo de la señora Doraly Velasco, quien asignaba las actividades al resto de sus familiares (especialmente a las hermanas y sobrinas). En el 2017 no se realizó, “es mucho trabajo” comentó la señora Doraly. No tuve la oportunidad de asistir allí a esa ceremonia.

*El abandono de la agricultura, la entrada de proyectos productivos y Plan estratégico de desarrollo tohono o’otham, 2012-2021*

Los diversos procesos de desarrollo y crecimiento en distintas épocas provocaron diferentes maneras de despojo para el pueblo o’otham. La adaptación del o’otham a otras circunstancias del medio ambiente se daban junto con la realización de prácticas culturales propias del desierto. Laboraban como peones o jornaleros, esta fue una alterativa que les permitió desde inicio del siglo XX solventar sus necesidades económicas. Pero no será hasta la década de los años cincuenta cuando se recrudescerá su situación por los proyectos de colonización de la región, distanciándolos más de sus comunidades, retornando a inicios de los ochenta.

En la actualidad, muchos de ellos trabajan también como empleados de negocios o en instituciones de gobierno, así como en la venta de alimentos que ellos mismos elaboran, como grandes tortillas de harina, o bien practican la cestería, que es bien pagada en Estados Unidos. En general trabajan como empleados asalariados o por su cuenta, y pueden combinar sus actividades con proyectos productivos en sus comunidades de adscripción.

---

<sup>341</sup> Doña Gloria Cañez Ochoa, además de dedicarse a cuidar a su familia, trabaja en la elaboración de tortillas de harina tradicional sonoreense, así como de alimentos guisados, como machaca de venado, frijoles refritos y pan.

Vemos entonces que la actividad agrícola era una parte esencial para sus prácticas socioculturales, que facilitaba la cohesión social, la subsistencia económica y alimentaria, disminuyendo progresiva e intermitentemente hasta desaparecer en el último tercio del siglo XX. Como fueron los casos de Las Calenturas (anexo de Pozo Prieto) que acostumbraban sembrar, hasta que los rancheros vecinos empezaron a hacer pozos que disminuían las posibilidades de riego de sus siembras. Incluso en Sonoyta, en la década de los setenta, algunos aun vivían de la agricultura, como es el caso de la familia de la señora Berenice Lizárraga Lizárraga<sup>342</sup>. Pero fue imposible, sostener la práctica después del despojo territorial. Las últimas comunidades que mantenían actividades agrícolas, como la comunidad de San Francisquito, tuvieron ganado y cultivo de autoconsumo. En los años noventa hubo un conflicto por la titularidad de la tenencia de la tierra en la comunidad de San Francisquito, donde se enfrentaron dos grupos de comuneros o'otham<sup>343</sup>, y posteriormente sufrieron despojo por parte del narcotráfico.

Actualmente, los o'otham no practican la agricultura, a excepción de las comunidades ubicadas en la línea fronteriza México-Estados Unidos, como El Bajío, El Cubabi y el Cumarito, quienes aún practican la agricultura de autoconsumo así como la elaboración de alimentos para su venta en Estados Unidos. En Quitovac tuvieron en puerta el proyecto de la renta de sus tierras para la siembra de papa, pero no prosperó.

Durante este siglo la CDI, con la finalidad de ayudarlos en su desarrollo económico, los hacía partícipes de proyectos de ganadería y agricultura en pequeña escala o de emprendimiento de micronegocios. La señora María de Jesús Hernández, funcionaria de la CDI, comentó sobre los proyectos que se tenían planeados para el pueblo o'otham de Sonora: “durante la organización del plan estratégico 2012-2021, los o'otham decidieron que debían empezar con el Cubabi, el Cumarito y el Bajío por ser los de más necesidad, estos son hablantes de lengua” (entrevista, María de Jesús Hernández, Caborca, Son., 22 de noviembre, López Azuz, 2016).

Dicho plan se elaboró con técnicas de planeación participativa: “en mis 23 años nunca había hecho algo así, planeación participativa. Ya no tenemos poder de convocatoria. Ya nadie viene” [...] (Comunicación personal, María de Jesús Hernández, Caborca, Son., 22 de noviembre, López Azuz, 2016). Refiere la señora María de Jesús que la gente estaba muy entusiasmada e ilusionada con participar para que se pudieran hacer los proyectos que ellos

---

<sup>342</sup> Berenice Lizárraga Lizárraga<sup>342</sup>, entrevista, Sonoyta, Son., noviembre de 2016 (López Azuz, 2016).

<sup>343</sup> El caso amerita una investigación pormenorizada. La situación surgió por la negligencia de la Procuraduría Agraria, que duplicó la titularidad entre dos grupos de comuneros, propiciando el enfrentamiento entre ellos.

pedían. Entonces se elaboró el Plan estratégico de Desarrollo Tohono O’otham, 2012-2021 (PEDTO), que contenía cinco ejes básicos: cultura, institucional y de derechos, socialdemográfico, económico y físico-ambiental (PEDTO, 2012-2021:3). Este plan estratégico no tuvo continuidad porque a la Delegación CDI de Sonora le parecía demasiado grande como para que lo ejecutara el pueblo o’otham. El presupuesto para su realización les pareció exorbitante, por lo que rechazaron la propuesta.

Doña Alicia Chuhuhua expresó que fue justamente el rechazo de la Delegación CDI de Sonora al presupuesto para el plan estratégico 2012-2021 lo que hizo que ellos [el Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México] no tuviera la fuerza [política] para sortear las dificultades que se presentaron después del nombramiento del CSG, a diferencia del inicio, cuando obtuvieron el cargo y el reconocimiento institucional de la CDI, CEDIS, el Gobierno de Sonora (López Azuz, 2017a). La señora María de Jesús comentó que los o’otham ya no creen en la CDI, “ya no viene nadie”.

A continuación, presento una síntesis del Plan Estratégico de Desarrollo Tohono O’otham 2012-2021 (PEDTO), para resolver las problemáticas del pueblo o’otham de México. Son cinco ejes: económico, cultural, sociodemográfico, físico-ambiental, institucional y de derecho (el documento incluye mapas de las localidades donde habitan los o’otham):

I) *Eje económico*. Estrategia de desarrollo: 1) establecimiento de un programa de capacitación integral. 2) Establecimiento de un plan para el financiamiento de proyectos productivos. 3) Conformación de un comité técnico comunitario. En la microrregión tohono o’otham (las comunidades de Caborca, Pitiquito-Altar, Puerto Peñasco y Sonoyta) la gran mayoría de la población indígena requiere capacitación integral (organización interna, vocaciones productivas y ofertas institucionales). La gran mayoría de la población indígena habita en las ciudades, situación que los ha dejado fuera de los apoyos financieros para el desarrollo de proyectos productivos en zonas urbanas. Una mínima parte de la población habita en localidades rurales, las cuales han recibido apoyo con proyectos productivos sin contar con previos estudios (organizativos, de factibilidad, de viabilidad, etc.). Por otro lado, existe población indígena con vocaciones productivas bien definidas y no han recibidos apoyos (PEDTO 2012-2021:13-14).

II) *Eje cultural*. Estrategia de desarrollo: rescate y preservación del patrimonio cultural. La población tohono o’otham presenta un proceso acelerado de pérdida de la lengua materna. Asimismo, se encuentra en un proceso de riesgo de pérdida de tradiciones, ceremonias, danzas,

bailes y de la gastronomía tradicional. También tiene riesgo de pérdida de la artesanía cultural (PEDTO 2012-2021:15).

III) *Eje sociodemográfico*. Estrategias de desarrollo: 1) elaborar un estudio de las necesidades por comunidad para desarrollar un programa de infraestructura integral. 2) Implementar un plan para introducir los servicios de salud. 3) Que las comunidades cuenten con su propio medio de transporte y sus redes de telefonía (PEDTO 2012-2021:16-17).

En las 45 localidades que integran la microrregión se tienen problemas con servicios públicos como la recolección de basura y la red de drenaje. Asimismo, los servicios de salud no son integrales, ya que solo se cuenta con el servicio de primer nivel y en algunas localidades como Quitovac, Ejido Valdez y Desierto de Sonora no se cuenta con este servicio. Ocho localidades tienen dificultades para transportarse a sus lugares de trabajo o para ir en busca de algún servicio. La localidad de Quitovac se encuentra aislada de la red telefónica.

IV) *Eje físico-ambiental*. Estrategia de desarrollo: 1) creación de infraestructura para el tratamiento de basuras y aguas negras. 2) Implementar un plan de consulta a las comunidades para la planeación del desarrollo urbano. En las comunidades de Puerto Peñasco, Sonoyta, Altar-Pitiquito y Caborca se tienen problemas de contaminación del agua y del suelo por basura y por descarga de aguas residuales. Existe un desplazamiento de la flora y la fauna nativas por un crecimiento y desarrollo urbano mal planificado (PEDTO 2012-2021:18).

V) *Eje institucional y de derecho*. Estrategia de desarrollo: 1) conservar el proceso de reconstitución del Consejo Supremo para dar paso a la constitución de una figura jurídica asociativa. 2) Fortalecer las capacidades de liderazgo. 3) Integrar a toda la población tohono o'otham al proceso de reconstitución de autoridades. El pueblo indígena tohono o'otham de México cuenta con un Consejo Supremo integrado por un gobernador de cada comunidad. Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas dentro de la CPEUM (respeto a los usos y costumbres). Falta de comunicación de la población indígena con líderes tradicionales (gobernadores y regidores). Desconocimiento de los derechos colectivos, así como de las funciones institucionales de los tres niveles de gobierno. Desconocimiento de una parte de la población tohono o'otham de los nombramientos de los gobernadores del Consejo Supremo. Usurpación de la identidad étnica (PEDTO 2012-2021:19) [falsificación de credenciales de reconocimiento como tohono o'otham con la finalidad de obtener beneficios económicos y gubernamentales].

Dentro de las necesidades expuestas, lo más cercano a la agricultura (aunque no lo plantean directamente) es el rescate de la gastronomía tradicional. En cuanto a la organización y cohesión social, lo plantean indirectamente, como la necesidad de mayor comunicación entre ellos, y que se conozca a las autoridades tradicionales. La ritualidad sagrada sí la evidencian como algo importante de rescatar para mantener su cultura.

El señor Luis Núñez Valenzuela, gestor de proyectos del INPI<sup>344</sup>, me comentó que la institución le había solicitado la realización de un nuevo proyecto para los o'otham, el cual al final no fue aceptado debido a que al INPI le pareció que era mucho presupuesto (Comunicación personal, Luis Núñez, Caborca, 26 de febrero de 2021).

#### **VL6. El cuarto cambio de movilidad: transitando del circuito rural-urbano (bi-residencialidad) a una casa (una residencia base)**

En este subcapítulo busco redondear los eventos acontecidos en este siglo. Comienzo con los o'otham de Pozo Prieto, Sonora, en su mayoría están establecidos en Caborca (casa urbana) y hacen visitas eventuales a lo que ellos llaman su comunidad (casa rural). Siendo la casa urbana la residencia base, es la situación de doña Alicia Chuhuhua, quien vive en Caborca (casa urbana) y tiene casa en Pozo Prieto (casa rural), donde asiste a las festividades que ella organiza junto con otras personas. En el caso de las personas de Quitovac, igualmente viajan a Puerto Peñasco y Sonoyta, en especial los más jóvenes, unos por estudios y otros por empleo, y regresan en las festividades o por descanso. En el caso de Puerto Peñasco, al tratarse de una ciudad, pasan la mayor parte del tiempo en ella, aunque eventualmente, quienes tienen conexión con Quitovac — como es el caso del señor Ramón Antonio Marcial, comunero de Quitovac (establecido en Puerto Peñasco) — asisten a las asambleas comunales o a las festividades de la comunidad. La situación de Sonoyta, de igual manera, al ser una ciudad, los o'otham pasan la mayor parte de su tiempo allí y eventualmente, quienes han nacido en otra comunidad la visitan (casa rural). Los nacidos en Sonoyta, como la señora Berenice Lizárraga, rara vez salen de allí; lo hacen cuando van a la reserva en Arizona a chequeos médicos o acuden en plan de visita familiar. Como ya fue expresado antes, la mayoría de la población o'otham de Sonoyta es ajena al ejido “hombres pápagos”.

---

<sup>344</sup> INPI, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, antes CDI.

Entonces puedo decir que tienen una residencia base, la casa urbana, con diversos flujos internos en relación con sus comunidades (casa rural) acordes a sus hábitos socioculturales, como la eventual recolección de frutos y la ritualidad. Asimismo, practican movilidades laborales de acuerdo a lo que impera en la región; por ejemplo, para trabajar como jornaleros en la agricultura industrial del espárrago, por mencionar una. Los o'otham conservan su comunidad indígena con un *valor simbólico*, la visitan para ceremonias y ritualidades. Aunque, también tiene un *valor económico*, en algunas comunidades han visto la oportunidad de extraer dividendos de sus tierras por medio de la renta a terceros, como la actividad cinegética en Pozo Prieto, La Norias o la minería en el caso de Quitovac.

En Arizona (EE.UU.) continuará la Nación Tohono O'odham con sus once distritos y un no distrito. Se suponía en 2012 ese “no distrito” sería el 12° distrito, *Hemajkam Hiaced*, de la Tohono O'odham Nation (México-Estados Unidos) ubicado cerca de la línea fronteriza del lado de Estados Unidos. La finalidad de este distrito era beneficiar a los o'otham de Sonora otorgándoles los mismos derechos y beneficios que tienen los de Arizona. Cristina Andrews, representante de distrito, estaba a cargo de este. Este proyecto se venía planteando desde inicios de este siglo, como lo señala una plática con la señora Alicia Chuhuhua en 2004 (López Azuz, 2004), cuando se mencionó la posibilidad de que Caborca fuera un nuevo distrito de la TON, donde se incluiría a los o'otham de Sonora. Entre tanto, para 2012, la señora Brenda Lee comenta que finalmente no se concretó el 12° distrito porque muchos de los representantes del resto de los distritos no aprobaron su creación. Las razones no fueron claras; de acuerdo con la señora Brenda Lee, muchos de los o'otham que están en posiciones políticas en Arizona discriminan a los o'otham de Sonora usando palabras tales como son “mexicanos” junto a actitudes de desprecio (entrevista con la señora Brenda Lee López Pacheco, Quitovac, Son., marzo, López Azuz, 2017a).

En este capítulo podemos advertir que el pueblo o'otham a lo largo de varios siglos ha buscado el reconocimiento jurídico y cultural de sus tierras y de su territorio. Sus características seminómadas dificultó la comprensión de sus patrones socioculturales por parte de los funcionarios, provocando la falta de respuestas eficientes que, aunado a las políticas económicas y sociales de corte neoliberal, disminuyen la posibilidad de que sus peticiones sean atendidas. Este pueblo se movía con la lógica de la economía de abundancia y contaba con las mejores tierras de la región. Tal situación provocó la disputa por sus tierras. Estas condiciones de vida



entre una sociedad neoliberal y una sociedad de economía de la abundancia chocaron, por lo que este pueblo fue despojado no solo de sus tierras sino también de una forma de vida. La disgregación se hizo patente en el abandono parcial de las tierras que habían habitado por siglos ante la necesidad de sobrevivir. Los *lugares* significativos y sociohistóricos, distribuidos a lo largo de su espacio de vida, tienen un papel como configuradores de la memoria colectiva espacial, de pertenencia; dicha memoria se desempeña como un elemento que ofrece sentido al pueblo o’otham, ante la ausencia de muchas de las prácticas de antaño. Algunas de estas prácticas eran su andar por el desierto abierto e irrestricto que otorgaba esa movilidad que construye la territorialidad de los seminómadas, configurada por lugares importantes para sus prácticas culturales, la agricultura de temporal, sus particularidades en la organización social y su ritualidad. Sin embargo, aunque se dificultó la expresión de sus formas culturales, pudieron utilizar sus saberes para sobrevivir en las ciudades. Los procesos de intercambio entre los o’otham se modificaron, pasaron del trueque a la transacción comercial neta con los “mexicanos”. Antes el trueque fungía como modo de intercambio de los productos que no podían producir; así, “pasaron del canje de productos elaborados por ellos mismos a la transacción comercial centrada en el dinero” (Castillo Ramírez, 2010:278). Este aspecto del uso de dinero<sup>345</sup> se identifica claramente desde finales del siglo XIX, por las palabras o’otham que hablan de distintos tipos de monedas. Así, pasaron del despojo territorial al despojo hídrico y la falta de agua para sus propios cultivos; al monocultivo, que empobrece la tierra o los cultivos por su alto consumo de agua, que promueve la desertificación, la tecnologización de la agricultura con el uso de maquinaria, que prescinde de la mano de obra provocando falta de empleo, cuando

<sup>345</sup> Hewitt y Brennan (Vol. 3, 1897) tienen el registro de la palabra “dinero” en pápago (o’otham), así como los materiales con que se elaboraban las monedas:

- Dinero (de todos tipos). *li’äl pl. sēli’ālik*.
- Papel moneda. *tā’piäl li’äl pl. stā’piäl liäli’k*.
- Moneda de plata. *plätä li’äl pl. splätä liäli’k* [ilegible].
- Moneda blanca. *stätä li’äl pl. [lo mismo] stätä li’äl*.
- Moneda de oro. *â-lä’ li’äl pl. s-â-lä liäli’k*.
- Dólar. *pi-es pl. pi-’eps* (en español peso).
- Medio dólar. *gi’-i’k li’äl*. Un cuarto de dólar. *kā’k li’äl*.
- Moneda de diez centavos. *hû’-mākō stu’ä’* [un blanco].
- Moneda de níquel (5 centavos). *mi’-yu’*.
- Cinco centavos. *hûtäsp tähiwä* (o cinco crías). *hûtäsp cinco tähiwä* crías.
- Un centavo. *hûmākō tähiwä* (una cría). *hûmākō una tähiwä* cría.
- Un penique. *hûmākō kā vīli’* (un cobre).
- Una mina de oro. *â-lä’ minäs*.
- Mina de plata. *plätä minäs*.
- Mina de plomo. *plömō minäs*.

también surgen los primeros indicadores del nuevo cambio climático evidenciado por la escasez y la irregularidad de las lluvias. La consecuencia para ellos fue la afectación de la agricultura de temporal (o'otham) y de autoconsumo, y el deterioro de su organización social por la continua disgregación del grupo, la falta de relación con los ancianos sabios y las autoridades tradicionales, que los llevó a otras formas de alimentación, como la de comida chatarra y procesada con nutrientes de baja calidad, haciendo a un lado los alimentos basados en la vegetación del desierto, que estaban en un equilibrio adaptativo al ambiente conocido por generaciones.

## **VI.7. Recapitulación**

Durante la investigación encontré una serie de circunstancias de nivel regional, nacional e internacional, elementos de tipo económico y político que influyeron en la vida o'otham en el siglo XXI. Se vislumbra de manera general entre 1992-2010, los antecedentes del Tratado de Libre Comercio entre América del Norte (TLCAN) entre Canadá, Estados Unidos y México, que sería un golpe fuerte para el campo mexicano, afectando al campesinado y a pueblos dedicados a la agricultura, alejando aún más el acceso al desarrollo agrario de las comunidades o'otham ante la reducción del apoyo financiero para el pequeño productor.

De forma más particular, otro de los eventos que resultaron de impacto directo durante este siglo fue “la creación del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México” en 2009; a partir de aquí hubo una serie de malos entendidos y distanciamientos, no solamente entre el CSG y la TON sino también al interior de los mismos miembros en Sonora, quienes favorecían a unos o a otros. En algunas reuniones llegaron a excluirse entre sí. También, un evento sumamente significativo tuvo lugar en 2001, después del atentado del 9-11, generándose un parteaguas en la gestión geopolítica, protagonizada más tarde por la frontera entre México y EE.UU., haciéndose extensiva al resto del planeta la aplicación de políticas contra el narcotráfico y las actividades migratorias internacionales. El año 2001 será uno de los antecedentes para dificultar la movilidad territorial de los o'otham entre ambos países, esto junto al despojo de tierras sin resolver desde 1948 en tierras del Bajío (Sonora), la combinación de ambos antecedentes para 2016 desemboca en el conflicto por la clausura de la única puerta de paso transfronteriza existente para los o'otham, cancelando su movilidad fluida en esa región. La TON, por su parte, intentó resolver

sin éxito el asunto de la puerta de San Miguel (2016). Un año después se desencadena la protesta contra el muro en 2017 (durante el mandato de Donald Trump), situación que narrativa e históricamente se conecta con el siglo XIX por el Tratado de la Mesilla, de 1853, cuando fue dividido su territorio y su población (además de suscitarles una ciudadanía ambigua durante más de setenta años en Estados Unidos) (López Azuz, 2014). En consecuencia, en la “protesta cultural” del 25 de marzo de 2017 estuvieron ausentes figuras de autoridad de la TON. Entre 1993 y 2020 ocurre la práctica extractivista en todas sus formas, distintos sectores provocaron diversos tipos de despojo por la autorización de las Secretarías de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Economía y Energía dentro las áreas rurales, algunas de propiedad comunal indígena. Ahora bien, en 2017 El Pinacate se suma a las áreas de despojo o’otham relativo al caso de la minería de sal, que implica otro proceso de afectación a su ritualidad del peregrinaje de la sal, así como a la investigación arqueológica de la zona, aun cuando es un área con un valor mítico y sobre su origen o’otham. Durante la entrega formal del peritaje sobre la invasión de la minera de sal (10 de agosto de 2017), realizado en las oficinas del ANP del Pinacate, se percibía tensión entre las distintas figuras de autoridad o’otham allí presentes. Aun cuando se saludaron, era evidente que querían evitar el contacto entre ellos, mostrando así el deterioro de los lazos sociales del pueblo para ese momento de su historia. Lo remarco porque siempre es posible que exista el cambio en la forma de vincularse, ya que las relaciones humanas son dinámicas.

Por otro lado, El Pinacate y el espacio sagrado donde se realiza el Vi’kita en Quitovac son áreas geosimbólicas que han sido disputadas por los o’otham de Arizona y de Sonora. Los elementos de la ritualidad son piezas claves para la organización del pueblo o’otham y reactualización de sus procesos socioculturales. El hecho es que su práctica ritual ha resultado fluctuante en Sonora. Ya había comentado la dificultad de la trasmisión del conocimiento y las prácticas rituales ante la movilidad por razones laborales, de subsistencia, obligados a alejarse de sus poblados o comunidades tradicionales, así como el desplazamiento de su lengua por el español o el inglés y por el fallecimiento de los más conocedores, como los ancianos, afectando la reproducción de la ritualidad.

Observo que en las ceremonias de origen prehispánico prevalece el control y poder de los miembros de la Tohono O’odham Nation, quienes lideran la Ceremonia del Vi’kita, la Danza del Bura y la Peregrinación de la Sal. La Velación de la Santa Cruz es una ceremonia muy apreciada en Pozo Prieto. La celebración de San Francisco dejó de festejarse en la comunidad de San

Francisquito, pero se celebra en las comunidades de Quitovac, Sonoyta y Puerto Peñasco. En la actualidad, los o'otham de Arizona al igual que los de Sonora asisten al festival en Magdalena de Kino. Finalmente, puedo vislumbrar que cada uno de los o'otham conocen fragmentos de su cultura. Todos pueden darnos algún tipo de información sobre su cultura y su pueblo. Si bien no todos se conocen personalmente, sí tiene referencias de ellos por terceras personas. Han tenido la oportunidad para convivir con diferentes o'otham, generando algún grado de relación entre ellos, esto fue propiciado en diferentes periodos socioeconómicos del pueblo, durante los momentos de desplazamientos internos por despojo directo o indirecto, creando una red y permitiendo la visión de un mismo pueblo. El hecho de poder reproducir rituales de origen prehispánico, también facilita que se vean a sí mismos como independientes, como una cultura diferenciada.

Tras el abandono de la agricultura en Sonora por todo lo antecedente en el siglo XX y su incorporación a las fuerzas laborales de la región, cuando el CDI (hoy INPI) les propuso la elaboración de los proyectos productivos y planes para 2012-2021, fueron momentos de gran entusiasmo y esperanza entre los o'otham. La formalidad con que se hicieron los planes, con la participación de los miembros de todas las comunidades, apuntaba a que eran una realidad, pero al final resultó un proyecto infructuoso que dejó una sensación de gran desazón y tristeza.

## EL RECuento DE LOS DAÑOS

En esta investigación los dos ejes fundamentales de análisis son la movilidad y el despojo territorial. El concepto de movilidad territorial, se complementó con algunos otros conceptos relacionados como: residencia base, bi-residencialidad, espacio de vida y espacio jurisdiccional (Ares, 2010); apropiación social y territorio (Porto-Gonçalves, 2002; Escobar, 2014); y territorialidad (Sack, 2009). Asimismo, identifiqué los nueve documentos jurídicos y que justificaron el despojo legal, los diversos contextos históricos, sociales y económicos, y el impacto del despojo territorial en la vida de los o'otham. El análisis fue realizado, a través de, la comparación de los datos etnográficos e históricos de tres siglos, sobre la organización social, la ritualidad sagrada y la actividad agrícola; todos ellos, sostenidos por la movilidad territorial o'otham. Los datos fueron recabados de diversos investigadores (ver el cuadro 1 “Autores sobre los o'otham y el noroeste”) y de mi trabajo de campo. Para amalgamar los dos grandes ejes de análisis, empleo los conceptos de poder, control, energía (Adams, 1983; 2001; 2005; 2007), despojo (Harvey, 2004), reterritorialización (Haesbaert, 2011; 2013), resiliencia y persistencia (Adams, 2001; 2005).

La utilización de los conceptos y términos, en el trayecto de esta investigación fueron elegidos en función de las aldeas o'otham de verano e invierno, identificadas en un manuscrito de los siglos XVII-XVIII, otorgándome la idea de una práctica de apropiación territorial que, les ofreció una forma de vida integrada al ecosistema de la región. Asimismo, llamó mi atención el conocimiento agrícola de los o'otham porque me mostró las razones por las que realizan los trayectos entre ambas aldeas. Por lo tanto, la definición de bi-residencialidad, espacio de vida y residencia base, me otorgaban una herramienta teórica para sistematizar las modificaciones de los desplazamientos o'otham, ocurridos estos tres siglos. Los conceptos se fueron conjugando entre sí, a partir de las cuatro categorías; “movilidad territorial”, “organización social”, “ritualidad sagrada” y “práctica agrícola”. Como el territorio es un aspecto que pone en juego las relaciones de poder, queda latente la posibilidad del despojo, dando pauta a la utilización de dichos conceptos. Entre la dinámica del poder y el despojo, se encuentra la reterritorialización, y las estrategias utilizadas del grupo en posición vulnerable, para producir una reapropiación territorial. Por último, la persistencia y resiliencia, son definiciones que ayudan a explicar las consecuencias por el impacto social y cultural en la organización de los pueblos vulnerables.

En los o'otham, la bi-residencialidad, la residencia base y el espacio de vida (elementos de su movilidad territorial), les otorgaron los lugares significativos, a partir de, donde realizaban la configuración de sus traslados por su territorio y ejercían esa territorialidad. Cada vez más acotada por un espacio de vida invadido, fragmentado, obstaculizado, etc. Al trascurrir del tiempo dirigieron su atención, a las comunidades como símbolos, marcas culturales mnemotécnicas de su historia socioterritorial y resignificaron la organización social y la ritualidad. La agricultura en el siglo XXI había desaparecido.

Lo relevante que encontré durante esta investigación fue, la práctica agrícola como un componente fundamental en la historia de la organización de los o'otham, que requiere ser investigada a profundidad, porque puede proporcionar mayor información sobre la agricultura del desierto, las técnicas de irrigación sustentable, las prácticas alimentarias de los pueblos de esa región y las formas de colaboración. Si bien, hay documentación que lo indica, en especial sobre las actividades de los o'otham de Arizona, falta por averiguar más sobre el lado de Sonora. Las Universidades como Arizona y California podrían ofrecer respuestas más puntuales sobre esto.

Es así que en esta última parte, *el recuento de lo daños*, me adentro en las últimas reflexiones de esta tesis. En síntesis; empecé discurriendo sobre el noroeste de México e hice algunas disertaciones sobre el área. La importancia de su referencia, fue por el carente interés del gobierno, por lo tanto, el escaso apoyo a la investigación de la región en el siglo pasado. Una zona marginada desde la misma narrativa y la concepción de Estado-nación. Donde el enfoque en el área del noroeste solo era desde la explotación económica. Posteriormente, quise aproximarme hacia los hohokam, como un pueblo que transmitió el conocimiento agrícola y de riego a los o'otham que vivieron en el desierto de Sonora. La importancia de la siembra del maíz y del frijol, como alimentos fundamentales en su dieta. También señalo, el posible lugar de origen del pueblo o'otham, uno en especial, el Schuk Toak. Durante más de tres siglos, ellos combinaron la vida seminómada; la cacería, la recolección y la agricultura, componentes que entrelazados han sido difíciles de caracterizar por los estudiosos de la región. Asimismo, hago una breve disertación sobre, los aspectos espacio-temporales al comentar sobre la movilidad y la permanencia entre los pueblos trashumantes, y la necesidad de profundizar más en ese tema. Posteriormente, comento sobre la influencia de las misiones y las Reformas Borbónicas (siglo XVII-XVIII), para las comunidades indígenas en cuestiones de la tierra y las primeras afectaciones a su organización social.

Después de analizar estos elementos contextuales sobre la región del noroeste mexicano (la mayoría previos al siglo XIX), decido abordar el Tratado de Gadsden o de La Mesilla de 1853 (como también se le conoce), por considerar que es el *primero* de los documentos legales que impactaron de manera directa al pueblo o’otham, con la división de su espacio de vida, su territorio, y colocó a la población bajo dos jurisdicciones geopolíticas (bi-jurisdiccionalidad): la de México y la de Estados Unidos. Para mostrar algunos datos etnográficos de ese siglo, utilizo el diario de campo de Hewitt y Brennan (1897), que contiene información etnohistórica de esa época a la que pude acceder. Si bien al inicio del tratado, los o’otham no percibieron una afectación como tal en su movilidad territorial, hubo inquietud sobre su situación con respecto a su territorio y al país vecino. De acuerdo con la información histórica y etnográfica, La Mesilla era uno de los lugares donde se abastecían de sus alimentos (cacería, siembra, cosecha, recolección y elaboración de los alimentos que se acompañaban con los procesos rituales), como un espacio geográfico donde realizaban sus prácticas culturales<sup>346</sup> (Lumholtz, 1912; López Azuz, 2014; Reader y Johnson, 2016).

En el año de 1855, el pueblo pápago (o’otham) hizo una solicitud al gobierno mexicano “sobre protección para no pertenecer a otra nación que no sea el mismo México a quien han estado ligados, temerosos de ser despojados de sus tierras que han considerado como suyas desde tiempo inmemorial y las cuales cultivan para sacar el producto de su subsistencia” (López Azuz, 2014:246), tierras donde han habitado sus ancestros y donde han *visto la luz primera*. Su solicitud se fundamentó en la continuidad de sus prácticas socioculturales e hizo referencia a su temor por el despojo de las tierras que, habían habitado y heredaron de sus antepasados. Lo relevante de esta solicitud, es el reflejo de la importancia que otorgan a sus formas culturales y al territorio para su sobrevivencia. Si bien, en el trabajo actual no se abundó en ese documento, se entrevé que habían habitado en dicho lugar por un tiempo inmemorial, otorgando al territorio propio, una pertenencia histórica, vinculado a un complejo proceso de memoria sociohistórica. El año de 1853, fue un parteaguas para el pueblo o’otham, para las futuras relaciones entre ellos y con sus respectivos países de residencia: México y Estados Unidos. Paulatinamente, al pasar de los siglos

---

<sup>346</sup> En el expediente de 1855 (López Azuz, 2014) se expresa la importancia para ellos de pertenecer a México, porque sus ancestros han vivido aquí (La Mesilla era parte de México), y de esas tierras obtenían su sustento. Lumholtz (1912) menciona sobre las prácticas alimentarias, acostumbrada por el pueblo o’otham en esa zona. Reader y Johnson (2016) comentan de las características ambientales del lugar, dando cuenta de la fertilidad de este para obtener alimentos necesarios para la población.

se endurecerá la frontera. Las leyes como controles simbólicos, otorgaron mayor poder a los gobiernos y justificaron nuevas formas de despojos territoriales entre los pueblos indígenas.

Para el resto del siglo XIX, los diversos actores sociales intervinieron en la dinámica del despojo territorial contra los pueblos indígenas; incluyen al gobierno mexicano, los ministros de Estado, el ejército, los colonos y los bandidos fronterizos; todos estos irán obteniendo paulatinamente, controles más eficientes sobre los recursos y bienes ambientales, dejando en desventaja a los pueblos indígenas. En ese siglo, los entonces jefes, gobernadores o líderes tradicionales indígenas aún contaban con autoridad, porque eran personas con capacidad de control sobre algunos elementos materiales y/o simbólicos de interés para otros sujetos, otorgándole el poder en su comunidad. “Al aceptar a una autoridad, las demás personas simplemente hacen a un lado su propia capacidad de juicio y los criterios sociales sobre qué es correcto y ceden la toma de decisiones a ella” (Adams, 2007:148). Al respecto, Adams nos dice sobre la autoridad:

Una autoridad es aquella persona que se sabe o se cree tiene un poder superior. El poder puede residir en el hecho de que un individuo posea un mayor control independiente sobre elementos amenazantes del medio ambiente, como los policías y los jueces, o en la posesión de capacidades o conocimientos superiores. En cualquier caso, el individuo posee ciertos controles que son respetados por los demás y que hacen que éstos le muestren cierta deferencia (Adams, 2007:62-63).

Las autoridades tradicionales sufrieron a causa de la interferencia de distintas instancias. Las necesidades de sobrevivencia y la disgregación, también generaron entre los o’otham, dificultades internas para el reconocimiento de sus propias autoridades. Para las autoridades o’otham en Sonora (México), ha resultado cada vez más difícil, sostenerse sin las intervenciones de instancias externas, como por ejemplo el INI y la CNC. Durante 120 años, la vida cultural de los o’otham, ha tenido distintos momentos de cambio; considero que los más significativos se dieron en el siglo XX, porque a partir de ese siglo, los o’otham cambiaron la dinámica de su movilidad territorial y sus cargos de forma radical, por ejemplo, en el siglo XIX existía el jefe de guerra, para el siguiente siglo se había perdido; en el siglo XX desapareció el juez de agua y apareció el regidor étnico (ver cuadro 3, “Organización social o’otham de Sonora, México”). En



tanto, las modificaciones de la movilidad se pueden vislumbrar en los cuadros 4 y 5, respectivamente.

Estos traslados alrededor de su territorio en su carácter de pueblo trashumante, contando con una bi-residencialidad de verano-invierno (movilidad identificada desde el siglo XVIII), es la misma que les permitió mantener vigente, en cierto grado, algunas de sus prácticas culturales, no exentas de intervenciones, primeramente, por parte de los misioneros y los colonos; sin embargo, la apropiación social del territorio, se mantuvo gracias a la posibilidad de esta movilidad, de tal forma que el *espacio de vida* se vivía dinámicamente, y sin todos los controles que pretendían ejercer los misioneros, los gobiernos locales novohispanos, los colonos españoles, y posteriormente, el gobierno mexicano.

La forma de organización socioespacial de los o'otham, se fundaba en el movimiento sobre su espacio de vida, con lo que construían su territorialidad y elaboraban su configuración territorial, al acceder a esos lugares significativos para su ritualidad, su sacralidad, la alimentación por; la cacería, la recolección de frutos y también para la siembra de los mismos. Su espacio de vida era irrestricto, sin límites por ningún espacio jurisdiccional. En 1855, el gobierno de México buscaba ubicarlos cerca de la frontera, para que rechazaran la invasión apache. El gobierno de Estados Unidos, pretendía lo mismo, al establecerlos en una residencia base, las reservaciones indias en Arizona. Con todo ello, el apoyo de esos gobiernos a los o'otham quedaba incompleto, irresuelto. La reterritorialización ocurrió cuando, en un intento de rescatar su territorio, los o'otham de Sonora aceptaron establecerse en congregaciones (una residencia base), y los o'otham de Arizona en reservaciones indias (una residencia base). Toda reterritorialización implica que hubo una previa desterritorialización cultural, política y económica, como producto del despojo territorial. La *reterritorialización* se refiere a “las formas territoriales que se le contraponen, en la medida en que implican una multiplicidad de situaciones de reconstrucción territorial [...]” (Haesbaert, 2013:12). Los o'otham de Sonora no tuvieron —ni han tenido— el reconocimiento del gobierno mexicano a la posesión de todo su territorio ancestral. A finales del siglo XX, les dotaron algunas de sus tierras, pero fueron despojados de muchas más. Sí, se les otorgó terrenos a los o'otham de Sonora, pero una parte ínfima en comparación al total de su territorio, porque la gran mayoría fue vendida a particulares, además las tierras fueron dotadas como campesinos y no como comunidad indígena. Además, al ser tierras habitadas ancestralmente, debieron restituírseles, en vez de dotárseles.

A lo largo de esta investigación, revisé desde finales del siglo XIX hasta la segunda década del siglo XXI, las modificaciones progresivas que, han surgido con el transcurrir del tiempo. El *primer* cambio en la movilidad, los llevó a la primera fase de la pérdida del circuito verano-invierno (bi-residencialidad) dirigiéndoles hacia una congregación (una residencia base). Su bi-residencialidad de pronto fue intervenida por la bi-jurisdiccionalidad: la de México y la de Estados Unidos, a partir del Tratado de La Mesilla. La gestión de una nueva forma de movilidad, se irá presentando para inicios del siglo XX. En cada país hicieron lo pertinente para establecerlos en una residencia base. Pero eso no evitó que ellos continuaran con sus moviidades por su espacio de vida, con base en la bi-residencialidad, donde el territorio se concebía como una unidad que, cubría sus necesidades biofísicas, como por ejemplo, el contar con fuentes de agua; necesidades materiales para poder sembrar y cosechar productos que los alimentaban, y ayudaban en sus intercambios económicos; y necesidades simbólicas en cuanto a la realización de ritualidades sagradas en relación con la naturaleza y el ecosistema del lugar. La territorialidad la define Robert David Sack (2009:26), como “el intento por parte de un individuo o grupo de afectar, influir, o controlar a las personas, fenómenos y relaciones, delimitando y reafirmando el control sobre un área geográfica. Esta zona se llama el territorio”. Además, expresa que la territorialidad “está íntimamente relacionada con cómo la gente usa la tierra, la forma en que se organizan en el espacio, y cómo ellos le dan sentido al otro, la territorialidad es una expresión primaria geográfica del poder social” (Sack, 2009:13). En el caso o’otham, su territorialidad como un pueblo con una tradición seminómada, establecía la configuración territorial, privilegiando aquellos lugares que eran significativos para ellos, y no tanto en función de la exclusión de los extraños en el área. Por eso podían coexistir en el territorio, con algunos grupos humanos y no humanos, sin que ello fuese necesariamente disruptivo. El control sobre su área estaba en función de mantener esa bi-residencialidad, en donde podían practicar la cacería, la recolección y la siembra, para obtener sus alimentos, utilizar el conocimiento de la irrigación a través de los chubascos y los surcos, es decir, su saber de la tecnología de riego y siembra en tierras secas, de los ciclos estacionales, de los ciclos lunares para organizar su movilidad territorial, y otras actividades. Todo ello conformó formas de poder social. Los elementos culturales, proporcionan energía para la sobrevivencia; a mayor número de elementos culturales, se incrementa la posibilidad de una existencia vital. Este conocimiento del territorio y de los ciclos estacionales, concedió a los o’otham una apropiación social del territorio. Por otro lado, la

práctica agrícola facilitaba el reforzamiento de su organización social, a través del reparto de las distintas actividades de colaboración entre ellos, entre comunidades y entre sus diferentes ecotipos. La agricultura también acompañaba a la ritualidad sagrada. Es así como el conjunto de las actividades robustecían los lazos sociales que, acompañaban a la colaboración, la persistencia, la vivencia de un ‘nosotros’. En el caso de la resiliencia, la capacidad de adaptación, se dirigió a establecer relaciones con las instituciones gubernamentales, como estrategia para asegurar la sobrevivencia y el territorio, pero esto no evitó que el despojo territorial continuara.

Para inicios del siglo XX, los o’otham de Sonora (México) tendrán conflictos relativos al agua, como fueron las comunidades de Quitovac, Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, y Sonoyta. A partir de esta problemática, similar entre las comunidades o’otham, muchos de ellos se trasladarán a Caborca o Arizona, donde eran atraídos para trabajar ofreciéndoles tierras en las reservaciones. Es así que el *segundo* documento jurídico surge en 1920, con el despojo hídrico de la comunidad pápago de Sonoyta<sup>347</sup>. En el siglo XX, ocurrió el cambio más fuerte en cuanto a la modificación de los ciclos de la movilidad territorial o’otham. Estas transformaciones de la movilidad, produjeron las ausencias temporales o definitivas entre los lazos sociales comunitarios, lo cual tuvo un impacto sociocultural, pues afectó otras esferas de importancia, en relación con el territorio y la territorialidad o’otham. La configuración sociocultural<sup>348</sup> fue mermada por el despojo territorial, lo cual disminuyó el control sobre sus procesos culturales, aquellos que les otorgaban una subsistencia colectiva —como eran la práctica agrícola, la ritualidad sagrada y su organización social— que estaban en función de esta subsistencia, de la colaboración y de la cooperación. La problemática sobre el agua en Sonoyta y en otras comunidades o’otham continuó. Es así como llegó el *tercero* de los documentos jurídicos, el de 1928, cuando se generó la división del ejido de “hombres pápagos” para formar el ejido “hombres blancos” en Sonoyta. Esta nueva división significó, además de la pérdida de agua para sus siembras de autoconsumo, una reducción de sus tierras. No es difícil suponer que esto fomentaría que los o’otham se desplazaran a EE.UU. durante la década de 1930 (época de la Gran Depresión), donde Estados Unidos intentaba reforzar la economía agrícola de la región. Los o’otham tenían conocimientos valiosos, para hacer producir áreas secas con escasa agua, mismos

---

<sup>347</sup> Desde la designación como congregación de Sonoyta en 1886, la tierra fue dividida entre ellos y los hombres “blancos”.

<sup>348</sup> Los *núcleos significativos* para la configuración sociocultural. En el capítulo I, explico la vinculación entre los distintos núcleos significativos en una comunidad indígena.

que fueron sistematizados por las Universidades de Arizona y California, para capacitar a los granjeros de la región. Es de suponer que esto favoreció, el establecimiento del pueblo o'otham en EE.UU. con el reconocimiento como *tribu pápago* elaborándose su primera constitución como nación indígena en 1937, en dicho país. Posiblemente, el desplazamiento de los o'otham de Sonora a Arizona sucedió por esto. Mientras tanto, en Sonora continuaba el despojo de tierras y agua; los o'otham buscaron trabajar en Arizona, donde los estaban atrayendo con empleos. Paulatinamente, los o'otham de Sonora se reestablecerán en alguna de sus comunidades en Sonora o Arizona, es entonces que se presenta el *segundo* cambio de la movilidad, pasando a la fase final de pérdida del circuito verano-invierno (bi-residencialidad) a establecerse en una congregación (una residencia base). Si bien a finales del siglo XIX, existían las congregaciones en Sonora, en muchos sentidos seguían practicando la movilidad bi-residencial verano-invierno. Para la segunda década del siglo XX, estaban establecidos definitivamente en una congregación o comunidad. Se inicia su vivencia cultural desde una residencia base en Sonora: la congregación, con un espacio de vida francamente atravesado, por el espacio geopolítico bi-jurisdiccional. El pueblo o'otham comienza a sentir los efectos de las políticas de cada país, respecto a las poblaciones indígenas. Los o'otham aún se consideraban con la capacidad de trasladarse entre su espacio de vida, una territorialidad vital, pero sin alternan con las aldeas de verano e invierno, pues ahora solo tendrían un hogar. Sin embargo, más adelante las tierras de esa única aldea se afectaron, fueron lentamente invadidas por los vecinos, quienes las fueron cercando de manera alevosa. El flujo hídrico en sus terrenos, disminuyó por la construcción de pozos o el desvío del río; la pérdida de los bienes naturales básicos para la producción agrícola. Ante esta problemática, la agricultura de autoconsumo de los o'otham se deterioró, provocando la necesidad de buscar empleo, entre los mismos vecinos que les habían despojado. Cuando las necesidades básicas de sobrevivencia fueron afectadas, la energía se dirigió a resolver el sustento de la familia; esto fue una determinante para privilegiar la búsqueda de empleo sobre la continuidad de sus prácticas culturales, porque las necesidades de sobrevivencia dejaron de resolverse a partir de la agricultura, que era una actividad colaborativa. Esto dio origen al abandono parcial de sus tierras y de sus familias, a la suspensión de su participación en la organización social y en la actividad agrícola, creándose discontinuidades en esas prácticas. También se interrumpió la transmisión a las nuevas generaciones, del conocimiento de las formas culturales, entre ellas la ritualidad sagrada. El abandono parcial de las tierras, hará que continúe

la invasión de sus comunidades por parte de los vecinos. Todo lo anterior, ocasionó la disminución del control sobre aquellas cosas realmente importantes desde lo cultural. Para ese momento la sobrevivencia se resolvía de forma individual, como asalariado o peón y no de forma colectiva junto a otros o'otham, a través de las actividades de cooperación; esto deterioró entre los o'otham la persistencia, los lazos y la comunicación entre ellos. Fue así como, a mediados de siglo surgieron otros eventos relevantes entre los o'otham que, se relacionaron con el proyecto de colonización en Villa de Altar en 1949, este es el *cuarto* documento. Estos son momentos de inmigración desde diferentes partes de México. Se otorgaron las tierras a estos nuevos pobladores, lo cual produjo la invasión de tierras o'otham y el despojo contra ellos, más pérdida de tierra y agua. Fomentó el traslado de los o'otham hacia las ciudades de Sonoyta, Puerto Peñasco y Caborca (Sonora) o hacia Arizona (EE.UU.). A nivel nacional, en México ocurre la privatización de los recursos naturales; la agricultura, al ser la actividad productiva clave para los o'otham, decae significativamente, impulsándoles a buscar fuera de su comunidad fuentes de ingresos económicos; algunos se fueron en busca de empleo o trabajaron en los ranchos cercanos. Así trascurrieron muchos años.

El *quinto* de los eventos de despojo ocurrirá en 1970, con la disgregación del Barrio Pápago en Caborca. Este suceso ocurrió cuando los o'otham de Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, decidieron moverse de ese lugar, donde se encontraban acompañados entre varias familias o'otham, por el temor a las amenazas de los vecinos o a los cobros indebidos por el municipio de Caborca. Aunque, la dispersión sucedió dentro de la misma Caborca, implicó un grado de afectación entre los lazos sociales, una discontinuidad en su vida cotidiana, en las actividades habituales colectivas que, reproducían dentro del barrio.

El *sexto* de los documentos será en 1978, que fue la expropiación de tierras del ejido de "hombres pápagos" en Sonoyta. A pesar de haber solicitado más tierras y que el gobierno había aceptado otorgarlas en 1976, para 1978 se realizó una expropiación de las tierras o'otham en favor del municipio, generándose un nuevo despojo. Se aproxima el *tercer* cambio de la movilidad, en la que se transitó de una congregación (una residencia base) a un circuito rural-urbano (bi-residencialidad). Ya residían en las comunidades que abandonaban parcialmente, para buscar otras fuentes de ingresos económicos que solventaran sus necesidades básicas y familiares. Pero retornarían hacia ellas de forma más constante, las comunidades se revigorizaron, se reterritorializaron, al obtener la categoría de comunidades agrarias y ejidos

alrededor de 1978. En ese momento, algunas de las comunidades o'otham, obtuvieron la categoría de comunidad agraria o ejido, con ello llegó la titulación tan ansiada sobre sus tierras, como fueron las comunidades de Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, Las Norias y su anexo El Carricito, San Francisquito y su anexo El Carrizalito, Quitovac y su anexo Chujubabi, y Pozo Verde. En el caso de Sonoyta sucedió la expropiación de tierras en 1978. En el caso de El Cubabi y sus anexos La Mochomera<sup>349</sup>, El Cumarito y El Bajío, su proceso de titulación permaneció inconcluso. En Pitiquito nunca se le asignaron tierras a la población indígena o'otham, al igual que en Puerto Peñasco y Caborca. Haciendo una comparación con el inicio del siglo XX, entre 1909-1910 (Lumholtz, 1912), el número de comunidades de norte a sur (de Arizona a Sonora), se distribuía así: las rancharías de los pápagos de Arizona (tohono o'otham) fueron 91; las rancharías de los pimas (akimel o'otham) eran 4; los campamentos de los pápagos areneños (hiaced o'otham) serían 28; las rancharías de los pápagos de Sonora (tohono o'otham) fueron 54; con un total de 161. Para la segunda década del siglo XXI, en Sonora (México) quedan cinco comunidades con categorías de agraria o ejido. Cuatro aún continúan en procesos incompletos, una con expropiación de una parte de sus tierras. En resumen, las comunidades o'otham de Sonora, tuvieron una reducción de sus tierras en un 80%, durante el mismo siglo XX.

La Procuraduría Agraria con la intervención de la CNC y el INI<sup>350</sup>, les otorgaron la titulación de algunas de sus comunidades. Esto los hizo sentirse reconocidos como indígenas, porque les habían dado sus tierras. El circuito rural-urbano consiste en viajes itinerantes entre la ciudad de residencia más cercana y su comunidad o'otham. Por ejemplo, en la comunidad de Pozo Prieto, las personas trabajaban un tiempo como asalariados en Caborca y el otro periodo era para cuidar su pequeño ganado, donde se turnaban en grupos de familias. Para este momento, su espacio de vida está dentro de un espacio geopolítico pluri-jurisdiccional, distribuido entre México y Estados Unidos, integrándose a esta dinámica la Tohono O'odham Nation (TON), que durante los años ochenta fomentó la creación de las autoridades tradicionales en Sonora. Después de que en 1978 les otorgaran a las comunidades o'otham, las categorías de comunidades agrarias y ejidos, la Tohono O'odham Nation tuvo una fuerte influencia en la organización social de los o'otham de Sonora, conformando una oficina con la finalidad de recuperar tierras o'otham en

---

<sup>349</sup> Estas tierras ya no se contemplan entre las listas actuales de comunidades o'otham. Se desconoce su situación, si está como propiedad de particulares o baldía.

<sup>350</sup> Sobre la participación del INI implica revisar cuáles fueron los aspectos positivos y los negativos en su relación con los o'otham. Posibles líneas de investigación (lecturas sugeridas: Paz Frayre, 2010; Castillo Ramírez, 2010).

México. En los años ochenta, la relación de los o'otham de Sonora con los de Arizona, también se fue modificando e influyó en los primeros, cuando los o'otham de Arizona se conformaron como la institución legitimadora de *lo o'otham*, “la noción de los o'odham sonorenses que tenían sobre sí mismos cambió. Se estableció la idea de la legitimidad de ser o'odham a través de los criterios de la nación o'odham” (Castillo Ramírez, 2010:321). La legitimidad se relaciona con la opinión de los sujetos sobre determinadas situaciones, condiciones y objetos, “la legitimidad es una *potencialidad cultural* acerca de una autoridad, una ley, un acto, o lo que sea, para que se conforme con los ‘principios reconocidos o las reglas o las normas aceptadas’. Así pues, una cosa es legítima cuando la gente conviene que es de algún modo correcta, apropiada, o como debe ser” (Adams, 1983:48). Así, resulta que “uno de los indicadores del cambio social y cultural es el disenso sobre la asignación de la legitimidad” (Adams, 1983:50). En esta línea de ideas, un jefe indígena podía mantenerse en su posición siempre y cuando, el resto de la comunidad, considerara que cumple con las normas, leyes o prescripciones propias de su investidura, según lo que indican sus formas socioculturales.

Su autopercepción como o'otham en Sonora, fue condicionada por criterios establecidos por la TON, que había hecho extensiva como estrategia para el enrolamiento,<sup>351</sup> la política estadounidense de categorías raciales. Entre tanto, la organización social o'otham en Sonora, estuvo en función de la creación de un gobernador general y la conformación de un comisariado comunal o ejidal que, lejos de ayudar, con el tiempo se traslaparon cargos entre las autoridades tradicionales, las agrarias y ejidales, abonando a una confusión sobre ser parte de la comunidad como indígena o como comunero, los derechos y obligaciones para cada una de las posiciones.

También en los años ochenta, retornaba la territorialidad y el sentido de apropiación social de su territorio, como ese sentido de control sobre un espacio geográfico, a partir de la titulación de las tierras de las comunidades. El INI estimuló a los o'otham para que reactivaran sus ritos sagradas, como parte de ese fortalecimiento de la organización social. Junto a esto vinieron proyectos productivos para desarrollar en sus respectivas comunidades. Parecía que otra vez iban

---

<sup>351</sup> Sin duda se requiere un análisis específico sobre el tema del enrolamiento. Paul Leyva Egurrola (o'otham de Sonora) nos ofrece en su tesis su postura, indicando que el enrolamiento es una estrategia política y social que fortalece la identidad o'otham en los de Sonora al ser reconocidos por los de Arizona como iguales. Sin embargo, esto involucra cuestiones financieras, porque a mayor número de miembros o'otham, el gobierno de EE.UU. aumenta el presupuesto para la TON (Leyva Egurrola, 2016). Sin duda esta es otra línea de investigación que invita a profundizar. La tesis de Karyn Galland (2011) “Limpieza de sangre y política racial. Los O'otham del desierto, ciudad y frontera”, puede aportar más información al respecto.

obteniendo fuerza en sus prácticas culturales que, como medidas de energía, aparentemente se iban acumulando. Sin embargo, más adelante la mayoría de los o'otham experimentaron la sensación del despojo, al carecer del reconocimiento como comuneros, abriendo la puerta a conflictos internos. Al faltar la posibilidad de la persistencia, los lazos sociales y la comunicación se tornaron problemáticas. Por otro lado, la resiliencia de esta alianza con la CNC y el INI, para revigorizar la cultura o'otham, parecía de primer momento la adecuada, sin embargo, la dificultad estribó en los conflictos por la tierra entre los miembros. A inicios del siglo XXI, aspectos como la conformación del Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México (CSG) en 2009, fue cuando se provocó una fractura con la TON por la queja del CSG, por la intervención en asuntos de la organización social en Sonora, esto generó al interior de los mismos o'otham de Sonora, una nueva fragmentación, que se reflejaría más adelante al presentarse otros conflictos por resolver como pueblo.

El *séptimo* de los documentos fue en 2016, con la clausura de la puerta de San Miguel del Bajío y la inacción de la SEDATU. La comunidad de El Bajío, desde 1948 tiene el antecedente de despojo territorial por parte de la familia Wood, en el espacio jurisdiccional mexicano. En 2016, se bloquea la última puerta transfronteriza por instrucciones de la familia Pesqueira (quienes son los dueños desde aproximadamente el año 2000 a la fecha), y los o'otham se encontraron imposibilitados para circular en automóvil, como habitualmente lo hacían para viajar hacia Arizona, en especial las comunidades ubicadas en la frontera, que son El Bajío, El Cubabi y El Cumarito. A la fecha, la SEDATU no ha resuelto nada en favor de la comunidad del Bajío.

El *octavo* de los documentos sería en 2017, con la queja contra el muro propuesto durante la presidencia de Donald Trump. Este suceso, además de dar visibilidad a este pueblo poco conocido en México, fue significativo por la “protesta cultural” ante la creación del muro, entre ambos países (iniciativa desde el espacio jurisdiccional estadounidense). Este evento se vincula directamente, con la historia territorial de 1853, cuando México y EE.UU. crearon el Tratado de La Mesilla, despojando a los o'otham. Si bien la TON, en Arizona fue ubicada en un parte de estas tierras fértiles, a finales del siglo XIX e inicios del XX, las condiciones en las reservaciones distaron mucho de ser las idóneas, por lo que generaron impactos culturales, con efectos directos para su salud.

El *noveno* y último de los documentos que utilicé en esta investigación sucede en 2017, con la invasión por prospección de la minera, en la salinera La Borrascosa, ubicada en el ejido



Vicente Guerrero, entre el ANP El Pinacate y el ANP Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado. Dicho evento fue autorizado por la misma Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, lo cual afectó la zona sagrada, donde realizan el Peregrinaje de la Sal en la región de El Pinacate, y un área de estudio arqueológico sobre, una de las poblaciones humanas más antiguas del continente americano. El exdirector de la ANP El Pinacate, el señor Federico Godínez, quiso gestionar que El Pinacate obtuviera la categoría de geoparque por la UNESCO, en 2016, pero la CONANP de las oficinas centrales le instruyeron que no lo hiciera, sin darle más explicaciones (López Azuz, 2016). La finalidad de que se asignara dicha categoría, era frenar las concesiones para la exploración minera, que alteran tanto las áreas sagradas o'otham, como las zonas de estudios arqueológicos.

Llegamos al *cuarto* y último de los cambios de la movilidad o'otham en el siglo XXI. Aquí ellos transitaron del circuito rural-urbano (bi-residencialidad) hacia una casa (una residencia base). El espacio geopolítico se mantiene pluri-jurisdiccional; su espacio de vida está atravesado por otros grupos sociales y el desarrollo de las ciudades y municipios. El territorio o'otham es la configuración, entre los lugares significativos como El Pinacate y las comunidades que aún conservan, traslapadas con la configuración de las ciudades y localidades (que consideran esas tierras ajenas a la cultura o'otham). Para este último momento, viven en sus casas en la ciudad de Caborca, Puerto Peñasco y Sonoyta, principalmente; se trasladan a sus comunidades como Pozo Prieto o Quitovac para realizar sus festividades, celebraciones, ceremonias y rituales. En el caso de Pozo Prieto<sup>352</sup>, tienen un proyecto cinegético, mientras que en Quitovac continúan con la renta de tierras, para minería a empresas pequeñas y medianas. Según CCDI, en esta comunidad es donde actualmente vive un mayor número de personas o'otham. Aunque numéricamente, el censo de 2010 indica que es Puerto Peñasco. En general, la territorialidad se reduce a las comunidades donde pueden ejercer el control de los sucesos, la movilidad territorial está acotada a visitarlas. Lo realmente importante para los o'otham es continuar accediendo a esos lugares o marcas simbólicas que, les permiten recordar de dónde vienen, poniendo atención más allá de todo el territorio que han considerado como suyo, y a pesar de que otros lo tengan intervenido. La posibilidad de estar en contacto con esos lugares mantiene su memoria social y cultural. Las comunidades son esas marcas que, les permite observarse como un 'nosotros', sostener un grado de apropiación social sobre ellas, aun cuando muchos de los o'otham, no son comuneros y tienen

---

<sup>352</sup> El anexo Las Calenturas, hay escasez absoluta de agua. Por lo cual allí no pueden realizar proyectos productivos.

algún nivel de restricción para tomar decisiones sobre las mismas, pero sí identifican claramente, a las comunidades como *lugares* o’otham.

El desgaste energético de los o’otham, provocado por la reterritorialización, siempre les ha traído pérdidas que, por lo general se manifiestan en forma de conflictos interno, en la reducción de tierras para compartirlas entre los o’otham, en resignificar la tierra y sus pautas culturales; ahora tienen a la comunidad agraria y el ejido, como una mera comunidad de identidad, más allá de un lugar para sobrevivir, pero con una función *mnemotécnica cultural* que, refuerza la historia colectiva. La mayoría de los o’otham no reciben algún tipo de beneficio económico, extraído de las tierras de las comunidades agrarias o ejidos.

En general, en el caso de los o’otham de Puerto Peñasco, nunca han contado con tierras delimitadas como comunidad indígena, comunidad agraria o ejido, aunque cuentan con terrenos con construcciones que, se asemejan a las enramadas rurales, siendo espacios que usan como lugares identificadores, o el palacio municipal, donde llegan a realizar reuniones para sus acuerdos. Los o’otham de Sonoyta, carecen en la actualidad de un terreno que ante sí mismos y ante los otros, los identifique como una comunidad o pueblo indígena, a diferencia de los de Pozo Prieto o Quitovac. Sobre la comunidad de Sonoyta, el señor Isidro Soto, originario de allí, nos relata la situación del ejido “hombres pápagos” y sobre la casi nula presencia de la comunidad o’otham local, durante el 2017:

Y es algo que se está investigando y peleando todavía, por ese territorio que de una u otra manera astutamente el gobierno les repartió esa tierra a gentes, y lo ha dicho, lo ha dicho aquí, ellos dicen que es una resolución presidencial, la que se hizo para que los dotaran de esa tierra...Aquí nosotros no tenemos, como le digo, ni ejidos, ni comunales, ni nada. Tenemos un pequeño comité de trabajo nada más en la comunidad, donde está un presidente, un secretario y un tesorero (Entrevista a Isidro Soto, López Azuz, 2017b).

En la actualidad la territorialidad o’otham, por un lado, está supeditada a las reglas de la Procuraduría Agraria y, por el otro, a la apropiación social proveniente de la historia territorial o’otham de siglos, será una amalgama entre reglas agrarias y memoria histórica. El *problema* es que se excluyó<sup>353</sup> a la mayoría de los o’otham, al momento del reparto agrario, a muy pocos se

---

<sup>353</sup> También es cierto que muchos de los o’otham, en aquel momento no se reconocían a sí mismos como indígenas. Asimismo, otros fueron registrados en comunidades de las cuales no eran originarios, un ejemplo lo tenemos con

les otorgó reconocimiento como comunero o ejidatario. Eso lo experimentan como un despojo, aquellos que no fueron registrados en el padrón de comuneros, generando conflictos internos que deterioran los lazos sociales. Dice la señora María Luisa Varela, originaria de la comunidad de Pozo Prieto:

Entonces ahorita hay mucho, mucho problema, porque hay comuneros que... se sienten los como dueños de ese lugar [Pozo Prieto] y no están respetando a la gente que estaba ahí, que la familia, por ejemplo, mi papá, que ahí hemos estado, que hemos vivido, mi apá, nomás él tiene el derecho pues, ese, ese derecho, pero nosotros somos, somos doce de familia, más la... ya creció la familia, y haga de cuenta, ahorita somos como unos 100.

O sea, usted póngase a pensar, yo soy de ahí, ahí viví, ahí crecí, pero no tengo el papel. ¿Y quién me da ese papel? Pues en la Agraria, en el RAN, es lo que es, el derecho de comunidad, comunero (Entrevista a la señora María Luisa Varela, López Azuz, 2017b).

La situación que se presenta en el testimonio anterior muestra, cómo los conflictos por falta de tierra continúan entre los o'otham, problemática revertida hacia el interior del mismo pueblo, producto de la reducción de los controles sobre su territorio. Los controles son distintas formas energéticas que pueden obtener o elaborar los seres humanos para mantener el poder social.

Para finalizar el recorrido de la historia de los seminómadas o'otham, se puede señalar que estos, se focalizan en los lugares significativos y no en función de las fronteras externas. La unión de lugares significativos, podría mostrar la configuración territorial, tanto en su amplitud como en las características más sobresalientes para ellos. Se puede decir que existe un territorio o'otham en la memoria histórica, y en la historia oral de este pueblo, que puede trazarse en un mapa, a partir de los sitios con alto significado cultural, ya que funcionan como mojoneras físicas. El territorio y la territorialidad son fundamentales para este pueblo, estos le otorgan un sentido de comunidad con historia seminómada, donde la movilidad territorial marcada, por su espacio de vida, era básica para la apropiación social del territorio; se trata de una territorialidad construida con base en, los propios aspectos socioculturales y socioambientales. El despojo territorial transforma el espacio geográfico, cuando eso sucede, cambian las prácticas sociales de los grupos

---

la Sra. Guadalupe Valenzuela Cusibichan, con familia originaria de Pitiquito, pero empadronada en la comunidad de las Norias. Actualmente vive en Quitovac (está casada con el señor Fausto "Titi" Núñez, es madre de Luis Núñez Valenzuela). Tenemos el caso de los hermanos Leyva Egurrola, quienes no están adscritos a ninguna comunidad y son originarios de Caborca (López Azuz, 2017a).

humanos, modificando asimismo, la configuración simbólica que los acompaña, produciéndose el impacto sociocultural. Reitero entonces que, los *núcleos significativos* son un conjunto de elementos de la configuración sociocultural fungiendo como medidas cualitativas de la energía, como detonadores de flujos energéticos, que concederán mayor concentración de energía, facilitando la toma de decisiones y su ejecución, otorgándole al pueblo indígena, el poder y el control, sobre los aspectos trascendentales para ellos. Las particularidades culturales que entrañan cada pueblo indígena, contenidos en sus varios núcleos significativos; se convierte en el total de los flujos energéticos, para su sobrevivencia como comunidad. En el caso o'otham, los núcleos fundamentales, se referían a aquellos que se vinculaban y se vinculan con la tierra y el territorio.

La observación sobre la movilidad territorial, la organización social, la ritualidad sagrada y la práctica agrícola, fueron los elementos o'otham que nos permitieron dilucidar sobre sus transformaciones socioculturales. La práctica agrícola, que reforzó la colaboración y la cooperación entre los miembros o'otham, hoy es abiertamente reemplazada por otras formas de economía. Ha sido difícil sustituir a la agricultura como un elemento que los cohesionó en otra época y fortalecía su organización social y su ritualidad. La movilidad territorial se transformó al establecer otras formas de circuitos, pero como lo indica Adams (2005), sobre la evidencia de que, no es la migración, ni la proletarización lo que debilita los procesos culturales. Las modificaciones contextuales pueden presentarse y alterar las prácticas sociales y culturales en determinados momentos, pero será la alta persistencia, los lazos sociales, la comunicación para organizarse en resolver sus asuntos y crear proyectos conjuntos, lo que facilitará la continuidad de un pueblo. Las relaciones se reproducen siempre y cuando, sean preservadas físicamente. Si logran mantener y reactualizando sus nexos sociales y simbólicos de forma continua, el futuro del pueblo o'otham estará abierto a nuevos caminos y a renovados espacios de vida.

## DOCUMENTOS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### ARCHIVOS HISTÓRICOS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN).

1658-1764 “Materiales para la Historia de Sonora”. Grupo documental Historia, Galería 4, Volumen 16, expediente 3, recopilación por Franco García Figueroa de varios autores, 410 fojas.

1880 “Conflicto en la adjudicación de tierras en Sonora”. Gobernación Sección 2ª, 880 (10) exp.5. Documento escrito entre 1658 y 1792.

1890 “Proyecto de ley de propiedad de terrenos particulares”. 21715-11-5-1.

1894 Ley de Tierras “Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos de los Estados Unidos Mexicanos”. c44, fl107.

ARCHIVO PERSONAL DE JORGE LUIS GAMBOA<sup>354</sup>. EXPEDIENTE DE JOSÉ LEÓN, GOBERNADOR DE LA TRIBU PÁPAGA-SONOITA (APJLG-EJL). (1920-1921[2017]). “Comunica dificultades que existen entre los habitantes de esa tribu y los vecinos que han adquirido tierras más arriba de la presa que tienen en el río, y por cuestión de aguas.- Cuestiones entre pápago y propietarios de aquella región por el uso de pozos que los pápago han perforado para diversos usos” 9 pp.

ARCHIVO HISTÓRICO “GENARO ESTRADA” (AHGE)

1899 legajo 15-8-66 Asunto: Yndios su migración a México.

DIRECCIÓN GENERAL DEL BOLETÍN OFICIAL Y ARCHIVO DEL ESTADO (DGBOAE). “Solicitud de los pápago para establecerse en territorio de Sonora”. (1851-1856). Dirección general de documentación y Archivo no. 15, folder-fondo ejecutivo, ramo indígenas-pápago, pimas, tomo (18) 15, expediente (4) 2, documento No. 10827 a documento no. 10867, fojas total 41. Hermosillo, Sonora (México).

HEWITT, JOHN NAPOLEÓN BRINTON Y JOSE LEWIS BRENNAN (INSTITUTO SMITHSONIANO)

1897 “Papagos material obtained from Jose Lewis Brennan” (documento manuscrito).

Vol. 1 “Custom in going for the salt” 22 pp.;

Vol. 2 “Diseases among the Papagos”, “pathicus”, “ashes”, “customs and other reference”, “papago government” 22 pp.;

Vol. 3 “Vocabulary, based on Powell’s “introduction” 2<sup>nd</sup>. Ed. 88 pp.

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD DE SONORA (BUS)

LEYES Y DECRETOS DEL ESTADO DE SONORA (LDES). (1851-1874). “Ley de Agrimensura 1852 y 1853”. Y otras leyes referentes a asuntos indígenas y construcción del estado.

### ARCHIVOS, DOCUMENTOS Y PÁGINAS OFICIALES

COMISIÓN NACIONAL PARA EL CONOCIMIENTO Y EL USO DE LA BIODIVERSIDAD (CONABIO). (2015). “Biodiversidad Mexicana”

---

<sup>354</sup> Cronista de Sonoyta, quien me proporcionó en 2017, el expediente de José León.

- <http://www.biodiversidad.gob.mx/ecosistemas/quees.html> (Consultado 06 de febrero 2018).
- CONANP. (2015). Programa de manejo de la reserva de la biosfera el pinacate y el gran desierto de altar (última actualización 2015). “Programa de Manejo” (consultado 20 julio 2016).  
Sitio web:  
[http://www.conanp.gob.mx/que\\_hacemos/pdf/programas\\_manejo/RBEI\\_Pinacate.pdf](http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/pdf/programas_manejo/RBEI_Pinacate.pdf).  
ANP El Pinacate y Gran Desierto de altar. <http://elpinacate.conanp.gob.mx/index.php> (consultado 13 de diciembre 2017).  
El Pinacate y gran desierto de altar. Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. <http://elpinacate.conanp.gob.mx/> (consultado 15 de febrero 2018)
- CONFEDERACIÓN NACIONAL CAMPESINA (CNC). (2018). “Historia de la CNC”, <https://www.gob.mx/inea/documentos/la-confederacion-nacional-campesina-cnc> (Consultado 06 de junio 2018).
- CONSTITUCIÓN DE LA NACIÓN TOHONO O’ODHAM. (1986). Documento transcrito del original, 18pp.
- DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN (DOF). (1993). <https://www.gob.mx/inea/documentos/la-confederacion-nacional-campesina-cnc> (Consultado 05 de abril 2019).
- DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN (DOF). “Decreto de la Reserva de la Biosfera, la región conocida como El Pinacate y Gran Desierto de Altar” [http://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4745865yfecha=15/06/1993](http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4745865yfecha=15/06/1993)
- ENCICLOPEDIAS DE MUNICIPIOS Y DELEGACIONES DE MÉXICO (EMDM) (2010). INSTITUTO NACIONAL PARA EL FEDERALISMO Y EL DESARROLLO MUNICIPAL DE LA SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM26sonora/index.html> (consultado 05 noviembre 2016).  
<http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM26sonora/municipios/26070a.html> (consultado 02 de mayo 2018).  
<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM26sonora/municipios/26004a.html> (consultado 02 de mayo 2018).  
<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM26sonora/municipios/26047a.html> (consultado 02 de mayo 2018).
- LEY AGRARIA DEL 6 DE ENERO DE 1915  
[http://www.pa.gob.mx/publica/rev\\_58/analisis/ley%20agraria%20del%206%20de%20enero%20de%201915.pdf](http://www.pa.gob.mx/publica/rev_58/analisis/ley%20agraria%20del%206%20de%20enero%20de%201915.pdf) (consultado 05 de febrero 2018).
- LEY DE ESCASEZ. <http://economipedia.com/definiciones/ley-de-escasez.html> (consultado 16 agosto 2018).
- LEY DE CIUDADANÍA INDIA. (1924). en “*Pueblos originarios. Textos y documentos*”. [http://pueblosoriginarios.com/textos/ciudadania\\_usa/acta.html](http://pueblosoriginarios.com/textos/ciudadania_usa/acta.html) (Consultado 04 de febrero 2018).
- LEY LERDO. LEY DE DESAMORTIZACIÓN DE BIENES DE LA IGLESIA Y DE CORPORACIONES [1856]. (05 de febrero 2018), de 500 AÑOS DE MÉXICO EN DOCUMENTOS. Sitio web: [http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1856\\_149/Ley\\_Lerdo\\_Ley\\_de\\_desamortizacion\\_de\\_bienes\\_de\\_la\\_i\\_247.shtml](http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1856_149/Ley_Lerdo_Ley_de_desamortizacion_de_bienes_de_la_i_247.shtml)
- MARCO NORMATIVO DERECHOS HUMANOS. “Ley de Derechos de los pueblos y comunidades indígenas de Sonora” publicada 20 de agosto de 2015.
- NOTARÍA NO. 23, NÚM. 25,246, LIBRO 373. (2012). “Fe de hechos que se realizan en la comunidad Tohono O’otham a solicitud del señor Julio Cesar Quiroz y Mora”

celebrada el día 25 de marzo 2012 con la finalidad determinar cargo de Gobernador General de la tribu Tohono O’otham otorgado a Rafael Alfonso García Valencia, fecha de la escritura: 25 marzo 2012, Fecha del testimonio: 25 marzo 2012. Caborca, Sonora, México.

NOTARÍA NO. 23, NÚM. 27,811, LIBRO 403. (2016). Protocolización de Acta de Asamblea General de los Líderes Tradicionales del PUEBLO INDIGENA O’ODHAM. (PAAGLTPIO). Celebrada el día 29 de noviembre 2015, con la finalidad de establecer historia del pueblo, grupos de trabajo, reglamento, fecha de la escritura: 14 de enero 2016, Fecha del testimonio: 14 de enero 2016. Caborca, Sonora, México.

OIM ONU Migración. (2019). “Quién es migrante” <https://www.iom.int/es/migracion>.

ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (OPS). (2008). “Una visión de salud intercultural para los pueblos indígenas de las Américas. Componente comunitario de la estrategia de Atención Integrada a las Enfermedades Prevalentes de la Infancia (AIEPI)”. Oficina Regional de Organización Mundial de la Salud. Washington, DC. 60pp.

PROCURADURÍA AGRARIA (P.A.). “Expedientes de las comunidades o’otham”. (Consultado entre 2016-2017). Caborca, Sonora, México.

PROCURADURÍA AGRARIA (P.A.). (S/F). “Antecedentes de la Procuraduría Agraria”. (01 mayo 2018), de Procuraduría Agraria. Sitio web: [http://www.pa.gob.mx/paweb/conoce\\_la\\_pa/antecedentes.html](http://www.pa.gob.mx/paweb/conoce_la_pa/antecedentes.html)

RESOLUCIÓN NO. 05-725. (2006). Resolución del concilio legislativo tohono o’odham. (15 marzo 2006). “Modificación a la lista de autoridades tradicionales en las comunidades de los tohono o’odham en México” [lista desde 1995]. [Firma] Vivian Juan Saunders, chair woman [gobernadora], Sells, Arizona.

SITIOS RAMSAR. (2014). “La importancia de los humedales” en <https://www.ramsar.org/es/acerca-de/la-importancia-de-los-humedales> (Consultado 19 febrero 2018).

TONATION-NSN.GOV (PÁGINA OFICIAL DE LA NACIÓN TOHONO O’ODHAM)

<http://www.tonation-nsn.gov/tohono-oodham-history/> (consultado 30 julio 2017)

<http://www.tonation-nsn.gov/districts/> (consultado 03 agosto 2019)

TRIBUNAL ELECTORAL DEL PODER JUDICIAL DE LA FEDERACIÓN (TEPJF). (2019). “Cédula de notificación por estrados”. Recurso de Reconsideración. Expediente: SUP-REC-395/2019. Recurrente: Alicia Chuhuhua.

UNESCO. RESERVAS DE LA BIOSFERA <http://www.unesco.org/new/es/natural-sciences/environment/ecological-sciences/biosphere-reserves/> (consultado 13 de diciembre 2017).

### **EXPEDIENTES DIGITALES DE DANIEL NAVARRO<sup>355</sup> (EDDN).**

Carpetas y documentos compartidos por Daniel Navarro

1. Carpeta “La puerta de San Miguel”:

- El anexo 10, “Respuesta de la SEDATU al Consejo Supremo de Gobernadores O’otham de México por el caso del Bajío, 2017”, extraído de la subcarpeta “Comunicado de la Gobernadora Étnica de los Tohono O’odham Alicia Chuhuhua. SEDATU viola Tratado Internacional con Organismo Especializado las Naciones Unidas (2017).

---

<sup>355</sup> Daniel Navarro es la persona que ayuda sobre el tema contra el muro en la frontera, metió la carta a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos junto al Arq. Jaime Martínez Veloz, el entonces Comisionado para el Diálogo con Pueblos Indígenas de la SEGOB. También con La puerta de San Miguel y La Salinera la Borrascosa.

- Documento “Oficios de la asociación de defensa de El Bajío para la SEDATU” (2017) extraído de la subcarpeta “Comunicado de la Gobernadora Étnica de los Tohono O’odham Alicia Chuhuhua. SEDATU viola Tratado Internacional con Organismo Especializado las Naciones Unidas (2017).
2. Carpeta “El muro”:
- El anexo 11. “Oficio de petición a la CIDH sobre detención del muro, 2017 (borrador)”, extraído de la subcarpeta de la Propuesta de Petición contra el Muro “Que será ingresada a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en Contra de la construcción del muro en el territorio de la etnia Tohono O’odham – (Gente del Desierto) del Estado de Sonora”. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Gobernación, Comisión Para el Diálogo con los pueblos indígenas de México. Instituto Caborca, Sonora, México, 07 abril 2017.
3. Carpeta “La salinera”:
- El anexo 12. “Solicitud de apoyo a la presidencia de la república en el caso de la salina La Borrascosa, 2017” extraído de la subcarpeta “Peritaje contra la salinera en zona limítrofe en ANP El Pinacate del 2017”.
  - El anexo 13. “Solicitud de apoyo al Comisionado para el diálogo con los Pueblos Indígenas de México para interceder con SEMARNAT por caso de la salinera (2017)” extraído de la subcarpeta “Peritaje contra la salinera en zona limítrofe en ANP El Pinacate del 2017”.

#### **EXPEDIENTES DIGITALES DE MAURICIO MONTIJO (EDMM) [2017]**

Documentos compartidos por Mauricio Montijo.

- **BOLETÍN OFICIAL. GOBIERNO DEL ESTADO DE SONORA (BOGES).**  
Hermosillo Sonora. Sábado 23 de septiembre 1978. Contiene: Anexos “Expropiación de terrenos ejidales”, “Decreto”, “Acta de ejecución del decreto expropiatorio de fecha 27 de julio 1978, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 31 del mismo mes y año, a favor de la Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra, relacionado con el ejido de Sonoita Pápagos, del municipio de Puerto Peñasco, estado de Sonora”, “Visto en revisión el expediente sobre dotación del [ininteligible] promovido por los vecinos de la congregación de Sonoita, Municipio de Caborca, ex-distrito de Altar, estado de Sonora”, “Acta de resolución presidencial para la congregación pápaga de Sonoita”, “Acta de posesión y deslinde relativa a la ampliación de ejidos al poblado ‘Sonoita Pápagos’ Municipio de Puerto Peñasco, Estado de Sonora” 34pp.
- **RESUMEN TÉCNICO DEL FONDO MIXTO PRIVADO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DEL NORTE DEL PAÍS (MÉXICO, 2017).** Elaborado por Mauricio Montijo, Sonora, México, 3pp.

#### **INFORMES**

DE GORTARI, LUDKA. (S/F). “Comunidad como forma de tenencia de la tierra”, <http://www.pa.gob.mx/publica/pa070806.htm> (consultado 24 de mayo 2020) 25pp.

DÍAZ ÁVILA MARIANA, MARTHA ILEANA ROSAS HERNÁNDEZ, LUIS HUMBERTO JHON MENDOZA, MARIANNE LOCHT PEITZNER , NELLY LÓPEZ AZUZ, FRANCISCO PADRÓN GIL, FERNANDO SANCÉN Y ALEJANDRO VON BERTRAB TAMM . Informe final “Diagnóstico de 47 áreas naturales protegidas”. (2005). Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas/Fondo Mexicano para la Conservación/Iniciativa Mexicana de Aprendizaje para la conservación, México, 85pp.

FABILA, ALFONSO. (1957). “Apuntes sobre Pápagos de Sonora”. Instituto Nacional Indigenista, México, 38pp.



INAH. (15 de enero de 2018). BOLETÍN NO. 13. “El resto de maíz más antiguo encontrado hasta la fecha en el noroeste de México, emergió en bandejas de agua”. Secretaría de Cultura-INAH-Dirección de Medios de Comunicación, 3pp.

PLAN ESTRATÉGICO DE DESARROLLO TOHONO O’OTHAM, 2012-2021 (PEDTO 2012-2021). Elaborado con el CCDI de Caborca.

PROGRAMA DE CERTIFICACIÓN DE DERECHOS EJIDALES Y TITULACIÓN DE SOLARES (PROCEDE). (2003). Secretaría de la Reforma Agraria. México. <https://www.gob.mx/pa>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS RICHARD, N. (2007). *La red de la expansión humana*. Ciesas-UAM-Iberoamericana, México. 272pp.

----- (2005). *Ensayos sobre evolución social y etnicidad en Guatemala*. Universidad Autónoma Metropolitana, México. 629 pp.

----- (2001). *El octavo día. La evolución social como autoorganización de la energía*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana México. 410pp.

----- (1983). *Energía y estructura. Una teoría del poder social*. Fondo de Cultura Económica, México. 381pp.

AGUILAR ZELNY, ALEJANDRO SERGIO. (2017). Peritaje antropológico INAH, “Entorno al reclamo de la Nación O’odham frente al proyecto de explotación de la Salina La Borrascosa en el golfo de Santa Clara”. Instituto Nacional de Antropología e Historia. El Pinacate y Gran Desierto de Altar, Sonora, México. 10 Agosto.

----- (2003). “Los símbolos del desierto: territorialidad y sitios sagrados entre los o’odham (pimas y pápagos)” en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. III, Alicia M. Barabas (coordinadora). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

----- (1998). *Los ritos de la identidad: Ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia indígena en el Noroeste de México*. Tesis de maestría en antropología ENAH, México. 356pp.

----- (1991). “Gentes del Desierto” en *El noroeste de México sus cultura étnicas* coordinado por Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez. Impreso en INAH, México, p.151-157.

ALMADA BAY, IGNACIO. (2012). *Breve historia de Sonora*. El Colegio de México-FCE, México, 198pp.

ALVARADO SOLÍS, NEYRA PATRICIA. (2007). “Pápagos. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo”, en Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. <http://www.cdi.gob.mx>

BENSON, LARRY Y MICHAEL S. BERRY. (2009). “Climate Change and Cultural Response In The Prehistoric American Southwest” en *USGS Staff -- Published Research*. 725. University of Nebraska – Lincoln, 32pp. <http://digitalcommons.unl.edu/usgsstaffpub/725> (Consultado 10 noviembre 2017).

BARABAS, ALICIA M. (COORD.).(2003). *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Volumen I*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 440pp.

BASAURI, CARLOS. (1990). *La población indígena de México*. División General de Publicaciones del CONACULTA, INI, México, 305pp.

- BOEGE SCHMIDT, ECKART. (2008) *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. 344 pp.
- BOLIO ORTIZ, JUAN PABLO. (2013). “Acaparamiento y gran propiedad. Ley de Desamortización de Bienes Eclesiásticos de 1856” en Revista del IIJ UNAM, núm. 16. <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/6853/8789> (Consultado 05 de febrero 2018).
- BORRERO SILVA, MARÍA DEL VALLE. (2007). *Fundación y primeros años de la gobernación de Sonora y Sinaloa 1732-1750*. Colson, México. 1º reimpresión, 340p.
- BOURDIEU, PIERRE. (2009). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer, Bilbao.
- BRANIFF, BEATRIZ C. (COORDINADORA). (2001). *La gran chichimeca. Lugar de las rocas secas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Editoriale Jaca Book Spa, Milán, 309pp.
- (2009). “Comercio e interrelaciones entre Mesoamérica y la Gran Chichimeca” en *Caminos y mercados de México*, Janet Long Towell y Amalia Attolini Lecón (coordinadoras). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Serie Historia General, 23). México. p.27-50.
- CAMOU HEALY, ERNESTO, ROCÍO GUADARRAMA Y JOSÉ CARLOS RAMÍREZ (COORDINADORES). (1997). *Historia general de Sonora. Historia contemporánea 1929-1984*, Gobierno del estado de Sonora-Instituto sonorenses de cultura, tomo V, 3ª edición, México, 381pp.
- CASTETTER EDUARD F. Y WILLIS H. BELL. (1942). *Pima and Papago Indian Agriculture*. The University of New Mexico Press. Albuquerque, Nuevo Mexico. 266 pp.
- CASTETTER EDUARD FRANKLIN Y RUTH MURRAY UNDERHILL. (1935). *The ethnobiology of the Papago Indians*. The University of New Mexico Bulletin. Albuquerque, Nuevo Mexico. 45 pp.
- CASTILLO RAMÍREZ GUILLERMO. (2010). *Las veredas entre el desierto y la ciudad. Reconfiguración de la identidad en el proceso histórico de cambio de los Tohono O'odham*. Tesis de doctorado, inédita, IIA-UNAM, 347pp.
- CASTILLO RAMÍREZ, GUILLERMO, KARYN GALLAND Y MIGUEL ÁNGEL PAZ FRAYRE. (2011). *Memorias Tohono O'odham, voces y rostros del desierto de Altar. Vivencias y Pervivencias*. Gobierno del Estado de Sonora, México.
- CLASTRES, PIERRE. (2001). *Investigaciones en antropología política*. Editorial Gedisa. Barcelona, España, 2º reimpresión. 255pp.
- CROSSWHITE, FRANK S. (1981). “Desert Plants, Habitat and Agriculture in Relation to the Major Pattern of Cultural Differentiation in the O'odham People of the Sonoran Desert” University of Arizona (Tucson, AZ) <http://hdl.handle.net/10150/550784> (consultado 01 de febrero 2017).
- DE LA PEÑA, GUILLERMO Y LUIS VÁZQUEZ LEÓN (COORD.). (2002). *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, Fondo de Cultura Económica. México. 619pp.
- DE LA PEÑA, GUILLERMO. (1986). “Antropología sociocultural y el estudio del poder” <https://es.scribd.com/document/353631321/Antropologia-Sociocultural-y-El-Estudio-Del-Poder-Guillermo-de-La-Pena> (Consultado 10 febrero 2018).

- DE LA TORRE VILLAR, ERNESTO. (1995). *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 348 p. (Serie Historia Novohispana 54) [www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/313/congregaciones\\_indios.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/313/congregaciones_indios.html) (consultado 2019).
- DE MENDIZÁBAL, MIGUEL OTHÓN. (1929). *Influencia de la sal. En la distribución geográfica de los grupos indígenas*. Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 116pp.
- DRUCKER, PHILIP. (1941). "Culture element distributions: XVII. Yuman-Piman" en *Anthropological Records*, vol. 6, No. 3. University of California Press-Berkley and Los Angeles. California, EE.UU. 146 pp.
- EISENSTEIN, CHARLES. (2011). *Sacred Economics. Money, Gift, and Society in the Age of Transition*, <http://www.sacred-economics.com/wp-content/uploads/2012/01/sacred-economics-book-text.pdf> (consultado 11 junio 2018).
- ESCOBAR, ARTURO. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA, Medellín, Colombia, 189 pp.
- ESCALANTE GONZALBO, FERNANDO. (2019). *Historia mínima del neoliberalismo*. Colegio de México, México, 320 pp.
- FLORESCANO, ENRIQUE. (1999). *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Taurus. México. 459pp.
- FOUCAULT MICHEL. (1988). "El sujeto y el poder" en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1988), pp. 3-20. <http://links.jstor.org/sici?sici=0188-2503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESYEP%3E2.0.CO%3B2-A> (consultado 22 de enero 2018).
- GALINDO CUMPLIDO, SELENE YURIDIA. (2017). *Quitovac, La Casa del Agua: comunidades de práctica entre los Tohono o'odham del desierto de Sonora*. Documento inédito, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 200pp.
- GALLAND, KARYN. (2006). *La etnicidad O'otham como estrategia política. Ensayo antropológico sobre otredad étnica*. Documento inédito, tesis de maestría, UNAM-FFyL-IIA, México, 205pp.
- (2011). *Limpieza de sangre y política racial. Los O'otham del desierto, ciudad y frontera*. Documento inédito tesis de doctorado en antropología. UNAM-FFyL-IIA. México. 332pp.
- GARCÍA, JOSÉ LUIS. (1976). *Antropología de territorio*, Taller de Ediciones Josefina Betancor Madrid, 388pp.
- JERÓNIMO ROMERO, SAÚL. (1991). *De las misiones a los ranchos y hacienda. La privatización de la extenencia de la tierra de Sonora 1740-1860*, Tesis de maestría de historia (facultad de filosofía y letras de la UNAM), editado por Gobierno de Sonora, Hermosillo, Sonora, México, 225pp.
- JUÁREZ VELASCO, CARLOS. (2017). *Presas y Desarrollo. El ejido conicárit en Sonora seis décadas después*, Tesis de licenciatura en sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México, 178pp.
- HARRIS, MARVIN. (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI. Décimo segunda edición, México, 699pp.
- HAESBAERT, ROGÉRIO. (2011). *El mito de la Desterritorialización. Del "fin de los territorio" a la*

- multiterritorialidad*. Siglo XXI. 1° reimpresión, Brasil, 328pp.
- (2013). “El mito de la Desterritorialización a la multiterritorialidad”. En *Cultura y representación social*, Año 8, núm. 15, México, 34pp.
- HARVEY, DAVID. (20 noviembre 2018). Conferencia magistral “¿Qué es el "neoliberalismo" y cómo derrotarlo?”, Coordinación de Humanidades, Unidad Académica de Estudios Regionales, UNAM.
- (2004). “El ‘nuevo’ imperialismo: Acumulación por desposesión” en *SocialRegister*. 32pp.  
<http://socialistregister.com/index.php/srv/article/viewFile/14997/11983>
- (1994). “La producción social del espacio y el tiempo: una teoría relacional”. En *Geographical Review of Japan* Vol. 67 (Ser. B) No 2, 126-135. Traducción: Dra. Perla Zusman. Adaptación y corrección Lic. Gabriela Cecchetto (Cátedra Epistemología de la Geografía. Carrera de Geografía, Ffyh, UNC.) 18pp.
- HERS, MARIE-ARETI, JOSÉ LUIS MIRAFUENTES, MARÍA DE LOS DOLORES SOTO Y MIGUEL VALLEBUENO (EDITORES). (2000). *Nómadas y sedentarios en el norte de México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 723pp.
- HERS, MARIE-ARETI. (2001). “Las grandes rutas que cruzaron los confines tolteca-chichimecas” en *La gran chichimeca. El lugar de las rocas secas*. BRANIFF, BEATRIZ C. (COORDINADORA). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Editoriale Jaca Book Spa, Milán, p. 245-248.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, CYNTHIA. (1999). *La modernización de la agricultura mexicana, 1940-1970*. Siglo XXI Editores, México, 319.
- HOPE PONCE, MARGARITA ELENA. (2015). *Las Pimerías. Hacia un campo de estudio etnológico en el noroeste de México*. Tesis de doctorado en antropología iberoamericana, Universidad de Salamanca, España. 230pp.
- LEFF, ENRIQUE. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI editores, México. 536 pp.
- LEYVA EGURROLA, JOSÉ PAUL. (2016). *Integración socio-económica del grupo étnico Tohono O’odham. En el paso transfronterizo Sonora-Arizona*. Documento inédito, tesis de maestría en integración económica, Universidad de Sonora, México, 106pp.
- LÓPEZ AZUZ, NELLY. (2014). *El caso de los Pápagos en el año 1855. Contexto jurídico-político antropológico para los indígenas*. Documento inédito, tesis de maestría en antropología, UNAM-FFyL-IIA, México, 276pp.
- LUMHOLTZ, M.A. CARL. (1912). *New Trails in Mexico. An account of one year’s exploration in north-western Sonora Mexico and south-western Arizona 1909-1910*, Charles Scribners, Nueva York, 552pp.
- MAGER HOIS, ELISABETH ALBINE. (2008). *Relaciones de poder en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas: El caso del casino Lucky Eagle*. Tesis de doctorado en Antropología, UNAM-FFyL-IIA, México, 597pp.
- MANN, MICHAEL. (1991) *Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.c.* Alianza Editorial, Madrid, 769pp.
- MAUSS, MARCEL. (2009). *Ensayo sobre el Don. Forma y función del intercambio en sociedades arcaicas*. Katz Conocimiento, Madrid, 60pp.
- MEDINA VIDAL, ADRIANA. (2012). *El discurso académico y el quehacer institucional sobre los*

- tohono o'otham del noroeste de Sonora*. Documento inédito, tesis de maestría en antropología, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 186pp.
- MEICHTRY, NORMA, MARISSA CENSABELLA, ALEJANDRA LIÑAN, MARCELA VLADATA, PILAR SERRA, ALEJANDRA TORRE GERALDI. (2002). “La toponimia como modo de expresión de la relación entre la población toba y su espacio”. (16 agosto 2018), de UNNE-CONICET. Argentina. Sitio web: <http://www.guarani.unne.edu.ar/unnevieja/Web/cyt/cyt/2002/02-Humanisticas/H017.pdf>
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, JOSÉ LUIS, ALEJANDRO AGUILAR ZELENY Y NELLY LÓPEZ AZUZ. (2017). Dictamen Antropológico “Los tohono o'odham, la gente del desierto: un pueblo originario dividido por la frontera entre México y Estados Unidos, amenazado por el plan de construir un muro fronterizo”.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, JOSÉ LUIS Y ALEJANDRO AGUILAR ZELENY. (COORD.) (2013). *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/ instituto Sonorense de Cultura/Instituto de Nacional de Lenguas Indígenas. México, 441p.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, JOSÉ LUIS, ALEJANDRO AGUILAR ZELENY, HUGO LÓPEZ ACEVES, CASTRO TONATIUH Y YURI ORTÍZ. (2003). *Etnografía del desierto. La estructura social o'odham, conca'ac, yoeme y yoreme*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. 69 pp.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, JOSÉ LUIS Y CLAUDIA JEAN HARRISS. (2002). “Rancherías y pueblos de misiones en el Noroeste de México: el caso de los grupos guarijíos y cahitas” en memoria del XXVII Simposio de historia y antropología de Sonora. Departamento de historia y antropología de Universidad de Sonora, Sonora. 7 p.
- MORALES FLORES HAYDÉE. (2019). *Conflictos socioambientales y poder. La experiencia de una comunidad zapoteca contra la minería*. Borrador de tesis de doctorado en antropología, UNAM-FFyL-IIA, México, 293pp.
- MORGAN, LEWIS H. (1877). *La sociedad primitiva*, pdf. 547p.
- NAVARRO GARCÍA, LUIS. (1992). *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*. Siglo XXI, México. 1º edición, 299p.
- NENTVIG, JUAN. (1997). *El rudo ensayo. Descripción natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*. Gobierno del estado de Sonora, México, 124pp.
- (1863). *El rudo ensayo. Tentativa de una prevencional descripción geográfica de la provincia de Sonora, sus términos y confines*. San Agustín de la Florida, México, 232pp.
- OSORNIO TEPANECATL, VICTORIA CECILIA. (2016). *Por las veredas de altar: rupturas y continuidades del pueblo tohono o'odham-pápago*. Documento inédito, tesis de maestría en estudios socioculturales, Universidad Autónoma de Baja California/Instituto de Investigaciones Culturales-Museo. México, 117pp.
- OSORNIO TEPANECATL, VICTORIA CECILIA. (2014). *La sociedad tohono o'odham del desierto de Altar y Yuma. Entre la comunidad y las fronteras estatales*. Documento inédito, tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, 162pp.
- PAZ FRAYRE, MIGUEL ÁNGEL. (2006). *Hombres de Razón en el noroeste de la Nueva España en los siglos XVII y XVIII, la compañía de Jesús entre los o'otham: Saberes entorno al cuerpo del otro*. Documento inédito, tesis de maestría en antropología, UNAM-FFyL-IIA, México, 147pp.

- (2010). *Memoria colectiva y cotidiano: Los Tohono O'otham ante la resignificación y la política*. Documento inédito, tesis de doctorado en antropología, UNAM-FFyL-IIA, México, 386pp.
- (2015). "Regidurías indígenas tohono o'odham: políticas y tradición" en *Alteridades*. 25 (49) p. 109-119.
- (2017 a). *Institucionalidad y poder: Estrategias políticas y regidurías étnicas en Sonora. El caso de los Tohono O'otham*. [En imprenta], Centro Universitario del Norte/Universidad de Guadalajara, México, 364pp.
- (2017 b). "Peritaje antropológico Tohono O'otham de Sonora" Universidad de Guadalajara, Centro Universitario del Norte (documento proporcionado vía correo).
- (2020). "Peritaje antropológico sobre el sistema normativo tohono o'otham" (*amicus curiae*). Documento inédito. México.
- PAZ FRAYRE, M. Á. Y U. NUÑO GUTIÉRREZ. (2017). "Propiedad de la tierra y derecho agrario: de las misiones jesuitas a las haciendas en Sonora de los siglos XVIII-XX" en *Punto CUNorte*, 3(5), p.83-111.
- PÉREZ TAYLOR, RAFAEL A. Y MIGUEL ÁNGEL PAZ FRAYRE. (2007). *Materiales para la historia de Sonora*. Colección Fuentes para el Estudio del Norte de México. UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas- Colegio de Jalisco. 467pp.
- PORTO-GONÇALVES, CARLOS WALTER. (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, trad. Claudio Tavares Mastrángelo, revisión Enrique Leff y Claudio Amezcua, Siglo XXI Editores, México, 297pp.
- (2002). "De la geografía a las geo-grafías: un mundo en busca de nuevas territorialidades", coordinado por Esther Ceceña y Emir Sader en *La guerra Infinita. Hegemonía y terror mundial*, CLACSO, Argentina, p. 217-256.
- RADDING, CYNTHIA. (2015). *Pueblos de fronteras. Coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850*, El Colegio de Sonora/Instituto Sonorense de Cultura/ The University of North Carolina at Chapel Hill. Hermosillo, Sonora, México, 469pp.
- (1995). *Historia de los pueblos indígenas de México. Entre el desierto y la sierra, las naciones O'odham y Tegüima de Sonora 1530-1840*. Dir. Teresa Rojas Rábiela y Mario Humberto Ruz, Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / instituto Nacional Indigenista. México, 213pp.
- RENAN, ERNEST. (2006). *¿Qué es una nación?*. Traducción de Francisco Ochoa de Michelena, Sequitur, 2º edición, Madrid, 198pp.
- RESTREPO, EDUARDO. (2014). "Estudios culturales en América Latina" en *Revista de Estudios Culturales I*, Dossier sobre cultura popular urbana. <https://www.revistas.usp.br/revistaec/article/view/98369/97106> (Consultado 22 enero 2018).
- (COMPILADOR). (2013). *Insumos para la investigación socio-cultural*. Universidad Javeriana, Departamento de Estudios Culturales. Bogotá, Colombia.
- SAHLINS, MARSHALL D. (1972). *Las sociedades tribales*. Editorial labor, Barcelona, España, 181pp.
- SACK, ROBERT DAVID. (2009). "La territorialidad humana. Su teoría y la historia". [http://www.humanas.unal.edu.co/estepa/files/9713/3050/6990/Sack\\_territorialidad.pdf](http://www.humanas.unal.edu.co/estepa/files/9713/3050/6990/Sack_territorialidad.pdf), 34p.

- (S/F). “El significado de la territorialidad”.  
[http://www.humanas.unal.edu.co/estepa/files/9713/3050/6990/Sack\\_territorialidad.pdf](http://www.humanas.unal.edu.co/estepa/files/9713/3050/6990/Sack_territorialidad.pdf),  
 9p. <https://es.scribd.com/doc/270195095/Sack-El-significado-de-la-territorialidad-pdf>
- SARQUET, MARCO A. (2015). *Por una geografía de las territorialidades y de las temporalidades. Una concepción multidimensional orientada a la cooperación y al desarrollo territorial*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Argentina, 154 pp. Disponible en: <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/50>
- SAUER, CARL. (1998). *Aztatlán*. Siglo XXI Editores, México, 316pp.
- SPICER, EDWARD H. (1976). *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. The University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 609 pp.
- (1962). *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. The University of Arizona Press, Tucson, Arizona, 650 pp. <https://babel.hathitrust.org>
- SWANTON, JOHN R. (1938). “John Napoleon Brinton Hewitt” en *Anthrosource*, <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/aa.1938.40.2.02a00090>  
<https://doi.org/10.1525/aa.1938.40.2.02a00090>
- TAPIA LANDEROS, ALBERTO Y FEDERICO GODÍNEZ LEAL. (2017). *Peregrinaciones por los senderos ancestrales de la sal. Reserva de la Biosfera El Pinacate y El gran Desierto de Altar*. Sonora, México. 63pp.
- UNDERHILL, RUTH MURRAY. (1975). *Biografía de una mujer Pápago*. Trad. Bárbara Dahlgren-Jordán, Secretaria de Educación Pública-Setentas, México, 158 pp.
- (1969[1946]). *Papago Indian Religion*. Columbia University Press, New York. 359pp.
- (1939). *Social Organization of the Papago Indians*. Columbia University Press, New York. 305pp.
- (1938). *A Papago Calendar record*. Columbia University of New Mexico Press, Albuquerque, N.M. 83pp.
- VARELA, ROBERTO. (2005). *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Anthropos-UAM. 1° edición, España. 175pp.
- VILLORO, LUIS. (2005). *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 3° reimpresión, 302pp.
- WEBER, MAX. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, España, 2° reimpresión.
- ZAMORA SÁENZ, IZTKUAHTLI. (2006). *Topografías antropológicas. Territorialidad o ódham y dinámicas regionales del desierto de Sonora*. Documento inédito, tesis de maestría en antropología, UNAM-FFyL-IIA, México, 181pp.

#### REVISTAS, ARTÍCULOS Y CAPÍTULOS

- ALEXANDER, JEFFREY Y PHILIP SMITH (2000). “¿Sociología cultural o sociología de la cultura? Hacia un programa fuerte para la segunda tentativa de la sociología” en *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Editorial Anthropos, Barcelona. 18pp.
- ARES, SOFÍA ESTELA. (2010). “Espacio de vida y movilidad territorial habitual en Chapadmalal, Buenos Aires, Argentina” en *Cuadernos de Geografía. Revista colombiana de*

- Geografía*. N.º 19, Bogotá, Colombia. pp. 27-40.
- CORDELL, LINDA. (2001). “De la aldeas primitivas a los grandes poblados del noroeste” en *La gran chichimeca. El lugar de las rocas secas*. BRANIFF, BEATRIZ C. (COORDINADORA). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Editoriale Jaca Book Spa, Milán, p. 155-210.
- DÍAZ MUJICA, ALEJANDRO, MA. VICTORIA PÉREZ VILLALOBOS, CLAUDIO GONZÁLEZ PARRA Y JEANNE W. SIMÓN. (2004). “Conceptos de enfermedad y sanación en la cosmovisión mapuche e impacto de la cultura occidental”. En: *Ciencia y enfermería*, vol. X (1). Chile, p. 9-16.
- DILLON, BEATRIZ. (1998). “Algunas consideraciones acerca del estudio de la movilidad territorial de la población”, en Revista *Huella*, no. 3. Universidad Nacional de La Pampa. Facultad de Ciencias Humanas. Instituto de Geografía. Disponible en <http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/huellas/v03a03dillon.pdf>
- ESCANDÓN, PATRICIA. (2010). Capítulo VIII “Nueva administración misional y los pueblos indios”, en: Ortega Noriega, Sergio e Ignacio del Río (coord.) *Tres siglos de historia sonorensis 1530-1830*. UNAM. México, p. 323-353.
- FISH R. PAUL, Y SUZANNE K. FISH. (2009). “La cultura hohokam del sur de Arizona”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 97, mayo-junio. pp. 39-45.
- FLORES, JOSÉ ALFREDO. (2006). “Los cazadores-recolectores y la formación social tribal”, en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 42 (enero-diciembre), p. 33-90.
- FLORES CRUZ, RAMIRO A. (s/f). “La discusión en torno a la migración y la movilidad territorial de la población”, 12 p.  
[http://webiigg sociales.uba.ar/pobmigra/archivos/Ramiro\\_Flores/Migracionymov.pdf](http://webiigg sociales.uba.ar/pobmigra/archivos/Ramiro_Flores/Migracionymov.pdf)
- FONTECILLA VON NORDENFLYCHT, OSVALDO. (2004). “La política exterior de Estados Unidos de América” en *Revista de Marina*. Viña del Mar, Chile. <https://revistamarina.cl/revistas/2004/6/fontecilla.pdf> (consultado 02 de febrero 2018).
- GARDUÑO, EVERARDO. (2004). “Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos” en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 77, octubre, p. 41-60.
- GARDUÑO, EVERARDO, ALBERTO TAPIA LANDEROS Y EVA CACCAVARI. (2012). “Shuk Toak. Historia natural y cultural de un geosímbolo de Sonora” en *Región y sociedad* / año xxiv / no. 55. 2012, Colegio de Sonora.
- GAILLARD, D.D. (1894). “The Papago of Arizona and Sonora” en *American Anthropologist*, Vol. 7, No. 3 (Jul., 1894), p. 293-296. <https://www.jstor.org/stable/658427>
- GALINIER, JACQUES . (1997). “De Montezuma a San Francisco: El Ritual w:igita en la religión de los pápagos (Tohono O’odham)” en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coord.) *De hombre y Dioses*, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, A.C., México, p.257-326.
- GÓMEZ AÍZA, A. Y SÁNCHEZ VÁZQUEZ, S. (2014). “La frontera cultural meso-aridoamericana: construcción de imaginarios nacionalistas en la historia mexicana” en *Dialnet*. Xihmai, 9(18).
- GRIJALVA, AÍDE. (2014). “Agroindustria y algodón en el valle de Mexicali. La Compañía Industrial Jabonera del Pacífico” en *Estudios Fronterizos*, Nueva Época, vol. 15 no.30, julio-diciembre. p. 11-42.
- GRIJALVA DÍAZ, ANA ISABEL. (2014). “La economía algodonería en Sonora, México bajo las expectativas del mercado mundial, 1950-1980” en *Estudios Rurales*, no.7, segundo



semestre. 24 pp.

<http://proyectos.colsan.edu.mx/ahenme/Novedades/GRIJALVA,%20La%20economia%20del%20algodon,%202014.pdf>

- GUERRERO GALVÁN, LUIS RENÉ. (2016). “A propósito del aniversario porfiriano. Una aproximación acerca de las compañías deslindadoras en tiempos del porfiriato” en *Revista Latinoamericana de Derecho Social*, vol. 22. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- HERNÁNDEZ BECERRA, AUGUSTO. (1981). “Capítulo VI: El territorio del Estado” en *Estado y Territorio. Teoría general en el derecho colombiano y en el derecho comparado*. UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas. México. p. 53-62.
- HERNÁNDEZ FREEMAN, LEOPOLDO. (2009). “La participación comunitaria como proceso sociocultural”. Año III, No. 3-4, Jul. - Dic. Frecuencia trimestral ISSN: 2121 RNPS: 2020 en *Boletín Entre Líneas*.
- JÁUREGUI, JESÚS. (2008). “¿Quo vadis Mesoamérica?” en *Mesoamérica y la discusión de áreas culturales*, en Nueva Época, abril/junio, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, p. 3-31.
- KIRCHHOFF, PAUL. (2008). “Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación”, en *Mesoamérica y la discusión de áreas culturales* en Nueva Época, abril/junio, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. p.72-89.
- LE BONNIEC, FABIEN. (2002). “Capítulo 2: Las identidades territoriales o Como hacer historia desde hoy día” en Morales, R. (comp.). *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*. Temuco, IEI-UFRO, Ediciones Escaparate, 2002. p. 31-49.
- LLANOS-HERNÁNDEZ, LUIS. (2010). “El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales” en *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, Septiembre-Diciembre, vol.7, No.3 Universidad Autónoma Chapingo. Chapingo Estado de México.
- LARA, BLANCA, LORENIA VELÁSQUEZ Y LIZ ILEANA RODRÍGUEZ. (2007). “Especialización económica en Sonora. Características y retos al inicio del nuevo milenio” en *Región y Sociedad*. Vol. XIX. Número especial. El Colegio de Sonora. México, p.24.
- MARINO DANIELA Y MARÍA CECILIA ZULETA. (2019). Capítulo 10. “Una visión del campo. Tierra, propiedad y tendencias de la producción, 1850-1930” en Kuntz Ficker, Sandra (coordinadora). *Historia económica general de México. De la Colonia a nuestros días*. El Colegio de México. México. p. 437-472.
- MONTAÑEZ GÓMEZ, GUSTAVO Y OVIDIO DELGADO MAHECHA. (1998). Espacio, territorio y región: Conceptos básicos para un proyecto nacional, *Cuadernos de Geografía*, 7(1-2) Revista del Departamento de Geografía de la Universidad de Nacional. [https://acoge2000.homestead.com/files/Montanez\\_y\\_Delgado.\\_1998.pdf](https://acoge2000.homestead.com/files/Montanez_y_Delgado._1998.pdf) (consultado 14 de diciembre 2016).
- NALDA, ENRIQUE. (2008). “¿Qué es lo que define Mesoamérica?” en *Mesoamérica y la discusión de áreas culturales*, en Nueva Época, Abril/junio. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. p. 99-107.
- NABHAN, GARY P. (1986). “Papago Indian desert agriculture and water control in the Sonoran Desert, 1697-1934” en *Applied Geography*. No. 6, University of Arizona, Tucson. p. 43-59.
- NOLASCO, MARGARITA. (1965). “Los pápagos, habitantes del desierto” en *Anales Instituto Nacional de Antropología e Historia*, tomo XVII, colección XLV, Secretaría de

- Educación Pública, México, p. 375-448.
- ORTIZ GARAY, ANDRÉS Y MA. CRISTINA SALDAÑA FERNÁNDEZ. (1994). “Pueblos indígenas de México. Pápagos” en *Instituto Nacional Indigenista, México*, 24pp.
- PRICE T.D. Y J.A. BROWN (EDITORES). (1985). “Aspectos de la complejidad en los cazadores-recolectores”. Academic Press, New York. p. 3-20.
- READER, TRISTAN Y JOHNSON, TERROL DEW. (2016). “Tohono O’odham Himdag and Agri/Culture”, en: Le Vasseur, Todd (editor, contributor), Pramod Parajuli (editor) en *Religion and sustainable agriculture: World Spiritual Traditional and Food Ethics (Culture of the land)*. Universidad Press of Kentucky, Estados Unidos, p.315-336.
- RODRÍGUEZ VALBUENA, DANILO. (2010). “Territorio y territorialidad. Nueva categoría de análisis y desarrollo didáctico de la Geografía” en *Uni-Pluriversidad*, Vol. 10, no. 3, versión digital. Facultad de Educación-Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- RODRÍGUEZ TOMP, ROSA ELBA. (2005). “Los cazadores-recolectores de Baja California. El Marco conceptual”, en *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. Documento inédito tesis de doctorado en ciencias sociales, CIESAS Occidente, México, p. 16-79.
- RUIZ VELASCO, MARÍA EUGENIA. (2010). “La cosmovisión de la salud y los peligros del “alma” en la zona de los Altos de Chiapas” en *Átopos*, nº 10, noviembre, México, p. 83-100.
- SHERIDAN, CECILIA. (2007). “Cambios y continuidades en la territorialidad nativa: el espacio noreste novohispano, siglos XVI-XVIII” en *Anuario IEHS T*, CIESAS, México, p. 131-159.
- THER RÍOS, FRANCISCO. (2012). “Antropología del territorio” en *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 11, núm. 32. Universidad de Los Lagos Santiago, Chile. Pp. 493-510. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30524549023>  
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407050842003> (consultado 20 febrero del 2019).
- TRPIN, VERÓNICA Y CYNTHIA PIZARRO. (2017). “Movilidad territorial, circuitos laborales y desigualdades en producciones agrarias de Argentina: abordajes interdisciplinarios y debates conceptuales”, en *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, vol. 25, núm. 49, enero-abril, 2017, pp. 35-58. Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios. Brasilia, Brasil *ol Mex His Fil Med*, no. 13, volumen 1. pp. 21-26. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407050842003>
- VARGAS, LUIS ALBERTO, ROBERTO CAMPOS NAVARRO Y LETICIA E. CASILLAS. (2010). “La atención a los pacientes en los servicios de salud para poblaciones indígenas”. En *Bol Mex His Fil Med*, no. 13, volumen 1. pp. 21-26.
- VÁZQUEZ RUIZ, MIGUEL ÁNGEL Y MARÍA DEL CARMEN HERNÁNDEZ MORENO. (2001). “Región y grupos económicos en Sonora. Breve itinerario de su integración (1910-1950)”, en *Frontera Norte*, vol. 13, núm.26. julio-diciembre, pp. 77-104.
- VELÁZQUEZ FLORES, RAFAEL Y JORGE A. SCHIAVON. (2008). “El 11 de septiembre la relación México y Estados Unidos ¿Hacia la securitización de la Agenda? En *Revista Enfoque*, no. 8. Primer Semestre 2008 file:///C:/Users/Nelly/Downloads/Dialnet-El11DeSeptiembreYLaRelacionMexicoEstadosUnidos-2722954.pdf (Consultado 27 de febrero 2018).
- VICENCIO E. ROSA MARÍA Y DAVID VÁZQUEZ AGUIRRE. (1980). “Los pápagos víctimas del desarrollo económico desigual”, en *México Indígena*. No. 43. Órgano de Difusión del Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México, p. 1-8.
- VILLALPANDO, ELISA. (2001). “Los pobladores en Sonora”, en Braniff, Beatriz C. (coordinadora),

*La gran chichimeca. El lugar de las rocas secas.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Editoriale Jaca Book Spa, Milán, p. 211-236.

#### FUENTES ESCRITAS

- ARIZONA DAILY STAR. 23 enero 1986 “Papago vote changes name to Tohono O’odham” (documento de archivo personal de Miguel Ángel Paz Frayre, consultado enero 2017).
- LÓPEZ AZUZ, NELLY. (2004). “Diario de Campo 1”, Caborca, Sonora, México 55pp.
- (2016). “Diario de Campo 2. Noviembre-diciembre”, Caborca, Sonora, México, 60pp.
- (2017a). “Diario de Campo 3. Marzo-mayo”, Caborca, Sonora, México, 32pp.
- (2017b). “Diario de Campo 4. Julio-agosto”, Caborca, Sonora, México, 32pp.

#### FUENTES ELECTRÓNICAS

- BRAYBOY, DUANE. (2017). “Two Spirits, One Heart, Five Genders” *Indian Country Today*, September 7, 2017. <https://indiancountrymedianetwork.com/news/opinions/two-spirits-one-heart-five-genders/> (consultado 04 de abril 2018).
- CANYON RECORDS. (2018). Música wayla  
<http://www.canyonrecords.com/shop/index.php?app=ecomyns=prodshowyref=CR-8075>
- DEFINICIÓN.DE. (2018) <https://definicion.de/entropia/> (consultado 09 agosto 2018).
- EL ECONOMISTA. (08 Abril 2017) “Los tohono O’odham presentan reclamo contra el muro de Trump” <https://www.economista.com.mx/politica/Los-Tohono-Oodham-presentan-reclamo-contr-el-muro-de-Trump-20170408-0020.html> (consultado 27 de febrero 2018).
- FONTANA, BERNARD L. Y JOSE LEWIS BRENNAN. (1959). Jose Lewis Brennan's Account of Papago "Customs and Other References" in *Ethnohistory* Vol. 6, No. 3, Documents Number (Summer, 1959), pp. 226-237 Published by: Duke University Press (consultado 02, Feb., 2018) [http://www.jstor.org/stable/480403?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/480403?seq=1#page_scan_tab_contents)
- GONZÁLEZ, ESTEBAN. (2018). “Pueblo indígena de frontera con EE.UU. acusa a México de violar tratado internacional” en *Pluma Atómica*.  
<https://plumasatomicas.com/noticias/internacional/papagos-mexico-viola-tratado/?fbclid=IwAR2GQH3UIKkvK1PSqH5e4Ibe17mOKwkvSaNYxTMonLtObUdnBJR-PiyNbQ>
- NAVARRO, JUAN MANUEL. (2017) *Periódico De Frente* (Facebook). Puerto Peñasco, Sonora. 30 de septiembre 2017. (Consultado el 05 de abril 2018).

#### COMUNICACIÓN PERSONAL

- Blanca Paloma Rentería, mujer pima, Ciudad de México, 12 de mayo 2018.
- Mauricio Montijo, encargado del Fondo Mixto para pueblos indígenas y municipios de México, Ciudad de México, septiembre del 2017.
- Rafael Pérez-Taylor, investigador, Ciudad de México, 2017.
- Joe Joaquín, encargado de asuntos de cultura de la Tohono O’odham Nation, Ajo, Arizona, 2009.

VÍA TELEFÓNICA

- Luis Núñez Valenzuela, Caborca, 26 de febrero del 2021.
- Matías Valenzuela Estevan, Caborca, 15 mayo 2020.
- Matías Valenzuela Estevan, Caborca, 02 de noviembre del 2019.
- José Juan Samaniego, Consejero Consultivo del CDI, Puerto Peñasco, 06 de feb del 2018.
- Antonio Ramón Marcial, autoridad tradicional de Puerto Peñasco, comunero de Quitovac, Puerto Peñasco, 22 de mayo 2018.

#### VÍA CORREO ELECTRÓNICO

- Ken Josemaría, Arizona, 14 agosto 2017.
- Donald Bahr, Arizona, 07 junio 2004.

#### VIDEOGRABACIÓN

AGUILAR ZELENY, ALEJANDRO. (25 marzo 2017). “Protesta cultural contra el muro entre Estados Unidos y México”. Palabras de Doña Alicia Chuhuhua representante legal del Consejo Supremo de Gobernadores del pueblo Tohono O’otham de México.

#### MAPAS

- Mapa 1. “Territorio o’otham”. Castillo Ramírez, Galland y Paz Frayre, (2011) en *Memorias Tohono O’otham, voces y rostros del desierto de Altar. Vivencias y Pervivencias*. Gobierno del Estado de Sonora, México.p.15.
- Mapa 2. “Aridoamérica, Oasisamérica, Mesoamérica”. Kirchhoff, Paul (2008[1954]). “Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación” en *Mesoamérica y la discusión de áreas culturales*. Nueva Época, abril/junio, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. p.75.
- Mapa 3. “La Gran Chichimeca y Mesoamérica”. Beatriz Braniff Cornejo. (2009). “Comercio e interrelaciones entre Mesoamérica y la Gran Chichimeca” en Janet Long Towell y Amalia Attolini Lecón (coordinadoras), *Caminos y mercados de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Serie Historia General, 23). México. p.28.
- Mapa 4. “División de la Gran Chichimeca”. Beatriz Braniff Cornejo. (2009). “Comercio e interrelaciones entre Mesoamérica y la Gran Chichimeca” en Janet Long Towell y Amalia Attolini Lecón (coordinadoras), *Caminos y mercados de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Serie Historia General, 23). México. p.29.
- Mapa 5. “Hohokam, Trincheras, Mogollón y Anasazi”. Braniff, Beatriz C. (coordinadora). (2001). *La gran chichimeca. Lugar de las rocas secas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Editoriale Jaca Book Spa, Milán, p.156.
- Mapa 6. “Territorio de la Pimería Alta”. (1733) “Provincia de la Nueva Andalucía de San Juan Batista de Sonora delineada por el Capp. De Cau2 D Gabriel de Prudtrom Hey, Der Butron y Muxica Baron de Heyder Gravashing Goldakre: quien por mrd del Rey la governo 8 años y fundó en la Pimería Alta el Pueblo y real de Arizonac”. Mapoteca, Archivo General de la Nación (AGN).
- Mapa 7. “Puertas transfronterizas o’otham”. Paz Frayre, (2017 b) en “Peritaje antropológico Tohono O’otham de Sonora” Universidad de Guadalajara, Centro Universitario del Norte.

## **ANEXOS**

**ANEXOS:**

**SOBRE DOCUMENTOS E INFORMACIÓN COMPLEMENTARIA**

## ANEXOS

### *Sobre documentos e información complementaria*

Anexo 1. Guion de entrevista	391
Anexo 2. Lista de entrevistados	394
Anexo 3. Censos de población, 1600-2017	396
Anexo 4. Total de comunidades de Sonora y Arizona, identificadas durante la investigación según fuente de registro	398
Anexo 5. Los etnónimos y exónimos en la historia de los o'otham	400
Anexo 6. <i>Custom in going for salt</i>	404
Anexo 7. Fragmento del expediente digital de tribu pápago de Sonoita	411
Anexo 8. La Universidad de Arizona	416
Anexo 9. Sobre la agricultura de los o'otham de Arizona	418
Anexo 10. Respuesta de la SEDATU al Consejo Supremo de Gobernadores O'otham de México por el caso del Bajío, 2017	419
Anexo 11. Oficio de Petición a la CIDH sobre detención del muro, 2017 (borrador)	421
Anexo 12. Solicitud de apoyo a la presidencia de la república en el caso de la salina La Borrascosa, 2017	422
Anexo 13. Solicitud de apoyo al Comisionado para el diálogo con los Pueblos Indígenas de México para interceder con SEMARNAT por caso de la salinera, 2017	423
Anexo 14. Lista de ceremonias, rituales y eventos significativos o'otham	424
Anexo 15. Fragmento de la Constitución de la TON	425
Anexo 16. Nota de periódico sobre representante de Puerto Peñasco	427
Anexo 17. Las rutas de peregrinaciones por la sal, 2015 y 2016	428

## ANEXO 1

### GUIÓN DE ENTREVISTA

#### A. Datos personales

1. ¿Cuál es su nombre completo? ¿su edad? ¿Dónde nació? ¿Qué había en su comunidad? ¿Cómo era la comunidad?
2. ¿Cómo se llama su papá y su mamá, hermanos? Situar al entrevistado (para ligar memorias)
3. ¿De qué vivían? ¿Qué hacían?

#### B. Pasado

4. ¿Qué saben de la división del territorio Tohono O'otham? *¿Cuándo el territorio quedó en Estados Unidos? (1853)*
5. *¿Cuáles son las comunidades O'otham?*
6. *¿Qué ha pasado con los territorios Tohono O'otham?*
7. *¿Cómo fue ese suceso para el pueblo Tohono O'otham?*
8. ¿Cuáles son sus expectativas a futuro sobre sus tierras O'otham?

#### C. Despojo territorial

9. ¿Qué es la tierra para usted?
10. ¿Qué problemas tenían con las tierras?
11. ¿Qué pasó con la frontera?
12. ¿Qué pasó con los colonos?
13. ¿Qué va a pasar con su comunidad? ¿hay comunidades más importantes que otras?
14. ¿Qué va a pasar con la parcela?
15. ¿Qué le gustaría a usted que pase?
16. ¿Cómo vivió usted la pérdida de sus tierras?

#### D. La disgregación

17. *¿Eran un solo pueblo?*
18. *¿Recuerdan cómo eran?*
19. *¿Saben que paso 1853?*
20. ¿Por qué cree usted que no se conocen todos los TO?
21. ¿Qué ha cambiado con la migración?
22. ¿Ustedes acostumbraban a salir?
23. ¿Quién fue el primero en salir de la comunidad?
24. ¿Sabe a dónde fue?
25. ¿Y después quien ha cruzado la frontera?
26. ¿Tienen familia en Arizona? ¿Quién es?
27. Breve genealogía para ver cómo se dieron los desplazamientos en función a cuándo, cómo y dónde.

#### E. Organización social y política

28. ¿Quiénes vivían en la comunidad?
29. ¿Cuáles eran las actividades de la comunidad? (siembra, recolecta, cuidado del ganado, caza, cocina, etc.)
30. ¿Cómo se organizaban las actividades? ¿se hacían trabajo comunitario?
31. ¿Qué cargos hay/había en la comunidad?
32. ¿Quiénes son/eran las autoridades?
33. ¿Cómo los nombra/nombraban?
34. ¿Cómo debe ser la persona que van a nombrar?



35. ¿Cuánto tiempo dura su cargo?
36. ¿Cuáles son sus funciones?
37. ¿Cómo se recibe el cargo? ¿hay alguna ceremonia?
38. ¿Hay Derecho propio (consuetudinario)? ¿Cuáles son las normas o reglas que se tiene que seguir y respetar en la comunidad? ¿Qué se debe de hacer y qué no se debe de hacer?
39. ¿Cómo se sancionan a las personas que no siguen las normas de la comunidad?
40. ¿Por qué sancionan?
41. ¿Quién las sanciona?

#### **Regidores étnicos (cargo civil)**

42. ¿Cómo se eligen los regidos étnicos?
43. ¿Cuánto tiempo dura?
44. ¿funciones?
45. Cuando se nombró el primero y quien fue

#### **Consejero Indígena**

46. ¿Quién elige al consejero indígena ante CDI?
47. ¿Cuáles son sus funciones?
48. ¿Cuánto tiempo dura?
49. ¿Cómo surge esta puesto y quiénes lo han ocupado?

#### **Gobernador de Nación Tohono o´odham**

50. ¿Cuáles son las funciones del Gobernador de Nación Tohono o´odham?
51. ¿Cuánto tiempo dura su cargo?
52. ¿Cómo, cuándo y quién nombra a el gobernador de la nación?

#### **Organización agraria**

53. ¿Cómo se eligen los presidentes de bienes comunales?
54. ¿Cuáles cargos hay en las comunidades/ejidos agrarias?
55. ¿Quién tiene derecho a ser comunero?
56. ¿Cuáles son las obligaciones de los comuneros?

#### **F. Práctica agrícola**

57. ¿Cómo era la parcela? ¿Milpa? ¿solares?
58. ¿Qué sembraban?
59. ¿en qué meses se sembraban?
60. ¿Cómo se sembraba?
61. ¿Quién lo sembraba?
62. ¿La parcela estaba cerca de la casa?
63. ¿Quiénes trabajan la siembra?
64. ¿Qué actividades realizan en el campo?
65. ¿Tienen ganado?
66. ¿Cómo lo hacen?
67. *¿Había apoyo de alguna institución para sembrar?*
68. *¿Por qué dejaron de sembrar?*
69. ¿Hábleme sobre la cacería? ¿Quién lo hacía?
70. ¿Qué cazaban?
71. ¿Pescaban?

72. ¿Qué recolección de frutas hacían?
73. ¿cuándo recolectaban?
74. ¿Quién recolectaba?
75. ¿Trabajaban como jornaleros?
76. ¿Quién? ¿Cuándo? ¿Por qué?

### **G. Ritualidad**

77. ¿Cuáles fiestas son/eran las más importantes?
78. ¿Quiénes participaban? ¿Para qué lo organizaban?
79. ¿Quién las organizaba?
80. ¿Cuáles cargos religiosos tienen? (cantador, danzante, pascola, músico, rezadora, etc.)
81. ¿Quién los nombra?
82. ¿Cómo los nombra?
83. ¿Cuáles son sus responsabilidades?
84. ¿Cuándo termina su cargo?
85. ¿Qué comían?
86. ¿Cuáles fiestas requieren cantadores?
87. ¿A qué/quién le cantan los cantadores? ¿al agua?
88. ¿Qué significa que no haya agua?
89. ¿Recuerden el peor momento cuando estuvieron sin agua?

**ANEXO 2**  
**LISTA DE ENTREVISTADOS**

1. Alicia Chuhuhua. Representante legal de o'otham en México, gobernadora de Pozo Prieto.
2. Matías Valenzuela Estevan. O'otham El Cumarito. Caborca, Sonora, 04 Agosto 2017.
3. Francisco Contreras. O'otham Pozo Prieto. Vive en Caborca. Caborca, Sonora, 23 abril 2017.
4. Margarito León. O'otham de Sonoyta.
5. Jorge Gamboa. Cronista de Sonoyta.
6. Filiberto Velasco. O'otham de Sonoyta originario de Quitovac.
7. Francisco (El Choco) Sinogui Murrieta. O'otham de Caborca (antes de San Francisquito).
8. José Piñuelas. Esposo de mujer O'otham Sonoyta (presidente comunero de San Francisquito).
9. Enrique Bejarano. Director de CDI Caborca.
10. Mauricio Montijo. O'otham de Sonoyta. A cargo del Fondo Mixto para pueblos indígenas y municipios de México.
11. Abraham Montijo. O'otham de Sonoyta.
12. José (Cheche) Ruíz Guardado. Asesor riego por goteo, guía de turistas, experiencia en minería.
13. Alfredo (José) Lizárraga. O'otham de Sonoyta. Guía del sendero de la sal.
14. Esther Pacheco. O'otham de Quitovac. Vive en Caborca.
15. Ing. Jorge Corral. Visitador procuraduría agraria Caborca.
16. Ma. Luisa Varela. O'otham de Caborca, Pozo Prieto.
17. José Luis Oros. O'otham de Cubabi (presidente de comuneros). Vive en Caborca.
18. Claudia Reina. Exempleada del Pinacate. Involucrada en investigación del sendero de la sal.
19. Gloria Berenice Lizárraga Lizárraga. O'otham, Regidora étnica Sonoyta.
20. Isidro Soto. Tohono O'otham Gobernador Sonoyta (originario Quitovaca).
21. Fausto (Titi) Núñez. Habitante de Quitovac, papá de Luis Núñez.
22. Ramón Antonio Marcial. O'otham Quitovac, vive Puerto Peñasco.
23. María García. O'otham de Arizona, Mujer-medicina del Sendero de la Sal.
24. Ken Josemaría. O'otham de Arizona líder del Sendero de la Sal.
25. Rafael Monreal. O'otham de Caborca, guerrero de la sal.
26. Tonatíuh Castro Silva. Investigador y funcionario de Instituto Sonorense de Cultura.
27. Ing. Apolinar Castro Esquivel. Profesor investigador Universidad estatal de Sonora, exdelegado estatal de Sonora (1975-1984).
28. Ramón Valenzuela (vive comunidad del Bajío, gobernador de Bajío).
29. Josefina Valenzuela (vive comunidad del Cubabi).
30. Alejandro García (comunero comunidad San Francisquito).
31. Bartolo Sánchez (comunidad San Francisquito. Autonombrado gobernador de Caborca).
32. Rafael Alfonso García Valencia (nacido Comunidad de Las Norias. Autonombrado gobernador general de la etnia Tohono O'otham).
33. Gema Martínez (nieta de Alicia Chuhuhua).
34. Alicia Chuhuhua (gobernadora comunidad Pozo Prieto. Representante legal de la etnia Tohono O'otham de México).
35. Gloria Cañez (esposa de comunero o'otham de comunidad Pozo Prieto).

36. Gerardo Pasos (Puerto Peñasco, de familia Sonoyta).
37. Servando León (originario de Sonoyta, gobernador de Puerto Peñasco).
38. Francisca Salas (autoridad tradicional de Pitiquito).
39. Herlinda León (origen yaqui esposa de O'otham Quitovac).
40. Raúl Pacheco (comunero o'otham de Quitovac).
41. Doraly Pacheco (presidente o'otham de comuneros de Quitovac).
42. Socorro Pacheco (comunero o'otham vigilancia de Quitovac).
43. Ana Elisa Pacheco (tesorera o'otham de comuneros de Quitovac).
44. Guadalupe Valenzuela Cusibichan (o'otham habitante de Quitovac).
45. Daniel Navarro (secretario particular del subsecretario de desarrollo social Sonora. Encargado del trámite de Carta de CIDH contra muro de Trump).
46. Álvaro Núñez Méndez (habitante de Quitovac, tío de Luis Núñez).
47. Sergio Pacheco (trabajador de Quitovac).
48. Brenda Lee López Pacheco (expresidenta de comuneros o'otham de Quitovac).
49. Yolanda Pacheco (comunera o'otham de Quitovac).
50. Esther Pacheco (secretaria de comuneros o'otham de Quitovac).
51. José Noriega (comunero o'otham de Quitovac).
52. Jaime Pacheco (O'otham de Quitovac).
53. Ramón Pacheco (comunero O'otham de Quitovac que vive en Sonoyta).
54. Griselda Leyva (O'otham de Caborca radica en Hermosillo).
55. José Paul Leyva (O'otham de Caborca radica en Hermosillo).
56. Alejandro Aguilar Zeleny. Investigador INAH Hermosillo.
57. Carmelita Guzmán Montijo. Encargada Archivo del Ayuntamiento de Caborca.
58. Leobardo Reyes López. Gerente Cuenca Sonora AC (Caborca).
59. Ma. De Jesús Hernández. Abogada/proy productivos CDI Caborca.
60. Juan Cenicerros. Proy. Productivos CDI Caborca.
61. Edelmiro Pedroza. Apoyo logístico CDI Caborca.
62. Lic. Javivi. Abogado Procuraduría Agraria (Caborca).
63. Ing. Jorge Corral. Visitador procuraduría agraria Caborca.
64. Cecilia Hernández Torres. Admon. CDI Caborca encargada de Becas.
65. Luis Núñez Valenzuela. O'otham de Quitovac, proy. Productivos CDI Caborca.
66. Julia Méndez Ruiz. Habitante Quitovac, abuela Luis Núñez.
67. Alejandro Núñez Montijo. Abogado de CEDIS.
68. Ramón Antonio Miranda Camou. Director del Archivo Histórico (Boletín y Archivo del estado de Sonora) Hermosillo.
69. Candelaria Varela (viuda de Matías Chohua).
70. María Elena García (mamá de María Luisa Varela García).
71. Juan Salcido (o'otham a cargo de la iglesia Tohono O'odham de Sonoyta).

**ANEXO 3**  
**CENSOS DE POBLACIÓN, 1600-2017**

**ANTES DE 1853**

Año	Cifra
1600	20,000
1678	16,600
1700	10,000
1720	7,600
1760	5,750
1800	1,300

Fuente: Miguel Ángel Paz Frayre, archivo personal (correo-e: pazfrayre@gmail.com)

**DESPUÉS DE 1853**

AÑO	Arizona (Estados Unidos)	Sonora (México)
1858	7,000	9,000
1863	7,500	0
1874	7,992 (Reservación San Xavier)	?
	6,000	0
1882	574 (Reservación Gila Bend)	?
	8,000 (probablemente de ambos lados).	
Final S. XIX	Según Gaillard (1894) en 1890 era 5,113. Pero entre 2000 a 5000 miembros estaban registrados en Arizona.	5000 miembros. Según Gaillard (1894) en México en 1890 también había ese mismo número.
S.XX		
1900	?	859
1906	4,900	81
	4,032 (Arizona)	859 (Sonora)
	4,981 (Basauri, 1940)	
1910	?	859 (Basauri, 1940)
1916	4,688 (Reservación Papago Indian) ?	
1930	5000 (Underhill, 1939)	535 (Basauri, 1940)
1940	?	91 (monolingües)
1943	?	505
1949	7,000	15,000
	7,200 (Arizona)	400 (Sonora)
1957	?	745 (11 Asentamientos, 3 Municipios)
		505
1963	?	450
1972	13,499 (Reservación Sells)	?

1977		?	300
1979	13,500 (Reservación Sells)		450
			195
	375 (Reservación Ak-Chin)		81 (Sonora)
	600 (15 Localidades Arizona)		
	100 (Reservación Gila River)		
	14,800 (Arizona)		200 (Sonora)
1980		?	236 hablantes
			81
1982		?	500
			449/450
1985		?	467
1990		?	149
1992		?	43 hablantes Pima Alto
			335
			101 hablantes Pima Alto
1995		?	132 hablantes
S. XXI			
2004		?	1,600 (11 Localidades)
			174 hablantes (5 Municipios)*
2010	20,000		1590
2017	33,643		?

? = se desconoce si existe el dato

Fuentes: 1) Miguel Ángel Paz Frayre, archivo personal (correo-e: pazfrayre@gmail.com) datos de 1858-2004; 2) Griselda Leyva, archivo personal (correo-e: veronicacrisol@gmail.com) datos del 2010; y 3) [www. tonation-nsn.gov/districts](http://www.tonation-sn.gov/districts) (consultado en 26 de julio del 2021).

**ANEXO 4**  
**TOTAL DE COMUNIDADES DE SONORA Y ARIZONA, IDENTIFICADAS DURANTE LA INVESTIGACIÓN SEGÚN FUENTE DE REGISTRO**

Datos del Registro Agrario Nacional (junio 2016) Actualidad en México				Instituto Nacional para el Federalismo y Desarrollo Municipal, México	Boletín y Archivo Histórico del estado de Sonora, México	Instituto Smithsonian sobre Sonora, México
Municipio	Comunidad (nombre o nombre actual)	Tipo de núcleos (formados en las ochentas)	Año de su fundación	Datos de expediente de las paguages 1855 (DCHOAE, 1851-1856)	Diario de campo de Hewitt y Breiman, 1897	
Caborca	San Francisco/	Comunidad agraria	1688 Caborca	Caborca	Caborca	
	Ayexo El Cartzaitlo	?	?	?	?	
	Pozo Prieto/ (1983)	Comunidad agraria	?	?	?	
	Ayexo Las Calenturas	Comunidad agraria	?	?	?	
	Las Norias	Ejido (1985)	?	?	?	
Puerto Peñasco	Ayexo Carticho	?	?	?	?	
	Puerto Peñasco	Ejido	1927 Puerto Peñasco	?	Pozo Verde	
Sálic	Pozo Verde	Ejido	1751 Sálic (Pozo Verde 1924 registran como Congregación para participar Leyes Agrarias)	?	?	
	Gral. Plutarco Elías Calles	Sonoyta (ejido) 1928	1694 Sonoyta (misión jesuita)	Sonoyta	Sonoyta	
Altar	Quitorac (Comunidad)	Propiedad pequeña privada Ejido los paguages (1989)	1836 Se descubren minas 1989 Gral. Plutarco Elías Calles (funda con ese nombre por razones sociales, políticas e históricas)	Quitoraca	Quitoraca	
	anexo Chihuahuit	?	?	?	?	
Agua Prieta	El Bajío	¿SIN DATOS RAN?	1775 Villa del Altar (presidio)	Villa del Altar (Cocospira en el partido del Altar ¿es parte de Villa del Altar? Villa del Altar TERRENOS OFRECIDO A LOS OTHAMEN 1856	Altar	
	su anexo El Cubahit	?	?	?	?	
	Ayexo Bajío	SIN DATOS RAN	?	?	?	
	La mochoyera	SIN DATOS RAN	1899 Agua Prieta (pertenace a Fronteras)	Presidio de Fronteras (¿corresponde a Agua Prieta?) Presidio de Fronteras TERRENOS OFRECIDOS A LOS OTHAMEN 1856	?	
<b>DATOS OBTENIDOS POR FUERA DEL RAN</b>						
Quitorac	Bisani	?	1689 Quitorac (fundado por Kino)	Quitorac	?	
Pitiquito	Pitiquito	?	1688 Caborca (Bisani cementero)	Pitiquito	Pitiquito	
	Atil	?	1694 Pitiquito (hay tribus sedentarias)	Atil	?	
	¿Caborca? Sin identificación actual	?	1751 Atil (misión jesuita con Frmas Altos)	Caborca	?	
	Magdalena	?	?	?	Magdalena	
	Río Sonora	?	?	?	Río Sonora	
	Hermosillo	?	?	?	Hermosillo	
	Cuicupe	?	?	?	Cuicupe	
	Barron (Arizpe) Son.	?	?	?	Barron (Arizpe) Son.	
	Río Colorado, Son.	?	?	?	Río Colorado, Son.	

Fuentes: Las mencionadas en el encabezado (elaboración propia, 2017).

En ambas tablas, los renglones con “?” significan que desconozco ese dato

y se requiere investigar más.

Localidades en Arizona en el siglo XXI <a href="http://www.tonation-nsn.gov/location/">http://www.tonation-nsn.gov/location/</a>	Localidades en Arizona en el siglo XIX Instituto Smithsonian sobre Arizona, EE.UU.	Localidades en Arizona en el siglo XXI <a href="http://www.tonation-nsn.gov/location/">http://www.tonation-nsn.gov/location/</a>	Localidades en Arizona en el siglo XIX Instituto Smithsonian sobre Arizona, EE.UU.
Tucson, Az.	Tucson, Az.	?	Villa Pima, Az.
Fresnal, Az.	Fresnal, Az.	?	Pima Agency, Az.
Quijotoa, Az.	Quijotoa, Az.	?	Casa Blanca, Az.
Santa Rosa, Az.	Santa Rosa, Az.	?	Gila Crossing, Az.
Comobabi, Az.	Comobabi, Az.	Phoenix, Az.	Phoenix, Az.
Cababi, Az.	Cababi, Az.	Tempe, Az.	Tempe, Az.
?	Coyote, Az.	Salt River, Az.	Salt River, Az.
?	Pecacho, Az.	Gila Bend, Az.	Gila Bend, Az.
?	Cujate, Az.	Fort Yuma, Az.	Fort Yuma, Az.
?	Tecolote, Az.	Sierra Blanca, Az.	Sierra Blanca, Az.
?	Little Tucson	Pozo Blanco, Az.	Pozo Blanco, Az.
?	Badger, Az.	Pozo Grande, Az.	Pozo Grande, Az.
?	Lubac, Az.	Arivaipa, Az.	Arivaipa, Az.
?	Sapori, Az.		
?	Arivaca, Az.		
?	Calabasa, Az.		
?	Banson o San Pedro, Az.		
?	Pantano, Az.		
?	Sacaton, Az.		

Fuentes: Las mencionadas en el encabezado (elaboración propia, 2017).



**ANEXO 5**

**EINÓNIMOS Y EXÓNIMOS EN LA HISTORIA DE LOS O'OTHAM**

SIGLO	NOMBRE DEL GRUPO CULTURAL (y la aglutinación entre varios pueblos)	REFERENCIAS Y NOTAS El pueblo o'otham (pápagos) se ha encontrado entre varios grupos, con diferentes denominaciones.
S.XVI 1501	Chichimecas	Los conquistadores en el siglo XVI englobaron a todos los pueblos del norte con una denominación: los chichimecas. “Los conquistadores, los misioneros y los pobladores que las habitaban, llamaron a todos chichimecas, ignorando las diferencias y usando el mismo término, originalmente despectivo” (Hers <i>et al.</i> , 2000:356).
S.XVII- XVIII 1601- 1701	Pimas  Pimas Altos  Papaguería Pápagos	Ops, comaricopas, hudcoadan, yumas, cuhuanas quiquimas y otros del río Colorado se llaman pimas (AGN, 1658-1764). Ser pima incluía a diversos pueblos indígenas.  “Son quatro parcialidades las de los puros Pimas altos; una hacen los reducidos a Pueblos; otra los dichos Papagos; la tercera los Sobaipuris y la quarta los que viven en el río Xila” (AGN, 1658-1764).  Refiriéndose a la región que habitaban los pápagos.  Siglo XVIII, conocidos como los Pápagos o Papapootam (AGN, 1658-1764), el nombre pareciera una fusión entre Pápago y Ootam.
S.XIX 1801	Pima y pápago	En Arizona, el término “pima” es utilizado como un término genérico tanto para el o'odham del sur Arizona y el norte de Sonora, así como el pima bajo de Sonora oriental y Chihuahua así como tepehuanes de Durango y Chihuahua (Crosswhite, 1981).  En Sonora, se usa el término “pápago”.
<b>APARECE MÁS CLARAMENTE EL NOMBRE O'OTHAM U O'ODHAM</b>		
S.XX 1901	Pápago O'otham Tohono o'odham  Akimel o'otham  Hiaced o'otham	Basauri (1940) identificó a los tohoho o'otham como “pápagos occidentales”; a los akimel o'otham como “pápagos del río Gila” y los hiaced o'otham como “maricocopa”  En Arizona, 1986 cambio de nombre oficial de Tribu Pápago a Tohono O'odham Nation (TON) (Arizona Daily Star, 23 enero 1986). Estaba los akimel o'otham, tohono o'otham, hiaced o'otham como parte de los o'otham pero pueblos diferenciados entre sí. Tohono o'otham incorporó a los akimel y hiaced (Aguilar Zeleny, 1993; Osornio, 2016). En Sonora se identificarán como pápagos u o'otham, paulatinamente usarán el tohono o'otham. En el Estados Unidos el término pima se usa solo para el o'odham de los ríos Gila y Salt, y el término pápago para el o'odham de los otros asentamientos (Crosswhite, 1981). En Estados Unidos el término pima se usa solo para el o'odham de los ríos Gila y Salt y el término pápago para el o'odham de los otros asentamientos (Crosswhite, 1981).
S.XXI 2001	Tohono o'odham Tohono o'otham (eventualmente pápago)	En Sonora, utiliza el “tohono o'otham” o “tohono o'odham”. También identifican el “pápago” pero ahora su uso del término se reduce a un par de personas.  Registro notarial (2016) Tohono O'odham Nation sobre los pueblos que lo conforman: akimel o'otham, hiaced o'otham, o'ob o'otham (pimas de México). La TON (Arizona) indica que todos esos pueblos configuran y pertenecen a la Nación incluyen a los pimas de México. Además de los mencionados por TON, Matías Estevan (López Azuz, 2017b) indica los “akimel onk o'otham”.

Fuente: Elaboración propia (2018)

### *Apuntes sobre la transformación del nombre de los o'otham*

Durante las misiones españolas se referían a ellos como pimas altos, aunque este era un nombre donde conjuntaban a varios pueblos del noroeste. Asimismo, serían reconocidos como pápagos. Sin embargo, nos referiremos a ellos, únicamente con el nombre de “o'otham”, por las siguientes cuestiones: el uso del término “pápago” a algunos puede parecer ofensivo, ya que consideran que los misioneros se lo impusieron y posteriormente, los “mexicanos”<sup>1</sup>, hacían un uso peyorativo de él. Queda abierta la pregunta, si la denominación “o'otham” fue producto de la autodenominación (etnónimo) o fue impuesto por otros pueblos indígenas (exónimo).

El pueblo o'otham se conformó de: los *akimel o'otham* (gente del río), *hiaced o'otham* (areneños pinacateños), *onk akimel o'otham* (gente del río salado) [este dato dado por Matías Estevan, agosto 2017], *tohono o'otham* (gente del desierto). También se menciona por parte de los o'odham de Arizona, el *o'ob o'otham*.

*O'ob* es el nombre del pueblo pima y significa “la gente” o “el pueblo” [este dato extraído del documento Notaria no. 23, núm. 27,811, libro 403], lo cual es un dato nuevo registrado en documentos (del que no tengo más referencia). Me refiere Blanca Paloma Rentería, que el pueblo pima (Chihuahua y Sonora, México) lleva ochos años en gestión por parte de la Tohono O'odham Nation para quedar registrados como parte de ésta, como hermanos. Con la entrada de Donald Trump como presidente, se detuvo este proceso. En tanto, comenta que estudios antropológicos de Canadá refieren que los pimas descienden de pueblos originarios de Canadá, y se fueron desplazando hasta llegar a México. Podrían convertirse en un pueblo trinacional (plática personal con Blanca Paloma Rentería, mujer pima, Ciudad de México, 12 de mayo 2018).

Por la heterogeneidad de los nombres asocio a cada grupo, vinculado a una diversidad ecosistémica del desierto. “Doña Alicia puede ser *tohono o'otham* porque vive en el desierto y *hiaced o'otham* (pinacateños o areneños) por vivir cerca del mar” (Matías Estevan, agosto 2017b). Según Matías Estevan “hay cuatro o'otham: *akimel o'otham* (río), *onk akimel o'otham* (río salado), *hiaced o'otham* (areneños o pinacateños), *Tohono o'otham* (desierto). Los ríos de Phoenix y Hermosillo son los límites naturales del territorio de los o'otham. Todos somos o'otham. Cuatro lenguas o'otham” (entrevista a Matías Estevan, Caborca, Son., 04 de agosto 2017, López Azuz, 2017b). También, Doña Alicia Chuhuhua mencionó, que de niña recordaba que se nombraban a sí mismos como “o'otham”, pero no sabe en qué momento salió el “tohono” (López Azuz, 2017b).

Haciendo un breve recorrido histórico sobre los nombres, analizo a los siguientes autores. Carlos Basauri (1940) identifica a los *tohono o'otham* como “pápagos occidentales”; a los *akimel o'otham* como “pápagos del río Gila” y los *hiaced o'otham* como “los maricocopa”. En tanto, Cynthia Radding (1995:28) identifica que “los nombres históricos asociados con los o'odham, derivados principalmente de la percepción de los misioneros acerca de los idiomas y dialectos que encontraron en diversos pueblos, incluyen *nebomes*, *pimas*, *pápagos*, *sibubapas*, *sobas* y *sobaipuris*”. En el siglo XVIII, veremos que el nombre pareciera una fusión entre *pápago* y *ootam*, [...] «los Papagos o Papapootam, que así se llaman los pimas que viven en aquellos paramos de semillas y zacates, hierba y

---

<sup>1</sup> “Mexicanos”, “no indígena” o “no o'otham” se utilizará en sustitución al de “mestizos”. Este último, es un término que se implementó durante la Nueva España, y denota una clasificación racializada de la organización socioeconómica de la época. El término se conservó en la transferencia de actividades laborales, que pasaron, de un sistema de castas hacia un padrón de oficios y profesiones, reguladas desde 1822 por el Ministerio de Hacienda. El “mestizo” era una de tantas castas que existieron durante la Nueva España. Este término se ha conservado desde entonces hasta la actualidad.

frutas silvestres, [...]» (AGN, 1658-1764: foja 69-73). Pimas altos fue como se les conoció a los pápagos entre los misioneros de la Nueva España.

Son cuatro las parcialidades las de los puros pimas altos; una hacen los reducidos a Pueblos; otra los dichos Pápagos; la tercera los Sobaipuris, y la cuarta los que viven en el Río Xila. Los ops, comaricopas, hudcoadan, yumas, cuhuanas, quiquimas y otros más allá del Río Colorado, se pueden también llamar pimas, y contar por otras tantas tribus de una nación; pues la lengua que usan, es una misma, con la diferencia del dialecto (AGN, 1658-1764: foja 70).

También, Hewitt y Brennan (1897, Vol.3) comentaron al respecto del origen del nombre “pápago” y cómo se pronuncia en la lengua: “pueblo pápago” *se dice pāpā'fi ā'-ā'-tām*. La palabra *Päf*, es “una especie de frijoles, su sabor es diferente al de los frijoles” y *pāpāvi'k*, significa “diferentes sembrados de frijoles, plantación”.

En tanto, Carl Lumholtz (1912:24) señaló « El nombre pápago generalmente se interpreta como "pueblo de frijol". Su nombre tribal como lo emplean ellos mismos es Ootam, que significa "la gente". Llamam a los indios Pima Akimuri Ootam, "gente del río" refiriéndose apropiadamente a su hábitat en el Río Gila. Los Pima llaman al Papago Toono Ootam, "gente del desierto». Para finales del siglo XIX, Lumholtz (1912) explica cómo es posible que los desplazamientos de los diferentes grupos o'otham, que ocupaban lugares que antes fuera característicos de otro grupo o'otham, generaría estas confusiones a los investigadores. Un ejemplo de ello es que en 1860 la peste amarilla mató a gran parte de la población de hiaced o'otham habitantes de El Pinacate y los sobrevivientes se establecieron en Quitovac. Algo similar señala Don Bahr (1998) citado por Aguilar Zeleny (2003:155). En tanto, Crosswhite (1981:49-50) refiere sobre los o'otham lo siguiente:

Los ocho grupos de pueblos más estrechamente relacionadas con el O'odham del Desierto de Sonora por idioma -Pima Bajo, Tepehuano del Norte, Tepehuano del Sur, Yaqui, Mayo, Cora, Huichol y Tarahumara (cf. Saxton & Saxton, 1969: p. 188) tienen una distribución geográfica al sureste en México. Aunque esto podría indicar que el norte tenía miembros que emigraron al sureste (cf. Hayden, 1970), también sugiere la posibilidad de migración al desierto de Sonora desde el sureste. De hecho, incluso en tiempos históricos hay evidencia de movimiento del O'odham desde el sureste hacia el Desierto de Sonora.

Otra cuestión a resaltar, serían las diferentes denominaciones que señala Crosswhite (1981:50) en la forma que identifican a los o'otham, los investigadores de Estados Unidos:

En Estados Unidos el término *pima* se usa solo para el o'odham de los ríos Gila y Salado y el término pápago para el o'odham de los otros asentamientos. En realidad, ninguno de los pimas se llamaban *pima* o *pápago*. La gente en el norte [Arizona] se referían a sí mismos como o'odham y al pima bajo como Chuhwi Ko'adam (= "Jackrabbit Eating People") según Saxton y Saxton (1969). Por otro lado, el pima bajo se refirió a sí mismo como o'odham y ante compatriotas del norte como Papawi Ko'adam ("Tepary Bean Eating People").

Según Crosswhite (1981), los pimas bajos estarían más relacionados con los o'odham de Sonora. Parece que el proceso de movilidad territorial entre estos diferentes pueblos, creó en los misioneros poca claridad de las fronteras culturales entre ellos. “De hecho, incluso en tiempos históricos hay evidencia de movimiento de o'odham desde el sureste hacia el Desierto de Sonora [así mismo] el pima bajo es claramente pariente más cercanos del

o'odham del desierto de Sonora y su separación geográfica de estos últimos indios fue por la intervención del Opata” (1981:50) quienes posiblemente los desplazaron a Sonora antes del año 1600. La dificultad para establecer las diferencias entre los tres grupos del pueblo o'otham, ha resultado complejo. Una de las pautas para su investigación más profunda, serían los análisis arqueológico y etnohistórico sobre las formas de subsistencia, la cultura material y el comportamiento, así como, el análisis de los diferentes hábitats ecológicos, eso podría darnos respuesta a estas diferencias culturales de forma más clara.

Al respecto de esta investigación evitaré profundizar sobre este aspecto, porque me desvía del objetivo principal, lo que me gustaría recalcar es que esta investigación se refiere al *pueblo o'otham* justo en este mismo sentido, de un solo gran pueblo que ante tantos traslados de sus diferentes subgrupos hacia distintos nichos ecológicos y poblaciones. En la actualidad la TON pareciera proponerse aglutinarse de nuevo. Este anexo ofrecería una de las bases para investigar y analizar la etnogénesis del pueblo o'otham.

## ANEXO 6

### PÁPAGO: CUSTOM IN GOING FOR SALT PÁPAGOS: LA COSTUMBRE DE IR POR LA SAL

Fuente: Hewitt y Brennan. (1897). Vol. 1, "Custom in going for the salt", Instituto Smithsonian.  
Trad. Nelly López y Ovidio García.

Es siguiente documento forma parte del diario manuscrito de Hewitt y Brennan (1897) que fue escrito originalmente en el idioma inglés por Jose Lewis Brennan (él fue el informante del antropólogo John Napoleón Brinton Hewitt) y al parecer quien escribió este diario. A continuación, se muestra el texto en inglés, como en español. La "copy", es el documento reescrito por ellos mismos, apareciendo con marcas de corrección sobre el manuscrito original.

#### [Page 3: Copy]

Fresnal, Quijotoa and Santa Rosa Papagos are all believe that the Ocean is a Supreme being. But as among other things of to day they begain gradually leaving out. But the Ocean shall never and will never be considered as common water or unworthy mysterious being. It contains the idea that the Ocean has power equal to God and when ever wishes to destroy us it would rise up and drown us. So the Papagos in getting salt perform many ceremonies and each man must suffer more than it is necessary in order so he may have chance to obtain some power from the Ocean as a singer or a doctor. They say that sometimes a person may obtain any kind of power, he may become an expert gambler, runner, hunter, foot-ball kicker, horse rider, or (*svi'tipikā* = one who cuts off the animal's testicles without hurting them). I went there three times and I never get any power or luck and so with many others who constantly goes there to get the salt.

Los pápagos de Fresnal, Quijotoa y Santa Rosa creen que el océano es un ser supremo. Pero es algo que, al igual que otras cosas de hoy, van dejando de lado gradualmente. Sin embargo, el océano nunca fue ni será considerado como un agua común o un ser misterioso indigno. Contiene la idea de que el océano tiene un poder igual a Dios y cuando desee destruirnos se levantará y nos ahogará. Por eso al obtener la sal los pápagos realizan muchas ceremonias y cada hombre debe sufrir más de lo necesario para poder tener la oportunidad de obtener algún poder del océano, como el de un cantante o un médico. Se dice que a veces una persona puede obtener cualquier tipo de poder, puede convertirse en un jugador experto, corredor, cazador, pateador de balón, jinete o (*svi'tipikā* = una persona que corta los testículos de los animales sin herirlos). Fui allí tres veces y nunca conseguí ningún poder o suerte, como muchos otros que constantemente van allá para obtener la sal.

#### [Page 4: Copy]

I went there once in 1879 and twice in 1885. When a person makes his first trip to gulf of lower California to get the salt, suffers more than those others who has been there before. There are but very few who can be a leader in going to get the salt. The leader must know the ceremonies of this kind so he can tell all the people who are with him. People going to get the salt must leave every thing at home that is, he must not think anything back after leaving his home. Because if he do his trip would be unsuccessful. When a leader wants to go to get the salt he tells the other people and if any body want to go with him would be very welcome. The leader gives chance to very body who desire to go must be ready in four days. After four days they would left their homes about 7-8 or 9 o'clock in the morning and traveled may be 40 or 60 miles and camp. Person who goes there for the first time I suppose feels like as a man feels when he first converts in the Christian life.

Estuve allí una vez en 1879 y dos veces en 1885. Cuando una persona hace su primer viaje al Golfo de Baja California para obtener la sal sufre más que otros que ya han estado allí antes. Muy pocos llegan a ser líderes para obtener la sal. El líder debe conocer las ceremonias de este tipo para poder decir quiénes estarán con él. La gente que va a extraer sal debe dejarlo todo en casa, es decir, no debe pensar en nada después de dejar su casa. Porque si lo hace su viaje podría ser un fracaso. Cuando el líder quiere ir a extraer sal, les dice a las otras personas, y si alguien quiere ir con él sería muy bienvenido. El líder le da la oportunidad a todos los que deseen ir para estar listos en cuatro días. Después de cuatro días dejan sus casas alrededor de las 7, 8 o 9 de la mañana y tal vez viajarán por 40 o 60 millas antes de acampar. Los que van la primera vez, supongo que se sienten como cuando se convierten por primera vez a la vida cristiana.

#### [Page 5: Copy]

I know I feel like that at the time I went there first. Of course person has to be thought before he could go there so he would not expect to have good time while he is on the way. People must not talk each other while they going on the road. People are allowed only to say one or two words when it is necessary. In the evenings at the camp people are allowed to talk only of the past journey and nothing else, like the Christian people when they try to convert the people they talk or preach only the name of Jesus Christ and nothing else. After may be hour the leader will take out a reed cut six inches long and one inch and a half circumference and half an inch in diameter, fill up with tobacco. This is call *vā'pk oā'tc'ki* = reed cigarett or reed cigar. This cigarett lasted long time for the use it only in this occasions. In olden times they used to smoke it when they are engaged in war with the Apache. After the leader has taken out the cigarett he lights it and smoke it four times and

Sé que así me sentí cuando fui allí por primera vez. Por supuesto, las personas tienen que pensar antes de ir que no esperan pasarlo bien al estar en camino. Las personas no deben hablar entre ellas mientras están en marcha. Tienen permitid[o] decir sólo una o dos palabras cuando es necesario. Por las noches, en el campamento, a la gente se le permite hablar solo del viaje pasado y nada más, como los cristianos cuando intentan convertir a las personas, que hablan o predicán solo el nombre de Jesucristo y nada más. Después de una hora quizás, el líder sacará una caña cortada de seis

pulgadas de largo, una pulgada y media de circunferencia y media pulgada de diámetro, llena de tabaco. Se le conoce como *vā'pk oātc'k* = cigarrillo de junco o cigarro de caña. Este cigarrillo dura lo suficiente para ser usado solo en estas ocasiones. En otros tiempos lo usaban para fumar cuando estaban en guerra con los apaches. Después de que el líder ha sacado el cigarro, lo enciende y fuma cuatro veces

[Page 6: Copy]

then pass it to the first man on his left. Usually among the white people when they have meetings, the audience sets in rows facing to the speaker, while the Pápagos builds fire and sets around in circle. In passing the reed cigarett each man have to smoke it four times only and then lowing slowly straight down from his breast until reached the ground and hand it to the next and so on. If is there any man whose wife, daughter or sister pregnant or menstruating would not smoke it but he'll take it and passed it to the next man. After the reed cigarett reach the leader from where it started then he began to repeat the speech which is hand it down from his ancestors probably thousands of years ago and until to this day. He says: We are here my friends and relatives. When I was in my house I was not known what ~~to think~~ I shall eat or drink what to think and what I would do. My mind was affected, and I try to find some

y luego lo pasa al primer hombre que está a su izquierda. Por lo general, entre las personas de raza blanca, cuando tienen reuniones, la audiencia se coloca en filas frente al altavoz, mientras que los pápagos hacen fuego y se colocan alrededor en círculo. Al pasar el cigarro de caña cada hombre tiene que fumar solamente cuatro veces y luego bajarlo lentamente desde el pecho hasta tocar el suelo y arrastrarlo hasta la mano del siguiente, y así sucesivamente. Si se encuentra un hombre cuya esposa, hija o hermana está embarazada o menstruando, no lo fumará, pero lo tomará y se lo pasará al siguiente hombre. Después de que el cigarro de caña llega al líder desde donde comenzó, entonces él empieza a repetir el discurso que transmitieron sus antepasados, probablemente desde hace miles de años hasta el día de hoy. Dice: Estamos aquí mis amigos y parientes. Cuando estaba en mi casa no sabía ~~que pensar~~ si comer o beber, qué iba a pensar y lo que iba a hacer. Mi mente fue afectada y traté de encontrar algo

[Page 7: Copy]

thing behind my house post and around my fire place, under my pillow and I did not found anything. But at last I found a stump of my cigarette. I stir the ashes, but the fire was dead. I took piece of wood in my fire place; I saw that my fire was indeed extinct. But yet I blow at it and its blaze came, then I light my cigarett stump and I smoke it. I was then know how to think and what to do. It was the power of my *[reed]* cigarett stump which I smoked, and it give me light, and I see that my land was barren, my mountain stands without clouds on their tops, the trees without leaves, the animals of the land and of the mountains lost their senses, the birds and fowls of the air forgotten their cries ~~es~~ and songs. I see that the wind, clouds and rain are shut up themselves in the east, north, south and west. But it was the power of my cigarett stump which I smoked, I arose and went to the east making four slides and get there, I see that the wind, cloud and rain were fasten up, tied with the *[cords]* ropes.

detrás del poste de la casa y alrededor de mi chimenea, debajo de mi almohada y no encontré nada. Pero al fin encontré una colilla de mi cigarro. Aticé las cenizas, pero el fuego estaba apagado. Tomé un trozo de madera en mi chimenea, vi que mi fuego estaba extinto de hecho. Pero soplé en él y su resplandor vino, entonces encendí la colilla del cigarro y lo fumé. Entonces supe cómo pensar y qué hacer. Era el poder de la colilla del cigarro que fumé y me dio luz, y *[yo]* vi que mi tierra era árida, mi montaña se alzaba sin nubes en sus cimas, los árboles estaban sin hojas, los animales de la tierra y de las montañas perdieron el sentido, los pájaros y las aves de viento olvidaron sus lamentos y canciones. Vi que el viento, las nubes y la lluvia se encerraban en el este, el norte, el sur y el oeste. Pero fue el poder del cigarrillo que fumé; me le vanté y fui al este haciendo cuatro deslizamientos y llegué allí, vi que el viento, la nube y la lluvia estaban atados con las cuerdas.

[Page 8: Copy]

It was impossible for me to open and talk with them. But it was the power of my cigarett stump which I smoked and it was open. After it has been open I see that the wind, cloud and rain was setting with their faces to the other way. But it was the power of my cigarett stump which I smoked and make them turn their faces toward me. Than I began telling them about my country and the looks there of, why they shut up themselves, leaving us with the desir for wind and rain. When I end my request, they said, go and wait four days and your wishes will be accomplished. I turned around and made four slides *[äp-sâsk]* and reached my fire place where I waited the four days, and it seemed to me a very long time when it does come the four days. After four days I see that the wind seemed to blow good, the clouds and the rain with lightning, thunders and rainbows. The rain come reaching the outermost part of the north and south, reached

Era imposible para mí abrir y hablar con ellos. Pero fue el poder de la colilla del cigarro que fumaba y que hizo que se abrieran. Después de que se habían abierto vi que el viento, las nubes y la lluvia se ponían con sus rostros hacia otro lado. Pero fue el poder de mi colilla de cigarro que fumaba que los hizo girar sus caras hacia mí. Entonces empecé a hablarles acerca de mi país y de las vistas allí, por qué se callaron dejándonos con deseos de viento y lluvia. Cuando terminé mi ruego me dijeron, ve y espera cuatro días y tus deseos se cumplirán. Me di la vuelta e hice cuatro deslizamientos *[äp-sâsk]* y llegué a mi chimenea, donde esperé los cuatro días, y me pareció un tiempo muy largo cuando llegaron los cuatro días. Después de cuatro días vi que el viento parecía soplar bien, las nubes y la lluvia con relámpagos, truenos y el arco iris. La lluvia alcanzó el extremo del norte y el sur, alcanzó

[Page 9: Copy]

west, and then the rain from north reached the south and from south reached the north and from west reach the east. All this was done and I was glad and said to my sons, go, and whatever you see come ~~and~~ back and tell us about it, and they went way. When the got back the first one said:- Father, I went across the valley I saw the ground was swelling up and in some places the grass was up and many other things. When I come up to the hills the cactus fruits was also coming up. The second one said:- Father, when I left the house I went across the valley I saw that the grass, trees, cactus and other things were growing and ~~it is~~ big enough to eat. The active woman hear these news and she wouldn't sleep good, while there was not yet morning she got up and looking east but there was no sign of day light. But the night soon pass away and the morning come, she put on her fastest walking shoes and her *gihâ* and went away. When she got to the place where the cactus

el oeste, y luego la lluvia del norte alcanzó el sur y la de sur alcanzó el norte y la del oeste alcanzó el este. Todo esto pasó *[y]* me alegré y les dije a mis hijos, vayan, y lo que sea que vean regresen y cuéntenos, y se fueron. Cuando regresaron, el primero dijo: —Padre, fui por el valle. Vi que el

suelo se estaba hinchando y en algunos lugares la hierba estaba arriba y muchas otras cosas; cuando llegué a las colinas, las frutas de cactus también estaban surgiendo. El segundo dijo: —Padre, cuando salí de casa crucé el valle y vi que los árboles de la hierba, los cactus y otras cosas iban creciendo y [estaban] lo suficientemente grandes como para comerlas. La mujer activa escuchó estas noticias y no pudo dormir bien, aunque todavía no había amanecido, se levantó y miró hacia el este, pero no había señales de la luz del día. Pero la noche pronto pasó y la mañana llegó, se puso sus zapatos para caminar más rápido y su *gihâ* y se fue. Cuando llegó al lugar donde los cactus

**[Page 10: Copy]**

were big enough to be use she soon filled up her *gihâ* and got back and the old man was talking about, so you think of that my friends and relatives. (This speech is also used in olden time when they make war against the Apaches). After when the leader closes his speech or finishes repeating of this speech, then every one addresses him by the term expressive of the relationship between them. After this is done, then the leader will tell them why these rules have to be followed, and encourage them not to think that this is a hard task, but to think that this is only one day suffering and that is all. After they talked while and smoke, then the leader tells them to bring their pinole so he can [give] them something to eat before they go to bed. The leader gives each man one grip or handful of pinole and each man receives as much as the other and ~~after~~ they [~~go to bed~~] put water in it and stire it up and let it stay while until settledown, they drink only the top and when come to thickest each man makes a little [~~hole~~] in the ground and poured in and put little dirt.

eran lo suficientemente grandes como para ser utilizados, en seguida llenó su *gihâ* y regresó y el viejo estaba hablando; así que piensas en mis amigos y familiares. (Este discurso se utilizó igual que en tiempos pasados, cuando estaban en guerra contra los apaches). Después que el líder cierra su discurso o termina la repetición de este discurso cada uno se dirige hacia él por el término que expresa la relación entre ellos. Una vez hecho esto, entonces el líder dirá por qué deben seguirse estas reglas y los anima a no pensar que esto es una tarea difícil, sino pensar que esto es sólo un día de sufrimiento y nada más. Después de hablar y fumar, el líder les dice que traigan su pinole para que él les pueda [dar] algo de comer antes de irse a la cama, el líder le da a cada hombre un puñado de pinole y cada hombre recibe tanto como el otro y [después] se [~~van a la cama~~] pone agua en él y se renueva y se deja reposar hasta que se asiente, beben sólo la superficie y cuando llegan a la parte más espesa cada hombre hace un pequeño (agujero) en el suelo y lo vierte y pone un poco de tierra.

**[Page 11: Copy]**

After they go to bed. Usually when they are many build fire in groups of 4 or 5 in each fire. Early in the morning just as so on as day break leader calls out and every body have to run to get his pony. No person is allowed to walk in getting his horse or anything, must run, [~~and~~] no matter how near anything he may get, whether are 3 or 4 feet from him he must run and run back like lightning. No body have right to go ahead of the leader. Leader must see at the camp that every body gets ready before he mounts his horse. So when every body gets ready then he gets on his pony and go on the road and the rest of them have to follow him up close to, nobody is allowed to fool far behind, people must keep up with the others. It takes may be 50 or 60 miles journey in the morning before any body can expect to have breakfast. The food which they carried for their provision is pinole (cooked flour) each man carry and water but he have no right to eat or drink until he is given by the leader with the rest of the part. They have two meals day, one at 11

Después se van a la cama. Por lo general, hacen fogatas en grupos de 4 o 5 en cada fuego. Temprano en la mañana, tan pronto como amanece, el líder grita y todos tienen que correr a buscar su pony. A ninguno se le permite caminar para traer su caballo o cualquier cosa, debe correr, [~~o~~] no importa qué tan cerca esté, ya sea que esté a tres o cuatro pies de él, debe correr y volver corriendo como de rayo. Nadie tiene derecho a adelantarse al líder, el líder debe asegurarse de que todos estén listos antes de que él monte su caballo. Entonces, cuando todos están listos él sube a su pony y sale a la carretera y el resto tiene que seguirlo de cerca. Nadie puede retrasarse mucho, la gente debe seguir el ritmo de los demás. Se necesitarán tal vez 60 u 80 millas de viaje por la mañana antes de que alguien pueda tomar el desayuno. El alimento que llevan para su provisión es pinole (harina cocida); cada hombre lleva su agua, pero no tiene derecho a comer ni beber hasta que el líder se lo dé con el resto del grupo. Tienen dos comidas al día, una a las 11.00

**[Page 12: Copy]**

o'clock a.m. and the other at 10 p.m. After the meeting or ceremonies. At 11 o'clock a.m. they stop and make the horses rest while. Every body have to set down with his face to the direction he is going. [*There they cut the sacred head scratcher*] (*kûc-ko't*). There are two other speeches besides this I have written and it is much a like. The second night, the leader will act the same as the first night. The leader tells once more the people about the customs and rules how each man must preserve while engaged in gathering the salt. He prescribes especially that night because next day will be at the salt field. He forbid every man to let everything alone and if so desir to get any thing in the Ocean or gulf must ask blessings from the Ocean or gulf before taking it and must bring it to me so I may put the *tcõi-i* on (*tcõi-i* = flour). After the meeting is over the leader tells them to bring their pinole so he can give supper and after supper then they all go to bed for a little while. About an hour from that time when the leader calls out and every body would be running here and there. In a few minutes every body

a.m. y otra a las 22:00 después de las ceremonias. A las 11 de la mañana se detienen y hacen que los caballos descansen todos tienen que sentarse con el rostro en la dirección en la que se dirigen. [*Donde cortan el rascador de cabeza sagrado*] (*kûc-ko't*). Hay otros dos discursos además de este que escribí y se parecen mucho. La segunda noche, el líder actuará igual que la primera noche. El líder le dice una vez más a la gente las costumbres y reglas que cada hombre debe preservar mientras se dedica a recolectar la sal. Prescribe especialmente esa noche porque al día siguiente estará en el campo de sal. Él le prohíbe a todo hombre tomar cualquier cosa y si desea obtener algo en el océano o el golfo, debe pedir bendiciones al océano o al golfo antes de tomarlo, y traerlo para que pueda verlo y poner el *tcõi-i* (*tcõi-i* = harina). Una vez terminada la reunión, el líder le dice a la gente que traiga su pinole para que él pueda darles la cena, y después de la cena entonces todos se van a la cama un rato. Una hora después, cuando el líder los llama, todos deben ir corriendo. En unos minutos a partir de ese momento

**[Page 13: Copy]**

gets ready and travel again in the night and about day break they will reach a sand hill, they would run their horses up to hill and stop on the top about 15 minutes, the leader will repeat a short speech which I could never hear, because breathing of the horses. For a while only and then they

go again. About 7 or 8 o'clock a.m. then the leader stops and tell all the people to get ready for the horse race from there to the well. The well is [about] 2 or 3 [miles] from the salt field, and from the well to where they are must be about 20 miles. When every body gets ready the leader repeats another short speech, and [he] soon as he stops his speech, every body starts. In arriving at the well every man have to run his horse around the well once and if the horse has [he] never been there he runs it around four times and then he water it. At the well every [man] takes his pants off and put on the beach-clout only.

When they get to the salt field and those who has been there before have to run around the salt field once, while those whose his first trip, must run around four times. The salt field is one mile

estarán listos y viajarán de nuevo por la noche y al amanecer llegarán a una colina de arena y tendrán que correr hacia los caballos y detenerse allí unos 15 minutos; el líder repetirá un breve discurso que nunca pude oír por la respiración de los caballos. Solo por un tiempo y volverán a ir. Alrededor de las 7 u 8 de la mañana, el líder se detiene y le dice a toda la gente que se prepare para la carrera de caballos desde allí hasta el pozo. El pozo está a [cerca de] 2 a 3 [millas] del campo de sal, y del pozo a donde ellos se encuentran deben ser unas 20 millas. Cuando todos llegan, el líder repite otro breve discurso y tan pronto como [él] detiene su discurso, todos empiezan. Para llegar al pozo cada hombre debe llevar su caballo cerca del pozo y si el caballo nunca ha estado ahí debe correr cerca de cuatro veces y después mojarlo. En el pozo cada [hombre] se quita sus pantalones y se pone sólo ropa para la playa.

Cuando llegan al campo de sal y aquellos que han estado allí antes deben correr alrededor del campo de sal una vez, mientras que aquellos que hacen su primer viaje, deben correr alrededor de 4 veces. El campo de sal es de una milla

#### [Page 14: Copy]

around. After that they gather the salt from 10 o'clock a.m. to 2 o'clock p.m. then they put in the sacks and make it ready for the next day to come back. This is call salt harvest, but the people who are engage gathering the salt, says (corn-harvest) all the plants as cactus, trees and other bushes they call weed and the animals birds and fowls, they call men or people. At two o'clock p.m. then they have their meal or break fast, and rest one hour.

After this the leader will tell them why these rules have to be followed. The leader says that it is better for any one to suffer first as much as person desire, because the Ocean will not dispose any man's life. Although two men were dead and buried near the salt field, caused of much exertion just because the leader tells them to do so or may be that these people expect to receive some power from the Ocean, but they just kill themselves. At three o'clock p.m. the leader will give each man a little flour in his left hand and in the crowd one of the fastest runner the leader

a la redonda. Después de recolectar la sal desde las diez de la mañana hasta las dos de la tarde, luego la meten en los sacos y se preparan para volver al día siguiente. A esto se le llama cosecha de la sal, pero la gente involucrada en la recolección de la sal dice (cosecha de maíz) todas las plantas como el cactus, árboles y otros arbustos los llaman hierba, y a los animales, pájaros y aves les llaman hombres o personas. A las dos de la tarde toman su pequeño almuerzo y descansan una hora.

Después de esto, el líder les dirá por qué deben seguirse estas reglas. El líder dice que es mejor que cualquiera sufra rápido tanto como lo desee, porque el océano no acabará con la vida de ningún hombre. Aunque dos hombres estaban muertos y enterrados cerca del campo de sal, causó mucho esfuerzo solo porque el líder les dijo que hicieran eso o puede ser que estas personas esperaban recibir algo de poder del océano, pero simplemente se suicidaron. A las tres de la tarde, el líder le da a cada hombre un poco de harina en su mano izquierda. Después de que cada hombre recibe la harina, el líder

#### [Page 15: Copy]

will give a stick to him and the stick is the size of a lead pencil, sharp on one end and four inches long. This man who carry the stick leads all the others. They will run from there to the beach, each man have to go down on right hand side of the person who carry the stick. Every man takes his flour and go [in] where the waves comes up, they threw little in the waves four times and if is any left the threw all in the water. After each person get through he runs west ward by the beach as far as he wishes. The man who carried the stick puts it [in] the waves after asking a good luck for every one. All those who wish to run far west he never looked back but as soon he look back he can't go any further, he have to turned around and go home. Many people are just run for miles and never get any power from the Ocean. I suppose there are but very few who make their luck and become some body or know something. When almost every body [gets] home the leader will call a short meeting and then tells them to bring their pinole so

le dará un bastón a uno de los corredores más rápidos. El bastón es del tamaño de un lápiz afilado en un extremo y cuatro pulgadas de largo. Este hombre que lleva el bastón lidera a todos los demás. Correrán desde allí hasta la playa. Cada hombre tiene que [bajar] del lado derecho del que lleva el bastón. Cada hombre toma su harina y se [adentra] donde se forman las olas y tiran poco a poco a las olas cuatro veces y si queda algo lo tiran todo al agua. Después de que cada persona pasa, corre hacia el oeste por la playa tan rápido como lo desee. El hombre que lleva el bastón lo coloca [dentro] de las olas después de pedir buena suerte para los otros. Todos aquellos que desean correr hacia el oeste nunca miran hacia atrás, pero tan pronto como miran hacia atrás no pueden ir más lejos, tienen que darse la vuelta y volver a casa. Muchas personas simplemente corren kilómetros y nunca obtienen algún poder del océano. Yo supongo que son pocos los que tienen suerte y se convierten en alguien o saben algo. Cuando casi todos [llegan] a casa, el líder convocará a una reunión breve y les dirá que traigan su pinole

#### [Page 16: Copy]

he can give their supper and then go to bed. If any body absent the leader will stay up or set up to see that every body come home before he goes to bed. In leaving the salt field at 8 or 9 o'clock a.m. people will put their minds to their homes and no person will think anything back or niether look back. Before they left at the salt field the leader will repeat a short speech while the others will stand by the salt bags and soon as the leader stops talking they put the bags or sacks on the horses and go while the leader waits and see that every body go on before he [have to] follows them up way behind. In leaving the salt field, they have break fast early and every body have to walk home from there. From 8 o'clock a.m. to 4 o'clock p.m. they rest a while and have their supper. Here is the only place where is allowed that each man should eat all the pinole that is given to him.

In some other places each man have to drink the water only and soon he comes to the thickest part what is settle down he



para que él pueda darles su cena y después irse a la cama. Si alguien está ausente, el líder estará despierto o preparado para que todos regresen a casa antes de que él se vaya a la cama. Al salir del campo de sal a las 8 o 9 a.m. la gente pondrá sus mentes en sus hogares y nadie pensará en nada ni tampoco mirará atrás. Antes de salir del campo de sal, el líder repetirá un breve discurso mientras los demás se pararán junto a las bolsas de sal y, tan pronto como el líder deje de hablar, colocan las bolsas o sacos en los caballos y se van mientras el líder espera y ve que todos continúen antes de que él [tenga que] seguirlos muy atrás. Al salir del campo de sal, tienen un descanso temprano y todos tienen que caminar a casa desde allí. Desde las 8 de la mañana hasta las 4 de la tarde descansan un rato y cenan. Aquí es el único lugar donde es permitido que cada hombre coma todo el pinole que se le ha dado.

En otros lugares cada hombre tiene que beber el agua y al llegar a la parte más espesa que está asentada

**[Page 17: Copy]**

have to throw away. After an hour they would left again and traveled all that evening and part of the night about 9 or 10 o'clock p.m. reaching the camping place and then camp. People have to go to bed soon as they put their horses in good places where are lots of grass so the horses can have plenty to eat. In about two hours from that time the leader will call out and every body would be up and in a few minutes they would be off again while the leader waits until every body goes on then he follows them up. All that night until 7 o'clock a.m. they arrive at the water place and stay there and cut a new sacred-head-scratcher (*kûs-ko't*). Than at 11 o'clock a.m. they have their breakfast, and at one o'clock p.m. they start again. All that afternoon to 9 o'clock at night they camp and there they have meeting and the leader encourage, telling them the same thing he has been already told them. After for two or three hours the leader then tells them to bring their pinole so he can give them a supper and then go to bed.

debe tirarla. Después de una hora se irán de nuevo y viajarán toda esa tarde y parte de la noche alrededor de las 9 o 10 p.m. llegando al lugar de campamento y luego acampar. Cada hombre tiene que irse a la cama en cuanto ponga su caballo en un buen lugar donde haya mucha hierba para que el caballo tenga suficiente para comer. En unas dos horas a partir de ese momento, el líder los llamará y todos deberían levantarse en unos cuantos minutos e irse nuevamente mientras el líder espera a que todos continúen y después seguirlos. Toda esa noche hasta las 7 de la mañana llegaron al lugar del agua y quedarse allí y cortar un nuevo rascador de cabeza sagrado (*skûs-ko't*). Después a las 11 de la mañana tienen su desayuno y a la una de la tarde comenzaron de nuevo. Toda la tarde que hasta las 9 de la noche acampan y tienen una reunión y el líder los anima y les dice lo mismo que ya les ha dicho. Después de dos o tres horas, el líder les dice que lleven su pinole para que él pueda darles de cenar y después irse a la cama.

**[Page 18: Copy]**

In about two hours from that time the leader calls out so every body at once be up and in a few minutes, they would be off again. As it is the custom that the leader should wait and see that all go on then he follows them up. At 7 or 8 o'clock a.m. they stops at some water then every man takes bath and stay there until in the after noon then they go again. Considering that next day will be at home. They may camp early about 6 o'clock in the evening and spend their time in running, to breath out the smell of the Ocean. In the night the leader will tell them how the old people used to do and tell how each man must do when he gets home and many other things the leader prescribes, advice them be cause it is danger. Those who have wives should and must not go with their wives on the arrival and as long as his term extent and until he complete the time that leader may give them. This meeting will last almost the whole night all that time there be

A las 7 u 8 de la mañana se detienen en un poco de agua, luego todos los hombres se bañan y permanecen allí hasta la tarde de l mediodía y luego vuelven a ir. En aproximadamente dos horas a partir de ese momento, el líder hace un llamado para que todos se levanten inmediatamente y en unos cuantos minutos, se vayan. Es una costumbre que el líder espere que todos se vayan y después seguirlos. A las 7 u 8 am. se detienen por los manantiales, luego cada hombre toma un baño y está ahí hasta la tarde y se van de nuevo. Teniendo en cuenta que al día siguiente estará en casa. Pueden acampar temprano a las 6 de la tarde, dedicar su tiempo a correr para exhalar el olor del océano. Por la noche el líder les dirá cómo solían hacer los ancianos y les dirá cómo cada hombre debe entonces hacer cuando llegue a casa y muchas otras cosas que el líder prescribe; les aconseja porque es peligroso. Los que tienen esposas hasta la extensión del plazo o completen el tiempo que el líder les haya dado. Es ta reunión durará casi toda la noche y todo ese tiempo allí muchos estarán

**[Page 19: Copy]**

many sleeping and not list[e]ning because they are tired and hungry. But at last the leader will tell them to bring their provision. He will give each man the same portion as usually. Each person receives as much as the other. Here the leader will give permission [to] the old people only to eat all the pinole that which is given to them. After this then they all go to bed. Next day they would not start early until after s un rise and then they go again. When they get near to the village about two miles from there they stop and the leader will repeat a shorts speech and then every man mounts [his] horse and go. When they get to their homes, the mother or wife, sees her boy or husband, she would cry, because the person would lost his beauty. Because he becomes poor like as if he has been sick for two or three months. After that his salt is unload, take his saddle off then he sets down with his face to the direction he just came and reviews his trip in [his] mind from the starting point to the salt field durmiendo y sin escuchar porque estarán cansados y hambrientos. Pero al final el líder les dirá que traigan sus provisiones. Les dará la misma porción que de costumbre. Cada hombre recibe tanto como el otro, aquí también se le permite comer lo que le plazca. Aquí el líder le dará permiso sólo [a] los adultos mayores para comer todo el pinole que se les ha dado. Después de esto, todos se van a la cama. Al día siguiente no empezarán temprano hasta después de la salida del sol y luego se reanudaría. Cuando se acercan a unas dos millas de la aldea, se detienen allí y el líder repetirá un discurso breve y luego cada hombre monta [su] caballo y se va. Cuando llegan a sus casas, la madre o la mujer ve a su hijo o marido llora porque la persona pierde su belleza y se vuelve triste como si hubiera estado enfermo durante dos o tres meses. Después de descargar la sal, se quita la silla de montar y luego se sienta con la cara en dirección en la que acaba de llegar y repasa su viaje en [su] mente desde el punto de partida hasta el campo de sal

**[Page 20: Copy]**

then his returned to where he is setting. By that time his break fast will be ready what is call atole, made of corn meal into a thin soup, after he drink it, he lay down and go to sleep. His mother or wife will cook some thing of the very best she can find, and by that time there will be a man runing on horse back telling all the people to come and sing for these people who has just returned from the salt field and this is call *hew- 'itco-litavi tipikā*. (Find the explanation in the disease list call Ocean disease.)

In the evening each man those who brought the salt, have to bring it about 5 or 10 pounds and put it in a basket for those people who are going to sing for them and for the others also. The food is given to each of the singer. Big fire is build in the front of the chief's house or [Djers] *Djër-nu'k'tcuk-tcīm* and the men those who returned from the salt field will set in curve line about 20 feet away from the fire on the south side. The singers will set in the northwest, the ahead singer

hasta su regreso a donde él está sentado. Para ese momento su desayuno estará listo lo que se llama atole, hecho de harina de maíz en una sopa ligera, después de beberlo se acostará y se irá a dormir. Su madre o esposa cocinó algo de lo mejor que pudo encontrar, y para ese tiempo habrá un hombre corriendo a caballo diciéndole a toda la gente que venga y cante para esta gente que acaba de regresar del campo de sal, esto se llama *hêw-fitco-litã*. (Encuentre la explicación en la lista de enfermedades la llamada Enfermedad del océano).

Por la noche, cada hombre que trajo la sal tiene que traer como 5 o 10 libras y ponerla en una canasta para las personas que van a cantar para ellos y también para los demás. La comida se le da a cada uno de los cantantes. Se enciende un gran fuego frente a la casa del jefe o [Djers] *djër-nu'k'tcu'k'tcīn*, y los hombres que regresaron del campo de sal se pondrán en curva a unos 20 pies de distancia del fuego en el lado sur. Los cantantes en el noroeste, el cantante principal

**[Page 21: Copy]**

will set at west side also 20 feet from the fire. When they gathers at the chief's house and before they begain singing, one of them will repeat the same speech which is already written.

There are two other[s] speeches similar to the one written and the other two which I am not familiar with, that is, I have not heard often so I don't know.

After that they begain singing and each singer have two sticks one larger holding on his left hand cut like [æ]saw, and the other smaller on the right hand runing it forward and backward on where it is cut like saw. Every fourth song they stop and go to the men where are setting in curve line and with the two sticks touching them saying that they should have good luck and become doctors or runners, etc. the whole night. Next day the salt that was collected by those who brought the salt, will be divided among them. The people who brought the salt will then count the days from that time on that leader give them to live separate from his family.

se sentará en el lado oeste a 20 pies del fuego. Cuando ellos se reúnen en la casa del jefe y antes de comenzar a cantar, uno de ellos repite el mismo discurso que ya está escrito.

Hay otro[s] dos discursos similares al escrito con los que no estoy familiarizado, es decir, no los he escuchado a menudo, así que no lo sé.

Después de que empiezan a cantar y cada cantante tiene dos bastones, uno más grande sosteniendo en su mano izquierda, cortado como [unæ] sierra, y el otro más pequeño en la mano derecha hacia adelante y hacia atrás en donde se corta como una sierra. Cada cuatro canciones se detienen y se acercan a los hombres que están sentados en línea curva y con los dos bastones los tocan diciendo que deberían tener buena suerte y convertirse en un médico o corredor, etc. la noche entera. Al día siguiente, la sal que fue recogida por los que trajeron la sal se repartirá entre ellos. La gente que trajo la sal contará los días desde aquella ocasión en que el líder les dijo que vivieran separados de su familia.

**[Page 22: Copy]**

All that time he eat or drinks only the atole twice aday, mornings and evenings and every four days, he takes good bath. When his term is expire than he can go in, in his house and eat whatever he wishes to. This is the custom in going for salt and it is disgrace for any one to stay at home who is big enough or old enough to stand [æ] the thirst or hunger and other sufferings.

Some times a man may get a bad name for not going with the people for salt.

Todo ese tiempo él come o bebe sólo el atole dos veces al día, mañanas y noches y cada cuatro días toma un buen baño. Cuando expira su mandato él puede entrar a su casa y entonces puede comer lo que quiera. Esta es la costumbre de ir a buscar sal y es una vergüenza para cualquiera quedarse en casa si ya es lo suficientemente grande o lo suficientemente mayor para soportar [æ] la sed o el hambre y otros sufrimientos. A veces un hombre puede tener mala reputación por no ir con la gente a buscar sal.

Fuente: Hewitt y Brennan. (1897). Vol. 3, "Vocabulary, based on Powell's" 'introduction' 2<sup>nd</sup>. Ed. Instituto Smithsonian. Trad. Nelly López.

Esta es una lista de palabras que se utilizaron en el texto de *Custom in going for salt*.

*Vocabulario pápago utilizado en la copia del diario de campo:*

**svi'tipikā** = Alguien que corta los testículos de los animales, sin lastimarlos. Pág. 3.

**vä'pk oä'tc'ki**<sup>2</sup> = Cigarrillo de caña o cigarro de caña. Pág. 5.

**äp-sâsk**<sup>3</sup> = Hacer cuatro deslizamientos. Pág. 8.

**gihâ** = Algo que la mujer lleva al salir a ver los cactus florecientes. Pág. 9.

**gihâ** = Al parecer es un utensilio recolector. Pág. 10.

**kûc-ko't**<sup>4</sup> = Escarbador de cabeza sagrado. Pág. 12.

**tcoi-i** = Harina. Pág. 12.

**kûs-ko't**<sup>5</sup> = Escarbador de cabeza sagrado Pág. 17.

**hew-'fitco-litü**<sup>6</sup> = (Encuentre la explicación en la lista de enfermedades; se llama enfermedad del Océano). Decir a la gente que venga y cante para aquellos que recién regresaron del campo de la sal. Pág. 20.

**Djër-nu'k'tcuk-tcím**<sup>7</sup> = Gran hoguera que se enciende frente a la casa del jefe. Pág. 20.

---

<sup>2</sup> Ortografía distinta en las notas de campo original.

<sup>3</sup> No está en las notas de campo original.

<sup>4</sup> No está en las notas de campo original.

<sup>5</sup> Cambio de ortografía en notas de campo copia.

<sup>6</sup> Ortografía distinta en las notas de campo original.

<sup>7</sup> Ortografía distinta en las notas de campo original.

## ANEXO 7

### FRAGMENTO DEL EXPEDIENTE DIGITAL SOBRE LA TRIBU PÁPAGO DE SONOITA

FUENTE: Expediente Digital de Mauricio Montijo, Boletín Oficial. Gobierno del Estado de Sonora, 1978.

La finalidad de dicha expropiación de 1978 consistía en apoyar el desarrollo de la ciudad de Sonoyta. Por lo que planearon la expropiación desde 1976. (Expediente Digital de Mauricio Montijo, BOLETÍN OFICIAL. GOBIERNO DEL ESTADO DE SONORA.1978:1):

Adjunto al presente, copia fotostática certificada del Decreto Presidencial Expropiatorio de fecha **27 de julio 1978**, publicado el día 29 del mismo mes y año, del poblado “SONOITA PÁPAGOS”, Municipio de Puerto Peñasco de esta Entidad, el cual fué inscrito en el Registro Público de la Propiedad y de Comercio de Caborca, Sonora, el día **21 de septiembre de 1978**, bajo el no. 15176, Sección I, Volúmen XXXIV [...].

Por escrito...**el 25 de febrero 1971** los vecinos del poblado del que se trata [SONOITA PÁPAGOS], solicitaron del C. Gobernador del Estado ampliación del ejido por no serles suficientes para satisfacer sus necesidades las tierras que actualmente disfrutan”. (Expediente Digital de Mauricio Montijo, BOLETÍN OFICIAL. GOBIERNO DEL ESTADO DE SONORA.1978:16)

*“visto en revisión el expediente sobre dotación de tierras [ininteligible] promovido por los vecinos de la Congregación de SONOITA, Municipio de Caborca, exdistrito de Altar, Estado de Sonora y<sup>8</sup>*

*RESULTADO PRIMERO.- Que por escrito de [ininteligible] 1925, el C. Procurador de Pueblos dependientes de esta Nación en el Estado de Sonora, ocurrió ante el C. Gobernador del referido Estado, en representación de los vecinos [de los O’otham]del poblado de Sonoita, exponiendo: Que carecían de las tierras necesarias para vivir de su cultivo y garantizar su independencia económica; por lo que con fundamento en los artículos 3/c. de la **Ley de 6 de enero 1915 y 27 constitucional pedía que se les dotara de tierras**, manifestando que los terrenos que circundan al poblado son nacionales en su totalidad. Por oficio 9977 de primero de **junio 1925**, se turnó dicha solicitud por el Gobierno Local, a la Comisión Local Agraria en el Estado.*

*RESULTADO SEGUNDO. Iniciado el expediente, se informó por oficio número 12561 del **7 de julio 1925**, de la Secretaría General del Estado de Sonora, que la categoría de Sonoita, figuran en el censo oficial del propio Estado, **levantado en el año 1910, con la categoría de Congregación**. La local ordenó la publicación de la solicitud en el Boletín Oficial del Estado, la que apareció en los números 46, 47, 48 y 49, correspondientes respectivamente a los días 10, 13, 17 y 20 de junio 1925; habiéndose*

---

<sup>8</sup> Cabe mencionar dicho documento “oficial” carece de orden y tiene espacios, tachados o palabras ilegibles. No es difícil comprender la dificultad para cualquier reclamo de tierras que pueda hacer el pueblo o’otham. Registro Agrario Nacional (RAN) de la Delegación de Sonora.

igualmente publicado en el mencionado Boletín en los números 13, 14, 15, 16, 17 y 18 correspondiente a los días 15, 19, 26 y 29 de agosto y 2 de septiembre todos del año 1925.

*RESULTADO TERCERO. Que se formó el censo del poblado mencionado de acuerdo con las disposiciones del Reglamento Agrario de **10 abril de 1922**, arrojando un total de 50 individuos capaces, con derecho a dotación de tierras, entre jefes de familia y varones mayores de 18 años; que se recabaron los datos a que se refieren las circulares 15, 32 y 50 de la H. Comisión Nacional Agraria, habiendo rendido el Ingeniero comisionado al efecto el siguiente informa:*

*a) Que el censo general y agrario de Sonoita arrojó 130 habitantes, de los cuales son 50 jefes de familia y solteros mayores de 18 años; b) Que los terrenos de la expresada Congregación se midieron en el año de 1886 por un Ingeniero comisionado por el Gobierno Federal, designándose tanto a los individuos de la Tribu Pápago como el conglomerado de blancos que en ella existen, las tierras correspondientes, quedando localizadas las de los últimos, al Oriente de las asignadas a los primeros; c) Que no obstante que existen mojoneras perfectamente definidas en dichos terrenos, los blancos se han adueñado de la mayor parte de las tierras de labor de los Pápagos, comprándoles a precios irrisorios, por lo que debido a esas ventas, los indios han emigrado a los Estados Unidos del Norte, donde el Gobierno de dicha Nación les proporcionó terrenos de las llamadas reservas; D) **Que la superficie de labor se encuentra poseída por 29 vecinos blancos, midiendo 228 hs. Sin que sea posible expropiarla o reivindicarla en favor de los indios**, que se encuentra dividida en pequeñas parcelas, cuya extensión son inferiores a las que señala la Ley como afectables, y en cuanto a la superficie poseída comunalmente, mide 2232 hs. 57 as 46 Cs., de las que 1780 Hs. 57 As. 46 Cs. Son de pasto y 132 Hs. De cerril; E) Que no se pudo calcular la superficie urbana, por encontrarse todas las casas del **poblado diseminadas por la margen del Río Sonoita**; F) Que los cultivos principales son maíz, trigo y frijol, con rendimientos medios de 17 hectolitros por hectárea de sembradura de maíz, de 10 a 45 hectolitros por uno para el trigo y 50 por uno para el frijol, siendo las cosechas anuales; G) Que los terrenos de referencia no tienen bosques encontrándose solamente en los márgenes del Río Sonoita algunos álamos y mezquites, pequeños arbustos en el resto del terreno, y pasto natural consistente en zacate y yerbas de excelente calidad; H) Que el agua del que disponen los vecinos, es derivada del Río Sonoita propiedad del Estado, por medio de una presa o toma que han construido varios accionistas, haciéndose por tandas el regadío de los terrenos y existiendo dificultades para el aprovechamiento de la referida agua; I) Que no existen en el lugar pozos comunes ni arterianos; J) Que el clima es caliente y el régimen de lluvias regular; K) Que la Congregación solicitante linda por el Norte, Sur y Poniente, con terrenos nacionales y con el Oriente con los terrenos del conglomerado de individuos blancos que existen en la propia Congregación; L) Que las poblaciones más cercanas son al Norte el pueblo de Norte América denominado "El Ajo", terreno baldío de por medio; al Sur, los poblados de Quitovac y Caborca.*

*Por oficio número 271 de **30 de mayo de 1925**.-2<sup>do</sup> [ininteligible] Colonia de Pápago de Sonoita, a título de ejidos, de una superficie [ininteligible] mil quinientas hectáreas de terreno cerril y de paste [ininteligible] localizará en la parte que ha venido ocupando la Tribu Pápago [ininteligible]. En la superficie de dotación no quedan comprendidas [ininteligible] poseída actualmente por miembros de la colonia de blancos de Sonoita, debiéndose en consecuencia respetar esas posesiones [ininteligible] con derecho a disfrutar de las tierras que se conceden por medio de esta resolución, los cincuenta individuos que figuran en el censo levantado el **20 de junio de 1925** por representantes de la Comisión Local Agraria del H. Ayuntamiento de Caborca, y de los vecinos de Sonoita. 5<sup>to</sup> Désela posesión provisional de las tierras concedidas y adviértase a los agraciados que entre tanto no sé les de la posesión definitiva en virtud de Resolución Presidencial, no tendrán derecho para ejecutar en aquellas obras de ningún género que tengan el carácter de permanentes. 6<sup>to</sup> Remítase el expediente relativo a la Comisión Nacional Agraria para su Resolución definitiva. La posesión provisional se efectuó el **21 de noviembre 1926**, sin incidente alguno y fungiendo como asesor el C. delegado en aquella Entidad, de la Comisión Local Agraria.*

*RESULTADO CUARTO. Que por oficio número 12545 del 21 de julio de 1925, la Secretaria General del Gobierno Local transcribió a la Comisión Local una comunicación de fecha 14 del propio mes, del C. Presidente Municipal de Caborca, insertando escrito del primero del expresado mes, suscrito por el Comisario de Policías de Sonoita y en que se expresa concretamente lo que sigue: **Que el Ingeniero comisionado para practicar la visita de inspección, había comprendido en la mensura de los terrenos por él deslindados, los pertenecientes a los vecinos blancos en una extensión aproximada de 4000 metros de largo por 300 de ancho, comprendido en ello las casas, para habitación y las tierras para regadío de los referidos blancos, cuya propiedad es de mucha antigüedad, y que por lo tanto los afectados, pedían se gestionase que sus propiedades fueran respetadas.***

*RESULTADO QUINTO. Que con los datos aportados al expediente, y estimando comprobados la capacidad legal y la necesidad de tierras de parte de la Congregación peticionaria, compuesta por individuos de la Tribu Pápago, la H. Comisión Local Agraria dictaminó en **30 de agosto de 1926 concediéndole una dotación de 1500 Hs.** De terreno tomado por parcela tipo de la 30 Hs. Para cada uno de los 50 individuos capacitados que arrojó el censo, en la inteligencia de que para cubrir dicha dotación, deberían afectarse los terrenos nacionales ubicados al Sur y al Poniente de la referida Congregación, mismo que venían poseyendo los individuos de la Tribu Pápago y que son de pastos cerriles, propio únicamente para la cría de ganado, y debiendo respetarse las posesiones de los miembros de la colonia de Blancos que existe en Sonoita.*

*El C. Gobernador, de acuerdo con el dictámen de referencia, resolvió el **6 de septiembre 1926**, lo siguiente:*

*“1º Es procedente la solicitud de dotación de tierras que, a nombre de los individuos que forman la Tribu Pápago de Sonoita, hizo el C. Procurador de Pueblos del Estado ante este Gobierno, afirmar derechos adquiridos solicitando terrenos que el Gobierno Federal les destinó al ordenar su localización en 1886; que por no terminarse la diligencia de adjudicación no [ininteligible] documentos que los amparen en sus propiedad; que siendo la Tribu referida, industriosa, trabajadora y pacífica, necesita indudablemente de esos terrenos, ya que de otro modo dichas tierras pueden ser disputadas o adquiridas en compra, por la congregación de blancos que allí existe, aunque dichos blancos domina una porción igual de terreno de calidad semejante; que no la dotación se lograría evitar la emigración de elementos trabajadores como son los de esta Tribu al vecino país; que el ingeniero comisionado Inspector omitió mencionar la mejor razón que existe para proponer la dotación [ininteligible] al máximo y la cual es que los terrenos propuestos para la dotación son en su totalidad de agostadero y cerriles ultima clase, según pudo informarse personalmente al visitar el poblado de referencia, así como, el régimen de lluvias es escaso contribuyendo a hacer más sensible la aridez de la región que a las razones anteriores para aumentar el máximo, hay que agregar la excesiva distancia a que se encuentra, la congregación peticionaria de los núcleos de población relativamente importantes; que aunque es primera instancia no se dio conocimiento de la solicitud al encargado de la administración de los terrenos nacionales, ni se les requirió para presentar las observaciones que juzgase pertinentes, es de suponerse que no hay inconveniencia legal para la dotación porque todos los terrenos inmediatos son nacionales y están en posesión de los solicitantes, existiendo además considerables extensiones libre de terrenos nacionales; que la localización del ejido provisional, es la más conveniente, porque se hizo de terrenos ocupados por ellos, sin que haya en la región otros, que pudieran sustituirlos ventajosamente; que en cuanto a la parcela tipo, y por las razones antes expuestas deben aumentarse a 40 Hs. Por cada individuo, haciendo un total la dotación de 2000Hs. Quedando por lo tanto dentro de la prescripción del artículo 11 reformado del **Reglamento Agrario de 10 de abril de 1922** y por último , que con esta dotación se consigue que la Tribu Pápago conserve en su totalidad los terrenos que actualmente ocupa, quedando protegidos los individuos del núcleo de blanco que tienen sus habitantes y labores dentro de la primitica demarcación del terreno que se destinaba a la Tribu referida.*

*RESULTADO SEXTO. Que complementando el fallo profesional de referencia [ininteligible] hacer las siguientes aclaraciones: Que los terrenos de la **Congregación de Sonoita**, que se dice que fue medido en 1886 por el ingeniero comisionado por el Gobierno Federal han venido siendo poseídos por los habitantes de ese núcleo a **título de dominio**, sin que ni los indios ni la colonia de blancos que constituyen dicha congregación, posean documentos probatorios de sus derechos de propiedad sobre esas tierras; haciéndose constar este hecho en el dictamen ya aludido de la Local; que la superficie total levantada por el ingeniero Inspector, arrojando una extensión 2160 Hs. 57 As. y 46 Cs., y que el perímetro de los terrenos del pueblo después de la dotación provisional quedó formado por una*

*extensión de 1731 Hs. 25 As. correspondientes a 1500 Hs. A la dotación provisional, 3 Hs. 25 As. a la par parte ocupada por el Río y las 228 Hs. restantes, a la superficie de terreno de cultivo, perteneciente a la colonia de blancos y **que según el fallo de referencia quedó excluida de la mencionada dotación.***

*RESULTADO SEPTIMO. Que turnado el expediente para su revisión a la H. Comisión Nacional Agraria, el C. Delegado en el Estado de Sonora, en su informe justificando reglamentario, expuso: **Que el poblado solicitante está inmediato a la línea limítrofe con los Estados Unidos de América, independientemente de la categoría que corresponde a dicho núcleo de acuerdo con la declaración definitiva relativa del C. Gobierno del Estado, es evidente la conveniencia de dotar de tierras a la Tribu Pápago que habita dicho poblado, por tratarse de confirmar a que se destinaba a la tribu referida.***



## ANEXO 8

### LA UNIVERSIDAD DE ARIZONA

FUENTE: Nabhan, Gary P. (1986). "Papago Indian desert agriculture and water control in the Sonoran Desert, 1697-1934" en *Applied Geography*. No. 6, University of Arizona, Tucson. p. 43-59.

Expongo fragmentos del texto de Nabhan (1986) sobre las investigaciones de la Universidad de Arizona sobre la agricultura seca:

“Aunque un antropólogo capacitado, H. F. C. ten Kate, visitó a los pima y a los pápago en la década de 1880, transcurrió otra década antes de que los científicos ingresaran regularmente en la Papaguería. En 1891, la Universidad de Arizona comenzó a impartir clases e investigaciones, incluidas encuestas de recursos nativos y prácticas de uso potencial para nuevos colonos. La oficina de etnología de los Estados Unidos también comenzó una investigación activa en las tribus del desierto de Sonora en esta época. En 1902, el Laboratorio Botánico del Saguaro de Desierto se estableció en Tucson como la primera estación dedicada a la investigación de tierras áridas en el mundo (McGinnies 1981). Los investigadores de estas instituciones contribuyeron en gran medida a la comprensión de la agricultura del pápago, y alentó a otros a estudiar la etnobiología del pápago” (Nabhan, 1986:48).

“En abril de 1910, Godfrey Sykes del Laboratorio Botánico del Saguaro de Desierto acompañó al geógrafo de Yale Ellsworth Huntington a través del desierto de Sonora. Un importante defensor del determinismo ambiental, Huntington buscó datos para su clásico, *El factor climático como se ilustra en América árida* (Huntington, 1914) que relataron cómo la escasez de agua influyó en los patrones de asentamiento humano (James, 1972). Sus notas de campo escritas a mano contienen muchas observaciones de la agricultura del pápago, incluyendo el primer informe de la diversidad de leguminosas en el repertorio del pápago: ‘Los pápagos cultivan trigo principalmente como cultivo de invierno, algunas cebadas y frijoles llamados garbanzo y unos guisantes para secar, pero solo unos pocos porque se los comen los conejos. Cultivos de maíz de verano, sembrados con las primeras lluvias, y una docena de tipos de frijoles plantados a finales de julio y las primeras dos semanas de agosto con la primera buena lluvia en esa temporada. Las calabazas y melones se plantan al mismo tiempo que el maíz, pero no junto a él. En un buen año como 1909, el maíz, los frijoles y las calabazas crecerán en casi todas partes. Por ejemplo, algunos crecieron en la colina alrededor de la casa del Sr. Jos Menager cerca de la

artesa. Los pápagos no robarán la mayoría de las cosas, pero no pueden resistir las sandías” (Huntington, 1910:2 citado por Nabhan, 1986:50).

“El año 1912 fue también la primera de varias publicaciones de la Estación Experimental Agrícola de la Universidad de Arizona que señaló los cultivos y prácticas agrícolas del pápago adaptadas a la sequía. Gran parte de este interés fue generado por el director de la estación, Robert Forbes, un viejo amigo de los pápagos, quien estudió las plantas del pápago y les presentó cultivos del Viejo Mundo. Él y su colega George Freeman pasaron dos semanas recolectando frijoles de los pápagos en 1910 como parte de un estudio histórico del cual Freeman se convirtió en el autor solo después de una disputa con su cuñado, Robert Clothier” (Colley 1977 citado por Nabhan, 1986:52).

“La ‘renovación’ de 1918 del boletín de agricultura seca de Clothier fue escrita por A. M. McOmie e incluye una de las primeras fotografías publicadas de una zanja de desviación del agua para inundación del pápago. Aunque McOmie (1918:531) admite que pimas y pápagos son ‘expertos en la utilización de aguas de inundación para riego suplementario’, argumentó que su papel consciente en la selección de cultivos resistentes se había sobreestimado: ‘Si bien la familia pima ha contribuido a una serie de variedades muy resistentes a la sequía, la selección natural debe recibir el crédito. Estos indios cultivan en condiciones extremas, y la destrucción de las [semillas] no aptas a través de un largo periodo de tiempo ha dejado solo cepas resistentes a la sequía. Dado que ‘la semilla es semilla’ con los indios, las variedades están mal mezcladas” (McOmie, 1918:531 citado por Nabhan, 1986:52). “Irónicamente, puede haber sido la diversidad genética y la siembra intercalada de las variedades de cultivos pápago y pima lo que las protegió de problemas distintos de la sequía: explosiones de poblaciones de insectos, brotes de enfermedades, clima estacional, etc.” (Nabhan, 1986:53).

## ANEXO 9

### SOBRE LA AGRICULTURA DE LOS O'OTHAM DE ARIZONA

FUENTE: Nabhan, Gary P. (1986). "Papago Indian desert agriculture and water control in the Sonoran Desert, 1697-1934" en *Applied Geography*. No. 6, University of Arizona, Tucson. p. 43-59.

Sobre los o'otham de Arizona realizaron investigaciones sobre su agricultura y riego: "en 1914, H. V. Clotts comenzó a trabajar en un estudio sobre los recursos del desierto de los "pápago nomadas", un término que luego se utiliza para todos los que viven en el corazón de la Papaguería sin río, a diferencia de los asentados en las reservas de San Xavier, Gila Bend o las más recientes (1912) Ak-Chin. Su informe *Nomadic Papago Surveys* de 1915, y su resumen de *History of the Indians and irrigation on Indian Reservations* en 1917 forman el primer tratamiento sistemático, pueblo por pueblo, de la recolección y el cultivo de agua del pápago. Completado justo antes de que se estableciera la reserva final de los Pápago (Sells) [...] en 1916, el trabajo de campo de Clotts demuestra ser un punto de referencia invaluable con el que podemos medir el posterior cambio agrícola" (Nabhan, 1986:53).

"Clotts describió sucintamente cómo el control del agua del pápago concentraba las lluvias de una gran cuenca en un sitio arable en particular: '. . . tienen un plan muy ingenioso de lanzar largos diques o alas que convergen en unos pocos acres, algo así como los lados de un embudo. Estos diques tienen con frecuencia varios kilómetros de longitud y corren transversalmente a través de los valles. Así, la lluvia de cientos de acres se desvía a un 'hueco' de unos pocos acres donde el suelo es adecuado para el cultivo... De la misma manera desvían agua de una gran superficie hacia los charcos descritos anteriormente, estando estos charcos situados de manera que aseguren una mayor o menor subsuelo impermeable para evitar la pérdida de agua por filtración'" (Nabhan, 1986:53-54).

"La precisión de la ubicación de las funciones de control del agua impresionó profundamente a Clotts. Intentó advertir a los futuros agentes indios que no deberían intentar alterar el sistema agrícola tradicional: 'Los indios pápago, por varios cientos de años de experiencia en el desierto, están completamente familiarizados con las condiciones de su nación, y con un juicio consumado han localizado sus charcos y campos de tal manera que se aseguren los máximos resultados de las limitadas lluvias disponibles. No podemos ir a su nación con la idea de enseñarles agricultura o riego como los encontramos en otras partes del país. Cualquier intento de introducir métodos agrícolas modernos, como los entendemos en otros lugares, resultaría en un desastre. Lo máximo que debemos hacer por estas personas es protegerlas en primer lugar en la posesión de la tierra que han utilizado beneficiosamente durante cientos de años'" (Clotts 1917:42 citado por Nabhan, 1986:54).

ANEXO 10

RESPUESTA DE LA SEDATU AL CONSEJO SUPREMO DE GOBERNADORES O'OTHAM DE MÉXICO  
POR EL CASO DEL BAJÍO, 2017

**SEDATU**  
SECRETARÍA DE  
DESARROLLO AGRARIO,  
TERRITORIAL Y URBANO



Subsecretaría de Desarrollo Agrario.  
Dirección General de Concertación Social.  
Dirección de Audiencia y Concertación.

"2017, Año del Centenario de la Promulgación de la  
Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos".

Oficio No. III-313-A

002447

Asunto: Se informa trámite.

Ciudad de México, a 06 DIC 2017

ID PRESIDENCIA  
20171127MAPGINEX.  
25634/EPN/2017.

**CC. GEMMA GUADALUPE MARTÍNEZ PINO Y ALICIA CHUHUHUA.  
INTEGRANTES DE LA COMISIÓN NEGOCIADORA DE LA  
ETNIA INDÍGENA TOHONO O'ODHAM, PARA LA SOLUCIÓN  
DEL CONFLICTO SOBRE LA SUPERFICIE DE "EL BAJIO".**

Av. de las Flores 76, Col. Pueblo Viejo, Municipio  
De Caborca, Sonora, C.P. 83680.  
[mpgemma@hotmail.com](mailto:mpgemma@hotmail.com).

Me refiero a su petición del 28 de noviembre del 2017, formulada vía electrónica ante la Dirección General de Atención Ciudadana de la Presidencia de la República y turnada a esta Unidad Administrativa, para su atención procedente, a través de la cual solicita al Presidente de la República, literalmente lo siguiente **"...le solicito tenga a bien instruir a la Mtra. Rosario Robles Berlanga, Secretaria de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano, para que informe sobre la atención brindada al exhorto del Poder Legislativo del Estado de Sonora..."**.

Derivado de lo anterior y en términos del artículo 8º Constitucional, me permito informarle que la Dirección General de Concertación Social, en el ámbito de sus funciones y atribuciones conferidas en el Reglamento Interior de esta Secretaría de Estado y en términos de lo previsto por el numeral 4.2. inciso g), fracción I, de los Lineamientos de Operación del Programa de Atención a Conflictos Sociales en el Medio Rural, solicitó mediante oficio número **III-313-A 002363** del 24 de noviembre del año en curso, a la Titular de la Unidad de Asuntos Jurídicos y Vocal Consultivo del Programa en cita, emitiera **opinión jurídica al proyecto de convenio finiquito** relativo al conflicto social que enfrentan por la posesión de **2,538-99-75** hectáreas, en el Municipio de **Sáric**, en el Estado de **Sonora**, petición que fue atendida a través del diverso número **I.110/DGAPPI/51545/2017**, del 01 de diciembre del mismo año, donde el Director General Adjunto de Pago de Predios e Indemnizaciones, informo literalmente lo siguiente:

"... me permito devolver a esa Dirección General, el expediente de mérito, lo anterior en virtud de que del análisis realizado a las constancias que integran el mismo, se desprende que el asunto que nos ocupa, no cumple con lo establecido en los Lineamientos de Operación del Programa de Atención a Conflictos Sociales en el Medio Rural, emitidos por la Titular del Ramo el 25 de febrero de 2016, toda

Ay.H. Escuela Naval Militar 669, Módulos, Col. Presidentes Ejidales, 2ª. Sección, Del. Coyoacán México, Ciudad de México 04470 tel. +52 (55) 918110100 ext. 5060 | [www.sedatu.gob.mx](http://www.sedatu.gob.mx)



"2017, Año del Centenario de la Promulgación de la  
Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos".

vez que en el mismo obran elementos de los que se colige que **la etnia "Tohono O'odham", al tratarse de una comunidad semi-nómada o agrícola itinerante, no tiene, ni ha tenido la posesión de los predios que nos ocupan**, contraviniendo así lo establecido en el numeral 4.1.5, fracción II, de los Lineamientos de Operación del Programa; de manera enunciativa, más no limitativa, se señala lo siguiente:

➤ De los puntos resolutivos del Dictamen emitido por el Cuerpo Consultivo Agrario en fecha 31 de marzo de 1980; se desprende claramente que en su momento se negó a los interesados la acción de reconocimiento y titulación de Bienes Comunales, toda vez que los miembros del grupo gestor, **no se encontraban en posesión de terreno alguno en el referido lugar**.

➤ Del peritaje antropológico realizado por el Doctor Miguel Ángel Paz Frayre, de la Universidad de Guadalajara se desprende que "... sus principales actividades económicas estuvieron enmarcadas dentro de la caza y la recolección, **lo que les lleva a una movilización constante a través del gran desierto de Altar desde lo que hoy se conoce como Casas Grandes, cerca de Phoenix, Arizona; hasta Caborca, Sonora...**" (sic. énfasis añadido), es decir, no tienen un asentamiento regular que permite establecer que tenían o tienen la posesión de la superficie materia del convenio.

➤ Asimismo del contenido de diversos escritos presentados por las CC. Alicia Chuhuhua y Gemma Guadalupe Martínez Pino, integrantes de la comisión negociadora de la etnia "**Tohono O'odham**", (incluso dentro del Formulario de Petición de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos) ellas mismas señalan que "... somos un grupo Tribal, compuesto de varias bandas o clanes patrilineales **semi-nómadas** siendo que nuestras rancherías están compuestas por **asentamientos dispersos**, toda vez que nosotros **transitamos en nuestro territorio en función a las temporadas del año...** En conclusión, somos una etnia clasificada como **nómada o semi-nómada** con costumbres y especificidades culturales..." (sic. énfasis añadido, fragmento tomado del escrito de fecha 17 de agosto de 2016, dirigido a la Titular de esta Dependencia del Ejecutivo Federal).

Esta última aseveración emitida libre y espontáneamente por la CC. Alicia Chuhuhua y Gemma Guadalupe Martínez Pino, integrantes de la comisión negociadora de la etnia "**Tohono O'odham**", por sí solo aporta elementos suficientes para determinar que los interesados nunca han detentado plenamente la posesión de los predios, ambos denominados, "El Camino del Bajío", ubicados en los municipios de Sáric y Altar, respectivamente, en el estado de Sonora, que en su caso, solo es de tránsito.

A mayor abundamiento, dentro del expediente de nuestra atención, existen claras referencias a que gran parte de la problemática que enfrenta la etnia "**Tohono O'odham**" es que **no se les permite el acceso a sus lugares de culto**, lo cual, solo viene a robustecer lo antes señalado.

Así las cosas, resulta evidente que si bien es cierto la problemática deriva de la negativa de una acción agraria de reconocimiento y titulación de bienes comunales, también lo es que la etnia "**Tohono O'odham**", al tratarse de un grupo nómada o semi-nómada, **no tiene, ni ha tenido la posesión de los predios que nos ocupan**, por lo que esta Área Jurídica considera que la problemática sometida a consideración, no cumple con los requisitos necesarios para ser atendido en el marco del Programa de Atención a Conflictos Sociales en el Medio Rural, por lo que se devuelve el expediente que nos ocupa, sin hacer pronunciamiento alguno respecto del proyecto de convenio finiquito...".

ANEXO 11

OFICIO DE PETICIÓN A LA CIDH SOBRE DETENCIÓN DEL MURO, 2017 (BORRADOR)

Señoras y Señores  
Comisión Interamericana de Derechos Humanos  
1889 F Street, N. W.  
Washington, D.C. 20006  
Estados Unidos

Fax: +1(202) 458-3992 ó 6215  
Correo electrónico: [cidhdenuncias@oas.org](mailto:cidhdenuncias@oas.org)  
3 de abril de 2017

Distinguidos Señores y Señoras,

Sírvanse encontrar adjunto al presente, la petición realizada por la comunidad indígena Tohono O'odham que vive en el Estado de Sonora, México, representados por Alicia Chuhuhua y Gemma Guadalupe Martínez Pino, mismas que pueden ser localizadas en el domicilio para oír y recibir notificaciones ubicado en Avenida de las Flores, número 76, colonia Pueblo Viejo, Municipio de Caborca, Sonora, C.P. 83680, con correos electrónicos [mpgemmaq@hotmail.com](mailto:mpgemmaq@hotmail.com), [jdnw85@gmail.com](mailto:jdnw85@gmail.com), [juan.campos27@hotmail.com](mailto:juan.campos27@hotmail.com), en contra del Estado de los Estados Unidos de América, por violaciones a diversos preceptos de la Convención Americana de Derechos Humanos.

Adjunto encontrarán el formulario de petición, el escrito de petición y una lista de anexos. Agradeciendo nos acuse de recibido de la presente petición y sus respectivos anexos. Igualmente, no duden en contactarnos para cualquier clarificación o documento adicional que requieran respecto a la presente petición.

Sinceramente,

---

Alicia Chuhuhua

---

Gemma Guadalupe Martínez Pino

## ANEXO 12

### SOLICITUD DE APOYO A LA PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA EN EL CASO DE LA SALINA LA BORRASCOSA

**MÉXICO**  
PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA



ATENCIÓN CIUDADANA

**SECRETARÍA PARTICULAR DEL PRESIDENTE**

"2017, Año del Centenario de la Promulgación de la  
Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos"

Palacio Nacional, a 10 de Abril de 2017.  
Número de Identificación: 20170410CHMAF8EX.

Estimada Alicia Chuhuhua  
Caborca, C.P. 83680

Hago de su conocimiento que recibimos su mensaje para el Presidente de la República, en el que expresa su necesidad de apoyo ante la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales a fin de que investigue sobre la explotación en la hectárea denominada Salina La Borrascosa.

Para el Gobierno de la República, es una prioridad atender de manera pronta y expedita los comunicados ciudadanos. Por esa razón, hemos turnado su planteamiento a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, para que lo analice y responda en un plazo no mayor a 15 días hábiles.

Si requiere orientación adicional, le agradeceríamos que se comunique nuevamente a la Dirección General de Atención Ciudadana, al teléfono 5093-4900 (desde la Ciudad de México) o al 01-800-080-1127 (desde otras entidades). Le pedimos atentamente que tenga a la mano el número de identificación que aparece en la parte superior -debajo de la fecha-, lo que permitirá agilizar la atención que le brindamos. También puede ingresar a la siguiente dirección electrónica, donde podrá consultar en cualquier momento el estado de su asunto: <http://sac.presidencia.gob.mx/SAC/consulta>.

En estos momentos, cuando los mexicanos trabajamos en unidad, le reitero el firme compromiso del Gobierno de la República por mantener una relación cercana con usted y con toda la sociedad.

Atentamente.

El Titular

Carlos Eduardo Romero Castro

*Con fundamento en lo dispuesto en el artículo 8° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en el numeral trece, fracciones V y VI del Reglamento de la Oficina de la Presidencia.*

*La atención y servicio que proporciona esta Oficina de la Presidencia de la República son totalmente gratuitos.*

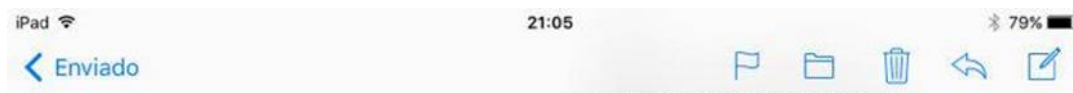
*Aviso de privacidad. Con fundamento en el artículo 68 de la Ley General de Transparencia y Acceso a la Información Pública y atendiendo a lo dispuesto por el transitorio segundo del Decreto que abroga la Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Información Pública Gubernamental y que expide la Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Información Pública, se manifiesta que los datos personales contenidos en el presente documento están protegidos. Podrá consultar la política de privacidad completa en [www.gob.mx/presidencia](http://www.gob.mx/presidencia)*



Palacio Nacional, edificio 10, planta baja, Col. Centro, Del. Cuauhtémoc, C.P. 06060, Ciudad de México  
Tels.: 52(55)5093 4900 - 01 800 080 11 27

ANEXO 13

SOLICITUD DE APOYO AL COMISIONADO PARA EL DIÁLOGO CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO PARA INTERCEDER CON SEMARNAT POR CASO DE LA SALINERA, 2017



Heroica Caborca a 8 de abril de 2017

Arq. Jaime Martínez Veloz  
Comisionado para el Dialogo con los Pueblos Indígenas de México

Por medio de la presente le informo que el C Lic. Jesús Pedro Villagrán Ochoa, persona física con residencia en Blvd. Hidalgo #67, entre Londres y Campodónico, Colonia Centenario, Hermosillo en el Estado de Sonora y que cuenta con el Título de Concesión Minera número 147866 la cual fue protocolizada ante la Fe del Notario Público Número 32, el Lic. Rubén Díaz Vega, el primero de noviembre de 1985, obtuvo autorización ante la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales para explotar 66 hectáreas en el proyecto denominado "SALINA LA BORRASCOSA" mediante el oficio DS-SG-UGA-IA-0828-16 del 16 de diciembre del 2016.

No omito informarle que el proyecto de la "SALINA LA BORRASCOSA" se encuentra en la zona de amortiguamiento de la Reserva de la Biosfera Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado, además de ser una zona sagrada para los Hia-Ced O'odham y los Tohono O'odham quienes han utilizado dichos depósitos de sal desde tiempo inmemorial y el cual solo es utilizado después de seguir un elaborado ritual. Es importante señalar que se publicó un Aviso en el Diario Oficial de la Federación el 25 de septiembre de 2009 donde se señala la importancia arqueológica, histórica y cultural de dicha Reserva en el Punto 4.4 del aviso expedido por el entonces Secretario de Medio Ambiente y Recursos Naturales, el Lic. Juan Rafael Elvira Quesada.

Por lo anterior, le solicito tenga a bien ser el medio por el cual se le solicita a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales tenga a bien en reconsiderar la autorización en su Oficio DS-SG-UGA-IA-0828-16 del 16 de diciembre del 2016 en base a los elementos Arqueológicos, Históricos y Culturales que afectarían a los Tohono O'odham y que ya había sido materia de estudio de dicha dependencia como lo muestra el Diario Oficial de la Federación el 25 de septiembre del 2009. De igual manera le solicitamos sea el conducto por el cual se solicita al Instituto Nacional de Antropología e Historia realice un peritaje arqueológico e etnohistórico para calcular el impacto que el proyecto de la "SALINA LA BORRASCOSA" tendría hacia nuestra cultura y que tome las medidas necesarias para evitar daños irreparables a nuestra cultura.

Sin más por el momento, reciba un Fraternal Saludo.

  
Alicia Chuhuhua

Gobernadora Étnica de los Tohono O'odham en Pozo Prieto





ANEXO 14

LISTA DE CEREMONIAS, RITUALES Y EVENTOS SIGNIFICATIVOS O'OTHAM

Ceremonias y festividades
<i>Peregrinaje de la Sal</i>
Carrera de Caballos, palos y cochis (juegos)
6 abril
Perpetuo Socorro
San José
<i>Velación de la Santa Cruz</i>
San Antonio
San Isidro Labrador
San Juan
<i>Ritual de la danza del Bura</i>
Virgen del Carmen
<i>Ceremonia del Vi'kita</i>
Feria de la Uva
Ceremonia de la Miel
Peregrinación hacia Magdalena
<i>Ceremonia de San Francisco</i>
Día de Muertos
Acción de gracias
Virgen de Guadalupe

FUENTE: Galland (2011). *Limpieza de sangre y política racial. Los O'otham del desierto, ciudad y frontera.*

Documento inédito tesis de doctorado en antropología. UNAM-FFyL/IIA. México.

## ANEXO 15

### FRAGMENTO DE LA CONSTITUCIÓN DE LA TOHONO O'ODHAM NATION

PREAMBULO; ARTICULO I – JURISDICCION; Sección 1. Los poderes, la autoridad y jurisdicción soberanos de la Nación Tohono O'odham y de su gobierno se extenderán a todos los terrenos que se encuentren dentro de los límites de la Nación Tohono O'odham, establecidos por las siguientes Órdenes Ejecutivas: 12 de diciembre, 1882, modificada el 17 de junio de 1909 (Gila Bend); 1 de julio, 1874 (San Xavier); 1 de febrero, 1917, el Acta del 21 de febrero, 1931 (Sells); el Acta del 10 de septiembre, 1978 (Florence); y a todos los demás terrenos que hayan sido o puedan ser en lo consiguiente añadidos por compra, donación, Acta del Congreso, o de cualquier otra manera.

ARTICULO III – DERECHOS DE LOS MIEMBROS; [Fragmento] Regular el uso y la disposición de la propiedad privada dentro de su territorio hasta donde dicho uso y disposición pueda afectar el bienestar de la Nación Tohono O'odham en general. [...] (i) Administrar terrenos y otra propiedad pública, y por ley, ordenanza o resolución:

(1) Prevenir la venta, disposición, alquiler, uso o gravamen de terrenos, intereses sobre terrenos, derechos de uso, u otros recursos públicos de la Nación Tohono O'odham, cuando dicha compra, disposición, alquiler, uso o gravamen pueda, en la opinión del Concilio Tohono O'odham, afectar los mejores intereses de la Nación Tohono O'odham en su totalidad.

(2) Administrar, proteger, preservar y regular el uso de la propiedad, la vida silvestre, los terrenos, el aire y los recursos naturales (incluyendo la superficie y el agua subterránea) de la Nación Tohono O'odham.

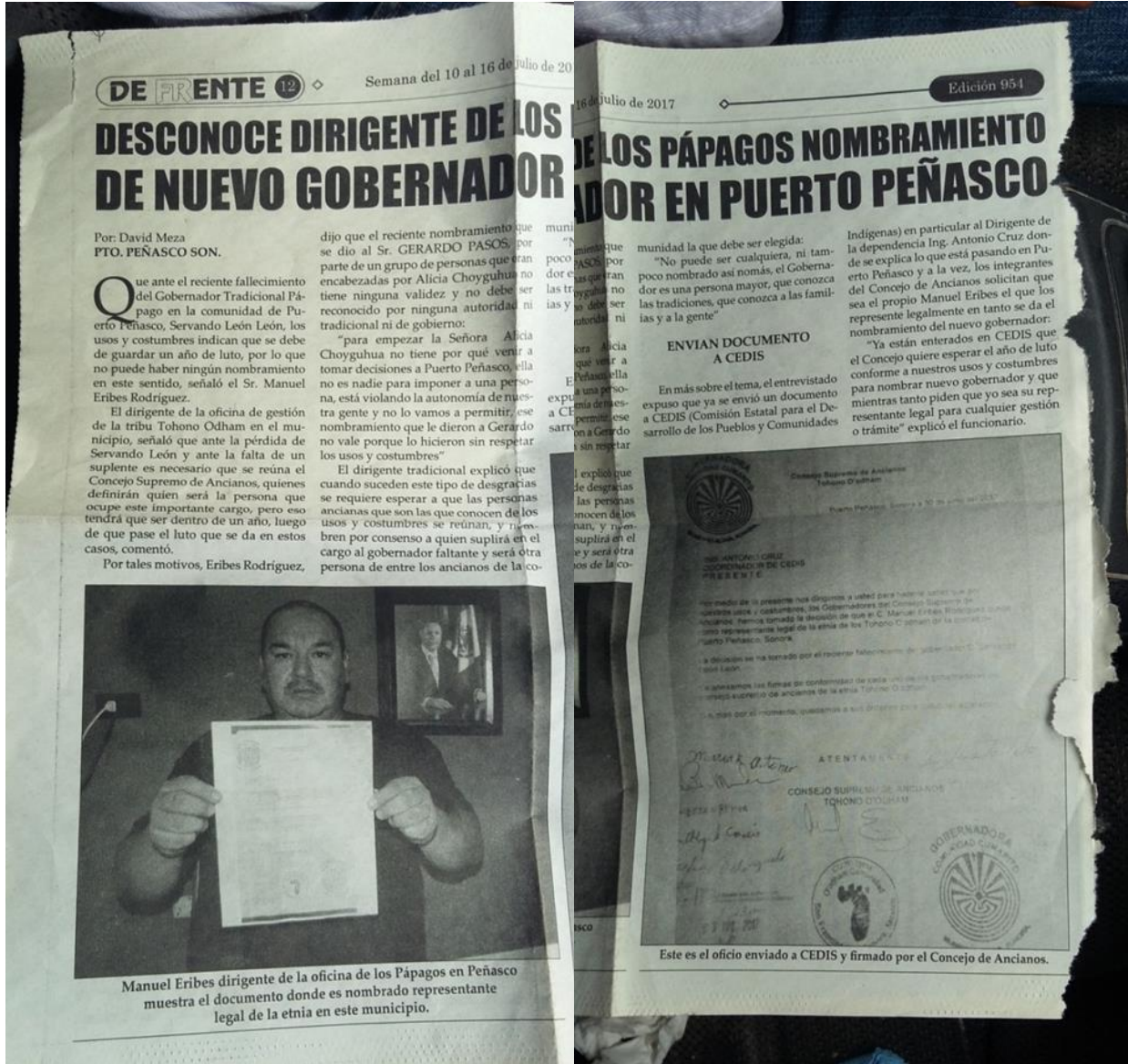
ARTICULO IV – FORMA DE GOBIERNO; ARTICULO V – PODER LEGISLATIVO; ARTICULO VI – PODERES DEL CONCILIO TOHONO O'ODHAM; ARTICULO VII – PODER EJECUTIVO; ARTICULO VIII – PODER JUDICIAL; ARTICULO IX – ORGANIZACION DE LOS CONCILIOS DE DISTRITOS; ARTICULO X – ELECCIONES; ARTICULO XI – EJERCICIO DEL CARGO; ARTICULO XII – AUSENCIAS Y PLAZAS VACANTES; ARTICULO XIV – REFERENDUM; ARTICULO XV – INICIATIVA;

ARTICULO XVI – POLITICA SOBRE EL TERRENO; [Fragmento] Sección 1. Los terrenos no asignados de la Nación Tohono O'odham y todos los terrenos que sean adquiridos por la nación de aquí en adelante, o retenidos para el uso de la nación o sus miembros, son un valioso recurso público y serán retenidos permanentemente como terrenos nacionales. El control y el manejo de los mismos recaen sobre el Concilio Tohono O'odham, el cual podrá promulgar leyes que gobiernen su uso, asignación, permiso, alquiler, u otra disposición de los terrenos, intereses en los terrenos y recursos de la nación en conformidad con la ley federal.

ARTICULO XVII – POLITICA DEL AGUA; [Fragmento] Sección 1. Todas las aguas que se originen o fluyan en, hacia o a través de la Nación Tohono O’odham, ya sean esta agua superficiales o subterráneas, son un valioso recurso público de la Nación Tohono O’odham que deberá ser protegido para el uso actual y futuro de la Nación Tohono O’odham en su totalidad.

ARTICULO XVIII – POLITICA AMBIENTAL; [Fragmento] Sección 1. Será política de la Nación Tohono O’odham fomentar la armonía productiva y agradable entre los miembros de la nación y el medio ambiente; promover los esfuerzos que sirvan para preservar y proteger el ambiente natural y cultural de la Nación Tohono O’odham, incluyendo sus terrenos, su aire, agua, flora y fauna, sus sistemas ecológicos, y recursos naturales, y sus artefactos históricos y culturales, y sitios arqueológicos; y crear y mantener condiciones bajo las cuales los miembros de la nación y la naturaleza puedan existir en una armonía productiva y satisfacer los requisitos sociales, económicos y otros de las generaciones presentes y futuras de los miembros de la Nación Tohono O’odham.

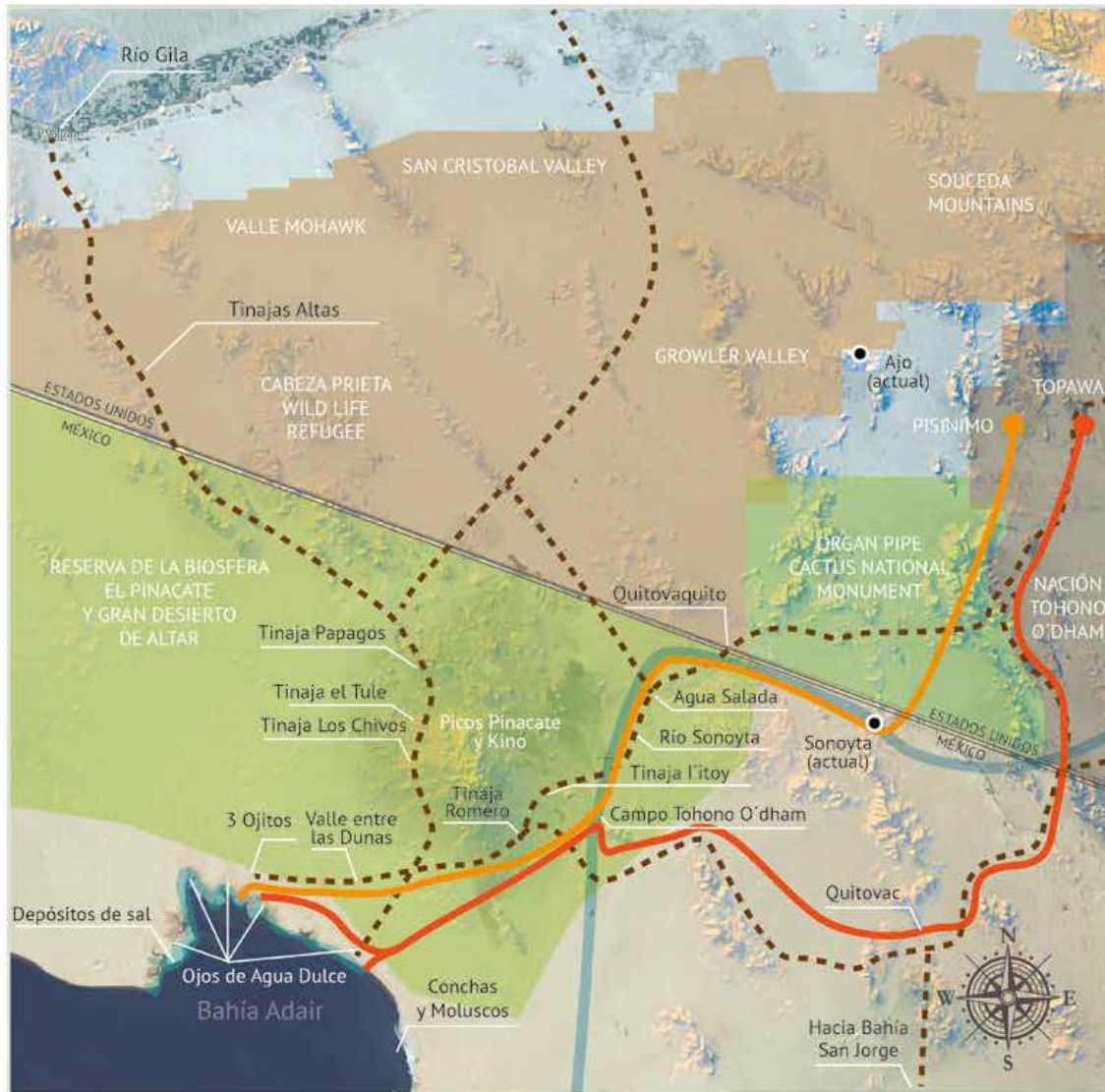
ARTICULO XIX – SUPREMACIA DE LA CONSTITUCION; ARTICULO XX – SEPARABILIDAD; ARTICULO XXI – REVOCACION; ARTICULO XXII – ENMIENDAS; ARTICULO XXIII – ADOPCION; ARTICULO XXIV – CERTIFICADO DE LOS RESULTADOS DE LAS ELECCIONES; ARTICULO XXV – APROBACION.



ANEXO 17

LAS RUTAS DE PEREGRINACIONES POR LA SAL, 2015 Y 2016

FUENTE: Tapia Landeros, Alberto y Federico Godínez Leal. (2017). *Peregrinaciones por los senderos ancestrales de la sal. Reserva de la Biosfera El Pinacate y El gran Desierto de Altar. Sonora, México. P. 49.*



RESERVA DE LA BIOSFERA EL PINACATE Y GRAN DESIERTO DE ALTAR

*Texto retomado de Tapia Landeros y Godínez Leal (2017:46-48)*

Ken. - “Mi principal intención es revivir la tradición de la ceremonia [del peregrinaje por el sendero de la sal hacia el Mar de Cortés]. Para eso necesitamos reconstruir el sendero desde Gila Bend hacia el mar “. “El peregrinar no es para cualquiera. Ahora tenemos mala condición física y estamos débiles. Cuando mucho pueden ir tres o cuatro muchachos. El año pasado el más joven tenía 14 años. Este año 16”. “Algunas familias [pápagos] acostumbran ir al mar [presumiblemente en vehículos] para encontrarse con el mar, para nosotros es una identidad, una persona, y le piden que traiga lluvia al desierto, para todos. María cura con agua de mar. Ahora la sal es prueba para los que fueron al mar a través del desierto. Antes la sal se intercambiaba por cosas, comida. Pero ahora es prueba de una hazaña”.

María.- “La sal lava a la persona, a la comunidad. Las mujeres apoyamos el peregrinaje, cocinando, ayudando, pero no caminamos como los hombres”.

Ken.- “En la caminata los hombres oran todo el tiempo, es espiritual. Pero sobre todo es estar con uno mismo. Se trata de resistencia, paciencia y aprendizaje. Se han utilizado caballos anteriormente para cargar la sal, no para montarlos”. “En Adair levantamos la sal en placas, las rompemos y la acarreamos en redes porque viene escurriendo, tiene mucha agua”. “La gente sabe que tenemos que cambiar. Estamos débiles y enfermos. Necesitamos el contacto con lo natural y alimentarnos mejor”.

María.- “Los viejos nos dicen que antes estábamos mejor que ahora. Necesitamos un cambio para seguir aquí”

Ken José María nos entrega una copia del programa para este año de 2016. A continuación, su traducción:

*2016 Tohono O'odham Peregrinaje de la sal para hombres Pinacate / Schuk toak*

Programa y distancias

- Marzo 18 empiezan 4 días de limpia en Pisinimo Ceremony Grounds
- Marzo 22 Se parte de Pisinimo hacia el Paso de Agua Dulce – 41.8 kilómetros
- Marzo 23 De Agua Dulce a Rancho Papalote (ya en México) – 43.4 kilómetros
- Marzo 24 De Rancho Papalote al Campamento O'odham – 41.8 kilómetros
- Marzo 25 Del Campamento O'odham a Gu Gach (Estación Sotelo) – 43.4 kilómetros
- Marzo 26 De Sotelo a Tres Ojitos y regreso a Sotelo – 38.6 kilómetros
- Marzo 28 Descanso, recuperación y re abastecimiento en el Campamento O' odham
- Marzo 29 Del Campamento al Rancho Papalote – 41.8 kilómetros Marzo 30 Rancho Papalote al Paso de Agua Dulce – 43.4 kilómetros
- Marzo 31 De Agua Dulce a Pisinino Ceremony Grounds – 41.8 kilómetros

TOTAL 381.4 kilómetros

- De marzo 23 a marzo 31, todas las actividades se realizan en territorio de la RBEPGDA [Reserva de la Biosfera El Pinacate y El Gran Desierto de Altar], bajo el cuidado y apoyo del personal de la Reserva, que no participa directamente, solo al pendiente de ellos.
- Abril 1 Empiezan los cuatro días de limpieza para los hombres y la sal.
- Abril 4 Cena de despedida y conclusión de nuestra Ceremonia de Peregrinación de la Sal.

La interpretación obligada a esta información, el documento del Smithsonian y las declaraciones tanto de Ken Josemaría como de María García, nativos del desierto sonorense que se asumen como hiaced o'odham, es decir, descendientes de los legendarios “pinacateños areneños” que según Julián Hayden desaparecieron en 1912 con la muerte de Juan Carbajales, tiene que ser en el sentido de que esa cultura que durante el siglo pasado para muchos había desaparecido, sigue viva y fortaleciéndose con la reactivación de la ceremonia Peregrinaje por el Sendero de la Sal.

Y como toda cultura integral vive en sus dos dimensiones, la material y la inmaterial. La primera representada por la recolección y traslado de la sal desde las salinas de la Bahía Adair, así como por el uso de objetos de culto como el cigarro de caña. La inmaterial al profesar su creencia de que el mar es un ente superior al que le piden y otorga beneficios como la lluvia. También porque creen que el reencuentro con plantas y animales de su tierra nativa les permitirá alimentarse

mejor y curar sus males. Sin embargo, parece que en el fondo subyace una idea, un principio supremo que es la supervivencia. “Necesitamos el contacto con lo natural y alimentarnos mejor; Necesitamos un cambio para seguir aquí” declaran ambos nativos del Desierto Sonorense. Es como si el nuevo siglo los llamara a reinventarse, y qué mejor que agarrados firme firmemente y completamente convencidos de la tradición de sus antepasados. Ellos no se inspiran para mantener su cultura en el presente ni menos en el futuro, sienten que la tienen en su pasado, creencia y convicción que caracteriza a muchas culturas hasta ahora sustentables sobre la Tierra.



**ANEXOS:**

**SOBRE MAPAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, LA PAPAGUERÍA Y EL NOROESTE  
MEXICANO DE DIVERSAS FUENTES**

## ANEXOS

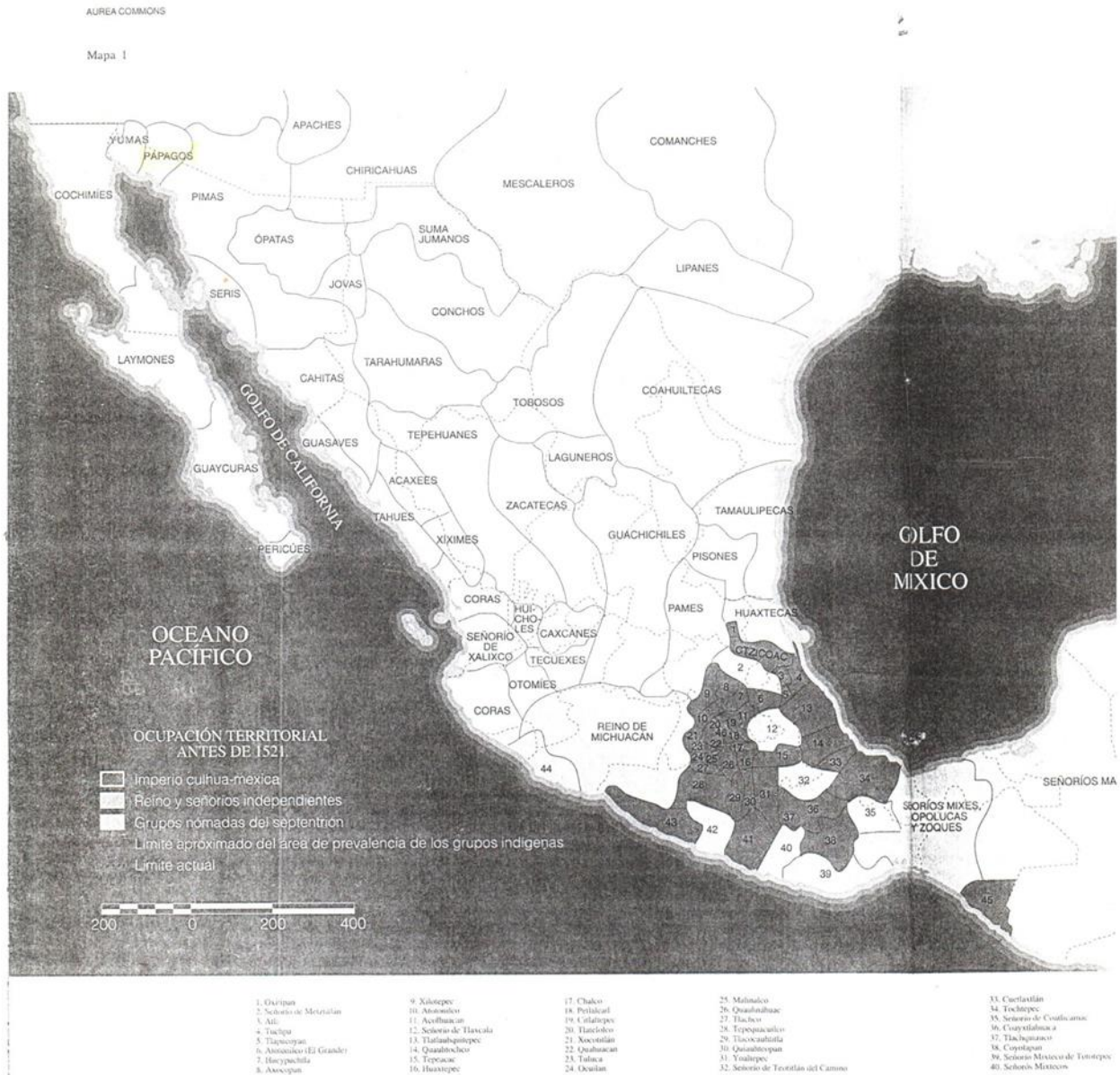
### *Sobre mapas de los pueblos indígenas, la Papaguería y el Noroeste mexicano de diversas fuentes*

Anexo 18. Mapa de ocupación territorial antes de 1521	434
Anexo 19. Mapa de Tribus del norte, 1600	435
Anexo 20. Mapa de distribución geográfica de los indígenas del estado de Sonora (Pueblos fundados durante el siglo XVII)	436
Anexo 21. Mapa de un porción de la provincia de Sonora, 1700	437
Anexo 22. Mapa de Provincia de la Nueva Andaluzia, 1733	438
Anexo 23. Mapa de las californias, provincias y fronteras en el continente de la Nueva España, 1757	439
Anexo 24. Plan de las misiones jesuitas, 1760	440
Anexo 25. Mapa de un porción de la provincia de Sonora, 1762	441
Anexo 26. Plano corográfico de la Sonora y la Pimería provincias de la América Septentrional, 1762	442
Anexo 27. Mapa de una Porcion de la provincia de Sonora que manifiesta la ubicacion de los enemigos, indios bravos, 1762	443
Anexo 28. Mapa de localización de pueblos del estado de Sonora, 1764	444
Anexo 29. Mapa de misiones en el estado de Sonora, 1764	445
Anexo 30. Mapa sobre lenguas indígenas de Sonora, 1764	446
Anexo 31. Distribución de los o'otham y otras tribus históricas, s/f	447
Anexo 32. Mapa de localidades o'otham de Sonora, 1965	448
Anexo 33. Lista de localidades o'otham de Sonora, 1965	449

## ANEXO 18

### Mapa de la ocupación territorial antes de 1521

FUENTE: "El poblamiento de México. Una visión histórico demográfica" de Aurea Commons (1993), coordinado por Ana Arenzana en Tomo I *El México prehispánico*, SEGOB-CONAPO. México, p. 42.

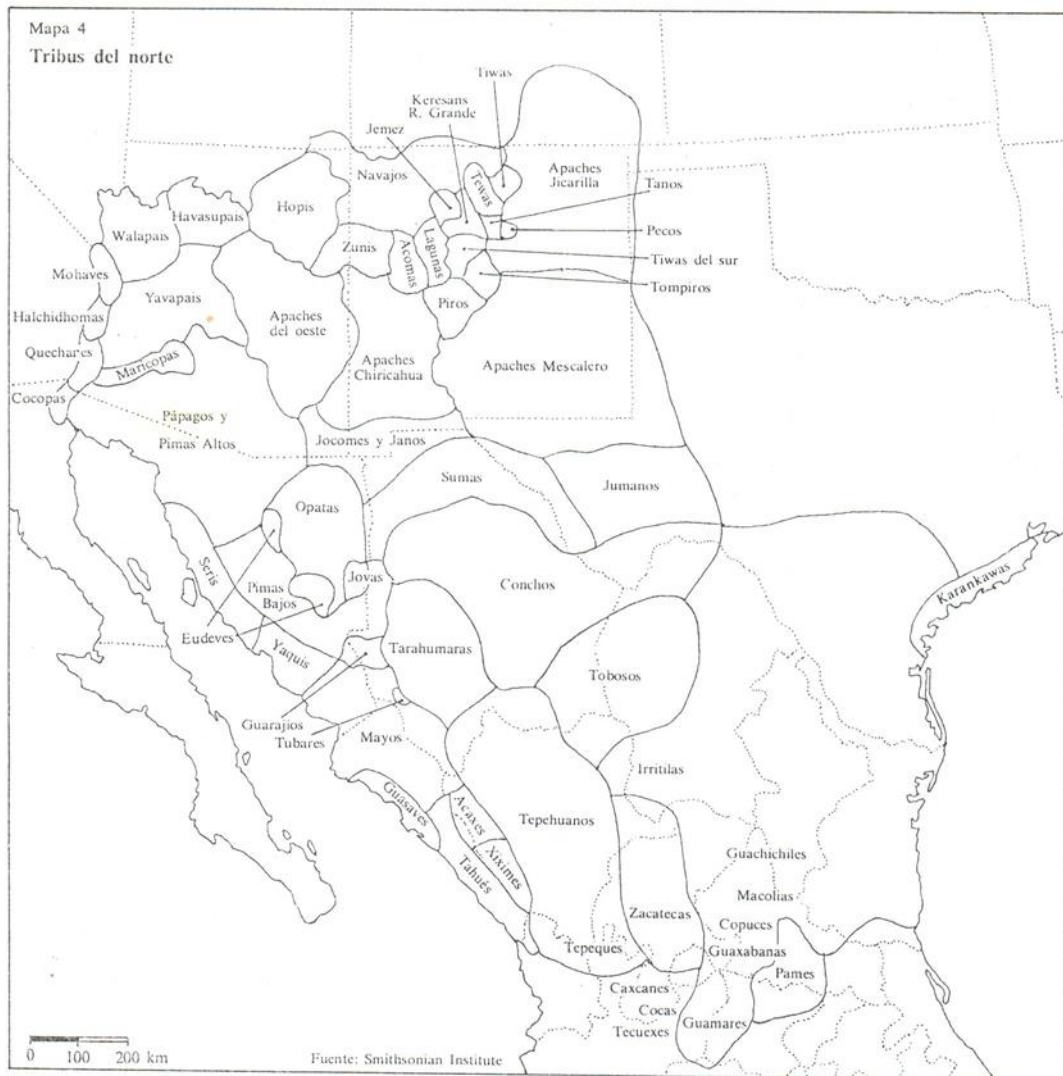


ANEXO 19

Mapa de tribus del norte, 1600

FUENTE: "El poblamiento de México. Una visión histórico demográfica" de Beatriz Braniff Cornejo, (1993) coordinado por Ana Arenzana en Tomo I *El México prehispánico*, SEGOB-CONAPO. México, p. 324.

BEATRIZ BRANIFF CORNEJO



ANEXO 20

Mapa de distribución geográfica de los indígenas del estado de Sonora  
(Pueblos fundados durante el siglo XVII)

FUENTE: De Mendizábal, Miguel Othón. (1928). *Influencia de la sal. En la distribución geográfica de los grupos indígenas*. Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México.



ANEXO 21

Mapa de un porción de la provincia de Sonora, 1700

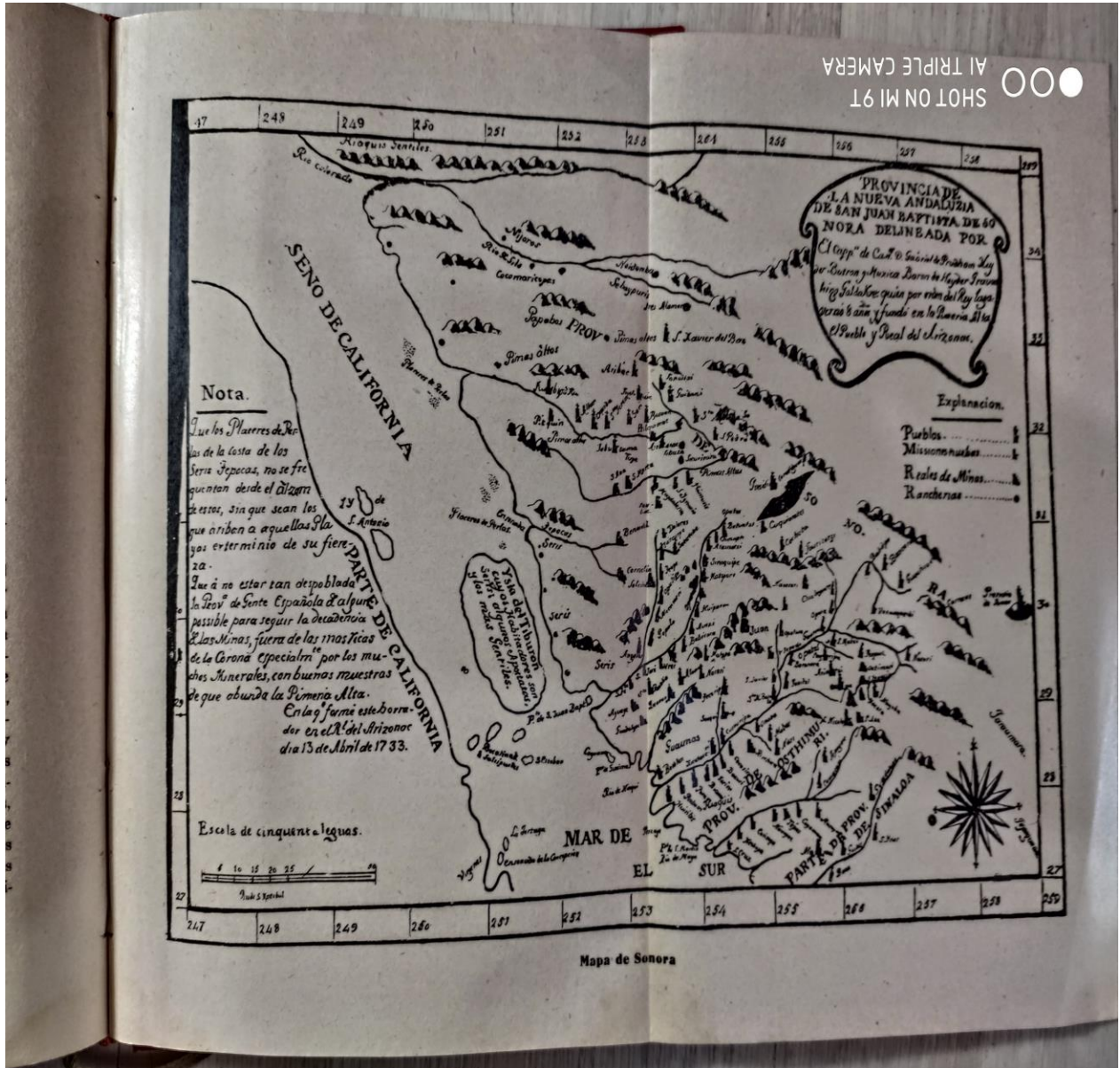
FUENTE: Denise Charua Ayala (curadora del templo de Pitiquito) denise.charua@gmail.com



ANEXO 22

Mapa de Provincia de la Nueva Andaluzia, 1733

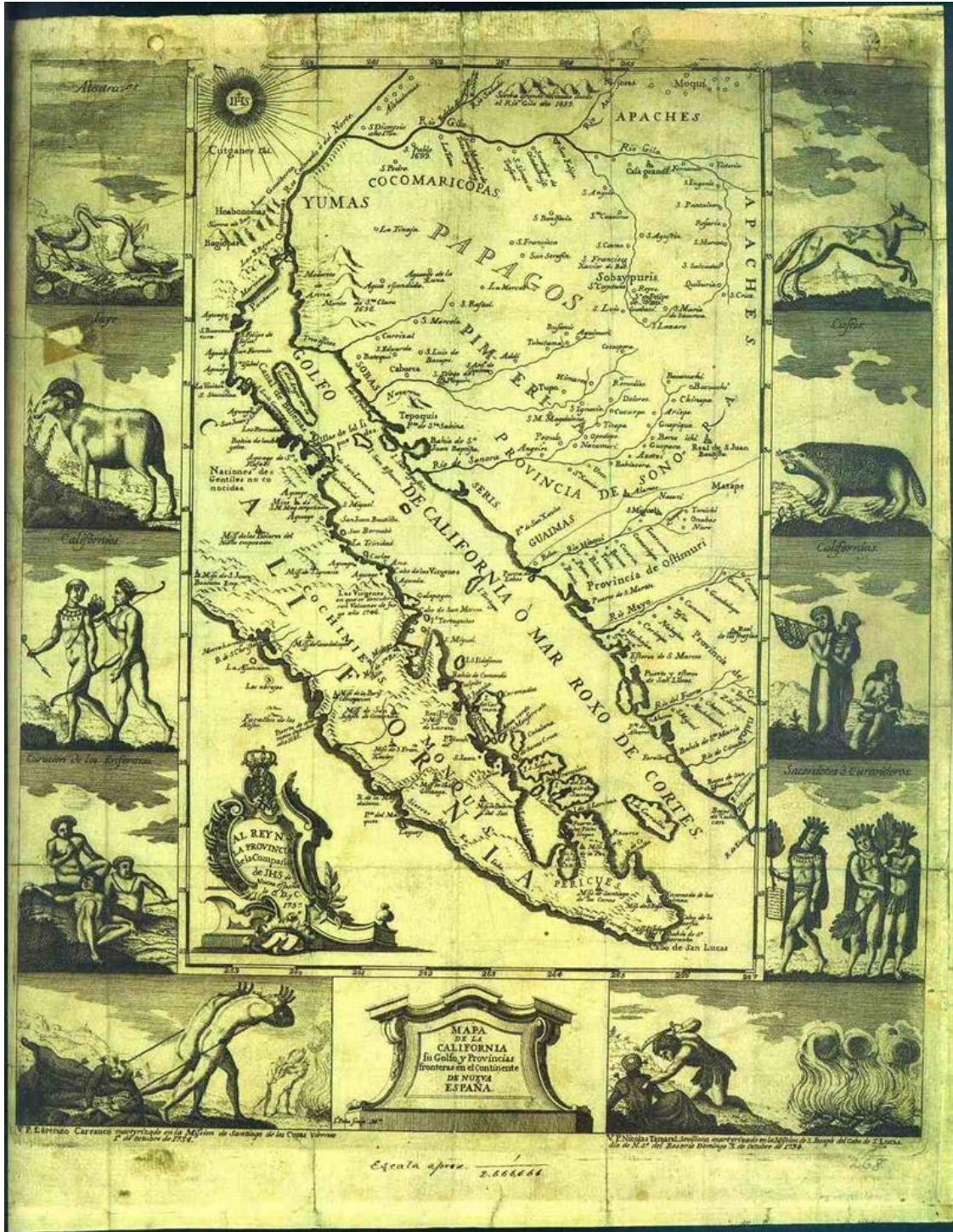
FUENTE: De Mendizábal, Miguel Othón. (1928). *Influencia de la sal. En la distribución geográfica de los grupos indígenas*. Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México.



ANEXO 23

Mapa de las californias, provincias y fronteras en el continente de la Nueva España, 1757

FUENTE: "Noticias de la California y de su conquista temporal y espiritual", 1757

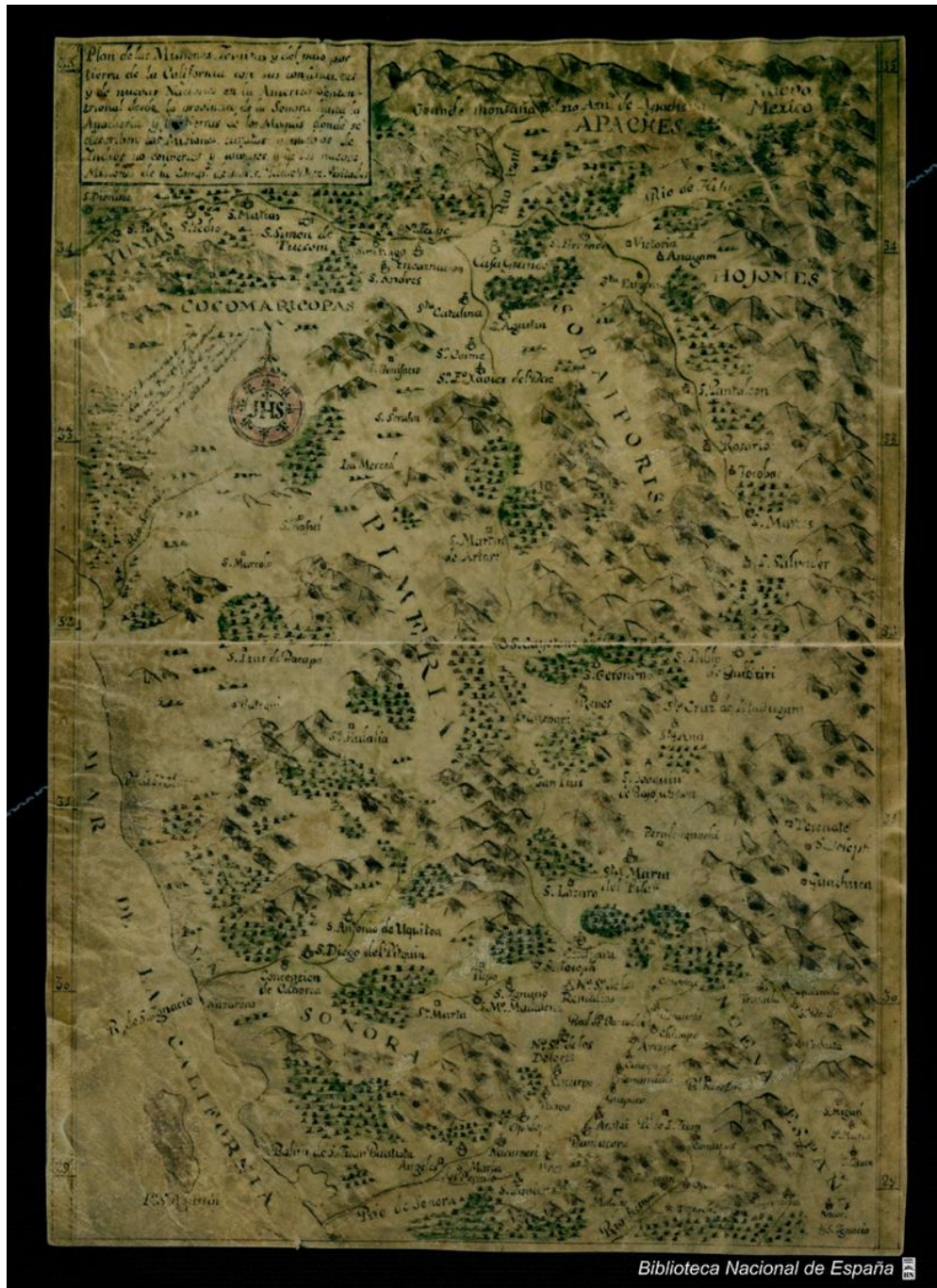




## ANEXO 24

### Plan de las misiones jesuitas, 1760

Mapa del siglo XVIII, que ilustra las sierras y valles de la región. Diez, Juan (1760), Plan de las Misiones Jesuitas y del paso por tierra de la California con sus confinantes y de nuevas Naciones en la América Septentrional desde la provincia de la Sonora hasta la Apachería y las tierras de los Moquis donde se describen las Misiones curatos y pueblos de Indios no convertidos y salvajes de las nuevas Misiones de la Comp.a de J.h.s. Padre Diez, Visitador. Escala [ca. 1:1.900.000]. Manuscrito, pergamino, dibujado en tinta negra, iluminado en verde, sepia y carmín; 38 x 26,7 cm. Biblioteca digital hispánica. Proporcionado por Denise Charua Ayala (curadora del templo de Pitiquito) denise.charua@gmail.com



Biblioteca Nacional de España

ANEXO 25

Mapa de un porción de la provincia de Sonora, 1762

Mapa de la provincia de Sonora en 1762. Fertén, Francisco (1762) Mapa de una Porcion de la provincia de Sonora que manifiesta la posición de los enemigos, Yndios bravos de Sonora. Escala expresada en 30 leguas de 20 al grado [= 10 cm] Mapa manuscrito sobre papel a plumilla. Lavado en verde y gris el mar y perfil de la costa; 77 x 57,8 cm. Biblioteca digital hispánica. Proporcionado por Denise Charua Ayala (curadora del templo de Pitiquito) denise.charua@gmail.com



Biblioteca Nacional de España

ANEXO 26

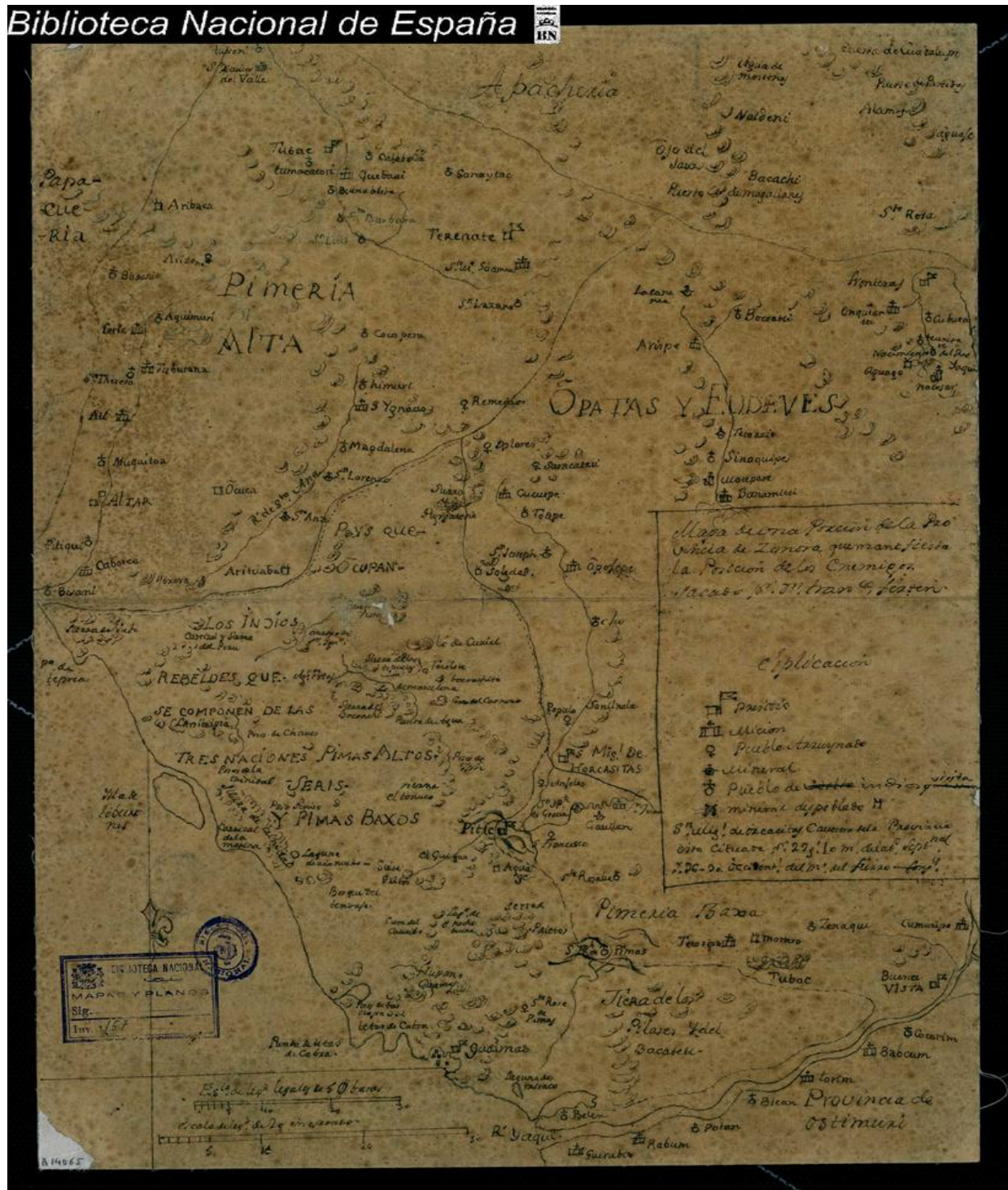
Plano corográfico de la Sonora y la Pimería provincias de la América Septentrional, 1762

FUENTE: Nentvig, Juan. (1863). *El rudo ensayo. Tentativa de una prevencional descripción geográfica de la provincia de Sonora, sus términos y confines*. San Agustín de la Florida, México.



Mapa de una Porcion de la provincia de Sonora que manifiesta la ubicacion de los enemigos, indios bravos, 1762

FUENTE: Detalle de Mapa de la provincia de Sonora en 1762. Fertén, Francisco (1762). Biblioteca digital hispánica. Propocionado por Denise Charua Ayala (curadora del templo de Pitiquito) denise.charua@gmail.com

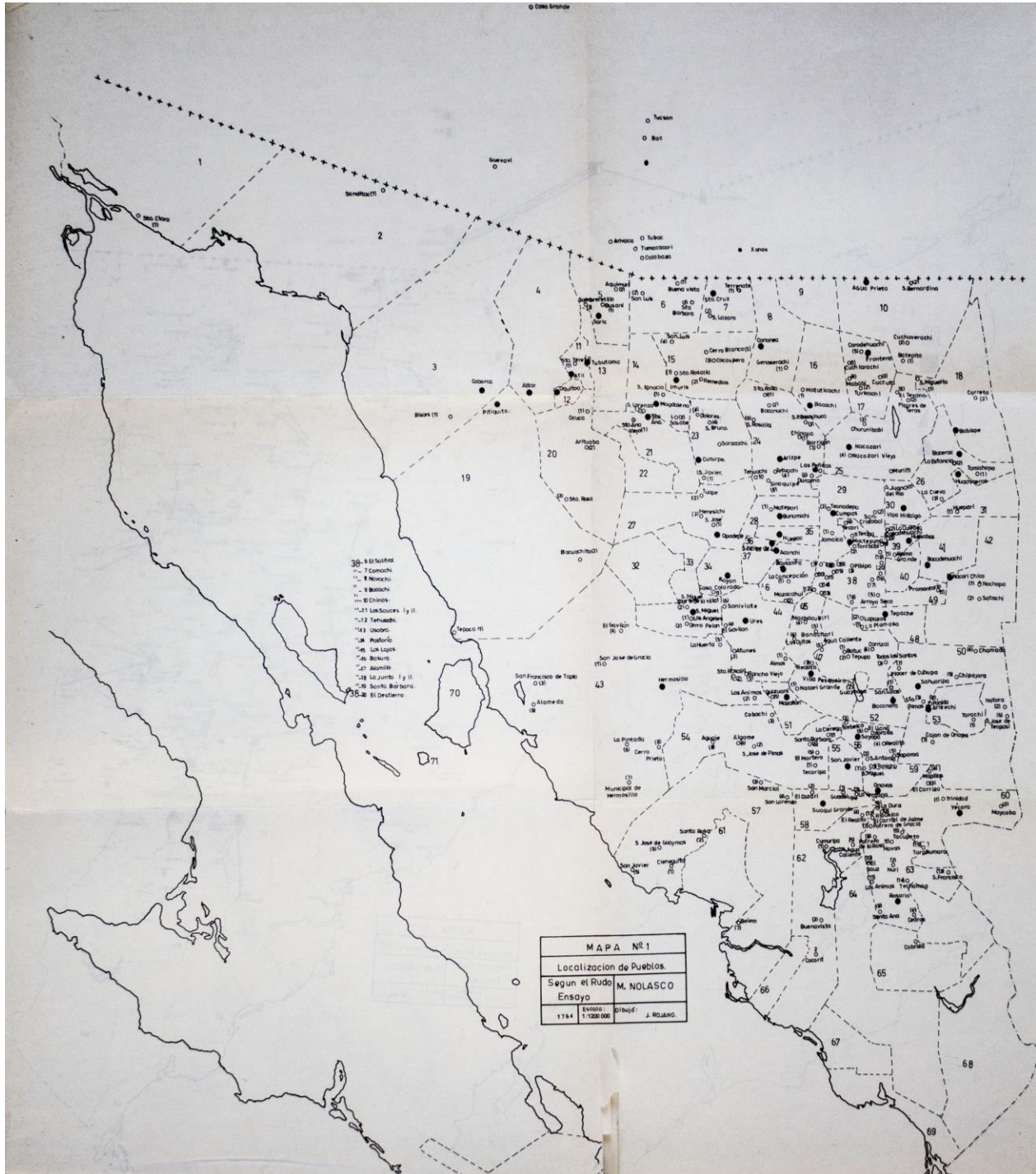


ANEXO 28

Mapa de localización de pueblos del estado de Sonora, 1764

Elaborado por Margarita Nolasco en base al libro *El rudo ensayo* de Nentvig

Fuente: Nentvig, Juan. (1863). *El rudo ensayo. Tentativa de una prevencional descripción geográfica de la provincia de Sonora, sus términos y confines*. San Agustín de la Florida, México.

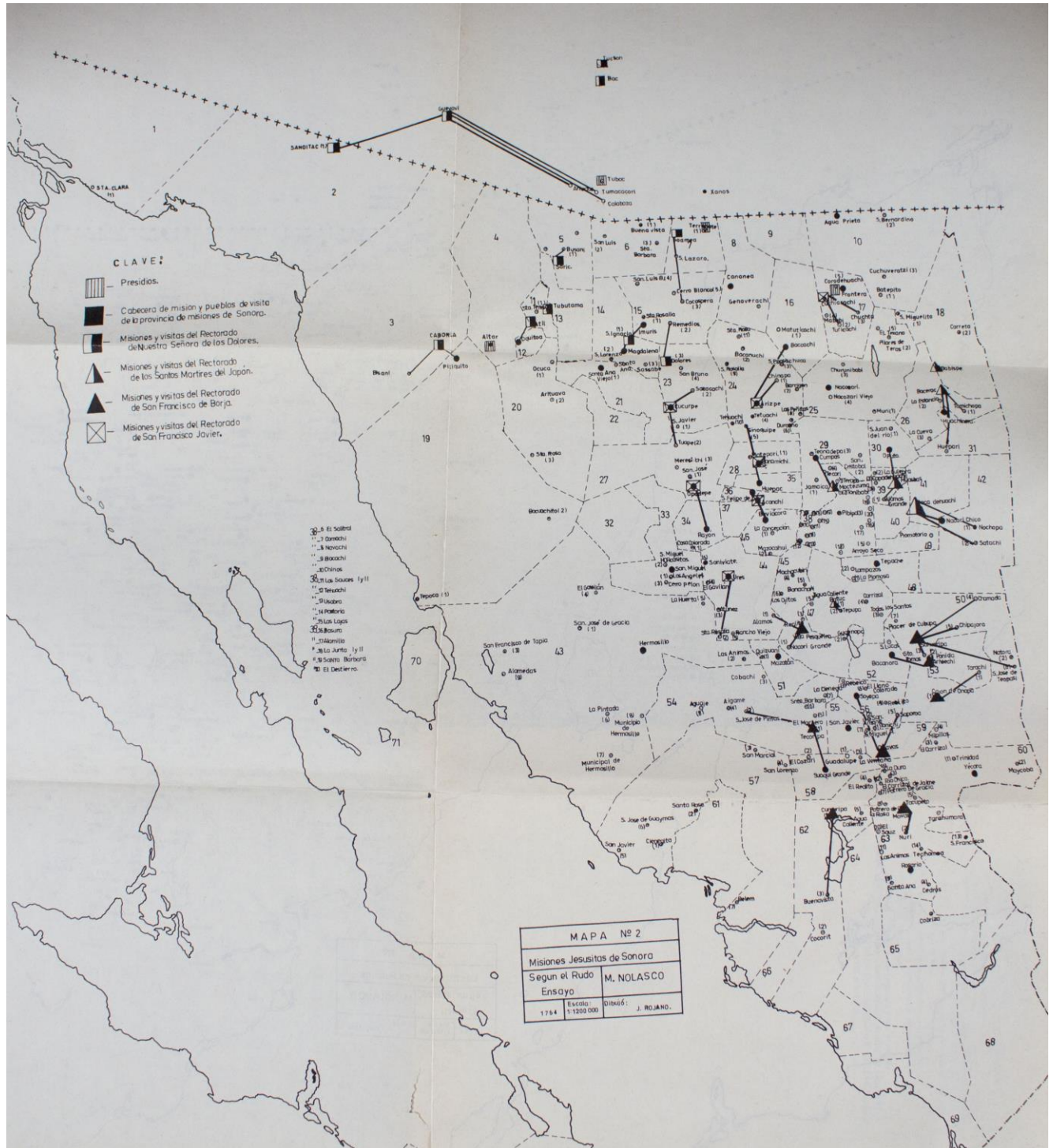


ANEXO 29

Mapa de misiones en el estado de Sonora, 1764

Elaborado por Margarita Nolasco en base al libro *El rudo ensayo* de Nevting

FUENTE: Nentvig, Juan. (1863). *El rudo ensayo. Tentativa de una prevencional descripción geográfica de la provincia de Sonora, sus términos y confines.* San Agustín de la Florida, México.

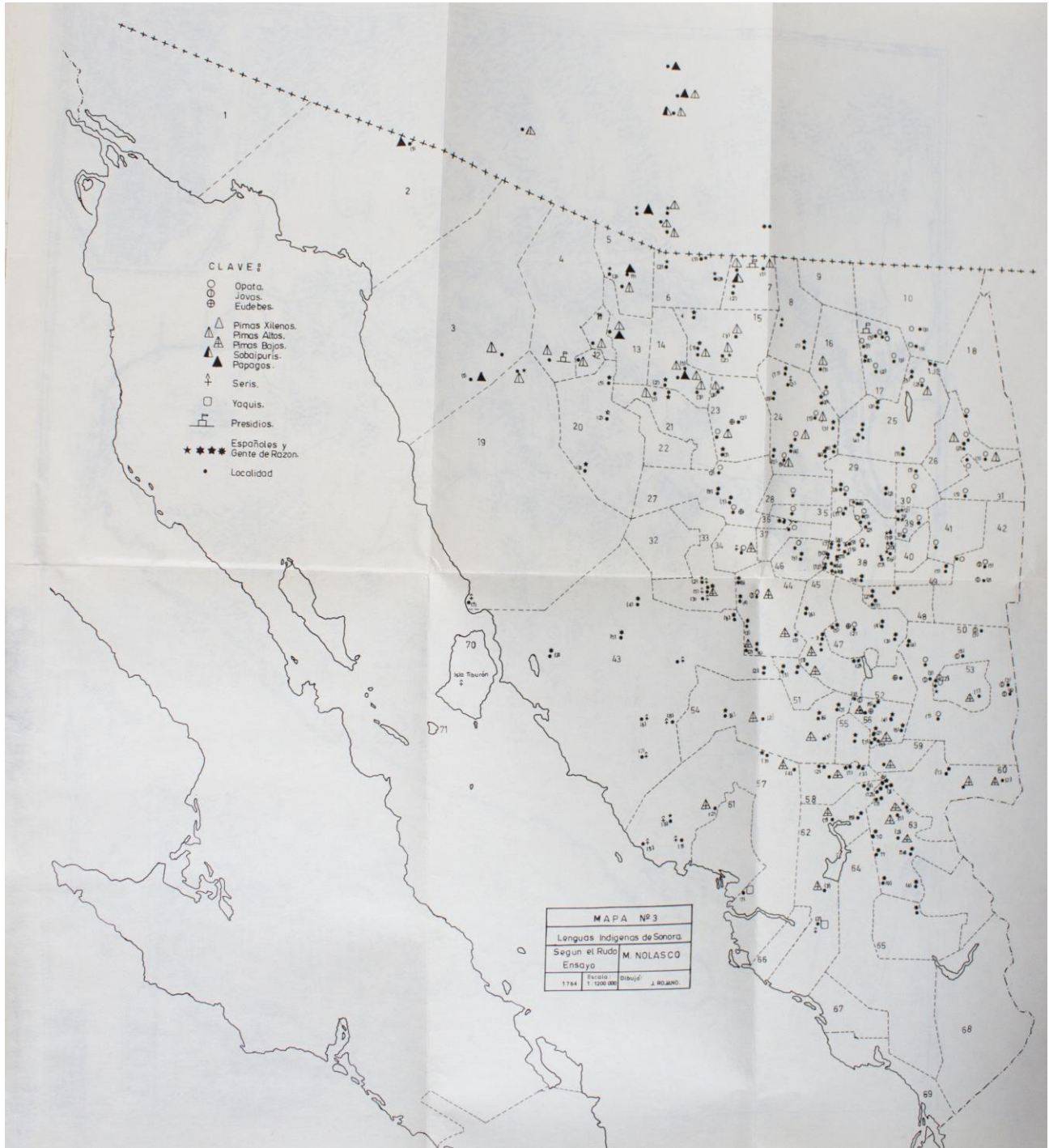


ANEXO 30

Mapa sobre lenguas indígenas de Sonora, 1764

Elaborado por Margarita Nolasco en base al libro *El rudo ensayo* de Nentvig

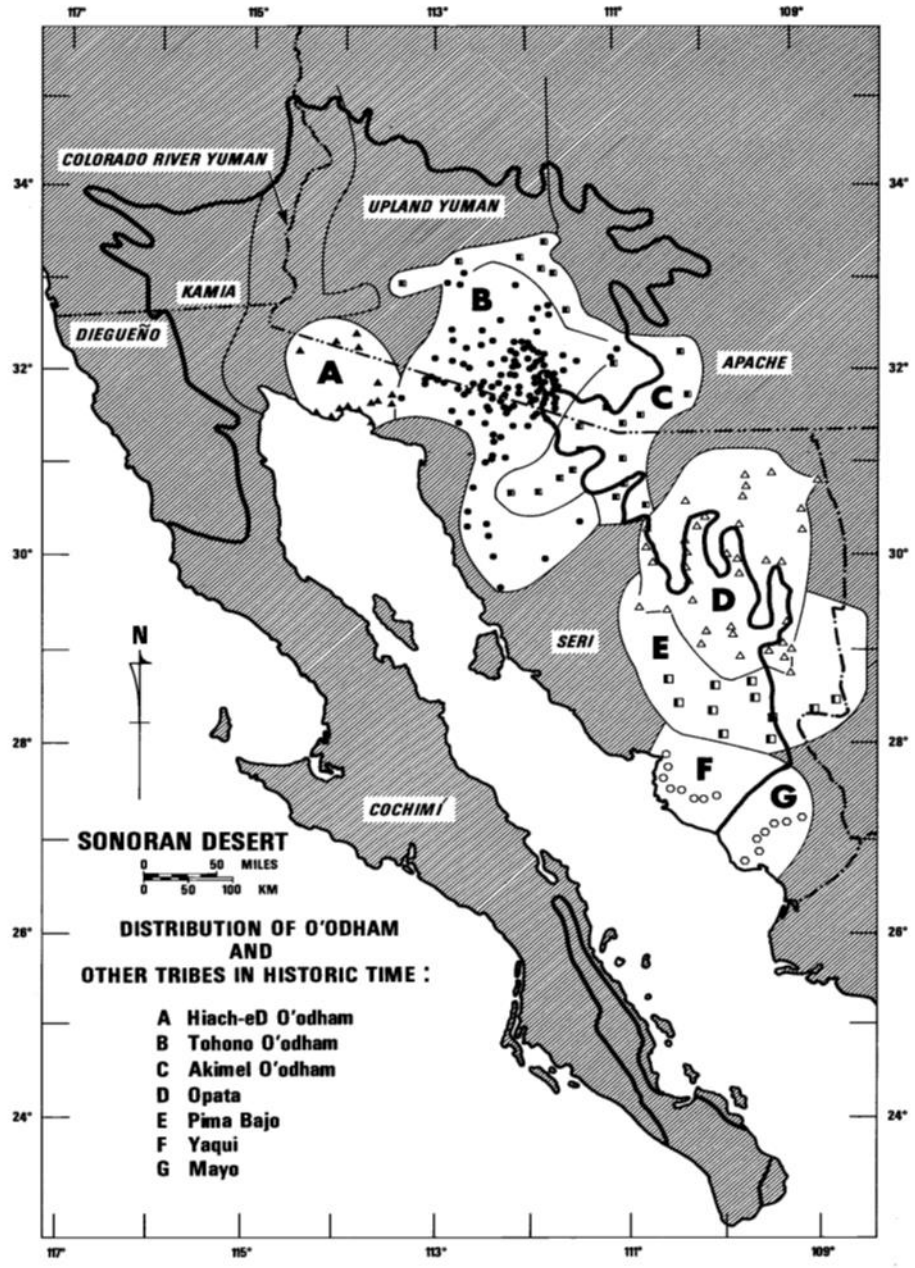
FUENTE: Nentvig, Juan. (1863). *El rudo ensayo. Tentativa de una prevencional descripción geográfica de la provincia de Sonora, sus términos y confines.* San Agustín de la Florida, México.



ANEXO 31

Distribución de los o'otham y otras tribus históricas, s/f

FUENTE: Crosswhite, Frank S. (1981). "Desert Plants, Habitat and Agriculture in Relation to the Major Pattern of Cultural Differentiation in the O'odham People of the Sonoran Desert" University of Arizona (Tucson, AZ) pag. 69.





Mapa de localidades o'otham de Sonora, 1965

FUENTE: Nolasco, Margarita. (1965). "Los pápagos, habitantes del desierto" en *Anales Instituto Nacional de Antropología e Historia*, tomo XVII, colección XLV, Secretaría de Educación Pública, México. P. 401



FIG. 2.—Mapa mostrando las localidades ocupadas actualmente por los pápagos.

● Localidades ocupadas totalmente por pápagos:

1 — El Carricito

ANEXO 33

Lista de localidades o'otham de Sonora, 1965

FUENTE: Fuente: Nolasco, Margarita. (1965). "Los pápagos, habitantes del desierto" en *Anales Instituto Nacional de Antropología e Historia*, tomo XVII, colección XLV, Secretaría de Educación Pública, México.

FIG. 2.—Mapa mostrando las localidades ocupadas actualmente por los pápagos.

● Localidades ocupadas totalmente por pápagos:

- |  |  |
|--|--|
| 1.—El Carricito.                                       | 11.—Santa Elena.   |
| 2.—San Francisquito. (Sede del Gobernador Pápago.)     | 12.—Carricito.   |
| 3.—Represa de Enrique.                                 | 13.—Irabibaipa.  |
| 4.—Sobaco. (No fue posible localizarla en el mapa.)    | 14.—Chujúbabi.   |
| 5.—La Espuma. (No fue posible localizarla en el mapa.) | 15.—El Bisane. (Ruinas de una antigua iglesia, que ahora sirve de cementerio a los pápagos.) |
| 6.—La Lezna.   | 16.—Pozo Prieto.   |
| 7.—El Quelele.   | 17.—Pozo Grande.   |
| 8.—Las Calenturas.                                     | 18.—Las Maravillas. (No fue posible localizarla en el mapa.)                                 |
| 9.—San Pedro.  | 19.—El Cumarito.   |
| 10.—Los Norias.  | 20.—El Cubábi.   |

○ Localidades en las que viven sonorenses y hay algunos pápagos permanente o temporalmente.

- |  |                  |
|--|------------------|
| a.—Pozo Verde.   | e.—Caborca.      |
| b.—Las Mochoneras. (Tal vez se trate de Sásabe o de la periferia de esta localidad.) | f.—Magdalena.    |
| c.—Quitovac.   | g.—Sáric.        |
| d.—Sonoyta.  | h.—Tubutama.     |
|  | i.—Quitovaquita. |

Fuente: Nolasco, M., 1963. Notas de campo.

**Correo-e:**

**[nelly.lopez.azuz@gmail.com](mailto:nelly.lopez.azuz@gmail.com)**

**<https://unam.academia.edu/NellyLópezAzuz>**