

Los tohono o'otham, cultura en extinción: racialización y estrategias identitarias

Miguel Ángel Paz Frayre*

EL COLEGIO DE JALISCO / UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

En el presente trabajo se busca analizar la categoría: cultura en extinción, aplicada a los tohono o'otham de Sonora por parte de diferentes instituciones gubernamentales; esto dentro del contexto histórico, social y político propio del grupo. De este modo, la categorización impuesta, alude a una de las formas en función de las cuales opera la racialización como política gubernamental, evidenciándose tanto en los procesos de configuración de la identidad étnica como en el uso actual que la lengua materna tiene entre el grupo.

(Identidad, cultura, política, extinción)

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Los misioneros jesuitas fueron los primeros en dar cuenta de los pápagos,¹ los encasillaron bajo la denominación de pimas Altos, nombre que aludía a todo un conjunto de grupos (so-baipuris, jocomes, janos, sumas, opas, cocomaricopas, hilos, pimas, quiquimas, hoguiopas) que habitaron el noroeste de Sonora y que los diferenciaba de los pimas bajos, asentados en el sur de So-

* pazfrayre@coljal.edu.mx pazfrayre@gmail.com

¹ Para el presente trabajo utilizaré de manera indistinta tohono o'otham y pápago, si bien es cierto que muchos miembros de la comunidad en Sonora prefieren ser llamados tohono o'otham (la gente del desierto), muchos otros se siguen nombrando pápagos. Cabe anotar que en 1984, en la reservación de Sells, Arizona, se hace una votación para cambiar la denominación del grupo de pápago a tohono o'otham, debido a que se consideraba pápago como una forma despectiva, así como una clara herencia de la evangelización-colonización jesuita. Es necesario mencionar que las comunidades de Sonora, no pudieron votar. Miguel Ángel Paz Frayre, "Notas de diario de campo", Sonora, 2010.

nora y parte del norte de Sinaloa.² La categorización “altos-bajos”, aludía a una distinción geográfica, a la vez que una homogeneización, dado que se aglutinó a diversas comunidades indígenas bajo denominaciones específicas. En función de esta consideración, se instauró la indiferenciación como parte de un proceso etnocida que como corolario fundamentó un proyecto civilizatorio que dio como resultado uno de los más grandes genocidios-etnocidios de la historia.³

El noroeste de la Nueva España, representado a partir de esta visión-clasificación, fue reducido y resignificado, teniendo como denominador común el ejercicio claro del poder en función de dos estrategias principales; a través del uso de la fuerza del ejército que acompañó en todo momento a los evangelizadores,⁴ y la violencia

² Al respecto, pueden verse las descripciones que hace Kino acompañado por Juan Matheo Mange de sus diferentes “entradas” al territorio de los pápagos, janos, cocomarcopas, etcétera, da cuenta de la diversidad de grupos que va encontrando a su paso y de la categorización que va haciendo de los mismos. Francisco Eusebio Kino, *Crónica de la Pimería Alta. Favores celestiales*, México, Gobierno del Estado de Sonora, 1985; Francisco Eusebio Kino, *Las misiones de Sonora y Arizona. Favores celestiales y relación diaria de la entrada al noroeste*, México, Editorial Porrúa, 1989; Francisco Eusebio Kino, *Vida del P. Francisco J. Saeta, S.J. Sangre misionera en Sonora*, México, Editorial Jus, 1961; Juan Matheo Mange, *Luz de tierra incógnita en la América septentrional y diario de las exploraciones en Sonora*, Colección los frutos del desierto, México, Gobierno del Estado de Sonora, 1997.

³ En este sentido, retomo la propuesta de Pierre Clastres y de Joan Frigolé quienes consideran al genocidio como la destrucción de una nación o grupo étnico. Éste se refiere a un plan coordinado de diferentes acciones que pretende la destrucción de las bases esenciales de la vida de los grupos nacionales con el fin de aniquilarlos. Los objetivos de tal plan serían la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, de la lengua, de los sentimientos nacionales, de la religión, y de la existencia económica de los grupos nacionales, y de la destrucción de la seguridad personal, la libertad, la salud, la dignidad e incluso la vida de los individuos pertenecientes a tales grupos. El término etnocidio hace referencia a la destrucción de la cultura en su totalidad o de algún núcleo considerado estratégico para la supervivencia de la misma. El etnocidio puede constituir una fase o un aspecto del proceso de genocidio. Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1996; Joan Frigolé Reixach, *Cultura y genocidio*, Barcelona, Publicaciones de la Universitat de Barcelona, 2003.

⁴ La fundación de presidios fue una estrategia que buscó complementar la avanzada evangelizadora, su objetivo fue el mantener el “orden” civil en el territorio que se estaba conquistando. Fronteras, fue el primer y único presidio en Sonora desde 1690 hasta 1740; el presidio de Terrenate, fue erigido en 1742; posteriormente, en 1752 se funda el presidio de Tubac, el presidio de Altar se funda en 1753, finalmente se funda el presidio

simbólica que significó la redefinición del noroeste en términos de una recategorización desde el corpus teórico discursivo de la Compañía de Jesús. Estrategias que abarcaron los principales ejes tanto de la vida pública como de la vida privada, incluyendo el territorio, los cuerpos y las conciencias.⁵

El noroeste, significó para la cruzada evangelizadora la posibilidad de enriquecimiento vía la explotación de recursos naturales y fuerza de trabajo de los indígenas.⁶ La principal atracción para los recién llegados fue el descubrimiento de minas de plata y, en menor cantidad, las de oro. Lo que hoy conocemos como el estado de Sonora, comenzó a ser un negocio rentable para la Corona española, el territorio fue valorado por su capacidad de producción de metales preciosos. Las arcas reales comenzaron a ser un mudo testigo de lo que este territorio representaba. Un claro ejemplo de esto fueron las misiones jesuitas, que comenzaron a verse “embellecidas” por el oro y la plata.

Desde esta perspectiva, el desierto fue llevado a extremos no conocidos hasta entonces, los indígenas fueron obligados a modificar su relación con éste. En términos drásticos y violentos, fueron obligados a transformar sus espacios, a permanecer sujetos al toque de campana de la misión y a las órdenes del misionero. El toque de campana, les obligó a permanecer dentro de un espacio específico: la misión, cuando hoy sabemos que parte de la relación de estos grupos con su territorio era la movilidad estacional, la búsqueda de satisfactores en función de la disponibilidad de los mismos; siempre dentro de la vastedad de su espacio y, dentro de los límites impuestos por las tribus enemigas.⁷

de San Miguel de Horcasitas. Juan Nentvig, *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora 1764*, México, SEP-INAH, 1977.

⁵ Puede consultarse el análisis que hago al respecto en Miguel A. Paz Frayre, “Hombres de razón en el Noroeste de la Nueva España, en los siglos XVII y XVIII: la Compañía de Jesús entre los o'otham, Saberes en torno al cuerpo del otro”, tesis de maestría en Antropología, México, UNAM-FFYL, 2005.

⁶ Incluso contraviniendo la real cédula expedida por Carlos II dada el 14 de mayo de 1686 en la que se establecía: “ofresiéndoles de mi parte a todos los que nuevamente se fueren convirtiendo que hasta pasados los primeros veinte años de su reduction no se les obligará a tributar ni a servir en haciendas o minas”, Francisco Eusebio Kino, *Las misiones de Sonora y Arizona...*, p. 17.

⁷ Son numerosas las fuentes que refieren los cambios que la vida en la misión repre-

La vida dentro de la misión borró diferencias. La estructura epistemológica de la Compañía de Jesús fracturó la tradición oral, dado que marcó pautas para que los contenidos de ésta fueran representados en función de la simbólica que era propia de los evangelizadores, misma que se afianzaba en la historia lineal y su tiempo unidireccional. El tiempo cíclico, marcado por los mitos y rituales propios de los grupos de la zona, quedó subsumido en el tiempo sagrado de la Iglesia católica, la calendarización (días, meses, años) y su ritualización inherente. El tiempo del calendario católico transformó la relación con el entorno, hasta ese momento, entre los grupos de la zona, desde la tradición oral se marcaban los tiempos del rito, de la caza, de la recolección:

La luna es entre los tohono o'otham el testigo de sus quehaceres cotidianos.

Por la luna se sabe si el mar está en calma.

Por la luna se conoce el momento de podar un árbol.

Por la luna se puede pensar en el matrimonio.

La luna llena anuncia sucesos.

La luna cubierta de anillos luminosos señala próximos vientos.

La luna dice cuándo lloverá, la luna refleja la temporada, el clima.

La luna es la fuente de previsión, fue puesta ahí por I'toi, cuando se acabó la luz en el mundo... para que los O'otham supieran vivir en la penumbra.⁸

Así mismo, los evangelizadores buscaron la paulatina castellанизación de los indios, como lucha abierta en contra de la ignorancia que las lenguas regionales llevaban implícita.⁹ La evangelización de

sentó para la vida de los indígenas del noroeste, desde aquellos que desde una postura romántica buscaban la transformación del cotidiano, hasta aquellos otros, que nos hablan del uso de la violencia en cualquiera de sus formas. Pueden consultarse: Juan Nentvig, *El rudo ensayo...*; Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de Nuestra Santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe; conseguidos por los soldados y milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España*, México, Ed. Layac, 1944; Ignacio Pfefferkorn, *Descripción de la provincia de Sonora*, libros primero y segundo, México, Gobierno del Estado de Sonora, 1983.

⁸ Alicia Chuhuhua, *Tradición oral. Tohono o'otham Jimitk*, México, editado por la autora, 2005, 34.

⁹ Sin perder de vista que los evangelizadores de la Compañía de Jesús buscaron construir en todo momento gramáticas de las diferentes lenguas de lo que hoy es el estado de

lo que hoy conocemos como el estado de Sonora, sentó las bases para la construcción de instituciones tales como la familia nuclear, la comunidad como un espacio cívico de convivencia entre iguales y la propiedad privada a partir de la tenencia de la tierra. Instituciones que posteriormente facilitaron la construcción de un Estado-nación, dentro del cual, la identidad nacional que de éste se desprendió, se instituyó como eje rector desde donde se han articulado proyectos políticos en aras de fortalecer y democratizar un proceso “civilizatorio”. Al respecto, Clastres apunta:

Los misioneros, propagadores militantes de la fe cristiana, se esfuerzan por sustituir las creencias bárbaras de los paganos por la religión de Occidente. El desarrollo evangelizador propone dos certezas: primero que la diferencia (el paganismo) es inaceptable y debe ser combatido y, segundo, que el mal de esta diferencia puede ser atenuado, es decir, abolido. La actitud etnocida es más bien optimista precisamente en esto: el Otro, que desde un principio es malo, es perfectible, se le reconocen los medios para elevarse, por identificación, a la perfección representada por el cristianismo. Quebrar la fuerza de la creencia pagana es destruir la sustancia misma de la sociedad, se trata de conducir al indígena por el camino de la verdadera fe, del salvajismo a la civilización. El etnocidio se ejerce por el bien del salvaje. El etnocidio no es visto como una empresa destructiva; es, por el contrario, una tarea necesaria, exigida por el humanismo inscrito en el corazón de la cultura occidental.¹⁰

El amor al prójimo representó uno de los sustentos ideológicos de la Compañía de Jesús. Un prójimo descarnado, hasta que se encontró con la imagen del indio del norte de la Nueva España, un espacio “salvaje” que fue, tanto material como simbólico, al que se enfrentaron los dogmas de la Iglesia católica de la época, así como los referentes propios de los jesuitas como orden religiosa.

Sonora, sin embargo, el objetivo no fue conservar la diversidad lingüística, sino afianzar la conversión. La castellanización fue una estrategia que desplazaba una lengua (cualquiera de las que se hablaron en este espacio geográfico) a la par que reforzaba otra (el español).

¹⁰ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología...*, pp. 1996, 57-58.

En función de estos referentes, el territorio-desierto tuvo un papel de capital importancia. En un primer momento (a la llegada de los jesuitas a finales del siglo xvii), fue un “objeto” de conocimiento-colonización para los afanes evangelizadores de la Compañía de Jesús, el desierto representó la concreción de sus imaginarios sobre “el mal”. Sin embargo, se dio una transformación radical no sólo en el aspecto simbólico, este espacio también representó la concreción de una estrategia que buscó su apropiación-explotación en función de claros referentes económicos. Las diferentes misiones jesuitas de la zona se constituyeron como los espacios que generaron la circulación de bienes materiales: ganado, semillas (trigo, maíz), metales (oro, plata) y mano de obra indígena. En este contexto, para el siglo xviii y a partir de la aplicación de las Reformas Borbónicas en la zona, se buscó hacer de cada indio un propietario y de cada propietario un ciudadano con la cabal capacidad de pagar impuestos y contribuir a la manutención de la Corona, tal y como se hace constar en la Instrucciones dadas por el marqués de Croix virrey de la Nueva España a don José Gálvez, gobernador de la Nueva Vizcaya, para la primera repartición de tierras en lo que hoy conocemos como el estado de Sonora.¹¹

Se trató de la primera repartición oficial de tierra, y la consecuente fragmentación del territorio. Como puede constatar, se solicitó por parte de don José Gálvez un censo con la finalidad de obtener un padrón de posibles tributarios a la Corona, tributo que estuvo cruzado por la propiedad privada de la tierra. El noroeste, pese a lo detallado del proyecto, representó un problema para la puesta en práctica de las Reformas Borbónicas. La movilidad característica de los grupos que lo habitaban, constituyó un problema serio al respecto, “se entregaba tierra el día de hoy, que para el día de mañana ya estaba abandonada”. Evidentemente, la que fue considerada como la mejor tierra para el cultivo, se le quedaba a las misiones. La tenencia de la tierra asignada a partir de la propiedad

¹¹ Dada en el Real de los Álamos a 23 de junio de 1769. Rafael Pérez Taylor, Miguel A. Paz Frayre, *Materiales para la historia de Sonora*, tomo xvi, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Colegio de Jalisco, 2007.

privada, fue una de las bases para la posterior construcción del Estado nacional mexicano, sustento del proyecto postrevolucionario que vía la democratización y ciudadanización de sus habitantes, buscó la homogeneización de la población con las consecuentes problemáticas que surgieron a partir de este intento. Problemáticas que siguen vigentes, dado que cada pueblo demanda derechos básicos como la tenencia de su tierra, su organización social, sus manifestaciones culturales, su identidad.

El territorio pápago, de acuerdo con las fuentes, abarcaba desde Caborca, Sonora, hasta lo que conocemos como Casa Grande, cerca de Phoenix, Arizona. Esta vastedad territorial fue y ha sido transformada y manejada a partir de intereses económicos tanto nacionales como extranjeros, sin tomar en cuenta la postura del grupo en cuestión.¹²

IDENTIDAD Y VIDA COTIDIANA

Los tohono o'otham han apuntalado su estructura simbólica en función de diferentes ejes, históricamente han sido considerados como cazadores recolectores. A la llegada de los jesuitas a la zona, fueron etiquetados como un grupo pacífico y “poco industrioso”; características que les acompañan en la actualidad.¹³ El ser caracterizados como cazadores recolectores obedecía a sus prácticas de constante movilización por la zona, el gran desierto de Altar. Un territorio ex-

¹² Véanse las descripciones hechas por Kino, en Francisco Eusebio Kino, *Crónica de la Pimería Alta...*; Francisco Eusebio Kino, *Las misiones de Sonora y Arizona...*, pp. 1989. Así como la biografía de Kino, por Eugene Bolton, en la cual se hace un análisis detallado de su obra, logrando un acercamiento a la visión que como explorador-evangelizador tuvo del territorio que recorrió, en Eugene Bolton, *Los confines de la cristiandad*, México, Universidad de Sonora, Editorial México Desconocido, 2001.

¹³ Esta consideración cambia mucho en función del misionero que la hace, por ejemplo, Pfefferkorn nos dice: “Imagínese una persona que llena todas las condiciones para hacerse despreciable, baja y repugnante, una persona que en todos sus actos procede ciegamente sin ningún razonamiento ni reflexión; una persona insensible a toda bondad, que nada le merece simpatía, ni le avergüenza su deshonra, ni le preocupa ser apreciado; una persona que no ama la verdad ni la fe y que nunca muestra una voluntad firme; alguien a quien no le halaga ser honrado, ni le alegra la suerte, ni le duelen las penas; finalmente una persona que vive y muere indiferentemente. Esa persona, es el retrato de un indio de Sonora”. Ignacio Pfefferkorn, *Descripción de la provincia de Sonora...*, libro segundo, pp. 27

tenso, más por las características de este tipo de ecosistema, necesario para poder representar una fuente de recursos para el grupo.

Lingüísticamente los pápagos pertenecen a la rama pimana del yuto-nahua, pueden considerarse como los representantes clásicos de la cultura del desierto, en su tradición hohokam. El grupo contaba con un culto a los antepasados, ciertas prácticas totémicas y de fertilidad que no requerían de culto colectivo, de un sacerdocio organizado, ni de sitios especiales dedicados a la religión. Hasta muy avanzado el siglo xx, los pápagos continuaron siendo un grupo tribal, compuesto de varias bandas o clanes patrilineales. Las rancherías pápago han estado compuestas de unas cuantas casas más o menos agrupadas, sin llevar necesariamente una planeación en su establecimiento. Las casas son de planta cuadrangular, con muros de adobe, ocotillo o piedra acomodada y unida con barro. Los techos son planos con un ligero declive para que pueda escurrir el agua, frecuentemente la casa está rodeada de una cerca de ocotillo.¹⁴

Los pápagos se movían en función de la temporada del año en la que se encontraban: en temporada de lluvias se iban hasta los diferentes “bajíos” o planicies para poder practicar agricultura de temporal (maíz, frijol, calabaza, trigo, algodón), que complementaban con cacería (venado bura, jabalí) y recolección. En temporada de invierno se movían hasta otros espacios en los cuales se abastecían de lo que básicamente la caza y la recolección (péchita, pitahaya, tuna) podían brindarles. La constante movilidad del grupo (campamentos de verano, campamentos de invierno) y las características de su entorno, es decir, el ecosistema en el que se encuentran, determinaba la movilidad que les ha definido y les aseguraba su pervivencia en el medio. Este movimiento entre campamentos de verano y de invierno obedecía de manera clara a la disposición de recursos claves: el alimento y el agua. Las escasas

¹⁴ En relación con lo anterior, puede revisarse el trabajo de Margarita Nolasco, “Los pápagos, habitantes del desierto”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, tomo xvii, 1964, 375-448. Así como los trabajos de Andrés Ortiz Garay, “Los pápagos”, en *Etnografía de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, 1994. En Underhill encontramos un acercamiento a la vida cotidiana del grupo en la década de los treinta, Ruth Underhill, *Biografía de una mujer pápago*, México, SEPsetentas, 1975.

fuentes de agua por ellos conocidas, representaban y representan la subsistencia en este ecosistema. El agua, el recurso por excelencia, fue parte de diferentes ceremonias y rituales a partir de los cuales se simbolizaba su importancia vital.¹⁵

En este sentido, como grupo fueron considerados por los evangelizadores como “sin fe, sin ley, sin rey”, llamó su atención el hecho de que no presentaban, desde su perspectiva, una organización social definida que pusiera en evidencia un “orden” al interior. Es decir, para los evangelizadores jesuitas los pápagos no contaban con una autoridad establecida, no había una estructura de poder presente en todo momento; daban cuenta de un hombre, generalmente el de mayor edad, quien por momentos asumía la autoridad del grupo. En otros momentos, parecería que esta autoridad no existía, por ejemplo, cuando el grupo enfrentaba conflictos con los apaches, había una organización específica derivada de esta figura. Pasado el conflicto, la figura de autoridad que recién había surgido se diluía, cobraba un nuevo sentido, quedaba como pacificador de los conflictos que pudieran darse al interior, pero no representaba una estructura de poder centralizada y diferenciada del resto de la comunidad. Así, al interior como pacificador o al exterior, organizando la defensa de las amenazas que representaban tanto seris como apaches, eran las situaciones que demandaban la presencia de esta figura. Lejos de estos conflictos, los tohono o'otham se centraban en sus labores de caza, recolección, agricultura; dependiendo de la época del año. Los pápagos se caracterizaron por una organización en grupos de parentesco, extendiéndose a lo largo de su territo-

¹⁵ Al respecto, puede consultarse mi trabajo sobre la danza del Buro, se trataba de una ceremonia cuya finalidad era asegurar la presencia regular de la lluvia para la comunidad. Se celebraba la noche del 23 de junio para amanecer el 24. En la danza, los hombres jóvenes de la comunidad buscaban y cazaban un venado, esta búsqueda podía durar algunos días, una vez localizado era sacrificado y llevado hasta el lugar del ritual, ahí era destazado y cocido en agua sin sal, con la “cola” del animal se hacían limpias, pidiendo por buenas cosechas y salud. La danza duraba toda la noche, danzaban hombres, mujeres y niños por igual; por la mañana, cuando el sol comenzaba a salir, corrían a bañarse a una laguna cercana, después de esto, la carne era repartida entre los asistentes. Miguel A. Paz Frayre, “Memoria colectiva y cotidiano: Los tohono o'otham ante la resignificación y la política”, tesis de doctorado en Antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

rio, este tipo de organización les permitía llevar a cabo la vida ritual y festiva que les caracterizaba y les caracteriza.¹⁶

Ante esto, la cruzada evangelizadora buscó en todo momento el tratar de instaurar un tipo de gobierno central, nombrando autoridades civiles y militares.¹⁷ Dada la movilidad que seguía caracterizando al grupo, esto no siempre brindó los resultados esperados. A la expulsión de los jesuitas en 1767 y la llegada de los franciscanos un año después, la situación no cambió, antes bien, el grupo conservó sus prácticas cotidianas y su estilo de vida, era la movilidad una constante determinada en gran medida por las características del entorno. Los esfuerzos por poblar la zona de manera definitiva se vieron confrontados por la cosmovisión de los tohono o'otham.

Durante el siglo XIX, el grupo enfrentó situaciones políticas ajenas a su organización, pero que los impactó de manera definitiva. Los tratados de Guadalupe Hidalgo, en 1848, y la venta de la Mesilla, en 1853, sentaron las bases que transformaron paulatinamente la

¹⁶ En la actualidad, se sigue celebrando el Vi'ikita en Quitovac, se trata de un ritual llevado a cabo la segunda semana de julio, en este se pide por salud y agua para las cosechas, la danza y los cantos son parte importante del mismo. También se realizan la velación de la Santa Cruz en el Pozo Prieto el 2 de mayo para amanecer el 3; la velación de San Juan en El Cumarito el 23 de julio para amanecer el 24; la velación de nuestra Señora del Carmen en El Bajío; recientemente se ha comenzado a llevar a cabo la velación de la virgen de Guadalupe en El Cubabi. Puede consultarse mi trabajo Miguel A. Paz Frayre, "Memoria colectiva y cotidiano...". Del mismo modo pueden consultarse las etnografías hechas en el siglo pasado, y que nos dejan evidencia de la vida festiva y ritual de los tohono o'otham. Ruth Underhill, *Biografía de una mujer pápago*; Andrés Ortíz Garay, "Los pápagos".

¹⁷ "Habría que pacificar, evangelizar y congregar a los indígenas, sino que también hay que darles una nueva forma de vida, que les permitiese no sólo vivir congregados, sino también prosperar. Para el gobierno eclesiástico ayudan al padre ministro un fiscal mayor (que se llama comúnmente mador) y uno o dos fiscales, según es crecido o corto el pueblo. El mador hace también el oficio de notario eclesiástico en las amonestaciones de los que se han de casar, y con los fiscales, juntamente el de sepulturero. Los temastianes, que son los que apuntan la doctrina y tienen el oficio de enseñarla a los demás, hacen así mismo el de sacristanes; el maestro, que en las misiones sabe leer y escribir, es quien cuida y dirige la música a los cantores y cantoras, a los que tocan instrumentos en orden a oficiar las misas y demás funciones que se hacen de canto llano y figurado. El gobierno civil de los pueblos indios consiste en un gobernador, alcalde, alguacil, topile y capitán de la guerra, definen los pleitos y cuestiones que ocurren, castigan a los delincuentes, mayormente si es cosa pública, con la pena de una a dos docenas de azotes, conforme es el delito". Juan Nentvig, *El rudo ensayo...*, pp. 103.

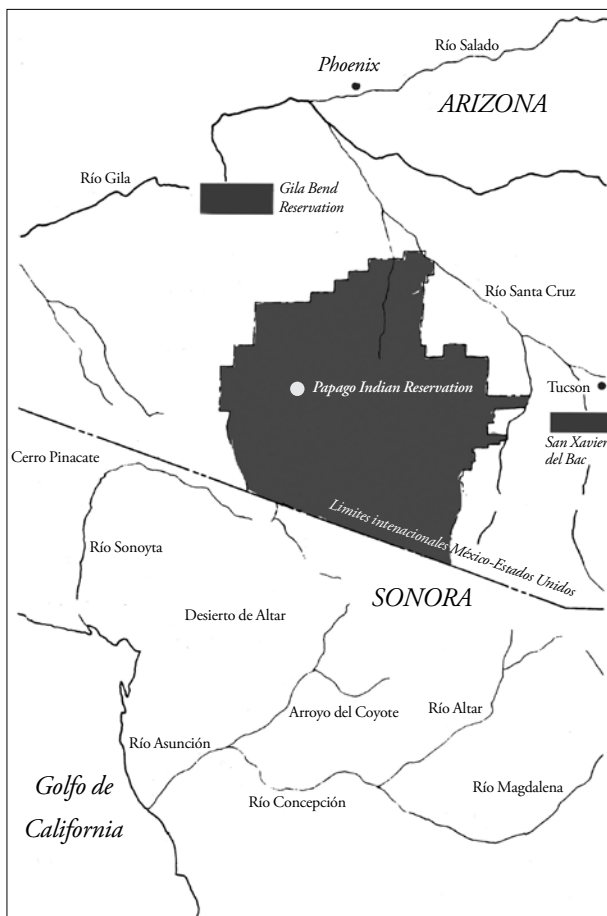
movilidad estacional del grupo. El nuevo trazo de la frontera entre México y Estados Unidos, en función de los tratados anteriores, dividió el territorio ancestral de los tohono o'otham, quedó parte de éste en lo que hoy conocemos como el estado de Arizona, en Estados Unidos, y la otra parte en el estado de Sonora, México. Conforme va consolidándose el Estado-nación en ambos lados de la frontera, la movilidad transfronteriza se ve radicalmente transformada, a tal grado que el día de hoy, los tohono o'otham de México requieren de visa expedida por el gobierno de Estados Unidos para poder cruzar la frontera. Un hecho geopolítico, como lo es la redefinición de fronteras territoriales ha impactado todos los ámbitos de la vida cotidiana del grupo.

El gobierno de Estados Unidos inició a principios del siglo XIX una serie de programas cuya finalidad fue la reducción indígena. A partir de éstos, los diferentes grupos indígenas que habitaban su territorio fueron llevados y confinados a un espacio territorial denominado reservación. En 1876 se fundó la primera reservación tohono o'otham en San Xavier, Arizona, en 1916 se fundó la Papago Indian Reservation, actualmente conocida como Sells.¹⁸ En estos espacios, se constituyó la Tohono O'otham Nation, se trató de la organización de un tipo de gobierno local, constituido por un Poder Ejecutivo, un Poder Legislativo y un Poder Judicial, asentado en Sells; al frente del poder ejecutivo, se encuentra el denominado gobernador (*chairman*). En México no se constituyó un gobierno de esta naturaleza, las comunidades pápago conservaron sus autoridades tradicionales, posteriormente, en la década de los setenta del siglo XX, por iniciativa institucional nombraron un gobernador general, pero no una estructura burocrático-administrativa que denominaran nación.

Hasta la década de los setenta del siglo pasado, las comunidades en Sonora conservaban ciertos aspectos de la organización social que las habían caracterizado, cada comunidad contaba con una "au-

¹⁸ Para una referencia detallada sobre el establecimiento y consolidación de la Tohono O'otham Nation puede consultarse Peter MacMillan Booth, "Creation of a Nation: The Development of the Tohono O'otham Political Culture 1900-1937", tesis de doctorado en Filosofía, Arizona, University of Arizona, 2005.

MAPA I. Reservaciones tohono o'otham en Arizona



Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo.

toridad tradicional”, figura que recaía en el anciano de mayor edad. Su “autoridad” se caracterizaba principalmente por fungir como apaciguador de los problemas que pudieran darse tanto al interior como al exterior del grupo; así como en la organización de las diferentes ceremonias y fiestas. En otros momentos, esta figura se diluía, se integraba a la vida cotidiana sin que se hiciera una distinción de la

persona en quien recaía esta función, es decir, no tenía un lugar destinado especialmente para su función, no contaba con actividades especiales por parte de los miembros para con su persona. En todo caso, cuando no había conflicto, era un miembro más.

Conforme va consolidándose la Tohono O'otham Nation como gobierno local dentro de las reservaciones en Arizona, ésta dio inicio a un proceso de enrolamiento, dirigido a los pápagos mexicanos. El objetivo fue incorporar a la mayor cantidad de pápagos que pudieran demostrar su relación de parentesco directo con algún miembro de la nación residente en cualesquiera de las reservaciones de Arizona. Durante los años setenta, la Nación Tohono O'otham continuó de manera intensiva con el denominado enrolamiento. Es decir, este proceso fungió como el mecanismo a través del cual la Nación "reconocía" como parte del grupo a pápagos mexicanos que hicieran una solicitud expresa y en función de los canales establecidos para ello.¹⁹ El objetivo final del enrolamiento era y es el ser beneficiado con los apoyos económicos y servicios brindados tanto por el gobierno de los Estados Unidos como por parte de la Tohono O'otham Nation.²⁰

Ante las condiciones de vida de los pápagos en México, éstos han buscado el reconocimiento por parte de la Nación en Sells, Arizona; sometiéndose a un largo proceso de enrolamiento que no siempre ha dado los resultados deseados, al final, se enfrentan con las leyes norteamericanas referentes a la pretendida binacionalidad de los tohono o'otham. Lo anterior es un hecho que no ha sido resuelto, se

¹⁹ Para esto, se llena la solicitud de enrolamiento proporcionada por las oficinas en Sells, Arizona, esta solicitud debe ser acompañada por las actas de nacimiento de los solicitantes, así como los documentos que establezcan (actas de nacimiento, fe de bautizo, censos) una relación clara de parentesco con un miembro ya reconocido por la nación, o por un pápago considerado como "puro", es decir, que la comunidad lo reconozca como tal, por lo general, se trata de hablante de lengua; incluso es válido para el proceso el testimonio directo de cualquier pápago que haga alusión al parentesco con el solicitante, o que diera cuenta de que es miembro de la comunidad. La Tohono O'otham Nation reconoce hasta la quinta generación. Miguel A. Paz Frayre, "Notas de diario de campo".

²⁰ Estos apoyos se circunscriben a la atención médica que hoy sólo comprende la denominada de primer nivel (medicina general), la atención por especialistas genera altos costos; cada dos o tres años, reciben las utilidades (mínimas) de los casinos propiedad del grupo en Arizona; así mismo, reciben becas para estudiantes de diferentes niveles educativos, Miguel A. Paz Frayre, *op. cit.*

trata de un obstáculo para el pleno reconocimiento de los derechos y de las características del grupo, que se evidencia con el uso restringido de los recursos que tienen los pápagos mexicanos que ya han sido enrolados y que forman parte de la Tohono O'otham Nation.

CULTURA EN EXTINCIÓN

Ahora bien, desde este complejo contexto histórico-político, los tohono o'otham en la actualidad son considerados por diferentes instituciones gubernamentales mexicanas (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, Comisión Estatal para el Desarrollo de las Comunidades Indígenas de Sonora, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática) un grupo en extinción. Al respecto, “la extinción es la desaparición de todos los miembros de una especie o grupo de taxones. Se considera extinta a una especie a partir del instante en que muere el último individuo de ésta”. Una nueva clasificación, a la que se agrega a los pimas altos, la de “poco industriosos”, la de cazadores recolectores. Como grupo étnico, son encasillados entre los denominados grupos “minoritarios” del estado de Sonora, debido a que en la actualidad, lo que muestran es una transformación de los marcadores que desde la antropología los definirían como tales (vestido, lengua, tradición), aunado esto a las cifras presentes en los últimos censos de población que marcan menos de 350 individuos.²¹

La lengua ha sido el marcador que se ha privilegiado institucionalmente como el elemento que define la adscripción étnica, principalmente, para los registros censales. En la actualidad, la lengua tohono o'otham está considerada en “extinción acelerada”,²² dado

²¹ Datos del censo de población 2010.

²² El IRE mide la situación del uso de la lengua indígena en las nuevas generaciones de un grupo etnolingüístico. Con el fin de conocer la situación que guardan las lenguas indígenas, en la CDI se buscó una forma de medición que permitiera apreciar la transmisión intergeneracional de los idiomas de los 62 grupos etnolingüísticos identificados, y así entender la “fortaleza” o “debilidad” de una lengua. Una hipótesis común tiende a pensar que a mayor número de hablantes de una lengua, más fuerte será ésta y correrá menos riesgos de desaparecer, en el mismo sentido, a menor número de hablantes mayores serán

que los hablantes registrados son pocos y mayores de 60 años, es decir, dada la edad de los hablantes y las condiciones de las diferentes comunidades no se ha generado, desde la perspectiva institucional, una estructura de transmisibilidad de la misma. Es decir, los tohono o'otham no han propiciado las condiciones que les permitan seguir transmitiendo y usando su lengua materna, a saber: mecanismos de transmisión intergeneracional; uso de la misma como parte de los intercambios lingüísticos propios de la vida cotidiana; “valoración” de la estructura simbólica que ésta posee; entre las más significativas.

Al respecto, es necesario acotar que esta estructura de transmisibilidad no es algo que la comunidad pueda generar en el momento que se le requiera, si tomamos en cuenta que una lengua se usa como parte del intercambio lingüístico de la vida cotidiana, por tanto, está anclada a los referentes simbólicos que ésta le ofrece. La pretendida estructura de transmisibilidad lingüística entre los tohono o'otham se ha visto confrontada a la vez que desplazada por diferentes factores que son totalmente incompatibles con su consolidación:²³ la expulsión de los miembros de sus comunidades de origen ante la imposibilidad de seguir sembrando desde la década de los años cincuenta del siglo pasado;²⁴ el desmembramiento de su orga-

más las posibilidades de que la lengua se pierda. Para comprobar o desechar tal afirmación se hizo necesario elaborar una herramienta que ayudara en la tarea de medir el intercambio generacional de aprendizaje de la lengua, pues, se ha observado que son las generaciones más viejas las que conforman el mayor volumen de hablantes. Los resultados del estudio en el ámbito nacional son poco alentadores, pues, el grado de reemplazo etnolingüístico para el país se ubica en la categoría de extinción lenta, a lo que se debe agregar que 34 grupos etnolingüísticos se ubican en situación de extinción. Entre ellos, los pápagos o tohono o'otham. Guillermo Bali Chávez, Karina de los Santos Vázquez *et al.*, “Dinámicas complejas de la información sobre población indígena en México”, ponencia presentada en el II Congreso Sobre Poblaciones Indígenas en México, Pachuca, Hidalgo.

²³ En este sentido, se le ha denominado reemplazo etnolingüístico al proceso a través del cual en este caso, el español, se impone sobre cualquier otra lengua. Este reemplazo se materializa cuando las estructuras de transmisibilidad de una lengua dejan de ser funcionales o se transforman en su totalidad para dar paso a una nueva lengua y sus referentes simbólicos, esto no es un proceso natural, en el caso que nos ocupa, es producto de un proceso histórico etnocida, no de una elección.

²⁴ Éste es un momento clave, la expulsión de los miembros de sus comunidades marca la fractura de la cultura tohono o'otham.

nización social ante la exigencia institucional por nombrar figuras de “representación” ajenas a sus referentes simbólicos; el freno a su movilidad estacional en búsqueda de satisfactores; la fuerte migración a las reservaciones pápago de Arizona producto de la ausencia de condiciones mínimas para sobrevivir, concretamente, la falta de agua; así como la influencia de la Tohono O’otham Nation en la vida social y política de las comunidades pápago en México.

En este sentido, la lengua o’otham ha sido desplazada, este desplazamiento ha generado cuestionamientos sobre la validez de los marcadores étnicos que en la actualidad les caracterizan. Ante esta situación, entre el grupo se encuentra operando un complejo proceso de autoadscripción, que toma como referencia diferentes elementos, el lugar de nacimiento es uno de los más usados, es decir, si algún miembro nació en una comunidad reconocida como “tradicional”, esto le lleva a tomar este hecho como un punto de referencia para denominarse tohono o’otham.²⁵ El hecho de saberse miembro de una familia donde al abuelo, la abuela, el padre, la madre fueron reconocidos por la Nación Tohono O’otham, se toma como uno de los principales marcadores a través de los cuales también se define la autoadscripción. El contar con la credencial de miembro de la Tohono O’otham Nation será también un elemento definitorio, aunque como la comunidad lo sabe, este documento no tiene validez alguna ante cualquier institución en México.

En tanto grupo categorizado como minoritario, los tohono o’otham han sido llevados a enfrentar las políticas institucionales que desde esta consideración se han estructurado para una comunidad étnica que se encuentra en *extinción*. Es decir, se han configurado a su alrededor todo un conjunto de programas tendientes a “rescatar” la cultura y tradiciones del grupo.²⁶ Sabedores de esta “realidad”, consideran que es en el pasado donde deben buscar el

²⁵ Las comunidades actualmente reconocidas son: El Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas, El Pozo Verde, El Bajío, El Cubabi, El Cumarito, San Francisquito, El Carrizalito, Quitovac y su anexo El Chujubabi, Sonoyta, Las Norias, San Pedro. Miguel A. Paz Frayre, “Notas de diario de campo”.

²⁶ Como ejemplo, la “normalización” lingüística emprendida por el INALI desde 2010.

sentido que dé continuidad a las prácticas culturales que en la actualidad les caracterizan. Ante esto, los ancianos han cobrado gran importancia simbólica, dado que son ellos los depositarios de todo ese conjunto de saberes “tradicionales”, aunado a que algunos son hablantes de o’otham. El pasado para los tohono o’otham es el artífice que les permitiría y les permite resignificar su identidad en el presente. La identidad, entonces, cobra un matiz particular, se trata, desde las posturas oficiales, de una identidad minoritaria; una identidad que no ha alcanzado a cobrar la “magnitud y fortaleza” de otros grupos de la zona. Desde esta perspectiva, el grupo busca los asideros simbólicos y materiales que les lleven a demostrar y validar eso que son, es decir, son llevados a fortalecer un proceso identitario que como corolario termine por definirlos. Entiendo identidad a partir de las consideraciones de Lisón Tolosana:

La identidad ha pretendido ser el significante de la diferencia específica, de aquello que subsiste y singulariza, el signo de lo particular pero permanente. En esta acepción inseparable de la cultura y de la política va acompañada de factores ideológico-morales, se materializan en símbolos, rituales y ceremonias. Desde esta perspectiva, los mecanismos de producción de sentido elaboran de manera constante la poética de la identidad regional, fusionando lo fáctico con lo ideal y lo mudable con lo permanente; opone, esencializa, tergiversa, selecciona, objetiva e idealiza, mitifica y sacraliza. Los hombres concretos nacen, viven y pasan rápidamente por el escenario local; él es pueblo, la comunidad, el grupo étnico, la región o la nación. Es el conjunto y no la minúscula parte el que refleja y perpetúa el pasado, a la vez que se proyecta en el futuro.²⁷

La identidad de esta perspectiva es una construcción y, como tal, siempre en relación con procesos históricos y sociales desde los cuales se configura y reconfigura. Una identidad no está dada de antemano, surge dentro del espacio de interacción de un complejo conjunto de prácticas sociales; como apunta Lisón Tolosana,²⁸ den-

²⁷ Carmelo Lisón Tolosana, *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*, Barcelona, Ariel Antropología, 1997, 11-12.

²⁸ Carmelo Lisón, *op. cit.*

tro del contexto del pueblo, de la comunidad, del grupo étnico, de la región o de la nación. Así, la identidad forma parte, en tanto conjunto de prácticas, de esa estructura simbólica que marca un sentido de pertenencia. La identidad define a la vez que es definida, puede constituirse en un conjunto de pautas compartidas y transmitidas socialmente.

En función del concepto referido, mi pregunta ahora sería si hay identidades fuertes y, por consiguiente, débiles. O, en todo caso, si existen identidades minoritarias y, en contra parte, mayoritarias. Se trata de un dualismo sospechoso, cierto es que éste le plantea serios interrogantes a la antropología. Desde este constructo, los tohono o'otham están en la actualidad categorizados como identidad débil o en "extinción". Cabría preguntar desde qué lugares (políticos, académicos, ideológicos) se está definiendo la identidad como fuerte o como débil, desde dónde se configuran los actuales marcadores que definen a un grupo como mayoritario y a otro como minoritario; si se toma el número de integrantes derivado de los registros censales como el elemento definitivo se puede llegar a tal conclusión. Sin embargo, la antropología no podría contentarse con una conclusión a todas luces simplista. Considero que a la antropología le toca sentar las bases para la comprensión de este tipo de fenómenos sociales, ésta ha de fundamentarse en el análisis de los elementos políticos, sociales, históricos e ideológicos que están en juego al momento de cualquier tipo de clasificación.

La antropología desde sus inicios se ha encontrado con la diferencia como el objeto de su comprensión, esa diferencia había sido radical y contundente. Ahora, esto también se ha transformado, muchos de los grupos originarios en México han sido llevados a salir de sus comunidades en la búsqueda de otras condiciones de vida, en este proceso, se encuentran en relación directa con las prácticas culturales del nuevo lugar en el que se asientan. En este movimiento, se puede dar una asimilación a dichas prácticas, que logra con esto una transformación de sus referentes culturales. Pese esta realidad, definir una identidad étnica como fuerte por mantener los marcadores culturales que la definen y otra como débil, en tanto que se han transformado los marcadores que se supone la definían, toma mati-

ces que no podemos perder de vista. La identidad desde esta perspectiva es llevada a constituirse como un marcador racial, con los riesgos que esto implica.

De entrada, todo marcador étnico se asienta en un proceso cultural complejo. La cultura en tanto referente de la identidad no es estática, es parte de un proceso de resignificación constante, éste la define, le brinda esa característica que le permite incorporar nuevos elementos, desechar otros. La particularidad radica en cómo se ha dado esta resignificación, si es parte de un proceso etnocida, de un cambio forzado, inducido, “dirigido”, planeado como política evangelizadora, ciudadanizante; o es producto del contacto e interacción que históricamente puede darse entre grupos humanos que habitan espacios geográficos comunes. En este caso, este tipo de relación no lleva implícita necesariamente una carga de superioridad o prestigio por parte de alguno de los elementos implicados, por tanto, el objetivo no sería el desplazamiento.

Desde esta perspectiva, los tohono o'otham han sido colocados ante la obligación de dar cuenta de su identidad étnica, justificar, ante las instituciones de los diferentes órdenes de gobierno que les atienden, su indianidad. Se les ha exigido explicitar, desde su categorización como grupo “minoritario”, las prácticas que les definen, los usos que les son propios y la identidad étnica que se encuentra en un estatus de “extinción”. ¿Cómo se mide la fortaleza o debilidad de una identidad, cómo establecer parámetros que nos lleven a tales consideraciones, qué indicadores se están usando para tales mediciones? La pregunta sería: ¿qué políticas están operando dentro del orden institucional/académico/político para establecer clasificaciones de esta naturaleza? Hace falta un acercamiento puntual, a partir de la antropología a la problemática, para poder comprender los procesos y los elementos que subyacen a tales consideraciones; a partir de una arqueología del lenguaje, descifrar los códigos que subyacen a tales mediciones y las políticas que subyacen a dichos códigos. Es necesario develar las consideraciones que desde estas posturas políticas están impactando al grupo y que lo han llevado a redefinirse a partir de nuevos marcadores étnicos, muchos de los cuales son incompatibles con sus formas de organización social,

FOTO 1. Rosita en la velación de San Juan. El Cumarito, Sonora



Fotografía del autor.

pero que en aras de buscar la aprobación institucional se han superpuesto a sus estructuras y establecen con esto nuevas formas y nuevos procesos para regular su vida política. Sin embargo, en la actualidad las instituciones no los reconocen y, paradójicamente, los elementos culturales que han incorporado en función de las transformaciones por las cuales el grupo atraviesa, demuestran claramente la culpable minoría que, se supone, les caracteriza.

IDENTIDAD Y POLÍTICA

La identidad de los tohono o'otham, en la actualidad, se encuentra circunscrita a todo un conjunto de instituciones que han estado presentes por ciertos momentos, aunque ausentes en otros.²⁹ Las

²⁹ Un claro ejemplo de esto serían: INI, CNC, CDI, CAPIS, CEDIS, Tohono O'otham Office for Mexican Affairs. Miguel A. Paz Frayre, "Notas de diario de campo".

consideraciones que de aquí se desprenden tienen que ver con las características propias de la identidad, los elementos que le dan sentido y que, a la vez, han facilitado su permanencia y resignificación dentro del grupo. Sabemos que la identidad es un proceso en constante cambio, configuración y resignificación, está en clara relación con los elementos que caracterizan al grupo, desde el territorio y el ecosistema que les es propio, hasta con todo el conjunto de memorias que se articulan en torno a este territorio, así como con las tradiciones y costumbres que en éste se han desarrollado. La identidad es dinámica, siempre en relación, se trata de una identidad en relación, no sólo con los integrantes del grupo, sino con todo el conjunto de prácticas y de símbolos asociados. La identidad es signo y símbolo a la vez; signo que permanece, brinda un eje desde el cual las prácticas inherentes a la identidad cobran sentido. Símbolo que se resignifica, se transforma, integra para sí nuevos elementos, oculta algunos, desecha otros. Al respecto, Pérez Taylor apunta:

La identidad sirve para encontrar las semejanzas y mantenerlas en vigor, para proporcionar a la sociedad las condiciones de representación de lo mismo. Esto nos ubica en un espacio social del proceso histórico en el que el desarrollo de las fuerzas del mercado impone un solo modelo de consumo. La identidad es la marca de referencia de lo mismo, es lo que posibilita que una sociedad tenga un sentido común en la vida pública y en la vida privada. Pero, igualmente, es el signo marcador de lo que fue el pasado y es el presente; por ello la identidad atraviesa todos los ámbitos sociales, todos los sectores de la vida cotidiana, para establecer las pautas de comportamiento y la mentalidad regional. El cruce de la identidad con el proceso social se materializa en las prácticas, entendidas éstas como las manifestaciones reales de un proceso simbólico con lo cual se mantiene vigente en el mundo.³⁰

³⁰ Rafael Pérez Taylor, *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdés Editores, 2002, 56.

Sin embargo, la identidad es también un proceso político desde el momento en que facilita un conjunto de prácticas sociales que tienen sentido en un momento y en un espacio específicos. No podemos concebir la identidad sólo como un conjunto de ideas, de saberes; es necesario comprender la identidad desde las prácticas que la constituyen. Éstas poseen en sí mismas ya una carga política, desde el momento en que como tales revelan, en un primer movimiento, un para sí que define las fronteras de lo que soy, que marca los límites de acción de la mismidad frente a la diferencia. En este movimiento, la identidad establece los parámetros de acción de lo que se sabe como propio ante lo que se desconoce por ser ajeno. En un segundo momento, la identidad define los espacios para la puesta en práctica de todo ese repertorio de marcadores que engloban a lo mismo, marcando con claridad los espacios que están negados, por encontrarse más allá de donde dicho conjunto de acciones cobra efectividad y pertinencia. La identidad, en tanto política, posibilita que el conjunto de acciones que la definen se materialicen, se fortalezcan y resignifiquen. Este proceso implica la integración de nuevos elementos, que tienen a su vez la posibilidad de desechar los que son considerados inoperantes, o los que han perdido/modificado la carga simbólica que les daba un sentido y una dirección dentro de los espacios definidos por la mismidad.

La identidad se juega al nivel de las prácticas sociales que se materializan como los elementos que le dan sentido y orden a la vida cotidiana. Este orden es parte de la estructura que define la vida en sociedad, la identidad impacta y se retroalimenta con la organización social de la que forma parte. La organización social es el sustrato a partir del cual las prácticas que de la identidad se derivan cobran sentido, el proceso simbólico que de esto surge, es decir, todo el conjunto de símbolos y signos que aquí emergen están a la vez determinando la producción de sentidos que cada grupo humano posee. De acuerdo con Lluís Duch:

El mundo de la vida cotidiana es el mundo social en el que nace el hombre y en cuyo interior ha de encontrar sus relaciones; este mundo es experimentado por él como una red estrechamente cerrada de relaciones so-

ciales, de sistemas de signos y símbolos con su particular estructura significativa, de formas institucionalizadas de organización social, de sistemas de status y de prestigio. El mundo de la vida cotidiana es la escena y también el objeto de nuestras acciones e interacciones.³¹

Así, la vida cotidiana representa el espacio para la concreción de las prácticas desde las cuales la identidad se constituye, está fundamentada en un conjunto de signos y símbolos que remiten en su conjunto a la cultura.

CULTURA Y RACIALIZACIÓN

La relación que se ha establecido por parte de las diferentes instituciones que atienden la cuestión indígena en Sonora entre extinción-grupo minoritario-identidad débil y, en función de ésta, el dictamen de “grupo en extinción” sobre la cultura tohono o’otham, es producto de un complicado proceso. La extinción-minoría no sólo es un resultado que se refleja en las estadísticas y resultados censales, se trata de un proceso. En tanto, es necesario dar cuenta de los elementos que se encuentran presentes y de las relaciones que entre ellos se establecen. En el caso que nos ocupa, la denominada extinción-disolución-minoría de la cultura tohono o’otham está relacionada directamente con las formas a partir de las cuales el grupo ha enfrentado complejos procesos políticos, económicos y sociales que se han configurado en la región, como: la transformación radical sobre la tenencia de la tierra producto de las políticas agrarias del cardenismo; en relación con esto, la forma en la cual se configuró la proletarianización de la mano de obra indígena en la zona; del mismo modo, el impacto que el proyecto de educación monolingüe (español), iniciado por el Estado, tuvo sobre la lengua pápago; aunado a esto, la transformación de la organización social propia a partir de referentes externos marcados institucionalmente, por ejemplo, el nombramiento del presidente del Consejo Supremo Pápago que

³¹ Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, 109.

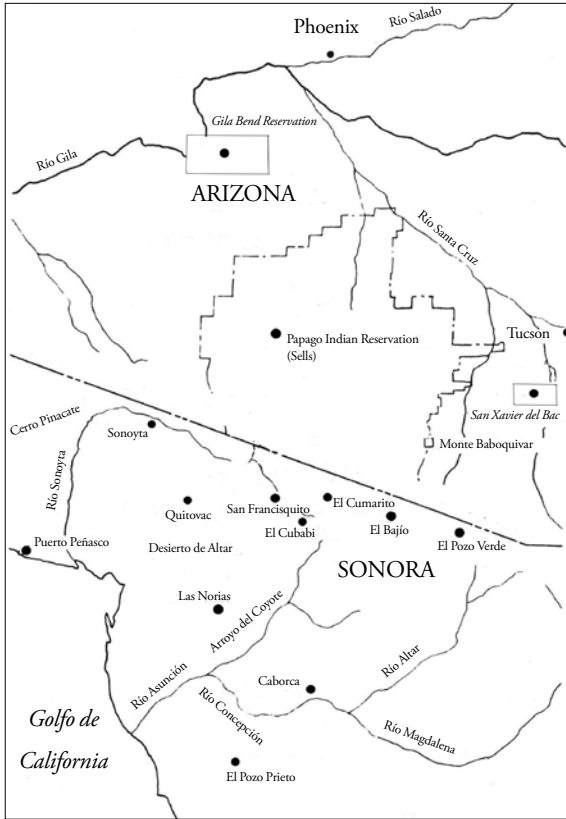
posteriormente se convertiría en gobernador general; los fuertes procesos de expulsión (migración) de las comunidades pápago a los centros urbanos, principalmente, entre las décadas de los cuarenta a los ochenta; así como la influencia de las diferentes instituciones de gobierno (CNC, INI, CDI, CEDIS); y la influencia de la Tohono O'otham Nation.

En este sentido, el territorio ha sido una demanda constante entre los pápagos. En la actualidad, forma parte de uno de sus principales referentes identitarios. A partir de que la memoria les brinda la posibilidad de nombrarse parte de un territorio, y de que estructuran en torno a éste toda una forma de vida. Podemos hablar de las siguientes comunidades pápago en Sonora: El Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas en el Municipio de Caborca; El Pozo Verde, en el Municipio de Sáric; San Francisquito y su anexo El Carrizalito, municipio de Caborca; El Cubabi y su anexo El Cumarito, Municipio de Altar; Sonoyta, municipio de Plutarco Elías Calles; Puerto Peñasco; Quitovac y su anexo el Chujubabi, municipio de Plutarco Elías Calles; Las Norias, municipio de Caborca. Excepto Puerto Peñasco y El Cubabi y su anexo El Cumarito, el resto de las comunidades cuentan con la resolución presidencial que avala la restitución agraria de la tierra, dada en función de la “posesión desde tiempo inmemorial que tenían los pápagos del territorio que reclaman como propio”.

Ahora bien, esta delimitación territorial tal y como acaba de ser descrita es muy reciente. La primer solicitud oficial de restitución de tierra fue en 1919, hecha por los pobladores del Pozo Verde, las resoluciones presidenciales, al respecto comienzan a ser un hecho a partir de 1928,³² en la actualidad queda pendiente la de El Cubabi y su anexo El Cumarito. En función del proyecto de colonización del desierto, la relación con la tierra de los tohono o'otham ha pasado por un proceso constante de transformación. Cuando se inició con la industrialización del campo en la década de los cincuenta, basada principalmente en la excavación de pozos profundos para extraer agua, la tierra tomó otro significado. La relación, que se estableció a partir del proyecto de Colonización del Desierto, entre tierra-pro-

³² Miguel A. Paz Frayre, “Notas de diario de campo”.

MAPA 2. Comunidades tohono o'otham en Sonora



Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo.

ducción-agua cambió de manera significativa la forma de vida de los pápagos en Sonora.

Dada la importancia del agua para la agricultura, ésta era almacenada por los tohono o'otham en “represos”.³³ El represo captaba principalmente el agua de la lluvia. El agua almacenada era usada tanto para consumo humano como para regar la siembra; asimismo,

³³ Se trataba de una oquedad hecha por el trabajo de los hombres de la comunidad que permitía captar tanto el agua de la lluvia como de los riachuelos formados por ésta.

FOTO 2. Joaquín Estevan bailando pascola. El Cumarito, Sonora



Fotografía del autor.

los animales eran dirigidos hasta el represo para abreviar. De la posibilidad para almacenar agua, dependían la cosecha, los animales, la comunidad en general. El represo representaba la posibilidad del grupo para producir maíz, trigo, y algunas hortalizas que eran el sustento de las familias que habitaban en la comunidad. La reforma agraria cardenista dejó sin agua a las comunidades pápago de la zona, que posibilitaron con esto nuevos procesos económicos; la proletarización de la mano de obra indígena se hizo una realidad.

Con la ausencia de agua, la vida se transformó para los pápagos, la producción de satisfactores como el maíz disminuyó considerablemente. Las comunidades se abandonaron ante la imposibilidad de seguir sembrando, los pocos que quedaron, se concentraron en la incipiente ganadería, que sustituyó totalmente a la agricultura. Por ganadería, no hago referencia a una producción en gran escala, las familias que quedaban en las comunidades tenían algunas cabezas de ganado mayor. Para subsistir, alternaban esta actividad con el trabajo como peones en los ranchos cercanos. El contratarse como peones o empleadas domésticas en las propiedades colindantes, o en

los centros urbanos cercanos, fueron las actividades que sustituyeron a la siembra, la cacería y la recolección.

A partir de la década de los cincuenta, se intensificó la migración del grupo para, por un lado, las reservaciones pápago en Estados Unidos y, por otro, para los centros urbanos cercanos, básicamente los municipios de Caborca, Puerto Peñasco y Gral. Plutarco Elías Calles (Sonoyta), debido a la falta de recursos para sembrar, sobre todo el agua. Este cambio, se vio reflejado en las formas de vida, en la tradición, en las costumbres. Se puede decir que esta transformación se dio en la totalidad de comunidades pápago en Sonora. Las comunidades quedaron en un relativo abandono, que posibilita la invasión de tierras por parte de los "mexicanos". Los pápagos dejaron de sembrar.

EL PROCESO

En 1949 inició el Programa de Colonización del Desierto de Altar, se hizo un reparto masivo de tierras propiedad del Estado, rancheros de diferentes estados llegaron al desierto, básicamente de Sinaloa, Nayarit, Baja California. Entre los años de 1950 y 1952 hubo muchas solicitudes de tierra y gran número de colonos estuvieron dispuestos a trabajar en los campos. En la región, el programa de colonización dependió, en gran medida, de la irrigación por bombeo, por tanto, el tipo de agricultura proyectada requirió de fuertes inversiones de capital para la perforación de pozos profundos, el equipamiento de los mismos y la maquinaria agrícola; de modo que fue necesario el establecimiento de fuertes vínculos con los sectores industriales y económicos del Estado. Sin embargo, el acceso a las tierras irrigadas no se dio en términos de derecho de riego (como lo establecía la legislación agraria), sino en términos del capital que cada productor tuviera.

Entre 1950 y 1955, se abrieron al cultivo alrededor de 60,000 hectáreas de tierra en la zona que se consideraron aptas para la agricultura de riego por bombeo, se aceleró la producción agrícola³⁴ con

³⁴ En Sonora, la atención de los gobiernos que fueron responsables de llevar a cabo los planes federales, se concentró en extender lo más posible la frontera agrícola. A ellos se debe que se hayan abierto los distritos de riego y organizado la infraestructura física,

el desmonte y la construcción de grandes presas, así como de la infraestructura de los distritos de riego. Del mismo modo, se intensificó la construcción de canales, caminos y la nivelación de terrenos para cultivo; además de la infraestructura comercial y financiera que se asentó en los centros urbanos regionales. Cuatro distritos de riego cobraron particular relevancia: la costa de Hermosillo, Altar-Caborca,³⁵ el Valle de Guaymas-Empalme y San Luis Río Colorado. En general, las cabeceras municipales fueron ganando población a expensas del resto de los municipios y sus principales comisarías.³⁶

Esta nueva agricultura requirió también la amortización de las inversiones, lo cual sólo fue posible con la producción de cultivos altamente reutilizables (algodón, trigo), dados los altos costos que la producción en el desierto requería, se buscó destinar la producción a los grandes mercados. Las condiciones que impusieron las diferentes fuentes de crédito y los precios de los productos se convirtieron en dos importantes aspectos que se conjugaron con los determinantes climáticos y ecológicos de la región. Factores que en su conjunto generaron procesos económicos, políticos y sociales particulares³⁷ que permitieron el despunte de este tipo de agricultura para este periodo histórico en Sonora.

El empuje de los productores privados incluyó la infraestructura financiera. A fines de los años cuarenta, Sonora ocupaba el segundo lugar en el país por operaciones bancarias registradas y el primero en

financiera y comercial de la agricultura privada, desde el valle del Mayo hasta el de San Luis Río Colorado. Sin embargo, más de 75 % de las tierras de riego abiertas al cultivo durante este periodo fueron apropiadas por agricultores no ejidales, fue la proporción mucho mayor en las de temporal. Rocío Guadarrama y José Ramírez, "El gran proyecto", en Ernesto Camou Healy y Gerardo Cornejo Murrieta, coords., *Historia contemporánea de Sonora 1929-1984*, México, El Colegio de Sonora, 1988.

³⁵ Este distrito de riego se encuentra formado por los siguientes municipios: Altar, Átil, Caborca, Oquitoa, Pitiquito, Puerto Peñasco, Trincheras, Tubutama, San Luis Río Colorado, Sáríc. Al respecto puede consultarse la distribución de los distritos de riego y las características de los mismos en: José Hernández Terán, *Distrito de riego del río Altar Sonora, presa de Santa Teresa*, tesis de Licenciatura en Ingeniería Civil, México, Facultad de Ingeniería, UNAM, 1946.

³⁶ Ignacio Almada, *Breve historia de Sonora*, México, Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

³⁷ Benjamín Lizárraga García, *Caborca y los caborqueños*, tomo II, México, Municipio de Caborca, 2007.

el noroeste en cuanto al financiamiento destinado a la agricultura. Destacaban como bancos regionales el Banco Agrícola Sonorense, extendido en el sur del Estado, y el Banco Ganadero y Agrícola, asentado en el norte³⁸. Quienes tuvieron mayor facilidad para adquirir los créditos fueron los grupos organizados dentro del partido oficial, afiliados a la Unión de Obreros, Campesinos y Colonos del Distrito del Altar, organismo reconocido por la CTM.³⁹

El programa de colonización y la perforación de pozos⁴⁰ que este implicó, no contempló a las comunidades indígenas, al menos no de facto, dado que, al implementarse, se fracturó de manera directa la vida de estos grupos del desierto. Además de la perforación de pozos profundos, los nuevos rancheros construyeron represas para hacerse del agua que ahora ellos necesitaban, dejando sin agua a los pápagos; ante este hecho, no hubo alternativas, sin agua en la zona era imposible para los tohono o'otham seguir sembrando. Las comunidades pápago no contaban con los recursos para hacer frente a los grandes productores agrícolas. La producción agrícola de los pápagos dependía directamente del agua de las lluvias, su ciclo agrícola estaba en función de este hecho natural y su periodicidad.

Ante la falta de agua, las comunidades pápago comenzaron a modificarse, los habitantes iniciaron un proceso de migración, algunos a las reservaciones pápago de Estados Unidos; la mayoría de ellos, a los centros urbanos más cercanos (Caborca, Puerto Peñasco, Sonoyta). En las comunidades del desierto, la tierra fue quedando poco a poco abandonada, lo cual aceleró su despojo. Es un hecho el que todas las comunidades pápago han enfrentado o enfrentan un

³⁸ Benjamín Lizárraga García, *op. cit.*

³⁹ Benjamín Lizárraga García, *op. cit.*

⁴⁰ Simultáneamente a la colonización de estos terrenos –desmontados y nivelados por la banca oficial–, el gobierno federal fomentó la construcción de pozos mediante la aportación gratuita para colonos y agricultores privados de la maquinaria y del personal técnico. A partir de 1949, empezaron a brotar pozos y campos a un ritmo intenso: para esa fecha hubo 70 pozos, dos años después existían 300 y, en 1955, 469 para regar 76 mil hectáreas en dos ciclos anuales. El ritmo de extracción de agua fue tan acelerado, que en 1951 el gobierno federal tuvo que establecer la primera veda y en 1953 crear el Distrito de Riego 51 para la perforación de nuevos pozos. Rocío Guadarrama y José Ramírez, “El gran proyecto”.

litigio por invasión con algún rancharo cercano. Los rancharos recién llegados apelaron a la propiedad de la tierra que el gobierno les había otorgado vía el programa de colonización. Los pápagos a pesar de haber habitado el desierto por tiempo inmemorial, no contaban con títulos de propiedad, por tanto, no tuvieron forma para hacer frente a lo que ellos denominan “el despojo” de sus tierras.

Por otro lado, el apoyo gubernamental a las comunidades pápago se dio a partir de 1974, a través del Instituto Nacional Indigenista (INI). El INI buscó la implementación de todo un conjunto de programas tendientes a promover el desarrollo de las comunidades pápago. Para este momento, muchas de estas comunidades se encontraban parcialmente abandonadas o con serios problemas por la posesión de la tierra. El trabajo que comenzó a llevar a cabo el INI con las diferentes comunidades tohono o’otham, tuvo que ver con la puesta en práctica de diferentes proyectos productivos. En 1978, se pidió a las comunidades atender a la convocatoria emitida tanto por el INI como por la Confederación Nacional Campesina (CNC) para la conformación del Consejo Supremo Indígena, éste debía estar presidido por la figura del presidente del Consejo Supremo Pápago. Ante esto, la comunidad lo nombra, es decir, se trató de una figura que centralizaba el poder y que atendería a la totalidad de comunidades de la zona. Con esto, la figura de “autoridad tradicional” presente quedó supeditada a este presidente del Consejo Supremo, que posteriormente sería llamado gobernador general, se dio una imposición radical a la organización social que el grupo conservaba. El nuevo gobernador, como figura central, tendría a su cargo funciones de gestor; función que cumpliría ante las diferentes instituciones de los tres órdenes de gobierno que se hacían cargo de la cuestión indígena en México.

En la actualidad, la mayoría de las comunidades pápago se encuentran parcialmente abandonadas. En El Pozo Prieto y Las Norias, dado que cuentan con algunas cabezas de ganado mayor, los comuneros han establecido “guardias” que cambian cada 10 días, es decir, a cada comunero le corresponde permanecer durante este tiempo en la comunidad, con la finalidad de sacar agua del pozo y dar de beber a los animales, una vez concluido el periodo, entra el

siguiente y así sucesivamente. Es necesario decir que las comunidades se han visto beneficiadas por diferentes proyectos productivos por parte primero del INI, y ahora por parte de la CDI, proyectos que han buscado generar para la comunidad fuentes de ingresos.⁴¹ Uno de los últimos proyectos fue la siembra de nopal,⁴² con la finalidad de producir y vender en el mercado local, éste contemplaba el procesamiento del mismo como alimento para ganado. Sin embargo, dadas las condiciones climáticas y la falta de agua, el proyecto no alcanzó los objetivos planteados.

EXTINCIÓN-RACIALIZACIÓN

Ahora bien, en función de los hechos descritos, al hablar de extinción hemos de tener en cuenta que se trata de un proceso y no exclusivamente de un resultado. La naturalización de la extinción es la negación de este proceso, dado que se estarían perdiendo de vista los elementos que lo constituyen para, en su lugar, colocar el desarrollo “automático” de la cultura. Ese pretendido “desarrollo” se encuentra en relación directa con el contexto del que forma parte. No es posible aludir a la extinción de la cultura, de la lengua, de la tradición; sin este referente contextual.

Como lo hemos visto, el caso de los tohono o'otham ilustra este complejo proceso de “extinción cultural”. Hoy, a la comunidad pápago se le exige, por parte de las diferentes instituciones de gobierno tanto locales como federales, dar cuenta de su identidad étnica. Al no hacerlo de acuerdo a parámetros institucionales, la comunidad es catalogada en función de una carencia, de una falta. De este modo, la clasificación de “cultura en extinción” no se hace esperar, se clasifica en función de la carencia, de lo que a juicio de la burocracia esta cultura “no posee”. De esta consideración se deriva un com-

⁴¹ Uno de los principales proyectos productivos implementados por el INI, a finales de la década de los setenta, fue la introducción de hatos ganaderos en la zona, así como incentivar la producción agrícola principalmente en Quitovac, aprovechando la laguna con la que cuenta la comunidad. Posteriormente, la CDI siguió proveyendo de recursos, entre ellos, hatos ganaderos, huertos frutales, plantación de nopal, entre los más significativos. Miguel A. Paz Frayre, “Notas de diario de campo”.

⁴² Este proyecto se implementó en El Pozo Prieto y en El Cubabi.

plejo conjunto de políticas cuyo objetivo sería “solventar” esta problemática, por ejemplo: el considerar a la lengua materna como la única categoría que define la adscripción étnica en la actualidad; la normalización de la lengua o’otham por parte del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas sería otro claro ejemplo, dado que a partir de este programa se buscan establecer parámetros normativos para hablar y escribir el o’otham, cuando históricamente ha sido una lengua oral. La normalización por parte del INALI busca llevar esta lengua a la escritura, “pero una escritura que entiendan todos”, cuando lo sabemos, a pesar de las variantes dentro de esta, los hablantes de pápago han podido entenderse, entre ellos saben quiénes hablan de “diferente manera”, sin embargo, no ha sido ésta una limitante para la comunicación al interior del grupo.

En este sentido, al establecer la lengua entre los tohono o’otham como elemento que define la pertenencia étnica, se le asigna a la lengua un nuevo estatus, dado que es llevada a ser el único marcador que establece la diferencia radical de la identidad: inclusión-exclusión. Es decir, la lengua desde la perspectiva institucional es llevada a tener un papel clasificatorio que marca claramente espacios de diferenciación definidos desde la institución. Por tanto, a la lengua se le asigna una clara función política sustentada en un fuerte elemento racial. En este caso, el principio de inclusión-exclusión que subyace a toda lengua no está definido desde el uso de la misma, sino desde la utilidad que las instituciones le dan ahora a la denominada “lengua materna” y que se refleja claramente en la categorización (evidentemente racial) que se hace sobre los grupos étnicos en esta situación: cultura en extinción.⁴³

Ahora bien, cuando desde la política institucional se establecen parámetros normativos sobre marcadores étnicos, en este caso la lengua, se privilegian mecanismos de exclusión cuya repercusión en la vida cotidiana es en sí misma un riesgo, dado que la lengua es

⁴³ Al respecto, Balibar apunta: “La lengua materna no es necesariamente la de la madre real. La comunidad de lengua es una comunidad actual que da la sensación de haber existido siempre, pero que no prescribe ningún destino a las generaciones sucesivas”. Etienne Balibar, “La forma nación: historia e ideología”, en Immanuel Wallerstein, Etienne Balibar, *Raza, nación, clase*, IEPALA, 1988, 153-154.

FOTO 3. Alicia, Gema y Juanita en el Bízani. Día de muertos, Caborca, Sonora



Fotografía del autor.

descontextualizada y llevada a marcar diferencias y a estructurar estrategias que no forman parte de su acervo. Se le da un uso institucional que la transforma. Esta lengua que en algún momento marcó pautas de configuración cultural a sus hablantes, ahora es un mecanismo que se les ha revertido, les excluye y les marca como diferentes, les define como extraños; pero principalmente, como ajenos al ser-grupal, desde esta perspectiva el grupo toma una connotación casi etérea. Es decir, la lengua es revestida por los parámetros institucionales con una “prístina pureza étnica”, pero en la práctica tiene un claro objetivo: diferenciar quién es pápago. Dicho en palabras de Balibar, se etnifica la diferencia entre el hablante y el no hablante, estableciéndose una división entre lo verdadero y lo falso.⁴⁴ La lengua es llevada a establecerse como un claro marcador racial dado

⁴⁴ La idea de raza produce esta etnificación, generando una ambivalente similitud: la de “los hablantes”. La particularidad de esto radica en que esta “similitud” es buscada y generada desde políticas y programas gubernamentales.

que es obligada a marcar diferencias, la particularidad sería que estas diferencias son útiles a la institución, no al grupo en cuestión. La racialización de la lengua, en tanto el uso que la institución le está dando (distinguir al indio “verdadero” del “falso”), es una estrategia política que busca definirse como un nuevo marcador étnico. A la vez que da cuenta de cómo la extinción lleva implícito ese fantasma de la raza que se cree superado.

A MANERA DE CONCLUSIONES

La extinción como dictamen sobre una cultura, estaría negando el proceso que la constituye, a la vez que oculta los dispositivos y las estrategias que la generan; el etnocidio sigue siendo la base de este complejo conjunto de estrategias políticas. De este modo, no se nos muestra que la extinción de la cultura en gran medida ha sido parte de una estrategia política, la cual se caracteriza por una recategorización de lo social: extinción en tanto categoría alude a procesos de índole natural, sin embargo, el uso institucional la ha llevado al ámbito de la política, con todas las implicaciones que esto tiene. Como lo hemos visto, para el caso de los tohono o'otham no hay “muerte natural”, en todo caso, ésta es producto de un complejo proceso. Por tanto, la extinción como categoría que busca dar cuenta de cómo una cultura ha dejado de existir, nos oculta las estrategias y dispositivos todos ellos políticos que se esconden tras esa muerte aparentemente “natural”. Lo riesgoso en este caso, sería naturalizar la desaparición de las culturas.

Así, la racialización de la cultura y, por ende, de la lengua, se configura a partir de las negaciones que la constituyen. El que hoy sea la lengua el marcador étnico que se privilegia desde las instituciones gubernamentales, nos lleva a cuestionar cómo el concepto de raza se revitaliza a partir del uso institucional que se le da a la denominada “lengua materna”. La normalización lingüística, emprendida por el INALI en la zona, es un claro ejemplo de esto. Normalizar para “entender” o normalizar para negar.

De este modo, la denominada extinción de la cultura tohono o'otham se configura en función de la conjugación de elementos

económicos, políticos y sociales; relacionados con la historia regional y nacional. La extinción es un proceso, institucionalmente sólo se le ha puesto atención al resultado, de manera que los elementos que la constituyen han quedado ocultos, impidiéndose con esto dar cuenta de cómo las políticas y programas gubernamentales dirigidos a la población indígena buscan dar cuenta sólo de ciertos elementos culturales. En este movimiento, se parcializa y fragmenta la cultura en aras de construir una imagen homogénea de la misma.

La homogeneidad así construida, buscará afianzarse como proceso cultural, como tradición; estableciendo en el pasado el artífice que le permite validarse en el presente. La cultura es producto también de su contexto, aquí como lo hemos visto, los elementos de la historia regional han tenido un papel decisivo para esta denominada extinción de la cultura tohono o'otham, las fiestas han ido quedando poco a poco en la memoria de los pápagos, su territorio ha sido invadido, la organización social que les ha caracterizado se ha modificado desde la llegada de los jesuitas en aras de adaptar a los denominados cazadores recolectores a proyectos de progreso y civilización que nada han tenido que ver con sus referentes simbólicos. Como claro ejemplo, la migración masiva del grupo, durante los años cincuenta del siglo pasado, es producto del conjunto de políticas gubernamentales, principalmente de los cambios en la legislación agraria promovidos por el cardenismo, el hecho de abandonar el trabajo de la tierra, dada la imposibilidad de seguir sembrando por falta de agua, es un hecho concreto que no se puede perder de vista.

Así mismo, la movilidad estacional que les caracterizaba se vio fuertemente transformada cuando el programa de colonización del desierto de Altar se puso en marcha, la parcelación del territorio frenó la movilidad del grupo, la propiedad privada de la tierra estableció los nuevos parámetros de relación para con ésta. Aunado a lo anterior, la transformación de la organización social y política de los tohono o'otham, producto de su relación con las instituciones de gobierno tanto federal como local, facilitó la superposición de figuras de autoridad con la finalidad de homogeneizar al grupo en función de marcadores culturales no reconocidos como propios.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMADA, Ignacio, *Breve historia de Sonora*, México, Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BALI CHÁVEZ, Guillermo, Karina DE LOS SANTOS VÁZQUEZ, Elba ACEVEDO VARGAS, Bernardo VELÁZQUEZ ROSENDO, “Dinámicas complejas de la información sobre población indígena en México”, ponencia presentada en el II Congreso Sobre Poblaciones Indígenas en México, Pachuca, Hidalgo, 2009.
- BOLTON HERBERT, Eugene, *Los confines de la cristiandad*, México, Universidad de Sonora, Editorial México Desconocido, 2001.
- CHUHUHUA, Alicia, *Tradición oral. Tohono O’otham Jimitk*, México, editado por la autora, 2005.
- CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en Antropología política*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1996.
- DUCH, Lluís, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- FIGOLÉ REIXACH, Joan, *Cultura y genocidio*, Barcelona, Publicaciones de la Universitat de Barcelona, 2003.
- GUADARRAMA, Rocío y José RAMÍREZ, “El gran proyecto”, en Ernesto Camou Healy y Gerardo Cornejo Murrieta, coords., *Historia contemporánea de Sonora 1929-1984*, México, El Colegio de Sonora, 1998.
- HERNÁNDEZ TERÁN, José, *Distrito de riego del río Altar Sonora, presa de Santa Teresa*, tesis de licenciatura en Ingeniería Civil, México, Facultad de Ingeniería, UNAM, 1946.
- LIZÁRRAGA GARCÍA, Benjamín, *Caborca y los caborqueños*, tomo II, México, Municipio de Caborca, 2007.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*, Barcelona, Ariel Antropología, 1997.
- MACMILLAN BOOTH, Peter, “Creation of a nation: The development of the Tohono O’otham political culture 1900-1937”, tesis de doctorado en Filosofía, Arizona, University of Arizona, 2005.
- MIRAFUENTES, José Luis y Pilar MÁYNEZ, *Domingo Elizondo. Noticia de la expedición militar contra los rebeldes seris y pimas del Cerro Prieto, Sonora, 1767-1771*, México, UNAM, 1999.

- NOLASCO, Margarita, “Los pápagos, habitantes del desierto”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, tomo XVII, 1964, 375-448.
- ORTÍZ GARAY, Andrés, “Los pápagos”, en *Etnografía de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, 1994.
- PAZ FRAYRE, Miguel Ángel, “Notas de diario de campo”, Sonora, inédito, 2010.
- PÉREZ TAYLOR, Rafael, *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdés Editores, 2002.
- PÉREZ TAYLOR, Rafael, Miguel A. PAZ FRAYRE, *Materiales para la historia de Sonora*, tomo XVI, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Colegio de Jalisco, 2007.
- UNDERHILL, Ruth, *Biografía de una mujer pápago*, México, SEPsetentas, 1975.

FUENTES

- KINO, Francisco Eusebio, *Vida del P. Francisco J. Saeta, S.J. Sangre misionera en Sonora*, México, Editorial Jus, 1961.
- _____, *Crónica de la Pimería Alta. Favores celestiales*, México, Gobierno del Estado de Sonora, 1985.
- _____, *Las misiones de Sonora y Arizona. Favores celestiales y relación diaria de la entrada al noroeste*, México, Editorial Porrúa, 1989.
- MANGE, Juan Matheo, *Luz de tierra incógnita en la América septentrional y diario de las exploraciones en Sonora*, México, Gobierno del Estado de Sonora, Colección los frutos del desierto, 1997.
- NENTVIG, Juan, *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora, 1764*, México, SEP, INAH, 1977.
- PÉREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los triunfos de Nuestra Santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe; conseguidos por los soldados y milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España*, México, Ed. Layac, 1944.

PFEFFERKORN, Ignacio, *Descripción de la provincia de Sonora*, libros primero y segundo, México, Gobierno del Estado de Sonora, 1983.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 30 de julio de 2012

FECHA DE APROBACIÓN: 18 de octubre de 2012

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 4 de diciembre de 2012