

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO**



**Por las veredas de Altar: Rupturas y continuidades del
pueblo tohono o'odham-pápago.**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:

Victoria Cecilia Osornio Tepanecatl

BAJO LA DIRECCIÓN DE

Dr. Servando Ortoll

MEXICALI, B.C., noviembre 2016.

Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el apoyo económico durante el transcurso del programa y para la movilidad internacional. A la Universidad Autónoma de Baja California por permitirme continuar con mi preparación profesional. Al Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, así como al personal que lo conforma, y por ser una segunda casa durante estos dos años, y por la oportunidad para desarrollar mi proyecto investigación. Así como al proyecto “Políticas de asimilación indígena entre *comcáac* y *tohono o’odham*, 1924-1946” (CB-2015-01 254316 SEP CONACYT, de quien recibí un financiamiento, el cual me permitió culminar este trabajo de investigación

Al Dr. Servando Ortoll por leer y dirigir esta tesis, por sus críticas y observaciones, así como su compromiso en mi formación profesional desde el primer semestre. Ala Dra. Susana Gutiérrez Portillo por leer y guiarme en esta investigación cuyas observaciones y sugerencias fueron fundamentales para este trabajo. A el Dr. Luis Coronado por el apoyo desde mi llegada la ciudad de Tucson, por sus comentarios, sugerencias, su retroalimentación, en mi investigación y sobre todo por enseñarme la importancia de hacer investigación. A la Dra. Arely Veloz por su lectura y observaciones. A la Dr. Ana Luz Ramirez Zavala por invitarme a ser parte de su proyecto y poder concluir esta investigación.

Al Dr. Raúl Balbuena gracias por enseñarme a mirar el desierto y mirarme desde el propio desierto desde una mirada sociocultural; pero sobre todo por haberme acompañado durante los dos años de la MESC. Al profesor Willian Beezley por invitarme y darme la oportunidad de aprender otra manera de hacer investigación en mi estancia en la Universidad de Arizona. De cada uno me llevo algo trascendental en lo

personal y lo profesional.

Una vez más quiero agradecer al pueblo tohono o'odham, que me ha permitió realizar un segundo acercamiento y construir una segunda tesis. Y sobre todo a Don Eugenio León por haberme compartido en sus pláticas, y en sus silencios lo que es ser o'odham. A Doraly León por abrirme las puertas de su casa y de su comunidad en cada una de mis visitas en Quitovac, Gracias.

A Mexicali por ser un gran maestro. A las personas que por su cercanía y presencia fueron un gran aliciente dentro y fuera del IIC- Museo. A Elma Correa, por darle magia, literatura y amor a mi estancia; a Paula Cruz Ríos por estar siempre de manera incondicional; y A María Luisa por acogerme todas las mañanas y hacerme sentir parte de su familia.

Agradezco de quienes recibí una invaluable ayuda para redactar gran parte de esta tesis, pero sobre todo por la confianza que me brindaron Magdalena Duarte, Jesús Galas y a Catris.

A Aidé Duarte, Betsabe Duarte y Gary Shepard por acompañarme y estar al pendiente de mi, en la ciudad de Tucson.

A Ciria Valenzuela por su paciencia en cada clase y por enseñarme una herramienta más para continuar en esta vereda.

A Gloria Garrido por tu amistad y por tu apoyo gracias.

A Laura Correa y Irene Neri por su apoyo y acompañamiento, en el ultimo tramo del camino, infinitas gracias.

A Selene Galindo, tu amistad es el mejor regalo que me dio el gran desierto de Altar.

A Gloria Velasco Leon, por tu amistad, pero sobre todo por ser una gran guía en Altar.

No obstante, mi mayor agradecimiento a las cinco personas que desde el estridente estuvieron conmigo: Juan Julián Osornio, Virginia Tepanecatl, Juan Manuel Osornio, Juan Antonio Osornio, Gabriel Osornio, y Uriel Osornio.

A la memoria de Eugenio Leon

Índice

Introducción	1
I. De Estridente a Altar	1
II. Mi primer acercamiento al campo	2
III. De vuelta a Altar	4
IV. Enfoque teórico	4
V. Aproximación metodológica	9
VI. Antecedentes del problema	14
VII. Planteamiento del problema, objetivos y premisas	15
VIII. Estructura capitular	18
Capítulo I. El territorio tohono o'odham-pápago	19
1. Territorio	19
2. Ruptura, despojo y transformación del territorio del pueblo tohono o'odham-pápago	21
3. Lugares sagrados	27
4. ¿Cómo se transformó la territorialidad del pueblo tohono o'odham-pápago	30
5. Representatividad y tipos de tierras del pueblo pápago	35
6. ¿Cómo se conformó la reserva tohono o'odham en Estados Unidos?	37
7. La reserva tohono o'odham	40
8. Una historia de despojo	42
Capítulo II. Las fronteras en el pueblo tohono o'odham-pápago	46
1. Definir la frontera	47
2. La frontera lingüística en el pueblo tohono o'odham-pápago	49
3. Una frontera económica o una cultura de la pobreza	55

4. Vivir la frontera	61
5. ¿En la frontera se es o'odham, norteamericanos o mexicanos?	65
Capítulo III. De seminómadas a transfronterizos: Formas de habitar el territorio	68
1. Leyendo al desierto desde la cotidianidad	68
2. Por las veredas de Altar: reconstruyendo el desierto desde la cotidianidad	70
3. Por las veredas de la transgresión	71
4. Prácticas que materializan una forma de vida seminómada	73
5. Un territorio hostil	80
6. Prácticas fronterizas	81
7. Desiertos de comida o fronteras alimenticias	88
IV. Conclusiones	90
V. Bibliografía	96

Introducción

I. Del Estridente a Altar

Soy una mujer que nació y creció en la Ciudad de México. Mi madre y su familia son indígenas nahua; mi padre es un hombre completamente de la ciudad, de familia mestiza. A los nueve años mis padres se divorciaron, así que yo viví con mi padre y mis hermanos. Por muchos años me sentí fuera de lugar, y parte de nada. La ciudad donde crecí, aunque cosmopolita y moderna, para mí ha sido un espacio vacío, y lleno de ausencias, un silencio estridente. Por muchos años me sentí en una vorágine de emociones, ideas, y creencias. Lo que para muchos representa el desierto para mí lo era la gran ciudad.

Creecer en la gran ciudad para mí era una contradicción de lo que se esperaba: fuera de casa, con mis amigos, en la escuela, en el trabajo predominaba el ser vanguardista, tener hábitos y referentes del mundo; dentro había un mundo masculino del que tampoco me sentí parte. Durante años me refugié en mi oficio de librera que sin darme cuenta me llevó a la etnohistoria; profesión que me daría el nuevo propósito de entender la identidad de otros, para encontrar la mía. La literatura me llevó por varios desiertos y la etnografía me trajo hasta el desierto de Altar; lugar de los tohono o'odham-pápagos.¹

Mi interés por conocer sobre un pueblo del desierto y la frontera como es el tohono o'odham-pápago fue porque desde mi especialidad prácticamente no se mencionaba la región del noroeste de México; en etnohistoria predominan los estudios de Mesoamérica y del área andina. Para la mayoría de los investigadores del centro de México, el noroeste y su desierto no existía; así que decidí conocer a uno de los pueblos menos mencionados en la antropología y en la historia mexicana. El antropólogo Alejandro Aguilar Zeleny, advierte que en el noroeste de México y en la región fronteriza “la antropología mexicana ha adolecido de escasa

¹ A lo largo de este documento me refiero a tohono o'odham-pápago para hablar del pueblo en general. Cuando utilizo solamente el nombre de tohono o'odham es para referirme a la población que está en la reserva en Estados Unidos, y cuando enuncio únicamente la palabra pápagos es para referirme a la población que está en la parte del lado mexicano.

atención a los fenómenos étnicos y culturales”.² Así mismo el sociólogo José Manuel Valenzuela Arce, ha señalado que merecen especial atención las condiciones a las que se vieron sometidos los grupos y comunidades indígenas de la región del norte de México, pues con la creación de la frontera de 1848, se ignoró la presencia de pueblos los cuales tenían diversos modos de vida, como el nomadismo y sedentarismo. Otros fueron asediados, desplazados o reclusos en reservaciones”.³

II. Mi primer acercamiento al campo

Mi primer acercamiento al pueblo tohono o’odham, nombrados en México “pápagos” fue cuando era estudiante de etnohistoria en la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia). Ahí leí textos en español escritos sobre ellos. Ruth Underhill *Papago woman* [1936]; Margarita Nolasco *Los pápagos habitantes del desierto* [1965] y Alejandro Aguilar *Los ritos de la identidad* [1998]; con esos tres trabajos antropológicos inicié mi andar. Aunque eran textos que relacionaban fuentes históricas con sus etnografías, quedaban muchos espacios y preguntas por responder.

En 2009 como parte de mi investigación visité por primera vez el desierto de Altar en el estado de Sonora (México). La primera comunidad que visité fue Quitovac; lo hice durante una de las visitas que efectuó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) de la ciudad de Caborca. Al llegar me quedé perpleja: era una comunidad que en pleno siglo XXI aún no tenía electricidad, agua potable, pavimento; su acceso era a través de un camino de terracería. Sólo había un albergue de primaria; una telesecundaria; una capilla con una cancha, y como 12 casas de concreto. Al mediodía, cuando llegué, no se veía gente en la calle: todos estaban en sus casas refugiándose del sol y del calor.

² Alejandro Aguilar Zeleny, “Los ritos de la Identidad: Ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia en el Noroeste de México”. (Tesis de Maestría, ENAH, Ciudad de México, 1998), 59.

³ José Manuel Valenzuela Arce, “Introducción”, en José Manuel Valenzuela Arce (coordinado.), *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, (Ciudad de México: CONACULTA/FCE, 2003), 18.

En esa visita platiqué con Doraly Velasco León, quien se interesó en mi inquietud por conocer su pueblo y su cultura. Ella es la directora de la “Primaria Tribu Pápago (CIS#1)” de la Secretaría de Educación Pública (SEP); recientemente ocupó el cargo de regidora en el ayuntamiento General Plutarco Elías Calles del estado de Sonora. Ella me invitó a una ceremonia que los pápagos conducen durante el verano: “el Vikita”; también a la fiesta de San Francisco Xavier, en octubre. De esa primera visita regresé con muchas preguntas y con tres ideas claras: primero, que para hacer mi investigación de licenciatura y escribir una tesis sobre la gente del desierto debía tener paciencia; segundo resistencia, y tercero que lo hacía porque creía en esta investigación y que muy probablemente a pocos les interesaría guiar mi trabajo sobre el desierto.

Inicié aquella investigación buscando todo lo escrito sobre el pueblo pápago desde disciplinas como la arqueología, la antropología, la lingüística y la histórica; también en distintas instituciones como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); la Universidad Nacional de Autónoma de México (UNAM); y en sus Institutos de investigaciones (antropológicas e históricas); el Colegio de México (COLMEX) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Esta búsqueda me abrió los caminos para intentar lo que la etnohistoria propone desde un enfoque teórico y metodológico interdisciplinario.

En mi búsqueda documental encontré mucha información y al mismo tiempo no; esto porque que no tenía una visión teórica y metodológica clara de lo que buscaba. Al mismo tiempo me distancié de lo que estaba haciendo, y esto, me llevó a dudar de la vereda que había elegido. Por muchos momentos padecí y me perdí con la información que obtuve en esa búsqueda. Inconforme con ese andar, me decidí por lo que varios antropólogos, etnólogos, sociólogos e historiadores y etnohistoriadores hacen: ir directo al campo; ahí donde está la gente, el pueblo “el otro” y emprender una etnografía que me permitiera contestar mi pregunta de investigación. Así que regresé en el siguiente verano a Quitovac a presenciar y a

vivir su ceremonia, “el Vikita”.⁴ A partir de ese momento, ya no me desprendí de el pueblo tohono o’odham-pápago, ni del trabajo etnográfico con ellos.

Además de asistir a “el Vikita” durante los siete años siguientes, participé también en la fiesta de San Francisco Xavier que se celebra el 3 de octubre; esta última celebración a diferencia del Vikita no solo se desarrolla en la comunidad de Quitovac, sino también en Magdalena Kino, San francisquito y Sonoyta. El objetivo de mis visitas era conocer los recorridos o peregrinaciones que hacen los tohono o’odham de otras comunidades de México y Estados Unidos, sus ritos, así como trazar sus recorridos por su territorio histórico. El trabajo de tesis de licenciatura terminó en una descripción historiográfica pero carecía de un análisis de las prácticas y la identidad que podrían articularse a partir del trabajo etnográfico.

III. De vuelta a Altar

Esta experiencia previa me permitió regresar a la comunidad o’odham para continuar con la reflexión y profundizar en aspectos de la investigación que dejé fuera de mi tesis de licenciatura. Con esta investigación pretendo hacer un acercamiento histórico a la conformación territorial del pueblo tohono o’odham-pápago después de que se les impuso la frontera entre México-Estados Unidos; y explicar cómo esta frontera jurídica fue profundizándose hasta convertirse también en una frontera lingüística, y económica. Al mismo tiempo, planteo que los tohono o’odham son un pueblo que reafirma una identidad colectiva a través de prácticas culturales milenarias que redefinen su territorio.

IV. Enfoque teórico

⁴ La ceremonia del Vikita se festeja cada verano en la comunidad de Quitovac, en México. Esta comunidad tiene la categoría de sagrada ya que en ella se encuentra una laguna que narra la epopeya de I’toi un personaje mitológico de la cultura tohono o’odham. así como los restos de un mamut que articula parte de la hazaña de I’ito. El Vikita es una ceremonia, o un rito que encontraba en la bibliografía pero sólo en dos textos había una clara descripción de la misma: en los trabajos de Jacques Galinier “De Montezuma a San Francisco: El ritual wi:gita en la religión de los pápagos (tohono o’odham), en Xavier Noquez y Alfredo López Austin (Coordinadores), *De hombres y Dioses*, (Ciudad de México: El Colegio de Michoacán/ Colegio Mexiquense, 1997); y Alejandro Aguilar “Los ritos de la identidad: Ritualidad diversidad y estrategias de resistencia indígena del Noroeste de México”.

Los conceptos con los que analizo el material de archivo y de campo son desde una propuesta sociocultural y antropológica. El primero de ellos es el concepto de identidad. Gilberto Giménez cita a Melucci y plantea que la identidad colectiva se debe concebir como “un conjunto de prácticas sociales que involucran simultáneamente cierto número de individuos a un nivel más complejo”.⁵ En mi investigación la identidad tohono o’odham emerge en el conjunto de las prácticas tradicionales que son El Vikita, la fiesta de San Francisco Xavier, la recolección de pitahaya y del caracol; las dos primeras involucran a los tohono o’odham pápago y la segunda corresponde únicamente a los pápagos. La relación es compleja porque están presentes las fronteras que identifiqué como lingüística, económica y jurídica. La globalización atraviesa las prácticas, la comprensión del territorio y se materializa a través de estas fronteras que enuncio.

En esa complejidad, encuentro importante conocer el territorio; ya que para Gilberto Giménez este es un espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades, las cuales pueden ser materiales o simbólicas. Y es a través de las relaciones entre los individuos, que el territorio se comparte, representa y se articula simbólicamente, por medio de una práctica colectiva. El territorio jurídico y geográfico de los tohono o’odham se disputa entre los estados nacionales y en los últimos años por la migración y el narcotráfico. El territorio simbólico es el que considero que los tohono o’odham-pápago “habitan” como dice Alicia Barabas,⁶ y desde mi perspectiva, se apropian de éste a través de sus prácticas tradicionales y cotidianas.⁷

Esta práctica colectiva se instaure sobre el espacio apropiado por medio de los rituales, el parentesco, la economía, la política, etcétera. A su vez estas prácticas están dentro de una memoria. Desde esta perspectiva el concepto de memoria

⁵ Gilberto Giménez, “Cultura e Identidades”, p.10, en www.paginasprodigy.com/peimber/CULTIDENT.pdf. Fecha de acceso 15 noviembre 2016.

⁶ Alicia Barabas, “Introducción”. En *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, coordinado por Alicia Barabas, 18-38, 4 vols. (Ciudad de México: INAH, 2013).

⁷ El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales, me permite conectar el territorio jurídico con el territorio simbólico; profundizo en estas discusiones en el primer capítulo de esta tesis.

colectiva que plantea el historiador Maurice Halbwachs es pertinente ya que esta memoria es compartida, transmitida y construida por una sociedad. La cual es sustentada a través de una producción continua para mantener determinadas prácticas.⁸ En su capítulo de Memoria colectiva e historia entrelaza la memoria individual de los sujetos en la colectividad ya que estas son experiencias compartidas. Lo que importa para Halbwachs es el vínculo vivo entre generaciones: “en el círculo de nuestros padres, vemos la huella que dejaron nuestros abuelos. Nuestros padres avanzan por delante de nosotros y nos guiaban hacia el futuro. Llegamos un momento en que se detienen y nosotros les adelantamos. Entonces, tenemos que volvernos hacia ellos.”⁹

En esta tesis me concentro en prácticas del pueblo tohono o’odham-pápago que se han transmitido de generación en generación y que se siguen reproduciendo en la actualidad. Es en éstas prácticas donde encuentro los hilos que permiten rearticular la identidad y el espacio compartido del pueblo tohono o’odham-pápago. Como señala el antropólogo Eduardo Restrepo los estudios culturales se interesan por las relaciones históricas y situadas. Es decir, lo que importa desde esta mirada es “el conjunto de articulaciones significativas” ya que permite comprender la especificidad de una cosa en el mundo.¹⁰ Las prácticas que analizo se sitúan en el momento actual pero se articulan con nociones de territorio y frontera que son históricos y que han sufrido cambios que a su vez impactan la construcción identitaria del pueblo.

Para entender la identidad desde una perspectiva cultural recupero la propuesta de Stuart Hall quien advierte que el concepto de identidad “no es esencialista, sino estratégico” es decir que las identidades nunca están unificadas, ni son iguales, sino se van construyendo de múltiples maneras a través de discursos o prácticas.¹¹ En ese sentido Lawrence Grossberg plantea que “las identidades son entonces, siempre contradictorias, y están, compuestas por

⁸ Maurice Halbwachs, “Memoria colectiva y memoria histórica” en *La memoria colectiva*. 53-88 (España: Universidad Zaragoza, 1968).

⁹ Maurice Halbwachs, “Memoria colectiva y memoria histórica”, 69.

¹⁰ Eduardo Restrepo, “Estudios culturales en América Latina”, en *Revista de estudios culturales* p. 6

¹¹ Stuart Hall, “Introducción: ¿Quién necesita identidad? En *Cuestiones de identidad cultural*, Stuart Hall y Paul du Gay compiladores 13-39 (Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 1996), 17.

fragmentos parciales”.¹² Los elementos ancestrales del pueblo tohono o’odham-pápagos; sus prácticas cotidianas y otras formas de expresar su identidad se han adaptado a los cambios impuestos al territorio; se utilizan como estrategias políticas asociadas prácticas fronterizas y se organizan con base a las necesidades económicas de los individuos. En los tohono o’odham-pápagos no observo una identidad fija, unívoca y homogénea; más bien es compleja, estratégica, contradictoria y cambiante.

Otro concepto fundamental para mi trabajo es el de frontera; éste lo recupero desde una propuesta antropológica. El antropólogo Andrés Fábregas propone que el análisis de la frontera debe ser comparativo, etnográfico y dotado de medios históricos; debido a que las fronteras, son el resultado de diversas experiencias humanas.¹³ Para analizar este concepto en mi estudio hago un recorrido histórico de cómo se ha entendido la frontera en el caso de los tohono o’odham-pápagos que me permita entender el proceso en el que se inserta esta comunidad en el momento actual. En el capítulo dos elaboro una discusión más amplia sobre este concepto.

El concepto de globalización me permite entender que los tohono o’odham-pápagos no son un pueblo aislado del mundo; al contrario, responden todo el tiempo a una serie de cambios económicos, políticos, socioculturales, legislativos, y territoriales, entre otros, de carácter global. El antropólogo Hernán Salas Quintanal afirma que:

El concepto de frontera se relaciona en gran medida con los procesos de movilidad poblacional que llevan a transgredirla y que forman parte significativa del proceso de globalización por el que atraviesa el mundo. En efecto, desde el punto de vista social, las fronteras adquieren sentido en prácticas transnacionales en las que la migración juega un papel central; dichos comportamientos están alojados en relaciones sociales específicas establecidas en momentos históricamente determinados, cuando los habitantes, migrantes o no, van formando organizaciones para enfrentar diversos problemas laborales, económicos y culturales, y van urdiendo redes de

¹² Lawrence Grossberg, “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En *Cuestiones de identidad cultural*, Stuart Hall y Paul du Gay compiladores 148-180 (Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 1996), 155.

¹³ El concepto de frontera como teoría en el análisis de la racionalidad mexicana” en *Regiones y Esencias. Estudios sobre la gran chichimeca*, coordinado por Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera Espinoza, José Francisco Román Gutiérrez, 33-55 (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2008).

organización y comunicación que propician la interconexión transfronteriza.¹⁴

El pueblo tohono o'odham-pápagos en ambos lados de la frontera no es una población aislada del mundo. En el mundo contemporáneo y global, se observa que los Estados nacionales han impuesto una identidad sobre otra con los que se comparte un territorio. Una de las medidas que se ha adoptado para construir un dialogo entre un poder hegemónico como son los Estados nacionales y los pueblos indígenas (grupos minoritarios) son las medidas legislativas. Es a partir de los instrumentos jurídicos que el pueblo tohono o'odham-pápagos se relaciona con los estados nacionales; en México, los pápagos asumen cargos dentro de la estructura política del estado: tienen un regidor en los municipios de Sonoyta y Caborca. En Estados Unidos construyen una nación con una constitución propia; gobierno interno y jurisdicción; es de ahí de donde logran rearticular su relación con un territorio histórico en el lado mexicano. Hernán Salas explica también que:

En la época de la globalización, con la apertura comercial y el flujo de mercancías es necesario repensar las fronteras nacionales, que en muchas ocasiones constituyen un obstáculo para la movilidad de la fuerza de trabajo, a pesar de la existencia de estructuras sociales y políticas supranacionales. La globalización da cuenta de un mundo que va en constante movimiento, conformado por grandes bloques económicos que se plantean como alternativa a las realidades nacionales e internacionales como las conocíamos hasta ahora; proceso, en todo caso, anómico, con múltiples y fuertes contradicciones. Esta situación obliga a los sujetos a enfrentar el mundo en otras condiciones sociales, especialmente cuando observamos que el Estado va perdiendo fuerza mediante la transferencia de funciones, responsabilidades y competencias hacia instancias supranacionales, como en los desafíos separatistas y autonómicos.¹⁵

Las dinámicas globales como son la migración y las políticas de seguridad que ha implementado el gobierno de Estados Unidos impactan en la vida del pueblo; así como los fenómenos relacionados con el narcotráfico. En mi investigación observo que a través de las herramientas jurídicas como el convenio 169 de la OIT, que esta por encima de la constitución Mexicana; o por medio del reconocimiento de las tierras comunales, ha sido posible para los tohono o'odham-pápagos mantener parte de su territorio simbólico, e histórico. Considero entonces que la globalización es un

¹⁴ Hernán Salas, "Introducción a la interpretación de las fronteras". En *La frontera interpretada: procesos culturales en la frontera noroeste de México*, Everardo Garduño y otros, 6-18 (Mexicali: Centro de Investigaciones Culturales-Museo/UABC/CONACULTA/CECUT/Congreso del Estado de Baja California, 2005), 9.

¹⁵ Hernán Salas, "Introducción a la interpretación de las fronteras". En *La frontera interpretada: procesos culturales en la frontera noroeste de México*, 9.

fenómeno presente en mi problema de investigación y que abarca todas las dimensiones de análisis del mismo.

V. Aproximación metodológica

La metodología es entendida como un proceso para la construcción de un conocimiento. Recorro para esta investigación a dos herramientas: una es la etnografía, que proviene de la tradición antropológica que inició Bronislaw Malinowski, pero desde una perspectiva reflexiva como señala Rosana Guber: donde el investigador no busca explicar una cultura sino interpretarla; en ese sentido “los relatos no son espejos pasivos de un mundo exterior, sino interpretaciones actualmente construidas sobre él”.¹⁶ La intervención que implica mantenerse un tiempo prolongado en campo tiene el efecto, de “estar ahí”; permite distinguir entre la cultura real y la cultura ideal; entre lo que la gente hace y lo que la gente dice que hace; desde la propia experiencia. Aunque recorro a informantes clave, como las autoridades tradicionales y regidores, lo que me interesa es registrar la vida cotidiana; por eso, mis notas de campo son la fuente principal de esta tesis.

Realicé mis visitas al campo en diferentes periodos durante el año 2015. Mi comprensión de las comunidades de los tohono o’odham-pápagos en un lado y otro de la frontera fue tan distinto como mi experiencia en el viaje a cada una. De norte a norte, la frontera se vive de manera distinta. En mis visitas durante la licenciatura el trayecto de mis viajes era de la Ciudad de México a Hermosillo; de sur a norte hay varios retenes donde siempre me cuestionaban y me hacían consiente de mi condición de mujer: ¿hacia dónde vas?, ¿por qué vas?, ¿con quién vas?; los traslados eran agotadores, duraban de 4 a 8 horas.

En contraste, cuando comencé mis viajes en 2015 mi trayecto fue desde otra frontera; viajaba desde Mexicali a Altar y la experiencia era completamente distinta. Dejé de sufrir el acoso de los retenes y Mexicali se proyectaba como una

¹⁶ Rosana Gúber, *La etnografía: método, campo y reflexión* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012), 40.

ciudad más segura. Observar estos contrastes me permitió tomar conciencia de la violencia que había naturalizado en mis viajes a Hermosillo y que solo pude percibir a partir del cambio de ruta. El viaje también me ha confirmado que la frontera no es “una” y que es distinta en cada contexto.

En los últimos tres años, Sonoyta se ha convertido en una ciudad bastante violenta; ahora la gente prácticamente no está en la calle a causa de la violencia del narcotráfico; su apariencia es la de una ciudad fantasma. En Sonoyta, Doraly Velasco es quien siempre me recoge en la central camionera y de ahí la acompaño a hacer compras en la misma ciudad. Vamos al “super” o a comprar agua; otras ocasiones nos vamos directo a Quitovac. Con Doraly es con quien me quedo en su casa y con quien paso más tiempo. Mi relación con Doraly es de amistad; así fue desde la primera vez que visité la comunidad.

Mi amistad con Doraly fue inesperada pero muy afortunada. Mis visitas han estado determinadas en gran medida por el estatus que ella tiene dentro de la comunidad. Es una mujer preparada, ha tenido mayor acceso a ciertas posibilidades que otros integrantes de la comunidad y de su familia. Es hija de Don Eugenio, el líder más importante de la comunidad; esto le ha permitido tener roles políticos importantes, al igual que su papá. Su poder adquisitivo también es mayor al de otros pobladores por lo que sus hermanos me hacen bromas de que yo siempre me quedo en “la casa rica”. La amistad de Doraly ha sido fundamental para mi investigación ya que me ha posibilitado que yo tenga acceso a las ceremonias y participe de dinámicas que no realiza necesariamente toda la comunidad.

Mis visitas a campo fueron varias y en distintas temporadas durante 2015. Primero fui en abril durante dos semanas, asité con ellos a un festival que realizaron en el Pinacate y a una muestra de comida O’odham. Ahí las mujeres prepararon los platillos originarios del pueblo (uno de carne con chile; tortillas de harina “sobaqueras”; el pan pechita y popogües); de ahí nos regresamos a Quitovac. Durante ese evento, las mujeres de Quitovac danzaron tres canciones con una grabación; eran 13 mujeres, hermanas y sobrinas de Doraly. Después regresé en julio al Vikita; ahí estuve alrededor de un mes; como la fiesta no tiene fecha puede ser cualquier sábado de julio.

Cuando estuve con ellos visitamos El Pinacate, o íbamos de visita a Caborca; nunca había un plan pero yo trataba de adaptarme a sus actividades. Las visitas al super (tiendas de autoservicio pequeñas que hay en la localidad) eran una práctica común; para llegar a Sonoyta hacíamos alrededor de media hora y para ir Caborca era una hora de camino. En Caborca visitábamos la tienda Ley; los pápagos hacen encargos a quienes van de compras, hacen listas y les dan el dinero para que les traigan sus cosas; no toda la gente tiene carro y entre ellos se ayudan.

En mayo de 2015 recibí mensajes de texto al celular donde Brenda, hermana de Doraly me avisó que Don Eugenio, su padre, estaba muy enfermo internado en el Hospital de Hermosillo. A partir de ese momento mantuve comunicación diaria con Doraly, hasta el día en que me avisaron que ya no había esperanzas. Don Eugenio falleció y lo trasladaron a Quitovac para velarlo. Yo decidí en ese momento ir a Quitovac para acompañarlos. Estuve en el funeral durante dos días, aunque la ceremonia duró tres.

A la ceremonia fúnebre de Don Eugenio acudieron autoridades federales: el presidente municipal de Sonoyta, gente de la Comisión Nacional del Desarrollo para los pueblos Indígenas, gente del Museo de la Reserva El Pinacate y líderes tradicionales de la reserva en Estados Unidos. Don Eugenio jugó un rol muy importante en la comunidad; él organizó al pueblo para que Quitovac conservara sus tierras; tuvo muchos cargos importantes. Yo sabía todo esto, pero hasta esa ceremonia me percaté realmente del significado de su figura; y de la identificación que yo misma había logrado con el grupo. Tomé conciencia de lo que él representaba hasta el día de su muerte.

A través de mi director de tesis, el doctor Servando Ortoll obtuve el contacto con el doctor William Beezley del Departamento de Historia de la *University of Arizona* quien me brindó facilidades para realizar una estancia de un semestre en esta universidad (septiembre a diciembre de 2015); mi objetivo era hacer trabajo de archivo en los acervos de la misma. Sin embargo, durante mi estancia tuve varios encuentros con la comunidad tohono o'odham de los Estados Unidos. En septiembre visité en Arizona la reserva de los tohono o'odham; fui al museo de la *Tohono O'odham Nation* que está muy cerca de Sells; fui un solo día en un "raite" porque la entrada a la reserva solo es posible en carro.

En mi estancia en Arizona me reecontré con gente o'odham que había conocido en años anteriores. En la ciudad de Tucson, asistí al festival “*Meet Yourself*”¹⁷ que duró casi todo el mes de octubre. Ahí participaron miembros de la comunidad o'odham con muestras de elementos tradicionales de su cultura. Los tohonos que encontré ahí estaban completamente globalizados había puestos de semillas y cosas orgánicas de los o'odham, pero al mismo tiempo mezclaban elementos como el grafiti de aerosol para pintar diseños de los símbolos tradicionales; es decir, había una reinterpretación y reappropriación de los símbolos. Los o'odham participan activamente en los eventos artísticos y culturales de Arizona, principalmente los organizados por la universidad ya que tienen convenios con la misma.

La segunda herramienta metodológica que utilizo para esta tesis es el trabajo de archivo, para ello revisé *Special Collections* de la Universidad de Arizona en la ciudad de Tucson; ahí encontré un acervo amplio de fotografías; correspondencia de misioneros y militares. Encontré algunas etnografías (diarios de campo) de antropólogos, que trabajaron alrededor de 1950 con los tohono o'odham. Sin embargo, los trabajos que predominaron en mis hallazgos son arqueológicos sobre la reserva tohono o'odham.

En *Special Collections* encontré los siguientes acervos:

- 1) “*The Record of Whilliam Henry Corbusier, Coronel, US. Army retired. 1924*”. Esta colección contiene los relatos que llevó a cabo Corbusier, en ellos se aborda la interacción que existió con el pueblo tohono o'odham, así como los informes sobre las condiciones de salud de la población indígena y de los soldados de la Agencia Indígena de Río Verde.
- 2))En el acervo “*The letter boock of J.H. Stout*”, encontré cartas del agente H. Stout, quién estuvo de 1871-1875 en la reserva tohono o' odham; en estas cartas se describen las condiciones y necesiades de escuelas que se instalaron.
- 3) En el acervo “*Papers de Clara Fish Roberts, 1892-1905*”, quién fue profesora encontré cartas, libros de asistencia, materiales; incluye una pintura al óleo de Roberts de una casa de los tohono o'odham en la Reserva Indígena de San Xavier.

¹⁷ Es una celebración anual de las “artes vivientes” de la diversidad étnica del Sur de Arizona y el Norte de México.

- 4) En el acervo de *San Xavier Indian Reservation Water Users Association* encontré actas de reuniones de 1940-1945, relacionados con el uso agrícola de la tierra por parte de la población tohono o'odham; así como correspondencia entre funcionarios gubernamentales y hojas de tiempo para los trabajadores indígenas de 1949.
- 5) Otro acervo es el de *Rueben Augustine Wilbur, 1871-1874* quien era un agente pápago. Esta colección contiene principalmente cartas del 2 de octubre de 1871 al 8 de diciembre de 1874, dirigidas a sus superiores en la Oficina de Asuntos Indígenas sobre la administración de la agencia y sus relaciones con los indios alrededor de la Misión San Xavier. Los temas incluyen la masacre de *Camp Grant*, las condiciones de cultivo y alimentación, la educación, la influencia de la iglesia, los indios apaches y los llamamientos para el establecimiento de una reserva oficial.
- 6) Entre los acervos de fotográficos se encuentra el *Photograph album of activities in Pima County, 1922-1930*. Este álbum contiene fotos de los proyectos para la construcción de casas, de escuelas rurales y escolares, así como de las comunidades tohono o'odham.
- 7) En el acervo *Collecciones relativas a James McCarthy, 1983-1985*. Encontré correspondencia, notas y una entrevista mecanografiada de la autobiografía de McCarthy a quien se le relaciona sus experiencias como tohono o'odham. Describe la reserva, las escuelas indias, así como el servicio que dio en la Primera Guerra Mundial y la vida posterior.

Este primer acercamiento al archivo de *Special Collection* me permitió tener un panorama general de la evolución de la reserva tohono o'odham; también me ayudó a entender cómo se ha construido la frontera, la noción de territorio y observar algunos cambios que la globalización ha traído a la comunidad tohono o'odham y sus formas de interpretar su identidad y su cultura. A partir de este primer acercamiento es que planteo los tipos de frontera que existen en la población tohono o'odham-pápagos.

VI. Antecedentes del problema

La mayoría de las fronteras jurídicas administrativas que existen, especialmente en los países que sufrieron el colonialismo, son producto de injusticias históricas, porque se formaron sin el consentimiento de la población originaria; este es el caso del pueblo *tohono tohono o'odham-pápago*, asentado originalmente en el estado de Sonora (México) y Arizona (E.U). El antropólogo Everardo Garduño señala que los pueblos indígenas del norte experimentaron “una serie de ciclos de colonización, protagonizados por tres grupos sociales diferentes: los españoles, los colonizadores mexicanos y los norteamericano”.¹⁸ Si bien, el proceso de fragmentación que sufrieron estos pueblos se profundizó a raíz de la expansión e invasión de Estados Unidos en México en 1846 con el Tratado Guadalupe Hidalgo, es hasta 1853 cuando el gobierno norteamericano se apropió de la Mesilla mediante un simulacro de compra; esto incluyó las tierras del sur del Río Gila que pertenecían a los tohono o'odham. Esto, a su vez, ha implicado un proceso de división en la población tohono o'odham. Desde entonces los o'odham quedaron determinados “por el carácter fronterizo bi-nacional que se les impuso desde mediados del siglo pasado, y que los enfrenta a problemas de una tri-nacionalidad (O'odham, Mexicana o Estadounidense)”.¹⁹

En la actualidad el norte de México y en particular la línea fronteriza en el estado de Sonora se presenta como un lugar con problemas, como la migración y el narcotráfico; sin embargo, la realidad fronteriza es mucho más compleja. Por ejemplo, la presencia de pueblos originarios que quedaron separados por los límites fronterizos; como ha mencionado Alejandro Aguilar Zeleny, “bajo el ardiente sol del gran complejo que integra a los desiertos de Altar y Yuma se desarrollaron diversas sociedades que, aunque distintas unas de otras, compartían algunos elementos históricos, religiosos, y míticos que dieron forma a este complejo cultural del desierto. Entre los sobrevivientes de estas se puede

¹⁸ Everardo Garduño “Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos”, en *Revista Europea de estudios. Latinoamericanos y del Caribe* 77, 41-60 (octubre 2004), 41-42.

¹⁹ Alejandro Aguilar Zeleny, *Los ritos de la Identidad: Ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia en el Noroeste de México*. Tesis de Maestría, (Ciudad de México, ENAH, 1998), 4.

mentar a Yumas, Maricopas, Pimas, y Pápagos”.²⁰ Son pueblos que siguen enfrentando distintos procesos de reconfiguración social, territorial, y cultural.

En suma, el pueblo tohono o’odham al igual que otros pueblos de la región ha tenido que transformarse y reconfigurarse a través del tiempo. No obstante, el escenario fronterizo que existe en el territorio y en su identidad, los tohono o’odham han creado estrategias de resistencia mediante prácticas socioculturales expresadas en un territorio histórico. Para Everardo Garduño “la transformación cultural y de identidad no necesariamente expresa los efectos negativos de los cambios estructurales sobre unos sujetos pasivos, sino más bien refleja las estrategias de resistencia a estos cambios.”²¹

VII. Planteamiento del problema, objetivos y premisas

Actualmente observo tres dimensiones importantes que están jugando un papel en esa reconfiguración tanto en lo territorial como en la identidad del pueblo o’odham:

1. Existe un proceso de revalorización del ser miembro del pueblo tohono o’odham. La antropóloga Karyn Galland señala que los últimos años “el sentido de ser Pápago/O’ otham participa de varios discursos de autenticidad, autenticación e identificación”.²² Lo anterior está expresado y definido desde la *Tohono O’odham Nation* de Arizona, quienes han reconocido como miembros de la tribu, como ellos se autodenominan, a la población que vive en el estado de Sonora. Este reconocimiento está determinado por la autenticidad o la pureza de sangre; ellos deben contar con un “porcentaje de sangre o’odham”. Sin embargo, como señala Karyn Galland “los porcentajes en términos genéricos no son

²⁰ Alejandro Aguilar Zeleny, Los ritos de la Identidad: Ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia en el Noroeste de México.

²¹ Everardo Garduño “Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos”, en *Revista Europea de estudios. Latinoamericanos y del Caribe* 77, 41-60 (octubre 2004), 41-42.

²² Karyn, Galland, “Ser Pápago: Discursos, representaciones y vivencias”, en *La etnicidad O’otham como estrategia política: Ensayo antropológico sobre la otredad étnica*, (Ciudad de México, Tesis de Maestría, UNAM, 2006), 154.

comprobables”.²³ El reconocimiento que solicitan los o’odham de lado mexicano al parecer está motivado por la existencia de apoyos económicos que éstos reciben de la *Tohono O’odham Nation* que incluye: servicio médico, becas para estudiantes, y en ocasiones hasta algún porcentaje de las ganancias de los casinos en territorio estadounidense.

2. Las prácticas rituales y de la vida cotidiana que actualizan la memoria y el territorio o’odham son: el vikita, la fiesta de San Francisco Xavier, y la danza del buro ; así como la recolección de pitahaya en el desierto y la recolección del caracol en las costas, son maneras de seguir aprovechando los recursos sobre el territorio que caracterizan una forma de vida propia y de autosubsistencia. También están los recorridos que hacen para visitar a familiares y amigos que los llevan de Quitovac a Sonoyta, a Caborca o a Puerto Peñasco y de Caborca a San Francisquito o a Pozo verde: recorridos que tienen por propósito visitar a familiares que viven dispersos por el territorio. Por último, un nuevo tipo de recorridos incluyen la participación de los tohono o’odham en festividades del Estado Nación, en donde se les invita a participar con sus danzas, venta de artesanías y exposición gastronómica. Tal es el caso de su participación el 6 de abril de 1857 en que los llevan a Caborca para conmemorar la defensa de la heroica Caborca; ahí según la historia actual, los pápagos defendieron territorio sonorense de la invasión estadounidense a mediados del siglo XIX. En otros tipos participación en eventos culturales, los pápagos son invitados por una diversidad de actores, incluido el municipio de Magdalena de Kino, para que dancen y participen en este papel del performance del folclore al que en México se ha reducido a las culturas indígenas.
3. En los últimos años los procesos de la globalización han impuesto un contexto de violencia en territorios indígenas. La ruta de migrantes al lado norteamericano ha sido el desierto de Altar que es donde se localiza asentado el pueblo o’odham. Este fenómeno lleva varios años, las políticas federales han impuesto un escenario de violencia: los últimos meses otros grupos se están disputando parte de las rutas

²³ Karyn, Galland, “Ser Pápago: Discursos, representaciones y vivencias”, en *La etnicidad O’otham como estrategia política: Ensayo antropológico sobre la otredad étnica*, (Ciudad de México, Tesis de Maestría, UNAM, 2006), 154.

del desierto de Altar quedando la población o'odham en medio de los enfrentamientos. Es así como el territorio o'odham por su condición fronteriza se presenta como un espacio con problemáticas relacionadas con la migración y el narcotráfico. El territorio o'odham del lado mexicano se encuentra disputado y cruzado por múltiples tránsitos de violencia. De este contexto se desprende el problema de investigación que presento enseguida:

¿Cómo el pueblo tohono o'odham-pápago articula su identidad y su territorio en un contexto fronterizo impactado por la globalización y la violencia?

Para responder a esta pregunta me planteo los siguientes objetivos:

- 1) Analizar la dinámica territorial a partir de la dimensión geográfica y jurídica.
- 2) Definir la concepción de frontera y sus distintas manifestaciones en la vida cotidiana de los tohono o'odham-pápagos.
- 3) Visibilizar las prácticas sociales del pueblo tohono o'odham-pápago y analizar cómo éstas se viven en un entorno fronterizo y globalizado, impactado por la violencia.

Parto de las siguientes premisas:

1. Que a pesar de que la frontera que divide a los o'odham existe, han generado estrategias para transitar en su territorio histórico.
2. Que a pesar del trazo de la frontera México-Estados Unidos, la cual fracturó el territorio histórico de los tohono o'odham, éstos siguen manteniendo una identidad colectiva.
3. Que a pesar de la frontera el mantenimiento de la identidad colectiva de los tohono o'odham ha sido posible a través de sus prácticas socioculturales que llevan a cabo conjuntamente.

VIII. Estructura capitular

El primer capítulo: El territorio tohono o'odham-pápagos está enfocado en dar un panorama amplio sobre las distintas aproximaciones a la distribución territorial tohono o'odham-pápagos, una vez impuesta la frontera. Mientras que en Estados Unidos la población indígena fue reducida en reservas, en México la población indígena buscó el reconocimiento de su territorio. Para hacerlo utilizo principalmente textos históricos y jurídicos.

En el segundo capítulo: Las fronteras en el pueblo tohono o'odham-pápagos. Explico el concepto de frontera que divido en tres tipos: 1) frontera jurídica que ejerce una violencia estructural dentro del territorio histórico tohono o'odham; 2) frontera lingüística que es una consecuencia de la de homogenización de los Estados-nación y la 3) una frontera económica que los coloca en una

En el tercer capítulo: De seminómadas a transfronterizos: formas de habitar el territorio, describo algunas de las principales prácticas culturales que forman parte de las tradiciones milenarias del pueblo tohono o'odham-pápagos. También analizo algunas situaciones de su vida cotidiana y explico cómo éstas están atravesadas por un contexto de violencia.

Capítulo I

El territorio tohono o'odham-pápago

Indagar para conocer y entender la territorialidad de un pueblo, implica entrar en un laberinto de percepciones y significados. Las prácticas socioculturales que realiza un pueblo responden a las condiciones geográficas de una región, y también a resoluciones políticas y económicas del país en donde ese pueblo se encuentre. En este capítulo expondré el proceso que se dio en la territorialidad del pueblo tohono o'odham-pápago una vez creada la frontera México-Estados Unidos en 1853 y cómo dicha territorialidad se ha reconfigurado a partir de su creación.

1. *Territorio*

El concepto de territorio, en años recientes, se ha vuelto un elemento articulador que permite entender los procesos de las relaciones sociales, así como los usos de un espacio geográfico añadido a las disputas entre pueblos y los Estados nacionales en términos jurídicos, políticos y culturales. Desde la antropología este concepto se ha caracterizado por definir y discutir los límites geográficos de pueblos indígenas y sus usos. Las nuevas miradas etnográficas sobre los territorios indígenas se han enfocado desde una perspectiva simbólica o cultural. En *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Alicia Barabas define como territorio cultural o simbólico a los grupos etnolingüísticos que lo habitan; llama etnoterritorio al territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio y que se "remite al origen y a la filiación del grupo en el lugar. En donde los niveles de autorreconocimiento, pueden ser étnicos, regionales, subregionales o comunales".²⁴

Por otro lado Gilberto Giménez dice que la historia de los pueblos además de desenvolverse en el tiempo, lo hace también en el espacio. Para Giménez, cuando un grupo social apropia un espacio es primero para asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades: materiales o simbólicas. Asimismo, este

²⁴ Alicia Barabas, "Introducción". En *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, coordinado por Alicia Barabas, 18-38, 4 vols. (Ciudad de México: INAH, 2013), 24.

autor explica que el proceso de la apropiación del espacio es consustancial al territorio o territorialidad. Por ello parto de que el territorio o la territorialidad, es una construcción social que se da a través de las relaciones entre los individuos; territorio que es compartido, representado y articulado simbólicamente, por medio de la experiencia colectiva. Esta experiencia colectiva se instaura sobre el espacio apropiado por medio de prácticas –rituales, parentesco, economía, política, uso de sus recursos naturales–. Estas prácticas están dentro de una memoria.²⁵ El Convenio 169 de la OIT (Organización internacional del trabajo sobre pueblos indígenas y tribales) se vuelve clave para mi análisis, ya que en su Artículo I, apartado B, señala que este convenio se aplica "a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas".²⁶ A partir de la definición jurídica del territorio dimensiono la posesión de la tierra y sus usos dentro de la misma.

En el caso de pueblo tohono o'odham-pápago se encuentran dos territorialidades: una, la que se configura como pueblo indígena y dos la que configuran los Estados-nación (México-Estados Unidos). Las territorialidades de los Estados-nación han delimitado a la primera mediante su frontera. Para comprender el proceso de transformación del territorio tohono o'odham-pápago así como la conformación de la nación tohono o'odham en Estados Unidos es pertinente articular el concepto de territorio también desde una perspectiva jurídica: las consideraciones del historiador Luis Coronado me son pertinentes ya que explican que el territorio no se puede comprender desde una categoría geográfica, "pues dicho funcionamiento abarca una serie de aspectos que van más allá, alcanzando al individuo, su condición, su conducta además de su situación

²⁵ Gilberto Giménez, "Territorio, cultura e identidades la región sociocultural". En *Globalización y Regiones*, coordinado por Rocío Rosales Ortega, 19-45 (Ciudad de México: Porrúa, 2000).

²⁶ *Convenio 169 de OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países Independientes* (Ciudad de México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003), 10.

geográfica".²⁷ Coronado enfatiza la importancia del concepto jurisdicción. En cuanto a la palabra jurisdicción, este historiador aclara que esta implica una potestad sobre un ámbito y un territorio.²⁸ Esta perspectiva importa para esta investigación, puesto que me interesa visibilizar la interacción que ha experimentado el pueblo tohono o'odham-pápago dentro de: 1) la nación tohono o'odham; 2) su relación con el Estado mexicano, y 3) su vínculo con el Estado norteamericano durante el siglo XX. Para fines de este capítulo me interesa mostrar el territorio como actor y parte del pueblo tohono o'odham-pápago. Para ello defino primero el concepto de territorio desde una geografía, así como desde la experiencia colectiva e individual. Hablaré también de cómo se transformó el territorio en cada lado de la frontera.

2. Ruptura, despojo y transformación del territorio tohono o'odham-pápago

Uno de los primeros registros que se tienen de lo que era el territorio tohono o'odham-pápago es del misionero jesuita Eusebio Kino. Desde 1686 hasta su muerte, en 1711, Kino edificó una serie de misiones desde el norte de Sonora hasta Tucson, Arizona. En las crónicas de sus viajes denominó Pimería Alta a todo un vasto territorio que comprendía el desierto de Sonora y Arizona, así como los cordones de tierras fértiles. Conforme los misioneros avanzaban hacia el norte de Sonora, hallaron varios pueblos que, aunque seminómadas en su mayoría, presentaban considerables diferencias entre sí. Como dice Andrés Ortiz Garay, dentro de la Pimería Alta se encontraba un pueblo llamado pápago, del cual se

²⁷ Luis Coronado, "Límites de la Justicia Federal en San Luis Potosí en los primeros años de la República, 1821-1833". En *San Luis Potosí: la invención de un territorio, siglos XVI-XIX*, coordinado por María Isabel Monroy Castillo e Hira de Gortari Rabiela, 177-225 (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2010), 191.

²⁸ Luis Coronado explica así el concepto "jurisdicción": "Según el diccionario de autoridades la palabra jurisdicción tiene tres acepciones básicas, como primera se sostiene como la facultad o poder que se concede para el gobierno en la decisión de causas; segunda es también el coto o término de un lugar a otro en que se circunscribe el mando de alguno y tercera es la autoridad, poder o dominio sobre otro y se extiende a todo aquello que domina sobre alguna cosa. Para efectos de complementar dichas definiciones según el diccionario jurídico de Joaquín Escriche, jurisdicción es el poder o autoridad que tiene alguno para gobernar y poner en ejecución las leyes –de igual modo– la demarcación territorial a que se extiende el poder de un juez o autoridad. Véase Luis Coronado, "Límites de la Justicia Federal", 192.

ignoraba su localización geográfica o su número de integrantes.²⁹ Alejandro Aguilar Zeleny explica que:

bajo el término de pápago y el concepto más amplio de papaguería se encierran distintas dinámicas y procesos culturales que abarcan al menos a tres grandes grupos provenientes de las mismas raíces étnicas los cuales ocupaban un gran territorio en lo que actualmente es el norte de Sonora y sur de Arizona. Efectivamente y según lo expresan integrantes de estos grupos, se trata en realidad de tres familias distintas emparentadas: los Akimel O'odham o gente del río, conocidos como pimas gileños y quienes se habían establecido en las márgenes del río Gila, en las inmediaciones de lo que ahora es la ciudad de Phoenix, Arizona; los tohono o'odham o gente del desierto, mejor conocidos como pápagos, apelativo que proviene del vocablo *papabotam*, o frijoleros, quienes ocupaban un gran territorio entre lo que hoy son los alrededores de las ciudades de Magdalena de Kino, Caborca y Tucson, [fue] con estos últimos [que se desarrolló] mayormente la labor misional de los jesuitas; finalmente se encuentra el grupo de los Hiac'ed O'odham, conocidos también como areneños o pinacateños, por ocupar principalmente la gran región desértica del Pinacate, donde en ciertas épocas del año desarrollaban la agricultura, cosechando maíz, frijol y calabaza principalmente.³⁰

En mi trabajo de tesis de licenciatura encontré mediante evidencias arqueológicas, históricas y antropológicas, que las tres familias están emparentadas, y que tuvieron como origen común la cultura hohokam: una población que no permanecía en un lugar fijo.³¹ El arqueólogo Albert Schroeder señala en su investigación que existen evidencias de tres culturas distintas que ocuparon, en un momento u otro, varias porciones de la parte baja del río Gila: los hohokam, los hakataya y un grupo de Sonora: los pápagos.³² Las dinámicas según él, al parecer no eran muy claras. Sin embargo en su tesis Perter MacMillan menciona que entre la gente del desierto existía una interacción de los tres grupos anteriores: hacían visitas a otras comunidades fluviales, existía un comercio entre ellos, así como matrimonios mixtos, por lo que se cimentó una relación entre estos pueblos.³³

En 1853, se creó una nueva frontera entre México y Estados Unidos en un acto que se conoce como el Tratado de la Mesilla (nombrado en Estados Unidos The Gadsden Purchase Treaty). Allí se marcaron los nuevos límites territoriales

²⁹ Andrés Ortiz Garay, "Pápagos". En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: región noroeste*, coordinado por Instituto Nacional Indigenista, 219-291 (Ciudad de México: INI, 1994), 234.

³⁰ Alejandro Aguilar Zeleny, "Los ritos de la identidad: ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia indígena del noroeste de México" (Tesis de maestría, ENAH, 1998), 60.

³¹ Victoria Osornio Tepanecatl, "La sociedad tohono o'odham del desierto de Altar y Yuma: entre la comunidad y las fronteras estatales" (Tesis de Licenciatura, ENAH, 2014).

³² Albert Schroeder, "An Archaeological Survey of the Painted Rocks Reservoir Western Arizona", *Kiva* 27.1 (October-1961): 1-28.

³³ Peter MacMillan Booth, "Creation of a Nation: The Development of the Tohono O'odham Political Culture, 1900-1937" (Tesis de doctorado, Purdue University, 2000).

entre las dos naciones; la frontera quedó dentro de las tierras del sur del río Gila que pertenecían al pueblo tohono o'odham-pápago. La historiadora Josefina Vázquez explica que ciertos artículos del Tratado Guadalupe Hidalgo quedaron sin cumplimiento, y que el Artículo V presentaba errores en el trazo de los límites entre los estados de Sonora y Arizona. El mapa de Disturnell sitúa El Paso al noroeste de su verdadera localización. La historiadora menciona que en "el fondo del asunto estaba el que los expansionistas no se resignaban a perder las provincias mexicanas del norte y buscaban pretextos para adquirir otro trozo del territorio; ahora se argüía la necesidad de que la línea ferroviaria transcontinental cruzara por la Mesilla".³⁴ En la historia de la región del Gila se narra el interés por parte de la familia Childs y de empresas privadas por toda esa región. Un hecho fue la asociación que los Childs tuvieron con la Trading Company Arizona en 1854 para acceder a los depósitos de plata en Nogales Sonora y a los de cobre en el poblado de Ajo.³⁵ Bernard Fontana señala que por muchos años después de 1854, los pápagos continuaban viviendo y comportándose como si la frontera no existiera: cruzaban libremente de ida y regreso sobre ese límite artificial.³⁶

³⁴ Josefina Vázquez, "La etapa de transición 1848-1867". En *México frente a Estados Unidos: un ensayo histórico 1776-1980*, coordinado por Josefina Vázquez y Lorenzo Meyer, 53-103 (Ciudad de México: El Colegio de México, 1982), 60.

³⁵ Bill Hoy, "Don Tomás and Tomasito: The Childs Family Legacy in Southern Arizona", *The Journal of Arizona History* 40.1 (spring -1999): 1-28.

³⁶ Victoria Osornio "La sociedad tohono o'odham", 86.



Mapa 1. Map of the Gadsden purchase Sonora and portions of Mexico, Chihuahua y California. Fuente: Hernán Chrenberg/*Map of the Gadsden purchase Sonora and pertions of Mexico, Chihuahua y California*/ Fuente :Mapoteca Orozco y Berra.

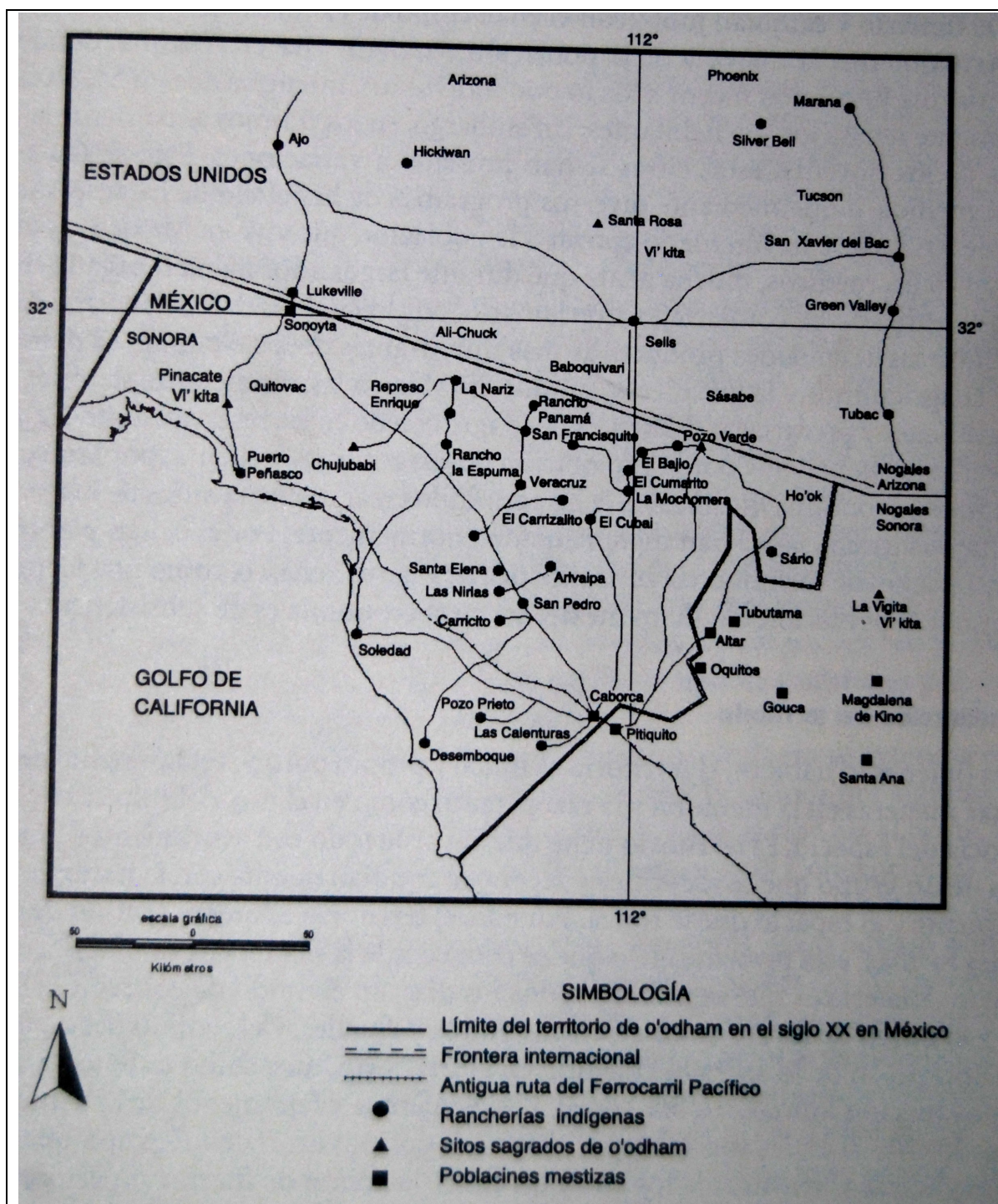
La frontera internacional México-Estados Unidos ha generado cambios sustanciales en la organización social y territorial; el asunto de la tierra llevó dinámicas distintas de cada lado de la frontera. En Sonora, la estructura territorial se convirtió en comunidades y ejidos. En mi investigación de licenciatura en 2010 solo encontré seis expedientes de dotación de tierras al pueblo pápago: 1) San Francisquito; 2) Pozo Prieto y su anexo Las Calenturas; 3) Las norias; 4) Pozo Verde; 5) Bajío Pozo Verde y su anexo Cumarito Mochonera y Cubabi, y 6) Quitovac. Las tierras así repartidas se encuentran en los municipios de Altar, Caborca, Plutarco Elías Calles (ahora Puerto Peñasco) y Saric también en Sonora. Entre ellas, dos son ejidos: Las Norias, y Bajío Pozo Verde y sus anexos; el resto son comunidades.

En Arizona se crearon tres reservaciones en distintos momentos: San Xavier

(en 1874); Gila Bend (en 1882) y Pápago (entre 1911 y 1938). Esta última, la más grande, se dividía en nueve distritos. Actualmente la nación tohono o'odham consiste en 11 distritos –San Xavier y Gila Bend se convirtieron en distritos-; 1) Baboquivari; 2) Chekut Kuk; 3) Guvo; 4) Hickiwan; 5) Pinsinemo; 6) Schuktoak; 7) San Xavier; 8) San Lucy; 9) Gila Bend; 10) Sells, 11) Sif Oidak.³⁷ El portal oficial de Internet de la nación tohono o'odham dice que esta es "una tribu reconocida por el gobierno federal, que incluye aproximadamente 28 000 miembros que ocupan tierras tribales en el suroeste de Arizona. La nación es la segunda reserva más grande en Arizona, tanto en población como en extensión geográfica, con una base de tierra de 2,8 millones de acres y 4 460 millas cuadradas, aproximadamente del tamaño del estado de Connecticut".³⁸ La mayoría de los sitios sagrados quedaron del lado mexicano, de ahí que sea más común encontrar tohono o'odham en Sonora que pápagos en Arizona.

³⁷ Tohono O'odham Legislative Branch, en <http://www.tolc-nsn.org/> (fecha de acceso: 12 de noviembre de 2015).

³⁸ Official Web Site of the Tohono O'odham Nation, en <http://www.tonation-nsn.gov/default.aspx> (fecha de acceso: 12 de noviembre de 2015).



Mapa 2: Mapa de territorio tradicional O'dham y sitios sagrados. Fuente: Alejandro Aguilar/Los símbolos del desierto. Territorialidad y sitios sagrados entre los O'dham (pimas y pápagos).

3. Lugares sagrados

Desde la mirada antropológica se sabe que la población indígena atribuye a espacios o lugares una característica de "sagrado". Estos son lugares importantes en el pasado y en el presente: pueden ser ríos, lagunas, montañas, templos y cementerios protegidos por sus pueblos. Por haber adquirido una relevancia histórica o arqueológica, son lugares significativos en la historia oral de un pueblo, así como en su pensamiento mágico.³⁹ En esos lugares por lo general se realizan ceremonias, o se depositan ofrendas. Es así que, para que un pueblo en particular considere un lugar como sagrado, es necesario que este tenga un sentido de pertenencia, así como que conforme una identidad a partir de la ocupación simbólica del lugar.

Estos lugares sagrados se convierten en referentes de su territorialidad. Los lugares sagrados se convierten en el espacio de articulación entre los tohono o'odham y los pápagos; estos son los lugares donde ambos interactúan.⁴⁰ Varios antropólogos muestran la relación de los mitos y ritos del pueblo tohono o'odham-pápago, con lugares sagrados.⁴¹ Me refiero a ritos como la ceremonia del Vikita en Quitovac; la peregrinación o carrera de la Sal en el Pinacate; la fiesta de San Francisco Xavier en San Francisquito o Magdalena Kino, y la velación de San Juan en el Cumarito.

Quitovac

El poblado de Quitovac y su anexo Chujubabi pertenece al municipio de Plutarco Elías Calles. Cuenta con resolución presidencial desde el 21 de noviembre de 1980, en la que se reconoce como propiedad comunal.⁴² Esta comunidad es una de las más representativas para la población tohono o'odham-pápago. Ahí se localiza la laguna

³⁹ Everardo Garduño, *De lugares con historia a historias sin lugar: geografía simbólica del pueblo kumiai* (San Bernardino, California: Casa Editorial Abismos, 2014).

⁴⁰ En mi trabajo de campo en ambos lados de la frontera he encontrado que la interacción entre los tohono o'odham y los pápagos se da en los espacios sagrados, es decir, del lado mexicano. Son muy pocas las ocasiones que he presenciado que interactúen fuera de esas celebraciones.

⁴¹ Véase Alejandro Aguilar, "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*, coordinado por Alicia Barabas, vol.3 (Ciudad de México: INAH, 2013) 150-173; Edward Davis, *The Papago Ceremony of Vikita*, Vol III, No. 4. (Lexington, KY: Leopold Classic Library, 2015); Jacques Galinier, "De Montezuma a San Francisquito: el ritual Wi:gita en la religión de los pápagos (tohono o'odham)". En *De hombres y dioses*, coordinado por Xavier Noguez y Alfredo López Austin, 225-285 (Toluca: El Colegio de Michoacán/Colegio Mexiquense, 2013).

⁴² Ciudad de México, México. Registro Agrario Nacional. 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. Clave de acción: 276.1 Acción agraria: Reconocimiento y titulación de bienes comunales. Asunto: Ejecución.

sagrada, y se celebra la ceremonia del Vikita en el verano.

San Francisquito

Tiene el reconocimiento y titulación de tierras comunales desde 1973.⁴³ San Francisquito se encuentra localizado en el noroeste del estado de Sonora y en el extremo norte del municipio de Caborca, a una distancia de 120 kilómetros de la frontera y 80.4 kilómetros al suroeste de Sells, Arizona. John Schweitzer y Robert K. Thomas visitaron San Francisquito en 1950 y los guió un pápago que les contó que había asistido a una fiesta en octubre. Al parecer San Francisquito era un pueblo que se fundó con gente del Tecolote⁴⁴ tiempo después de una pelea con los apaches.⁴⁵ Esta fiesta todavía se celebra al mismo tiempo que en la localidad de Magdalena de Kino, Quitovac, y Sonoyta.

El Cumarito

Es una localidad que pertenece al ejido de Bajío Pozo Verde del municipio de Altar, a dos kilómetros de pueblo fronterizo del Sasabe. Guillermo Castillo menciona que los pápagos de esta localidad, a mediados del siglo XX, tenían una economía mixta: elaboraban diversos productos para su venta e intercambio con los asentamientos de la región, tanto de Sonora, como en Arizona; sostenían también actividades productivas orientadas al autoconsumo, como la agricultura: “Con el agua que llovía, con eso regábamos [las parcelas]. Las lluvias empezaban desde mayo, junio, julio, septiembre, ya en septiembre paraban las aguas y ya es cuando levantábamos las cosechas”.⁴⁶

⁴³ RAN. Poblado: San Francisquito. Serie documental: Comunal. Número de expediente: 1122. Número de legajo: 5. Estado: Sonora. Municipio: Altar. Tipo de núcleo: San Francisquito y su anexo el Carrizalito. Clave de acción agraria: 276.1. Acción agraria: Reconocimiento y titulación de bienes comunales.

⁴⁴ Tecolote era una rancharía que se ubicaba en el camino de la Alta California, citada en los trabajos Cynthia Radding *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el estado de Sonora y Bosques de la Amazónica* (Hermosillo: CIESAS/UAM-Iztapalapa/Colegio de Sonora, 2005); Andrés Ortiz Garay, “Pápagos”. En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: región noroeste*, coordinado por el Instituto Nacional Indigenista, 219-291 (Ciudad de México: INI, 1994); José Francisco Velasco, *Noticias del estado de Sonora* (Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora, 1985). Los autores anteriores mencionan que fue en esa rancharía donde hubo un ataque militar por parte de las fuerzas mexicanas en 1940.

⁴⁵ John Schweitzer y Robert K. Thomas, “Fiesta of St. Francis of San Francisquito, Sonora”, *Kiva* 18.1/2 (sept-oct, 1952): 1-8.

⁴⁶ Guillermo Castillo, “Ecos y murmullos del desierto de Altar: los o’odham y sus recorridos por la frontera entre Sonora y Arizona durante el siglo XX”, *Margen: Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, 65, www.margen.org/suscri/margen65/castillo.pdf julio 2012, 1-25 (fecha de acceso: 27 de octubre de 2016), 10.

El Pinacate

Conocido ahora como centro de visitantes "Schuk Toak", es una zona volcánica de la sierra del Pinacate ubicada en el desierto de Sonora; fuentes arqueológicas y antropológicas señalan que su poblamiento tuvo lugar durante tres periodos: 1) el paleoindio; 2) el arcaico que incluye a los amargosa y hohokam,⁴⁷ y 3) el prehistórico tardío, representado por los hiac'ed o'odham, también conocidos como areneños o pinacateños, y los tohono o'odham o pápagos.⁴⁸ Para Julian D. Hayden, los habitantes del Pinacate formaban una fracción del pueblo pápago que desapareció en 1851 a causa de la fiebre amarilla.⁴⁹

De los informes que se tienen del Pinacate durante siglo XX, destaca el de Carl Lumholtz en 1909. Él exploró la región en compañía de Alberto Celaya. Ambos fueron "guiados por el chamán Kelili de Quelele, a los túneles de lava donde vivía I'toy (la deidad principal de los pápago)".⁵⁰ En 1965 y 1970 la NASA usó el Pinacate para entrenar a los astronautas que irían a la luna. En 1993 el gobierno federal reconoció y declaró Reserva de la Biosfera al Pinacate y al Gran Desierto de Altar. Ahora los dos conforman un Área Natural Protegida (ANP) administrada por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) –un órgano desconcentrado de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales–. Esta área cuenta con una superficie de 714 556 hectáreas.⁵¹

Baboquivari

Es un sitio que se localiza unos 90 kilómetros al suroeste de Tucson, Arizona. Se le conoce como Baboquivari Peak Wilderness, o Pico Baboquivari. Al establecerse los límites del estado de Arizona en 1912, esta cima fue incluida al estado y no a la reserva. Desde 1990 administra el pico la Bureau of Land Managemet (BLM) se

⁴⁷ Las arqueólogas de la región María Elisa Villalpando, Beatriz Braniff y Linda Cordell señalan que los amargosa y los hohokam son dos tradiciones dentro la cultura del desierto en el periodo arcaico. Véase: Beatriz Braniff (coord.), *La Gran Chichimeca: El lugar de las rocas secas* (Ciudad de México: Conaculta/Editorial Jaca Book, 2001). Dichas fuentes indican que los tohono o'odham-pápagos son los descendientes de la tradición hohokam.

⁴⁸ Everardo Garduño, Alberto Tapia y Eva Caccavari, "Schuk Toak: historia natural y cultural de un geosímbolo de Sonora", *Región y Sociedad* 24-55 (2012): 228-261, en especial 243.

⁴⁹ Julian D. Hayden. "A Summary prehistory and history of the Sierra Pinacate, Sonora", *American Antiquity* 32.3 (julio de 1967): 335-344.

⁵⁰ Everardo Garduño, Alberto Tapia y Eva Caccavari, "Schuk Toak", 250.

⁵¹ Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático, <http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones/libros/2/pinacate.html> (fecha de acceso: 16 abril de 2016).

convirtió en área silvestre y turística para los escaladores. A partir de 1998, la nación tohono o'odham litiga para que esta montaña regrese a su cuidado ya que es un sitio sagrado e importante de su cultura. D.D. Gaillard menciona que Marmela, una anciana de Pozo Verde (México), le contó cómo una de sus “deidades” Si'-e-eh –dios de la guerra quien además controla las lluvias del verano–, vivía en la montaña del Baboquivari. Según Marmela, en el pasado, ciertos pápagos iban en procesión hasta el pie de la montaña, previo al verano.⁵²

4. *¿Cómo se conformó la territorialidad pápago en México*

La historiografía de la región muestra que, con el establecimiento de la república en 1824, hubo cambios significativos para el estado de Sonora, en cuanto a los bienes y tierras de los pueblos indígenas. Las legislaturas del estado de Occidente y de la provincia de Sonora aprobaron leyes que defendían la ciudadanía en términos de la propiedad de tierras e impusieron la división de tierras comunitarias que los indígenas mantenían en usufructo. El trabajo de Cynthia Radding señala que el propósito fundamental de los decretos aprobados por la legislatura de Sonora a mediados del siglo XIX fue para facilitar las denuncias privadas sobre baldíos y para subordinar los gobiernos internos de los pueblos indígenas al régimen municipal.⁵³ Esto intensificó una serie de conflictos que se vivían en la región del desierto de Altar.

En ese tiempo, las invasiones por parte de los apaches, y otros pueblos dentro del territorio pápago eran constantes.⁵⁴ El 24 de noviembre de 1854, el boletín oficial de Sonora, *El Nacional*, imprimió una noticia que para Henry Dobyns proporciona varias pistas sobre la política estatal y las relaciones intragrupalas en la frontera de Sonora; es decir, entre los pápagos y los apaches. Para Dobyns esta breve noticia provee el contexto de la situación de la frontera a finales de 1854, y era que los apaches atacaban el suroeste en las inmediaciones de la rancharía de Tecolote y que por lo tanto existía una recompensa para quienes apoyaran la estabilidad social: "El capitán Gavilán, este indio de la tribu pápago ha derrotado a un grupo de apaches en

⁵² D.D. Gaillard, "The Papago of Arizona and Sonora", *American Antropologist*, 7.3 (julio de 1894): 293-296.

⁵³ Cynthia Radding *Entre el desierto y la sierra: las naciones o'odham y teguima de Sonora, 1530-1840* (Ciudad de México: CIESAS/INI, 1995).

⁵⁴ Victoria Osornio, "La sociedad tohono o'odham".

las inmediaciones de la ranhería de Tecolote. [...] Esta hazaña elogia a la tribu pápago, y es digno para el gobierno que le pagará con animales”.⁵⁵

Argumenta Henry Dobyns que "Se reforzó la concepción mexicana de los pápagos como un amortiguador indio atractivo en la frontera para dar marcha atrás al flagelo de los apaches. La redacción de la noticia probablemente implica esta victoria pápago, que permitió a esta tribu a regresar a la ciudad de Ures, la capital de Sonora".⁵⁶ Este acontecimiento se menciona en la mayoría de las investigaciones pero a diferencia de lo que se dice en la cita, al parecer se trataba de un conflicto armado por parte de las fuerzas mexicanas con pueblos de la región quienes resistían de manera organizada y armada.⁵⁷ Todo indica que fue un ataque no autorizado.⁵⁸ El conflicto que existía entre los apaches y los pápagos es algo que está presente en toda la historiografía de los pápagos.

En México, durante la primera mitad del siglo XX, la lucha por la tierra continuó en el ámbito nacional. La revolución mexicana, fue una gran movilización por lucha y defensa de la tierra. Como resultado de este proceso, se reconoció el derecho social a la tierra; se creó la política agraria, de donde se desprendió la reforma agraria y el agrarismo. En el artículo 27 de la Constitución Política de 1917, se estableció que la propiedad originaria de las tierras y los recursos naturales existentes pertenecían a la nación. Se reservaba el derecho de transmitirla a los particulares, para formar la propiedad privada y la social (ejidos y comunidades); esta última con carácter de inalienable, inembargable e imprescriptible. La reforma agraria se convirtió en el instrumento jurídico político de la posesión de la tierra así como de su productividad. Durante el gobierno de Álvaro Obregón, los pueblos indígenas y campesinos se enfrentaron con el aparato jurídico del Estado.⁵⁹

⁵⁵ Henry F. Dobyns, "A Papago Victory in 1854", *Kiva* 23.1 (octubre de 1957): 11-12.

⁵⁶ Henry F. Dobyns, "A Papago Victory in 1854".

⁵⁷ Véase Everardo Garduño, "Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos", *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 77 (octubre de 2004): 41-60.

⁵⁸ Véase Cinthia Radding *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el estado de Sonora y bosques de la Amazónica* (Hermosillo: CIESAS/UAM-Iztapalapa/Colegio de Sonora, 2005), y Andrés Ortiz Garay, "Pápagos". En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: región noroeste*, coordinado por el Instituto Nacional Indigenista, 219-291 (Ciudad de México: INI, 1994).

⁵⁹ Véase Francisco López Bárcenas, *Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México*. En www.lopezbarcen.org/ensayos (fecha de acceso 26 de mayo 2016) y Ana Isabel Carcar Irujo, "Las reformas agrarias en México y los proyectos de desarrollo rural en un municipio de Veracruz", en *Revista*

Ni indígenas ni campesinos lograron que el Estado reconociera la posesión de sus tierras porque desconocían los requerimientos jurídicos. Durante su gobierno, Plutarco Elías Calles apoyó a la pequeña propiedad privada y en 1925 planteó la división de los ejidos en parcelas individuales. Con esto buscaba controlar a las autoridades ejidales, en tanto que estas representaban a los pueblos. En 1926, por medio del Banco Ejidal indígenas y campesinos recibieron créditos, para que construyeran obras de riego. La política agraria cardenista tuvo como eje central el reparto agrario y el apoyo económico a la producción en el campo a través de la reforma agraria. La propuesta fundamental de Cárdenas fue que se conformara el ejido y la posesión comunal como forma de propiedad ideal.⁶⁰

En los gobiernos posteriores a Cárdenas, la lucha por la tierra pasó por otra etapa: ahora se trataba de favorecer a los empresarios agrícolas, terratenientes y a las empresas trasnacionales. El interés del Estado estaba en la industrialización, y en la productividad del campo más que en el reparto de tierras. Para 1942 la política estatal de Sonora consistía en apoyar la agricultura de riego: es decir en que se crearan áreas de parcelas irrigables por medio de distritos de riego. El antropólogo Guillermo Castillo explica que para ello se desmontaron grandes porciones de tierra y monte virgen; se edificaron grandes presas, y se creó una infraestructura material para los distritos de riego a través de caminos, canales y nivelación de terrenos.⁶¹ Esta política favoreció a los grupos sociales con poder político y económico; mientras, los campesinos y pequeños productores recibieron escaso apoyo.⁶² En un informe sobre el pueblo pápago, Alfonso Fabila narra que desde 1910, este había perdido lugares de donde obtenía agua:

Los indios habían perdido 8 de sus 34 lugares de donde obtenían agua natural, y como han perdido doce más, uno por encenagamiento y han descubierto tres, en la actualidad dan agua a 17 pueblos, 3 de los cuales ocupan conjuntamente con mexicanos. Durante el mismo periodo

crítica de Ciencias Sociales y jurídicas 38.2 2013,
<http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/42917>. (fecha de acceso 26 mayo de 2016)

⁶⁰ Francisco López Bárcenas, *Territorios, tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas en México*. En bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/278/10.pdf (fecha de acceso 24 de mayo de 2016).

⁶¹ Guillermo Castillo, "Ecos y murmullos del desierto de Altar: los o'odham y sus recorridos por la frontera entre Sonora y Arizona durante el siglo XX". *Margen: Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, 65, www.margen.org/suscri/margen65/castillo.pdf julio 2012, 1-25 (fecha de acceso: 27 octubre 2016), 10.

⁶² Guillermo Castillo, "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, UNAM, 2010), 194.

los rancheros mexicanos han adquirido 19 manantiales, ocupan conjuntamente tres han perforado 14 por su propia cuenta, obtenido 36 fuentes de agua contra 17 que poseen los indios.⁶³

Fabila no especifica ni nombra los lugares en donde se localizaban los manantiales o pozos, pero sí señala que los ganaderos de Sonora y de Arizona constituían una amenaza para los pápagos. Fabila señala que toda la papaguería de Sonora era de dominio público, por que todos los ciudadanos mexicanos tenían derecho a usarla. Por esta razón, ganaderos y rancheros norteamericanos se trasladaron a Sonora para obtener tierras que les permitieran sostenerse. Poco a poco entre mexicanos y norteamericanos se apropiaron de grandes extensiones de tierra, y usaban toda el agua que necesitaban.⁶⁴

En 1943 el diputado federal Jacinto López, después de visitar los poblados y rancherías del distrito de Altar observó que los pápagos no querían gestionar nuevamente la posesión de sus tierras por la vía agraria, ya que en 1926 se les había negado y se les propuso que se constituyeran en colonias bajo un amparo de la Ley de Colonización.⁶⁵ Tras considerar lo anterior, el diputado López solicitó al presidente de la república, Manuel Ávila Camacho, que 1) se construyeran cuatro colonias indígenas en los poblados de Quitovac, Pozo Verde, San Francisquito y Veracruz en el municipio de Caborca, Sonora; 2) que la Secretaría de Agricultura y Fomento revisara detenidamente los expedientes formados con motivo de la venta de terrenos hecha a diferentes personas en la zona habitada por los pápagos, y que si encontraba irregularidades se efectuaran las restituciones correspondientes al pueblo, y 3) que el Banco Nacional de Crédito Agrícola u otras instituciones de crédito, refaccionara al pueblo pápago para que intensificara sus cultivos.

Fue hasta 1949 que el Congreso expidió la Ley General de Colonias Agrícolas y Ganaderas. Este fue el vehículo para repartir tierras; ese año se creó el Distrito de Colonización del Gran desierto de Altar. Guillermo Castillo señala que ese hecho fue para dotar de terrenos a los colonos afectando a los pápagos, ya que ni la política estatal o federal reconocían de manera legal o fáctica, a los pápagos como dueños de

⁶³ Alfonso Fabila, *Apuntes sobre los pápagos de Sonora* (Ciudad de México: INI, 1957), 5.

⁶⁴ Alfonso Fabila, *Apuntes sobre los pápagos de Sonora*, 4.

⁶⁵ Alfonso Fabila, *Apuntes sobre los pápagos de Sonora*, 8.

sus tierras.⁶⁶ Lo anterior, aunque en la práctica los pápagos seguían habitando y cultivando las tierras. En una entrevista de Guillermo Castillo con el visitador agrario Lorenzo Torres, este señaló que por decreto, el Estado facultó a la Secretaria de la Reforma Agraria para que construyera colonias.

Para 1957 ya se había acumulado gran cantidad de quejas por parte de la población pápago por la presencia de propietarios extranjeros y nacionales que seguían despojándolos de sus tierras y pozos de agua. El Instituto Nacional Indigenista (INI) en respuesta a las quejas envió ese año al antropólogo Alfonso Fabilia a investigar el caso de los pápagos. En su informe, Fabilia ubicó el territorio por el lado de Sonora desde Nogales a la altura de la frontera y de Sonoyta, a un punto litoral del golfo de California; de la altura de Caborca hasta Magdalena y de ahí a Nogales y definió esas tierras como esteparias. Pero solo visitó tres ejidos: Pozo verde, el Bajío y San Francisquito.⁶⁷ Para 1974 el periódico *El Día* informó que los pápagos estaban por primera vez en la Ciudad de México para denunciar las invasiones de sus tierras, por parte de los mexicanos y estadounidenses. Como resultado de esa visita el Estado creó una residencia del INI en Caborca para atender y dar seguimiento a los problemas de la población pápago.⁶⁸

El anterior fue el medio que la Secretaria de la Reforma Agraria usó para otorgar y construir colonias sobre los terrenos del desierto de Altar que históricamente pertenecía al pueblo pápago. Fueron los pápagos quienes no recibieron apoyo económico; tampoco tuvieron acceso, como otros agricultores, a comprar maquinaria agrícola o para perforar sus pozos de agua.⁶⁹ Circunstancias como el que perdieran el uso y control de recursos como el agua; que se les depojara paulatinamente de sus tierras, y que carecieran de servicios básicos, provocaron que a mediados del siglo XX los pápagos migraran de las rancherías a las ciudades que formaban parte de su geografía histórica: Caborca, Magdalena de Kino, Sonoyta, Nogales, y Puerto Peñasco.⁷⁰ El informe que entregó el diputado López a la presidencia no resolvió el problema de las tierras de los pápagos. Al contrario: el Estado los despojó de sus

⁶⁶ Guillermo Castillo, “Las veredas entre el desierto y la ciudad”, 196.

⁶⁷ Victoria Osornio, “La sociedad tohono o’odham”, 96-97.

⁶⁸ Victoria Osornio, “La sociedad tohono o’odham”, 99.

⁶⁹ Guillermo Castillo, “Las veredas entre el desierto y la ciudad”, 196.

⁷⁰ Victoria Osornio, “La sociedad tohono o’odham”, 95.

tierras por medio de instrumentos jurídicos, pues en ese tiempo la población indígena no era reconocida como sujeto de derechos.

A la mitad del siglo XX se promovió el juicio de amparo y el reconocimiento de la pequeña propiedad privada. El conflicto por la tierra adquirió un carácter político y se agudizó la crisis agrícola, pues el campo ya no podía transferir más producción a las ciudades. En 1992, con el proyecto neoliberal, las características que distinguían a las tierras ejidales y comunales se transformaron de manera profunda. Ese año se reformó la Constitución federal para anular el carácter de inalienables, inembargables e imprescriptibles a las tierras ejidales y comunales. Las tierras comunales siguieron conservando su carácter, pero el Estado permitió que se pudieran convertir en ejido.⁷¹

Si bien el ejido y la comunidad agraria son regímenes de propiedad de la tierra que conforman la propiedad social, tienen algunas diferencias. El ejido es producto de la dotación de tierras por parte del Estado a un grupo de campesinos que carecía de ellas y le son necesarias para su subsistencia; la comunidad agraria tiene su origen en el reconocimiento por el Estado de las tierras que pertenecían a determinado pueblo desde tiempo inmemorial, o que debían ser restituidas. Las comunidades agrarias no son lo mismo que la comunidad indígena, aunque la forma comunal sea de indígenas y la forma de tenencia ejidal, pueda ser de indígenas y mestizos.⁷²

5. Representatividad y tipos de tierras del pueblo pápago

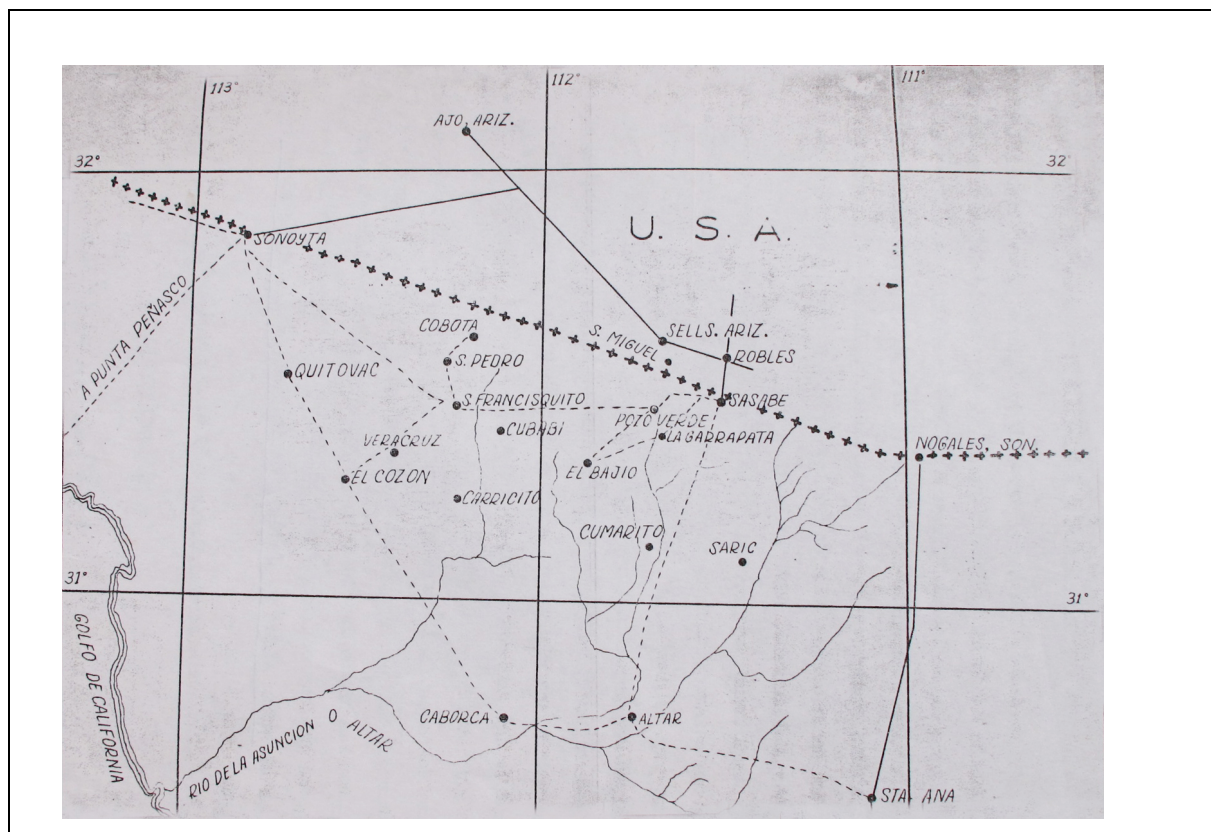
En México la tenencia de la tierra es la forma jurídica que tiene la mayoría de las comunidades indígenas. Por tenencia de la tierra se entiende como la institución que regula y define la asignación y los derechos de propiedad dentro de los pueblos indígenas o campesinos. En el artículo 27 Constitucional se reconocen tres tipos de propiedad: 1) la propiedad comunal: En este tipo de propiedad existe un derecho colectivo dentro de una comunidad y cada integrante de esta tiene derecho a

⁷¹ Francisco López Bárcenas, *Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México*. En www.lopezbarcenass.org/ensayos (fecha de acceso 26 de mayo 2016), y Ana Isabel Carcar Irujo, “Las reformas agrarias en México y los proyectos de desarrollo rural en un municipio de Veracruz”, en *Revista crítica de Ciencias Sociales y jurídicas* 38.2 2013, <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/42917> (fecha de acceso 26 mayo de 2016).

⁷² Francisco López Bárcenas. *Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México*.

utilizarla, así como de gozar de los beneficios; 2) la propiedad ejidal: consiste en núcleos constituidos por más de 20 superficies de tierras aportadas por igual número de habitantes. Cuenta con un reglamento interno, tiene una escritura pública y está inscrito en el Registro Agrario Nacional; y 3) la propiedad privada: radica en la transmisión de la nación a particulares de tierras y aguas.⁷³

En mi investigación de tesis de licenciatura solo encontré seis expedientes en los que el Estado reconoce cuatro tierras comunales: 1) San Francisquito (1973); 2) Quitovac y su anexo Chujubabi (1980); 3) Pozo Prieto y su anexo Calenturias (1983), 4) Bajío Pozo Verde y sus anexos Cumarito, Mochonera y Cubabi (1990). Como ejidos el Estado reconoce: 5) Las Norias (1985); 6) Pozo Verde (1979), y Sonoyta de pápago. El expediente sobre este último ejido era de acceso complicado y no lo pude revisar.⁷⁴



Mapa 3: Asentamientos pápagos. Fuente: Alfonso Fabila en Apuntes sobre pápagos.

⁷³ Victoria Osornio “La sociedad tohono o’odham”, 101-102.

⁷⁴ Véase Victoria Osornio, “La sociedad tohono o’odham”, 100.

6. ¿Cómo se conformó la reserva tohono o'odham en Estados Unidos?

Al igual que en México, el territorio constituye el problema central de los pueblos indígenas. En Estados Unidos el territorio indígena tuvo otra dinámica: la política de expansionismo estuvo basada en la doctrina del descubrimiento que se sustentaba por ley e intención divina.⁷⁵ Una ley que justificaba la posesión, explotación y colonización territorial ("*land title*") de los indígenas. A los habitantes de estas tierras se les consideraba salvajes.⁷⁶ Para el pensamiento y las ideas de los europeos estos pueblos no estaban predestinados para las tierras que habitaban: primero porque no tenían la bendición de Dios y, segundo, porque no aprovechaban la tierra como los agricultores europeos. Después del descubrimiento, diversos monarcas por medio de su sistema jurídico europeo, elaboraron un principio para beneficiarse.⁷⁷

Las reservaciones se crearon con el fin de controlar a las "tribus indias"⁷⁸ en el aspecto político e ideológico. En la década de 1820, los tratados [¿cuáles tratados? Sea más específica] se centraron en la cesión de las tierras y la creación de las reservas con el fin de tener a las tribus bajo control federal y limitar su territorio, sometiéndolas a una política de asimilación y coerción por agentes federales y educación religiosa.⁷⁹ En un inicio el gobierno estadounidense estableció las reservaciones en Oklahoma; con el tiempo los ganaderos, granjeros, empresarios, solicitaron esas tierras así que el gobierno las trasladó al oeste, en las tierras desérticas de los estados de Arizona y Nuevo México. Durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX se legislaron leyes y tratados para resolver los conflictos que se tenían con los indígenas. Esta interacción es compleja ya que cada pueblo vivía dinámicas distintas con el gobierno norteamericano. Las siguientes leyes explican la

⁷⁵ Elisabeth A. Mager Hois, "El poder en la política de Estados Unidos frente a las tribus". En *Casinos y poder: el caso Kikapoo*, 75-100 (Ciudad de México: UNAM/CISAN, 2010)

⁷⁶ Véase Sorily Carolina Figueroa, "Una experiencia del common law: Estados Unidos de América". En *Jurisdicción especial indígena en Latinoamérica: una referencia específica del sistema jurídico colombiano*, 195-203 (Barranquilla: Editorial Universidad del Norte/Grupo editorial Ibañez, 2015), y Elisabeth A. Mager Hois, "El poder en la política de Estados Unidos frente a las tribus".

⁷⁷ Elisabeth Mager Hois, "El poder en la política de Estados Unidos frente a las tribus".

⁷⁸ Tribu se refiere a los indígenas en Estados Unidos. La denominación "tribu", tal como se utiliza en la legislación, designa en general a un grupo de indios de la misma raza o raza similar, unidos en una comunidad bajo un mismo liderazgo o gobierno, y que habita un territorio en particular (aunque a veces este no esté precisamente definido). Véase "Las tribus indígenas en los Estados Unidos su situación legal". En <https://ar.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/tribus.pdf> (fecha de acceso 15 de febrero 2016).

⁷⁹ Elisabeth Mager Hois, "El poder, la política de Estados Unidos frente a las tribus".

dinámica territorial dentro de las reservas. Las primeras emanaron 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.

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.⁸⁰

1898- La ley de Curtis. Afianzó la distribución de tierras tribales en reservas indígenas y anuló la soberanía tribal en los territorios.

Para el siglo XX las siguientes son las leyes más importantes:

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.⁸¹

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.

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.

⁸⁰ 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).

⁸¹ Véase Angie Debo, "Now the Reservations". En *A History of Indians of the United States*, 218-298 (Norman: University Oklahoma, 1989), y Elisabeth Mager, "El poder en la política de Estados Unidos frente a las tribus", El Departamento de Estados Unidos en <https://iipdigital.usembassy.gov/> (fecha de acceso 15 de noviembre 2015).

1994-La ley de reforma del fideicomiso.⁸²

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.⁸³ 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. Las políticas de su desarrollo económico desde hace tiempo han estado a cargo del gobierno en Washington. En los años sesenta Mercedes Vilanova señaló que el problema del indio era complejo y difícil de generalizar: "Son muchas las tribus y con ellas las diferentes culturas, con sus formas de vida y su concepto de la tierra y de trabajo. Cada reserva ofrece un aspecto diferente según el temperamento y tradición del indio que lo habita".⁸⁴

No obstante lo anterior, todos los pueblos o "tribus indias" comparten dos condiciones: la pobreza y la miseria. De ahí que se aplique la política nacional de la misma manera en todas las reservas. En las reservas es el pueblo o la "tribu" quien posee la tierra y la hereda. Pero los empresarios y ganaderos por medio de leyes lograron que fuera posible rentar sus tierras. Mercedes Vilanova plantea que "ciudadanos blancos consiguieron que en algunas tribus se diera una ley especial por la que los indios pasan a poseer la tierra individualmente (es el mismo método, utilizado hace años, por los franceses en Argelia). Si la tierra pertenece al individuo y no a la tribu, el individuo puede venderla, o dicho en otras palabras, el 'hombre blanco' puede comprarla, y esto es lo que ocurrió".⁸⁵ Cada reserva cuenta con una agencia y un "jefe indio", también recibe servicios por parte del gobierno

⁸² Departamento de Estados Unidos, "Leyes que reflejan la evolución de la condición jurídica de los indígenas de Estados Unidos". En <http://iipdigital.usembassy.gov/st/spanish/article/2006/11/20061108163032liameruoyo.2186853.html> (fecha de acceso 17 de mayo 2016).

⁸³ Departamento de Estados Unidos, "Leyes que reflejan la evolución de la condición jurídica de los indígenas de Estados Unidos", y Elisabeth Mager, "El poder en la política de Estados Unidos frente a las tribus".

⁸⁴ Mercedes Vilanova, "El ciervo en Estados Unidos: con los indios de Arizona", *El Ciervo* 11.109 (noviembre de 1962), 5.

⁸⁵ Mercedes Vilanova, "El ciervo en Estados Unidos", 5.

norteamericano como educación básica, subsidios de vivienda, cuidado de la salud. Actualmente los indígenas trabajan para eventos culturales (música, artesanía, gastronomía) fuera de las reservas. Dentro de las reservas por lo general trabajan en sus propios casinos o con alguna minera que haya conseguido permiso para explotar las tierras de las reservas.⁸⁶

7. *La reserva tohono o'odham.*

Henry Dobyns narra que Estados Unidos no tomó posesión física de la región colindante al río Gila ni de las tierras donde se ubicaba la frontera México-Estados Unidos durante muchos meses después de la firma del tratado-compra de Gadsden.⁸⁷ Había constantes ataques por parte de los apaches en esa zona, así que durante los primeros 20 años, la región del Gila se llenó de tropas federales estadounidenses para contener a los apaches.⁸⁸ Peter MacMillan explica cómo en las tierras cercanas al río Gila y al río Santa Cruz, se encontraban los akimel, o'odham y los sobaipuri (tohono o'odham). Estas tierras fueron las más importantes para los agricultores estadounidenses y en consecuencia ahí se establecieron apropiándose del suministro del agua de la región del Gila.

MacMillan narra que el jefe Ascensión Orillas viajó a Whashington, D.C. para solicitar una reserva. 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 tierras de la reserva del Gila: muchos migraron hacia la de San Xavier.⁸⁹ Entre 1911 y 1938 se conformó la reserva que actualmente se conoce como la nación tohono o'odham. MacMillan explica cómo, a principios del siglo XX, cuando se estableció la reserva de los pápagos en Estados Unidos, hubo ajustes profundos en su organización social y

⁸⁶ Victoria Osornio, Notas de campo 2015.

⁸⁷ Henry F. Dobyns, "A Papago Victory in 1854", 11-12.

⁸⁸ Henry F. Dobyns, *The Papago People* (Phoenix: Indian Tribal Series, 1972), 41.

⁸⁹ Peter MacMillan, "Creation of a Nation", 77-85.

política. Hubo también ajustes con otros grupos o pueblos con los que los pápagos habían interactuado en determinadas ocasiones; en ese momento, con todo el despojo territorial indígena todos ellos estaban prácticamente obligados a vivir lado a lado. En 1916 surgió la primera porción de la Papago Indian Reservation, también llamada Sells.⁹⁰

En 1916, argumenta MacMillan, la situación sociopolítica de la región era compleja ya que como he mencionado dentro del concepto pápago se encierran distintas dinámicas y procesos culturales. Las tres más conocidas como mencioné páginas atrás son: los akimel o'odham, los tohono o'odham y los hiac'ed o'odham. Según MacMillan estos pueblos estaban fraccionados y abarcaban una mayor extensión territorial años previos a 1900 y aunque compartían elementos culturales y lazos de parentesco, tenían dinámicas propias. Al definirse los límites territoriales de la Papago Indian Reservation o reserva Sells como se le llama comúnmente, sin embargo, quedaron atrapados en un área común, creando así una sola identidad y una nación.⁹¹

La Papago Indian Reservation contenía 2 774 3770 hectáreas. El tipo de propiedad de la tierra de las reservas Sells y Gila Bend actualmente son “propiedad tribal”: esto es, en su forma jurídica son tierras de fideicomiso.⁹² El proceso de la nueva identidad surgida a partir de la creación de la reserva Sells respondió a dinámicas y fuerzas hegemónicas externas e internas; se podría decir que surgió de manera voluntaria e involuntaria. Para MacMillan, el establecimiento de la reserva Sells demostró que la Office of Indian Affairs (Oficina de Asuntos Indios, OIA por sus siglas en inglés), trataba a la gente del desierto como a una sola tribu, provocó así que se estableciera un solo gobierno para la tribu. Dado que cada grupo tenía distintos intereses, les llevó de 1910 a 1930 el organizarse como una tribu o'odham: la gente del desierto vio lo anterior como una necesidad y por consiguiente la convirtieron en estrategia.

En 1937 los o'odham aceptaron el Indian Reorganization Act (IRA) y una constitución con la que se creó una identidad oficial de la tribu o pueblo pápago.⁹³ La reserva de la nación tohono o'odham está dividida en 11 distritos: 1) Baboquivari; 2)

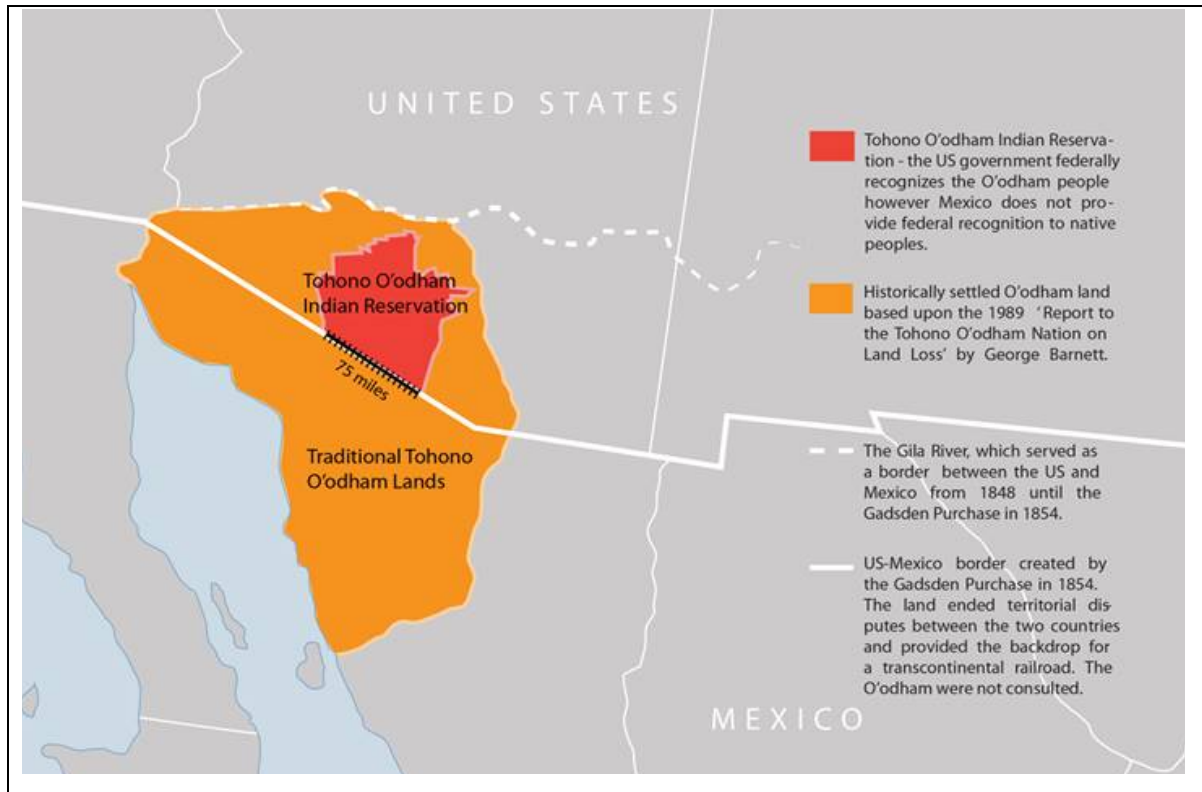
⁹⁰ Andrés Ortiz Garay, “Pápagos”, 247.

⁹¹ Peter MacMillan, “Creation of a Nation”, 6.

⁹² Henry Dobyns, *The Papago People*, 50.

⁹³ Peter MacMillan, “Creation of a Nation”, 410-416.

Chekut Kuk; 3) Guvo; 4) Hickiwan; 5) Pinsinemo; 6) Schuktoak; 7) San Xavier; 8) San Lucy; 9) Gila Bend; 10) Sells; 11) Sif Oidak. En la actualidad se discute la posibilidad de reconocer un distrito 12, que abarcaría la parte del territorio pápago en México.



Mapa4: La reserva Tohono o'odham Fuente: <http://america.aljazeera.com/> (fecha de acceso 27 mayo 2016)

8. Una historia de despojo

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX los ganaderos blancos desempeñaron un papel central en despojar a los indígenas de gran parte de sus tierras y raíces. Ellos argumentaron con éxito que los indios tenían más tierra de la que necesitaban y que no usaban sus tierras aprovechando todas las ventajas. En su etnografía de 1894, D.D. Gaillard asegura que la reserva pápago tenía sus rancherías permanentes, cada una con un jefe; que las casas eran de adobe o de postes verticales cubiertos de barro, con una estructura de colmena y paja; tenían una sola entrada que daba al este. Gaillard señala que se trata de una región inadecuada para la agricultura: “Toda esta

región es un desierto sin esperanza, pocos o ningún estadounidense reside en ella”.⁹⁴ Los pápagos se dedicaban entonces, casi todo el año, a cuidar ganado o hatos de caballos.

Gaillard también menciona que en el mes de julio, los pápagos dejaban las rancherías para ir a sus temporales, donde cultivaban maíz, calabaza, melones; los pápagos usaban un sistema de riego; agua que extraían de charcos o presas artificiales. Recolectaban pitahaya (fruta del cactus), semillas de mezquite y grano del palo fierro. Su manufactura consistía en hacer ollas o jarras de agua y utensilios de cocina, de cerámica roja. Manufacturaban cestas de un tejido fino, que resistían al agua.⁹⁵ En 1952, Charles Jones estudió patrones demográficos con pápagos en el pueblo Chuichu, ubicado a 965 606 kilómetros al sur de Phoenix al extremo norte de la reserva pápago.

En su estudio, Jones utiliza datos de censos que se reunían desde 1910 y mostró cómo, después de 40 años, había aumentado la población. Jones nos permite ver cómo era la estructura familiar de los pápagos y cuáles sus actividades. El término de “familia” o familia primaria se definía por dos o más personas consanguíneas o por matrimonio que vivían en un solo hogar. Era también cierto en años anteriores se registraron hogares que incluían a abuelos o viudas, u otros con hijos distintos. En la década de los cincuenta a algunos pápagos se les empleaba fuera del pueblo por temporadas de uno a tres meses o de cuatro a seis meses.

Este desplazamiento temporal no afectaba al pueblo de Chuichu; al contrario: varias familias pápago de comunidades o rancherías vecinas migraron al pueblo de Chuichu. Debido a que la tierra de este poblado les permitía tener un mejor nivel de vida, utilizaban una porción para el pastoreo de ganado; contaban con agua para una agricultura de riego y cultivaban algodón. Alquilaban también pastos a ganaderos norteamericanos. Las familias que llegaron a Chuichu estaban estrechamente vinculadas con la población local. El investigador Charles Jones señala que las personas que no estaban ligadas con los habitantes de un pueblo pápago, no se

⁹⁴ D.D. Gaillard, “The Papago of Arizona and Sonora”, 293.

⁹⁵ D.D. Gaillard, “The Papago of Arizona and Sonora”, 293-294.

desplazaban fácilmente a ese pueblo, aunque fueran pápagos.⁹⁶

Los matrimonios entre pápagos de fuera y mujeres pápagos de Chuichu influyeron en que la tasa de natalidad en Chuichu incrementara. Jones destaca que el poblado de Chuichu adquirió con los años la reputación de ser un lugar prometedor para los pápagos pues: 1) su ubicación era estratégica: estaba rodeada de granjas lo que les permitía rentar parte de sus tierras; 2) contaba con agua limpia así como de un sistema de bombeo desde 1923: este les permitía cubrir necesidades diarias y de higiene; 3) al estar cerca de poblados con carreteras, podían comunicarse con facilidad a Sells (donde se ubica el corazón de la reserva); por consiguiente, tenían más atención del gobierno tribal y del federal.

El acceso a la infraestructura bajó la tasa de mortalidad: fácilmente los pápagos podían acceder a servicios médicos.⁹⁷ Con los años la interacción entre los ganaderos blancos y la población indígena se intensificó. La cría de ganado se ha convertido en un elemento importante para la economía de muchos pueblos de la reserva. En los años ochenta, cuando Peter Iverson trabajó la zona, observó que a pesar de esta interacción y semejanzas en su trabajo, la relación entre los ganaderos indígenas y los ganaderos blancos seguía siendo tensa. Era esa una época en la que abundaban estereotipos de las personas del oeste como: los muchachos de vaca y los indios del oeste rural; eran tiempos en que había conflictos por privilegiar prácticas socioculturales antiguas o nuevas.⁹⁸ El entorno físico de los pápagos en la reserva al parecer había sido relativamente aislado: cada comunidad, ranchería, o pueblo tendía a ser una unidad, con escasa comunicación entre ellas.

Peter MacMillan argumenta que la política cultural imprimió un cambio fundamental en la población o'odham. Cuando se creó una sola entidad tribal, los tohono o'odham-pápagos buscaron defender y mantener su autonomía como pueblo,

⁹⁶ La vinculación o el tipo de relación a la que se refiere Charles Jones, es un código que aún se mantiene en la interacción de los pápagos en el siglo XXI. En una ocasión después de asistir a un evento en la ciudad de Caborca, la familia de doña Anita de la localidad de Pozo Verde invitó a la familia Velasco a una fiesta en su localidad. Los Velasco me explicaron que, si uno no era invitado personalmente, no debían presentarse en la fiesta. El Víkita, que es una ceremonia que se celebra en Quitovac, no tiene una fecha establecida.

⁹⁷ Charles F. Jones "Demographic attens in the papago indian village of Chuichu, Arizona", *Human Biology* 25.3 (septiembre de 1953): 191-202.

⁹⁸ Peter Iverson, "Cowboys, Indians and the modern West", *Arizona and the West*, 28.2 (verano de 1986): 107-124.

sin importar las complejidades que esto implicaba: crearon los pápagos grupos de consejos para cada cargo. La creación de la nación fue la estrategia que crearon los pueblos del desierto para mantener y proteger su integridad cultural así como su organización social y política, por lo que sintieron la necesidad de crear una resistencia para hacer frente a los cambios del mundo.⁹⁹

La territorialidad del pueblo tohono o'odham-pápago ha tenido dos dinámicas distintas en su organización territorial y sociocultural. En México, el proceso de conformación del Estado-nación produjo los instrumentos jurídicos para despojar paulatinamente a los pueblos indígenas de sus tierras. Los pápagos lograron mantener parte de su territorio y sitios sagrados por medio de las comunidades que conformaron. En Estados Unidos la parte del territorio del pueblo tohono o'odham fue reducida a una reserva; dicha reserva ha desempeñado un papel importante dentro de la distribución territorial, así como en la organización sociocultural del pueblo tohono o'odham.

⁹⁹ Peter MacMillan, "Creation of a Nation", 6.

Capítulo II

Las fronteras en el pueblo tohono o'odham-pápago

El trazo y establecimiento de las fronteras está implícito con la formación del Estado Nación. Por lo general, estas fronteras han sido trazadas a consecuencia de invasiones, anexiones, colonizaciones, o compra de territorio. La mayoría de las fronteras jurídicas administrativas que existen, especialmente en los países que sufrieron el colonialismo, son producto de injusticias históricas, porque se formaron sin el consentimiento de la población originaria. Estas fronteras no sólo son una línea que divide a dos países, sino también son un aparato burocrático legal, político y sociocultural. En el caso del pueblo tohono o'odham-pápago, una frontera los divide entre dos países y dos estados: Sonora (México) y Arizona (Estados Unidos).

En mi tesis de licenciatura, mostré que el pueblo tohono o'odham-pápago experimentó una serie de ciclos de colonización, protagonizados por cuatro grupos sociales diferentes: 1) los jesuitas, 2) los franciscanos, 3) los mexicanos y 4) los norteamericanos. Cada uno impuso nuevas formas de organización territorial y sociocultural. Desde entonces los tohono o'odham-pápagos han tenido que reconfigurarse como comunidad a través del tiempo.¹⁰⁰ Uno de los hechos históricos, que ha tenido profundas consecuencias para esta comunidad fue el Tratado Gadsden conocido en México como Venta de la Mesilla que se firmó en 1853. Este suceso es el punto de partida para la exposición de este segundo capítulo.

El objetivo de este capítulo es definir la frontera desde tres dimensiones distintas. La primera es su definición histórica-jurídica; la frontera México–Estados Unidos es una delimitación física y visible para quien entra y sale de alguno de estos países-y que está descrita en el capítulo anterior-. Además de ésta, existen una frontera lingüística y una frontera económica; estas dos no son físicas, pero sus efectos son visibles en las prácticas y la vida cotidiana del pueblo tohono o'odham-pápago a través de su interacción, en sus ceremonias, festividades, y en la gestión de apoyos económicos por parte de los pápagos hacia la *Tohono O'odham Nation*.

¹⁰⁰ Véase Victoria Osornio Tepanecatí, “La sociedad tohono o'odham del desierto de Altar y Yuma: entre la comunidad y las fronteras estatales” (Tesis de Licenciatura, ENAH, 2014).

1. Definir la frontera

La frontera se entiende comúnmente como “el extremo o confín de un estado, o reino. Es el límite geográfico entre dos Estados, naciones, países, y demás entidades político-administrativo o militar”.¹⁰¹ Desde las ciencias sociales, el antropólogo Alejandro Grimson advierte que la “frontera es un sitio de encuentro de relatos geopolíticos, literarios, historiográficos y antropológicos”.¹⁰² Dentro de las ciencias sociales se convive con dos concepciones de frontera: 1) como límite político-administrativo y 2) como horizontes culturales disímiles.¹⁰³

Desde el enfoque antropológico el concepto de frontera es polisémico, ya que no solo designa límites geográficos o políticos entre estados. Para Miguel Alberto Bartolomé el concepto de frontera también puede “designar realidades fácticas como, metáforas que aluden a dichas construcciones sociales”,¹⁰⁴ debido a que también configuran una construcción cultural. Por otro lado, el antropólogo Andrés Fábregas propone que el análisis de la frontera debe ser comparativo, etnográfico y dotado de medios históricos; debido a que las fronteras, así como las regiones son el resultado de diversas experiencias humanas. Es decir que además de observar el proceso que constituye la frontera, esta es en sí el punto de partida. Desde su creación –de la propia frontera- es el resultado de la actividad humana, que puede ser de encuentros y desencuentros con la historia propia o con otros.¹⁰⁵

Para entender e interpretar la frontera se vuelve necesario revisar los postulados desde el enfoque transnacionalista (como ya se mencionó el pueblo tohono o'odham-pápagu pertenece a uno de los varios pueblos que en la actualidad cuentan con el reconocimiento en ambos lados de la frontera). El antropólogo Michael Kearney

¹⁰¹ En Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México, (Ciudad de México, Porrúa, 1986), 1117.

¹⁰² Alejandro Grimson, “Introducción a la edición en español: Disputa sobre las fronteras”. En *Teoría de la frontera. Los Límites de la política cultural*, compilador por Scott Michaelsen y David E. Johnson, 13-23 (Barcelona, Gedisa, 2003), 13.

¹⁰³ Alejandro Grimson, “Introducción a la edición en español: Disputa sobre las fronteras”.

¹⁰⁴ Miguel Alberto Bartolomé. “Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina: Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia”. En *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, coordinado por Laura Velasco Ortiz, 35-77 (Ciudad de México, Colef/Miguel Ángel Porrúa, 2008), 35.

¹⁰⁵ Andrés Fábregas. “El concepto de frontera como teoría en el análisis de la racionalidad mexicana” en *Regiones y Esencias. Estudios sobre la gran chichimeca*, coordinado por Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera Espinoza, José Francisco Román Gutiérrez, 33-55 (Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2008), 51.

explica la complejidad de la noción de frontera; señala que "en el caso de la frontera México-Estados Unidos vemos una estructura y un proceso a la vez geográfico, legal, institucional y sociocultural".¹⁰⁶ Esta propuesta permite entender la tensión social, política y económica que se desarrolla dentro del territorio tohono o'odham-pápago. En este aspecto la frontera según el autor es el hilo invisible para el reforzamiento de una identidad colectiva e individual.

Por otro lado también señala que el transnacionalismo "implica un desdibujamiento o un reordenamiento de las distinciones binarias culturales y sociales".¹⁰⁷ Dónde el territorio si bien es importante, ya que es él espacio físico que divide una nación de otra, no es la tierra lo que se está disputando como en el siglo XIX; lo que se disputa en este siglo son las identidades colectivas e individuales, así como el movimiento de personas. Es decir que la movilidad de los sujetos, pone a oscilar los elementos culturales que en este caso son del pueblo tohono o'odham-pápago.

Para el antropólogo Everardo Garduño "las culturas del norte de México son pioneras en 1) la transposición de las fronteras étnico-culturales, y 2) en la elaboración de estrategias de resistencia con base en su movilidad transfronteriza y en la manipulación de su identidad".¹⁰⁸ Asimismo Miguel Alberto Bartolomé dice que las fronteras no son el final de los países: "son espacios plurales propicios para el desarrollo de nuevas formas y estrategias de convivencia".¹⁰⁹ En el caso de este estudio, el pueblo tohono o'odham-pápago desde la colonia vive una realidad fronteriza que implica su reordenamiento sociocultural y territorial. Pero es durante el siglo XX que la frontera cobra mayor visibilidad; se convierte en un espacio poliétnico, ya que no son los únicos que habitan y recorren el desierto de altar en ambos lados de la frontera en la actualidad.

¹⁰⁶ Michael Kearney, "La doble misión de las fronteras como clasificadoras y como sitios de valor". En *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, coordinado por Laura Velasco Ortiz, 79-116 (Ciudad de México, Colef/Miguel Ángel Porrúa, 2008), 79.

¹⁰⁷ Michael Kearney, "Fronteras y límites del Estado y el yo al final del imperio". En *Alteridades*, Vol. 13, Núm. 25, 47-62 (Ciudad de México, UAM-Iztapalapa, 2003), 52.

¹⁰⁸ Everardo Garduño, "Los indígenas del norte de México: icono de una era transnacional". En *Por las fronteras del Norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, coordinado por José Valenzuela (Ciudad de México: FCE/Colef), 133.

¹⁰⁹ Miguel Alberto Bartolomé, "Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina. Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia", 52.

Ahora bien, es en este contexto fronterizo y dentro del territorio tohono o'odham-pápago, que el concepto de frontera propuesto por Andrés Fábregas es pertinente; este implica un enfoque regional, en el que la formación de regiones se vincula con un dinamismo particular en la configuración y reformulación de las fronteras entre sociedades distintas.¹¹⁰ Es decir, se debe pensar la frontera como una región, con límites cognitivos y pragmáticos que una sociedad establece y consolida a través de la experiencia, así como la formación de redes.

Desde la perspectiva del antropólogo Fredrik Barth existen fronteras étnicas las cuales son conservadas en cada caso por un conjunto de rasgos culturales. Es decir que "la persistencia de la unidad dependerá de la persistencia de estas diferencias culturales y su continuidad puede ser especificada por los cambios en la unidad producidos por cambios en las diferencias culturales que definen sus límites".¹¹¹ Para entender el concepto de frontera en sus dimensiones culturales, espaciales, temporales e ideológicas, es necesario observarla desde un espacio que separa y que al mismo tiempo reúne; por consiguiente al diferenciarnos, la frontera da la posibilidad de una singularidad ya que se: "afirma un recurso ontológico para ser de cada colectividad humana que se percibe como distinta".¹¹²

2. La frontera lingüística en el pueblo tohono o'odham-pápago.

Para este apartado recupero la definición del lingüista Juan Miguel Lope Blanch, quien entiende por frontera lingüística a la "zona de contacto –y de división– de dos idiomas diferentes,"¹¹³ creando así un distanciamiento lingüístico. En el caso de los tohono o'odham-pápago quienes tienen físicamente la frontera territorial entre México y Estados Unidos, también tienen la frontera lingüística (dos naciones distintas con dos lenguas distintas). La frontera lingüística es la más evidente al interactuar con el pueblo tohono o'odham-pápagos en sus ceremonias, festividades u otros eventos.

¹¹⁰ Andrés Fábregas Puing "El concepto de frontera como teoría en el análisis de la racionalidad mexicana", 40-41.

¹¹¹ Fredrick Barth. "Introducción". En *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, coordinador Fredrick Barth, 9-47 (Ciudad de México, FCE), 48.

¹¹² Miguel Alberto Bartolomé, "Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina. Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia", 41.

¹¹³ Juan M. Lope Blanch, "El concepto de frontera en la lingüística", en www.revistadelauniversidad.unam.mx. (fecha de acceso: 22 de julio de 2016).

La primera ceremonia del pueblo tohono o'odham-pápago a la que asistí fue el Vikita¹¹⁴ en la comunidad de Quitovac en julio del 2009. En la etnografía que realicé, una de las observaciones que saltaba en mis datos de campo era que gran parte de los asistentes tohono o'odham sólo hablaban inglés, y los pápagos solamente español. En esa ocasión, únicamente la regidora (de ese año) hablaba los dos idiomas. Por momentos y durante la ceremonia ella traducía algunos cometarios, o las sugerencias que el "Chairman"¹¹⁵ indicaba a los asistentes. Años siguientes por lo general lo ha hecho algún antropólogo¹¹⁶ que asiste. A partir de esta experiencia en campo me surgieron preguntas respecto a cómo vive esta comunidad la frontera lingüística: ¿Por qué no se comunicaban en su lengua materna en o'odham o pápago¹¹⁷ (nombre con que regularmente se conoce)?, ¿qué paso con su lengua?, ¿por qué ahora requieren un traductor externo que los ayude a comunicarse?

El antropólogo Ernesto Díaz-Couder señala que son "cuatro los factores que inhiben o propician el uso de una lengua: políticos (estatuto de las lenguas, reconocimiento de los derechos lingüísticos), económicos (uso como lengua de trabajo o comercial), sociales (uso de las lenguas en los medios de comunicación, en la educación; prestigio social de la lengua o los hablantes), culturales (valoración de la diversidad lingüística, prestigio literario de la lengua, funcionalidad comunicativa,

¹¹⁴ El Vikita es una las ceremonias más significativas para el pueblo tohono o'odham-pápago. La festejan durante el plenilunio de junio para pedir lluvias, es una ceremonia que se desarrolla en un periodo de 24 horas (inicia por lo general a las 4 de la tarde y concluye a las 2 de la tarde del día siguiente). Esta consiste una procesión por el pueblo de Quitovac, para que los danzantes (el cu-cu) reciba las ofrendas que las familias de la comunidad les dan (regularmente ofrendan fruta, pan, jalea de pitahaya, cigarros y dulces). Finalmente, es una representación mítico-religioso, del mundo o'odham: de la gente que fue hecha por el desierto. En Victoria Osornio. Notas de campo 2009.

¹¹⁵ Además de ser el presidente de la Tohono O'odham Nation también es quien guía el cu-cu en la ceremonia del Vikita.

¹¹⁶ Es importante señalar que se trata de un hombre (el antropólogo) en términos de género. El Vikita es una ceremonia donde sólo participa el género masculino (niño, adulto, anciano). Las mujeres pueden asistir, pero solo pueden observar, y acompañar hasta determinado límite que indique el Chairman.

¹¹⁷ El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) en su *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, menciona que la denominación mestiza del nombre pápago es un término que proviene de la lengua sonorense ópata (ya extinta), y que su auto denominación es tohono o'odham (gente del desierto) y que el número de hablantes que registra es de 141 en el país, y sólo 33 son hablantes en el asentamiento. Desde 2012 el INALI ha creado talleres para la población pápago para recuperar el uso de lengua. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes lingüísticas de México con su auto denominaciones y referencias geo estadísticas*, (Ciudad de México, INALI, 2010), 64.

fortaleza de la identidad etnolingüística)".¹¹⁸ Al investigar sobre el fenómeno de la pérdida de la lengua materna e indígena, me encontré que en los últimos años ha trascendido a los ámbitos legales y las cortes internacionales. Actualmente un país no se puede permitir perder una lengua originaria; es un derecho conservarla. Los Derechos Humanos y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO), señalan que:

Una lengua desaparece cuando se extinguen sus hablantes, o cuándo éstos dejan de utilizarla para expresarse en otra que, con frecuencia, está más extendida y es hablada por un grupo preponderante. La supervivencia de una lengua puede verse amenazada por factores externos, por ejemplo, un sojuzgamiento de índole militar, económica, religiosa, cultural o educativa; y también por factores internos, por ejemplo, la actitud de rechazo de una comunidad hacia su propio idioma. Hoy en día, el aumento de los fenómenos migratorios y la celeridad de la urbanización suelen acarrear una desaparición de los modos de vida tradicionales, así como una fuerte presión para hablar la lengua predominante que es necesaria –o se percibe como tal– para participar plenamente en la vida de la sociedad y progresar en el plano económico.¹¹⁹

El caso de la lengua materna de los tohono o'odham-pápagos al igual que su territorio, ha tenido dos procesos distintos, que responden a dos políticas, dos estrategias, y dos lenguas hegemónicas diferentes.

La lengua pápago en México

En México una vez conformado el Estado-nación los pueblos indígenas pasaron por un proceso de asimilación cultural y de aculturización de su identidad. Lo que buscaba el proyecto de nación era incorporar a los pueblos indígenas a un contexto de modernidad por lo que era necesario abandonar sus prácticas socioculturales, entre ellas su lengua originaria. La lengua pápago pasó por dicho proceso, al grado de encontrarse actualmente gravemente amenazada.¹²⁰ En el 2006 la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas la CDI informó que el “descenso en su

¹¹⁸ Ernesto Díaz Couderel, “Situación actual de las lenguas amerindias” en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México: Primer informe*, 65-140 (Ciudad de México, INI/PNUD, 2000), 82.

¹¹⁹ UNESCO, en <http://www.unesco.org/> (fecha de acceso 3 de junio 2016).

¹²⁰ La CDI señala que “las cifras demográficas históricas muestran una drástica disminución en el número de integrantes de este pueblo. Rosa María Vecencio y David Vázquez señalan que la precaria situación económica a la que el desierto somete a sus pobladores ha sido causa, desde 1854, de la emigración hacia sitios urbanos, como Caborca, Sonoita, Puerto Peñasco y Hermosillo, en busca de mejores condiciones de sobrevivencia. Hace 57 años, es decir en 1949, sólo en México se estimaba que existían 15 mil pápagos, más otros 7 mil en Estados Unidos; sin embargo, en 1977 en México se registraron sólo 300 personas,¹⁴ esto es, que en 28 años los hablantes de esta lengua se habían reducido al 2%”. En CDI, *Lenguas indígenas en riesgo*: pápagos (Ciudad de México, CDI, 2006), 13.

número de hablantes ubica actualmente a este pueblo en una situación de riesgo. De acuerdo con registros oficiales, en el año 2000 el pueblo pápago de México comprendía únicamente 141 hablantes, de los cuales sólo 125 habitaban en el estado de Sonora. No obstante, el número de personas que habitaban en hogares pápago era de poco más de 360”.¹²¹

En el 2008 se realizó el *Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas* publicado por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI);¹²² en él señalan que la lengua pápago o pima alto: (tohono o’odham) se habla solo en el estado de Sonora y en las comunidades siguientes:

Altar: Altar, El Cubabi, El Cumarito. Caborca: El Soñic, Heroica Caborca, Juárez, La Escondida, Las Norias (De Romero), Puerto Lobos, San Francisco Pápagos (San Francisquito), San Pedro, Santa Eduwiges (La Cachora), SPR Mayobampo (Rancho Corralero). General Plutarco Elías Calles: Ejido Luis Echeverría Álvarez, El Chamizal, El Desierto de Sonora, Quitovac, San Antonio, Santa Rosa (La Angostura), Sonoyta.¹²³

En el tiempo que llevo haciendo trabajo de campo solo he presenciado tres conversaciones en su lengua. De gente mayor de 70 años (alrededor de 6 personas y no al mismo tiempo) son quienes la utilizan cuando se han reencontrado en la ceremonia del Vikita. A su vez, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) reporta lo siguiente:

vemos que entre los pápagos hay una clara disminución en la transmisión de su lengua. Tomando en cuenta la composición de la población en hogares pápago por edad y sexo, entre los hombres de entre cinco y 14 años sólo nueve eran hablantes de pápago, mientras que 32 eran no hablantes; por el contrario, entre la población de 60 años y más 33 eran hablantes de pápago, mientras que cinco

¹²¹ CDI, *Lenguas indígenas en riesgo: pápagos* (Ciudad de México, CDI, 2006), 13.

¹²² El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) es una entidad generada a partir de un estatuto mexicano publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 13 de marzo de 2003. Es trata de un organismo descentralizado de la Administración Pública Federal, con personalidad jurídica y patrimonio propios, sectorizado en la Secretaría de Educación Pública, según su ley de creación: la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLPI). Su objeto, de acuerdo con la L.G.D.L.P.I., es promover el fortalecimiento, preservación y desarrollo de las lenguas indígenas que se hablan en el territorio nacional, el conocimiento y disfrute de la riqueza cultural de la Nación, y asesorar a los tres órdenes de gobierno para articular las políticas públicas necesarias en la materia. Para otorgarles visibilidad y audibilidad a las lenguas indígenas nacionales. En <http://www.inali.gob.mx> (fecha de acceso 30 de octubre del 2016).

¹²³ Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes lingüísticas de México con su auto denominaciones y referencias geo estadísticas* (Ciudad de México, INALI, 2010), 64.

eran no hablantes. En el caso de las mujeres la tendencia era similar, con excepción de las mayores de 60 años, donde, por el contrario, sólo se identificaron ocho hablantes y 14 no hablantes.¹²⁴

Las cifras oficiales que se utilizan para realizar diagnósticos y que a su vez se diseñen proyectos; así como para la asignar recursos federales, se obtienen por medio del Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI a través del Censo de Población y Vivienda. En el cuestionario básico que se utiliza, el área para determinar si una persona habla una lengua indígena está en la sección para personas mayores de 5 años. La pregunta 3.6 es la que corresponde a la lengua indígena.¹²⁵ Por ahora es la única herramienta oficial que se utiliza para determinar el número de hablantes de una lengua indígena en México.

Determinar el número de hablantes de la lengua pápago es complejo en México. En mi experiencia al realizar trabajo de campo, he observado tres elementos que han determinado la pérdida de la lengua pápago: 1) se debe al poco acceso que se tiene para llegar a las comunidades u rancherías que habitan los pápagos; 2) la migración de sus comunidades de origen a las ciudades cercanas para acceder a una educación, servicios de salud y fuentes de trabajo los exhorta dejar de hablar su lengua; y 3) como resultado de sufrir algún tipo de discriminación al hablar en su lengua, expresada o manifestada en burlas, descalificación, y rechazo por parte de la población mestiza.

La lengua o'odham-pápago en Estados Unidos

En Estados Unidos la lengua o'odham tuvo otra dinámica. Al crearse la reserva los tohono o'odham fueron enfrentándose -además del español- al inglés, lengua hegemónica dentro del país norteamericano. Un estudio que se realizó en 1952 señala que los pápagos al igual que otras tribus (pueblos), no tenían un lenguaje escrito. Había que buscar un incentivo para que hicieran el esfuerzo de leer y escribir en inglés.¹²⁶ Las escuelas públicas que se instalaron dentro de la reserva fueron un medio para que la población indígena se integrara al sistema norteamericano; y para

¹²⁴ CDI, *Lenguas indígenas en riesgo: pápagos* (Ciudad de México, CDI, 2006), 11.

¹²⁵ En el cuestionario solo se pregunta ¿Habla alguna lengua Indígena o dialecto? ¿Qué lengua o dialecto habla? <http://www.inegi.org.mx/> (fecha de acceso 30 de octubre de 2016).

¹²⁶ Charles F. Jones, "Notes on Indian Education", *Journal of Educational Sociology*, 27.1 (september de 1953): 16-23.

acelerar su integración. La dinámica consistió en aislar a los niños indígenas de sus pueblos y hogares. Una vez internados en estas escuelas se les vistió con uniformes, les cortaron el cabello, y se les prohibió hablar en su lengua.

La asistencia a las escuelas por parte de los niños pápagos era irregular, lo que incrementaba la dificultad de que aprendieran el idioma norteamericano. Los profesores manifestaban no tener éxito con sus clases. Narraban que constantemente los niños se salían del aula para ir a los borbotones por tiempo indefinidos. Creían que la única manera de enseñarles el idioma era por medio de juegos con lápices, gomas de borrar y tiza como herramientas de comunicación; y solo enseñado a los principiantes y niños de primer grado.¹²⁷ Por lo anterior, requirieron ayuda de algunos antropólogos, con el fin de generar estrategias para el proceso de aprendizaje.

Charles Jones explica que los niños salían de su clase como un mecanismo de defensa, era la manera de regresar a su mundo interior. Los niños pápagos vivían con presión el proceso de aculturación, habían dejado un mundo colectivo y familiar para estar en contexto individual. Por lo que sugerían que los maestros debían familiarizarse primero con los niños pápagos y su cultura. Así como mezclar e involucrar en el trabajo escolar a los niños indígenas con niños americanos.

El béisbol fue una actividad recreativa dentro de las comunidades tohono o'odham, con el fin de consolidar la lengua norteamericana. Charles Jones narra que se sorprendió al escuchar hablar a pápagos adultos (que se comunicaban solo en español) porque durante los partidos de béisbol utilizaban frases en inglés claras y completas relacionadas con el juego.¹²⁸

Actualmente existen programas para la preservación de la lengua o'odham. Ofelia Zepeda quien es tohono o'odham y profesora de lingüística en la Universidad de Arizona, es conocida en ambos lados de la frontera por su trabajo en la alfabetización de su lengua materna: el o'odham. En 1983 publicó *A Papago grammar*.¹²⁹ Es el primer texto estandarizado para enseñar a los tohono o'odham su lengua. En su

¹²⁷ Charles F. Jones "Notes on Indian Education". Discovery 65. "Papago, Desert people". En <https://www.youtube.com/watch>. (fecha de acceso 16 de mayo 2016).

¹²⁸ Charles F. Jones "Notes on Indian Education".

¹²⁹ Ofelia Zepeda, "Introducción" en *A Papago grammar*, 5-12. (Tucson, University of Arizona Press, 1983). 6-7.

introducción la autora señala que lo realizó a partir de las grabaciones que había en los acervos históricos de Estados Unidos. Actualmente trabaja junto con el comité de la reserva tohono o'odham con el fin de crear una política oficial que exhorta a hablar la lengua nativa en todos los grados escolares.

En suma, la frontera histórica (la política-administrativa) tuvo profundas consecuencias en la interacción dentro del pueblo tohono o 'odham-pápago. La imposición de lenguas oficiales como el español en México y el inglés en Estados Unidos creó una frontera lingüística. Aunque en los últimos 20 años han intentado recuperar su lengua materna, en muchas situaciones, o en sus ceremonias no logran intercambiar ideas o conversaciones más allá de un saludo si no hay alguien que hable los dos idiomas. Otro factor que ha influido en el deterioro y lenta desaparición de su lengua, se debe a que al ser una comunidad pequeña y pero de gran dispersión geográfica en ambos lados de la frontera, la falta de empleos y servicios dentro de sus comunidades los está orillando a seguir migrando a las ciudades cercanas por lo que se ven obligados a adoptar el español o el inglés como lengua materna.

3. Una frontera económica o una cultura de la pobreza

Otra de las brechas que se creó dentro de la realidad del pueblo tohono o'odham-pápago es la frontera económica. A mediados del siglo XX las etnografías que se realizaron en Estados Unidos señalan las diferencias entre tohono o'odham y pápagos, a partir de sus condiciones materiales. Un ejemplo es el trabajo de los antropólogos John Scheweitzer y Robert Thomas hacen énfasis en la vestimenta, señalan que los asistentes jóvenes tohono o'odham iban “bien vestidos con ropa cara” que los jóvenes pápagos en la fiesta de San Francisco Xavier.¹³⁰ Es una realidad que los modelos económicos, las crisis económicas, y las políticas neoliberales han impactado la vida del tohono o'odham-pápago. Las diferencias económicas que existen entre ellos las he encontrado narradas no solo en su historiografía o en sus etnografías, sino también en las narrativas de la gente que los rodea y entre ellos mismos.

Al revisar la bibliografía no encontré un concepto de frontera económica que me

¹³⁰ John Shweitzer and Ronbert K, Thomas. “Fiesta of St. Francis of San Francisquito, Sonora”, *Kiva*, Vol 18. No 1/2(septiembre-octubre,1952):1-8.

ayudara a entender en términos analíticos la dinámica que observé en la población tohono o'odham-pápago. El diccionario de economía define como frontera económica “a la zona donde se encuentran implícitas dos o más economías desiguales, ya que lo que es lícito en un país, no lo es en el otro.”¹³¹ Sin embargo para explicar la realidad económica del pueblo tohono o'odham-pápago recupero el concepto de pobreza, desde una perspectiva que permite ver la pobreza como algo más que una situación psico-social y económica.

La propuesta de la antropóloga Virginia Romero plantea abordar la pobreza “como realidades globales, cuyas causas provienen de los sistemas económico, político y social, donde se han desarrollado determinados mecanismos de supervivencia, los cuales están basados en el trabajo informal y en otro tipo de coyunturas y relaciones sociofamiliares.”¹³² Es decir que el concepto de pobreza se debe pensar desde las consecuencias económicas que conlleva la escasez de recursos. En este sentido la propuesta del antropólogo José Luis Anta complementa lo que Virginia Romero propone ya que él señala que

no se trata de negar que existen los pobres, sino de observar que tras lo pobre existen discursos diversos, con ideologías, autorías e imaginarios precisos que han servido para crear, justificar la dominación y sujeción de unos grupos sociales por parte de otros, la creación de políticas (“sociales”) y la legitimación de un orden determinado que, en muchos casos, contradice su propia letra en función de intereses creados. Imágenes que el colectivo imaginario da por supuestas, que se entrecruzan con multitud de elementos donde todo parece “valer”. No se trata aquí de proponernos delante de la pobreza dando soluciones, sino frente a su discurso.¹³³

La realidad que actualmente vive la población tohono o'odham-pápago no es muy distinta de cada lado de la frontera. La reserva de los tohono o'odham dista mucho del sueño americano que predomina en el imaginario de la población mestiza y pápago en México. En mi recorrido etnográfico del 2009, mis primeras pláticas fueron con la población no indígena; me acerqué a los trabajadores y funcionarios de la CDI y de la SEP en la ciudad de Hermosillo y de la ciudad Caborca; así como a gente que me encontraba en la central de camiones –las esperas regularmente son mínimo de hora y media, por lo que es muy fácil platicar con la gente de la región

¹³¹ Diccionario de Economía. <http://paginas.ufm.edu/sabino/ingles/book/diccionario.pdf>

¹³² Virginia Romero Plana, “La cultura de la pobreza: una breve reflexión desde la Ecología cultural” en *Etnicex: revista de estudios etnográficos*, N°. 5, 121-131 (Cáceres, Asociación Profesional Extremeña de Antropología, 2013), 123.

¹³³ José Luis Anta Félez, “Revisitando el concepto de pobreza”. En *Espiral* vol. IV, núm. 11, 47-71 (Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1998), 51.

mientras llega el transporte-. En esas pláticas fui conociendo el imaginario o las ideas que la población mestiza, tiene sobre los pápagos -aún me sigue sorprendiendo-. Este sector de la población afirma que los pápagos no quieren trabajar en ningún lado, y que sus inclinaciones por tomar bebidas alcohólicas se deben a que reciben apoyos en dólares; aparentemente de la *Tohono O'odham Nation* solo por ser parte del mismo pueblo.

En el 2012 se publicaron varias notas en relación a los apoyos que se ofrecían aparentemente para los pápagos que estuvieran reconocidos por la nación.¹³⁴ Estos apoyos podían ser maquinaria para trabajo, becas para estudiantes, atención de salud, cruce libre de la frontera y empleo temporal en Estados Unidos. El periodista Efrén Ibarra Leyva publicó una nota donde narraba que unos vecinos de Bacoachi se decían ser descendientes de pápagos y ser el enlace de la Nación Tohono O'odham, uno de estos vecinos, Ignacio Miranda, nativo de Nogales decía: “mucha gente piensa que le van a dar dinero por el solo hecho de pertenecer al clan (sic); pero no es así. Lo que ellos están peleando son apoyos para la gente. Lo que quieren hacer es ayudar a la gente de aquí, por ejemplo, con semilla, con maquinaria, con ideas que tengan, con negocios”.¹³⁵ Miranda afirmaba que con esta ayuda no pretendían mantenerlos sino darles herramientas para ganar dinero.

En otro testimonio de la nota de Ibarra Leyva, Ignacio Miranda y Alma Martínez afirmaban que fueron a informarse con el gobernador de la comunidad Pápago en México: “nosotros nos enteramos por una gente de Unámichi que fueron a arreglar. Una familia Valenzuela. Entonces quisimos ver si era cierto y fuimos a Magdalena para investigar lo de las tarjetas blancas y ya vimos que es verdad”.¹³⁶ La nota continuaba señalando que Miranda y Martínez argumentaban que se daría tarjetas ‘tipo visa’ a los descendientes de pápagos en México que quisieran visitar Arizona y que:

aunque [...] hay quienes han viajado a Estados Unidos tan sólo con la llamada ‘tarjeta blanca [...]’ ha habido gente que con esta tarjeta (blanca) fue a probar si podía pasar para el otro lado y sí pudo.

¹³⁴ Para que alguien sea reconocido como parte de la Nación Tohono o'odham se debe contar con un cuarto de sangre pura, el equivalente a tener un abuelo tohono 'odham.

¹³⁵ Efrén Ibarra Leyva “Ofrecen supuesta ayuda a descendientes de pápagos”. En *Regionales* <http://www.proyeccioncananea.com/> (fecha de acceso 28 de octubre 2012).

¹³⁶ Efrén Ibarra Leyva “Ofrecen supuesta ayuda a descendientes de pápagos”. En *Regionales* <http://www.proyeccioncananea.com/> (fecha de acceso 28 de octubre 2012).

Pero luego se van a dar otras tarjetas, tipo visa, con las que vamos a tener todos los derechos, como hospital, becas y muchos beneficios”, indicó Alma[...] las “visas” tendrán un costo de 300 pesos [...] por el momento se tiene que hacer un trámite con el Gobernador de la etnia en México para poder ir a Estados Unidos en casos especiales. Alma afirma que la Nación Tohono O’odham podrá otorgar visas temporales de trabajo en los Estados Unidos, a sus nuevos miembros. ‘Nos dijeron que para las personas que quisieran iban a tramitar permisos para trabajar por 6 meses en Estados Unidos, por lo pronto y que después se buscaría la forma de que se quedaran a trabajar allá más tiempo’. Rafael García Valencia, Gobernador General de la Nación Tohono O’odham en México, no ha confirmado que se esté haciendo la búsqueda de sus antepasados ni que se les vaya a beneficiar [solo por] tener sangre Pápago.¹³⁷

Este tipo de notas contribuyó al imaginario dentro de la región en relación de los pápagos. De las entrevistas y pláticas que he realizado solo me he encontrado algunos casos en los que si fueron beneficiados por este tipo de apoyos. Solo dos personas realizaron sus estudios de maestría con dichas becas y por dos años. Una fue hecha en la Universidad de Desarrollo Profesional en la ciudad de Hermosillo y la otra fue para la Universidad de Arizona en Tucson. En ambos casos la ayuda no cambió su situación económica; con los gastos que implicaba el transporte de sus localidades (Quitovac y Caborca) a sus respectivas universidades, la gasolina, el hospedaje o renta de una recamara, y la alimentación del diario, su beca se fue agotando.¹³⁸

Los servicios de salud son el apoyo que más han utilizado los pápagos, siempre y cuando tengan su visa y permiso vigentes para entrar a Estados Unidos; así como un transporte propio y gasolina para ir y regresar. El servicio médico es solo en el hospital de Sells. Si no cuentan con alguno de estos requisitos, aunque estén reconocidos por la nación no pueden acceder a su apoyo médico.

Situación socioeconómica de pueblo pápago

Las comunidades y rancherías pápago se encuentran muy adentradas al desierto; para acceder a ellas se debe contar con una camioneta propia; hay que recorrer un mínimo de 5 kilómetros de terracería en alguna vereda que sea camino de la carretera federal hacia determinada ranchería. El estado mexicano ha tenido un papel significativo en el modo de vida de la población pápago desde mediados del siglo XX. Hasta hace unos 8 años varias de estas comunidades no contaban con servicios básicos de electricidad y agua a potable. La gente que vive aún en las rancherías está

¹³⁷ Efrén Ibarra Leyva “Ofrecen supuesta ayuda a descendientes de pápagos”. En *Regionales* <http://www.proyeccioncananea.com/> (fecha de acceso 28 de octubre 2012).

¹³⁸ Victoria Osornio. Notas de campo 2013.

en pequeñas casas de concreto (el equivalente a dos piezas de dos metros cuadrados), con pisos de tierra¹³⁹ y techos de lámina. A un lado de estas construcciones tienen enramadas hechas de ocotillo y carrizo, espacio en donde regularmente colocan sus cocinas; a pesar de que cuentan con estufas, aún utilizan las estufas de leña (para preparar café, frijoles, y tortillas). No tienen sanitarios, así que usan letrinas de tierra.

Para acceder a la educación básica y a trabajos estables, han tenido que migrar a las ciudades dentro de Sonora: Caborca, Sonoyta, Puerto Peñasco o Nogales México lugares que forman parte de su territorialidad histórica. Migrar a la reserva en Estados Unidos para trabajar o asistir a una escuela no es opción, como se podría pensar; primero porque todos los pápagos deben tener la visa como cualquier otro ciudadano; segundo porque en la reserva solo se habla inglés; y tercero porque gran parte de la población pápago está inmersa en las dinámicas de la vida fronteriza mexicana. Guillermo Castillo señala que “la experiencia Odham se aleja en buena medida de los procesos internacionales de mexicanos en y hacia EUA durante el siglo XX, sean las experiencias de inicios de siglo pasado durante la década de 1920, o los casos posteriores a través de tratados laborales internacionales como el programa Bracero (1945-1964)”.¹⁴⁰

Situación socioeconómica del pueblo tohono o'odham

En el 2015 realicé la primera visita a la Reserva Tohono O'odham, en Arizona, el objetivo de esta visita fue tener un primer acercamiento a la región del lado norteamericano. Con la invitación de Berman Siqueiros director del "*Cultural Center & Museum Tohono O'odham Nation*", es que realizo esta primera visita. El recorrido lo hice en carro y de “raite”. El trayecto es de aproximadamente dos horas de la ciudad de Tucson; para llegar a la reserva hay que tomar la ruta 10; y salir rumbo a México por Sonoyta. Antes de entrar a la reserva hay que pasar un poblado que se llama Ajo, hasta llegar a Sells, el camino tiene pocos señalamientos, solo hay una referencia que indica que estás entrando a la Reserva -un letrero verde que dice

¹³⁹ En Quitovac fue hasta el 2012 que sus dos habitaciones colocaron piso de sementó. En las comunidades más adentradas al desierto aun sus pisos con de tierra.

¹⁴⁰ Guillermo Castillo Ramírez, “Migración étnica y cambio social entre los Odham del noroeste de Sonora”. En *Andamios: Revista de Investigación Social*, 375-409 (Ciudad de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México), 403.

"*Entering Tohono O'odham Reservation*" y no está muy visible-.

El camino es muy parecido al del lado mexicano, solo es desierto; se ven entradas de veredas de pura terracería y cercadas con puertas de alambre; con más de 10 buzones a un costado del cerco. Al igual que en México a lado de la carretera y caminos se miran cruces en el camino con la diferencia de que aquí las cruces están rodeadas de piedras (dan la impresión de ser entierros o tumbas); hay señalamientos muy discretos de pozos (narra la gente que hay algunas personas que dejan agua y cosas de primeros auxilios para los migrantes).

Camino a Sells, del lado derecho está el *Tohono O'odham Community College*. A unos 20 kilómetros está el "*Sells Indian Hospital*"; es un lote grande con apariencia más de clínica que de hospital de un solo piso. En la calle no se observa gente caminado; circulan pocos carros particulares. Una vez que llegas al hospital, ahí hay que tomar el camino a San Miguel. Este camino también es de terracería y se llama *Baboquivari Mt Rd*. Al llegar lo que se observa es una construcción alta de ladrillo con un estacionamiento pavimentado y una lona que tiene escrito "Hiamdag Ki: Hekihu, Hemu, Im, B I-Ha'ap. *Tohono O'odham Nation Cultural Center & Museum*". En el estacionamiento sólo había tres camionetas. No se observa movimiento de carros ni de gente; en los alrededores se pueden ver algunos caballos y vacas. Lo más visible y presente es la *border patrol* (patrulla fronteriza). En el camino me encontré alrededor de unas 20; (observé todo el tiempo su presencia, en ocasiones estaba una delante y otra atrás del carro donde viajaba).

El museo es una construcción amplia cuenta con cuatro salas grandes. En dos salas se muestran parte de su historia, sus ritos, y sus actividades económicas, como la preparación de la jalea pitahaya, y la cestería. En la tercera sala muestra una serie de fotografías de jóvenes, con vestimenta tradicional (de principios del siglo XX) en contra posición de como visten ahora. También cuentan con un aula de talleres para niños, y una biblioteca (así como de un acervo de tesis, disertaciones, libros, mapas, periódicos, sobre el pueblo tohono o'odham).

Sus casas no están a la vista del camino. Existen algunos videos que narran y muestran las condiciones en las que viven los tohono o'odham en la reserva, en ambos videos muestran sus casas aisladas hechas de adobe; al igual que en las de

México tienen una enramada hecha de ocotillo.¹⁴¹ El antropólogo Donald Bahr menciona que los O'odham, fueron instruidos en el cumplimiento de la vivienda estadounidense, que es diferente de lo que habían dominado anteriormente; y la cultura anterior de la vivienda, nadie supo cómo hacerlo, se ha convertido en una civilización perdida.¹⁴²

En ambos lados de la frontera encontramos contextos de escasez de recursos, para trabajar, o para acceder a una vivienda digna. El proceso de despojo paulatino en su historia los ha orillado a migrar a las ciudades para integrarse a los trabajos mal pagados por falta de estudios; el habitar un contexto fronterizo como es el desierto de Altar, es lo que actualmente está determinando una cultura de pobreza dentro de su cultura. Como argumenta Virginia Romero “no sólo los bajos niveles económicos son los que hacen al pobre, sino el hecho de estar inmerso en una cultura que, por sus valores o creencias, desarrolla ciertos mecanismos de adaptación ante una realidad social, y que los sumerge en un estado de conformación permanente ante la desigualdad social”.¹⁴³

4. *Vivir la frontera*

La dinámica de cómo se vivía o se percibía la frontera en la población tohono o'odham-pápagos a principios del siglo XX era variada; las fuentes que dejan rastro de lo que definía "ser pápago" en esos años tenía otras dimensiones, distinta al presente. El ser tohono o'odham-pápago implicaba un seminomadismo. La historiografía demuestra que había una relación inter-étnica entre casi todos los poblados del desierto de Altar (desde antes de la llegada de los misioneros en la época Colonial), como el parentesco, las fiestas o las ceremonias, sus autoridades tradicionales, la lengua, así como intercambios económicos que estaban basados en el uso del desierto (como la jalea de pitahaya, miel de sahuaro, pinole, piel de vaca u venado, ollas, cestas). Estas prácticas colectivas se volvieron articuladoras de su identidad.

Bernad Fontana señala en su trabajo que por varios años los pápagos continuaban

¹⁴¹ Tohono O'odham Nation, *The Plight of the Hia-Ced O'odham people*. En https://www.youtube.com/watch?v=tZe_3VH1F_4 (fecha de acceso 30 de julio 2016) y Jason Jaacks, “A Voice in the Desert”, En <http://www.jasonjaacks.com/> (fecha de acceso 30 de julio de 2016).

¹⁴² Donald Bahr. “Ages of O'odham Architecture”, *Journal of Southwest*, 47.3 (Autumn, 2005), 497-521.

¹⁴³ Virginia Romero Plana, “La cultura de la pobreza: una breve reflexión desde la Ecología cultural”, 129.

viviendo y comportándose como si no existiese la frontera.¹⁴⁴ Al parecer no todos los pápagos conocían la frontera; el informe de John Collin menciona que "durante 60 años los pápagos han cruzado y reparado la frontera, si es que efectivamente conocían su existencia".¹⁴⁵ Un ejemplo de ello es el caso de Pia Machita, un jefe pápago. Roswell Manuel lo describe como un hombre de 85 años de edad, (1865 se estima que es el año de su nacimiento) de 155 a 160 libras en peso, cabello muy gris, y quien había heredado un bastón de mando.¹⁴⁶ Pia Machita era quien se encargaba de aspectos sociales y culturales. Era quien guiaba de ida y vuelta a los miembros del pueblo pápago de la reserva hacia Altar en Sonora con el fin de mantener prácticas religiosas, u otros trámites por medio de un ferrocarril. En el trabajo de Elmer W. Flaccus se narra que a Pia Machita se le identificaba como mexicano y que no reconocía la frontera o el Tratado Gadsden ni a las autoridades de la Oficina de Asuntos Indígenas; ya que para él los Estados Unidos había tomado el control de su pueblo: "solo permitía el acercamiento de sacerdotes y gente mexicana a su casa; en donde mostraba la bandera de México".¹⁴⁷ La descripción de D.D Gaillard publicada en 1894 describe que los pápagos andaban principalmente entre el Baboquivari y las montañas de Ajo así como a unas 50 millas de la línea divisora internacional; debido a que era una región donde el agua se podía obtener constantemente, su informe indica que el censo de 1890 estimaban de 2.000 a 5.000 pápagos en los Estados Unidos, y que en México se calculaba lo mismo.¹⁴⁸

La primera mitad del siglo XX es un periodo de movilidad constante del pueblo pápago. Estas se encontraban relacionadas con sus prácticas socioculturales seminómadas y otras por las condiciones que se enfrentaron a raíz de la frontera y de los procesos económicos que se vivían. El trabajo de J.W. Hower *Generic descent of the Papagos villages* explica cómo a causa de las 1) las rebeliones apaches y 2) el despojo paulatino de las tierras más fértiles (con agua y minerales) por parte de

¹⁴⁴ Bernard Fontana, "History of the Papago". En *Handbook of North American Indians*, vol. 10, edited Alfonso Ortiz by Willian C. Sturtevant, 137-148. (Washington: Smithsonian Institution, 1983).

¹⁴⁵ Alfonso Fabila, *Apuntes sobre los pápagos de Sonora* (Ciudad de México, INI, 1957), 5.

¹⁴⁶ Elmer Flaccus, "Arizona's last great indian war: The saga of Pia Machita", *The Journal of Arizona History*, vol 22, No 1 (spring, 1981): 1-22.

¹⁴⁷ Elmer W. Flaccus, "Arizona's last great indian war: The saga of Pia Machita", 3.

¹⁴⁸ D.D. Gaillard, "Papago of Arizona and Sonora", *American Anthropologist*, vol. No 3. (Julio, 1894): 293-296.

mexicanos y estadounidenses fueron abandonando poblados:

Algunos de ellos incluso tienen ahora campamentos temporales, como en la antigüedad, al sur de la Golfo. [...] descendientes del mismo pueblo Papago en Sonoita y el pueblo ahora extinto de *Tak*, un pueblo casi extinguido. En Sonoita era un sitio atractivo y favorecido, por la cercanía de río Sonoita [...] La población actual se compone sobre todo de los mexicanos, que suman alrededor de 600, que llena el papago. En la actualidad hay cinco familias papago.¹⁴⁹

Por otra parte Guillermo Castillo señala que para la primera mitad del siglo XX “las precarias condiciones de vida de los O’odham y la falta de servicios básicos como educación, salud y acceso a la tierra como fuente de sobrevivencia fueron sin duda los detonantes para la migración al suroeste de Arizona”;¹⁵⁰ en donde les ofrecían trabajo en campos de cultivo de algodón. Los testimonios que registra señalan que en 1940 la gente de Pozo Verde y del Cumarito¹⁵¹ migró a trabajar a los Estados Unidos. Pero como bien documenta, migraron a un territorio cultural que ya conocían y donde las relaciones de contacto entre el lugar de origen y el sitio de destino tenían una profunda historicidad.¹⁵²

La movilidad sociocultural está vinculada como ya se mencionó a una identidad étnica. Para este periodo lo que más abundan son las etnografías de antropólogos haciendo énfasis en las peregrinaciones hacia ceremonias, o festividades, así como a sus lugares sagrados. Una de las festividades más registrada es la fiesta a San Francisco Xavier. Esta se celebra en el mes de octubre en dos lugares distintos: en la ciudad de Magdalena de Kino y en el poblado de San Francisquito, ambas en Sonora México.

A mediados del siglo XX se registraron algunos problemas que los tohono o’odham comenzaron a tener para asistir a su fiesta de San Francisco Xavier, en México. La gente narra que el camino de los pápagos era a través de la puerta de San Miguel que se encuentra sobre la frontera internacional; a unos 20 km al oeste de Sásabe. En la

¹⁴⁹ J. W. Hoover, “Generic Descent of the Papago Villages”, *American Anthropologist. New Series* Vol. 37, No 2, part 1, 257-264 (april-june, 1935), 261.

¹⁵⁰ Guillermo Castillo, “Ecos y murmullos del desierto de Altar: los o’odham y sus recorridos por la frontera entre Sonora y Arizona durante el siglo XX”, *Margen: Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, 65, www.margen.org/suscri/margen65/castillo.pdf julio 2012, 1-25 (fecha de acceso: 27 de octubre de 2016), 15.

¹⁵¹ Guillermo Castillo, “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, UNAM, 2010).

¹⁵² Guillermo Catillo, “Las veredas entre el desierto y la ciudad, reconfiguración de la identidad en el proceso histórico de cambio de los tohono o’odham”. y “Ecos y murmullos del desierto de Altar: los o’odham y sus recorridos por la frontera entre Sonora y Arizona durante el siglo XX”.

correspondencia y en los oficios que intercambian Ben Zweig quien era el “American Consul” con los agentes de inmigración en Nogales Sonora, México, se lee las modificaciones a su recorrido; así como el costo por persona para entrar a México: “los pápagos de la reserva que tengan contemplado visitar Magdalena solo se podrá hacer por Nogales, Sásabe y Sonoyta y no por San Miguel como en años anteriores”.¹⁵³

El texto de Jonh Schweitzer y Robert K. Thomas de 1952 describe las dificultades que empezaban a enfrentar los pápagos al ir a su fiesta de San Francisco desde Arizona, a la comunidad de San francisquito. Al parecer los pápagos necesitaban permisos turísticos, pues habían rechazado 12 carros en la frontera un día anterior por las autoridades mexicanas. La mayor parte de los pápagos habían llegado en camionetas de los EE.UU. de lugares como los Campos Grandes, Sells, Sur Bueno, Kerwo, Presa de Menager, Tecolote, Hickiwan y Ajo; y del lado de México llegaban de las comunidades del Plomo, Sásabe, y Sonoyta. En esta etnografía describe que algunos pápagos durmieron en sus carros, otros acamparon cerca de la iglesia; y otros se instalaron en casas de familiares que vivían en la comunidad de San francisquito. En esa ocasión ellos contaron alrededor de 50 carros, otros llegaron a caballo, o en caravanas. Señalan que había al menos 200 pápagos presentes; predominaba la gente mexicana; ellos en esa ocasión fueron los únicos norteamericanos.¹⁵⁴

La etnografía de James Griffith que realiza en 1964 pero en la ciudad de Madalena señala que observó a dos centenares de personas que caminaban por la carretera desde Arizona en dirección a México. En Magdalena de Kino describe que participaban yaquis y mayos con músicos y pascolas. Aunque asisten muchos pápagos de ambos lados de la frontera, predomina la presencia de los mestizos mexicanos, y mexicanos-americanos. Señala que la fiesta es organizada por esos tres grupos culturales y los tres asisten como peregrinos, artistas o como proveedores de bienes y servicios. Algunos de los yaquis y mayos combinan peregrinación con alguna actividad económica, mientras que los roles puramente económicos son ocupados por los mexicanos, aunque los miembros de este grupo también asisten como peregrinos.

¹⁵³ Carta de Ben Zweig “American Consul” a los agentes de inmigración. Nogales Sonora, México, septiembre 22, 1948.

¹⁵⁴ John Schweitzer and Robert K. Thomas. “Fiesta of St. Francis of San Francisquito, Sonora”.

Llegan en automóviles, camiones y autobuses son las fuentes principales de transporte a la fiesta, aunque algunas personas van a pie, al menos desde la frontera internacional.¹⁵⁵

5. *¿En la frontera se es o'odham, norteamericanos o mexicanos?*

Un ejemplo que hace visible ambas fronteras (la física y la lingüística) es el de los corrales¹⁵⁶ donde danza el cu-cu durante el Vikita. Los pápagos dicen que un corral es para los que viven en la reserva y el otro es para los que viven en México.¹⁵⁷ Sin embargo la ceremonia del Vikita desborda ambas fronteras. Es una ceremonia que expresa la cultura del pueblo tohono o'odham-pápago. En términos simbólicos el Vikita es un ordenador o como lo nombra Clifford Geertz es “una telaraña de significados” que se crea por un continuo ejercicio colectivo de significados sociales.¹⁵⁸ Es decir que son los objetos y los sujetos quienes otorgan orden, sentido y significados a determinado evento.

En este sentido los historiadores Zulema Trejo y Carlos Mejía señalan que “todo intercambio lingüístico contiene la potencialidad de un acto de poder, más aún cuando involucra agentes que ocupan asimétricas en la distribución de capital relevante”.¹⁵⁹ Es decir que el poder simbólico, deriva del otorgamiento o la determinación de posiciones en una estructura social. Lo que importa en la ceremonia no es lo que se nombra o el contenido de lo que se comunica, si no la práctica del Vikita entre tohono o'odham-pápagos, ya que al encontrarse se reconocen por medio del ritual.

Conclusión

En suma, este capítulo muestra cómo las fronteras, además de dividir y limitar tienen

¹⁵⁵ James S. Griffith, “Magdalena revisited: the growth of a fiesta”, *Kiva*, vol 33, no 2 (December, 1967):82-86.

¹⁵⁶ El cu-cu danza dentro de dos corrales que están hechos con saguaros secos, y gobernadora. A unos 30 metros de distancia entre ellos. En un primer corral sólo participan tohono o'odham y en el segundo pápagos y en ocasiones (dependiendo de la asistencia) participan tohono o'odham. En Victoria Osornio. Notas de campo de 2009-2016.

¹⁵⁷ Victoria Osornio. Notas de campo de 2009-2016.

¹⁵⁸ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. (Barcelona, Gedisa, 1992), 20.

¹⁵⁹ Zulema Trejo Contreras y Carlos Mejía Reyes, “Reflexiones en torno a la frontera simbólica y su aplicación al estudio de los grupos indígenas”. En *Los indios, españoles y mestizos: en zonas de frontera, siglos XVII-XX*, coordinado por José Medina Bustos y Esther Padilla Calderón 271-288 (Hermosillo, El Colegio de Sonora/El Colegio de Michoacán, 2003), 278.

dos misiones esenciales "la primera es de carácter clasificatorio, en el sentido de que definen, categorizan y afectan de otras maneras las identidades de las personas que son circunscritas y divididas por fronteras que cruzan. La segunda también es clasificatoria, pero en el sentido de que modifica las posiciones y relaciones económicas de clase.¹⁶⁰" En el caso del pueblo tohono o'odham-pápago además de tener la frontera física que los divide, encontramos dentro del mismo pueblo una frontera lingüística, y otra económica.

Como respuesta a manera de resistencia, los tohono o'odham-pápago han creado discursos que defienden la particularidad de su etnia y de su cultura, por medio del reconocimiento a las diferencias. Así que además de las fronteras (jurídicas, lingüística y económica) se sobrepone la étnica como respuesta a las tres anteriores. Frederik Barth afirma que "las identidades étnicas no pueden conservarse más allá de los límites", entendiendo como límites étnicos los que "definen al grupo y no el contenido cultural que encierra";¹⁶¹ siendo estos límites los que canalizan la vida social ocasionando una organización más compleja en las relaciones sociales y de conducta. Definiendo lo étnico no solo como la suma de rasgos, sino también como aquello que los actores consideran significativos. En este sentido lo que está en los límites son las prácticas socioculturales que realizan en sus ceremonias y fiestas las que constituyen su identidad étnica. Asimismo, como señala Miguel Bartolomé una frontera no es un ámbito de separación sino un punto de convergencia, de articulación entre similares o distintas formaciones culturales y sociales dotado por lo tanto de una singularidad histórica.¹⁶²

¹⁶⁰ Michael Kearney, "La doble misión de las fronteras como clasificadoras y como sitios de valor", 81.

¹⁶¹ Fredrick Barth. "Introducción". En Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales, 48.

¹⁶² Miguel Alberto Bartolomé. "Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina: Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia", 52.

Capítulo III

De seminómaditas a transfronterizos: Formas de habitar el territorio

“Antes podíamos ir y venir a la reserva en caballo, antes con tan solo vernos los agentes aduanales decían –Ah, son indios. Después cuando íbamos en carro decían ah, tu si puedes pasar, pero tu carro no, y así, hasta que ya no nos dejaron pasar sin una visa”.¹⁶³ El siglo XXI se caracteriza por ser el testigo de una serie de cambios, vistos y percibidos desde la economía, la política y la cultura. A estos cambios se les ha definido como globalización. El antropólogo Everardo Garduño señala que estos cambios vistos desde la dimensión sociocultural se definen en una era caracterizada como posmodernidad o sobremodernidad; es decir conceptos que denotan un conjunto de transformaciones en la forma de entender no solo el desarrollo económico y tecnológico, sino también las interacciones sociales, las prácticas socioculturales, las dinámicas de inclusión, exclusión, transformaciones todas ellas que plantean a las ciencias sociales la necesidad de nuevas reflexiones.¹⁶⁴

Para el literato Augusto Escobar “la violencia ha sido el hecho socio-político e histórico más impactante del siglo XX y, quizá, también el más difícil de esclarecer en todas sus connotaciones, en razón de los múltiples factores que intervinieron en su desarrollo”.¹⁶⁵ Hace poco más de un siglo que el territorio mexicano fue dividido, pero es hasta finales del siglo XX y principios del XXI que los fenómenos relacionados con la globalización han impuesto un nuevo escenario dentro de la frontera norte, y en específico la frontera de Sonora y Arizona. Desde hace algunos años la migración ha trazado una nueva ruta por el desierto de Sonora, justamente en el territorio de los tohono o’odham. Este fenómeno está trastocando seriamente la vida y la organización socioterritorial de esta región. El objetivo de este capítulo es visibilizar las prácticas socioculturales que realiza el pueblo tohono o’odham-pápago en la actualidad; así como las implicaciones de la globalización y los tipos de violencia que afectan el

¹⁶³ Don José, Notas de campo 2009.

¹⁶⁴ Everardo Garduño, “Globalización, posmodernidad y sobre modernidad” en *Magistrales 2* (Mexicali, UABC/IIC-Museo, 2013),9.

¹⁶⁵ Augusto Escobar, “La literatura y la violencia en la línea de fuego” en *Antioquía*, 2006) http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/literatura/narrativa/Volumen_2CapIII. Fecha de Acceso 30 agosto del 2015.

territorio y a la población tohono o'odham-pápago.

1. Leyendo al desierto desde la cotidianidad

El historiador Edward P. Thompson propone un enfoque económico marxista del análisis histórico; lo que le interesa es el cambio: las rupturas en la historia y no las permanencias. Edward P. Thompson dice que en “una sociedad cualquiera dada no podemos entender las partes a menos que entendamos su función y su papel en su relación mutua y en su relación con el total”.¹⁶⁶ Desde una lectura más contemporánea y enfocada en los estudios socioculturales la socióloga Blanca Muñoz explica que la propuesta de Thompson es acercarse y volver la mirada a la acción social en la narrativa histórica; una metodología que recupere las voces marginadas de los textos en los que apenas aparecen como sujetos activos, ya que lo que predominaba era la historia política y no una historia desde abajo:

Lo que debe ocuparnos es la polarización de intereses antagónicos y sus correspondientes dialécticas de la cultura. Existe una resistencia muy articulada a las ideas e instituciones dominantes de la sociedad en los siglos XVII Y XVIII; de ellos que los historiadores crean poder analizar estas sociedades en términos de conflicto social.¹⁶⁷

Para Thompson lo que había que recuperar era la experiencia humana; pues es en esas experiencias de lo cotidiano donde se expresa la cultura (las prácticas sociales, las tradiciones, los valores, la economía, la ideología). Blanca Muñoz afirma que es desde el planteamiento de la cotidianidad donde debemos introducir a la cultura como criterio de identidad grupal ya que lo “cotidiano remite al entramado no sólo de las relaciones productivas cuanto a unas formas compartidas de entender la realidad”;¹⁶⁸ es decir, que la cultura para Thompson es entendida desde los modos de vida, en donde los elementos culturales entran en coalición. Thompson se refiere especialmente a los modos de entender la experiencia de vida rural; en el caso de mi

¹⁶⁶ Edward P. Thompson, “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clases?” en *Tradición, Revuelta, y Conciencia de Clase: Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (Barcelona: Crítica, 1984) 13-14.

¹⁶⁷ Edward P. Thompson, “La sociedad inglesa del siglo XVIII”, 39.

¹⁶⁸ Blanca Muñoz, “La escuela de Birmingham: La sintaxis de la cotidianidad como producción social de la conciencia” en *Seminario Interdisciplinario, sentido, cultura: Un dialogo abierto sobre el presente o futuro de la cultura*, 9. http://consellodacultura.gal/mediateca/extras/blanca_munoz.pdf (fecha de acceso: 20 de octubre de 2016).

estudio retomo esta idea para entender a los actores que se mueven en el ámbito rural y en las ciudades.¹⁶⁹

Desde este enfoque en lo cotidiano para entender los procesos sociales me acerco a leer el desierto de Altar; o mejor dicho la Papagüería. Altar es un desierto que desde época colonial ha sido considerado como un lugar sin nada, sinónimo de soledad, de ausencias y hasta de agonías. Sin embargo, distintas sociedades lo han habitado creando una forma de vivir, pensar, representarse y simbolizar de distintas maneras el desierto. Los tohono o'odham-pápagos son uno de los pueblos que han sobrevivido o resistido a un contexto fronterizo. Esta región se presenta, en primera instancia como un lugar con diversas problemáticas. Desde hace diez años es muy común escuchar y leer que la frontera norte de México está rodeada de narrativas de violencia, provocadas por el sistema neoliberal que rige el país.

Después de casi siete años de ir y venir entre la Ciudad de México y el desierto de Altar, dejé de visitarlo por casi dos años -una distancia obligada más que deseada-. Este alejamiento me permitió comprender las implicaciones de hacer etnografía en el territorio tohono o'odham-pápago. El objetivo central de mi investigación era visibilizar las prácticas cotidianas, sin embargo, el tema de la violencia se fue imponiendo durante la investigación en campo. Para la antropóloga Rosana Guber el etnógrafo además de ser un enlace académico, es miembro de una sociedad y portador de cierto sentido común y una cultura; quien realiza trabajo de campo se convierte en un instrumento de la investigación: "el trabajo de campo etnográfico es una de las modalidades de investigación social que más demanda del investigador, pues compromete su propio sentido del mundo, del prójimo, de sí mismo, así como de la moral, el destino y el orden".¹⁷⁰

La percepción del tiempo y del espacio es distinto en el desierto; la gente "hecha por el desierto" inicia sus actividades alrededor de las cuatro de la mañana. Los adultos mayores por lo general a esa hora salen a alimentar sus vacas, cortar leña, y regar las plantas y cuando es época de recolección de pitahaya se adentran al desierto, para su recolección. Las mujeres actualmente salen a las cinco de la mañana a

¹⁶⁹ Blanca Muñoz, "La escuela de Birmingham", 9.

¹⁷⁰ Rosana Gúber, *La etnografía: método, campo y reflexión* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012), 127.

caminar alrededor de la comunidad como una actividad recreativa. Al medio día la gente por lo general toma siesta para refugiarse del sol. Reanudan sus actividades cotidianas alrededor de las cuatro de la tarde, poco antes del ocaso. En el desierto los silencios entre la gente son muy recurrentes; cuando recién llegué a la comunidad y platicaba con Don Eugenio podíamos pasar sentados mirando el desierto por más de dos horas, sin decir nada; era un silencio cómodo, compartido, cálido, y de reconocimiento.

2. Por las veredas de Altar: reconstruyendo el territorio desde la cotidianidad

Entiendo el territorio como un espacio social compartido y representado; por consiguiente, el territorio es una construcción social, que se da a través de relaciones entre los individuos; el territorio es compartido, representado y articulado simbólicamente por medio de la experiencia colectiva; así como de la historicidad de la trayectoria de sí como un estar en el mundo.¹⁷¹ A mediados del siglo XX los tohono o'odham-pápagos tenían una estrecha relación de interdependencia con su entorno natural: el desierto era la tierra de la que se vivía. Actualmente esta relación se ha transformando.

Ahora bien, es en la cotidianidad donde encontramos las expresiones de la cultura. Podría decirse que la experiencia esta mediada por los significados de movilidad cotidiana. Con movilidad no me refiero a migración sino a la práctica seminómada que el pueblo ha realizado a través del tiempo, la cual no solo es el peregrinar a sus sitios sagrados o a sus ceremonias y fiestas, sino también a las actividades que quedan fuera de la categoría de tradición –en términos de la antropología clásica- si no a la cotidianidad que forma parte de los significados del ser tohono o'odham: “gente del desierto”.

¹⁷¹ Patricia Medina, *Identidad y conocimiento. Territorio de la memoria: experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa*, (Ciudad de México, Plaza Valdés, 2007), 39.

3. *Por las veredas de la transgresión*

En el verano 2014 dentro de un contexto de violencia que se vive en varias ciudades fronterizas de México decidí regresar al desierto de Altar.¹⁷² Me dirigí al municipio de Sonoyta para asistir a la ceremonia del Vikita;¹⁷³ mi objetivo era registrar por medio de fotografías y video la recolecta de pitahaya, así como el proceso de elaboración de la jalea; una práctica cultural y económica que históricamente han realizado como medio de subsistencia. Estas prácticas se desarrollan durante el mismo periodo. No me fue posible cumplir mi objetivo debido a la dinámica que desde algunos años se presenta dentro del territorio tohono o'odham-pápago.

Al llegar a la comunidad como en otras ocasiones nos dispusimos a preparar la cena alrededor de las ocho de la noche. Algunas personas de la comunidad se encontraban en sus patios platicando, y los niños jugando. De un momento a otro todos corrieron a sus casas para asegurarse; un grupo de camionetas negras, a toda velocidad recorría la localidad. El momento generó tensión en la población de Quitovac. La gente de la comunidad refería que se trataba de gente de la mafia. El ingreso de camionetas externas a la comunidad se debía a que esta queda en medio de las veredas, rumbo a las montañas.

La migración y el narcotráfico son fenómenos que llevan varios años en la realidad del pueblo, intensificándose hasta alterar la vida y las prácticas cotidianas de la población en general del desierto de Altar. Esta condición fronteriza que tiene el pueblo tohono o'odham-pápago ha hecho que en ambos lados de la frontera se encuentre militarizado su territorio, con el argumento de controlar el flujo migratorio en los Estados Unidos. En el portal *O'odham Solidarity Project* se lee que en el 2006 ya había clara demanda por parte de los tohono o'odham contra esta militarización; la reconocen como un acto de genocidio contra su pueblo. Por otro lado, en México es muy visible la presencia de grupos que se disputan parte de las rutas del narcotráfico en el desierto de Altar; la nota del SDP noticias del estado de Sonora narraba en 2014 que:

¹⁷² Regrese a la comunidad, para continuar investigando, el acceso y la confianza con la población me permite observar detalles de la cotidianidad.

¹⁷³ El Vikita es la ceremonia más representativa de la población tohono o'odham-pápago.

La matanza de siete hombres cerca de la frontera entre México y Arizona ocurrió en una zona que solía ser tranquila pero que es utilizada cada vez más como un corredor del narcotráfico, en tanto que un experto estadounidense dijo el viernes que quizá la perpetraron rivales del Cártel de Sinaloa que intentan aprovechar la captura del líder de ese grupo delictivo para apoderarse del territorio.¹⁷⁴

Sucesos parecidos comenzaron a intensificarse en el municipio de Sonoyta, y para el mes marzo del 2015 el municipio circuló en redes un documento firmado por el titular de la Unidad de Protección Civil de Sonoyta, Sonora, el C. Ángel Antonio Gámez Navarro, donde informaba la “suspensión de clases en todos los niveles hasta nuevo aviso. Esto con la finalidad de proteger a la comunidad estudiantil”.¹⁷⁵ Para el mes de junio se leía en la prensa lo siguiente:

Sonoyta, Sonora, vive guerra muda: varios muertos en un mes [enunciaba la cabeza del diario] La guerra –hasta el momento silenciosa– que se ha dado en Sonoyta, Sonora, zona fronteriza con Arizona, Estados Unidos, ha dejado una ciudad fantasma luego que decenas de familias se han desplazado para evitar los enfrentamientos armados que han dejado en poco más de un mes el saldo de al menos 17 muertos, entre ellos un mando policial, y decenas de heridos.¹⁷⁶

El diario estadounidense *Arizona Daily Star* publicó en ese mismo año un reportaje donde dio a conocer los relatos de personas desplazadas, entre ellos gente de la población pápago, que han tenido que huir de Sonoyta, Sonora, para estar lejos de la violencia; también reportó que las personas que permanecen en la ciudad denunciaron que las actividades laborales y escolares se han suspendido y que nadie puede salir de sus casas a menos que sea de extrema necesidad:

28 hombres armados y dos civiles inocentes murieron en el área de Sonoyta a partir del 30 de abril al 5 de mayo, informaron testigos a Arizona Daily Star. El Departamento de Estado de los Estados Unidos, en varias de sus alertas de viaje la ha considerado como una localidad de peligro.¹⁷⁷

Lo que me interesa de estas notas es, que más allá del amarillismo de la prensa y/o los silencios de la fuente oficial, es que permiten visualizar la violencia que se vive en la frontera del desierto de Sonora y Arizona. En este sentido las sugerencias del antropólogo Philippe Bourgois -y que ahora considero necesario para esta investigación- es enunciar y reconocer las dinámicas de la violencia que está alrededor y en la que se ha visto atrapada la población tohono o'odham-pápago en los últimos años, la cual está trastocando su vida cotidiana y los usos a su territorio:

¹⁷⁴ SDP noticias.com en <http://www.sdpnoticias.com/local/sonora>. Fecha de acceso 22 de agosto del 2015.

¹⁷⁵ Circular oficial.

¹⁷⁶ La opinión en <http://www.laopinion.com/2015/06/17/sonoyta-sonora-vive-guerra-muda>. Fecha de acceso 24 de agosto del 2015

¹⁷⁷ Arizona Daily Star en <http://tucson.com>. Fecha de acceso 2 de septiembre 2015.

En términos más generales, llamar la atención sobre las formas en que la violencia íntima se conecta con las formas invisibles de la violencia simbólica, estructural y normalizada que se superponen y se traslapan en un continuo, es particularmente importante en la era contemporánea de neoliberalismo globalizado cuando la creciente ostentación de acciones abusivas criminales, delictuales y auto-infligidas oscurece las jerarquías de poder históricamente arraigadas que imponen un sufrimiento desproporcionado sobre los pobres según patrones predecibles.¹⁷⁸

Durante el proceso de construcción de esta investigación, el registro, así como las interpretaciones, están condicionadas por algún tipo de violencia de las que plantea Philippe Bourgois: 1) la estructural que radica en la forma en que las grandes fuerzas políticas y económicas históricamente arraigadas causan estragos en las poblaciones vulnerables y está moldeada por instituciones, relaciones, y campos de fuerza identificables como son el racismo, la inequidad de género, los términos desiguales de intercambio en el mercado y la salud pública; 2) la simbólica se da a través del proceso vil del reconocimiento erróneo por el cual los socialmente dominados llegan a creer que merecen los agravios que sufren y 3) la normalizada es la que está vinculada a la producción social de indiferencia ante las brutalidades institucionalizadas como es el genocidio invisible; esta se convierte en una rutina legitimadora a través de prácticas burocráticas.¹⁷⁹

4. Prácticas que materializan una forma de vida seminómada

El hombre forma parte de la naturaleza y, por lo tanto, depende de ella. Los hombres se someten a sus condiciones y características. Es decir que la naturaleza condiciona al hombre. El historiador Julio Montané explica que las acciones humanas sobre la naturaleza son conscientes, es decir planificadas; con un fin determinado para obtener un resultado. Esto quiere decir que el hombre conoce los resultados antes de emprender la acción.¹⁸⁰ Las prácticas de los pápagos en gran parte se conectan con su territorio; algunas están vinculadas con la economía de la comunidad, otras se

¹⁷⁸ Bourgois, Philippe, “Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas”. En *Guatemala: violencias desbordadas*, editado por Julián López, Santiago Bastos y Manuela Camus, 30. (Córdoba: Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 2009).30.

¹⁷⁹ Bourgois, Philippe, “Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas”. En *Guatemala: violencias desbordadas*, editado por Julián López, Santiago Bastos y Manuela Camus, 30. (Córdoba: Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 2009), 31.

¹⁸⁰ Julio Montané Fundamentos para una teoría Arqueológica. En *Noroeste de México 4*. (Hermosillo: INAH, 1980), 22.

asocian más con la tradición como la recolecta del caracol; y otras se sitúan más en la memoria y en la tradición oral.

En el trabajo del historiador Elmer William Flaccus se puede observar cómo una de las prácticas que definía históricamente a la gente del desierto fue defendida por Pia Machita uno de los líderes pápago del poblado Stoa Pitk, (muy cercano a Ajo, al norte de Sonoyta) un hombre que heredó prácticas de subsistencia, así como su relación con la naturaleza. En 1930, Pia Machita se opuso a la construcción de pozos dentro de la reserva. Él defendía los métodos y prácticas tradicionales que en este caso eran la recogida y almacenamiento de lluvia y agua de manantiales. Pia Machita veía como peligro la dependencia de pozos.

Pia Machita fue un hombre que nunca reconoció la frontera; el Tratado Gadsden; ni a las autoridades de la Oficina de Asuntos Indígenas de Estados Unidos. Siempre rechazó cualquier proyecto de parte del gobierno norteamericano. La historia oral que recupera Elmer W. Flaccus narra que aeronaves del ejército norteamericano lanzaron bombas de harina al pueblo; lo anterior, un año antes de la captura de Pía Machita quien fue condenado a dieciocho meses en la prisión federal de *Terminal Island* por resistir a una nueva colonización.¹⁸¹

Esta práctica de recolección de agua se perdió en ambos lados de la frontera. En México, a causa de los pozos hubo constantes enfrentamientos con los ganaderos y con la población mestiza. San Francisquito es una comunidad que en la actualidad no cuenta con agua potable. Cuando los tohono o'odham regresan en octubre a su fiesta, por lo general traen galones de agua. El municipio de Caborca les proporciona una pipa de agua para lo que se requiera durante la fiesta. La carrera de la sal es una práctica que están recuperando los tohono o'odham-pápago. Don Eugenio Velazco¹⁸² me platicó que cuando era joven realizaban una caminata: “yo lo hacía por el monte a caballo, de aquí hasta el mar, éramos puros hombres, otros venían de allá del lado de Sells, o Casas grandes, pero ya no hay más eso. Me contaba mi papá que desde siempre se hacía”.¹⁸³

¹⁸¹ Elmer W. Flaccus, “Arizona’s last great indian war: The saga of Pia Machita”, 1-22, *The Journal of Arizona History*, Vol. 22. No 1 (spring 1981).

¹⁸² Don Eugenio León además de ser el jefe tradicional de la comunidad de Quitovac, fue quien organizó a la comunidad, para solicitar el reconocimiento de tierras comunales en 1980.

¹⁸³ Victoria Osornio. Notas de campo 2011.

En una plática con el antropólogo Alejandro Aguilar, me explicaba que se trataba de un rito de iniciación para los hombres o'odham -de niños a hombres adultos-. La tradición oral, y concuerda con lo que narraba Don Eugenio, consistía en ir a buscar sal al mar de Cortés para poder conservar sus alimentos, o intercambiarlos; por alimentos o por dinero, según fuera el caso. Al parecer por muchos años se abandonó. En 1998 los tohono o'odham-pápagos retoman esta práctica con el objetivo de unirse como pueblo, pero se vuelve a abandonar en el 2008 debido a la inseguridad que empezó a intensificarse en su territorio. En el 2012 la regidora pápago del municipio de Caborca informaba a través de la prensa local que:

Es muy importante demostrar que la unión entre los pueblos O'odham no depende de una frontera imaginaria, trazada por estados externos a la nación O'odham. En momentos en los que nuestro pueblo sufre de obesidad, alcoholismo, problemas de sucesión y designación de las autoridades, un acto cultural y deportivo como la Carrera de la Sal puede ser el símbolo de unión que necesitan nuestros jóvenes para volver a conocerse y trabajar juntos.¹⁸⁴

La historiografía del pueblo tohono o'odham-pápago muestra que era un pueblo seminómada pues se movía en función de la temporada del año en la que se encontraba. En la temporada de lluvia se dirigía hasta los diferentes bajíos o planicies para practicar agricultura temporal (maíz, calabaza, trigo, frijol, y algodón). En temporada de invierno los tohono o'odham-pápago regresaban a lugares donde podían cazar venado bura y jabalí) y recolectar (péchita, pitahaya, y tuna). También se desplazaban a la costa del Golfo de California, para la recolección de sal y el caracol. Esta dinámica de movilidad o seminomadismo permite conocer y entender la relación que tienen con el desierto, es decir con su territorio. De estas prácticas milenarias solo realizan dos: la recolección del caracol y de la pitahaya.

a) Recolección del caracol en la playa la Pinta

En semana santa algunas familias pápagos de Quitovac, Caborca y Sonoyta asisten a la playa la Pinta; esta se localiza en el estado de Sonora dentro del municipio de Puerto

¹⁸⁴ Nota de Gregorio Ramírez. "Abandonan indígenas pápagos rituales milenarios" en *Policiaco Sonora*: <http://elpoliciacodesonora.blogspot.mx/2012>. Consultado en diciembre del 2015.

Peñasco. Ir a la recolección de caracol es una actividad que está en la memoria de la familia Velasco León¹⁸⁵:

Desde niña mi papá nos llevaba a la playa a recolectar caracol a mis hermanos y a mí, a él le gustaba irse por el monte en su pick up, y en una carreta llevábamos las cosas para preparar el caracol, con pepinos y tomates, un día antes mamá preparaba tortillas, frijoles para llevarnos, todos íbamos muy contentos porque nos bañábamos en la playa.¹⁸⁶

La salida, fue alrededor de las 7:00 am, en una caravana de tres camionetas rumbo a La Pinta.¹⁸⁷ Después de revisar las opciones más seguras para llegar a la playa, los adultos de la comunidad decidieron ir por Puerto Peñasco; ellos narran que el monte está ocupado por la mafia así que prefieren rodear e irse por la carretera para su seguridad:

el recorrido verás que divertido es, todos, por el monte como cuando éramos niños y mi papá nos llevaba, y a la mitad del camino acampamos para comer y descansar un rato en el monte, es que a mi papá le encantaba andar en campo, son veredas antiguas (viejas) que él recorría desde joven.¹⁸⁸

El trayecto lo realizamos en dos horas. Al llegar a la playa buscamos la zona más alejada de la entrada. Cada año, instalan el campamento en el mismo lugar, (de la comunidad se trae vigas o troncos de la casa para montar las lonas, así como botes de agua potable). En la playa había alrededor de cinco familias instaladas con sus casas de campaña de otras localidades también pápago; la gente de Quitovac se reencuentra por lo general con familiares que viven en otras ciudades como Sonoyta, Puerto Peñasco y Caborca; cada año varía la asistencia de la gente.

Las mañanas siguientes al bajar la marea alrededor de las 6:00 am las mujeres preparan café para quienes saldrán a la recolección de caracol.¹⁸⁹ Caminamos alrededor de tres kilómetros a la orilla del mar sobre conchas y piedras, para buscar caracoles de tamaño grande, hasta llenar cuatro botes, esta actividad dura entre tres y cinco

¹⁸⁵ La familia Velasco León es la que, en su totalidad, vive en la comunidad de Quitovac. Don Eugenio León desempeña un papel importante en su familia y dentro de comunidad. Fue un líder tradicional, organizó en su momento a la gente de Quitovac para que se le reconociera como tierras comunales. Fue uno de los informantes clave en el lugar para los investigadores que visitaban la región.

¹⁸⁶ Doraly Velasco en Notas de campo Victoria Osornio 2015.

¹⁸⁷ Esta parte de playa aún se encuentra sola, está alejada de la zona turística, y por consiguiente el acceso es complicado; las camionetas se atascan en la arena, tampoco hay baños o donde bañarse.

¹⁸⁸ Notas de Campo Victoria Osornio 2015.

¹⁸⁹ El caracol que se recolecta mide entre 3 y 7 cm, tiene una coraza dura y rasposa de color blanca grisácea y morada.

horas. Al regresar al campamento las mujeres limpian los caracoles con agua de garrafón: les quitan la tierra y el musgo, mientras los hombres preparan la leña para hervir los caracoles recolectados; una vez lista la leña colocan los caracoles en la olla para cocerlos, y para que sea más sencillo sacar el molusco de la concha; una vez fuera el molusco le cortan la parte oscura y lo vuelven a limpiar con agua de garrafón. Las mujeres lo preparamos en ceviche con pepino, cebolla morada, limón, sal y tomate rojo.



Imagen 1. En busca del caracol. Foto Victoria Osornio

b) Recolección de la pitahaya¹⁹⁰

Verano es la época cuando las familias de Quitovac se adentran al desierto para recolectar pitahaya. Esta actividad se realiza en dos horarios por la mañana alrededor de las 5 am y en la tarde alrededor de las 5 pm. Mujeres, hombres y niños salen en sus camionetas, con baldes, botes, cucharas y pitahayeros. Una vez adentrados a unos diez kilómetros en el desierto, comienzan a recolectarla. La recolección es una

¹⁹⁰ La pitahaya es un fruto que forma parte de la alimentación de los tohono o'odham desde tiempos ancestrales, regularmente la consumen sola como jalea o en forma de bebida. Esta última manera de consumo está presente en su ceremonia del Vikita.

actividad que requiere una práctica cotidiana ya que se debe conocer la fruta desde su tamaño, color y consistencia para elegir las adecuadas. También se debe tener la habilidad para sostener y colocar el pitahayero en el cactus, así como la fuerza que se emplea al ensartarla hasta bajarla. Una vez que la bajan, con una cuchara le quitan la cáscara para verter el fruto en el balde; al llenar los baldes regresan a casa para colarlos y quitarles cualquier espina antes de poner a cocer la fruta en leña y obtener la consistencia de jalea.



Imagen 2. Recolección de Pitahaya

La recolecta de caracol y pitahaya son actividades rutinarias; cada año siguen un mismo proceso. Gilberto Giménez explica que las prácticas sociales forman parte del concepto de identidad colectiva, ya que involucran a un determinado número de individuos en un nivel más complejo; implican un campo de relaciones sociales así como la capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer.¹⁹¹ Para el antropólogo Miguel Ángel Paz Frayre “es necesario comprender la identidad desde las prácticas que la constituyen”¹⁹² ya que estas posen

¹⁹¹ Gilberto Giménez, “Cultura e Identidades” en www.paginasprodigy.com/peimber/CULTIDENT.pdf, 10. Fecha de acceso 15 noviembre 2016.

¹⁹² Miguel Ángel Paz Frayre. Los tohono o’otham, cultura en extinción: racialización y estrategias identitarias. En Relaciones 229-266 (Zamora) vol.35 no.140 Zamora sep./nov. 2014

en sí mismas ya una práctica política, social y cultural. Estas dos prácticas muestran que para los tohono o'odham-pápagos, la tierra no es una propiedad, sino un espacio donde se expresa una permanencia en el lugar y en el tiempo.¹⁹³

Los pápagos no son los únicos que recolectan la pitahaya; también la población mestiza que a falta de empleo en la región, ve la venta de la pitahaya como una opción para obtener ingresos. Esta situación a los pápagos no les molesta, Don Eugenio me explicaba:

Hay mucha gente que necesita dinero, ahí los ves que pasan y recolectan la pitahaya se llevan de uno o dos botes, para venderla en a la orilla de carretera. Ellos solo venden la fruta. Nosotros vendemos la jalea. Hay mucha pitahaya para todos.¹⁹⁴

El proceso de recolección de pitahaya, así como la elaboración de la jalea es una actividad que rearticula no solo el uso del territorio sino de la identidad. La elaboración de jalea es un conocimiento y una práctica que se encuentra en la memoria histórica de los pápagos. Como señala Gilberto Giménez las prácticas colectivas no solo satisfacen necesidades económicas; es a través de ellas que se rearticula la identidad. Ambas prácticas: la recolección de pitahaya y la del caracol son acciones colectivas también (así como la ceremonia del Vikita y la fiesta de San Francisco); dotan de identidad al pueblo tohono o'odham-pápago ya que proceden de un conocimiento previo; son acciones que han sido aprendidas, y que constituyen identidades colectivas que pueden ser vistas como sistemas de acción –a través de las prácticas sociales- ya que “constituyen el resultado de procesos a través de los cuales los actores devienen o se vuelven colectivos”.¹⁹⁵ En los últimos dos años estas dos prácticas se ven amenazadas y modificadas por el contexto de violencia en la región.¹⁹⁶

¹⁹³ Los tohono o'odham-pápago desde tiempos ancestrales, han recorrido y habitado el desierto.

¹⁹⁴ Victoria Osornio, Notas de Campo, 2010.

¹⁹⁵ Gilberto Giménez, “Cultura e Identidades”, 11.

¹⁹⁶ El sociólogo Johan Galtung explica que la violencia estructural engloba la expresión política y de alineación. Es decir, existen violencia estructural cuando hay obstáculos para satisfacer necesidades como la propia existencia, es decir dar significado a la propia vida, así como la relación con la naturaleza (medio ambiente) el compañerismo, la amistad, y de solidaridad.

5. *Un territorio hostil*

La historia del desierto de Altar, al igual que todo el noroeste de México está marcada por algún tipo de violencia. Desde la historia colonial se registran conflictos interétnicos entre indígenas, mestizos y blancos (norteamericanos). El antropólogo Hernán Javier Salas Quintanal señala que en Arizona la ideología nativista estadounidense se filtró en el aparato gubernamental que definía a la raza blanca como un grupo social privilegiado.¹⁹⁷ Los imaginarios de lo que significa ser pápago en Sonora se han modificado con el tiempo. Las categorías y estigmas han respondido al contexto, y a una época determinada. Ser pápago era sinónimo de salvaje, retrasado y peligroso, alcohólico hasta llegar a ser actualmente narcotraficante, pollero, drogadicto y obeso.

La denominación pápago tiene connotaciones racistas y de exclusión, por parte de la población mestiza; investigaciones recientes de los antropólogos, Alejandro Aguilar, Karyn Galland, y Guillermo Castillo coinciden en que estas connotaciones impactan a la población tohono. Algunos miembros se molestan de que los llamen pápago; este término a diferencia del tohono o'odham, es muy cuestionado en el lado norteamericano. Desde los noventa se ha reivindicado el nombre o'odham a diferencia del término pápago. Aunque entre ellos se siguen nombrando pápago o más pápago. En los siguientes testimonios se refleja la percepción que ellos mismos tienen de su propia identidad.

- 1) Mira yo no entendía por qué soy güera y de ojos claros; no soy como mis hermanas que ellas sí parecen pápago; vieras su cara, su cabello, ellas si son. Bueno si nos parecemos en lo gordas, pues dicen que los gordos y borrachos son los pápagos.¹⁹⁸
- 2) Allá un día estaba haciendo unas compras en Sonoyta y me encontré a unos amigos, reían de un señor que estaba tirado ahí a ladito de la puerta de una cantina, me llamaron y me preguntaron ¿verdad que ese es un pápago?, refiriéndose al señor del piso, yo reí y les dije sí, iesen pápagos!, yo creo no sabían que yo soy pápago [risas].¹⁹⁹

¹⁹⁷ Hernán Javier Salas Quintanal, "La gente del desierto" en el norte de Sonora" en *Culturales*. 2.3. (Mexicali: UABC-IIC-Museo, enero-junio 2006), 18.

¹⁹⁸ Notas de Campo 2011.

¹⁹⁹ Notas de campo 2009.

3) Cuando era niña, mis compañeros en la escuela me gritaban ¡adiós, pápaga!

Yo no entendía porque me gritaban, no me decían por mi nombre, sólo la pápaga. Un día les pregunté por qué me gritaban así y me contestaron –pues porque estás muy gorda, y los gordos son los pápagos. Después le pregunté a mi mamá que si éramos pápagos; ella me contestó que sí, que con el tiempo me acostumbraría a que me gritaran así en la calle. Mira hija yo soy pápago porque mi papá era pápago, así que tú eres pápaga como yo.²⁰⁰

Estos relatos son un ejemplo del racismo asimilado y normalizado por los mismos pápagos. Alejandra Navarro explica que el lenguaje es el vehículo que hace posible comunicar -y enseñar- el estigma atribuido a los pueblos indígenas. En este caso al pueblo, a la gente del desierto. La periodista Mercedes Vilanova, narraba que en Estados Unidos las películas de Hollywood deformaron en muchas maneras el ser indio, la imagen que presentaban era de salvajes guerreros que no querían civilizarse.²⁰¹ Esto es muy parecido a la historia que se narra de Pia Machita. Los antropólogos Alejandra Navarro y Carlos Vélez-Ibáñez señalan que en el contexto transfronterizo como es el norte de México y suroeste de Estados Unidos "se repiten actitudes y producción de meta narrativas sociales que estereotipan y reproducen condiciones de aislamiento y ejercicio legítimo de violencia simbólica, por grupos de poder-y del Estado- en contra de minorías sociales".²⁰²

6. Prácticas transfronterizas.

Como ya mencioné el territorio tohono o'odham-pápago en el último siglo se volvió una región transfronteriza. Carlos Vélez considera que no se puede visualizar a la frontera sólo como un lugar para cruzar; si no que la región transfronteriza México-Estados Unidos "tiene una presencia dinámica y persistente caracterizada como un fenómeno transnacional, transgeneracional, y transcultural que impregna la forma y

²⁰⁰ Victoria Osornio Tepanecatí. Notas de campo 2015.

²⁰¹ Mercedes Vilanova, "El ciervo en Estados Unidos: Con los indios de Arizona", *El ciervo año II*, no. 109. (noviembre 1962), 5.

²⁰² Alejandra Navarro y Carlos Vélez-Ibáñez. "Introducción" en *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México* Coordinadores Alejandra Navarro y Carlos Vélez-Ibáñez, 11-25. (Mexicali, UABC-IIC-Museo/Arizona State University, 2010), 11.

memoria de la historia regional”.²⁰³ En el caso del pueblo tohono o’odham-pápago, la frontera es más que un límite o barrera que separa a dos países, ha sido un fenómeno que desde su creación ha tenido –y sigue teniendo– profundas consecuencias individuales y colectivas en términos de movilidad. Al respecto contaba Don Eugenio León:

Antes cuando iba a visitar a mi hermano al otro lado no había nada de lámina como ahora al pasar, las autoridades solo nos veían y sabían que éramos pápagos y ya, [risas]. Pero ahora no, que hay que tener papeles en regla, hasta la visa ya nos piden.²⁰⁴

Esta narración es un ejemplo de violencia estructural; una de las consecuencias que implica la división fronteriza. La frontera es más que un artefacto imaginario o cultural; es un elemento que “involucra realidades empíricas, vividas, basadas en experiencias”.²⁰⁵ Estas experiencias fronterizas como la migración y el narcotráfico, así como las estrategias de prevención por parte de los Estados-nacionales son fenómenos que se encuentran en la memoria del pueblo tohono o’odham-pápago.

A partir de los años noventa los estados fronterizos del norte de México se han visto afectados por los nuevos esquemas de globalización; la investigadora Guadalupe Correa señala que existe una serie de factores que han generado un aumento exponencial de la violencia en la frontera norte y son el tráfico de drogas y el tráfico de migrantes. Esto ha provocado que el gobierno de Estados Unidos aplicara acciones con la doctrina *Low-intensity-conflict*²⁰⁶ (LIC) desde 1980 “como la construcción de mallas metálicas, el empleo de helicópteros, sensores, el incremento en el número de estaciones de la patrulla fronteriza y de los puntos de inspección y detención”;²⁰⁷ es

²⁰³ Carlos Vélez-Ibáñez, “Living at a Slant. La vida inmersa en los megatextos de la transfrontera sureste norteamericana: dos mujeres sin fin”, *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos*. Coordinadores Alejandra Navarro y Carlos Vélez-Ibáñez, 203-252(Mexicali, UABC-IIC-Museo/Arizona State University, 2010),208.

²⁰⁴ Eugenio León (informante clave): en Victoria Osornio, Notas de Campo 2015.

²⁰⁵ Carlos Vélez-Ibáñez, “Living at a Slant. La vida inmersa en los megatextos de la transfrontera sureste norteamericana: dos mujeres sin fin”, *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos*. Coordinadores Alejandra Navarro y Carlos Vélez-Ibáñez, 203-252(Mexicali, UABC-IIC-Museo/Arizona State University, 2010), 208.

²⁰⁶ El objetivo de la LIC es el establecimiento y mantenimiento de un control social sobre las poblaciones civiles a través de la implementación de una amplia gama de medidas sofisticadas a través de esfuerzos coordinados e integrados de fuerzas policiales, paramilitares y militares. Esta doctrina fue creada en 1980 durante la administración de Reagan, como parte de sus esfuerzos para mantener y fortalecer el dominio global de Estados Unidos.

²⁰⁷ Ofelia Woo Morales, “La migración: un asunto de seguridad nacional en Estados Unidos en el siglo XXI”, 44. En *México y la cuenca del pacífico*. 10.28, (enero – abril).

decir que la frontera norte en los últimos años ha estado marcada por la violencia. Es un hecho que la presencia del narcotráfico trastoca el uso del territorio histórico y la vida diaria del pueblo pápago.

Los contextos fronterizos han provocado que los agentes de la aduana ya no permitan el paso libre a los pápagos- los tohono tienen problemas con la documentación-; según testimonios de algunos de pápagos las autoridades de inmigración estadounidenses se han quedado con las credenciales que los certifican como integrantes de la tribu. El antropólogo Hernán Salas señala en su trabajo que a los pápagos se les permitía "cruzar la frontera internacional sin pasaporte ni visa",²⁰⁸ solo con su tarjeta de identificación de la Nation, pero solo por la puerta de San Miguel. Esta puerta o entrada San Miguel se localiza en la región del Sasabe,²⁰⁹ un camino que lleva directo a Sells.

El cronista Alberto Suarez originario de Nogales, Sonora narra en su blog que, para la mayoría de los agentes de la patrulla fronteriza, es muy difícil distinguir entre los habitantes habituales pápagos y los mexicanos que intentan cruzar la frontera, lo que ha ocasionado un espacio lleno de violencia pues a quienes intentaban cruzar “se les cuestionaba y a veces se registraba el vehículo en que viajaban, en búsqueda de drogas o algún otro tipo de contrabando”;²¹⁰ esto ha provocado que la gente del pueblo tohono ‘o odham-pápago evite usar esa entrada.

²⁰⁸ Hernán Salas Quintanal, “Frontera sociocultural de los pápagos del norte de Sonora”, en Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (editores), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales. “V Coloquio Paul Kirchhoff”*, UNAM/Plaza y Valdez, México, 2004, p. 338.

²⁰⁹ Desde el 2009 año en que inicie mi trabajo de campo, esa ruta está ocupada por la narcotráfica., literal dicen que es tierra de nadie. descripción

²¹⁰ Alberto Suarez, “Los pápagos y la nueva frontera” en Anécdotas Históricas Sonorenses en <http://anecdotosonorenses.blogspot.mx/> Fecha de acceso 30 de mayo de 2016.

Tohono O'odham Nation

The tribe has 28,000 enrolled members, of whom 1,400 live in Mexico. In addition, 3,000 Mexican citizens have applied to be recognized as tribal members. The reservation is 2.8 million acres, the size of the state of Connecticut.

Length of the border:

Tohono O'odham reservation: **75 miles**

U.S.-Mexico: **1,952 miles**

Deaths of illegal immigrants*:

West Desert corridor, which includes the reservation: **144**

U.S.-Mexico border: **473**

Arrests of illegal immigrants*:

West Desert corridor, which includes the reservation: **191,515**

U.S.-Mexico border: **1,171,305**



Sources: Tohono O'odham Nation, U.S. Border Patrol, *From Oct. 1, 2004 to Sep 30, 2005

JOHN BLANCHARD / The Chronicle

Fuente: <http://www.sfgate.com/> Fecha de acceso 10 de julio del 2016.

En el 2005 los periodistas Tyche Hendricks y Chris Stewart narran que la Reserva de los Tohono o'odham estaba al frente de la batalla por causas de contrabando e inmigrantes. En su reportaje *On the border: For the Tohono O'odham, the U.S.-Mexican border is a recent and difficult development*, narran que varios o'odham cruzan la frontera diario para ir al servicio médico; varios niños esperan todas las mañanas a un guardia de ganado en la puerta de San Miguel, para que un autobús escolar los lleve a unas 25 millas en Sells. Su guía e informante de nombre Noriega les contó que la mitad del tiempo está en México y la otra mitad en la reserva: “nacé aquí justo donde el camino cruza la frontera”.²¹¹ Noriega utiliza su tarjeta de identidad tribal; con ella tiene derecho a cruzar en la Puerta San Miguel.²¹²

²¹¹ Tyche Hendricks, reportaje *On the border: For the Tohono O'odham, the U.S.-Mexican border is a recent and difficult development*, en <http://www.sfgate.com/> Fecha de acceso 15 de agosto del 2015

²¹² Tyche Hendricks, reportaje *On the border: For the Tohono O'odham, the U.S.-Mexican border is a recent and difficult development*.



Foto de Chris Setwart. Fuente: en <http://www.sfgate.com/>

Al año siguiente en 2006, durante la Cumbre Fronteriza, los tohono o'odham exponen sus testimonios sobre cómo han sido violados sus derechos humanos por parte de la patrulla fronteriza y los agentes de inmigración en su reserva. En la nota de la periodista Brenda Norrell describe que los agentes de la patrulla fronteriza se meten por la fuerza en las casas de ancianos tohono o'odham sin ningún permiso; los detienen con pistolas y les exigen papeles. Arrojan basura en sus casas y sitios sagrados durante su patrullaje. Brenda Norrell recopila varios testimonios de la población durante la cumbre, y en todos está presente la violencia que viven; “la tohono o'odham Argelia describió como su hijo fue atropellado y asesinado por la patrulla fronteriza el 9 de abril de 2001”.²¹³

²¹³ Brenda Norrell, “Cumbre Indígena fronteriza se opone al muro fronterizo y a la militarización de la frontera” en *Serie Acción Ciudadana en las Américas*. Número 20, noviembre del 2006.



Fuente: <http://www.indianz.com/>

La familia Rivas es una familia que vive en Casas grandes Arizona. Es una de las familias que cada año regresa a Quitovac para la ceremonia del Vikita, y a San Francisquito a la fiesta de San Francisco Xavier; cada vez que regresan a México se enfrentan con obstáculos al cruzar la frontera. José Rivas narra:

Ahora, llegamos tarde porque en la garita nos interrogaron mucho, que a dónde íbamos, ¿por qué?, que ellos no sabían nada de los indios. Nosotros le explicábamos que veníamos a nuestra ceremonia, pero como que no nos entendían. Antes, uno no tenía problema, nos veían y decían ¡ah! son indios sí, si pase. Ahora mucha revisión. A cada rato cambian a la gente que está ahí. Después de que nos revisan pienso que un día ya no nos dejarán pasar.²¹⁴

Cada año la asistencia a la ceremonia del Vikita varía; en el 2009 asistieron alrededor de unas 80 personas; la mayoría venían de la Reserva, de lugares como Casas Grandes, Nogales, Santa Rosa, el Ajo y Sells (EEUU) Puerto Peñasco, Sonoyta, Caborca, las Norias, Pozo Verde. En el 2010 la asistencia fue mucho menor asistieron alrededor de 30 personas, asistió en su mayoría gente de México. La explicación que se daba entre los pápagos era que al fallecer una de las autoridades tradicionales de la reserva, no había quién avisara la fecha para la ceremonia. Años atrás a Don Eugenio

²¹⁴ Victoria Osornio. Notas de Campo. 20015.

Velasco se le entregaba el costal con la cuenta de los días.

En los años 2011, 2012, 2013, la asistencia no varió, asistió el mismo número de personas que en el 2010; es importante señalar que la participación de los tohono o'odham en la ceremonia del Vikita es la que predomina. La constancia y presencia cada año es de tres familias: una de Quitovac, la segunda de Puerto Peñasco y la tercera de Casas Grandes), los demás integrantes del pueblo no han vuelto a asistir, por cuestiones de tiempo, dinero y de seguridad.

En 2014 el portal de noticias *CBS News* publicaba que la patrulla fronteriza de Estados Unidos, había informado que un helicóptero mexicano había cruzado unos 100 metros hacia el norte del desierto de Arizona. El cual había disparado en la reserva de la nación tohono o'odham.²¹⁵

Los músicos²¹⁶ que cruzan la frontera con el objetivo de participar en la fiesta de San Francisco también narran las dificultades que han tenido al entrar a México. Por lo general los regidores indígenas de Sonoyta y Caborca tienen que prever por medio de oficios por parte del municipio los detalles de su visita, y la descripción de cada camioneta, instrumentos, y cosas personales que pasarán. Gertrudis²¹⁷ narra:

cuando llegamos ya nos estaba esperando el regidor con papeles; y ahí nos tardamos como tres horas porque revisaron cada parte de los instrumentos; no entendía qué tanto les revisaban si todos son algo viejos.²¹⁸

²¹⁵ CBS News, "Mexican law enforcement chopper crosses into Arizona, fires shots <http://www.cbsnews.com/> Fecha de acceso 30 de agosto de 2015

²¹⁶ Existen varios grupos musicales en la reserva, que solo tocan música pápago (una mezcla del ritmo de cumbia y polca) en eventos, como festivales, comidas, reuniones.

²¹⁷ Gertrudis, es una mujer o'odham. Toca el acordeón y la guitarra en su grupo llamado *WailaBand*. Cuando visita el lado mexicano es cuando la contratan para la fiesta de San Francisco Xavier.

²¹⁸ Victoria Osornio. Notas de Campo 20015.



Foto: Victoria Osornio. Título Una tarde de música en el museo. 2015.

Otro ejemplo de violencia que he observado es la que engloba su condición de pobreza que se vive en ambos lados de la frontera. Las comunidades pápago no tienen acceso fácil a alimentos, servicios de salud y educativos. Las comunidades pápago, no tienen escuelas, deben salir a las ciudades para asistir y tener una educación básica. Las universidades cercanas están en Hermosillo Sonora, a unas seis horas de camino; en Mexicali, Baja California a unas cuatro horas; y en Tucson, Arizona. La Oficina del Censo de los Estados Unidos señala que menos de la mitad de los adultos de O'odham han completado la escuela secundaria; tiene la tasa más baja entre todas las tribus de los Estados Unidos.²¹⁹ Del lado mexicano el acceso a la educación es solo en la ciudad de Sonoyta, y Caborca, pero el contexto de violencia que viven en las ciudades fronterizas ha provocado que algunos opten por regresar a sus comunidades.

7. *Desiertos de comida o fronteras alimenticias*

El problema de la obesidad en la población tohono o'odham-pápagos se presenta en ambos lados de la frontera y es visible. En Estados Unidos desde hace algunos años el tema de la obesidad se observa como un problema para la población de bajos recursos. El doctor Adam Drewnowski quien es director del programa de Ciencias de

²¹⁹ Tyche Hendicks, reportaje *On the border: For the Tohono O'odham, the U.S.-Mexican border is a recent and difficult development*, en <http://www.sfgate.com/> Fecha de acceso 15 de agosto del 2015

la nutrición en la Universidad de Washington define como “*Food desert*” aquellas comunidades en barrios urbanos y pueblos rurales que no tienen acceso a alimentos frescos, saludables y a precios accesibles. Son lugares donde solo hay sitios de comida rápida. Señala que esta falta de acceso contribuye a una dieta pobre por lo que la población llega a los niveles más altos de obesidad y otras enfermedades relacionadas con la dieta, como la diabetes y enfermedades del corazón.²²⁰

En la alimentación de los tohono o'odham actualmente predominan las harinas, el refresco, la papa, el azúcar refinado, la carne, y las frituras. Al perder parte de su territorio también fueron perdiendo su relación con el medio ambiente. Las prácticas para la caza, la recolección o las cosechas es algo que cada vez está más lejos de su realidad. Esta falta de alimentos o frontera alimenticia es otra manifestación de violencia hacia la población tohono o'odham.

Finalmente, lo que mostré en este apartado es que el territorio tohono o'odham-pápago es un territorio disputado por varios grupos externos. Por un lado, los fenómenos de narcotráfico y de migración y por el otro la militarización en ambos lados de la frontera. Sin embargo, es en este escenario que el pueblo o'odham sigue resistiendo y aunque ha tenido que cambiar rutas y caminos para poder continuar con sus prácticas colectivas, y que más allá una tri o bi nacionalidad. Los tohono o'odham-pápagos regresan re articular un territorio através de las prácticas colectivas como son sus fiestas, sus ceremonias, la recolecta del caracol y de la pitahaya.

²²⁰ Lisa M. Troy, Emily Ann Miller, and Steve Olson, “Setting the Stage for the Coexistence of Food Insecurity” en *Hunger and obesity: Understanding a food insecurity paradigm*. 7-33, The National academies press, Washington, D.C, www.nap.edu 2011.

Conclusiones

Al largo de este trabajo muestro desde una mirada interdisciplinaria un acercamiento a la lógica territorial que tomaron las tierras ancestrales de los tohono o'odham-pápagos después de la imposición de la frontera. Mientras que en México los pueblos indígenas buscaron el reconocimiento de sus tierras, en Estados Unidos fueron recludos en reservaciones. Estos dos tipos de relación, que son distintos, hacen complejo entender no sólo cómo conforman sus territorios, sino también su identidad. A partir de la compra de Gadsden poco a poco se fueron creando otras fronteras entre la población; una de estas es la lingüística y otra la económica. Sin embargo, es hasta los últimos años que la frontera ha afectado a la población tohono o'odham-pápago.

El contexto fronterizo en el norte de México, presenta un incremento en la militarización, así como algunos fenómenos violentos que han surgido a partir de la llamada “guerra contra las drogas” o relacionados con el crimen organizado. Las leyes de inmigración desde hace algunos años impiden que el pueblo cruce libremente en su territorio. En la página oficial de la *Tohono O'odham Nation* señala que la frontera los ha perjudicado; ya no pueden recolectar libremente sus alimentos o materiales necesarios para sostener su cultura, visitar sus sitios sagrados, o a sus familiares.²²¹ Por algún tiempo los tohono o'odham-pápago podían transitar por la frontera por medio de tarjetas de identificación; sin embargo ahora requieren la visa como cualquier mexicano.

Entre los tipos de violencia estructural que viven los tohono o'odham en la reserva se encuentran: aquellas ocasiones en que la patrulla Fronteriza de Estados Unidos ha detenido y deportado a miembros de la nación tohono o'odham que simplemente viajaban por sus tierras tradicionales; esto sucede durante la practica de tradiciones migratorias esenciales de su identidad; son colectivas y pueden ser de carácter religioso económico y cultural. Del mismo modo, en otras ocasiones las aduanas estadounidenses han impedido a los tohono o'odham transportar materias primas y bienes esenciales de su cultura entre estos están: las plumas de aves comunes, hojas de pino o pasto dulce.

²²¹ Tohono o'odham, <http://www.tonation-nsn.gov/> fecha de acceso 20 de septiembre 2016.

Para los tohono o'odham-pápagos la frontera está presente. Sin embargo, también existe una resistencia a través de prácticas que aún mantienen cómo son: sus ceremonias, la recolecta de caracol o de la pitahaya. Estas prácticas evidencian que existen dos tipos de geografías: una construida a partir de los estados nacionales y otra que se articula a partir de su tradición y su identidad. Es este segundo, un territorio simbólico que persiste en la memoria colectiva del pueblo que se manifiesta en sus prácticas. Son estas prácticas las que permiten ver que la identidad del pueblo tohono o'odham-pápago no es estática ni homogénea.

Desde la propuesta metodológica de los estudios socioculturales el trabajo de campo me permitió no enfocarme en las narrativas de una identidad territorial sino en mirar y examinar las prácticas colectivas que realiza el pueblo tohono o'odham-pápagos para reconfigurar una identidad colectiva. Se debe tener presente desde esta mirada los contextos e interacciones; ya que las entrevistas no son suficientes se requiere además hacer etnografía de las prácticas. Eduardo Restrepo señala que las identidades son relacionales, esto es, es que se producen a través de las diferencias y que están históricamente situadas. En el caso del pueblo tohono o'odham-pápagos ésta tiene una identidad plural, la que impone el estado nación y la étnica.

Mi trabajo de campo consistió en acompañar a los pápagos en su ceremonia del Vikita en Quitovac, a la fiesta de San Francisco Xavier en San Francisquito, así como a la recolección de pitahaya, y de caracol.

1) La ceremonia del Vikita

El Vikita es una ceremonia que se realiza en la comunidad de Quitovac desde hace muchos años en el verano; desde hace un tiempo se realiza en un día sábado, y dura alrededor de 24 horas. Más allá de describir el Vikita como el rito y sus interpretaciones míticas o religiosas me interesé por mostrar lo que la gente dice y hace alrededor de esta ceremonia como una práctica colectiva donde se expresa la identidad situada: Es importante mencionar que el Vikita es un mundo de hombres, es una ceremonia donde las mujeres no tienen una participación directa: pueden estar presentes siempre y cuando no estén embarazadas o menstruando.

El vikita está organizado por autoridades tohono o'odham de la Reserva en Estados Unidos. Es el vice chairman Verlon M. quién decide qué día se realizará la ceremonia, y durante la misma es quien controla el ritmo del vikita. Los trajes y accesorios del “cu-cu” son guardados en un cuarto de concreto y bajo llave en Quitovac, la llave de las cerraduras la tienen los tohono o' odham que viven del lado norteamericano, son ellos quienes visten y deciden quienes harán el recorrido por la comunidad para dar inicio a la ceremonia. Es importante enunciar que el registro de la esta ceremonia ha sido lento ya que no se permite que las mujeres interactúen con los hombres que participan en ella, así como en el espacio del vikita.

Cada año la asistencia a la ceremonia varía; en el 2009 asistieron alrededor de unas 80 personas, la mayoría venían de la Reserva, de lugares como Casas Grandes, Nogales, Santa Rosa, el Ajo y Sells (EEUU) Puerto Peñasco, Sonoyta, Caborca, las Norias, Pozo Verde. Al concluir la ceremonia las mujeres prepararon el taco indio o (popogües), para todos los que asistieron; en ese año la regidora en turno recibió apoyo de la CDI, para compra de alimentos, y bebidas.²²² En el 2010 la asistencia fue mucho menor, asistieron alrededor de 30 personas, asistió en su mayoría gente de México. El argumento de la baja asistencia que se daban así mismos los tohono o'odham mexicanos era porque había fallecido una de las autoridades tradicionales y quien entregaba previo a la ceremonia el costal con la cuenta de los días: Don Eugenio Velasco. En el 2011, 2012, 2013, la asistencia no varió; asistió el mismo número de personas que en el 2010; es importante señalar que la participación de los tohono o'odham de EE UU en la ceremonia es la que predomina. Resalto la constancia y presencia de tres familias: Velasco León (de Quitovac) Familia Velasco (de Puerto Peñasco) y los Rivas (de Casas Grande), los demás tohono o'odham no han vuelto a asistir, por cuestiones de tiempo o dinero (casi toda la población tohono o'odham de ambos lados de la frontera se ha incorporado al trabajo asalariado en las ciudades).

El vikita se realiza al oeste de la comunidad, para ella se construyen cada año dos enramadas con ocotillo, y gobernadora; su forma es de dos semicírculos con una separación de tres metros entre ellos y en cada uno se encuentra el “cu-cu” (un clan

²²² Notas de Campo Victoria Osornio 2009.

conformado de 7 a 10 integrantes) en uno participan solo los norteamericanos y en el otro los mexicanos con la guía de uno de los líderes de la Reserva. Al este de los corrales que es donde la gente acampa en casas de campaña, y en enramadas para para cubrirse del sol durante el día. Es un espacio donde algunos familiares se encuentran. Está muy marcada la separación entre los tohono o'odham de México y de los que llegan de Estados Unidos. Los tohono o'odham consideran esta ceremonia un evento sagrado por lo tanto tienen prohibido, prender luces en la noche, usar cámaras fotográficas o de video, hacer ruido o bulla, encender música, vender comida. La gente platica y se acompaña en silencio. Así transcurren de 20 a 24 horas de ceremonia, entre silencios; sin mayor interacción que un saludo y una sonrisa entre los que viven en México y Estados Unidos. Al terminar cada uno levanta su casa, y limpia el espacio donde estuvo para el año siguiente regresar.

2) Fiesta de San Francisco Xavier en San francisquito a Caborca

La fiesta de se realiza cada 3 de octubre. En San francisquito se organiza entre la gente tohono o'odham-pápago. La práctica consiste en visitar a San Francisco Xavier en la capilla. La tohono o'odham, acarician la escultura de yeso que mide un metro y medio, lo saludan y se parten a la cocina, una cocina colectiva para cenar y platicar entre los tohono o'odham y pápagos. Escuchan la música y observan el baile y algunos bailan.

Por otro lado, la gente mestiza es la presencia que predomina, al igual que los tohono o'odham-pápagos, visitan a San Francisco Xavier, pero a diferencia de “la gente que fue hecha por el desierto”, ellos si rezan y oran en su visita. La gente monta puestos de comida y bebidas alrededor de la cancha que es donde se realiza el baile. En esta fiesta pude observar además de una identidad situada, también una identidad diferenciada, que se está disputando entre la hegemónica que es la nacional, y la étnica.

El trabajo de campo me llevó a buscar en lo particular lo singular, lo que los hace ser o'odham, más allá de una trinacionalidad. En la recolección de pitahaya y de caracol, así como la ceremonia del Vikita y la fiesta de San Francisco Xavier encontré una identidad situada a partir de prácticas que los diferencian de las identidades hegemónicas (las

nacionales). Y que la identidad o'odham está en constante transformación; con matices y múltiples dinámicas y disputas que responden a procesos de globalización.

El trabajo de archivo me abrió una ventana para conocer el proceso no solo de la división territorial, sino también plantear las fronteras que fueron creadas a partir de la frontera jurídica. El tiempo para hacer un análisis más detallado, y profundo de los datos encontrados en el archivo de *Special Collection* no me fue posible porque descubrí que para analizarlos requiero de una lectura jurídica para comprender de manera objetiva los textos. Tampoco me fue posible visibilizar el proceso que llevó al pueblo o'odham a construir estrategias de resistencia ante las dinámicas globales. Por el contexto de violencia en el territorio tohono o'odham-pápago no logré registrar en fotos y video las prácticas cotidianas como son la recolecta de caracol y de pitahaya. Con base en lo que presento en este documento, mis conclusiones generales son:

1.- Los tohono o'odham-pápagos son un pueblo dividido por una frontera que limita con una nación dominante y hegemónica no solo para México, sino para América Latina. El fenómeno de la migración y el tráfico de drogas hacia Estados Unidos ha provocado que este país haya implementado una política de seguridad y reforzado su frontera con México. Lo que ha provocado que el territorio histórico del pueblo tohono o'odham se encuentre disputado por agentes externos y hegemónicos.

2.-Es a partir de la vía jurídica que observo que el pueblo tohono o'odham-pápago construye estrategias de resistencia para conservar una identidad colectiva, y que se expresa a través de prácticas colectivas y tradicionales. Un ejemplo en México es el segundo Constitucional y los acuerdos internacionales que ha firmado el estado mexicano en relación a la población indígena. La dinámica jurídica en la reserva aun no la conozco y que por el momento no logro entender. Esta tesis es mi primer acercamiento a la reserva.

3.-Que la identidad o'odham responde a contextos, lugares, situaciones. Es decir que, si nacen y viven en Estados Unidos, tienen dos identidades: la norteamericana y la o'odham; esto les permite tener una dinámica fuera de la reserva. Si nacen en México y son reconocidos por la nación o'odham tienen ambos beneficios. En la reserva pueden

acudir a los servicios de salud, y educativos; sin embargo, estos se limitan no solo al ser miembro de la nación sino también a tener vigente su visa y permiso. Si estos dos últimos no los tienen, no podrán entrar a la reserva ni acceder a sus apoyos; pero si pueden acceder a los beneficios que les da el estado mexicano, a través de instancias federales como la CDI; educación indígena; becas complementarias para población indígena del INALI, o del Municipio; y si están insertados en la vida laboral como cualquier mexicano pueden acceder a servicios de seguridad social, prestaciones, créditos bancarios. Pero los que solo son mexicanos y no los ha reconocido la nación; a estos últimos, solo les queda el auto reconocimiento. ¿Y cómo se da ese auto reconocimiento? Aquí concluyo que se da a través de los lazos de parentesco y de sus prácticas colectivas, tradicionales y de la comunidad.

4: La violencia es una categoría de análisis que no se puede obviar ni dejar fuera del análisis de la cultura del pueblo tohono o'odham-pápago. Se trata de un pueblo que ha resistido a fenómenos globales y externos como la imposición de una frontera y actualmente las disputas de su territorio histórico.

Para mi es importante entender desde la dimensión jurídica no solo el concepto de territorio sino lo que implica en términos de identidad; es en lo jurídico donde encuentro que se articula lo cultural. Creo que es desde ahí donde se construyen actualmente las estrategias de resistencia del pueblo o'odham que esta expresado en un territorio simbólico, e histórico, y que se ha mantenido por medio de la memoria y de las practicas colectivas. Muchos de sus lugares, sagrados como el Pinacate ya no les pertenecen territorialmente. Por tanto, es a través de las prácticas que se articula la identidad y el territorio en un contexto marcado por la globalización, la frontera y la violencia.

Bibliografía

Aguilar, Zeleny, Alejandro. 2013. “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 3, coordinado por Alicia Barabas, 150-173. Ciudad de México: INAH.

_____.1998. “Los ritos de la Identidad: Ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia en el Noroeste de México”. Tesis de Maestría en Antropología Social. Ciudad de México: ENAH.

Bahr, Donald. 2005. “Ages of O’odham Architecture”. En *Journal of Southwest*, 47.3 Autumn, 497-521.

Barabas, Alicia. 2013. “Introducción”. En *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* vol 3, coordinado por Alicia Barabas, 18-38. Ciudad de México: INAH.

Barth, Fredrick. 1976. “Introducción”. En *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, coordinador Fredrick Barth, 9-47. Ciudad de México: FCE.

Bartolomé, Miguel Alberto. 2008. “Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina: Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia”. En *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, coordinado por Laura Velasco Ortiz, 35-77. Ciudad de México, Colef/Miguel Ángel Porrúa.

Carcar, Irujo, Ana Isabel. 2013. “Las reformas agrarias en México y los proyectos de desarrollo rural en un municipio de Veracruz”, en *Revista crítica de Ciencias Sociales y jurídicas* 38.2,

<http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/42917>. Fecha de acceso 26 mayo de 2016.

Castillo, Guillermo. 2012. “Ecos y murmullos del desierto de Altar: los o’odham y sus recorridos por la frontera entre Sonora y Arizona durante el siglo XX”, *Margen: Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, 65, www.margen.org/suscri/margen65/castillo.pdf julio 2012, 1-25. Fecha de acceso: 27 de octubre de 2016.

_____.2012. “Migración étnica y cambio social entre los Odham del noroeste de Sonora”. En *Andamios: Revista de Investigación Social*, 375-409. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

_____.2010. “Las veredas entre el desierto y la ciudad: reconfiguración de la identidad en el proceso histórico de cambio de los tohono o’odham”. Tesis de doctorado en Antropología: Ciudad de México:UNAM.

Centro de Recursos Informativos Embajada de los Estados Unidos. “Las tribus indígenas en los Estados Unidos su situación legal”. En <https://ar.usembassy.gov/wp-content/uploads/sit/tribus.pdf>. Fecha de acceso 15 de febrero 2016.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas. 2006. *Lenguas indígenas en riesgo: pápagos*. Ciudad de México: CDI.

_____. 2003. *Convenio 169 de OIT Sobre pueblos indígenas y tribales en países Independientes*. Ciudad de México: CDI.

Coronado, Luis. 2010. “Límites de la Justicia Federal en San Luis Potosí en los primeros años de la República, 1821-1833”. En *San Luis Potosí: la invención de un territorio, siglos XVI-XIX*, coordinado por María Isabel Monroy Castillo e Hira de Gortari Rabiela, 177-225. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Correa, Guadalupe. 2014. "Seguridad y migración en las fronteras de México: diagnóstico y recomendaciones de política y cooperación regional". *Migración y desarrollo*, núm 22. Zacatecas: Red Internacional de Migración y Desarrollo.

Davis, Edward. 2015. *The Papago Ceremony of Vikita*, Vol III, No. 4. Lexington, KY: Leopold Classic Library.

Debo, Angie. 1989. "Now the Reservations". En *A History of Indians of the United States*, 218-298. Norman: University Oklahoma.

Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México. 1986. Ciudad de México: Porrúa.

Díaz, Couderel, Ernesto. 2000. "Situación actual de las lenguas amerindias" en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México: Primer informe*, 65-140. Ciudad de México, INI/PNUD.

Dobyns, Hernry F. 1972. *The Papago People*. Phoenix: Indian Tribal Series.

_____. 1957. "A Papago Victory in 1854", *Kiva* 23.1 (octubre).

Escobar, Augusto. 2015. "La literatura y la violencia en la línea de fuego" en Antioquía, 2006)

<http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/literatura/narrativa/Volumen2CapIII>. Fecha de Acceso 30 agosto del 2015.

Fabila, Alfonso. 1957. *Apuntes sobre los pápagos de Sonora*. Ciudad de México: INI.

Fábregas, Andrés. 2008. "El concepto de frontera como teoría en el análisis de la racionalidad mexicana" en *Regiones y Esencias. Estudios sobre la gran chichimeca*, coordinado por Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera Espinoza, José Francisco Román Gutiérrez, 33-55. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Figuerola, Sorily Carolina. 2015. "Una experiencia del common law: Estados Unidos de América". En *Jurisdicción especial indígena en Latinoamérica: una referencia específica del sistema jurídico colombiano*, 195-203. Barranquilla: Editorial Universidad del Norte/Grupo editorial Ibañes.

Flaccus, Elmer. 1981. "Arizona's last great indian war: The saga of Pia Machita", *The Journal of Arizona History*, vol 22, No 1 : 1-22.

Fontana, Bernard. 1983. "History of the Papago". En *Handbook of North American Indians*, vol. 10, edited Willian C Sturtevant by Alfonso Ortiz, 137-148. Washington: Smithsonian Institution.

Gaillard, D.D. 1894. "The Papago of Arizona and Sonora", *American Antropologist*, 7.3, 293-296.

Galinier Jacques. 1997. "De Montezuma a San Francisco: El ritual wi:gita en la religión de los pápagos (tohono o'odham)". En *De hombres y Dioses*, coordinadores Xavier Noquez y Alfredo López Austin. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán/ Colegio Mexiquense.

Galland, Karyn. 2006. "Ser Pápago: Discursos, representaciones y vivencias", en *La etnicidad O'otham como estrategia política: Ensayo antropológico sobre la otredad étnica*. Tesis de maestría en Antropología. Ciudad de México, UNAM.

Garduño, Everardo. 2014. *De lugares con historia a historias sin lugar: geografía simbólica del pueblo kumiai*. San Bernardino, California: Casa Editorial Abismos.

_____.2013."Globalización, posmodernidad y sobre modernidad" en *Magistrales 2*. Mexicali: UABC/IIC-Museo.

_____.2004.“Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos”, en *Revista Europea de estudios. Latinoamericanos y del Caribe* 77, 41-60. http://www.cedla.uva.nl/50_publications/pdf/revista/77RevistaEuropea/77Garduno.pdf

_____.2003. “Los indígenas del norte de México: icono de una era transnacional”. En *Por las fronteras del Norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, coordinado por José Valenzuela. Ciudad de México: FCE/Colef.

Garduño Everardo, Alberto Tapia y Eva Caccavari. 2012. “Schuk Toak: historia natural y cultural de un geosímbolo de Sonora”, *Región y Sociedad* 228-261. <https://www.colson.edu.mx:4433/Revista/Articulos/55/7Garduno.pdf>. Fecha de acceso 20 de mayo del 2015.

Geertz, Clifford. 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.

Giménez, Gilberto. 2000. “Territorio, cultura e identidades la región sociocultural”. En *Globalización y Regiones*, coordinado por Rocío Rosales Ortega, 19-45. Ciudad de México: Porrúa. “Cultura e Identidades” en www.paginasprodigy.com/peimber/CULTIDENT.pdf, 10. Fecha de acceso 15 noviembre 2016.

Griffith, James. S. 1967. “Magdalena revisited: the growth of a fiesta”, *Kiva*, vol 33, no 2.

Grimson, Alejandro. 2003. “Introducción a la edición en español: Disputa sobre las fronteras”. En *Teoría de la frontera. Los Límites de la política cultural*, compilador por Scott Michaelsen y David E. Johnson, 13-23. Barcelona: Gedisa, 2003.

Grossberg, Lawrence. 1996. “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En *Cuestiones de identidad cultural*. Compiladores Stuart Hall y Paul du Gay 148-180. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

Gúber, Rosana. 2012. *La etnografía: método, campo y reflexión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Halbwachs Maurice, 1968. "Memoria colectiva y memoria histórica" en *La memoria colectiva*. 53-88. España, Universidad Zaragoza.

Hayden, Julian D. 1967. "A Summary prehistory and history of the Sierra Pinacate, Sonora", *American Antiquity* 32.3: 335-344.

Hoover, JW. 1935. "Generic Descent of the Papago Villages", *American Anthropologist. New Series* Vol. 37, No 2, part 1, 257-264.

Hoy, Bill. 1999. "Don Tomás and Tomasito: The Childs Family Legacy in Southern Arizona", *The Journal of Arizona History* 40.1: 1-28.

Hall, Stuart. 2006. "Introducción: ¿Quién necesita identidad? En *Cuestiones de identidad cultural*, compiladores Stuart Hall y Paul du Gay 13-39. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. 2010. *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus auto denominaciones y referencias geo estadísticas*. Ciudad de México: INALI.

Iverson, Peter. 1986. "Cowboys, Indians and the modern West", *Arizona and the West*, 28.2: 107-124.

Jones, Charles F. 1953. "Demographic attens in the papago indian village of Chuichu, Arizona", *Human Biology* 25.3: 191-202.

_____.1953. "Notes on Indian Education", *Journal of Educational Sociology*, 27.1:16-23.

Kearney, Michael. 2008. "La doble misión de las fronteras como clasificadoras y como sitios de valor". En *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, coordinado por Laura Velasco Ortiz, 79-116. Ciudad de México: Colef/Miguel Ángel Porrúa, 2008.

_____. 2003. "Fronteras y límites del Estado y el yo al final del imperio". En *Alteridades*, Vol. 13, Núm. 25, 47-62. Ciudad de México, UAM-Iztapalapa.

Lope Blanch, Juan M "El concepto de frontera en la lingüística", en www.revistade-la-universidad.unam.mx. Fecha de acceso: 22 de julio de 2016.

López Bárcenas, Francisco. "Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México". En www.lopezbarcenass.org/ensayos . Fecha de acceso 26 de mayo 2016. "Territorios, tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas en México". En bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/278/10.pdf. Fecha de acceso 24 de mayo de 2016.

Mager, Hois, Elisabeth A. 2010. "El poder en la política de Estados Unidos frente a las tribus". En *Casinos y poder: el caso Kikapoo*, 75-100. Ciudad de México: UNAM/CISAN.

MacMillan Booth, Peter. 2000. "Creation of a Nation: The Development of the Tohono O'odham Political Culture, 1900-1937". Tesis de doctorado, Purdue University.

Medina, Patricia. 2007. *Identidad y conocimiento. Territorio de la memoria: experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa*. Ciudad de México, Plaza Valdés.

Montané, Julio. 1980. "Fundamentos para una teoría Arqueológica", En *Noroeste de México* 4. Hermosillo: INAH.

Muñoz, Blanca. "La escuela de Birmingham: La sintaxis de la cotidianidad como producción social de la conciencia" en *Seminario Interdisciplinario, sentido, cultura:*

Un dialogo abierto sobre el presente o futuro de la cultura, 9. http://consellodacultura.gal/mediateca/extras/blanca_munoz.pdf. Fecha de acceso: 20 de octubre de 2016.

Navarro, Alejandra y Carlos Vélez-Ibáñez. 2010. "Introducción" en *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México* Coordinadores Alejandra Navarro y Carlos Vélez-Ibáñez, 11-25. Mexicali:UABC-IIC-Museo/Arizona State University.

Norrell, Brenda. 2006. "Cumbre indígena fronteriza se opone al muro fronterizo y a la militarización de la frontera" en *Serie Acción Ciudadana en las Américas*. Número 20.

Ortiz Garay, Andrés. 1994. "Pápagos". En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: región noroeste*, coordinado por Instituto Nacional Indigenista, 219-291. Ciudad de México: INI.

Osornio-Tepanecatí, Victoria. 2014. "La sociedad tohono o'odham del desierto de Altar y Yuma: entre la comunidad y las fronteras estatales". Tesis de Licenciatura en Etnohistoria. Ciudad de México: ENAH.

Paz Frayre, Miguel Ángel. 2014. "Los tohono o'otham, cultura en extinción: racialización y estrategias identitarias". En *Relaciones* vol.35 no.140. 229-266. Zamora: <http://www.scielo.org.mx/pdf/rz/v35n140/v35n140a9.pdf>

Philippe, Bourgois. 2009. "Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas". En *Guatemala: violencias desbordadas*, editado por Julián López, Santiago Bastos y Manuela Camus, 30. Córdoba: Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones.

Radding Cynthia. 2005. *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el estado de Sonora y Bosques de la Amazónica*. Hermosillo: CIESAS/UAM-Iztapalapa/Colegio de Sonora.

_____. 1995. *Entre el desierto y la sierra: las naciones o'odham y teguima de Sonora, 1530-1840*. Ciudad de México: CIESAS/INI.

Restrepo Eduardo, "Estudios culturales en américa latina", en *Revista de estudios culturales*. <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/eeccs-en-al.pdf> Fecha de acceso: 20 de octubre de 2015.

Romero Plana, Virginia. 2013. "La cultura de la pobreza: una breve reflexión desde la Ecología cultural". En *Etnicex: revista de estudios etnográficos*, N°. 5, 121-131. Cáceres: Asociación Profesional Extremeña de Antropología.

Salas Quintanal, Hernán Javier. 2006. "La gente del desierto" en el norte de Sonora". En *Culturales*. 2.3. Mexicali: UABC-IIC-Museo.

_____. 2005. "Introducción a la interpretación de las fronteras". En *La frontera interpretada: procesos culturales en la frontera noroeste de México*, 6-18. Mexicali: CIC-Museo/UABC/CONACULTA/CECUT/Congreso del Estado de Baja California.

_____. 2004. "Frontera sociocultural de los pápagos del norte de Sonora". En *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*. "V Coloquio Paul Kirchhoff", coordinadores Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor, Ciudad de México UNAM/Plaza y Valdez.

Schroeder, Albert. 1961. "An Archaeological Survey of the Painted Rocks Reservoir Western Arizona", *Kiva* 27.1.

Schweitzer John, y Robert K. Thomas. 1952. "Fiesta of St. Francis of San Francisquito, Sonora", *Kiva* 18.1/2: 1-8.

Suarez, Alberto. 2016. "Los pápagos y la nueva frontera" en *Anécdotas Históricas Sonorenses*, <http://anecdotassonorenses.blogspot.mx/> Fecha de acceso 30 de mayo.

Thompson, Edward. P. 1984. "La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clases?". En *Tradición, Revuelta, y Conciencia de Clase: Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica.

Trejo Contreras, Zulema y Carlos Mejía Reyes. 2003. "Reflexiones en torno a la frontera simbólica y su aplicación al estudio de los grupos indígenas". En *Los indios, españoles y mestizos: en zonas de frontera, siglos XVII-XX*, coordinado por José Medina Bustos y Esther Padilla Calderón 271-288 Hermosillo: El Colegio de Sonora/El Colegio de Michoacán.

Troy, Lisa M, Emily Ann Miller, and Steve Olson. 2011. "Setting the Stage for the Coexistence of Food Insecurity" en *Hunger and obesity: Understanding a food insecurity paradigm*. 7-33. Washington, D.C: The National academies press. www.nap.edu.

Valenzuela Arce, José Manuel. 2003. "Introducción". En *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*, coordinado por José Manuel Valenzuela Arce. Ciudad de México: CONACULTA/FCE.

Vázquez, Josefina. 1982. "La etapa de transición 1848-1867". En *México frente a Estados Unidos: un ensayo histórico 1776-1980*, coordinado por Josefina Vázquez y Lorenzo Meyer, 53-103. Ciudad de México: El Colegio de México.

Velasco, José Francisco. 1985. *Noticias del estado de Sonora*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

Vélez-Ibáñez, Carlos. 2008. "Living at a Slant. La vida inmersa en los megatextos de la transfrontera sureste norteamericana: dos mujeres sin fin". En *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos*. Coordinadores

Alejandra Navarro y Carlos Vélez-Ibáñez. Mexicali: UABC-IIC-Museo/Arizona State University.

Vilanova, Mercedes. 1962. “El ciervo en Estados Unidos: con los indios de Arizona”, *El Ciervo* 11.109.

Woo Morales, Ofelia. 2007 “La migración: un asunto de seguridad nacional en Estados Unidos en el siglo XXI”. En *México y la cuenca del pacífico*. vol. 10, núm. 28 / enero – abril.

Zepeda, Ofelia. 1983. “Introducción”. En *A Papago grammar*, 5-12. Tucson, University of Arizona Press.

Fuentes de internet

Arizona Daily Star en <http://tucson.com>. Fecha de acceso 2 de septiembre 2015.

CBS News, “Mexican law enforcement chopper crosses into Arizona, fires shots <http://www.cbsnews.com/> Fecha de acceso 30 de agosto de 2015

INEGI <http://www.inegi.org.mx/> . Fecha de acceso 30 de octubre de 2016.

Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático, <http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones/libros/2/pinacate.html>. Fecha de acceso: 16 abril de 2016.

La opinión en <http://www.laopinion.com/2015/06/17/sonoyta-sonora-vive-guerra-muda>. Fecha de acceso 24 de agosto del 2015

Leyva, Ibarra, Efrén “Ofrecen supuesta ayuda a descendientes de pápagos”. En *Regionales* <http://www.proyeccioncananea.com/>. Fecha de acceso 28 de octubre 2012.

Official Web Site of the Tohono O'odham Nation, en <http://www.tonationnsn.gov/default.aspx> Fecha de acceso: 12 de noviembre de 2015.

SDP noticias.com en <http://www.sdpnoticias.com/local/sonora>. Fecha de acceso 22 de agosto del 2015.

Ramírez, Gregorio. 2012. "Abandonan indígenas pápagos rituales milenarios" en *Policiaco Sonora*: <http://elpoliciacodesonora.blogspot.mx/2012>. Fecha de acceso diciembre del 2015.

UNESCO, en <http://www.unesco.org/> .Fecha de acceso 3 de junio 2016.

Tyche Hendricks. *On the border: For the Tohono O'odham, the U.S.-Mexican border is a recent and difficult development*, en <http://www.sfgate.com/> Fecha de acceso 15 de agosto del 2015

El Departamento de Estados Unidos en <https://iipdigital.usembassy.gov/>. Fecha de acceso 15 de noviembre 2015.

Departamento de Estados Unidos, "Leyes que reflejan la evolución de la condición jurídica de los indígenas de Estados Unidos". En <http://iipdigital.usembassy.gov/st/spanish/article/2006/11/20061108163032liameruo.2186853.html> Fecha de acceso 17 de mayo 2016.

Archivos Nacionales

AGA Archivo General Agrario

RAN Registro Agrario Nacional

1) RAN: Poblado Quitobac 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: Quitobac y su anexo Chujubabi. Clave de Acción: 276.1 Acción Agraria: Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunes. Asunto: Ejecución.

2) RAN: Bajío Pozo Verde y sus anexos Cumarito, Mochenera 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 Comunes. Asunto: Toca.

3) RAN: Pozo Verde Serie Documental: Secretaría de la Reforma Agraria. Número de Expediente: 61 Número de Legajo: 1

Estado: Sonora. Municipio: Saric. Clave tipo de Núcleo: 1. Tipo de Núcleo: Ejido. Núcleo: Pozo Verde. Clave de Acción: 23. Acción Agraria: Dotación de Tierras. Asunto: Sin Asunto.

4) RAN Serie Documental: Secretaría de la Reforma Agraria. Número de Expediente: 61 Número de Legajo: 3 Estado: Sonora. Municipio: Saric. Clave tipo de Núcleo: 1. Tipo de Núcleo: Ejido. Núcleo: Pozo Verde. Clave de Acción: 23. Acción Agraria: Dotación de Tierras. Asunto: Toca.

5) -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.

6) -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 Comunes. Asunto: Toca.

7) 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.

8) 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.

9) RAN -Registro Agrario Nacional: Pozo Prieto y su anexo Las Calentura 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.

10) 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.

Archivos Internacionales

Special Collections. University of Arizona, Tucson.

1) The Record of Whilliam Henry Corbusier, Coronel, US. Army retired. 1924. (AZ 116).

2) The Letter boock of JH. Stout, 1871-1875 (AZ 119)

3) The papers of Lewis W. Douglas, 1859-1974 (AZ 290)

4) Papers of Clara Fish Roberts, 1892-1905 (AZ 226)

5) San Xavier Indian Reservation Water Users, Association (AZ 254)

6) The Letterbook of Rueben Augustine Wilbur, 1871-1874 (AZ 344)

7) The papers of Stewart L. Udall, 1950-2010 (AZ 372)

- 8) Oral History interview, Mission San Xavier del Bac, whit Bernard Fontana, 1959 Jan 26. (AZ 396)
- 9) The Jacobo Sedelmayr letters and report, 174-1751. (AZ 437)
- 10) Photograph album of activities in Pima County, 1922-1930 (AZ 520)
- 11) Collections relating to James McCarthy, 1983-1985 (AZ 533)
- 12) Memoirs of James McCarthy (AZ 534)
- 13) Julian D. Hayden photograph collection, 1934-1942 (MS 456)

Documentales

Discovery 65. "Papago, Desert people". En <https://www.youtube.com/watch>. Fecha de acceso 16 de mayo 2016.

Jason Jaacks, "A Voice in the Desert", En <http://www.jasonjaacks.com/> Fecha de acceso 30 de julio de 2016.

Tohono O'odham Nation, *The Plight of the Hia-Ced O'odham people*. En https://www.youtube.com/watch?v=tZe_3VH1F_4 . Fecha de acceso 30 de julio 2016.