

TOHONO O´OTHAM: Cambio, poder e institución

Miguel Angel PAZ FRAYRE

El Colegio de Jalisco (México)

pazfrayre@coljal.edu.mx

TOHONO O´OTHAM: Change, power and authority

Resumen: En el presente trabajo busco explorar y dar cuenta de algunos cambios que se han gestado entre los tohono o´otham de Sonora, México; los cuales han impactado de manera importante su organización social así como la relación que tienen con el poder y con la política. Estos, son producto de transformaciones más amplias que guardan relación tanto con la historia regional como nacional. Así, la evangelización colonización de lo que hoy conocemos como el Estado de Sonora, la independencia de México, la revolución y sus grandes transformaciones evidenciadas en las políticas dirigidas a la población indígena, han generado estrategias diversas por parte de los Tohono O´otham en torno a la conceptualización del poder, de la política y de las instituciones que han estado presentes entre el grupo.

Abstract: In this paper I seek to explore and account for changes that have developed between o´otham O´otham in Sonora, México; which have significantly impacted their social organization and their relationship to power and politics. These are the result of broader changes that relate to both the regional and national history. Thus, the colonization of what is now known as the State of Sonora, Mexico's independence, revolution and the great changes evidenced in policies aimed at evangelizing the indigenous population have generated various strategies by the tohono o´otham in about the concept of power, politics and institutions that have been present from the group.

Palabras clave: Poder. Política. Tradición. Identidad. Organización social
Power. Politics. Tradition. Identity. Social organization

A manera de contexto

Los tohono o'otham¹ han construido la estructura simbólica que les caracteriza en función de diferentes ejes. Históricamente, han sido considerados como cazadores recolectores (Underhill, 1975; Nolasco, 1965; Ortiz Garay, 1994; Alvarado Solís, 2007). A la llegada de los jesuitas a lo que hoy es el Estado de Sonora a finales del siglo XVII, fueron denominados pápagos, así mismo, etiquetados como un grupo “pacífico y poco industrial”². Al momento del contacto con los evangelizadores, sus principales actividades económicas estuvieron enmarcadas dentro de la caza y la recolección, lo que les llevaba a una movilización constante a través del gran desierto de Altar desde lo que hoy se conoce como Casas Grandes, cerca de Phoenix, Arizona; hasta Caborca, Sonora. Un territorio extenso, necesario para representar una fuente segura y permanente de recursos para el grupo. Así, los pápagos se movían en función de la temporada del año, durante las lluvias, se iban hasta los diferentes bajíos o planicies para poder practicar agricultura en pequeña escala. En temporada de invierno, se movían hasta otros espacios en los cuales se abastecían de lo que la caza y la recolección podían brindarles. Las escasas fuentes de agua por ellos conocidas, representaban y representan el recurso que les permitía, y en el presente les permite, la subsistencia en este ecosistema. El agua, fue parte de diferentes ceremonias y rituales desde los cuales quedaba simbolizada su importancia vital³, aunque es necesario anotar que no contaron con una deidad directamente asociada a este elemento.

Desde esta perspectiva, la relación con los grupos étnicos vecinos, representaron fronteras simbólicas y espaciales para el territorio que habitan: al sur con los seris, al norte con los apaches. La relación de conflicto que establecieron con los apaches, determinó en gran medida el espacio de movilidad del grupo, a la vez que les permitía reafirmar un nosotros frente a la otredad marcada por el “salvajismo” de este grupo “belicoso”.

Los seris, más que un conflicto, significaron posibles alianzas en contra del enemigo común, dado que para este grupo también representaron un problema las incursiones apaches. El conflicto interétnico fue la constante que determinó la división territorial, las alianzas jugaron un papel estratégico para reducir al enemigo, o en todo caso, mantenerlo dentro de su territorio⁴. La cohesión del grupo y el sentido de pertenecía, en este momento -al que básicamente nos acercamos a partir de las crónicas y correspondencia de los evangelizadores- quedó materializado por formas de vida acotadas a espacios concretos, a territorios signados

1 Los hombres del desierto. Para el presente trabajo utilizaré de manera indistinta tohono o'otham y pápago, si bien es cierto que muchos miembros de la comunidad en Sonora prefieren ser llamados tohono o'otham (la gente del desierto), también es cierto que muchos otros se siguen nombrando pápagos. Esto, sin perder de vista que en la actualidad se identifican tres variantes de este grupo: los tohono o'otham, los akimel o'otham (gileños, habitantes del río Gila) y a los hia'ced o'otham (areneños-pinacanteños, habitantes de El Pinacate).

2 Esta consideración cambia mucho en función del misionero que la hace, por ejemplo Pfefferkorn (1983: 27) nos dice: “Imagínese una persona que llena todas las condiciones para hacerse despreciable, baja y repugnante, una persona que en todos sus actos procede ciegamente sin ningún razonamiento ni reflexión; una persona insensible a toda bondad, que nada le merece simpatía, ni le avergüenza su deshonra, ni le preocupa ser apreciado; una persona que no ama la verdad ni la fe y que nunca muestra una voluntad firme; alguien a quien no le halaga ser honrado, ni le alegra la suerte, ni le duelen las penas; finalmente una persona que vive y muere indiferentemente. Esa persona, es el retrato de un indio de Sonora”.

3 Al respecto, puede consultarse mi trabajo sobre la danza del Buro (Paz Frayre, 2010⁹), se trataba de una ceremonia cuya finalidad era asegurar la presencia regular de la lluvia. Se celebraba la noche del 23 de junio para amanecer el 24.

4 Los seris representaron para el proyecto de evangelización-colonización del noroeste, uno de los capítulos más complicados para la corona española. Si bien es cierto, este grupo étnico mantuvo un conflicto abierto contra los apaches, también es cierto, que por momentos lograron establecer alianzas con otros grupos (pimas) para revelarse contra las fuerzas españolas.

por lo sagrado en cualquiera de sus formas, y expresada a través de rituales y fiestas. Lo que podemos llamar identidad, quedó evidenciada por un conjunto de prácticas que fueron parte de la relación que se estableció con el ecosistema, con el resto de los grupos de la zona y al interior de cada comunidad. Cada grupo, desarrolló formas de relación, estableciendo así la posibilidad de marcar límites claros de lo que se es, contra aquello que resultaba ajeno y por tanto, no formaba parte del ser en común, construyendo y reforzando con esto, una idea clara del nosotros.

La presencia de los misioneros y su proyecto de evangelización y colonización se constituyó en un dispositivo desde el cual la identidad, la organización social y el conjunto de creencias del grupo cobraron nuevos matices, dado que estos elementos fueron resignificados desde el corpus teórico-discursivo de la Compañía de Jesús⁵. En función de la llegada de los jesuitas a la zona, se pudo construir de manera categórica la imagen de los Tohono O'otham como ese Otro que la evangelización requería para sus afanes. La incesante movilidad del grupo y las características de su supervivencia les llevaron a ser considerados "sin fe, sin ley, sin rey". En este sentido, Pfefferkorn (1983: 27) define desde su particular punto de vista a los indios:

"Imagínese una persona que llena todas las condiciones para hacerse despreciable, baja y repugnante, una persona que en todos sus actos procede ciegamente sin ningún razonamiento ni reflexión; una persona insensible a toda bondad, que nada le merece simpatía, ni le avergüenza su deshonra, ni le preocupa ser apreciado; una persona que no ama la verdad ni la fe y que nunca muestra una voluntad firme; alguien a quien no le halaga ser honrado, ni le alegra la suerte, ni le duelen las penas; finalmente una persona que vive y muere indiferentemente. Esa persona, es el retrato de un indio de Sonora".

El conjunto de creencias en relación al otro que la reducción jesuita generó para justificar sus objetivos, mostró de manera muy clara los referentes ideológicos desde los cuales buscó consolidarse en el norte de la Nueva España. De entrada, al definir al indio desde la inferioridad, le asignaron un lugar que requirió un conjunto de acciones para solventar esta condición, evidentemente, los misioneros fueron colocados por su Dios ante esta tarea. Una justificación necesaria. El misionero, se encargaría en función de la doctrina cristiana, de dar sentido a esta "persona despreciable". La reducción desde esta perspectiva fue "necesaria". Esta, implicó en un primer plano la enseñanza de la nueva fe, "todas las cosas relativas al cielo y al infierno". Una particularidad de la reducción fue que estuvo sostenida en gran medida por el miedo. En un primer momento el miedo a lo temporal, al ejército; posteriormente miedo también a lo espiritual, "a una justicia implacable llevada a cabo por Dios durante el juicio final, que condenaría al infierno a los herejes". El infierno representó en la enseñanza de los jesuitas, la tortura eterna con múltiples penas a todos aquéllos que por su forma de actuar irían a parar allí: los infieles, los paganos, los idólatras, ¿los pápagos? La reducción construyó y fortaleció la imagen del infierno como un lugar concreto. Al respecto, Clastres apunta:

"El desarrollo evangelizador supone dos certezas: primero que la diferencia –el paganismo– es inaceptable y debe ser combatido y, segundo, que el mal

5 Al respecto, puede revisarse el trabajo de Guy Rozat (1995), en el cual hace un detallado análisis sobre los ejes ideológicos que mueven la evangelización emprendida por la Compañía de Jesús en el noroeste de la Nueva España, siendo el principal de ellos, la lucha que los jesuitas emprendieron en contra del "enemigo del género humano" en lo que hoy se conoce como el Estado de Sonora. Desde su perspectiva, la ideología del siglo XVII sobre la presencia demoníaca, fue uno de los articuladores de colonización-evangelización.

de esta diferencia puede ser atenuado, es decir, abolido. El otro, que desde un principio es malo, es perfectible se le reconocen los medios para elevarse. Se trata, claro está, de un resultado buscado: conducir al indígena por el camino de la verdadera fe, del salvajismo a la civilización” (1996: 56).

Si algo llamó la atención a los evangelizadores, fue el hecho de que desde su perspectiva, los llamados pápagos no presentaban una organización social “coherente” que pusiera en evidencia un “orden” en su interior. Es decir, en ese momento los pápagos no contaban, desde la perspectiva de los evangelizadores, con una figura de autoridad central. Lo que refieren las crónicas es la figura de un hombre, generalmente el de mayor edad, que por momentos asumía algo que podía denominarse autoridad. En otros momentos, parecería que esta autoridad no existía. Por ejemplo, cuando el grupo enfrentaba conflictos principalmente con los apaches, había una organización específica que organizaba la resistencia, persecución y el posible contraataque. Pasado el conflicto, la autoridad que recién había surgido se diluía, cobraba otro sentido. Este anciano, quedaba como pacificador de los conflictos que pudieran darse al interior, pero no como una autoridad centralizada, permanente y diferenciada.

Al interior como pacificador y, al exterior, organizando y dirigiendo en momentos específicos la defensa ante las amenazas que otros grupos pudieran representar; eran las situaciones que demandaban la presencia de esta figura. Lejos de estas situaciones, la figura de “autoridad” se diluía, el grupo se centraba en sus labores de caza, recolección, agricultura; dependiendo de la época del año. Organizados por grupos de parentesco, se extendían a lo largo del territorio, buscándose para llevar a cabo la vida ritual y festiva que les ha caracterizado (Underhill, 1975; Ortíz Garay, 1994; Alvarado Solís, 2007). Al respecto, lo que reporta la investigación etnográfica es una organización social fundada en clanes:

“La sociedad pápago consistía en pequeñas aldeas independientes gobernadas más o menos democráticamente a través de las decisiones de los más viejos y experimentados entre los miembros de los grupos de parentesco; los puestos ejecutivos y de liderazgo tenían más funciones rituales o guerreras que políticas. La tribu se dividía en dos grandes mitades exogámicas de tipo clánico: los búhos y los coyotes. Además de la función de intercambio matrimonial, estas agrupaciones tenían asignaciones ceremoniales particulares. En cada uno de los sitios de residencia de las aldeas, había una casa ceremonial, de construcción circular a la que se le daba el nombre de Casa de la Lluvia o de la Nube. En estas casas se llevaban a cabo las reuniones del grupo para discutir los asuntos públicos y sólo en ellas podían ser abiertos, durante los eventos ceremoniales, los símbolos sagrados distintivos del grupo” (Ortíz Garay, 1994: 26).

La organización social de los pápagos, puso en evidencia los elementos propios de su estructura de sentidos. De entrada, llamó la atención el hecho de no ajustarse a relaciones jerárquicas, es decir, una organización social que se encontraba estructurada desde otra lógica, al no haber una jerarquización piramidal, el poder se diluía de manera transversal. No se trató de una sociedad sin poder o a política.

El hecho concreto de que el poder se manifestara sin la coerción de las jerarquías, no implicaba su ausencia. Este tipo de sociedades, ponen énfasis en la distribución transversal del poder. Se trataba de una sociedad de abundancia como también han sido categorizadas (Clastres, 2008; Sahlins, 2010).

Desde esta perspectiva, el poder y su expresión tomaron otras connotaciones, dada la organización social imperante, no se daba una lucha por disputarlo y/o mantenerlo; sin duda, estaba presente, pero no se encontraba justificando espacios específicos, ni actores diferenciados. Por ejemplo, el cargo de autoridad era vitalicio, la comunidad lo designaba

en función de cualidades de índole moral. Dado que desde esta estructura no se constituyó un “campo” de lo político, no hubo necesidad de especialistas para este, el total de la comunidad participa de las decisiones para la solución de sus diferentes problemáticas. Doña Alicia (Paz Frayre, 2010) lo expresa con claridad: “Generalmente, los viejos se reunían en la noche en la casa de Iziquio, iban llegando y se sentaban todos alrededor de una fogata, entre todos platicaban lo que nos pasaba y entre todos decidían lo que se iba a hacer”. Lo político a partir de estos referentes cruzaba la sociedad fortaleciendo el nosotros desde el que se articulaba la vida cotidiana. En tanto la participación era colectiva, esta no fue planteada dentro de espacios y tiempos diferenciados. Cuando se tomaba alguna decisión, esta no estaba fundamentada en el “bien común” como ese todo impersonal e indeferenciado. Es decir, la comunidad pápago luchaba por mantenerse **indivisa**: sin campos, ni arenas, ni especialistas en el bien común (Clastres, 2008). Lo político, en tanto poder manifiesto en la vida cotidiana, articulaba la organización al interior de la comunidad así como la relación con el resto de los grupos de la región, sin un dispositivo de dominación.

Evangelización: Centralización y poder

La cruzada evangelizadora trató en todo momento de formar un gobierno central, nombró autoridades civiles y militares. Se buscó principalmente, generar una organización que brindara una defensa efectiva contra las incursiones de los apaches a la zona, con las armas españolas organizando la ofensiva. Esta estructura, tendría como principal objetivo el instaurar una forma de gobierno efectiva, con el misionero al frente. Un gobierno definido desde estas directrices, representó uno de los logros de la evangelización en la zona, dado que permitió el control de los grupos indígenas a partir de una estructura jerárquica y por ende, coercitiva. El ejercicio del poder estuvo a cargo del misionero como la figura que se encontraba presente en todo momento. El monopolio de la fuerza lo tendría y lo tuvo el ejército, disfrazándolo de estructura de contención en contra de los rebeldes seris y apaches, aunque una de sus principales funciones fue mantener bajo misión y congregados a los indígenas de la zona (Mange, 1997). No se podría entender evangelización colonización sin el uso sistemático de la fuerza ejercida por las armas españolas:

Habría que pacificar, evangelizar y congregar a los indígenas sino que también hay que darles una nueva forma de vida, que les permitiese no sólo vivir congregados, sino que también prosperar. Para el gobierno eclesiástico ayudan al padre ministro un fiscal mayor (que se llama comúnmente mador) y uno o dos fiscales, según es crecido o corto el pueblo. El mador hace también el oficio de notario eclesiástico en las amonestaciones de los que se han de casar, y con los fiscales, juntamente el de sepulturero. Los temastianos, que son los que apuntan la doctrina y tienen el oficio de enseñarla a los demás, hacen así mismo el de sacristanes; el maestro, que en las misiones sabe leer y escribir, es quien cuida y dirige la música a los cantores y cantoras, a los que tocan instrumentos en orden a officiar las misas y demás funciones que se hacen de canto llano y figurado. El gobierno civil de los pueblos indios consiste en un gobernador, alcalde, alguacil, topile y capitán de la guerra, definen los pleitos y cuestiones que ocurren, castigan a los delincuentes, mayormente si es cosa pública, con la pena de una a dos docenas de azotes, conforme es el delito (Nentvig, 1977: 103).

Cabe hacer notar esta imposición de figuras de autoridad a la organización social de los grupos indígenas de Sonora, concretamente a los pápagos. El gobernador, el alcalde, el alguacil, el topile; constituyeron un esfuerzo por generar una estructura de autoridad que facilitara la cruzada evangelizadora. Por tanto, se trató de un conjunto de figuras que habían sido impuestas a los grupos pertenecientes al centro de la Nueva España y que posteriormente fueron llevadas a otros espacios. Esta transposición, buscó instaurar la autoridad y la coerción como los elementos que gestaron un nuevo orden de lo social. Al centro, un gobernador, quien delegaba autoridad tanto en un alcalde como en los alguaciles, quienes a

su vez, se basan en los topiles y los capitanes de guerra. De ese modo, quedó definida una incipiente forma de gobierno, que tuvo como característica principal un tipo de autoridad jerárquica; fue una estrategia en cuyo eje principal se encontró operando un claro ejercicio de poder, siendo la centralización del mismo, la característica que lo definió. La división de lo social se hizo una realidad.

Esta imposición, se vio reforzada a partir del modo de vida generado por el establecimiento de las misiones. La misión, quedó definida como el espacio dentro de cual se establecía la relación entre lo espiritual y lo material, organizada por el misionero en turno como la figura de autoridad central. Por un lado, se tuvo a toda la retórica religiosa en torno a la única posibilidad de vida: la cristiana. Así, comenzaron a establecerse las directrices de una vida circunscrita a las reglas y normas de la autoridad religiosa, sostenidas por dos figuras alrededor de las cuales se articulaban los discursos de salvación y vida en congregación misional: al rey de España y al Papa. Por el otro, se tuvo a la mano a un ejército que estuvo dispuesto a ejercer acción inmediata ante aquellos que renegaran y/o cuestionaran a partir de sus actos (entiéndase herejía) la propuesta evangelizadora. A partir de este espacio claramente diferenciado y defendido, se materializó el conjunto de funciones que mantuvieron vigente a la cruzada colonizadora en el norte de la Nueva España.

La relación que se logró entre los aspectos materiales y espirituales de la vida, a partir del concepto de misión propio de los Jesuitas⁶, favoreció la creación de figuras de autoridad que se impusieron como parte de una nueva estructura de lo social. Los nuevos cargos asignados dentro del espacio de la misión, constituyeron un singular y estructurado esfuerzo por crear y fortalecer una nueva institución: la monopolización del uso de la fuerza, sustentada en una jerarquización de la estructura social, siempre en función del proyecto colonizador ejercido y financiado desde la corona española y sostenido por la estructura eclesiástica de la Compañía de Jesús.

Así, el toque de campana de la misión, al cual los indígenas estaban llamados, facilitó la concreción de nuevas temporalidades. La misión buscó instaurar el progreso y el desarrollo desde una perspectiva lineal, proyectados al futuro como signo de esperanza redentora. La historia oral, propia de las comunidades de la zona, caracterizada por regularidades y la circularidad reflejada en el tiempo marcado por sus mitos, se vio fracturada ante la imposición de la historia cristiana, así como por su santoral y los rituales asociados a este. Los espacios definidos por la misión, marcaron los tiempos para la vida cotidiana, tanto en el ámbito de la vida privada como en el de la vida pública. Quedando así definido el tiempo para el trabajo, el tiempo del culto, incluso, el tiempo para el descanso:

“Todos los días tengo que despertar a los muchachos del servicio y supervisar la oración de la mañana, porque los indios son tan irresponsables que lo que hoy se les ordena, lo olvidan al día siguiente. Después de la oración matutina se toca la campana para llamar a misa. El director del coro reza el rosario con la gente y después cantan la letanía de todos los santos. Después de la misa se reza o canta la doctrina cristiana. Los muchachos del servicio de la casa tienen

6 El hacer misio es una lucha emprendida por los evangelizadores en contra de la idolatría en cualquiera de sus formas. La misio busca luchar contra la idolatría, considerada por la Compañía de Jesús como una de las múltiples caras del acérrimo enemigo del género humano. Las comunidades apartadas, serán el contexto que facilita la labor de Satanás, desde este punto de vista, al desterrar la idolatría, se desterraba a tan deleznable enemigo. Por tanto, la misio va transmutando, de actividad específica propia del misionero, de un deber, se va constituyendo en espacio, en lugar consagrado. La misión, será el objetivo a conseguir y mantener. Así, este espacio definido desde la retórica cristiana brindó el marco dentro del cual se ganaron fieles, desde esta perspectiva el misionero no será más un “hombre de Dios, sino un Ángel de Dios”, con todas las implicaciones prácticas y políticas que esto conlleva (Paz Frayre, 2006).

que alimentar a las gallinas, a los patos y a los gansos. Para los misioneros es muy importante el trabajo de los indios para levantar las cosechas y poder pagar los costos de los servicios religiosos. Después de la comida se dicen las oraciones. Ahora viene la siesta, la hora que aquí se acostumbra que todo el mundo se tome su descanso en la tarde. También los pájaros duermen la siesta y cuando despiertan comienza de nuevo el ajeteo. Y por último, después de la instrucción del catecismo (que se tiene todos los días excepto el domingo) es necesario que el misionero vaya pala en mano al jardín y trabaje ahí hasta el toque del Ave maría. Entonces, ya se han juntado para rezar el rosario, la letanía y el Salve Regina (que se las he enseñado a cantar también como lo hacemos nosotros), así como el Alabado (alabado sea el Santo sacramento del Altar). La cena sigue a las oraciones” (Segesser, 1991: 53-55).

Desde esta perspectiva, el calendario cristiano quedó establecido como el marcador para el poder hacer, circunscribiendo y definiendo de manera clara las prácticas propias de lo social. La relación establecida entre tiempo sagrado y tiempo profano, devino en nuevas prácticas para vivir en comunidad. La sacralidad del tiempo cristiano, se vio necesariamente confrontada por las formas de vida propias de los grupos indígenas. Sin embargo, las armas españolas y la violencia articulada en función de la evangelización, reforzaron esta nueva institución a la vez que buscaron afanosamente la desarticulación de todas las formas del llamado “paganismo indígena”. Al respecto, Clastres apunta:

“Los misioneros, propagadores militantes de la fe cristiana, se esforzaron en todo momento por sustituir las creencias bárbaras de los paganos por la religión de Occidente. El desarrollo evangelizador, propone dos certezas: primero que la diferencia (el paganismo) es inaceptable y debe ser combatido y, segundo, que el mal de esta diferencia puede ser atenuado, es decir, abolido. La actitud etnocida es más bien optimista precisamente en esto: el Otro, que desde un principio es malo, es perfectible, se le reconocen los medios para elevarse, por identificación, a la perfección representada por el cristianismo. Quebrar la fuerza de la creencia pagana es destruir la sustancia misma de la sociedad, se trata de conducir al indígena por el camino de la verdadera fe, del salvajismo a la civilización. El etnocidio se ejerce por el bien del salvaje. El etnocidio no es visto como una empresa destructiva; es, por el contrario, una tarea necesaria, exigida por el humanismo inscrito en el corazón de la cultura occidental” (1996: 57-58).

En este sentido, la estructura político religiosa, impuesta por la evangelización en lo que hoy es el estado de Sonora, facilitó el desmembramiento de las instituciones locales, para en su lugar, instaurar un ejercicio coercitivo del poder a partir de las figuras que se iban nombrando y materializado en el espacio-tiempo definido por la iglesia. El misionero al frente, con su conjunto de saberes, representó dentro de la nueva jerarquía, el monopolio del saber y, en consecuencia, de la coerción. La iglesia tuvo en ese momento las llaves del cielo que se esforzaba en construir, pero también las del infierno, como ese castigo amenaza para los rebeldes. El centralismo que puso en evidencia el discurso usado por los evangelizadores, fomentó, a la vez que articuló, la consolidación de la unidad como el eje desde el cual el reino de Dios se hizo posible. Un reino divino, una figura de autoridad, un ejército, un pueblo elegido; también un infierno, con todas las implicaciones que esto tuvo para el creyente y para quien se iniciaba en los caminos marcados por la unidad dictada a partir de la fe cristiana. Esta unidad así concebida, se hizo pensable en función de la retórica evangelizadora. Kino lo expresa de manera clara:

“Les hablé de la palabra de Dios y en el Mapa Mundi les enseñé las tierras y los ríos y los mares por donde los padres veníamos desde muy lexos a traerles la saludable enseñansa de nuestra santa fee, y les dije de cómo tamvién los españoles antiguamente no eran christianos y que vino Santiago a enseñarles la fee; que al principio, en catorce años no pudo bautizar más que a unos pocos, de lo cual el Santo Apostol estaba desconsolado, pero que le apareció la Virgen Santísima y le consoló diziéndole que aquellos pocos convertirían a los demás españoles, y los españoles convertirían las demás gentes en todo el mundo” (Kino, 1985: 22).

Por tanto, la Compañía de Jesús sentó las bases para la consolidación de un concepto de unidad, materializado en nuevas instituciones: una nueva sociedad, una corona, una iglesia, un rey, un papa, un territorio, una familia; y lo más importante, un poder: el divino⁷.

En este sentido, la defensa del “territorio” en tanto concreción certera de la tan anhelada unidad, necesitó de la presencia permanente y constante de guardias armados y de presidios que dieran cierta seguridad a esta avanzada colonizadora de la fe cristiana. La relación evangelización-colonización tuvo como base firme el sometimiento. Como un claro ejemplo de lo anterior, fueron varios los presidios que se fundaron durante los siglos XVII y XVIII, cobrando radical importancia en el mantenimiento del “orden” civil para el recién conquistado territorio.

Fronteras, fue el primer y único presidio en Sonora desde 1690 hasta 1740; Terrenate, fue erigido en 1742; posteriormente, en 1752 se funda el presidio de Tubac, el presidio de Altar se funda en 1753, finalmente se funda el presidio de San Miguel de Horcasitas (Nentvig, 1977). Los presidios buscaron en todo momento apuntalar y defender la avanzada colonizadora. El objetivo, mantener un orden que permitiera poblar el vasto territorio de Sonora. Dada la movilidad que seguía caracterizando a muchos de los grupos indígenas, esto no siempre brindó los resultados esperados. Las constantes incursiones apaches al territorio, así como la dificultad para someter a los seris, fueron uno de los elementos que generaron el despoblamiento que preocupó en todo momento a la Corona española⁸. Aunado esto, a la desarticulación de las fuerzas recién instauradas, la huída constante de los indígenas aparentemente evangelizados, la lucha que enfrentaron las misiones con los reales de minas por la mano de obra de los naturales⁹; el despoblamiento, fue una realidad difícil de enfrentar.

7 Pfefferkorn nos ilustra nuevamente al respecto, al considerar que: “Las cosas son muy diferentes sin embargo, con los indios ya bautizados, los cuales viven en poblados normales, bajo la supervisión de sus superiores, donde se les mantiene alejados del mal y se les guía al bien, combatiéndoles la flojera e instándoles a trabajar. En esta forma sus hábitos van poco a poco mejorando y una nación salvaje, ruda y cruel está tomando el camino hacia una forma de vida más humana. Los indios que están siempre bajo una vigilante supervisión, que constantemente están con los misioneros o que viven con algún español virtuoso y por lo tanto cuentan con ejemplos edificantes, mejoran tanto en sus hábitos y costumbres que finalmente no retienen nada de su aspecto anterior como no sea su piel bronceada” (1983, 35).

8 Es profusa la correspondencia entre empleados de la corona que dan cuenta de la “preocupación” por el poblamiento-despoblamiento de la zona, son varias las estrategias que buscaron apuntalar la llegada de colonos. La instauración de las reformas Borbónicas es un claro ejemplo de esto (Pérez Taylor y Paz Frayre 2007).

9 Al respecto, la mano de obra de los naturales fue motivo de constante disputa entre los jesuitas y los reales de minas, pese a la cédula que “protegía a los recién conversos: Por quanto en mi Consejo Real de las Indias se tiene noticia que a 24 leguas de México empiezan las naciones de indios gentiles, y que se continúan por la Provincia de la Nueva España, Nueva Galizia, Nieva Biscaya y Nuevo México, sin interpolación y que no se cuida de su conversión, siendo esta la primera y principal obligación de los ministros... he acordado dar la presente, por la qual ordeno y mando a mi Virrey de la Nueva España y a los Presidentes y Oydores de mis Audiencias Reales de México, Guadalaxara y Guatemala, y a los gobernadores de la Nueva Biscaya, que luego que reciban esta mi Real Zédula, pongan espesialissimo cuidado y aplicación en que se vayan reduciendo y convirtiendo a nuestra

Esta pretendida centralización, teniendo como eje una estructura militar basada en el establecimiento de presidios y, evidenciada a partir de una forma concreta de gobierno, fue un objetivo que poco a poco fue reflejándose en la organización social de los tohono o'otham.

La instauración de las Reformas Borbónicas en la zona, tampoco significó un cambio radical en la vida cotidiana de los indígenas, pese a que en todo momento se buscó sujetarlos al territorio vía la asignación de tierra. Fueron diversos los problemas enfrentados a partir de las instrucciones dadas por el Marqués de Croix, virrey de la Nueva España, a don José Gálvez gobernador de la Nueva Vizcaya, para la primera repartición de tierras en lo que hoy conocemos como el Estado de Sonora (Pérez Taylor y Paz Frayre, 2007).

Sin embargo, en un primer momento, el poblamiento y la consolidación de una estructura social definida, se vieron objetados de manera constante por el desplazamiento y la movilidad de los grupos indígenas de la zona; se asignaban tierras que al siguiente día ya estaban abandonadas. La posesión de la tierra según lo planeado, no tuvo un significado real, básicamente los apaches siguieron representando un problema para la colonización del desierto de Altar¹⁰. La instauración de la propiedad privada como el eje que buscaba “hacer de cada indio un ciudadano” con la capacidad de pagar tributo a la Corona, se enfrentó en este primer momento, a las cosmovisiones imperantes sobre el significado de la tierra, así como al poco sentido que la propiedad privada de la misma tuvo para los indígenas.

A la expulsión de los jesuitas en 1767 y a la llegada de los franciscanos en 1768¹¹, la situación no cambió. Antes bien, el grupo conservó sus prácticas cotidianas y su estilo de vida, siendo la movilidad una realidad determinada por las características del entorno. Los esfuerzos por poblar la zona de manera definitiva, se vieron confrontados constantemente por la cosmovisión de los indígenas. De este modo, la evangelización continuó a través de los representantes de la Santa Cruz de Querétaro:

“Al llegar los nuevos misioneros a la provincia de Sonora, se encontraron con que cuando no eran invadidos por los apaches que procedían del norte, la acometían los seris, que aliados con los pimas altos y bajos tenían su refugio en el Cerro Prieto, elevada montaña situada entre Hermosillo y Guaymas. Dicho reducto fue sitiado en 1768 con las tropas más selectas con las que contaba España. Con anterioridad, dicho ejército, había llegado a Sonora con el fin de someter para siempre a los indomables seris y apaches” (Molina Molina, 1981: 62).

Así, los esfuerzos por pacificar poblar el norte se vieron favorecidos desde diferentes

Santa fee católica todas las naciones de indios gentiles que hubiere en el Distrito y Jurisdiccion... que desde luego se trate de su reducción y la conversión por los medios más suaves y eficaces que se pueden disponer y discurrir... ofresiéndoles de mi parte a todos los que nuevamente se fueren convirtiendo que hasta pasados los primeros veinte años de su reduction no se les obligará a tributar ni a servir en haciendas o minas” (Kino 1985, 16-17).

10 El conflicto que representaron los apaches fue una constante, no sólo para los pueblos de misión que se iban formando, sino también para los colonos que llegaban al norte. La persecución por parte del ejército español representó la única estrategia para su parcial contención (Ortelli, 2007).

11 Un año después de haberse dado la orden de expulsión de los misioneros de la Compañía de Jesús, llegaron a Sonora 14 misioneros franciscanos del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro; venían encabezados por el padre Presidente Mariano Antonio de Buena, arribaron al real presidio de San Miguel de Horcasitas, el 20 de mayo de 1768. Con fecha 3 de junio de 1769, el Sr. Don José Gálvez (marqués de Sonora) viendo los abusos que cometían los llamados comisarios reales con los bienes que habían dejado los misioneros expulsos, dispuso su entrega a los nuevos misioneros. Con fecha 9 de junio, el Gobernador Juan Claudio Pineda, ordenó a los Comisarios, a cuyo cargo estaban las misiones, entregasen a los nuevos misioneros, las iglesias y habitaciones de los ministros expulsos, siendo 20 iglesias en la Pimería Alta, correspondientes a 15 misiones con sus pueblos de visitas las que recibieron (Molina Molina 1981, 72-73).

frentes, como lo constata la llegada en el año de 1767 de quinientos soldados de los regimientos de México y España, de Infantería de América, de Fusileros de Montaña y voluntarios de Cataluña. Todos ellos bajo las órdenes del coronel de Dragones de España Domingo Elizondo, consignado a partir de su: “noticia individual de la expedición militar de Sinaloa, Ostimuri y Sonora: su éxito feliz y ventajoso, estado en que, por consecuencia de ella, quedan tranquilizadas las tres provincias, con la total rendición de los indios rebeldes que por mucho tiempo las hostilizaban” (Mirafuentes y Máynez, 1999). La pacificación, poco a poco se fue haciendo posible a partir de la fuerza implementada por las armas reales.

Geopolítica

El poblamiento de la zona comenzó a darse de manera paulatina hacia finales del siglo XVIII, el descubrimiento y la explotación de minas fue un factor que favoreció la llegada y permanencia de colonos. La población indígena, comenzó a recuperarse de los estragos que la invasión española generó, poco a poco comenzaron a acostumbrarse tanto a la presencia de los mineros, como a la de los agricultores que iban llegando con la promesa de contar con tierra para hacerla producir. En la primera mitad del siglo XIX, el mestizaje de los indígenas con los colonos era una constante, los denominados matrimonios “cruzados” fueron cotidianos. Si la presencia de los recién llegados, en un primer momento, generó fuertes enfrentamientos, poco a poco comenzaron a establecerse relaciones comerciales, que si bien fueron desiguales, propiciaron intercambios de todo tipo en la zona. El desierto, comenzó a significarse a partir de nuevos elementos simbólicos, los recién llegados continuaron con el proceso de adaptación al medio, tomando como base las prácticas indígenas que demostraban una exitosa adaptación al mismo. La independencia llegó a Sonora por decreto¹², jurándose en 1821 en Arizpe por las exautoridades coloniales, hecho que facilitó el funcionamiento del Estado interno de Occidente de 1824 a 1831, integrado por Sonora y Sinaloa. En 1831 quedó establecido formalmente lo que hoy conocemos como el Estado de Sonora.

Ahora bien, es durante los inicios del México independiente que los tohono o'otham se ven enfrentados nuevamente a situaciones ajenas a su organización social, mismas que les impactaron de manera definitiva. Los tratados de Guadalupe Hidalgo en 1848 y, la venta de la Mesilla en 1853, sentaron las bases que transformaron la movilidad estacional que había caracterizado las comunidades pápago. A partir de esto, el nuevo trazo de la frontera geopolítica entre México y Estados Unidos, dividió el territorio de los tohono o'otham, quedando parte de este en lo que hoy conocemos como el Estado de Arizona, Estados Unidos; y otra parte en el Estado de Sonora, México. Posterior a este tratado, por parte del grupo seguía dándose una gran movilidad por la extensión territorial que sentían como propia. Paradójicamente, los lugares sagrados reconocidos por ellos quedaron en territorio mexicano: San Francisquito, Quitovac, Sonoyta, El Pinacate. Por tanto, mucha de la vida festiva y ritual quedó en Sonora, siendo este un motivo para las visitas periódicas a ciertos lugares, por ejemplo: la fiesta de San Francisquito en San Francisco, Magdalena y Sonoyta; el Vi'íkita, en Quitovac (Paz Frayre, 2010b); la danza del buro que se celebraba tanto en Sonoyta como en El Álamo cerca del Pozo Prieto. El cruce de la frontera recién definida era una constante, tanto para visitar parientes como para comercializar ciertos productos: cestería, alfarería, algunas hortalizas, tortillas de harina, jalea de pitahaya, miel de sahuaro.

Del mismo modo, y en función del despunte de la agricultura en Arizona a mediados del siglo pasado, se hizo posible la demanda de mano de obra barata principalmente en los campos de algodón. Por tanto, los pápagos representaron esta fuerza de trabajo requerida, estacionalmente, se iban a los campos algodoneros de Arizona. Los empleadores llegaban hasta algunas de las comunidades en Sonora, principalmente a El Bajío, para llevarlos hasta las diferentes plantaciones agrícolas. Dada la imposibilidad de seguir sembrando en sus

12 “En Sonora no se disparó un sólo tiro en su favor” (Almada, 2000: 117).

comunidades de origen, la pizca del algodón representó una fuente de empleo. Familias completas de las diferentes comunidades pápago en México se fueron hasta Casa Grande, Eloy, Maricopa, Standfiel, Marrana; entre las más referidas. Muchos de estos trabajadores se quedaron a residir definitivamente en las reservaciones cercanas a los campos agrícolas, como Gila Bend, San Xavier, Sells. Generando con esto, el paulatino abandono de las comunidades en Sonora.

En este sentido, el cruce de la frontera también tuvo como objetivo la búsqueda de trabajo, además de los campos agrícolas referidos, se emplearon en algunas minas, como fue el caso de la mina de El Ajo. La línea fronteriza redefinida, en un primer momento no representó un problema para el cruce de la misma. Era el territorio reconocido como propio, en consecuencia, el ir y venir de Arizona a Sonora o viceversa, siguió siendo parte de la vida cotidiana de la comunidad, hasta la década de los cincuenta del siglo pasado, cuando comenzó a ser más complicado el “libre tránsito” a través de la frontera.

Conforme se fue consolidando el Estado Nación en ambos lados de la frontera, la movilidad de los pápagos a través del territorio entre Sonora y Arizona se transformó, a tal grado que el día de hoy, los tohono o’otham de México, requieren de visa expedida por el gobierno de Estados Unidos para poder cruzar por las garitas oficiales de migración. Sin embargo, la Tohono O’otham Nation, les extiende una credencial como miembros, con esta, los pápagos pueden cruzar por las denominadas “puertas tradicionales”, actualmente, sólo queda abierta la de San Miguel¹³. La redefinición de la frontera norte es hecho geopolítico que ha impactado todos los ámbitos de la vida cotidiana del grupo.

Ahora bien, el gobierno de Estados Unidos inició a principios del siglo XIX con un programa de reducción indígena. A partir de este, los grupos indígenas fueron llevados y confinados a un espacio territorial denominado Reservación:

“Para Estados Unidos, las reservaciones significan cierto control sobre las tribus, sobre todo, les ha interesado “civilizar a los salvajes” para asimilarlos a la sociedad norteamericana. Esta política comenzó desde el *Civilization Fund Act* de 1819 y se concretó en la administración de las reservaciones, donde los agentes del Bureau of Indian Affairs tenían toda la facultad para elegir la corte y el concilio en las reservaciones. Esta política de reservaciones era dirigida por el gobierno federal y, en especial por el Bureau of Indian Affairs. En realidad, las reservaciones eran un laboratorio para civilizar a los indios y diluirlos después en la sociedad norteamericana. Durante la política de los tratados y del confinamiento de los indígenas en las reservaciones entre 1850 y 1890, el área vital de los indígenas fue drásticamente reducida” (Mager Hois, 2009: 116).

Desde esta lógica, en 1876 se funda la primera reservación tohono o’otham en San Xavier, Az., en 1916 se funda la Papago Indian Reservation, actualmente conocida como Sells (McMillan Booth, 2005). Las reservaciones están divididas en once distritos¹⁴, en estas se constituyó la Tohono O’otham Nation como un gobierno central al interior de las

13 Sin embargo, esto representa un serio problema, esta puerta es de difícil acceso, se encuentra lejos de las comunidades Tohono O’otham, se requiere de transporte propio. Anteriormente, eran varias las puertas “tradicionales” que se encontraban abiertas, por ejemplo: Gu Vo, La de Serapio, El Panamá, La Lezna, Santa Rosa, La Angostura. Conforme la Tohono O’otham Nation le permite a la Border Patrol el ingreso a su territorio, las puertas fueron clausuradas.

14 Los once distritos a que hago referencia son: Gu Achi, San Xavier, Pisinemo, Bavoquivari, Schuk Toak, Hickiwan, Gu Vo, Chukut Kuk, San Lucy, Sells, Sif Oidak. En algún momento se discutió la posibilidad de hacer de Sonora un distrito más, la iniciativa no prosperó.

mismas, constituido por un Poder Ejecutivo, un Poder Legislativo y un Poder Judicial; asentado en Sells. Es importante señalar, que la Tohono O'otham Nation cuenta con la figura de gobernador (Chairman). El gobernador es el representante del poder ejecutivo, el periodo durante el cual desempeña sus funciones es por tres años, al término de los cuales se hace una nueva elección para nombrar al siguiente. Cabe la posibilidad de reelección, siempre en función del desempeño que se haya tenido. En este sentido, la organización social del grupo, ha quedado supeditada a esta estructura política y social. A la Tohono O'otham Nation como asiento de los poderes que la constituyen, le corresponde generar las normas y códigos que en su conjunto han regulado la relación de quienes comparten el espacio acotado por la reserva. Así, teóricamente, todos los miembros de la nación estarán en igualdad de circunstancias. Sin embargo, como ciudadanos americanos, están en función de la Constitución del Estado al cual pertenecen. La nación Tohono O'otham estará regulando la relación de sus miembros con el Estado del que forman parte.

En México, pese a que la Tohono O'otham Nation ha buscado incidir en las estructuras sociales y políticas de las comunidades pápago, las cosas han sido un tanto diferentes. Las comunidades indígenas han formado parte de un proyecto estatal enmarcado en el progreso y el desarrollo, este, ha hecho del mestizaje el dispositivo a través de la cual el indígena formaría parte de un proyecto de civilización. Así, el estado nacional, ha sido la estructura y el garante de la cuestión indígena. El mestizaje, visto como un proyecto de progreso, hoy paradójicamente es cuestionado. Se les reprocha a las comunidades indígenas que se han apartado de su ser indio, cuando en otro momento, se les marcó la integración como único modo de ser, compatible con un proyecto nacional en aras de un progreso aglutinante.

Autoridades tradicionales y política

Hasta la década de los setenta del siglo pasado, cada comunidad tohono o'otham contaba con una "autoridad tradicional", producto en gran medida, de las transformaciones políticas a las que he venido haciendo referencia. Esta figura, recaía generalmente en el anciano de mayor edad. Su "autoridad", se caracterizaba principalmente en fungir como apaciguador de los problemas que pudieran darse tanto al interior como al exterior del grupo; así mismo, se encargaba de la organización de las diferentes ceremonias y fiestas de la comunidad¹⁵. Esta figura estuvo presente y plenamente reconocida hasta finales de los años setenta, fue el enlace con los representantes gubernamentales para la puesta en práctica de los diferentes programas asistenciales dirigidos a la zona. Con el nombramiento de la figura de Presidente del Consejo Supremo Pápago en 1974, las denominadas autoridades tradicionales quedaron supeditadas a esta nueva figura que posteriormente fue llamada Gobernador General. Las funciones que estas venían llevando a cabo, quedaron integradas a la gestión como actividad principal, con todas las implicaciones que esto tuvo y tiene para la organización social y política de los tohono o'otham. Así entonces, tenemos a la estructura social de los pápagos siendo parte de una constante redefinición.

Desde 1974, el denominado Gobernador General se encontraba ocupando un espacio de poder. Si bien es cierto, las acciones emprendidas por esta figura, siempre acotadas por la burocracia gubernamental, buscaban beneficiar a la "mayoría", también es cierto que a decir de la comunidad, estas acciones estaban fuera de los usos y costumbres dictados por la tradición que hoy día reconocen como propia. Por tanto, la acción política de esta figura se encontraba dando validez y reproduciendo, no las pautas culturales de la comunidad pápago, sino las estructuras de la burocracia gubernamental. La capacidad de acción de esta figura, tuvo como límite el "beneficio de todos". En la práctica, este todos es difícil de acotar. Dado que este todos, necesariamente incorpóreo, con rasgos cuasi ontológicos,

¹⁵ Por ejemplo, don Iziquio Tizando organizaba la danza del buro para la comunidad de El Pozo Prieto, Rafael Velasco "El Ratonto", organizaba el Vi'ikita en Quitovac.

estuvo dirigiendo la acción política a la legitimación de la institución gubernamental y sus diversos proyectos asistenciales. Esta idea del “bien común”, edificada en la historia de la configuración de la política como ciencia, da cuenta precisamente del elemento que la crea: el Estado, así como de su estructura de sentidos, significados y dispositivos que lo justifican, teniendo en el monopolio de la fuerza su eje constitutivo. El objetivo fundamental de esa fuerza, sería la consecución del bien común (¿del ciudadano?), teniendo en la coerción el elemento que la legitima.

El bien común desde esta perspectiva, sería el elemento que define la coerción como eje desde donde se articula la práctica de la política institucionalizada. Tener como objetivo a ese incorpóreo que implica el “bien común”, lleva a definir y tomar decisiones que se acotan en la posibilidad de abrir nuevos cauces para la puesta en práctica de la política. Es decir, la coerción será el límite impuesto a la posibilidad de ir sobre el bien común, más allá del bien común se encuentra el Estado y su monopolio de la fuerza; pensar en la posibilidad de contravenir el bien de todos conlleva el enfrentamiento con los dispositivos de coerción propios del Estado (en cualquiera de sus formas). La amenaza de la “anomia” se hace presente. En realidad, lo que cuestiono es esta omnipresencia de la coerción y su legitimación a partir del bien de todos. El bien de todos se materializa en la homogenización que todo Estado busca para fortalecerse, es decir, pensar en el bien de todos es pensar en el bienestar y legitimación del Estado, dado que este representa al conjunto de todos esos a los que a la vez homogeniza. El bien de todos, se resume en la unidad que el aparato gubernamental busca para sí mismo. Este bienestar colectivo, disfrazado de contrato social, representa desde su discurso el fin de la guerra de todos contra todos: el Estado se apersona. El bien de todos, estaría funcionando como una barrera de contención para el horror de la guerra sin tregua. Este beneficio colectivo lleva a la guerra sin fin por los cauces de la política y sus contratos, dirime el conflicto a partir de una homogenización paralizante. El animal se domestica cuando se asume social. El leviatán toma rostro familiar.

En este sentido, las diferentes figuras de autoridad que se han nombrado entre los tohono o'otham, en función de objetivos ajenos a la organización social y política que reconocen como propia, se encuentran confrontando dos cosmovisiones, dos formas distintas de definir la política, lo político y las acciones que de esto se derivan. En función de la tradición que asume y reconstruye la comunidad pápago, fundamenta la concepción de lo político, como el elemento desde lo cual lo social cobra un sentido. Es decir, las autoridades tradicionales pápago, a mediados del siglo pasado, restringían sus funciones al diálogo y a la conciliación, más que al ejercicio de una autoridad coercitiva, dirimían los conflictos en función del “sentarse y platicar” como ellos lo refieren (Underhill, 1973). En la reconfiguración de la organización social y política de los tohono o'otham, se enfrentan de manera clara, lo político propio de la tradición y la política institucionalizada centrada en esta idea del “bien común”. Desde las nuevas figuras de autoridad que se han venido nombrando, se ha conjurado la guerra sin fin de los cazadores recolectores. En este triunfo sobre el salvaje, se asume la política como el modelo de lo verdaderamente humano, propio del proyecto ilustrado occidental.

La política, desde la perspectiva institucional, es decir, desde el proyecto gubernamental de asimilación, desarrollo y progreso dirigido a las comunidades indígenas, tendría las siguientes características: 1). La coerción sería uno de los fundamentos que mantienen vigentes sus diferentes prácticas; 2). Se manifiesta dentro de una estructura jerárquica, teniendo en la parte superior a quienes ostentan la capacidad de ejecutar decisiones y, en la parte inferior, a quienes acatan estas decisiones; 3). Se da dentro de un espacio definido y acotado: “el “campo de la política””; 4). Se manifiesta como parte de una estructura administrativo-burocrática que busca mantener el orden jerárquico que la sustenta; 5). Se ajusta a tiempos específicos, definidos desde la estructura administrativa; 6). Busca el “bien común”, como uno de sus principales objetivos; 7). La toma de decisiones colectivas sería el fin último que

la define; 8). El ámbito público sería el espacio que la caracteriza¹⁶.

Desde esta perspectiva, la idea de un campo político, sería una de las características principales de la política. Roberto Varela (2006) toma como base el hecho de que los procesos políticos no se dan en un vacío social. En todo caso, se dan dentro de un “campo”. La característica notable de este, sería su fluidez. A diferencia de la rigidez que caracteriza a un sistema o su estructura, un campo se expande o se contrae en la medida en que actores, recursos, valores y significados entran en este o se retiran de él, o la organización específica de los elementos se modifica. Los actores (con sus valores, significados y recursos) que conforman un determinado campo podían al mismo tiempo estar participando en otros. De acuerdo con Turner (Tomado de Varela, 2006: 21), el campo político se define como:

“La totalidad de relaciones (respecto a valores, significados y/o recursos) entre actores orientados (1. En competencia por premios y/o recursos escasos, 2. Con un interés en salvaguardar una distribución particular de los recursos y, 3. Con la intención de mantener o derruir un orden normativo particular) hacia los mismos premios o valores (no sólo sobre derechos sino también símbolos de victoria o superioridad, como títulos, cargos, rango)”.

Sin embargo, al hablar de campo político, con las características imputables a este: actores, recursos, significados; estaríamos reafirmando precisamente la idea de Estado con todas las implicaciones que esto tiene. Al separar lo político de la sociedad y llevarlo a un “campo” o a una “arena”¹⁷, se está haciendo una disociación, dado que con esto, se genera un distanciamiento de uno de los fundamentos de lo social. El llevar la política a un espacio exclusivo, se deja a lo social sin uno de los ejes que lo estructuran: lo político. Las decisiones tomadas “por los actores orientados hacia los mismos premios o valores”, impactan el ámbito público y el ámbito de la vida privada, no se quedan en la “arena”, ni en el “campo político”. Las decisiones, trascienden estos escenarios “artificiales”, se acomodan y se materializan en el cotidiano de los grupos. Es decir, se trata de decisiones que van más allá de la “arena” y de los “grupos antagónicos”; no se quedan anquilosadas en el escenario que sirvió para comunicarlas, sino que al ser parte de la vida cotidiana, refuerzan el sentido de unidad, de pertenencia, de ser grupal, y este, se manifiesta precisamente en el conjunto de prácticas sociales dictadas desde lo que se reconoce como usos y costumbres.

Llevar lo político hasta la “arena”, implica el hecho de conceptualizar y hacer de la política una técnica. Una de las consecuencias inmediatas al partir de la idea de “arena” como espacio delimitado, sería la generación de especialistas-actores que incidan en este nuevo campo de acción, impidiendo la participación activa de los integrantes de una comunidad. Son únicamente los especialistas quienes se insertan en este nuevo espacio. En este movimiento, se extirpa a la vez que se niega lo político que hay en todos los integrantes del grupo y de la sociedad, para ser depositado en unos cuantos elegidos (especialistas). Este sería uno de los principales riesgos de separar lo político de la sociedad y llevarlo hasta el “campo”,

16 En este sentido, Swartz define la política como los procesos que están implicados en la determinación e implementación de objetivos públicos y/o en la distribución diferencial del poder y de su uso en el interior del grupo o grupos involucrados en los objetivos que están siendo considerados (1968). Al respecto, Roberto Varela menciona “que cuando se tratan de objetivos de un grupo no están afirmando que este es la sociedad total o un sector mayor de ella, ni que necesariamente los medios que utilice el grupo para lograr estos objetivos sean institucionalizados. Por otra parte, aunque es cierto que gran parte de la actividad política tiene que ver con la competencia por el poder, lo político no se reduce a esta: puede haber objetivos públicos sobre los que existe un acuerdo sobre su implementación y que no por fuerza conllevan una lucha por el poder” (2006: 19).

17 De acuerdo con Turner (citado en Varela, 2006: 22): “una arena es un marco (institucionalizado o no) que manifiestamente funciona como un escenario para una interacción antagónica dirigida a llegar a una decisión públicamente reconocida”.

requerirá de actores específicos que poseen cierto capital simbólico, económico, cultural; que en un momento dado los distinguirá del resto. En esta distinción, está operando un dispositivo de homogenización, dado que estos actores, “representarán” a la totalidad del grupo, la consecución del bien común entra a escena como parte de una “arena” puesta a modo.

Desde esta perspectiva, para el “campo político” podemos enunciar algunas de las características que lo definen: a). Promueve la disociación de lo político de la sociedad al establecer la necesidad de especialistas que actuarán dentro de una “arena”; b). Mantiene la política en tanto técnica bajo el control de los especialistas nombrados y/o designados; c). La toma de decisiones colectivas buscando el bien común será uno de sus objetivos a privilegiar; d). Requiere de un aparato burocrático que legitime tanto su estructura como la toma de decisiones; e). Está fundamentado en una estructura jerárquica. En consecuencia, la política será el eje que refuerza la estructura de todo Estado, el campo político valida la escisión que fundamenta el surgimiento y el posicionamiento del Estado como ente diferenciado de la sociedad a la cual paradójicamente busca representar.

Algunas consideraciones finales

La comunidad pápago se ha movido en dos espacios: uno, propio de la cosmovisión que reconocen como propia desde donde articulan el conjunto de las prácticas sociales que les caracterizan; el otro, en relación directa con la adecuación de estas prácticas a la realidad política, social, económica y cultural en la que se han encontrado inmersos. En este complejo movimiento, se han definido la vida cotidiana¹⁸ y sus ambigüedades, sus nuevas prácticas, su política, sus intercambios simbólicos; pero también, las identidades que desde este espacio cobran forma y se insertan en el cotidiano de la comunidad.

La redefinición de figuras de autoridad, ha generado cierta dinámica dentro del grupo, marcándose de manera clara los nuevos cauces dentro de los cuales la acción colectiva ha quedado definida. Resaltaré el hecho de que con este movimiento, se replantearon los modos de acción dentro de los espacios en los que la comunidad se ha movido. Esta superposición de figuras, ha diluido la capacidad de acción directa del grupo, por tanto, como una de las consecuencias inmediatas, se ha limitado los espacios de acción y participación colectiva.

Es decir, la identidad tohono o'otham ha estado dentro de un constante proceso de cuestionamiento. Por lo cual, ha sido necesario para el grupo definir y redefinir los elementos propios de la misma en función del diálogo que establecen con el contexto institucional del cual forman parte. La organización social que les ha caracterizado se ha visto modificada a partir del momento histórico que les ha tocado vivir. Las instituciones a todos niveles de gobierno que han estado presentes Instituto Nacional Indigenista, Confederación Nacional Campesina, Comisión Nacional para el Desarrollo de las Comunidades Indígenas, Tohono O'otham Nation, Comisión de Atención para los Pueblos y Comunidades Indígenas, Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas; les han cuestionado. La pregunta se las han planteado desde diferentes espacios y en diferentes momentos, también a partir de diversas situaciones políticas y sociales: ¿Quiénes son los

¹⁸ Desde esta perspectiva, para Schütz (Citado en Duch, 2002: 109): “el mundo de la vida cotidiana significa el mundo intersubjetivo, que existe antes de nuestro nacimiento; es experimentado e interpretado por los otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora, es dado a nuestra experiencia e interpretación. Toda interpretación de este mundo se basa en un conjunto de experiencias anteriores a él, que son nuestras propias experiencias y, además, todas las restantes que nos han transmitido el grupo al que pertenecemos, las cuales como en las formas de conocimiento próximo funcionan como un esquema de referencia. Este mundo cotidiano constituye el mundo social en el que nace el hombre y en cuyo interior ha de encontrar sus relaciones; este mundo es experimentado por él como una red estrechamente cerrada de relaciones sociales, de sistemas de signos y símbolos con su particular estructura significativa, de formas institucionalizadas de organización social, de sistemas de status y de prestigio. El mundo de la vida cotidiana es la escena y también el objeto de nuestras acciones e interacciones.

pápagos? Como pregunta, ha sido esa constante que para la institución no ha encontrado una solución definitiva. De este modo, los pápagos han tenido que dar cuenta desde diferentes posturas del ser del grupo, que en todo momento ha chocado con el deber ser impuesto desde la institución y en gran medida, desde la antropología.

De aquí, se desprende un cuestionamiento permanente que nos brinda elementos que pueden facilitar respuestas, la comunidad pápago ha sido parte y objeto de un complejo conjunto de programas gubernamentales, el integracionismo¹⁹ que a estas les subyace, no ha logrado articular los ejes desde los que se fundamenta la identidad étnica de los tohono o'otham el día de hoy. La institución, entendida como esa estructura estructurante que posee el monopolio de normas y sanciones que busca regular la vida en comunidad, en un momento apeló al mestizaje y la aculturación vía un proyecto de educación-integración, en aras de un progreso aglutinante y un desarrollo prometedor. Hoy, esta institución defiende y demanda la pureza lingüística de las comunidades indígenas, como ese artífice que visto desde esta perspectiva, esconde tras de su intento, el riesgo inminente de la última llamada a la racialización de la lengua²⁰.

A partir de lo antes dicho, no podemos perder de vista la diversidad de elementos que se encuentran presentes en todo hecho social. Los cambios en función de los cuales se ha modificado la organización social entre los tohono o'otham es un proceso político que toca necesariamente la estructura a partir de la cual se articula la identidad del grupo. Las figuras de autoridad que han estado presentes dentro del grupo, hablan de la articulación de nuevos elementos que entran en juego para esta redefinición étnica que cruza tanto la vida pública como privada de la comunidad, manifestándose en los procesos de autoadscripción que se encuentran operando al interior del mismo.

Bibliografía

- Almada, Ignacio
2000 *Breve historia de Sonora*. México: FCE.
- ALVARADO SOLÍS, Neyra Patricia
2007 *Pápagos. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México: Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México.
- BALIBAR, Etienne
1991 *Racismo y nacionalismo*. En Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne. Raza, nación, clase. España: IEPALA.
- CLASTRES, Pierre
1996 *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
2008 *La sociedad contra el Estado*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- DUCH, Lluís
2002 *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid: Editorial Trotta.
- MAGER HOIS, Elisabeth Albine
2008 *Relaciones de poder en la Kickappoo Traditional Tribe of Texas: El caso del casino Lucky Eagle*. Tesis de doctorado en antropología, México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MOLINA MOLINA, Flavio
1981 *Exploradores y civilizadores de Sonora*. Hermosillo, Sonora: Editado por el autor.

19 Puede revisarse el sugerente trabajo de Cristina Oehmichen (2003), en el cual se hace una revisión de los diferentes momentos por lo que ha atravesado la política pública dirigida a la población indígena en México.

20 En este sentido, Balibar apunta: "Todas las prácticas lingüísticas colaboran en un único amor a la lengua, que no se dirige a la norma escolar ni a los usos particulares, sino a la lengua materna, es decir, al ideal de un origen común proyectado detrás de los aprendizajes y de los usos especializados, que se convierte con ello en el amor mutuo de los connacionales. La comunidad lingüística induce una memoria étnica tremendamente condicionante pero que posee una extraña plasticidad: naturaliza inmediatamente lo adquirido" (1991, 152-153).

- NOLASCO, Margarita
1965 “Los pápagos habitantes del desierto”. *Anales del instituto Nacional de Antropología e Historia*. T. XLV, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- OEHMICHEN BAZÁN, Ma. Cristina
2003 *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México 1988-1996*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- ORTELLI, Sara
2007 *Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1749-1790)*. México: El Colegio de México.
- ORTÍZ GARAY, Andrés
1994 *Etnografía de los pueblos indígenas de México*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social.
- PAZ FRAYRE, Miguel Angel
2006 *Hombres de Razón en el noroeste de la Nueva España en los siglos XVII y XVIII, la Compañía de Jesús entre los O’otham: saberes en torno al cuerpo del otro*. Tesis de maestría en antropología, documento inédito. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2010a *Memoria Colectiva y cotidiano: Los Tohono O’otham ante la resignificación y la política*. Tesis de doctorado en antropología, documento inédito. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2010b *Notas de diario de campo*. Documento Inédito. México.
- PÉREZ TAYLOR, Rafael; PAZ FRAYRE, Miguel Angel
2007 *Materiales para la historia de Sonora, Tomo XVI*. México: El Colegio de Jalisco, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ROZAT DUPEYRON, Guy
1995 *América Imperio del demonio. Cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.
- SAHLINS, Marshall
2010 *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.
- SWARTZ, J., TURNER, Victor y TUDEN, Artur
1966 “Antropología política: Una introducción”. *Political anthropology*. Editado por: Swartz, J., Turner, Victor y Tuden, Artur. Chicago, Aldine Publishing Company. p. 1-41
- UNDERHILL, Ruth
1975 *Biografía de una mujer pápago*. México: SEPsetentas.
- VARELA, Roberto
2006 *Expansión de sistemas y relaciones de poder*. México: UAM.
- Fuentes
- KINO, Francisco Eusebio
1985 *Crónica de la Pimería Alta. Favores Celestiales*. México: Gobierno del Estado de Sonora,.
- NENTVIG, Juan
1977 *El Rudo Ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora*. México: Gobierno del Estado de Sonora, Colección Frutos del Desierto.
- PFEFFERKORN, Ignacio
1983 *Descripción de la Provincia de Sonora*. Libro primero. México: Gobierno del Estado de Sonora.
- PÉREZ de RIBAS, Andrés
1944 *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre las gentes más barbaras y fieras del nuevo orbe; conseguidos por los soldados y milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Nueva España*. México: Layac.
- SEGESSER, Philipp
1991 *La relación de Philipp Segesser. Correspondencia familiar de un misionero en Sonora en el año de 1737*. Traducción de Armando Hopkins Durazo. México: Editado por el Traductor.