

**Frontera e identidades étnicas**  
Procesos de memoria, legitimidad y pertenencia entre  
los *tohono o'otham* de Sonora

***Border and ethnic identities***  
*Processes of memory, legitimacy and belonging among the Tohono  
O'otham of Sonora*

Miguel Angel PAZ FRAYRE<sup>1</sup>

RESUMEN

El objetivo es analizar el impacto que las fronteras geopolíticas (en este caso, entre Sonora y Arizona) y las construcciones simbólicas relacionadas tienen sobre la configuración de procesos socioculturales entre los *tohono o'otham*. Este ha sido un grupo indígena que, a partir de la venta de territorio mexicano a Estados Unidos, se ha configurado entre dos Estados nación: sus procesos de construcción identitaria han estado relacionados directamente con los movimientos sociales, políticos y económicos que la frontera ha significado. El traslado de familias a Arizona, por trabajo, y el *enrolamiento* de las reservaciones generaron intensos procesos de migración. Como un claro ejemplo, en las reservaciones *o'otham* de Arizona se ha defendido una idea de “pureza indígena”, evidenciada a partir de diferentes discursos sobre la pureza de sangre; tales elementos han construido el marcador simbólico que impone cómo deben ser los *o'otham* de México, generando complejos procesos de adscripción étnica y de exclusión identitaria que se enmarcan dentro del contexto transfronterizo que ha caracterizado al grupo.

---

<sup>1</sup> Profesor investigador del Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara, México, adscrito al Departamento de Cultura, Justicia y Democracia.

**Palabras clave:** frontera, límite, identidad étnica, memoria, legitimidad.

**ABSTRACT**

*The present work aims to analyze the impact that geopolitical borders (in this specific case the border between Sonora and Arizona), and the symbolic constructions related to it, have on the configuration of sociocultural processes among the Tohono o'otham. This has been an indigenous group that, from the sale of territory to the United States, has been configured between two nation states, in this way, its processes of identity construction have been directly related to the social, political and economic movements that the border has meant. In particular, the periodic migration of Tohono O'otham families for work to Arizona and the "enrollment" carried out by reservations that generated intense migration processes. As a clear example of the above, on the O'otham reservations in Arizona an idea of "indigenous purity" has been defended, evidenced by different discourses on purity of blood; elements that they have constructed as the symbolic marker that is imposed as it should be on the O'othams of Mexico, generating complex processes of ethnic ascription and identity exclusion that are framed within the cross-border context that has characterized the group.*

**Keywords:** border, limit, ethnic identity, memory, legitimacy.

**A MANERA DE INTRODUCCIÓN**

Al hacer referencia a la frontera, necesariamente consideramos uno de sus componentes esenciales: el límite. Benedetti (2013) lo define como "un dispositivo lineal, producto del esfuerzo por definir con la mayor precisión posible el área que se quiere definir para un nosotros en oposición a un otro" (p. 42). De este modo, el límite cobra una materialidad que se impone al territorio a través de algún tipo de acuerdo que pudo estar antecedido por el conflicto.

La dimensión simbólica del límite es evidente, dado que contempla a un *nosotros* cuyos componentes lingüísticos, culturales, religiosos, ideológicos y políticos son reconocidos y compartidos. En contraposición, los otros están enmarcados dentro de la diferencia, es decir, representan ese conjunto de marcadores que no se reconocen como propios, por lo que son señalados de manera explícita. Esta distinción se materializa y define dentro de un espacio concreto, en función de límites específicos. Desde esta perspectiva, de acuerdo con el mismo autor, una frontera es

una implantación más bien puntual o areal, es construida con los dispositivos políticos, culturales, económicos y materiales, generalmente puestos sobre el límite, allí en el frente, para efectivizar el control ante situaciones actuales o potenciales de ingreso/egreso al territorio: es un filtro para lo que se mueve a través del límite (Benedetti, 2013, p. 42).

Una frontera es, ante todo, un tipo de control que se justifica desde diferentes ámbitos. El más visible de ellos es el político, dado que en función de este se legitima; sin embargo, el económico le brinda un sustento que le permite dirigir con precisión estrategias y mecanismos para generar intercambios de recursos (materiales y simbólicos) que no siempre son equilibrados, al contrario, pueden generar diversas formas de acumulación. Los elementos culturales que forman parte de estos dispositivos han estado presentes; aunque no siempre corresponden con claridad a los límites que se trazan en torno suyo, no por esto pierden efectividad, dado que son un recurso discursivo que se ha usado al momento de establecer diferencias entre un *nosotros* y los otros.

Ahora bien, de acuerdo con las consideraciones de Ramos Rodríguez y Tapia Ladino (2019), se considera a los espacios fronterizos como realidades heterogéneas, dado que, ante todo, se trata de construcciones sociales y de complejos espacios de interacción; la movilidad es una de sus constantes. Es decir, surge una frontera para mediar ante un flujo de personas, capitales y bienes simbólicos.

En este sentido, resulta necesario marcar que una de sus principales funciones es la *securitización*, como un dispositivo cuyo objetivo es resguardar a la vez que filtrar todo aquello que pretenda cruzar por el límite que constituye a la frontera. Así, la frontera es una realidad presente. Pese a las reconfiguraciones económico-políticas de amplios territorios no ha desaparecido; en todo caso, se ha transformado, permanece, se desplaza, muta, se multiplica, se recompone a partir de los elementos que la constituyen.

La frontera no solo demarca un espacio frente a otros, sino que a partir de sus componentes se juega dentro de configuraciones diversas y cumple con funciones que permiten constatar su heterogeneidad. Su dimensión material es una realidad en función de la cual comprendemos las demarcaciones del territorio a partir de la construcción del Estado nación, es decir, se trata de una configuración que delimita a través de muros y acuerdos que, en conjunto, reconfiguran desde una perspectiva geopolítica el territorio que, a partir de estos límites artificiales, cobra un nuevo sentido.

Al respecto, para Rodríguez (2014), es posible hacer referencia a cuatro categorías de frontera: las de la *securitización*, sociohistóricas, subjetivas y la *glocal*. Las primeras hacen referencia a aquellas que se configuran a partir de la necesidad de resguardar el territorio propio de aquellos considerados como los extranjeros o migrantes sin papeles. La sociohistórica se refiere a aquellas que se han desarrollado a lo largo del tiempo en una geografía específica y en función de procesos que aluden a transformaciones sociales y políticas de los Estados en los que se localizan. Las subjetivas son aquellas que se materializan no solo a partir de la convivencia con los otros, quienes en dado caso son los extranjeros, pues incluso pueden ser un conjunto de indeseables; sino también con base en el conjunto de las transformaciones que experimentan los sujetos a nivel de su agencia política. Finalmente, la *glocal* incorpora otras tipologías como las económicas, del derecho (internacional), geopolíticas o supranacionales, es decir, hacen referencia a un conjunto de acuerdos en función de los cuales se delimita el territorio generando un marco jurídico

que opera como dispositivo para permitir o negar los flujos de personas, capitales o bienes simbólicos.

Las categorías mencionadas pueden operar en conjunto; es difícil considerar a cada una de manera individual bajo su exclusiva especificidad. La frontera de securitización opera, en el mismo movimiento, como una subjetiva. La clasificación nos permite identificar los procesos y los elementos que las constituyen para establecer acercamientos amplios para su comprensión.

Desde esta perspectiva, la frontera puede entenderse como un proceso inacabado: esto es lo que se ha denominado prácticas de fronterización (Lois, 2013). Es un espacio dentro del cual se juegan de manera constante elementos que configuran y reconfiguran condiciones sociales dentro de límites claramente definidos. Sin embargo, están en constante transformación; su convergencia los lleva a operar como dispositivos que marcan diferencias y crean ordenamientos que inciden en las estructuras sociales en relación con un espacio que puede ser el propio o aquel que se reconoce como ajeno, que se ubica fuera de los límites, pero que forma parte de las representaciones que permiten pensarlo.

Así, es importante pensar la frontera en función de los límites que la integran, pero también a partir de los dispositivos que la configuran, dado que son estos los mecanismos que operan para mantener su heterogeneidad y vigencia. En el caso que nos ocupa, sugiero considerar las prácticas de fronterización que convergen en torno a los *tohono o'otham*, las cuales se constituyen a partir del trazo de la frontera geopolítica entre México y Estados Unidos en el siglo XIX, que dio como resultado el establecimiento de límites entre dos Estados nación, pero también entre un pueblo indígena que, a partir de este hecho, ha generado mecanismos de inclusión-exclusión que repercutieron en la reconfiguración de su identidad étnica.

Esta frontera mantiene los límites entre dos Estados nación; en el mismo movimiento, genera un conjunto de discursos que mantienen diferencias y procesos de exclusión a partir de la formación y consolidación de las reservaciones *o'otham*. Es decir, las reservaciones en Arizona

operan como una extensión de la frontera, dado que marcan límites materiales y simbólicos para aquellos que considera como una amenaza a su legitimidad.

La dimensión simbólica constituye uno de sus elementos menos visibles, pero no menos efectivos, dado que también funciona como un filtro desde el cual se generan discursos, instituciones, decisiones reglamentarias, leyes y medidas administrativas. Estas tienen como objetivo frenar la movilidad, establecer límites a ese otro, salvaguardar los fundamentos de sus ideologías, pero, sobre todo, mantener lo suficientemente lejos a quienes representan una amenaza para la idea de unidad que las reservas dentro de la frontera resguardan.

En este sentido, los mecanismos que operan desde las reservas *o'otham*, como extensión de la frontera, son diversos; convergen en torno a la legitimidad de la identidad étnica y las prácticas que la constituyen. Es decir, la frontera debe mantener al margen la amenaza de la mezcla, dado que el mestizaje representa ese proceso que va en contra de los discursos de pureza que justifican la construcción de identidades étnicas. En este contexto, se analizarán los fundamentos de los discursos de legitimidad, pureza de sangre y nación como el conjunto de mecanismos que, desde las reservas y a través de la frontera, sostienen un conjunto de ideologías que se materializan a través de la configuración de la identidad.

#### LOS TOHONO O'OTHAM: MEMORIA Y LEGITIMIDAD

La lengua es un marcador importante. Los *o'otham* pertenecientes a las comunidades que quedaron establecidas cerca de la frontera migraron a Arizona y llevaron su educación básica en escuelas pertenecientes a las reservas. Recuerdan que había un camión que llegaba hasta El Bajío, recogía a los niños y los llevaba a la escuela en Topawa, muy cerca del distrito de Sells; por lo tanto, para muchos de ellos el inglés es la lengua que aprendieron como parte de su instrucción básica, por lo que forma parte de su repertorio lingüístico, pero no son ciudadanos estadounidenses.

Ahora bien, pese a que son hablantes de la lengua, reconocidos por la Tohono O'otham Nation, no tienen los mismos derechos que un miembro nacido en Arizona; la credencial que se les extiende apunta *no district*, lo cual indica que son mexicanos. La reservación está dividida en 11 distritos; cuando un miembro es registrado se le asigna el distrito en el cual nació, o radica él o sus padres. En el caso de *o'otham* mexicanos esto no es así, dado que en su credencial se indica paradójicamente, su no pertenencia. En algún momento, se trató de hacer del territorio *o'otham* en México un distrito; sin embargo, esto no prosperó.

En la primera mitad del siglo pasado, se dio la migración más fuerte de los miembros del grupo a las reservaciones en Arizona. Los campos de algodón representaron una fuente de empleo estacional que aseguraba recursos para la subsistencia; así mismo, la mina del Ajo fue un referente para cruzar la frontera. La movilidad constante entre Sonora y Arizona, a partir de esos espacios, configuraron estructuras de migración conocidas por el grupo, pero también obedecieron a complejos procesos de enrolamiento llevados a cabo por las reservaciones en Arizona.

Entre 1940 y 1980 del siglo pasado, el objetivo fue integrar al padrón de miembros a la mayor cantidad de *o'otham* mexicanos que pudieran demostrar una relación de consanguinidad. Así, el cruce de la frontera tuvo como base una compleja estructura de reconocimiento, que les exigía demostrar una relación de parentesco a través de su árbol genealógico.

El apelar a la genealogía llevaba implícita una exigencia: justificar la pertenencia y legitimarla a partir de la pureza de sangre, establecer quiénes son *o'otham* legítimos y quiénes no. En este sentido, en la actualidad se ha configurado un contexto a partir del cual entran en relación elementos que están presentes en el ser *o'otham*. Si bien es cierto que la identidad étnica es una constante negociación, esta no es neutral ni se encuentra exenta de conflicto; en todo caso, se trata de una coyuntura que da pie a un conjunto de políticas en torno a las cuales se mueve el ser *o'otham*.

La genealogía es un elemento importante. A través de esta y su relación con la memoria se trazan líneas que justifican cierto tipo de procesos

de inclusión y exclusión. La posibilidad que se tiene de ir al pasado a la búsqueda de una justificación que fortalezca la identidad étnica es un recurso muy valorado en la actualidad. Los apellidos salen a relucir como una forma a través de la cual se logra legitimarse en el presente.

Considero pertinente cuestionarnos sobre la relación que se da entre genealogía y memoria. No solo se trata de reconocerse a través de una línea de parentesco, sino de las implicaciones que esto tiene en la actualidad. La memoria es capaz de reconstruir relaciones a partir de las cuales se busca validar a la pureza de sangre y, en este sentido, la tradición puede llegar a ser un mecanismo que fortalece este proceso, dado que tiene como objetivo justificar la tradición verdadera, aquella que brinde los elementos para excluir lo que, por sus características, carece de legitimidad.

Así, es necesario poner de relieve las relaciones que se encuentran operando en torno a estos elementos: tradición-memoria-genealogía. En su interior se encuentran mecanismos que están operando en la actualidad y que recurren al pasado para legitimar el presente; es un proceso complejo, dentro del cual la identidad étnica se encuentra inmersa. Wallerstein (1991) apunta:

La dimensión temporal del pasado es un rasgo intrínseco del concepto de pueblo. ¿Por qué se necesita un pasado, una identidad? La idea de pasado hace que se actúe en el presente de manera distinta de lo que se hubiera actuado. Es un elemento que se utiliza contra los demás y un elemento fundamental para socializar a los individuos, mantener la solidaridad del grupo y establecer o cuestionar la legitimidad social. Por consiguiente, la idea de pasado es ante todo un fenómeno moral y por tanto, político, y siempre un fenómeno contemporáneo. Por tanto, el contenido de la idea de pasado está necesariamente sometido a un cambio constante. Poco importa que se defina la idea de pasado en términos generales de grupos genéticamente continuos (razas), de grupos sociopolíticos históricos (naciones) o de grupos culturales

(grupos étnicos). Todos son modos de construir la noción de pueblo, invenciones de la idea de pasado, fenómenos políticos contemporáneos (p. 66).

El pasado, en el sentido antes descrito, se busca y se construye a partir de la tradición. Es en la tradición en donde se encuentra la base para narrar un pasado que pueda justificar las coyunturas actuales, que brinde respuestas ante los cuestionamientos que se hacen sobre la identidad étnica de los *o'otham*. ¿Para qué se necesita un pasado en la actualidad? Es una pregunta recurrente, dado que remite a la búsqueda de las raíces, del origen, de aquello que puede brindar una justificación a lo que se es. El pasado, así, es un proyecto político que busca legitimar el presente, producto de relaciones históricas dispares, pero también de construcciones identitarias diferenciadas.

Así, en torno a la frontera se juegan un conjunto de relaciones entre tradición-memoria-genealogía; se configuran como un entramado de relaciones históricas que buscan en el pasado los elementos a través de los cuales construyen el presente. La genealogía como ese elemento simbólico, “articulado sobre nociones jurídicas relativas, ante todo, a la legitimidad de la filiación” (Balibar, 1991a, p. 148), estructura una contención de profilaxis frente a lo extraño, lo mestizo, lo impuro.

La idea de genealogía se encuentra en la vida cotidiana, en las relaciones que se establecen al interior del grupo y que piden una justificación a los nuevos miembros, una justificación que remita a la pureza y, por lo tanto, a la posibilidad de continuar en un proyecto compartido donde el impuro, el mestizo, no tiene un lugar asegurado. La genealogía encuentra en el pasado la filiación a través de la cual se tiende un puente de pertenencia entre dos momentos históricos y dos políticas distintas; tiene como objetivo generar un sentimiento de homogeneidad y de unidad, cruzado por un conjunto de prácticas que le dan sentido y validez. Estas le otorgan una esencia, con características de inmutabilidad, que justifiquen los proyectos políticos de un presente familiarmente compartido. “La unidad siempre se hace brutalmente”.

## UNIDAD Y PUREZA RACIAL: LA TOHONO O'OTHAM NATION

A partir de la relación que se establece entre tradición-memoria-genealogía, caben las siguientes preguntas: ¿qué es la Tohono O'otham Nation?, ¿qué ha llevado a esta institución a generar discursos que promueven la legitimidad de lo *o'otham*? Evidentemente, la creación de las reservaciones en Estados Unidos tuvo y tiene un impacto importante sobre los *o'otham* en México. La primera reservación se estableció oficialmente en 1874, la Papago Indian San Xavier Reservation, cerca de Tucson, Arizona. En 1891 fue abierta la Phoenix Indian School con el programa denominado Outing System, que como objetivo tenía el buscar empleo para los miembros que a ella asistían. En 1882 se creó Gila Bend Reservation, cerca de Phoenix, Arizona. El 14 de enero de 1916 fue creada la Papago Indian Reservation, mejor conocida como Sells (Ericsson, 2003).

Para Estados los 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 en concilio en las reservaciones. La corte federal, disponía sobre la jurisdicción de las reservaciones cuando se trataba de delitos de mayor gravedad. Esta política de reservaciones era dirigida por el Gobierno federal y, en especial, por el Bureau of Indian Affairs, que es una institución federal que pasaba del Departamento de Guerra al Departamento del Interior. En realidad, las reservaciones eran [un] laboratorio para civilizar a los indios y diluirlos después en la sociedad norteamericana (Mager Hois, 2008, p. 124).

En este sentido, el Bureau of Indian Affairs, en función de la política de exterminio de las tribus norteamericanas, cuando pertenecía al Departamento de Guerra, operó a través de mecanismos para reducir indígenas a las reservas, con las implicaciones que esto tuvo para su supervivencia en espacios que, en su mayoría, no reconocían como propios.

Durante la política para el confinamiento de los indígenas en las reservas entre 1850 y 1890, el territorio que reconocían como propio fue drásticamente reducido. El proceso se intensificó en el periodo que va de 1880 a 1930. El despojo de sus tierras se concretó como una política de gobierno; una vez que fue reasignado, la tierra sobrante era propiedad federal y podía ser vendida a los colonos blancos. Por ello, la asimilación estructural e ideológica de los indígenas que se llevó a cabo por el Gobierno federal se concretó al confinar a las tribus a un territorio limitado; la reservas cumplieron con este objetivo (Mager Hois, 2008, p. 126).

A partir del confinamiento de los *o'otham* a las reservas, se creó un gobierno central, el cual fue denominado Tohono O'otham Nation y tiene su asiento en el distrito de Sells, en la Pápag Indian Reservation. Esta ha sido la institución encargada de velar por los intereses de sus miembros, dado que es la mediadora entre ellos y las diferentes instituciones de Gobierno. He aquí la particularidad para lo que nos ocupa: ¿qué sentido tiene ser miembro de la institución? A partir de las narrativas generadas por ella, se trata de “reunir a los hermanos de sangre”, “de buscar la unidad de todos los *o'otham*”, de trascender las fronteras para reunirse con los familiares, con los hermanos, como si fueran una gran familia. Ahora bien, en este contexto, de acuerdo con Mager Hois (2008):

Las tribus norteamericanas no tenían el poder de decidir quién pertenece a la tribu; sólo el Gobierno federal definía los criterios para ser indígena o no. Desde la *power doctrine* (doctrina del poder) y la *trust doctrine* (doctrina basada en la confianza); los actores federales tenían el derecho para decidir quién es indígena y quién no. Con el tiempo, las tribus

lograron ciertos criterios propios con respecto a la definición de indígenas, sea según el criterio de la sangre, descendencia o estrategia étnica. Así, en agosto del 2000, el Bureau of Indian Affairs, publicó las condiciones para conseguir el “Certificate of Degree of Indian Blood” (certificado sobre el grado de sangre india), donde el Gobierno federal determina quiénes pueden ser elegidos para ser beneficiados con ciertos programas federales y con servicios, destinados exclusivamente para indios americanos (p. 89).

La pureza de sangre es un elemento muy importante en la actualidad. De alguna manera, es un mecanismo relativamente reciente entre los *o’otham* en México. En las primeras décadas del siglo pasado no se medía, pues esto comenzó a ser evidente cuando el gobierno central, a partir de las reservaciones, inició con el proceso de *enrolar o’otham* de Sonora.

La migración más fuerte se dio entre 1930 y 1960. Muchos de quienes iban a buscar empleo se establecieron definitivamente en Arizona, con el objetivo de ser enrolados. Dado que eran hablantes de lengua, no tuvieron problemas para quedarse en la reservación. La nación estableció diferentes programas de enrolamiento, es decir, les informaba a los *o’otham* mexicanos cuál era el procedimiento para poder ser *(re)conocido* como miembro: en principio, demostrar que se tiene una relación directa de parentesco con algún miembro ya reconocido (se estaba aceptando hasta la quinta generación de ascendencia). Sin embargo, esto ha tenido sus implicaciones; son muchos los intereses que se han movido en este sentido. La forma de demostrar lo anterior es a través de las actas de nacimiento; sin embargo, en las comunidades más cercanas a la línea fronteriza, muchas personas mayores no contaban con acta de nacimiento. En estos casos, bastaba el testimonio de algún miembro enrolado y que tuviera cierto reconocimiento dentro de la comunidad.

¿En qué momento la Tohono O’otham Nation se convirtió en el garante de la legitimidad de lo pápago? Más allá de demostrar el parentesco

directo a través de un acta de nacimiento, ¿qué implica la legitimidad dictada desde la institución?, ¿qué parámetros son usados para determinar lo legítimo?, ¿cuáles son las narrativas, los discursos, los sentidos que cobra la legitimidad impuesta? Considero que las respuestas a estas interrogantes se encuentran en la idea de *nation* que manejan las reservaciones y que da sentido a la institución.

## NACIÓN, PERTENENCIA E IDENTIDADES

La idea de nación parte del hecho de definirse a partir de elementos comunes: la lengua, el pasado, el territorio, la idea de raza, la posibilidad de tener prácticas o tradiciones comunes; por lo tanto, surge la idea de que habría un tipo de gobierno legítimo. Se considera que la nación no necesariamente corresponde a los límites geográficos impuestos por el Estado del cual forma parte. Ello nos lleva a considerar que las ideas de nación y Estado pueden no tener una correspondencia lineal en algunos casos. Sin embargo, se parte de que una nación es un todo homogéneo que se encuentra compartiendo características comunes, y son estas características las que le dotan de una personalidad propia. De acuerdo con Renan (2006),

la esencia de una nación es que todos los individuos tengan mucho en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas. A todos conviene saber olvidar. La nación moderna es por lo tanto un resultado histórico inducido por una serie de hechos que convergen en un mismo sentido (p. 39).

Cuando las reservaciones pápago en Arizona se definen como *nation*, están aludiendo a un conjunto de prácticas a partir de las cuales buscan legitimarse ante los *otros*. Esta legitimidad parte del hecho de que, como grupo, pueden definirse en términos que logren diferenciarlos de manera clara y tácita de los demás. En palabras de Balibar (1991b):

Toda comunidad social, reproducida mediante el funcionamiento de instituciones, es imaginaria, es decir, reposa sobre la proyección de la existencia individual en la trama de un relato colectivo, en el reconocimiento de un nombre común y en las tradiciones vividas como restos de un pasado inmemorial (aunque se haya fabricado e inculcado en circunstancias recientes). Esto viene a significar que sólo las comunidades imaginarias son reales cuando se dan determinadas condiciones (p. 112).

Ahora bien, una de las prácticas desde las cuales se materializa esta diferencia es hablar una lengua, pues la consideran el elemento desde el cual su diferencia se ha materializado. El aludir a estas categorías implica necesariamente la creación de un espacio propio, en contraposición al espacio que pueden estar compartiendo con otros grupos. En este sentido, Eli Kedouri (1998) nos comenta cómo la lengua se ha tomado como un referente para la construcción de la nación:

Quienes hablan un idioma original constituyen una nación, y las naciones deben hablar su idioma original. Hablar un idioma original es ser fiel al propio carácter, mantener su identidad, de este modo, se liberan de la artificialidad y esterilidad de quienes hablan lenguas muertas, la prueba entonces, para la que se reconoce la existencia de una nación es el idioma. Un grupo que habla el mismo idioma es reconocido como una nación. Una nación entonces, se convierte en una masa lingüística homogénea que actúa como imán para grupos que hablan la misma lengua fuera de sus fronteras (p. 51).

La lengua se toma como el marcador que marca la diferencia, que genera la unidad y homogeneidad que la nación necesita. Desde esta perspectiva, se hace necesario que la lengua se hable, que no quede en el

pasado. En la Tohono O'otham Nation se enfrentan a este dilema, pues el *o'otham* se ha dejado de transmitir para dar lugar a la enseñanza-aprendizaje del inglés como lengua materna. Para solventar esto, se han implementado clases de la lengua en las escuelas de educación elemental, en el currículo obligatorio, para reforzar el aprendizaje y su puesta en práctica. Lo paradójico es que por algún momento el profesor encargado del distrito de Sells era mexicano.

A la par de la enseñanza de la lengua, se enseñan “las tradiciones”. Se trata de que los niños aprendan el significado “del desierto” y del tipo de vida que era propio de la comunidad. Para esto, se apoyan en una de las etnografías elaboradas por el Instituto Nacional Indigenista, bajo la autoría de Andrés Ortiz Garay, el cual ha sido traducido al inglés y al *o'otham*.

En una reunión realizada en Topawa, me comentaban que recién había muerto la última persona que hablaba “*o'otham* puro”. La pureza consistía en que no usaba palabras ni del español ni del inglés, dado que ello es común para hacer referencia a los nombres de algunos lugares, fechas o cantidades. En este sentido, es importante destacar que la pureza de una lengua, bajo estos criterios, está relacionada con la idea de *nation*: como constructo ideológico requiere de la pureza para dar sentido a sus narrativas.

Una nación apela a la pureza del pasado, de las tradiciones, de la lengua, de la sangre, de la memoria. La noción de pureza y de nación son indisolubles; el punto de convergencia es la identidad étnica, la cual ha de conservarse como el último reducto de lo puro. La nación construye los cauces a través de sus instituciones para legitimar, a la vez que definir, criterios para el deber ser de sus miembros. Desde pautas para la vida privada y la pública se definen las prácticas con las que la pureza toma formas concretas. La *nación* es una estructura que genera pertenencia y brinda un sentido de unidad.

La comunidad de lengua parece la noción más abstracta; pero en realidad es la más concreta, ya que conecta a los individuos con un origen que puede actualizarse a cada instante, que tiene como contenido el acto común

de sus propios intercambios, de su comunicación discursiva, utilizando los instrumentos del lenguaje hablado y toda la masa constantemente renovada de los textos escritos y grabados. Las prácticas lingüísticas tienen un objetivo concreto. Balibar (1991b) considera lo siguiente:

A la colaboración, en 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 por ello en la metáfora del amor mutuo de los connacionales. La ‘lengua materna’, no es necesariamente la de la madre ‘real’. La comunidad de lengua es una comunidad actual que da la sensación de haber existido siempre, pero que no prescribe ningún destino a las generaciones sucesivas (pp. 153-154).

Ahora bien, aunado a la lengua se encuentra otro elemento distintivo y característico de esta nación: el pasado en común, el origen, la raíz desde donde todo surge. Este es valorado a través de las memorias y es significativo en varios sentidos. Alude a la creación de los *o’otham*; es el origen común que legitima la vida. Lo importante es determinar el momento en que este pasado común se configura como el dispositivo ideológico con el que se pretende forzar una homogeneidad entre los miembros de ambos lados de la frontera; el momento que se toma como mecanismo de justificación de un conjunto de prácticas de inclusión-exclusión, a través de limpieza de sangre.

El pasado en sí mismo no actúa, no tiene una forma ni un contenido, hasta el momento en el que es usado como una herramienta para legitimar el presente. Cuando se le ponen adjetivos tendientes a diferenciar se configura como dispositivo para marcar y dar un sentido al *origen*. Desde tal pasado inmemorial se logra esgrimir un discurso de pureza y legitimidad. El pasado se ancla al presente a través de narrativas que aluden a la violencia simbólica que significa la limpieza de sangre. En esta forma

de pasado, las cosas siempre han sido *mejores*, es decir, puras; no había mezclas ni mestizaje.

En la conceptualización de las naciones se reclama un territorio como propio; la *o'otham* lo tiene asignado como reservación, que forma parte de su capital material y simbólico. En México se les ha asignado un territorio, evidentemente bajo otros parámetros que los de Estados Unidos. De entrada, no se trata de una reservación, sino de territorio en términos de restitución, asignación o ampliación.

En 1983 es creada, por su institución, la Tohono O'otham Office for Mexican Affairs. Entre uno de sus objetivos se encontraba la investigación de la situación del territorio en México, así como la posible recuperación de la tierra invadida por rancheros. Además de esto, se encargaba de otros asuntos, como la asignación de becas para estudiantes *o'otham* mexicanos, el transporte para que los enfermos en Sonora pudieran acudir al hospital en Sells o la mediación entre quienes solicitaban ser *enrolados* y la oficina de enrolamiento en Sells.

Esta oficina contaba con un presupuesto otorgado por la Tohono O'otham Nation, además de que quienes se encontraban al frente hacían recorridos por las comunidades para conocer las problemáticas que enfrentaban y gestionar su solución. Una de sus prioridades era la situación de las tierras en Sonora, por lo que se contrató a un abogado que investigara el estado de la cuestión e hiciera las gestiones ante las autoridades. Sin embargo, no se hizo nada. La oficina fue cerrada en 1995 por todos los problemas a su alrededor.

Las prácticas que derivan de la nación cobran cuerpo dentro de un territorio específico. “La tierra es nuestra cultura; sin tierra no tenemos nada”: tales fueron las palabras de don José García en una reunión en Topawa, precisamente para tratar asuntos relacionados con la invasión de tierras en México. En esta reunión se habló de que en San Francisquito hay 7 450 hectáreas invadidas; en El bajío, 3 500, y en El Pozo Verde, 2 500. Ante esto, se planteó la posibilidad para solicitar presupuesto a la institución para investigar la situación y emprender las acciones legales necesarias.

El territorio ancla la nación a tiempos y espacios específicos, le dota de un principio de historicidad. Aunado a la lengua, al pasado común y a la memoria compartida, este se construye y se materializa en el cotidiano de una comunidad. El cotidiano se vive a partir de las prácticas que prescribe, desde los ideales regulativos que cruzan los conceptos de raza, memoria e identidad étnica. Se crea toda una estructura que genera sentidos, los cuales han de ser ampliamente compartidos. Desde esta perspectiva, el racismo se configura como un regulador de interacciones. Al respecto, Balibar (1991b) apunta:

El racismo quiere ser un nacionalismo ‘integral’ que no tiene sentido (ni posibilidades) sino se basa en la integridad de la nación hacia el exterior y hacia el interior. Lo que el racismo teórico denomina ‘raza’ o ‘cultura’ (o ambas) es un origen continuado de la nación, un concentrado de las cualidades que pertenecen ‘en propiedad’ a los nacionales: es en la ‘raza de sus hijos’ donde la nación podría contemplar su identidad en estado puro. Por consiguiente, se debe reagrupar alrededor de la raza, debe identificarse con la raza, ‘patrimonio’ que hay que preservar de cualquier degradación, tanto ‘espiritualmente’ como ‘físicamente’ o ‘carnalmente’ (una misma cosa para la cultura como sustituto o interioridad de la raza. Esto quiere decir, sobre todo, que el racismo produce un exceso de ‘purismo’ por lo que se refiere a la nación: para que sea ella misma, tiene que ser racial o culturalmente pura. Tiene, pues, que aislar en su seno, antes de eliminarlos o expulsarlos, los elementos ‘falsos’, ‘exógenos’, ‘mestizos’, ‘cosmopolitas’ (p. 164).

El concepto de nación se encuentra estructurado a partir de estos elementos, que brindan sentido a las políticas que derivan de la Tohono O’otham Nation, las cuales se concretan en torno al *enrolamiento*. De

este modo, quienes buscan ser reconocidos han de pasar por un proceso para *demonstrar* su relación de parentesco y participan, sin saberlo, en un proceso de limpieza de sangre, encubierto por una ideología que toma como base la “hermandad de sangre” y la “búsqueda de los hermanos separados por una frontera”. Esto es una paradoja, dado que en ambos lados de la frontera tienen muy claras sus relaciones de parentesco.

En México se sabe de manera clara quiénes se fueron, cómo se fueron, dónde están; no requieren de un árbol genealógico para poder establecer lazos de parentesco. Lo importante de esto es que, en algunas ocasiones, cuando un miembro ha sido reconocido, puede llegar a desconocer a parientes que se encuentran en México y que buscan ser enrolados. Esta ha sido ya una constante en este proceso de limpieza de sangre. Ante un testimonio desfavorable, que niegue la relación de parentesco, es poco lo que el solicitante puede hacer para su reconocimiento; en todo caso, se encuentra operando un *purismo* que busca resguardar a la nación de las mezclas, de los riesgos del mestizaje.

A partir de los elementos anteriores, la institución se ha constituido como el garante de la legitimidad de lo pápago, y no solo del garante, sino que ha establecido los mecanismos a través de los cuales esa legitimidad puede ser preservada. La nación se encuentra operando como una estructura simbólica con la que se constituye y se fortalece una identidad étnica a partir de marcadores culturales concretos. Sin embargo, no basta con constituirse como tal, sino que ha de cuidarse que esa constitución no sea contaminada. La legitimidad es pureza; por lo tanto, todo aquello que vaya en contra de esta estructura ha de ser cuestionado.

La genealogía es un auxiliar para lo anterior. Los censos han servido como un referente importante para esto, dado que brindan los elementos para establecer relaciones claras de parentesco que faciliten el enrolamiento. Por tanto, se trata de la posibilidad concreta, ampliamente difundida y aceptada, que determina la limpieza de sangre que se configura a través de la frontera.

## FRONTERA Y BIOPOLÍTICA

La Tohono O'otham Nation ha configurado instituciones a través de las cuales han derivado políticas tendientes a reforzar su legitimidad. Estas políticas tienen como objetivo, por un lado, definir lo verdaderamente *o'otham* y, por el otro, preservarlo. Sin embargo, como hemos visto, se trata de un pleno ejercicio de poder y de una relación de fuerzas que se encuentran girando en torno a la memoria-genealogía-legitimidad.

Las narrativas de legitimidad a la vez producen y reproducen las relaciones de poder de las cuales forman parte. Es un complejo entramado de relaciones, historias, memorias y tradiciones desde las cuales se estructuran dispositivos que se instauran como los mecanismos de producción de sentido. Los sentidos que se desprenden configuran la identidad étnica; desde aquí es difícil apreciar las diferencias y las rupturas al interior, pues se trata de un único sentido que busca abarcarlo todo a la vez que niega las posibilidades para disentir.

La *nation* se encuentra, así, produciendo y reproduciendo la forma concreta de ser y de sentir. Aquello anómalo es rechazado, aquello que atenta en contra de la homogeneidad es inmediatamente asimilado o encasillado en categorías que lo ponen en duda, y desde la duda queda aniquilada su posibilidad de acción.

La institución aglutina a tres grupos: los *tohono o'otham* (los hombres del desierto), los *hiaced o'otham* (los areneños pincanteños) y los *akimel o'otham* (los rivereños). Estos grupos se encuentran en torno a una única categoría *tohono o'otham* y ante una única institución. El objetivo es opacar la diferencia para, en su lugar, hacer surgir la homogeneidad, en muchos casos a partir de una violenta imposición. No hay ejercicio de poder sin una economía de los discursos de legitimidad.

En cada movimiento, en cada nueva política, se encuentran presente discursos desde los cuales la institución fortalece su estructura de sentidos. El poder narrarse en términos de los elementos que considera propios de su historia, el producir discursos y el operar a través de políticas generadas

por sus instituciones le permite definirse en términos de su operatividad histórica. Sin embargo, nos deja en claro la construcción de la que es parte, la reconstrucción que opera en su interior y las posibilidades que tiene para seguir produciendo narrativas y discursos de los cuales depende.

Sus discursos sobre la legitimidad le permiten un claro ejercicio de poder, los discursos sobre su historia le facilitan aglutinar memorias que buscan ser reconocidas e integradas. La institución no es necesariamente el instrumento a través del cual los *o'otham legítimos* van contra los *ilegítimos*. Se trata, en todo caso, del garante de la legitimidad. Sugiero ver el poder y su ejercicio en los términos que Foucault (1996) nos propone:

No considerar el poder como un fenómeno de dominación —compacto y homogéneo— de un individuo sobre otros. Al contrario, tener bien presente que el poder, si se lo mira de cerca no es algo que se divide entre los que lo detentan como propiedad exclusiva y los que no lo tienen y lo sufren. El poder es, y debe ser analizado, como algo que circula y funciona —por así decirlo— en cadena. Nunca está localizado aquí o allí, nunca está en las manos de alguien, nunca es apropiado como una riqueza o un bien. El poder funciona y se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus mallas los individuos no sólo circulan, sino que están puestos en la condición de sufrirlo y ejercerlo; nunca son el blanco inerte o cómplice del poder, son siempre sus elementos de recomposición. En otras palabras, el poder no se aplica a los individuos, sino que transita a través de los individuos. No se trata de concebir al individuo como una suerte de núcleo elemental o de átomo primitivo, como una materia múltiple e inerte sobre la cual vendría a aplicarse el poder o contra la cual vendría a golpear el poder. Es decir, no se trata de concebir el poder como algo que dobliga a los individuos y los despedaza. De hecho, lo que hace que un cuerpo (junto

con sus con sus gestos, discursos y deseos) sea identificado como individuo, es ya uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el *vis-à-vis* (enfrentado) del poder. El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto suyo, es el elemento de composición del poder. El poder pasa a través del individuo que ha constituido (pp. 34-35).

La institución busca reafirmarse a partir de estos parámetros. En sus miembros encuentra las formas a través de las cuales la legitimidad que ostenta es reconocida, a la vez que esa legitimidad los legitima. Se trata de un doble movimiento: una legitimidad legitimadora. La institución tiene como premisa que es necesario integrar a nuevos miembros; sin embargo, no todos pueden ser enrolados, pues existen filtros creados por la nación propiamente dicha y por la idea de *nation* que opera dentro de los límites impuestos por la frontera.

Esta idea, ampliamente difundida, está operando “como una retícula”. Se trata de un mecanismo que permite un movimiento circular, distintivo, repetitivo, histórico. Esta ideología encuentra un amplio eco entre las instituciones del Gobierno federal de Estados Unidos, principalmente en el Bureau of Indian Affairs, desde el cual se han articulado una serie de marcadores de sangre. Así, se han implementado mecanismos de limpieza de sangre que se concretan en el Certificate of Degree of Indian Blood, como ese marcador tangible que sostiene a la identidad étnica y que asegura de manera tajante y violenta la pertenencia de un individuo a determinado grupo.

El Bureau of Indian Affairs ha generado un discurso a partir del cual la raza, la biología y la cultura han entrado en una relación donde se busca generar mecanismos a partir de los cuales la una tenga certeza sobre la otra. Lo indígena toma matices muy peculiares; se trata de imponer un racismo institucionalizado, que define de una manera verídica los marcadores que hacen a lo indio, viendo en la sangre el dispositivo que opera al interior de un grupo generando una coherencia que no admite réplica y, por lo tanto,

redundando en una idea de identidad a partir de la biología, dejando de lado la relación que esto puede tener con la historia. Estamos ante una economía de los discursos, que no cesa de generarse y regenerarse a sí misma. Sabemos “que la producción de la etnicidad es también la racificación de la lengua y la verbalización de la raza” (Balibar, 1991a, p. 66).

Aquí no se trata de la ideología, sino de una táctica discursiva, de un dispositivo de saber que, justamente como táctica, puede ser transferible y se convierte así en la ley de formación de un saber y al mismo tiempo en la forma común del combate político (Foucault, 1996, p. 155).

Se trata de discursos-poder en el sentido de que buscan regular un proceso biológico que necesariamente repercute en el ámbito de lo cultural. ¿Qué ha significado, en todo caso, que la institución se haya responsabilizado de hacer un enrolamiento/selección de sus miembros? Y, ¿cuál es el significado concreto de que, para esto, haya retomado el discurso y los mecanismos que el Bureau of Indian Affairs establece? Considero que las relaciones entre las dos preguntas y las dos instituciones nos llevan a esto que hemos venido analizando: la relación entre dos narrativas que buscan establecer, desde la frontera, parámetros raciales en función de elementos biológicos y simbólicos como lo puede ser la sangre. A partir de este proceso, la sangre entra en un juego simbólico del que se derivan prácticas y discursos, dado que es el articulador de cierto tipo de organización social, fundamentada en un aparato gubernamental federal del que se desprende. Los significados asociados a la pureza de sangre permean prácticas, saberes y políticas que articulan la idea de *nation*.

A partir del *continuum* biológico de la especie humana, la aparición de las razas, la distinción entre las razas, la jerarquía de las razas, la calificación de las razas como buenas y otras como inferiores, será un modo de fragmentar el campo de lo

biológico que el poder tomó a su cargo, será una manera de producir un desequilibrio entre los grupos que constituyen la población. En breve: el racismo es un modo de establecer una cesura en un ámbito que se presenta como un ámbito de lo biológico. Es esto, a grandes rasgos, lo que permitirá al poder tratar a una población como mezcla de razas o —más exactamente— subdividir la especie en subgrupos que, en rigor, forman las razas. Son estas las primeras funciones del racismo: fragmentar (desequilibrar), introducir cesuras en ese *continuum* biológico que el biopoder inviste (Foucault, 1996, p. 206).

El biopoder opera desde la frontera geopolítica y su correlato simbólico buscará, por un lado, instituir una pureza racial, manifestada en prácticas culturales concretas y, por otro lado, ser parte de sus acciones, hacer una selección basada en sus criterios de homogenización y unificación de la sangre a la cual alude. La sangre es la posibilidad para establecer una diferencia tajante de lo legítimo. En este caso, el biopoder apunta de manera clara hacia la mezcla, hacia el mestizaje y sus consecuencias de impureza; se ajusta a los parámetros de poder que ya hemos analizado y, en este sentido, se encuentra fluyendo en todas direcciones. Se trata de una relación que se encuentra como intermediaria entre los sujetos que componen a la comunidad. El biopoder, dictado desde las reservaciones y fortalecido a través de la frontera, crea un conjunto de significaciones sobre el ser *verdaderamente o'otham* en la actualidad.

Desde su base biológica, el biopoder se instaura en la cultura para, desde ahí, generar los marcadores simbólicos que corresponden a cada raza, a cada sangre, a cada grupo humano. El biopoder es la concreción de la relación entre biología y cultura, una *biocultura* desde la cual se dibuja una identidad étnica que entra en constante diálogo con el pasado. El biopoder es, así mismo, un pasado hecho presente a partir de la sangre que no se renueva, sino que busca afanosamente las raíces que

justifiquen su presencia. El biopoder justifica relaciones sociales donde la desigualdad es una constante y la exclusión, una realidad palpable. El biopoder no se responsabiliza de sus acciones; antes bien, las justifica en beneficio de la pureza. Un miembro no es rechazado por la institución, es rechazado por la imposibilidad que él, el individuo, tiene para poder demostrar su filiación.

Así, “los hermanos de sangre” se ven imposibilitados en la práctica para poder reunirse, se enfrentan a una serie de políticas que, lejos de poder reunirlos, cada vez los separa más. La legitimidad que se encuentra grabada en piedra entre los hermanos es un mecanismo que excluye y que logra establecer una diferencia entre ambos. La legitimidad no toca por igual a unos o a otros; depende mucho de en qué lado de la frontera se encuentran. Para los *o’otham* de Sonora ha sido una lucha constante poder ser reconocidos, y los que lo han logrado ha sido a través de un gran esfuerzo, dado que algunos han tenido que esperar hasta 14 años para que finalmente se haya emitido un dictamen sobre su solicitud, muchas veces negativo. Algunos otros, los menos, han sido reconocidos sin siquiera haberlo solicitado.

Generalmente, el dictamen es enviado por correo hasta el domicilio que corresponda; después, tienen que ir a la reservación, al distrito de Sells, hasta las oficinas de enrolamiento para que les sea emitida su credencial. Con ella pueden entrar a las reservaciones por las puertas destinadas; sin embargo, no pueden entrar por las garitas oficiales de migración, no les es permitido ir más allá de las reservaciones ni buscar algún tipo de empleo.

La biopolítica establece diferencias, marca de manera constante desigualdades; en la práctica, queda muy clara la procedencia de cada miembro. La biopolítica supervisa, ejerce un control sobre la legitimidad y a la vez es controlada; la legitimidad a partir de la sangre está presente en todo momento. Desde que un solicitante hace su trámite le preguntan cuál es su nivel de sangre; este lo obtiene al momento de saber si es por parte de la línea materna o paterna que va a establecer su filiación. Le piden elaborar un árbol *genealógico*, en el cual debe de quedar muy clara

su relación de parentesco con un miembro ya reconocido. Que ambos padres sean *o'otham* equivale al 100 % de sangre pura; uno de los padres, el 50 %, y así sucesivamente hasta llegar a la 5.<sup>a</sup> generación, que es el límite que se establece para el reconocimiento. Ahora bien, si ambos padres tienen el 50 % de sangre, de la suma de ambos sale el 100 % y sus hijos cuentan ya con el total para ser reconocidos. Se trata de una legitimidad lograda a través de una sumatoria que cae dentro de lo simbólico. La biopolítica establece sus propios límites, muchos ciertamente simbólicos, pero no menos efectivos.

La legitimidad y la pureza de sangre en México se han comenzado a nombrar a partir de las denominaciones más diversas: “*o'otham* crudo”, “*o'otham* entero”, “*o'otham* por las dos puntas”, “*o'otham* de a *deveras*”, “*o'otham* legítimo”, “*o'otham* puro”. Estas implican que ambos padres son *o'otham*, y se aplica a número mínimo de personas. Sin embargo, operando este mecanismo de exclusión, dado que a aquellos a los que no se les aplica el criterio anterior se les denomina “mestizos”, “coleros” o “cuarterones”, indicando y aplicando con esto el criterio de legitimidad que surge en la institución. Esto es algo que hay que destacar: los *o'otham* en México se han apropiado este discurso aplican estos criterios a las nuevas generaciones, o sobre aquellos que han sido reconocidos, pero que pertenecen a la 3.<sup>a</sup> o a la 4.<sup>a</sup> generación.

El reconocimiento es un garante que refuerza la identidad étnica y, por lo tanto, se convierte en un discurso que fortalece la *originalidad* y la *pureza* que se imponen desde la nación. Lo cierto es que esto ha implicado una vuelta hacia el pasado, una búsqueda de las raíces, de los orígenes, un interés “por lo que es de nosotros”, por los parientes que están en Sells. Implica el “rescate de tradiciones”, de lugares sagrados, de cementerios, de fiestas, de la lengua, de la música que se hace en Sells. Se trata de un movimiento a partir de la memoria. Implica necesariamente la construcción y resignificación de una memoria colectiva, es decir, de un conjunto de hechos que dan sentido a la identidad étnica; es un presente en constante diálogo con el pasado, que no es solo recuerdo, sino, ante todo, un constante cambio.

## CONCLUSIONES

Las fronteras son construcciones heterogéneas. Marcan límites concretos, que pueden ser geopolíticos a la vez que simbólicos, dado que entre sus funciones encontramos la demarcación entre aquello que se sabe propio y lo que se reconoce como extraño, ajeno. La configuración de estos límites es histórica y responde en gran medida a procesos económicos, políticos y culturales, que operan como dispositivos en función de legislaciones, discursos, marcos normativos y representaciones políticas. Es importante señalar que no los encontramos de manera individual, sino en conjunto, desarrollándose en paralelo, a partir contextos concretos, pero también de necesidades específicas.

En el caso de los *tohono o'otham*, la frontera entre Estos Unidos y México se ha construido históricamente como un límite que ha generado diversos procesos en relación al grupo y sus construcciones identitarias. La consolidación de las reservaciones ha generado discursos y marcos ideológicos en torno a la pureza de sangre y la legitimidad étnica, que coinciden de manera directa con los recursos de *securitización* que esta frontera ha tomado como fundamento y que reproduce a partir del conjunto de prácticas institucionales que reproduce. Por lo tanto, el límite que esta frontera impone, corre en paralelo a significaciones que refuerzan la idea de raza y de nación, de manera que se constituyen como el garante de la legitimidad y la única posibilidad para ser indígena.

En este proceso surge la Tohono O'otham Nation, como una estructura de gobierno, dentro de un marco jurídico que ha impuesto formas para materializar la única posibilidad para ser indígena. Se trata de una institución que a partir de sus criterios ha definido los causas para ser *tohono o'otham* en ambos lados de la frontera. Así, los mexicanos por momentos se han ajustado a sus criterios; por ejemplo, cuando solicitaron *enrolarse* a las reservaciones a partir de un proceso de limpieza de sangre, en el cual deberían demostrar su pertenencia, pero también su pureza racial, aspectos que influyeron de manera directa en la construcción de su identidad

étnica. Cada vez, son más las voces que se dejan escuchar en torno a la desigualdad que lo anterior implica, se cuestionan más las formas en la cuales está operando la institución, las políticas que de ella derivan, los discursos y las narrativas que llegan hasta México.

En este sentido, la legitimidad de lo *o'otham* se encuentra directamente relacionada con las formas marcadas a través de la institución. Para esto, hemos visto cómo esta se ha constituido como un marcador de legitimidad de lo indígena. Es una constante la referencia a la nación; se trata de un eje desde el cual la identidad étnica toma sentido. El pensarse y el vivirse cómo *o'otham* no puede quedar desligado de las políticas generadas por la institución. La recurrencia al pasado es uno de los principales elementos, dentro de los cuales la memoria es la herramienta a través de la cual esto se hace posible.

En este pasado remoto, asequible a través de la memoria colectiva, el pensar al territorio como la base desde la cual la identidad se genera y se resignifica es un recurso que es parte de una constante negociación. El territorio también estructura la identidad étnica; la institución lo toma como elemento que genera legitimidad y, en consecuencia, pertenencia. Por tanto, la legitimidad que de este se desprende se encuentra relacionada también con la idea de origen, de raíz y de tradición.

## REFERENCIAS

- Balibar, E. (1991a). La forma nación: historia e ideología. En I. Wallerstein & E. Balibar (Eds.), *Raza, nación, clase*. Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.
- (1991b). Racismo y nacionalismo. En I. Wallerstein & E. Balibar (Eds.), *Raza, nación, clase*. Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.
- Benedetti, A. (2013). Los espacios fronterizos binacionales del sur sudamericano en perspectiva comparada. *Revista GeoPantanal*, 8(15), 37-62.
- Ericsson, W. (2003). *Sharing the desert. The Tohono O'odham in history*. University of Arizona Press.

- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Caronte Ensayos.
- Lois, M. (2013). Resignificando la frontera: el caso de la Eurociudad Cháves-Verín. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, (61), 309-327.
- Mager Hois, E. A. (2008). *Relaciones de poder en la Kickapoo Traditional Tribe of Texas: El caso del casino Lucky Eagle* (Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México).
- Ramos Rodríguez, R. & Tapia Ladino, M. (2019). Una mirada heterogénea del espacio fronterizo: el caso de la frontera tarapaqueña (Chile). *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (122), 187-210.
- Renan, E. (2006). ¿Qué es una nación? Sequitur.
- Rodríguez, R. (2014). *Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas públicas*. Eón.
- Wallerstein, I. (1991). La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad. En I. Wallerstein & E. Balibar (Eds.), *Raza, nación, clase*. Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África.

#### CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Paz, M. (2020). Frontera e identidades étnicas: procesos de memoria, legitimidad y pertenencia entre los tohono o'otham de Sonora. *Punto Cunorte*, 6(11), 75-103.