

## Reflexiones sobre un pueblo transfronterizo La movilidad territorial *o'otham*

*Reflections on a cross-border town  
The o'otham territorial mobility*

Nelly LÓPEZ AZUZ<sup>2</sup>

### RESUMEN

El artículo es una reflexión sobre los *o'otham*, un pueblo transfronterizo de prácticas seminómadas y agrícolas. Se analizará su movilidad territorial como una forma de apropiación y conformación del territorio. Para ello, haré una breve revisión sobre algunos patrones socioculturales de su territorio ancestral ubicado entre Sonora (México) y Arizona (Estados Unidos), y de su organización socioespacial con base en rancherías estacionales verano-invierno, las cuales conservaron hasta finales del siglo XIX. A inicios del siglo XX, continuaron con el seminomadismo, aunque con una sola residencia base y con circuitos de movilidad a partir de su espacio de vida. Los *o'otham* tendrán cuatro grandes cambios en su movilidad territorial de finales del siglo XIX al XXI. El análisis se centra en los términos *movilidad territorial*, *residencia base* y *espacio de vida*, retomados de Ares (2010), como elementos constituyentes de la apropiación social y la territorialidad.

**Palabras clave:** pueblo transfronterizo, movilidad territorial, residencia base, espacio de vida.

---

<sup>2</sup> Candidata a doctora en Antropología. Egresada de la Universidad Nacional Autónoma de México. <https://unam.academia.edu/NellyLópezAzuz> | [nelly.lopez.azuz@gmail.com](mailto:nelly.lopez.azuz@gmail.com)

ABSTRACT

*This article is a reflection on the O'otham who are a cross-border people who had semi-nomadic and agricultural practices, their territorial mobility will be analyzed as a way of appropriating the territory and shaping their territoriality. To do this, I will make a brief review on some socio-cultural patterns carried out in their ancestral territory located between Sonora (Mexico) and Arizona (USA), based on their socio-spatial organization based on seasonal summer-winter ranches that they conserved until the end of the XIX century. At the beginning of the 20th century, they continued with semi-nomadism, although with a single base residence with mobility circuits in their living space. They will have four big changes in their territorial mobility from the end of the 19th to the 21st century. The analysis focuses on the terms territorial mobility, base residence and space of lives taken up by Ares (2010), as constituent elements of social appropriation and territoriality. This text is prepared based on a fragment of my doctoral research that I am still writing.*

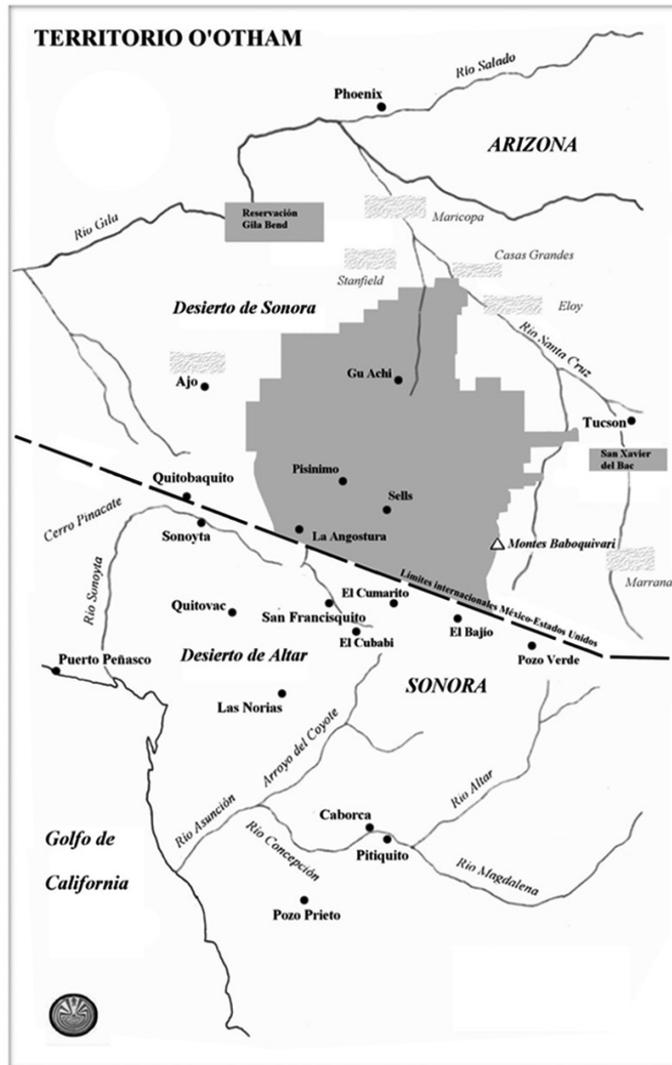
**Keywords:** *cross-border town, territorial mobility, base residence, living space.*

## INTRODUCCIÓN

La finalidad de este artículo es contextualizar algunas de las características de la organización social de los *o'otham*, quienes fueron bandas seminómadas, cazadores-recolectores y agricultores del desierto. Esta combinación de elementos culturales les otorgó características distintivas. Se desplazaban a lo largo de su territorio con base en una organización socioespacial, es decir, a partir de las rancherías de verano y las de invierno, también llamadas casas, aldeas o residencias base. Ellos se han ubicado entre Sonora (México) y Arizona (Estados Unidos), en lo que se conoce como la región del noroeste, en México, y la suroeste, en Estados Unidos. Esta gran extensión territorial por donde anteriormente deambulaban sin restricciones geopolíticas se fue modificando por la fragmentación de su territorio en distintas propiedades.

La tierra de los *o'otham* se acotó en varias islas sobre la que podían tener apropiación social, lo cual la redujo a pocas comunidades distantes unas de otras. El pueblo de Sonora se conforma de nueve comunidades delimitadas espacialmente, que son Quitovac, Pozo Prieto, Pozo Verde, San Francisquito, Las Norias, El Cumarito, El Cubabi, El Bajío y Sonoyta, y de tres localidades, que son Caborca, Pitiquito y Puerto Peñasco —esta última no cuenta con un terreno establecido, aun si existen grupos de personas que se identifican como *o'otham* y realizan actividades socioculturales—. Estas comunidades y localidades están esparcidas del centro al noroeste de Sonora. Del otro lado de la frontera, en Arizona, la Tohono O'odham Nation consta de 11 distritos y un no distrito. Las comunidades están dispersas, pero se encuentran contenidas dentro de una jurisdicción, a excepción de Gila Bend, Ajo, Quitobaquito y San Xavier de Bac (ILUSTRACIÓN 1).

ILUSTRACIÓN 1. Mapa del territorio o'otham



Fuente: Castillo Ramírez, Galland & Paz Frayre, 2011, p. 15.

El antecedente de la transfronterización del pueblo data de 1853, cuando se firmó el Tratado de la Mesilla —oficialmente llamado Tratado de Límites entre los Estados Unidos y México; también conocido como el Tratado de Gadsden—. En medio de este conflicto se encontraba la zona de La Mesilla, que es un territorio *o'otham*. Con dicho tratado se estableció la última frontera geopolítica entre México y Estados Unidos (López Azuz, 2014), y también se fracturó la territorialidad de los *o'otham*, pues a partir de entonces su espacio de vida se estableció en dos espacios jurisdiccionales diferentes (Ares, 2010, p. 3), el de México y el de Estado Unidos, cada uno de ellos con políticas y normativas diferentes en cuanto al manejo de la población indígena y la distribución territorial. Si bien en este artículo no ahondaré en ello, es importante mencionar sus efectos en la población *o'otham*, como el despojo territorial y de tierras, y la posterior transformación de sus patrones socioculturales (Adams, 2005, pp. 101-102), entre ellos las formas de su movilidad territorial, tema que trataré más adelante.

Según una investigación de Frank S. Crosswhite (1981), los *o'otham* se dividían en tres grandes subgrupos o ecotipos: los *akimel*, los *hiaced*, y los *tohono*. Cada uno de estos se localizaba en diferente hábitat, lo que les facilitó la sobrevivencia a partir de estrategias particulares sin la pérdida de la cooperación y articulación entre ellos. Los grupos se apoyaban y compartían ciertas actividades y conocimientos, prácticas culturales con las que se apropiaban del territorio y configuraban la territorialidad. Entre los tres grupos intercambiaban sus productos y colaboraban en la agricultura; también consumaban matrimonios. Los *tohono* y los *akimel* intercambiaban conocimientos específicos de cestería y alfarería. La condición de los *o'otham* que va de seminómada a cazador-recolector y posteriormente a agricultor invita a la reflexión acerca de la evolución cultural y al análisis más profundo en torno a las movildades y permanencias de estos grupos denominados nómadas.

## LOS O'OTHAM Y SU DIVERSIDAD CULTURAL

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

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

Un elemento que ayudaría a lograr la cohesión entre los grupos fue precisamente su característica nómada, pues esta les otorgaba una actualización constante de sus vínculos. Para Crosswhite (1981), fue “un sistema de compañerismo tan único [que] tendió a producir un fuerte sentimiento étnico en todo el rango de los *o'odham* mientras permanecieron nómadas” (p. 75). Sin embargo, esta característica les otorgó en la mirada de otros el estatus de salvajes y violentos. Crosswhite (1981) se expresa, por ejemplo, de esta manera sobre los *hiaced o'otham*, quienes se caracterizaban principalmente por ser cazadores-recolectores (Radding, 1995, pp. 37-38).

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

Para los *o'otham*, el nomadismo les otorgó ventajas, porque les permitió optimizar su relación con el medioambiente y la naturaleza. Nos dice Rodríguez Tomp (2005) que este es un elemento de la organización social asociada a los cazadores-recolectores donde

dependen de un modo de subsistencia caracterizado por la ausencia de control directo sobre la reproducción de las especies explotadas, poco o ningún control sobre otros aspectos de la ecología de poblaciones, tales como el comportamiento y la distribución de los recursos alimenticios (p. 57).

El cazador-recolector se ha vinculado a una visión de barbarie e incivilización; se asocia únicamente a la fase inicial del proceso evolutivo del ser humano o a la etapa previa a la agricultura, ambas planteadas como etapas evolutivas rígidas y progresivas. (Rodríguez Tomp, 2005).

En tanto, Flores (2006) habla de los cazadores-recolectores en dos etapas formativas diferentes, como pretribales y como formación social

tribal. De este último nos dice que las variables que participaron son las siguientes:

a) la configuración de unidades sociales mayores que la banda, conocidas como tribus; b) la reducción, en ciertos casos, de la trashumancia que caracterizaba el accionar de las bandas y el paso a un sedentarismo más o menos permanente; c) seguido, en otros, del impulso al proceso de domesticación de plantas y animales que, eventualmente, permitirá controlar la reproducción biológica de las especies alimenticias (Bate, 1998a, p. 50) y, con ello, d) la aparición de una economía basada en la producción de alimentos junto con la hasta entonces practicada, sustentada en la caza, pesca y recolección (p. 34).

Lumholtz (1912) menciona que la organización por clanes de la tribu se dividía, a su vez, en cinco grupos.

La tribu se divide en cinco grupos, descendiendo en la línea masculina. Sus nombres han perdido todo significado; dos de los grupos (*mam* y *vav*) se conocen como hormigas de terciopelo rojo (*vöki óhimal*) y tres (*ókul*, *ápap* y *ápki*) como hormigas de terciopelo blanco (*s tóa óhimal*) (p. 354).

Además, señala que los niños llamaban a sus padres *mamekam* o *vavekam*, hormigas de terciopelo rojo. Esto podría relacionarse con que los primeros *o'otham* eran rojos y, por lo tanto, les pertenecían todos los animales de este color. El color es un elemento mediante el cual se distinguían. Hewitt & Brennan (1897) hacen mención del uso de pintura de colores en sus actividades socioculturales. Estas fueron, de acuerdo con el orden de aparición en el documento, de color rojo, negro, amarillo, blanco, azul y verde.

Pintura *hu'ʔ* pl. *hu''hu'ʔ*. Pintura roja *səwərki' hu'ʔ*, se pintan sus caras para protegerse del frío. Pintura negra, *stcu'k hu'ʔ*, la pintura negra algunas ocasiones se llama *mōto'*. Pintura amarilla *suām hu'ʔ*. Pintura blanca *stu'ä' hu'ʔ*, blanco *stu'ä'*. Pintura azul y verde *stcû-ûtä'ki hu'ʔ* (Hewitt & Brennan, 1897, p. 45).

Asimismo, Lumholtz (1912) identifica el uso de pintura de colores en las llamadas expediciones de sal, también conocidas como “sendero de la sal” o “caminata de la sal”: se trata de una ceremonia para acumular este elemento, que es fundamental en la conservación de alimentos y para evitar la deshidratación del cuerpo. Este es practicado solo por los varones para buscar un poder personal. A parte de indicar que el rojo era el color de los líderes, no se habla más sobre los otros colores y sus significados.

Miembros de las expediciones de sal anteriormente pintaban en sus caras el color de la división a la que pertenecían. Los rojos eran, según la tradición mítica, los dueños originales de la nación *o'otham*, pero el Hermano Mayor, Síhu, habiendo sido maltratado por ellos, trajo a la gente blanca del inframundo y después muchas grandes peleas, los rojos fueron casi exterminados, e incluso hasta el día de hoy son menos que los grupos blancos (Lumholtz, 1912, p. 355).

Por otro lado, Underhill (1939) habla de los zopilotes y los coyotes como animales tótem de las cinco líneas patrilineales hermanas:

Los pápago se dividen en sistema patrilineales, cuyos tótems son Coyote y Zopilote. En consonancia con la creencia de California, se cree que Coyote tiene un corazón blanco, mientras que el de Zopilote es rojo. Como tótems subsidiarios, los dos grupos tienen hormigas blancas y rojas, en

realidad, es una forma de avispa sin alas. A veces se menciona que el oso tiene un corazón blanco y se hace amigo del pueblo Coyote, mientras que el león de montaña se hace amigo de los Zopilote. Pero la línea está en realidad alejada de la vida pápago y muchas personas no saben a qué pertenecen (p. 31).

Alvarado Solís (2007) menciona que “en términos rituales se reconoce un tipo de parentesco de linaje que funciona entre dos mitades: Buitre y Coyote. No existe mayor información al respecto y resulta difícil establecer los nexos de parentesco de la ceremonia de la lluvia (*wi:gita*)” (p. 22). La *Wi:gita*, *Vikita* o *Wi'kita* es una ceremonia para pedir la lluvia y para obtener buenas cosechas, organizada por los *o'otham* de Arizona y desarrollada anualmente en Quitovac (Sonora). Podría suponerse, con base en lo dicho por Alvarado Solís (2007), que los dos corrales que aparecen durante la ceremonia del *Wi'kita* están relacionados con las dos mitades, el Buitre y el Coyote. Estos son dos personajes inseparables en las narraciones sobre las andanzas por el mundo de su deidad más importante, *I'itoy*, también conocido como el Gran Hermano o Hermano Mayor. Pero, como lo mencionan Underhill (1939) y Alvarado Solís (2007), para finales del siglo XIX la tribu comenzó a olvidar este tipo de referencias a clanes y linajes. Ahora, la cotidianidad era vivida en sacralidad.

La sacralidad se refería a la petición que hacían a *I'itoy* para que se efectuara la siembra, cosecha, recolección y elaboración de alimentos, y la abundancia se refería al acceso a la diversidad de frutos y vegetales, suficientes para satisfacer las necesidades del grupo gracias al intercambio entre ellos. Los procesos y tecnologías para conservar alimentos (sal, azúcar y secado al sol) como sustento en temporadas menos afortunadas les permitió la sobrevivencia alimentaria (Price & Brown, 1985).

La movilización en pequeños grupos permitió un menor impacto ambiental y logró la regeneración de los ecosistemas, y coincidía, a su vez, con la continuidad de los ciclos vitales de los otros seres vivos con los

que compartían el hábitat. No obstante, también competían por los recursos con otros grupos humanos, como los apaches y los yumanos.

En suma, las actividades, el conocimiento y los saberes relativos a los distintos ecosistemas y al medioambiente de la región que transitaban habitualmente les otorgó la conformación de una territorialidad y la apropiación del espacio vivido.

#### SU FORMA DE TERRITORIALIDAD Y APROPIACIÓN SOCIAL

Sobre el concepto *territorialidad* me apego a Robert David Sack (2009) en el sentido de afectar, influir, o controlar un área. Él indica que la territorialidad “está íntimamente relacionada con cómo la gente usa la tierra, la forma en que se organizan en el espacio, y cómo ellos le dan sentido al otro [por lo tanto] la territorialidad es una expresión primaria geográfica del poder social” (Sack, 2009, p. 197).

En tanto, me refiero a *apropiación social* cuando los grupos socio-culturales pueden decidir sobre su espacio por medio del control de los procesos energéticos, es decir, de los bienes y recursos del medioambiente, en diversas formas, ya sea material, biofísica o simbólicamente; por ejemplo, mediante la tecnología, el conocimiento y el comportamiento.

La apropiación de los procesos energéticos es, en general, acción y objeto para la sobrevivencia. En la misma secuencia de ideas, Porto-Gonçalves (2002) indica que “[las personas] sólo se apropian de lo que tiene sentido; sólo se apropia de aquello a lo que atribuyen una significación y, así, toda apropiación material es, al mismo tiempo, simbólica” (p. 230). A esto solo añadido que la apropiación social incluye “la dinámica de movilización y organización socio-cultural” (Escobar, 2014, p. 92).

La apropiación social territorial, es decir, la territorialidad, se expresará en función del grado de interés por el cuidado ambiental, los modos de producción económica y la reproducción de la organización sociocultural del pueblo indígena o grupo social —teniendo presente que el mundo material y biofísico no se sustrae de lo simbólico, que siempre irán entrelazados—.

Una de las formas de apropiación del territorio para los *o'otham* fue mediante la tecnología agrícola que desarrollaron en algunos campamentos o en rancherías de verano, con la que mejoraron sus técnicas de agricultura. Lumholtz (1912) explica que tenían dos tipos de *rancherías*, término usado desde la época misional (Archivo General de la Nación, 1658) y que usaron Lumholtz (1912) y Spicer (1976) para referirse al uso de la tierra que hacían los pueblos seminómadas del noroeste de México. Este consiste en traslados estacionales entre dos casas o aldeas, una de verano y otra de invierno. Respecto al tema, Moctezuma Zamarrón y Harriss (2002) expresan que, durante la época de misiones, entre las rancherías se difuminaban las dinámicas basadas en jerarquías.

Otras formas de apropiación fueron sus actividades de cacería y la recolección de frutos de temporada, ambas producto de la movilidad territorial. Con base en la organización socioespacial de las rancherías, resalta el concepto de *movilidad territorial o espacial* (Ares, 2010, p. 30). Esta movilidad *o'otham* era por espacios extensos, en los cuales debían recrear su espacio de vida (Ares, 2010, p. 30).

Flores Cruz (s. f.) agrega que el individuo ejerce en este espacio de vida sus actividades que corresponde a la red de relaciones o eventos en su vida familiar, social, económica y política. Así el “espacio de vida” y “residencia base” sustituyen la noción de lugar de residencia única (Flores Cruz, s. f., p. 6). Los traslados habituales de los *o'otham* fueron por razones prácticas. Flores Cruz (s. f.) define tres tipos de desplazamientos:

- 1) los que se ejercen entre los diferentes lugares que constituyen la residencia base: lugar familiar, lugar de trabajo, lugares para otras actividades; 2) los que se realizan fuera de la residencia base y concluyen en un retorno, cualquiera sea la duración de la ausencia; 3) los que no concluyen en un retorno, ya sea por la constitución de una nueva residencia base o bien porque son movimientos sucesivos sin referencia a ninguna residencia base (p. 6)

Los *o'otham* tenían dos diferentes rancherías o casas: *oositak* (llanos; casa de verano) y *kíhim* (pozos; casa de invierno) (Archivo General de la Nación, 1658; Lumholtz, 1912). Su espacio de vida antes y durante el siglo XIX se caracteriza como *birresidencial* y resalta que “territorialmente la casa no es un espacio físico acotado, sino una elaboración cultural o, lo que es lo mismo, una cualificación concreta del espacio” (García, 1976, p. 73).

En estas residencias base, los *o'otham* realizaban actividades colaborativas agrícolas (siembra y cosecha compartida con miembros de otras aldeas), recolección y cacería colectiva, así como sus prácticas sagradas, rituales, festividades, intercambio económico y de conocimientos (alimentos, cestería, textiles y alfarería). Además, llevaban a cabo actividades lúdicas para aumentar el grado de sociabilidad, la comunicación y la interacción entre distintas aldeas, y así promover matrimonios. Asimismo, hacían uso del juego como entrenamiento del cuerpo para la sobrevivencia ante ecosistemas áridos y frente a los apaches (considerados enemigos). Durante el siglo XIX y principios del XX, se sabe que aún existían las rancherías de verano e invierno. Las manifestaciones culturales atestiguan su movilidad y sus acostumbradas actividades (Ares, 2010).

La movilidad *o'otham* posibilitaba una cultura viva y la apropiación del territorio a través de sus prácticas socioculturales. A la configuración espacial y su expresión de identidad le llama Porto-Gonçalves (2002) *territorialidad*; esta es la expresión de la identidad en un espacio geográfico específico. La construcción de su territorialidad, pertenencia, identificación y apropiación social estaba en función de efectuar pautas culturales relacionadas con la tierra y el territorio; estas a su vez estaban vinculadas a través de lo agrícola, la ritualidad y la organización sociopolítica, y todas ellas estaban imbricadas.

Los distintos saberes les permitían la complementación de su alimentación y resguardarse del ambiente, organizar su sociedad, basada en la colaboración y el intercambio, y efectuar su ritualidad. Sofía Estela Ares (2010) habla de la movilidad residencial como “los movimientos en los que se verifica un cambio de residencia dentro del espacio de vida, con

la intención de tener continuidad en el tiempo y cuya estancia supera los seis meses” (p. 30). De acuerdo con lo anterior se entiende que, las rancherías verano-invierno son también birresidencias (Ares, 2010, p. 32).

En contraposición a residencia base, está la noción *residencia única*, en la que no se hace énfasis en la reversibilidad de los flujos como parte de la dinámica del espacio vivido y en cambio se supone una estabilidad espacio-temporal. Si bien los *o’otham* han sido identificados como cazadores-recolectores y seminómadas, también me parece importante mostrar su fase agrícola, que es menos conocida y muestra la fase de estabilidad espacio-temporal necesitada para la realización de sus cultivos de temporal.

#### LOS AGRICULTORES SEMINÓMADAS

La tradición agrícola de la cultura *o’otham* ha sido señalada como un proceso por demás significativo y peculiar (Kirchhoff, 2008; Nabhan, 1986). En el diario de Hewitt y Brennan (1897, p. 43) se habla del verbo *sembrar* en frases como *ä’tcim ätc û-rs* ‘nosotros estamos sembrando (arando)’. *Sembrar* es para otros. *Nyu ûs-sit-õ hûkâi*, ‘él está sembrando para mí’. Yo no estoy sembrando para mí, pero alguien sí lo hace para mí.

Su práctica agrícola en una zona árida los hace sobresalir dadas las características ecológicas en donde se desenvolvían. Entonces, además de vivir de la cacería y la recolección de frutos silvestres, complementaban su economía de subsistencia mediante cosechas. Esta combinación de elementos rompía con los esquemas preestablecidos sobre la evolución lineal y dicotómica de las sociedades, que asociaba la escasez de bienes naturales, la práctica de nomadismo y cazadores-recolectores con pueblos del neolítico, y al otro extremo, al sedentarismo con la actividad agrícola y de avance civilizatorio. Esto dificulta a los investigadores la clasificación cultural del pueblo *o’otham* (Kirchhoff, 2008).

Los *o’otham* todavía en el siglo XIX tuvieron un comportamiento seminómada, es decir, de acuerdo con sus actividades periódicas, rutas y

circuitos establecían residencias base. Muchas de sus prácticas culturales eran favorecidas por la movilidad territorial hacia otras aldeas, aunque esto implicara caminar grandes distancias. La posibilidad de que entre los *o'otham* mantuvieran ciertas actividades consideradas antiguas hasta el siglo XIX e inicios del siglo XX los haría resaltar y se supondría que dicha continuidad se debió a la dificultad de habitar el desierto (Crosswhite, 1981, p. 50).

Estas características culturales, consideradas para algunos disímbolas, nos abren la visión acerca de los pueblos seminómadas del noroeste de México. Gómez Aíza & Sánchez Vázquez (2014, p. 13) señalan la percepción homogeneizante del indígena del norte de México por algunas academias, donde no consideraron la diversidad tanto ecológica como cultural o la posibilidad de encontrarse grupos nómadas con actividad agrícola. En los *o'otham* prevaleció la tendencia a la movilidad territorial entre sus diferentes prácticas culturales sagradas y de alimentación. Su economía se basaba en el trueque de una porción de su producción agrícola o también de su caza, los cuales intercambiaban por otro tipo de productos como azúcar o café.

## LA EVOLUCIÓN SOCIOCULTURAL

Se han malconsiderado las formas de vida nómadas y seminómadas como estadios inferiores en la evolución sociocultural del ser humano, cuando en realidad no existe un retroceso. Como menciona Adams (2005), los cambios en el medioambiente impulsan a nuevos tipos de adaptación sociocultural, en los que se adecúan las formas de organización política a las nuevas condiciones, permitiéndoles una optimización de los bienes naturales. Los patrones culturales de los pueblos nómadas cazadores-recolectores están relacionados directamente con el territorio, con la tierra y con los ciclos de la naturaleza. Su religiosidad es de tipo animista, es decir, la naturaleza, en sus manifestaciones propias, sería la encarnación de las fuerzas y deidades.

Por su forma de vida austera la academia los observó de manera esencialista, cuando, en realidad, dista mucho de serlo (Price & Brown, 1985). El suponer que el desarrollo cultural es lineal, progresivo y que se incrementa hacia lo complejo, demerita a las poblaciones de cazadores-recolectores. La concepción de progreso y desarrollo material los posicionan en menor “relevancia cultural”.

Al comparar su cultura material con la de grupos de agricultores sedentarios del sur y centro de México, los cuales lograron elaborar grandes y majestuosas edificaciones —que a inicios del siglo XX sirvieron al discurso nacional mexicano de grandeza ancestral—, quedaron en desventaja para el interés académico, aunado a la poca evidencia que se tenía en cultura material y documentos, precisamente por su forma de vida y por sus formas de comunicación (Mann, 1991, p. 72).

Los estudios tradicionales clasificaban a las sociedades como estadios progresivos de bandas, tribus, jefaturas y Estados (Adams, 2001), donde cada uno avanza de una fase inferior a una superior. De acuerdo con lo anterior, los estadios de evolución sociocultural de los cazadores-recolectores están asociados a las bandas y tribus; luego entonces, son inferiores en comparación a las grandes culturas agrícolas y al Estado.

En el caso de los *o’otham* seminómadas —hipotéticamente descendientes de los *hohokam* (Lumholtz, 1912, p. 329)—, la pregunta sería ¿cómo, a partir de una cultura “menos sofisticada” como la de los agricultores *hohokam*, podrían desprenderse varios pueblos, entre ellos el *o’otham* seminómada? Pues como una manera de adaptación a las oscilaciones climáticas de alrededor del 860 y el 1600 D.C. (Benson & Berry, 2009). Lejos de ser un retroceso cultural, el reinventar y ajustar las pautas de agricultura dentro de una forma seminómada fue una respuesta de sobrevivencia acorde a las circunstancias ecológicas del momento. Adams (2005) enfatiza al respecto:

Si se presentara una declinación de la disponibilidad energética, el consumo requeriría una simplificación cultural y la reducción de la complejidad, pero esto exigiría nuevas

adaptaciones. La así llamada ‘regresión’ (*devolution*) sería, entre otras cosas, la evolución de culturas formalmente diferentes de sus predecesores, aunque por fuerza más simples en la diversidad de sus rasgos y relaciones (p. 104).

Algunas grandes poblaciones agrícolas como la *hohokam* probablemente se convirtieron en cazadores-recolectores y pequeñas bandas nómadas para poder adaptarse a los cambios climáticos de su región, estableciendo nuevas formas culturales o agregándose a los grupos ya preestablecidos. No me cabe duda de que estas formas de organización sociocultural pueden dar pie a líneas de investigación sobre maneras más sustentables de adaptación al medio.

En el caso de un pueblo seminómada, la movilidad territorialidad se fundamentó en el conocimiento de la tierra —los ciclos de la naturaleza y sus bienes naturales—, y en sus actividades culturales, como el juego de pelota, que además de ser un ejercicio físico mediante el cual se mantenían en forma para atravesar el desierto, otorgaba estatus a los ganadores, tanto hombres como mujeres. Sería interesante estudiar el papel que desempeñó el juego de pelota en la vida de los *o'otham*, puesto que a grandes rasgos se infiere que toda su cultura estaba relacionada al dominio del cuerpo, como una herramienta de adaptación.

Es preciso resaltar que lo nómada, como forma de vida, no ha sido del todo cancelado en el norte de México y que “ni los cazadores-recolectores son necesariamente nómadas ni todos los agricultores son totalmente sedentarios, y entre los dos extremos ha existido una rica diversidad generalmente relegada” (Hers et al., 2000, p. 16).

#### ENTRE LA MOVILIDAD Y LA PERMANENCIA

Estudios en el pasado designaban *lo nómada* como sociedades que se mantenían en perpetuo desplazamiento, sin buscar establecerse en ningún lugar; sin embargo, estudios actuales refieren que cada sociedad nómada tiene particularidades, lo que los coloca fuera de la visión reduccionista.

Sus patrones de movilidad-permanencia se convierten en el objeto de estudio para entender su organización socioespacial y sus singularidades culturales.

Con esta intención retomo el término *seminómada* para romper con la idea de ‘desplazamiento incesante’ que nos evoca lo nómada, y uso la noción *movilidad-permanencia* para hablar de los gradientes respecto a formas de traslados o al periodo de duración de las estancias. Considero que es necesario ampliar la perspectiva para obtener otras interpretaciones de los patrones propios de desplazamiento de estas organizaciones sociales, y romper con la dicotomía cazadores-recolectores/agricultores.

Es importante poner mayor atención en la temporalidad presente en su estilo de vida, es decir, en la duración del establecimiento en un lugar, en los diversos ciclos culturales, en las estaciones, en los calendarios, y no centrarse únicamente en el desplazamiento espacial medido a través de los ecosistemas, las distancias, las rutas de comercio o la ritualidad. Esto es de suma importancia para la comprensión sociohistórica de poblaciones tanto del pasado como del presente; en la actualidad es aún más pertinente debido a las nuevas movilidades laborales o por razones geopolíticas.

Los *o’otham* se han adaptado a distintos espacios; su vínculo con la tierra y su cercanía con las comunidades les dan una continuidad cultural que se ve reflejada en sus múltiples espacios de vida y en sus residencias base. Lo anterior tiene un doble sentido: simbólico, porque denota su existencia como pueblo indígena, pero también material, de propiedad, factible de obtener remuneración económica.

Los despojos territoriales que sufrieron en diferentes momentos de su historia, provocados por instancias externas a ellos, fueron también causa de su constante reterritorialización y readaptación; en suma, de una continua resiliencia (Adams, 2001, p. 68). “La reterritorialización es inseparable de la desterritorialización” (Haesbaert, 2013, p. 14). Por lo que la primera estará en función del control del ambiente, es decir, de los procesos energéticos que permitan la subsistencia del grupo social.

Estos procesos de desterritorialización-reterritorialización *o'otham* estuvieron ligados a diversos momentos coyunturales, como los programas de desarrollo y las políticas agrarias en México, y las políticas de asimilación y laborales en Estados Unidos.

En conclusión, la dimensión de la movilidad en pueblos trashumantes es fundamental para entender su territorialidad y su apropiación social. Sin embargo, esta movilidad habitual ha ido transformándose como consecuencia del despojo territorial realizado por parte de grupos hegemónicos hacia grupos subalternos, los cuales ante esta situación buscan reterritorializarse.

Entre ambos grupos hay una gran tensión por el poder y el control sobre el territorio, la cual se manifiesta por las relaciones de elementos polivalentes de distintos niveles de la materialidad, de la biofísica y del simbolismo. En tanto, la territorialidad es el proceso dinámico que, a través de la dimensión de la movilidad, facilitará las actividades y el conocimiento necesarios para la apropiación social, produciendo la identificación de los miembros de pueblos trashumantes, como el *o'otham*, con el espacio habitado.

#### TRANSFORMACIÓN DE LA MOVILIDAD TERRITORIAL *O'OTHAM*

La movilidad territorial de los *o'otham* tuvo cuatro grandes modificaciones, a partir de las cuales pueden identificarse cuatro formas de residencia (CUADRO 1).

**CUADRO 1.** Movilidad territorial

Siglo	Forma de residencia	Espacio de vida	Espacio geopolítico
XIX, finales	Circuito verano-invierno	Birresidencial	Bijurisdiccional
XX, inicios	Congregación o villa	Residencia base	Bijurisdiccional
XX, finales	Circuito rural-urbano	Birresidencial	Plurijurisdiccional
XXI	Comunidad	Residencia base	Plurijurisdiccional

Hacia finales del siglo XIX, los *o'otham* mantuvieron sus rancherías verano-invierno, lo cual los hizo conservar sus patrones seminómadas y, por lo tanto, su birresidencialidad. Su espacio de vida ya estaba atravesado por la frontera, lo cual generó la aplicación desde 1853 de la bijurisdicción Estados Unidos-México.

A finales del siglo, en Sonora comenzaron la modificaciones del circuito de casas verano-invierno hacia una residencia base, una congregación. Para el 7 de enero de 1882, mediante una suprema resolución de la Secretaría de Fomento, se indicó la repartición en lotes de la congregación. Esta resolución incluía a la comunidad de La Nariz, Las Norias y otras colindantes, y su anexo incluía al Carricito de la Aribaipa, Pozo Verde y El Cubabi (Galland, 2011, p. 319).

El proceso legal de Pozo Prieto, Quitovac y Sonoyta, en Sonora, nunca concluyó formalmente (Paz Frayre, 2017). Los *o'otham* de Arizona también mantenían el circuito casas de verano-invierno, aunque ya tenían delimitaciones territoriales como las reservaciones indígenas establecidas en San Xavier el 1 de julio de 1874, y en Gila Bend, el 12 de diciembre de 1882 (modificada el 17 de junio de 1909) (Constitución Tohono O'odham Nation, 1986, art. 1).

Para inicios del siglo XX, los *o'otham* de Sonora se establecieron en una congregación o villa, la cual a mediados del siglo se modificó de nueva cuenta y paulatinamente se convirtió en una birresidencialidad con un circuito de casa de campo y de casa de ciudad, es decir, un circuito de casas rural-urbana.

Es importante resaltar que en 1924 la titulación de bienes a Pozo Prieto y su anexo a las Calenturas (Sonora) “le fue negada con el argumento de ‘carecer de categoría política’” (Paz Frayre, 2017, p. 65). Esta falta de legalización de tierras de las comunidades se resolvería hasta casi finales del siglo XX.

En tanto, el espacio de vida bijurisdiccional se fue transformando hacia plurijurisdiccional. En Arizona, los *o'otham* fueron trasladados lejos de sus villas (residencias base) hacia zonas agrícolas, empleándolos de jornaleros en granjas comerciales. El 1 de febrero de 1917 se establece

Sells, la actual capital de la Tohono O'odham Nation (la creación del acta fue el 21 de febrero de 1931), y elaboran su primera Constitución como tribu pápago en 1937 (Constitución Tohono O'odham Nation, 1986).

Para finales del siglo xx, los *o'otham* de Sonora ya se habían establecido completamente en el circuito rural-urbano, con una dinámica birresidencial, bajo la categoría plurijurisdiccional. La dinámica consistía en permanecer un tiempo en cada una de sus residencias base. En la comunidad (casa rural) efectuaban actividades de siembra o cuidado de su ganado, con flujos internos para la recolecta de frutos y asimismo para la cacería; en otro momento, iban a su otra residencia base en la ciudad (casa urbana) a vender sus productos, intercalando estas actividades con ciertos empleos, como peones o como jornaleros para los ranchos aledaños a sus casas rurales. En síntesis, vivían principalmente en la ciudad y visitaban su casa rural para ceremonias y ritualidad, en la que también contaban con ganado y proyectos productivos.

Entre 1978 y 1982, se legalizaron las tierras *o'otham*. Algunas de las congregaciones se conformaron con la categoría jurídica-administrativa de 'comunidades agrarias' o 'ejidos'. En Arizona se estableció Florence, a la cual otorgaron un acta el 10 de septiembre del 1978. Se creó la Tohono O'odham Nation en 1986, en la cual cambiaron su nombre de pápago a *tohono o'odham*, y establecieron su forma de gobierno en tres ramas: ejecutivo, legislativo y judicial.

La Tohono O'odham Nation está compuesta de once distritos con cierta autonomía del Gobierno central (Constitución Tohono O'odham Nation, 1986). Su espacio de vida se convirtió en algo más complejo, en plurijurisdiccional, es decir, que no solo contemplaba las normativas de los dos Estados nación, México y EE.UU., sino que se sumaron los requerimientos jurídico-administrativos del estado de Sonora y de Arizona. La aplicación de la normatividad de la Tohono O'odham Nation se aplicó hacia los *o'otham* de Sonora.

Para el siglo xxi, la mayoría de ellos estaban establecidos en su casa urbana en Sonora y hacían visitas eventuales a sus casas rurales, que ellos comenzaron a llamar *comunidades* desde el último tercio del siglo xx

hasta la actualidad. Hay movilidades por cuestiones laborales imperantes de la región; por ejemplo, la agricultura industrial del espárrago, pero en general conservan su comunidad indígena con valor simbólico y económico y su asentamiento casi definitivo en la urbe.

## CONCLUSIONES

Los *o'otham* son un pueblo transfronterizo, que fue seminómada y agricultor del desierto de Sonora-Arizona con grandes cambios en su movilidad territorial por motivo de despojo de tierras. Me pareció importante mostrar sus características culturales, como elementos de adaptación a un ecosistema desértico que nos ayudaría a visualizar algunos elementos distintivos de su cultura, como la agricultura del desierto y su birresidencialidad, así como su forma de organización socioespacial. Algo relevante, dadas sus características socioculturales, es la revisión de la noción de “lo nómada” como parte de una categoría de involución, la cual no considera que algunas simplificaciones culturales sean respuestas adaptativas a condiciones climáticas.

Por otro lado, aunado a estas características seminómadas, surgieron los cambios geopolíticos y jurídicos-administrativos de la región con los consecuentes cambios en la movilidad territorial, las residencias base y la búsqueda de la reterritorialización de sus tierras. Los elementos anteriores sobre su organización socioespacial fueron modificando su forma de territorialidad y de apropiación social, y dieron lugar a una territorialidad *o'otham* donde la movilidad favoreció, hasta finales del siglo XIX, su ubicación en lugares propicios para la actividad agrícola.

## REFERENCIAS

- Archivo General de la Nación. (1658). *Materiales para la Historia de Sonora*. Grupo documental Historia, volumen 16, expediente 3.
- Adams, R. N. (2005). *Ensayos sobre evolución social y etnicidad en Guatemala*. Universidad Autónoma Metropolitana.

- (2001). *El octavo día. La evolución social como autoorganización de la energía*. Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Alvarado Solís, N. P. (2007). Pápagos. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. <http://www.cdi.gob.mx>
- Ares, S. E. (2010). Espacio de vida y movilidad territorial habitual en Chapadmalal, Buenos Aires, Argentina. *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*, (19), 27-40.
- Benson, L. & Berry, M. S. (2009). Climate Change and Cultural Response in The Prehistoric American Southwest. *US Geological Survey*, 725. <http://digitalcommons.unl.edu/usgsstaffpub/725>
- Castetter, E. F. & Bell, W. H. (1942). *Pima and Papago Indian Agriculture*. The University of New Mexico Press.
- Castillo Ramírez, G., Galland, K. & Paz Frayre, M. Á. (2011). *Memorias Tohono O'otham, voces y rostros del desierto de Altar. Vivencias y Pervivencias*. Gobierno del Estado de Sonora.
- Crosswhite, F. S. (1981). Desert Plants, Habitat and Agriculture in Relation to the Major Pattern of Cultural Differentiation in the O'odham People of the Sonoran Desert. *Journal Desert Plants*, 42-76. <http://hdl.handle.net/10150/550784>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Flores, J. A. (2006). Los cazadores-recolectores y la formación social tribal. *Boletín de Antropología Americana*, (42), 33-90.
- Flores Cruz, R. A. (s. f.). La discusión en torno a la migración y la movilidad territorial de la población. [http://webiigg sociales.uba.ar/pobmigra/archivos/Ramiro\\_Flores/Migracionymov.pdf](http://webiigg sociales.uba.ar/pobmigra/archivos/Ramiro_Flores/Migracionymov.pdf)
- Galland, K. (2011). *Limpeza de sangre y política racial. Los O'otham del desierto, ciudad y frontera* (Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México).
- García, J. L. (1976). *Antropología de territorio*. Taller de Ediciones Josefina Betancor.

- Gómez Aíza, A. & Sánchez Vázquez, S. (2014). La frontera cultural meso-aridoamericana: construcción de imaginarios nacionalistas en la historia mexicana. *Xihmai*, 9(18).
- Haesbaert, R. (2013). El mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representación social*, 8(15).
- Hers, M. A., Mirafuentes, J. L., Soto, M. D. & Vallebuena, M. (Eds.). (2000). *Nómadas y sedentarios en el norte de México*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hewitt, J. N. B. & Brennan, J. L. (1897). *Diario de campo sobre los pápagos*. Instituto Smithsonian.
- Kirchhoff, P. (2008). Recolectores y agricultores en el gran suroeste: un problema de clasificación. *Mesoamérica y la discusión de áreas culturales*, 72-89.
- López Azuz, N. (2014). *El caso de los pápagos en el año 1855. Contexto jurídico-político antropológico para los indígenas* (Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México).
- Lumholtz, M. A. C. (1912). *New Trails in Mexico. An account of one year's exploration in north-western Sonora Mexico and south-western Arizona 1909-1910*. Charles Scribners.
- Mann, M. (1991). *Las fuentes del poder social, I. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 D.C.* Alianza.
- Moctezuma Zamarrón, J. L. & Harriss, C. J. (2002). Rancherías y pueblos de Misión en el noroeste de México: el caso de los grupos guarijíos y cahitas. *Memoria del XXVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Universidad de Sonora. [https://www.academia.edu/31362439/Rancherías\\_y\\_pueblos\\_de\\_misión\\_en\\_el\\_noroeste\\_de\\_México\\_el\\_caso\\_de\\_los\\_grupos\\_guarijíos\\_y\\_cahitas\\_2002](https://www.academia.edu/31362439/Rancherías_y_pueblos_de_misión_en_el_noroeste_de_México_el_caso_de_los_grupos_guarijíos_y_cahitas_2002)
- Nabhan, G. P. (1986). Papago Indian desert agriculture and water control in the Sonoran Desert, 1697-1934. *Applied Geography*, (6), 43-59.
- Paz Frayre, M. A. (2017). *Peritaje antropológico Tohono O'otham de Sonora*. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario del Norte.

- Porto-Gonçalves, C. W. (2002). De la geografía a las geo-grafías: un mundo en busca de nuevas territorialidades. En E. Ceceña & E. Sader (coords.), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial* (pp. 217-256). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Price, T. D. & Brown, J. A. (Eds.). (1985). *Aspectos de la complejidad en los cazadores-recolectores*. Academic Press.
- Rodríguez Tomp, R. E. (2005). *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural* (Tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente).
- Sack, R. D. (2009). La territorialidad humana. Su teoría y la historia. [http://www.humanas.unal.edu.co/estepa/files/9713/3050/6990/Sack\\_territorialidad.pdf](http://www.humanas.unal.edu.co/estepa/files/9713/3050/6990/Sack_territorialidad.pdf)
- Spicer, E. H. (1976). *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. The University of Arizona Press.
- Underhill, R. (1939). *Social Organization of the Papago Indians*. Columbia University Press.

#### CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- López, N. (2020). Reflexiones sobre un pueblo transfronterizo: la movilidad territorial o'otham. *Punto Cunorte*, 6(11), 171-195.