



Instituto

Mora

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA**

“La lucha de la opatería contemporánea por el reconocimiento
étnico”

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRÍA EN
ESTUDIOS REGIONALES**

P R E S E N T A :

RAUL ALEXANDER ALMOGABAR ROBLES

Director(a) : Dra. Natividad Gutiérrez Chong

Ciudad de México

Diciembre 2020

*Esta Investigación fue realizada gracias al apoyo del Consejo Nacional
de Ciencia y Tecnología*



ASUNTO: AUTORIZACIÓN DE DIFUSIÓN

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA
PRESENTE**

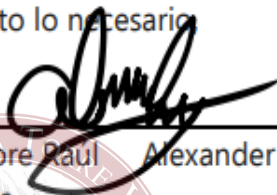
(Nombre) **Raúl Alexander Almogabar Robles**, en mi calidad de alumno del programa de maestría en Estudios Regionales del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, por mi propio derecho y bajo protesta de decir verdad, manifiesto expresamente que soy el autor único y primigenio, así como legítimo titular exclusivo de todos los derechos morales y patrimoniales de la obra intitulada **“La lucha de la opatería contemporánea por el reconocimiento étnico”** así como, de forma meramente enunciativa, más no limitativa, de toda clase de material, información, gráficas, mapas, dibujos, ilustraciones, esquemas, diseños, fotografías y/o imágenes, etc., contenidas y que forman parte de la misma en el formato publicado y entregado a Ustedes, la cual fue elaborada como trabajo de investigación en calidad de tesis para obtener el grado de maestría con lo que se acredita haber concluido los estudios en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

En virtud de lo anterior, confirmo la plena autorización al Instituto Mora, sin limitación de vigencia alguna y restricción alguna, para que la obra, junto con todos y cada uno de los elementos que la conforman y complementan, tal y como es entregada permanezcan y se encuentren disponibles en y a través de la Biblioteca, para su conservación, preservación, difusión, préstamo público y/o puesta a disposición para consulta, tanto en formato físico o a través de los medios dispuestos por la Institución sin restricción alguna.

Queda claro que la presente autorización se otorga cuyo principal propósito es contribuir a la difusión del conocimiento sin fines de lucro alguno y bajo ninguna condición.

Desde ahora deslindo al Instituto de cualquier reclamación que pudiera surgir por cualquier tercero que viera afectados sus derechos de índole civil y/o específicamente de propiedad intelectual y, de ser necesario y/o a solicitud de Ustedes, me obligo a comparecer para ratificar el contenido del presente documento ante cualquier autoridad local o federal, administrativa o judicial, incluso fedatario público si así fuese necesario y/o solicitado por Ustedes para que surta plenos efectos, manifestando que para el otorgamiento del presente consentimiento no ha habido error, dolo, perjuicio, lesión, violencia o mala fe, siendo mi voluntad libre y espontánea y que deja sin efectos todo documento suscrito con anterioridad.

Protesto lo necesario



Nombre Raúl Alexander Almogabar Robles



Índice

Tabla de contenido

Índice.....	3
Agradecimientos	4
Introducción	5
Capítulo I	12
La opatería y la reivindicación étnica.....	12
1.1 El problema de investigación en los ópatas contemporáneos.	12
1.2 Características de las fuentes.....	18
1.3 Población, gobierno y territorio en el movimiento actual.....	20
1.4 Estado de la cuestión de los ópatas y trabajos relevantes para su estudio.....	29
1.5 Casos de reivindicación de identidades étnicas.....	41
Capítulo II	47
Aproximaciones teóricas a la opatería.....	47
2.1 Tiempo – espacio en occidente.....	47
2.2 Territorio y opatería	51
2.3 La conformación de una nación, trasfiguración cultural y los intelectuales de la opatería.....	54
2.4 La opatería contemporánea como parte de un movimiento social:	63
2.5 Identidades sociales y étnicas	68
2.6 El uso de la consciencia histórica	72
2.7 La fotografía como fuente para este estudio.....	79
Capítulo 3	85
La construcción de las identidades	85
3.1 La región y la opatería, apuntes metodológicos para la aproximación al estudio de caso	88
3.2 Presentación de los entrevistados	92
3.3 Población, territorio y oportunidad política	97
3.4 Territorio y espacios poéticos	106
3.5 La construcción de las identidades étnicas en la opatería.....	122
3.6 Legitimidad ópata y los usos del retrato.....	135
Conclusiones	141
Referencias.....	150

Agradecimientos:

A CONACYT por su invaluable apoyo para la realización de esta tesis. A la doctora Elena Nava por sus valiosos comentarios. A la doctora Lourdes Roca por su acompañamiento, agudas observaciones, paciencia e incansable apoyo desde el principio de esta tesis. A la doctora Natividad Gutiérrez Chong por su invaluable ánimo a continuar y trabajar con este hermoso tema. Al instituto Mora por ser una casa académica, profesional y hospitalaria como ninguna otra. A todos los maestros de la maestría en Estudios Regionales por haberme enseñado un mundo de autores que valoraré por siempre. Por último, a la comunidad ópata, que siempre me recibió con los brazos abiertos para aprender y seguir aprendiendo de ellos.



Introducción

Mi abuelo era originario de Cananea, Sonora. A lo largo de mi infancia, él solía relatar historias de sus aventuras con sus hermanos, su familia y su ascendencia ópata. En estas historias, se podían encontrar semejanzas con otras platicadas por adultos mayores, amigos de mi abuelo, que crecieron por la sierra de Cananea. Estas son sus descendencias comunes indígenas. Relataban que sus ancestros eran pobladores originarios, que tenían leyendas, creencias antiguas y que por lo tanto, mi generación era descendiente de grupos prehispánicos. Algo curioso, era la molestia que esto ocasionaba a mi abuela cuando ella comenzaba a escuchar que nos narraban los relatos de nuestros antepasados. “Ustedes no son indios, deja de decir eso” o bien “Ustedes son blancos, que van a estar siendo inditos”. Mi mamá también cuenta que con el comportamiento propio de la edad, cuando se negaba a acatar instrucciones, las reprimendas venían acompañadas con un “Verás, india cucapá” o el clásico sonoreense: “Pórtate bien, india Gerónima” de mi abuela o sus tías. La negación de lo indígena es algo común que se ha repetido a lo largo de la historia mexicana y del estado sonoreense. La civilización es la negación de lo salvaje, de lo viejo y la bienvenida de la modernidad. Con los cambios sociopolíticos del siglo XIX y XX comenzó la era de la percepción del tiempo y el espacio de manera lineal, la vergüenza de la condición indígena fue crucial para la supervivencia de los descendientes de varias etnias en el estado de Sonora y su adaptación a los nuevos sistemas occidentales de producción, el mestizaje y la homogeneización identitaria a partir de los emergentes símbolos nacionalistas.

En esta tesis analizo el caso sobre la búsqueda de la supervivencia y explicitación de prácticas identitarias de la comunidad ópata en Sonora. Los ópatas en su momento fueron un conglomerado de pueblos indígenas que vivieron en la sierra sonoreense y oeste de Chihuahua. La población llegó a

rondar los 60 000 habitantes antes de la conquista española. A lo largo de los siglos, fueron sujetos a transformaciones culturales que culminaron con la idea de que se encuentran extintos por una amplia parte de la academia y autoridades gubernamentales. En la actualidad ha surgido un movimiento que reclama el derecho a ser reconocidos como el pueblo ópata y rechaza el designio de extintos. A diferencia de esconder ceremonias o tradiciones por vergüenza, los ópatas buscan sacarlas a la luz, reapropiarse simbólicamente de su territorio y hacer explícitas sus identidades étnicas y utilizarlas como herramientas para crear un estilo de vida distinto. A partir de las historias transmitidas por sus padres y abuelos, los usos de fotografías y una fuerte organización interétnica, la opatería está buscando ser reconocida como una etnia y animando a los pobladores de la sierra a unírseles. Estos temas serán vistos a lo largo de esta tesis. Para explorarlos y consecuentemente analizarlos, recurrí a las entrevistas, el análisis de los usos fotográficos y documentación recopilada de la opatería. Gracias al apoyo de varios miembros del grupo y el trabajo en la maestría pude organizar los datos para construirlos en fuentes.

Mi primer acercamiento con los ópatas fue a través de Martín Ortega, miembro del gobierno de la etnia y de la oficina de enlaces indígenas en Nogales, Sonora. Como viejo amigo de mis padres, apenas me enteré que era parte de un grupo que estaba buscando ser reconocido como etnia desde hace algunos años. Mi curiosidad antropológica me llevó a concretar una charla con él. Al conversar durante unas horas me pareció un tema fascinante para ser explorado en una investigación para estudios regionales. Al principio, consideré establecer una región como una herramienta de análisis sería apropiado para este caso de estudio, cosa que después cambió y en el capítulo tres me detendré a explicar mejor al respecto. El trabajo de los ópatas me llamó más la atención cuando Martín me comentó que su padre era vecino de mi abuelo en Cananea y que posiblemente se conocieron. Esto me hizo recordar las historias que nos contaba y las reprimendas de mi abuela. Con esta investigación me di cuenta de que la lucha por el reconocimiento indígena

no es algo lejano a la realidad sonorenses, que es cercana y que la etnicidad se encuentra existiendo luchando por espacios y reconocimiento. Es común en Nogales decir que no hay indígenas, salvo migrantes que buscan pasar a Estados Unidos, pero Martín me mostró que existen varias actividades indígenas junto con los apaches y pimas. Que hay proyectos, vestigios y esfuerzos por demostrar que las identidades no son homogéneas en la frontera. Al acercarme al grupo, fui bienvenido y aceptado en las plataformas virtuales donde se comunican. Dialogué en distintas ocasiones con los miembros y me fui dando cuenta de la importancia del sentido histórico en sus objetivos.

Del 25 al 27 de octubre de 2019, el presidente Andrés Manuel López Obrador visitó el estado de Sonora con el objetivo de realizar encuentros con los pueblos originarios del estado. Las reuniones se dieron oficialmente con los guarijíos en San Bernardo, mayos en Etchojoa, yaquis en Pótam y seris en Punta Chueca. Aún sin estar oficialmente reconocidos, los pueblos ópata y apache enviaron representantes a estas reuniones y expusieron su búsqueda de reconocimiento. El discurso de bienvenida de la gobernadora Claudia Pavlovich mencionó a los ópatas como uno de los grupos que componen a la población indígena del estado de Sonora. El video donde lo hace fue compartido en el grupo y se consideró como un paso importante para las aspiraciones de este. Estas actividades tienen un impacto en la percepción de que la coyuntura política actual permite que los grupos indígenas, cuya existencia es negada, puedan lograr resurgir y ser aceptados por el gobierno del estado de Sonora con sus propias identidades, prácticas y sentido histórico. De acuerdo con las conversaciones que he tenido con los ópatas, ahora es el momento para lograr ser reconocidos.

Dos aspectos que permiten la existencia de la opatería en la actualidad son a mi parecer, el sentido histórico y las tecnologías de comunicación a partir de las redes sociales. La tecnología, por un lado, permite acceder a las investigaciones y documentos en cualquier parte del mundo y en cualquier

momento por los miembros. Aunado a esto, las redes sociales, han sido fundamentales para la articulación del grupo ópata. El trabajo que están haciendo no se hubiera logrado con la eficiencia actual, hace veinte años. En el capítulo tres muestro que el grupo comenzó a crecer constantemente en buena medida gracias a las plataformas como Yahoo y Facebook. Los usos de las redes sociales ayudan a compartir los elementos que promueven la precepción de que los ópatas están siendo escuchados, logran celebrar reuniones virtuales de los miembros del gobierno ópata que se habitan por todo el oeste de Estados Unidos y son el medio donde se comparten las fotografías con diversos fines. La comunicación en línea permite continuar con el trabajo de la opatería a pesar de la pandemia de 2020 y creo que es un instrumento que debe tomarse en cuenta en las etnicidades actuales.

Los ópatas están compuestos por lo que más adelante explicaré, son los intelectuales indígenas. Estos son miembros preocupados por lograr los objetivos del grupo a partir de la difusión y la investigación de su historia. Los ópatas actuales son en buena medida profesionistas, con trasfondo académico y diversas ocupaciones que les permiten tener los ingresos suficientes para estudiar su propia historia. Además de esto, tuvieron la fortuna de crecer con adultos que aún recordaban las narrativas, lengua y valores de la opatería, además, en algunos casos, de la represión que sufrió la etnia a manos de las fuerzas militares mexicanas. Estas tradiciones se les transmitieron, formando un sentido histórico que sirvió para generar sus planes a futuro. Aunque las viejas generaciones fueron desapareciendo, los ópatas actuales llegaron a un momento donde su nivel de vida y sentido histórico se conjuntó para lograr convertirse en intelectuales indígenas. A medida que fui realizando entrevistas y leyendo escritos de los miembros de la opatería, fui aprendiendo el impacto que tuvieron sus padres y abuelos en su búsqueda actual. A diferencia de otros grupos étnicos de México, los ópatas provienen de clases medias, con estudios superiores, de un contexto fronterizo, con acceso al internet y a viajar internacionalmente sin mayores obstáculos. Estas características que

abordaré en el capítulo uno, los llevó a ser intelectuales que aprovechan las coyunturas políticas para buscar sus objetivos.

Además de la diferencia educativa y de ingresos que tienen los ópatas con otras etnias en México, se encuentra la particularidad de la transfiguración cultural. Veré con más detalle este concepto en el capítulo dos, pero por el momento es importante resaltar que los ópatas no fueron pasivamente reprimidos o destruidos a lo largo de la historia del estado de Sonora. Los ópatas fueron transformándose, migrando y cambiando sus oficios durante el tiempo. Esto no generó un cambio total en su esencia, puesto que sus persistencias culturales permanecieron en buena medida, las cuales son las más valoradas por el grupo actualmente (como danzas, narrativas, valores medioambientales y distintas ceremonias).

Este trabajo tiene el fin de contribuir a dos aspectos. En primer lugar, pienso que puede servir para que la opatería lo use como herramienta para cumplir sus objetivos. Ya sea tanto su estado de la cuestión, su marco teórico-conceptual, la información concentrada que se me compartió, sus resultados o todo en su conjunto. El trabajo de la opatería ha tenido diversos obstáculos como la crítica de grupos académicos que ya los consideran extintos, la negativa de la sociedad sonoreense frente a lo indígena y algunos conflictos internos. Sin embargo, pienso que un trabajo de tesis sobre su situación actual puede servir para motivar sus esfuerzos.

En segundo lugar, pienso que puede servir como ayuda para el estudio de los grupos indígenas en la globalización. Los ópatas han logrado tejer redes interétnicas e internacionales. A través de reuniones en foros indígenas, tratados por la paz y ahora con el problema de la pandemia de 2020, en foros virtuales. Esto articula esfuerzos de reconocimiento étnico y defensa contra cualquier agresión potencial. Sus contactos abarcan desde comunidades étnicas en los Estados Unidos como pimas, apaches y sioux; pimas, tohono, apaches, yaquis, seris, yoremes, pai pai, y rarámuris al norte de México, otomíes, purépechas al centro y hasta los mapuches en Sudamérica. Estas

conexiones les permiten formar parte de un movimiento que busca tomar fuerza en una globalización étnica. Los ópatas se reúnen con estos grupos en foros de interés, en las llamadas “Ferias del maíz” y videoconferencias anuales. Ahora más que nunca, los intelectuales indígenas de las etnias americanas se reúnen y utilizan las herramientas del internet para reclamar derechos de formas que antes no eran posibles.

Realicé esta tesis a partir de entrevistas a profundidad con los intelectuales indígenas que coordinan el proyecto de reivindicación. Una entrevista con Martín Ortega me llevó a más entrevistas. Después, a pesar de la distancia geográfica, me mantuve en contacto con numerosas conversaciones por teléfono y redes sociales con integrantes de la opatería. También, fui trabajando fuentes de distintos tipos como fotografías de los miembros, material audiovisual e información que se me compartió por investigadores lingüistas de la Universidad de Arizona que también están trabajando el mismo tema. Agradezco enormemente la buena disposición de los ópatas y su incansable ánimo de trabajar conmigo.

En el primer capítulo comenzaré presentando el problema de investigación de la opatería contemporánea. En éste se exponen los objetivos de la comunidad ópata y un esbozo en general de las estrategias que están utilizando para cumplirlos. Luego del problema, continúo con la presentación de las características de las fuentes de investigación, población ópata, su gobierno y territorio. Por último, hago una revisión del estado de la cuestión con el objetivo de describir lo que ya se ha escrito y desde donde estoy partiendo para contribuir al estudio de la opatería.

El segundo capítulo está compuesto por el trabajo teórico utilizado para esta investigación. En su desarrollo describo conceptos como movimientos sociales, nación, identidades étnicas, territorio y los usos fotográficos, así como su relación con el sentido y la consciencia histórica entre ópatas. El desarrollo teórico y conceptual fue moldeándose de acuerdo al contacto que



fui teniendo con la comunidad, generando cambios y ajustes hasta la versión final de esta tesis.

El último capítulo incorpora el análisis del estudio de caso. A lo largo de éste comienzo con el desarrollo de hipótesis y preguntas de investigación. Después, continúo con una línea de tiempo de la comunidad, así como el trabajo y logros que han ido obtenido a lo largo de los últimos años. Al revisar cómo se fue construyendo el grupo, procedo con la presentación de entrevistados donde hago una revisión de su trabajo en el grupo hasta cuando se diseña y aplica un censo local para el desarrollo de estrategias con el fin de integrar nuevos miembros. En la segunda parte del capítulo se hace el análisis del territorio, el sentido histórico y usos fotográficos como elementos que explicitan las identidades étnicas de los ópatas.

Esta tesis fue lograda gracias al apoyo y contribución de la opatería y espero que pueda servirles como material para su lucha por la reivindicación étnica. Si bien yo no soy activista, soy considerado oficialmente como colaborador y amistad del grupo. A continuación, comenzaré con el capítulo de presentación del tema.



Capítulo I

La opatería y la reivindicación étnica

En esta sección, expongo el problema de investigación que llevó a la realización de esta tesis. Después, una caracterización general de tres ejes fundamentales para comprender la lucha actual de grupo ópata en Sonora: las fuentes, la población y el territorio. En la segunda parte del capítulo, se hace un estado de la cuestión sobre el trabajo académico que se ha hecho de la etnia desde diversas disciplinas.

1.1 El problema de investigación en los ópatas contemporáneos.

En el 2017, la comunidad ópata recibió la desalentadora noticia de que el Museo Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México había removido una serie de objetos ópata que tenían en exhibición. Los objetos, fueron supuestamente guardados en una bodega. La razón proporcionada por el museo fue que la etnia ópata, si bien es reconocida, solamente lo es en su carácter histórico, no en su presente. Cabe mencionar que en el año presente, el museo tiene exhibiciones de diversas etnias del norte en el segundo piso de su muestra sobre seris, yaquis, mayos y pimas, pero los ópatas solamente son mencionados someramente, careciendo así de una sección para estos. La noticia y el supuesto mal manejo de los vestigios incendiaron la disposición de la comunidad para encontrar mecanismos de legitimación ante el Estado y frente a la sociedad sonoreense a partir de la formación de identidades étnicas usando diferentes elementos como la reconfiguración simbólica del territorio, práctica de la consciencia histórica, uso del sentido histórico, usos de las fotografías y difusión a través de distintas redes sociales.

La comunidad ópata se percibe agraviada porque interpretan que su derecho de autodenominarse como grupo étnico se encuentra violentado. Las instituciones históricamente encargadas de divulgar el conocimiento de las

diversas identidades en México les niega su existencia cultural. Además del caso del museo, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) no los registra como una etnia en Sonora y en la página del estado se describen como unidad étnica no diferenciada. Por otra parte, diversos académicos los declaran como no existentes. A pesar de esto, la comunidad se encuentra en constante lucha y ha desarrollado planes para lograr a largo plazo un reconocimiento legal.

Los miembros se auto adscriben como parte de la etnia que abarcó gran parte del territorio al noroeste de lo que fue la Nueva España. A la llegada de los conquistadores, los grupos que habitaban esta región se auto denominaban, como heves o tegüimas. Debido a que varios grupos cercanos hablaban la misma lengua y tenían costumbres parecidas, los españoles los llamaron ópatas, que significa enemigos o gente hostil (Rodríguez, 2010, p.9). A lo largo de la historia nacional, los ópatas fueron perdiendo su diferenciación con otras etnias y abandonando sus territorios originales. La migración, las transgresiones de los gobiernos, la discriminación y la búsqueda de una identidad homogénea nacional llevó a que los ópatas fueran considerados como inexistentes.

Desde el 2005, el grupo ópata del norte de Sonora ha surgido para exigir su reconocimiento como vivo y existente. Los integrantes se encuentran organizados en un grupo que trasciende diferentes nacionalidades, así como condiciones culturales y sociales. Ellos son descendientes de las etnias históricamente reconocidas como ópatas previamente a la conquista y hasta el siglo XX, pero sobre todo, auto considerados como un grupo étnico y practicantes vivos de lo que definen como *opatería*. Este término, es utilizado por el grupo como el acto de hacer prácticas que explicitan y construyen las identidades étnicas ópatas. Esto puede abarcar desde tener reuniones virtuales para planear actividades, realizar ceremonias de humo, el rescate de su historia, trabajar en la recuperación de su lengua, promoción de los objetivos del grupo, alianzas con otras etnias, reafirmación de su etnicidad, hasta hacer demostraciones públicas de danzas o convivios. Al preguntarles

sobre el origen de este curioso término, simplemente me contestaron que era una costumbre de los habitantes de la sierra sonoreense. Esto, es compartido por los miembros apaches, que, en su lugar, utilizan el término *apachería* para describir a las actividades de su etnia. Los ópatas no cuentan con un territorio concentrado hoy en día, ya que habitan en ciudades y poblados al norte del estado de Sonora y al sur de Arizona. A pesar de esto, tienen diversos proyectos estructurados a partir del territorio que los hacen convertirse en un movimiento social. Como tal, se encuentran organizados para cumplir objetivos a corto, mediano y largo plazo.

Objetivos de la comunidad ópata

A corto plazo, se encuentran metas como rescatar objetos materiales de valor para la comunidad como prendas y vasijas; “despertar el espíritu de los nativos” al reunirse para celebrar ceremonias, recrear danzas en diferentes poblados del estado en conjunto con otras etnias como los apaches para reafirmar identidades étnicas. Para esto, se conformó una asociación civil y tienen constante comunicación con figuras políticas en búsqueda de apoyo.

A mediano plazo, se encuentra la práctica de una consciencia histórica que forme una narrativa étnica evocando lo que Gilberto Giménez establece como geosímbolos (2005) en los antiguos asentamientos ópatas al norte del estado de Sonora. A su vez, estos mismos los llevaron a establecer el objetivo de fundar una aldea en conjunto con otras etnias. A esto, lo denomino un proyecto de resignificación territorial. Éste, es titulado por ellos como *El Corazón de las Naciones*. El proyecto radica en la adquisición de alrededor de 165 hectáreas entre el ejido de Francisco Miguel Cárdenas Valdez (también conocido como Mascareñas) y el municipio de Santa Cruz en Sonora. Esta adquisición tiene como propósito el de habitar un territorio donde se hagan festividades, danzas, huertos sustentables y diversas actividades que recreen las tradiciones de las etnias antiguamente asentadas en el lugar. El proyecto está cuidadosamente planeado entre los apaches, ópatas y tohono. Estos últimos se encuentran reconocidos, pero también decidieron apoyar al proyecto. El concentrarse en

un territorio se vuelve elemento fundamental para cumplir con los requisitos legales que marca la ley, lo cual lleva al siguiente objetivo.

Lo más importante a largo plazo es el de conseguir el reconocimiento legal por parte del gobierno de Sonora como una etnia viva, vigente y diferenciada. El artículo segundo de la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos define a las comunidades indígenas de la siguiente manera:

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

Al respecto de esto, el artículo continúa:

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

Para el reconocimiento de la libre determinación se deja en claro que las entidades federativas serán encargadas de luchar contra el rezago económico de los pueblos, así como el respeto a las tradiciones y costumbres en cuanto a resolución de conflictos y elección de autoridades. De acuerdo con el miembro del consejo de guerra del grupo ópata, Martín Ortega, el objetivo es el ser tomados en cuenta como una etnia digna, que es sigue vigente y no como un mero detalle histórico.

Qué nos regresen la voz, nos regresen la dignidad, de que nos regresen esa partecita de que nos declararon extintos cuando somos miles los descendientes.

La comunidad acaba de recibir el día 30 de julio de 2019 un reconocimiento simbólico como etnia por parte del senado de la república. De acuerdo con Martín Ortega, se tiene el propósito de fotocopiar el reconocimiento y repartirse entre los miembros registrados para presentarse cuando se hagan actores con

autoridades gubernamentales. El reconocimiento y su credencialización también sirven como parte de control de registro de los miembros de la comunidad. Este reconocimiento, la creación de credenciales y la aplicación de un censo local de las comunidades de la sierra sonorense son instrumentos para adquirir presencia en las estadísticas oficiales. Aunado a esto, prepararon para llamarse ópatas en la aplicación del censo nacional de marzo de 2020. Sin embargo, es importante resaltar que el reconocimiento buscado es por parte del gobierno del estado de Sonora para cumplir con el reglamento establecido en la constitución mexicana. De cualquier manera, la reunión que sostienen constantemente con actores políticos y el apoyo del senado de la república es un paso visto de manera optimista por los mismos miembros de la comunidad ópata, así como por los miembros de otras etnias aliadas. Como describiré más adelante, esto obedece a la oportunidad política de Sidney Tarrow, como un componente fundamental para lograr la cohesión de los grupos en las acciones colectivas, así como para asegurar el apoyo de grupos aliados.

Durante los primeros meses del 2020, la comunidad realizó una campaña de promoción de la etnia en los poblados de antiguos asentamientos ópatas por los municipios de Nácori Chico, Huépac, Aconchi y Fronteras entre otras, para concientizar a la población serrana de su descendencia ópata. Esto fue para la preparación del censo de INEGI de marzo, donde el objetivo fue hacer presencia en el conteo de miembros de grupos indígenas.

El estado de Sonora, siendo el de mayor población indígena del norte del país (Rodríguez, 2012) cuenta con la “Ley De Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Sonora”, publicada en el 2015. En ésta establece una comisión encargada de ser interlocutora y promotora del desarrollo de los pueblos indígenas. La Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas tiene según lo establecido en el capítulo VIII, artículo 56 la obligación de impulsar el desarrollo integral mediante programas y asistencia tecnológica que mejore la productividad. El mismo estado reconoce a las etnias: konkaak (seri), hiak (yaqui), kickapoo (kikapú), huapá (cucapá),

macurawe (guarijío), o'ob (pima), tohono o'otham (pápago) y yorem maayo(mayo). Esta ley no contempla un sistema de recaudación ni de administración propia de las comunidades. El estado designa un presupuesto a la comisión y ésta tiene que velar por el desarrollo general de las comunidades. En el artículo 2 de dicha ley se establece que el territorio indígena es definido por los asentamientos que poseen actualmente o en el pasado y éste no puede entrar en detrimento de la soberanía federal, estatal o autonomía municipal. Al igual que la constitución, define al territorio como un lugar donde históricamente se hayan asentado comunidades prehispánicas. Éstas tienen que mantenerse bajo las leyes de municipio, esperar el auxilio en el desarrollo social y el económico y no se esclarece más allá la relación que tenga con éste. Por otra parte, la legislatura sonorense a diferencia de otras como la de Guanajuato (2011) o Oaxaca (1998) determina que basta que una persona se auto reconozca como miembro de una comunidad y tenga el reconocimiento de una autoridad originaria para entrar dentro de la clasificación.

Los tres objetivos se entrelazan y se planean con divisiones de responsabilidades para los miembros. La división de labores es de acuerdo con el tiempo disponible que tienen y al compromiso que demuestran con el cumplimiento de sus objetivos. Para el movimiento existen beneficios de ser reconocidos como una etnia vigente. Primero, que tendrían un acceso a programas para revitalizar la lengua. De acuerdo con ellos, se podrían financiar programas para la investigación de las lenguas perdidas. Actualmente, cuentan con la ayuda de lingüistas de la universidad de Arizona que están en etapas de investigación para sus tesis, pero la etnia desea tener un ingreso estable para continuar con las investigaciones. Segundo, el separar tradiciones mestizas o eclesiásticas de sus danzas y ceremonias tradicionales. A través de eventos donde se hagan manifestaciones culturales quieren promover la opatería en los pueblos del Río Sonora enfatizando una esencia que los separe de otras tradiciones. La importancia del estudio radica en que este movimiento social étnico debe ser visto más allá que un simple cálculo

para obtener beneficios de asistencia social o de movilidad a Estados Unidos. La mayoría de los miembros pertenecen a clases medias y medias altas, con educación profesional y trabajos. Varios de ellos habitan o son ciudadanos de Estados Unidos. Para que un movimiento social exista y perdure en el tiempo es necesario que exista un apego emocional y un campo de acción.

La inversión de tiempo, apego al movimiento y búsqueda de las raíces étnicas se encuentran imbricadas en un territorio que perdura dentro de la consciencia de los miembros. En un mundo donde se había predicho que la globalización iba a homogeneizar las identidades, hoy en día, las investigaciones de las nuevas maneras de construir las etnicidades demuestran que, lejos de quedar en el pasado, se reformulan y aprovechan las herramientas que tienen a su alcance. Para este trabajo, propongo analizar el estudio de caso de la opatería en Sonora desde el estudio de las movilizaciones sociales, el territorio desde la teoría socio cultural y la conformación de las identidades étnicas ópata.

1.2 Características de las fuentes.

La primera fuente primaria fueron los mismos miembros de la comunidad. Para esto, procedí a entrevistar a los intelectuales indígenas ópatas. Los intelectuales indígenas, de acuerdo con Natividad Gutiérrez Chong, son los promotores del resurgimiento étnico, que trabajan en la divulgación de las condiciones y objetivos indígenas en distintas esferas de la vida social, como en la académica y la política (Gutiérrez, 2012, p. 178). El movimiento ópata, nació a partir del trabajo de intelectuales indígenas y su búsqueda de reivindicación étnica. El esfuerzo de estos incluye al rescate de la lengua, de la historia y de las ceremonias originarias. Los miembros entrevistados para la elaboración de esta tesis incluyen miembros de los consejos de paz y guerra de la opatería. Más adelante, describiré las responsabilidades y trabajo de estos consejos. Por lo pronto, cabe destacar que los intelectuales indígenas ópatas trabajan incansablemente para difundir las actividades de la opatería, establecer su propio gobierno dentro del grupo y establecer relaciones con las

autoridades políticas dentro de las tres esferas del gobierno público. Además del propósito de entender la forma en que se organiza el movimiento, las entrevistas también buscaron las experiencias de los miembros para la construcción de su sentido histórico y el impacto en los proyectos para el futuro para la etnia. Las entrevistas y conversaciones para esta investigación fueron hechas a cinco miembros de distintas edades y cargos dentro de la opatería. Sus testimonios contribuyeron a tener elementos de análisis que ayudan a comprender la composición del movimiento social y su relación con las otras etnias asociadas (apaches y tohono o'dham). Por otra parte, las entrevistas también ayudaron a entender como los ópatas interiorizan el territorio a través de las narrativas que emplean y eventualmente lograr planear el proyecto del Corazón de las Naciones.

La segunda fuente primaria fue construida a través de las fotografías recopiladas. La etnia amablemente me compartió información relacionada con las fotografías y sus usos dentro de la etnia. Esto permitió el análisis de los usos fotográficos de la etnia para la construcción de sus identidades étnicas, el aprovechamiento de la oportunidad política y la legitimación de los miembros que se van sumando al movimiento. Por otra parte, al intercambiarse dentro del grupo, dan cuenta de los espacios y actividades de la opatería. Muchas de las fotografías compartidas por los ópatas son de carácter histórico, de las áreas arqueológicas de sus antiguos asentamientos y de promoción del cumplimiento de sus objetivos. Las fotografías de carácter histórico son representaciones de los ópatas, apaches y pimas. Se muestran sus indumentarias, retratos familiares y fiestas que se realizaban. Los usos de esta fuente sirven para comprender como se constituye el pasado en el sentido histórico de los miembros. De acuerdo con Jörn Rüsen y como se verá en los siguientes capítulos, el pasado sirve para dar sentido al presente y es usado como instrumento para dar cuenta de las decisiones que harán los grupos sociales (Rüsen, 2001). Otras fotografías utilizadas por los miembros son las de espacios y territorio ópata. Éstas, son usadas como recordatorio constante de los antiguos asentamientos y también, como proyección para el Corazón

de las naciones. Los vestigios arqueológicos también son retratados constantemente. Por último, también la fotografía sirve como fuente para analizar su uso como herramienta política, que sirve para mejorar la percepción de los miembros del grupo y de externos sobre la plausibilidad de los objetivos de la etnia. De acuerdo con Tarrow, un movimiento social gana apoyo a medida que mejora la percepción de que sus objetivos pueden ser cumplidos. Estas fotografías podrían servir para ganar el apoyo de otras etnias y de actores políticos.

La tercera fuente fueron los documentos cartográficos y censales que se me compartió por parte de la Universidad de Arizona. Actualmente también se encuentra en trabajo de investigación con la opatería y tuve la fortuna de poder colaborar con ellos al compartir información y trabajo teórico. La Universidad me proporcionó una encuesta realizada recientemente, así como resultados que han tenido dentro de la lingüística.

1.3 Población, gobierno y territorio en el movimiento actual.

Los miembros de la etnia suman actualmente alrededor de 250 personas que están distribuidas por el estado de Sonora, así como en Arizona, al sur de Estados Unidos. Algunos son activos en la vida académica, escritores, políticos y activistas ambientales. Sin embargo, la etnia sigue creciendo constantemente gracias a los esfuerzos de promoción que hace el grupo. Como profundizaré en el capítulo III, los ópatas reconfiguran su territorio simbólicamente a partir de visitas constantes para promover la unión al grupo de las familias por la sierra de Sonora. Este acto es conocido por ellos como el *plantar la semilla* y consiste en llevar actividades, ayuda en forma de despensas y en este año 2020, por primera vez realizar un censo local para determinar cuántos ópatas hay en estado. Por otra parte, este censo también ayudará a mejorar las estrategias de promoción y crecimiento del grupo.



El movimiento ópata comenzó alrededor del 2006 cuando se fundó su sitio en línea vía el navegador Yahoo. Sin embargo, previamente existieron varios esfuerzos de los intelectuales indígenas ópatas para revitalizar la etnia. Estos promotores tienen trayectorias como activistas medioambientales y luchadores sociales que realizaron investigaciones académicas para preparar el terreno hacia el subsecuente movimiento social. Entre estos están los casos de Gustavo Gutiérrez y Teresa Leal. En el primer caso, Gustavo Gutiérrez dio conferencias en el capitolio de Arizona sobre el derecho de los ópatas y los apaches de mantenerse en sus tierras ancestrales. También hizo críticas contra las legislaciones que a su modo ver, buscan que se olviden las raíces indígenas de los habitantes del estado de Arizona, la educación capitalista y las bondades de la “doctrina del descubrimiento”.¹ También promocionaba antes de su fallecimiento los objetivos, ideología y símbolos de los ópatas en Estados Unidos a través de su blog personal.²

Teresa Leal, recientemente fallecida, fue miembro fundamental de la etnia, diseñó la primera bandera del grupo que a continuación presento y fue una destacada promotora de la reivindicación étnica.³

¹ Una conferencia que dio puede visualizarse a través de la siguiente liga:

https://www.youtube.com/watch?list=UUww9V1dg4myPYODtQWmV17g&feature=player_embedded&v=MbNNxT4rEkg

² Éste se puede acceder a través de la liga:

<https://doctrineofdiscoveryforum.blogspot.com/2012/09/gustavo-gutierrez-opata-nation.html>

³ En la siguiente referencia se encuentra una entrada de la Oxford University press sobre ella, la cual es una enciclopedia virtual de la Universidad de Oxford en el Reino Unido.

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195156003.001.0001/acref-9780195156003-e-502?rkey=gSt216&result=1>



Imagen 1.1. Primera bandera oficial del grupo. Elaboración de Teresa Leal. Nogales, 2015. Fotografía compartida a través de grupo de Yahoo "Opata Nation" en 2015. Recuperado de <https://www.facebook.com/opataNAT>.

La comunidad tiene un gobierno propio que está dividido en dos consejos generales. El de la paz y el de la guerra. Ambos tienen diversas responsabilidades y condiciones para poder pertenecer a estos. Cada uno tiene objetivos específicos, sin embargo, ambos comparten los de garantizar el aprendizaje y la preservación del lenguaje, promover el conocimiento y comprensión de la historia de la nación ópata, generar respeto entre los miembros del grupo y asegurarles a todos los miembros que, independientemente de su edad o género, todos son necesarios para la nación. Los ópatas practican la tolerancia a todas las religiones y el consejo asegura ser laico. Sus reportes son hacia la misma comunidad, con actualizaciones compartidas hacia los miembros del grupo en Facebook. Como regla universal, cualquier miembro que quiera hablar oficialmente por el grupo ópata debe tener permiso de al menos tres miembros del consejo y todos los demás deben estar previamente notificados.

Para llegar a ser miembro de uno de los consejos, el interesado debe demostrar constantemente que está comprometido con cumplir los objetivos del grupo sin buscar una ambición personal. Debe ser de confianza en el grupo

y hacer actos de solidaridad hacia los demás miembros o a otros de grupos indígenas aliados. El interesado debe cumplir con los siguientes requisitos:

- 1) Ser voluntario activo y responsable por más de dos años consecutivos en las actividades de la opatería ya sea en promoción o en rescate de la historia.
- 2) Debe mostrar evidencia de acciones concretas en favor de la nación ópata.
- 3) Debe Ser reconocido oficialmente como miembro de la nación ópata.
- 4) Tiene que realizar trabajo voluntario en alguna de las actividades del consejo a la cual quiera pertenecer.

Cada cinco años los miembros del consejo pueden ser ratificados y en dado caso que existan causas como muerte, enfermedad grave, conflicto financiero, corrupción, faltas a la moral, ausencia en las reuniones o en la toma de decisiones importantes, pueden ser removidos de su cargo a partir de una votación por los otros miembros.

Además de los consejos, existe la figura del comité general. Este está compuesto por ópatas con habilidades técnicas en campo como la historia, derecho, ingeniería, lingüística, entre otros, que ejecutan tareas encargadas por los miembros de los dos consejos. Los miembros de estos comités no tienen autorizado hablar en nombre de la opatería a menos que se les dé un permiso especial por el consejo. Normalmente trabajan dentro de las áreas de adquisición de terrenos, recuperación de la lengua, manejo de arte indígena y educación. Tanto el consejo como el comité están compuestos por ciudadanos mexicanos y estadounidenses.

El Consejo de paz (asuntos internos)

El consejo de paz se encarga de las relaciones interétnicas y el diálogo con el Estado. Las responsabilidades de los miembros del consejo son:

- Rescatar, difundir y preservar el idioma Ópata.
- Preservar el conocimiento y comprensión de la historia de la nación ópata.

- Reconstruir la relación ópata con la tierra como agricultores y curanderos.
- Reconstruir y promover el respeto por la tierra, el agua y el aire.

Este consejo está compuesto por los activistas indígenas Ricardo Tánori y Armando Lawrence, el académico investigador Dani Cornejo y la cronista-escritora Cristina Murrieta. Los cuatro cuentan con una larga trayectoria de activismo indígena y de investigación en cuestiones étnicas.

El Consejo de Guerra (asuntos exteriores)

El consejo de guerra se encarga de la organización interna para las actividades políticas y las demostraciones de promoción de la comunidad. Las responsabilidades del consejo son:

- Restablecer la posición legal de la etnia ópata tanto en los Estados Unidos como en México.
- Representar los ópatas en las reuniones con otros grupos étnicos.
- Establecer relaciones públicas y mantener una buena imagen de la opatería frente a la sociedad.
- Buscar justicia en nombre de la nación ópata.
- Trabajar para recuperar los lugares de importancia para la nación ópata.

Los miembros del consejo son Kathleen Alcalá, la cual es escritora, Martín Elías Ortega, activista y medioambientalista y Edgar García Rosas, ingeniero en sistemas computacionales.

Los ópatas cuentan con una página oficial del movimiento. En ella está disponible la información sobre los miembros de los consejos que componen al grupo, objetivos, historia y contactos.⁴

El territorio dentro de la investigación

⁴ La página se puede acceder a través de la siguiente liga: <http://opatanation.org/es/>

Georgina Rodríguez apunta que históricamente, los ópatas se extendieron por la zona serrana al este de la Sierra Madre y colinda al oeste con el desierto de Sonora. Las serranías han sido fuente de metales explotados industrialmente hasta fines del siglo XIX. Estos marcaron la ruta de colonización desde el siglo XVI (Rodríguez, 2010, p. 9). A continuación, presento un mapa de la distribución étnica a partir de las lenguas originarias en el siglo XVI y una carta etnográfica mostrando la distribución étnica del siglo XIX.

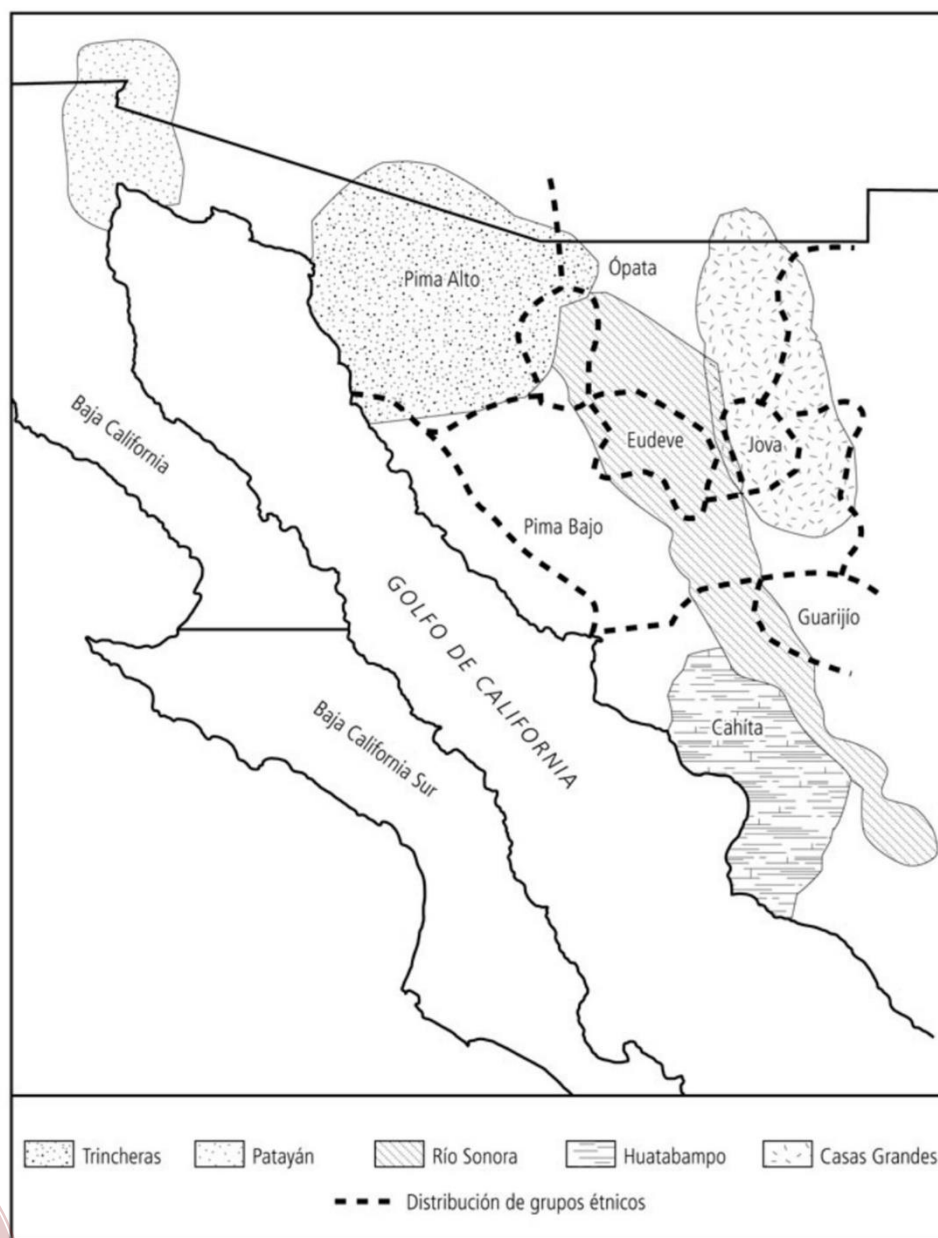
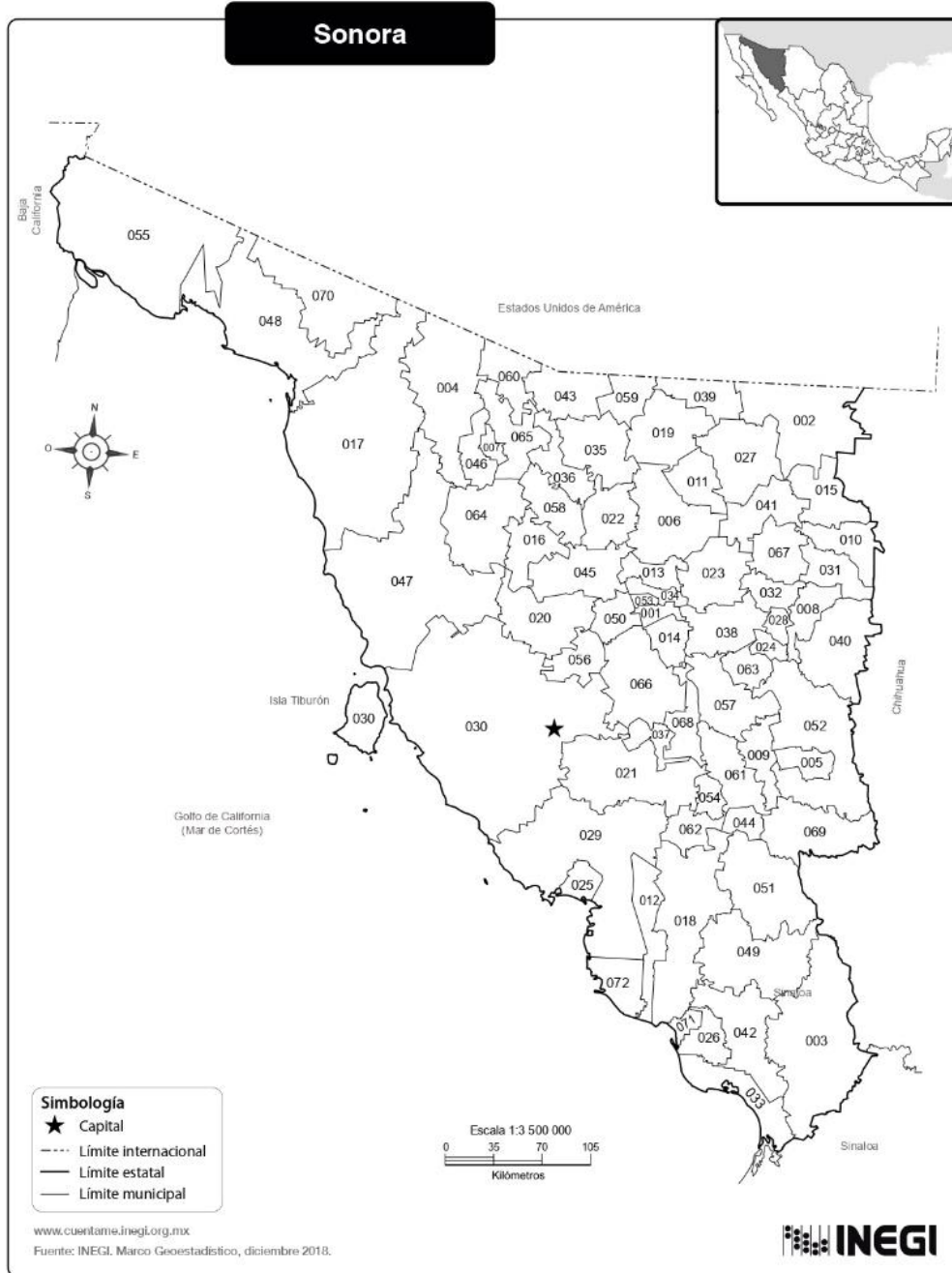


Imagen 1.2. Mapa que representa la distribución de culturas agrícolas prehispánicas y distribución de los grupos étnicos en el siglo XVI. Tomado de *Breve Historia de Sonora* de Ignacio Almada, 2000.



Imagen 1.3. Ubicación histórica de los ópatas en el siglo XX. Autor: Manuel Orozco y Berra. CA (1870). Carta etnográfica de México formada por el licenciado Manuel Orozco y Berra. [Mapa] (CA 1870). Mapoteca Manuel Orozco y Berra. Código clasificador: CGF.RM.M26.V2.0113

Como se puede ver en la imagen 1.3, los antiguos asentamientos ópatas ahora son ocupados por los municipios al noreste. Entre estos se encuentran Nogales, Fronteras, Huépac, Banámichi, Santa Cruz, Aconchi y Arizpe.



Sonora

Municipios:

001	Aconchi	049	Quiriego
002	Agua Prieta	050	Rayón
003	Alamos	051	Rosario
004	Altar	052	Sahuaripa
005	Arivechi	053	San Felipe de Jesús
006	Arizpe	054	San Javier
007	Atil	055	San Luis Río Colorado
008	Bacadéhuachi	056	San Miguel de Horcasitas
009	Bacanora	057	San Pedro de la Cueva
010	Bacerac	058	Santa Ana
011	Bacoachi	059	Santa Cruz
012	Bácum	060	Sáric
013	Banámichi	061	Soyopa
014	Baviácora	062	Suaqui Grande
015	Bavispe	063	Tepache
016	Benjamín Hill	064	Trincheras
017	Caborca	065	Tubutama
018	Cajeme	066	Ures
019	Cananea	067	Villa Hidalgo
020	Carbó	068	Villa Pesqueira
021	La Colorada	069	Yécora
022	Cucurpe	070	General Plutarco Elías Calles
023	Cumpas	071	Benito Juárez
024	Divisaderos	072	San Ignacio Río Muerto
025	Empalme		
026	Etchojoa		
027	Fronteras		
028	Granados		
029	Guaymas		
030	Hermosillo		
031	Huachinera		
032	Huásabas		
033	Huatabampo		
034	Huépac		
035	Imuris		
036	Magdalena		
037	Mazatán		
038	Moctezuma		
039	Naco		
040	Nácori Chico		
041	Nacoziari de García		
042	Navjoa		
043	Nogales		
044	Onavas		
045	Opodepe		
046	Oquitoa		
047	Pitiquito		
048	Puerto Peñasco		

www.cuentame.inegi.org.mx



Imagen 1.4. Mapa del estado de Sonora con municipios. Instituto Nacional de Geografía e Informática (2019) INEGI. Mapa del estado de Sonora con municipios, 2019. Instituto Nacional de Geografía e Informática. Recuperado de: http://cuentame.inegi.org.mx/mapas/pdf/entidades/div_municipal/sonorampios.pdf

De acuerdo con Cynthia Radding, las misiones fueron concentrando a los pobladores de las etnias del área para trabajo de agricultura, siendo esto

fundamental para proveer de sustento a las que fueran menos productivas en alimentos, también servían de auxilio en la defensa de los atacantes conocidos como apaches (Radding, 1992, p. 556). Actualmente la comunidad guarda un apego a los cerros áreas naturales que eran hogar de sus ancestros.

1.4 Estado de la cuestión de los ópatas y trabajos relevantes para su estudio.

La información de la cultura ópata es relativamente escasa dentro del ámbito académico. Principalmente los estudios sobre esta etnia sonoreense se han abordado desde la lingüística, la antropología, la ciencia política, y sobre todo, desde la historia. El objetivo del siguiente estado de la cuestión es dar cuenta del cómo se ha trabajado el tema de los ópatas desde distintas disciplinas. Es importante mencionar que el motivo de este trabajo no es hacer una historiografía de la etnia, sino hacer un repaso en general de lo que se ha construido al respecto de ésta. Con fines analíticos, separé a los autores en dos grandes grupos. Los que trabajaron al tema y al grupo étnico como uno que no se encuentra diferenciado y como un objeto de la historia y los que los toman como una etnia que existe en la actualidad.

1.4.1 Los ópatas en la historia

Existen trabajos muy completos desde la lingüística. Por una parte, se encuentra la breve publicación realizada por Dávila Garibi e Ignacio Paulino titulada “Algunas observaciones acerca de la lengua ópata o tegüima: rica en vocablos de interés para el estudio de la flora y de la fauna regionales”. Ésta fue publicada en 1950, pero presentada un año anterior en Hermosillo en la IX Reunión del Congreso Mexicano de Historia y Cuarta Asamblea de Mesa Redonda de Historia y Cuarta Asamblea de Mesa Redonda de Historia Regional sobre el Noroccidente de México. En esta publicación se trata la relación lingüística ópata en relación con la disciplina botánica y zoológica. Una obra más actual sería la realizada por Andrés Lionnet del Instituto Nacional de Antropología e Historia. En su libro sobre el idioma eudeve, hace

una recopilación exhaustiva de la fonética, fonología, radical, inflexiones y elementos no inflexionales de la lengua eudeve (1986).

Desde Estados Unidos está el trabajo realizado por David Shaul donde se recuperan datos morfológicos y sintácticos para lograr una clasificación actualizada en la década de los noventas. En este texto se resalta la importancia de la elaboración de la sintaxis de las palabras a través de su morfología (1990)

Este tema es retomado por Ramírez Mendivil en su tesis para obtener grado de maestría en la Universidad de Sonora. Aquí, el autor hace una propuesta sobre la nominación clausular y hace una exploración de la léxica (2010). Esta tesis tiene la singularidad de que está siendo utilizado como base por la comunidad en la búsqueda de revivir en lo posible su lengua. En las primeras entrevistas que hice, se me mencionó lo valorado por ellos de esa investigación y se me obsequió una tesis impresa, además de invitarme a conocer al autor debido a que es de los académicos que trabajan en cercanía con la comunidad. Un artículo más actual fue publicado por Ramírez y Estrada en el 2015 llamado “Nominalización clausal en tegüima u ópata y névome: lenguas yutoaztecas actualmente extintas”.

Shaul y Ortman escribieron en 2014 una historia sobre las lenguas de la región sonorenses titulado “A Prehistory of Western North America: The Impact of Uto-Aztecan Languages” como cúspide de las investigaciones lingüísticas comenzadas con anterioridad.

Como un libro de vocabulario general, puede consultarse la obra del historiador sonorenses y cronista municipal de Arivechi en Sonora, Gabriel García Madrid, titulada “Hía tehuicatzi: vocabulario exhaustible en lengua ópata, sonori o tehuima”. Esta obra buscó rescatar a la lengua ópata desde la actualidad (2005). Por otra parte, el mismo cronista escribió “El señor del palofierro: elementos para la conformación de una posible historia de la cultura ópata” donde intenta a partir de vestigios materiales encontrados por los

antiguos asentamientos ópatas hacer una propuesta para su estudio histórico (2008).

Pilar Máynes creó en el 2003 un conteo de los hablantes de lengua indígena en México para ese año. La autora contabiliza 5 hablantes en ese momento; 4 que tienen entre 40 a 44 años y una de 55 o más (2018).

La ciencia histórica ha hecho grandes esfuerzos por reconstruir las relaciones culturales y sociales que experimentó el grupo ópata, así como sus contactos con las órdenes jesuitas y el Estado liberal mexicano. La literatura en inglés es bastante más amplia sobre los efectos de la conquista y demografía histórica de las etnias de la región. Varios libros escritos por misioneros fueron traducidos por la Universidad de Arizona.

Comenzando con uno de los jesuitas más célebres en la labor historiográfica se encuentra el libro de “Pueblos de Sinaloa y Sonora” de Andrés Pérez de Ribas. El misionero detalló la diversidad cultural y geográfica del norte de la Nueva España en el siglo XVII. A lo largo de su obra, relata las peripecias de la evangelización de los pueblos sisibotaris, yaquis, ahomes, seris, zuaques y a la población en general que en su momento llamó Andrés Pérez de Ribas, como sonoras. A lo largo del libro se hace un panorama general de los trabajos de evangelización y las dificultades para que su labor se siguiera dando en un futuro (1952). Para el momento en que se escribió, aún no se agrupaban los que después se llamarían ópatas. Algunos años después, se escribirían obras que ayudarían a difundir el conocimiento de los territorios septentrionales y los naturales que los habitaban. El sacerdote alemán Juan Bautista Nentvig fue un misionero que vivió en la Pimería alta (ahora Arizona y Sonora) entre los ópatas y los pimas. Su obra “Rudo Ensayo: A Description of Sonora and Arizona in 1764” consistió en una panorámica descripción de la forma de vida de las dos culturas con las que habitó, así como con otros grupos que tuvo contacto como los seris, guaymas, apaches y yaquis. Bautista Nentvig describe constantemente a las culturas sonorenses como perezosas, ignorantes, ingratas e incongruentes. A los apaches los acusa especialmente

de salvajes y peligrosos. Por otra parte, menciona que solo existían en ese momento dos naciones verdaderas en la región: los pima y los ópatas. A los primeros los describe como los más aptos para aprender, puesto que conocen sus limitaciones como hijos de Dios; a los segundos como los más trabajadores, pero inaptos para aprender el verdadero valor económico de las cosas, sin embargo, admira su capacidad guerrera.

Otra obra de gran importancia para la reconstrucción histórica y lingüística fue la del padre Natal Lombardo. Su obra: “Arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada opata...” fue una publicación hecha en 1702 que sucedió tras haber vivido casi 30 años entre los ópatas. En su obra se puede apreciar en un estudio de la lengua tegüima y su comparación con el castellano, así como apreciaciones de la vida de la etnia. En una tesis contemporánea de Gabriel González Kaiser la Universidad Autónoma Nacional de México (UNAM) analiza el posible uso del libro del padre Lombardo como fuente de investigación para la interpretación de la historia de los ópatas (2018).

El misionero jesuita Ignaz Pfefferkorn escribió “Sonora: Una descripción de la provincia” después de vivir 11 años entre los ópatas, pima y eudeves. En el exilio, tras ser expulsado junto a los demás miembros de la orden jesuita en 1767 escribió sus memorias sobre la vida cultural, la flora, la geografía y la fauna. Describe las condiciones y costumbres de las etnias en la región.

De manera sistemática Edward Spicer hace una revisión etnia por etnia en la región Arizona-Sonora sobre los efectos de la relación de conquista por Estados Unidos, México y España en los grupos étnicos de 1533 a 1960. Su obra “Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960” abarca a las comunidades tarahumara, mayo, yaqui, Alta y baja pimería, ópata, seri, navajo, Yumas y apaches (1997). Este libro de carácter enciclopédico da mucha luz para entender como la relación de hegemonía y subalternidad tuvo efectos que repercutieron hasta la actualidad.

Otro autor que trató la relación de la opatería militar con los colonizadores españoles fue el etnohistoriador Henry Dobyns. Su libro “Spanish Colonial Tucson: A Demographic History” describe minuciosamente la demografía indígena de la zona norte de Sonora y la historia de la alianza de los guerreros ópatas en las luchas contra los apaches a lo largo del siglo XVIII (2016).

Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva publicó en 1999 una breve descripción del archivo histórico del gobierno del Estado de Sonora (AHGES) y la historia de los pueblos indios. Esta publicación es de carácter de divulgación y llama la atención de los lectores e investigadores sobre la reunión de materiales para el estudio de los pueblos indígenas que habitaban el estado de Sonora a lo largo de la conquista. Se mencionan los materiales que cuenta el archivo y las bases de datos que se tienen registradas. Una particularidad de esta publicación es que argumenta que las descripciones y análisis de la academia española y estadounidenses parecen justificar la conquista occidental de los territorios indígenas de Sonora. De cierta manera, describen al proceso como la llegada de la civilización a tierras que cuando no estaba habitada sólo por salvajes, había una población casi nula. El autor explica que hay una Sonora profunda (evocando al México profundo de Bonfil Batalla) que los académicos extranjeros fallaban en su momento de analizar. A lo largo de la publicación se cuestiona la supuesta docilidad con la que los indígenas aceptaron la cultura española y se muestran documentos pertinentes sobre la lucha, el desarrollo económico y las hibridaciones culturales entre ambos grupos. El texto muestra materiales relacionados con los apaches, yaquis, seris, papagayos, pimas, yumas, tarahumaras, tehuecos, y ópatas.

El INAH también publicó una obra en tres tomos llamada “La frontera protohistórica Pima-Ópata en Sonora” de Beatriz Cornejo donde a partir de las herramientas arqueológicas se plantea la hipótesis de que el río San Miguel, en el estado de Sonora fue una frontera que además de geográfica también cultural. Este río marcó una región cultural con diversas actividades productivas entre los pimas y los ópatas. Cornejo establece una dinámica

especial entre estas culturas a partir de los materiales recolectados y desafía las nociones clásicas del Noroeste de México y a su vez, entre estas y las llamadas áreas culturales de Mesoamérica y el Suroeste (1992).

Un libro muy completo sobre distintas perspectivas de los ópatas fue el de “La institución significada: los pueblos indígenas en la Sonora colonial y republicana” fue producto de una investigación financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) donde Zulema Trejo del Colegio de Sonora, junto a Raquel Padilla Ramos, Esperanza Donjuan Espinoza (ambos del Instituto Nacional de Antropología e Historia), Dora Elvia Enríquez Licón (Universidad de Sonora). Este libro fue publicado en 2017 y tiene una aproximación holística a las culturas que poblaron el estado. A lo largo del estudio, se trata a los pueblos indígenas de Sonora de 1767 a 1940 desde diversas perspectivas como la cartográfica, militar, religiosa y territorial. La importancia de esta obra es fundamental para conocer mejor las dinámicas indígenas en contraste con las prácticas coloniales y a su vez, con los procesos que se están dando dentro de la reivindicación de las identidades étnicas actuales. En la obra, Trejo resalta la importancia de los factores simbólicos del territorio, la sierra como lugar de comercio y refugio; la guerra entre los pueblos, así como los rituales de paz. Por otra parte, se trata el tema de las fronteras simbólicas, los significados del territorio y su transformación a partir de la relación con misioneros españoles. Por ejemplo, la importancia de los cerros y la pérdida del monopolio del conocimiento geográfico por parte de los indígenas a la llegada de ingenieros cartógrafos en el siglo XVIII.

Otros trabajos como el libro de “Twilight of the Mission Frontier: Shifting Interethnic Alliances and Social Organization in Sonora, 1768-1855” abordan la perspectiva de los misioneros y las formas particulares que adoptaron sus prácticas al encontrarse con los grupos indígenas sonorenses. Desde los franciscanos hasta los jesuitas, estas relaciones tomaron formas muy diferentes a las que tuvieron con el centro de México, esto además se complejizó a través del tiempo debido a cambios legales y económicos

impuestos por la Corona; siendo esto principalmente cuando se implementaron las reformas borbónicas (2012).

Las obras anteriores ilustran casos donde hay un choque de racionalidades y elementos culturales que al mismo tiempo se sincretizan. Existen casos como el publicado por Bill Griffen al respecto de un juicio realizado a causa de “brujería ópata” a cargo de la inquisición española en los primeros años del siglo XVIII (1963). En este, se relata como en tres de los pueblos de población mayoritariamente ópata: San Miguel Bavispe, San Juan Huachinera y Santa María Baverasca un hombre llamado José Humeriba exhorta a las autoridades religiosas de la Nueva España que investiguen el caso. Esta no sería el único caso estudiado de denuncia por hechicería. En la misión de Bacerac en 1704 habría una denuncia por los mismos ópatas hacia don Marcos Humuta, gobernador y capitán general. El caso fue publicado bajo el nombre de “Los maleficios de don Marcos Humuta. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704)” por José Mirafuentes desde la disciplina de la historia. En el artículo, se explora el uso de la herramienta legal de hechicería con fines políticos, puesto que la misión no veía con buenos ojos al gobernador y en lugar de mantenerse pasivos, utilizaron herramientas judiciales contra éste (2001).

Zulema Trejo ha hecho trabajos de los grupos indígenas sonorenses dentro del panorama de la historiografía (2015) y se ha centrado en el análisis de las relaciones de la nación y el territorio frente al liberalismo mexicano durante el siglo XIX (2010). La autora también trabajó sobre la estructura militar de la etnia y sobre los imaginarios impuestos por la religión católica durante la colonia en un libro coordinado junto a Elvia Enríquez Licón, Donjuan Espinoza y Raquel Padilla (2012); y otros trabajos sobre los procesos históricos del sincretismo religioso entre la opatería y el catolicismo (2014). Cabe mencionar que los autores mencionados anteriormente parten de la postura de que la etnia ya no está diferenciada. Espinoza inclusive mencionó la extinción inminente de la etnia en una entrevista para el periódico de la Jornada

(Gutiérrez Ruelas, 2018) y en el mes del presente año afirmó su desaparición mencionando el año de 1960 como el año que la marcó (Aviña, 2018). Desde el Colegio de Sonora Jesús Armando Haro escribe sobre los indios en la nueva historiografía sonoreense y al igual otros autores, declara a los ópatas plenamente integrados a la “identidad regional de la Sonora mestiza” (2012).

El etnógrafo Lumholtz publicó un libro en dos tomos sobre la historia general de las poblaciones del noroeste de México. En un viaje que realizó en 1890 describió a la etnia como “mexicanizada” y carente del lenguaje. Para él, los ópatas habían perdido sus rituales, religión y en la etnia se vestían como mexicanos; no se podían diferenciar ya de unos obreros (1902). Por otra parte, el antropólogo físico Aleš Hrdlička que trabajó un tiempo con Lumholtz, tomó registros fisiológicos de yaquis, mayos y pimas en sus viajes en 1902. El autor registró en su libro “Notes on the Indians of Sonora, Mexico” que existían alrededor de unos 600 ópatas todavía en el valle del Río San Miguel. Sin embargo, en Arizpe y Opodepe menciona que los ópatas ya se encontraban asimilados por completo a la sociedad de los blancos, sus hijos asistían a la escuela ocasionalmente, se avergonzaban de ser llamados indios y a veces se les permitía votar (2016). En 1950 fue publicado “The Opata: An Indian Tribe of Sonora”, obra del etnólogo Jean B. Johnson donde se confirman las descripciones de Lumholtz y Hrdlička. Más que eso, el investigador declara a los ópatas como completamente asimilados por los blancos. También, afirmó que esta acción fue hecha sin ningún levantamiento o resistencia, declaración ampliamente cuestionada por otros antropólogos e investigadores como Rodríguez Palacios (2010) y David Yetman (2010).

A pesar de lo que Lumholtz afirmaba, todavía existen registros de ceremonias ópatas tan lejanos como 1950. En el artículo de Roger Owen de “Easter Ceremonies Among Opata Descendants of Northern Sonora, Mexico” se registran festividades para celebrar la pascua de los ópatas en una aldea cercana al Río Sonora al noroeste del estado, en Opodepe, llamado con el nombre código de Marobavi (1958). La aldea realizaba diversas ceremonias y

llevan a reflexionar al autor sobre la persistencia de la etnicidad. En la aldea de Marobavi se hablaba predominantemente en español, pero de acuerdo con Owen, los habitantes de mayor edad seguían hablando en ópata. Desde una postura comparativa, las contrasta con las festividades sincréticas de la opatería y las católicas con las festividades de pascua hechas por los yaquis.

Owen publicó un año después el libro, titulado “Marobavi: a study of an assimilated group in northern Sonora”. En este trabajo, se analizan los 71 días que Owen pasó haciendo trabajo de campo en la aldea ópata. El autor hizo una comparación sobre la asimilación social que pasó la cultura ópata con la mestiza y las que pasaron otras culturas en el medio oriente. Para Owen, la etnia ópata fue asimilada socialmente, pero no culturalmente en su totalidad. Para él, el acceso a la variedad de oportunidades de estatus social estaba restringido para los ópatas debido a la percepción de su inferioridad cultural (2015). Los trabajos de Owen parecen inscribirse en lo que criticaba Hernández Silva sobre la visión estadounidense del indio sumiso y escaso en población que fue asimilado por la cultura colonial. Las visiones dicotómicas de lo civilizado y lo salvaje dominaron a finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX en el mundo y en especialmente en este caso dentro de los estudios estadounidenses. De alguna manera, sigue persistiendo esta manera de ver al mundo dentro de las sociedades contemporáneas, en la imaginación colectiva. No es extraño entonces que los ópatas sean tomados como una etnia que simplemente desapareció y no se resistió ante la llegada del hombre blanco. Sin embargo, otros investigadores tomarán otras perspectivas. Para estos, los ópatas no desaparecieron, sino que persisten en la actualidad.

Los ópatas como una etnia existente.

Otros autores desde la antropología, las ciencias políticas, la sociología e inclusive desde el periodismo cultural, han trabajado en la actualidad con los ópatas, algunos reconociendo sus persistencias culturales. A continuación, expongo autores que han trabajado a la etnia como un grupo actualmente diferenciado.

Un texto antropológico mexicano de carácter divulgativo proviene de Jorge Ángel Wence. Este es un panfleto publicado por el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1982. El texto titulado “Ópatas” muestra información de la historia, región ópata, condiciones topográficas, climáticas, demografía; y menciona organización social, política, rituales e idiomas. El mismo panfleto menciona que la comunidad no se encuentra diferenciada, pero describe sobre pobladores descendientes que aún hablan el idioma. A mi parecer, el texto puede ser un poco confuso en lo que considera características históricas de la etnia y características de la población actual (en la década de los ochentas). Describe rituales que se practicaban al momento de publicar el panfleto como bailes en las pascuas, así como rutas para acceder a las poblaciones. En el texto se muestran fotografías que no están fechadas ni contienen información del autor, de ser recientes al momento de su publicación, se puede inferir que son fotografías de ópatas. Lo problemático es que, al no estar referidas, no podemos estar seguros si los retratados son de la etnia o si sólo ilustran a personas indígenas.

El político estadounidense y filósofo David Yetman publicó un libro donde describe el amplio periodo de los ópatas desde épocas prehispánicas hasta el siglo XIX. A lo largo del libro, Yetman se enfoca principalmente en la historia de la etnia desde una perspectiva militar. De acuerdo con él, las alianzas de guerra con los españoles para combatir a los apaches llevaron a la etnia a ser asimilada por la nueva cultura colonial. En el texto, se rescata la categoría de capitán general indígena y se propone que fue un cargo simbólico que ostentaron los ópatas en las campañas militares que llevaban a cabo los españoles. Dentro del trabajo, realizó entrevistas a miembros de la etnia en la sierra sonorensis y trabajo de archivo. Yetman concluye su investigación con que a pesar de que la etnia desapareció, se pueden encontrar, persistiendo simbólica y culturalmente por todos lados (2010).

El trabajo de investigación en ciencias políticas de Georgina Rodríguez Palacios tuvo como producto de tesis de maestría un análisis donde se

examina el proceso de la etnicidad ópata desde el ángulo de dominación y transfiguración cultural (2010). Ahí se sostiene que las transformaciones culturales del pueblo ópata se han conformado a partir de pactos coloniales y de sus relaciones con el liberalismo económico frente al Estado mexicano a lo largo del siglo XIX y XX. El producto de esta transformación estructural político-económico dio como resultado la transformación de la etnia a lo que se le llamó la sociedad sonoreense, pero aun así existen persistencias y lazos culturales que pueden observarse en la actualidad. El concepto de transfiguración cultural es más complejo y explica cómo la opatería se adaptó a las nuevas formas del capitalismo decimonónico, pero de ninguna manera se desvaneció o fue asimilado como antropólogos y académicos anteriores afirmaron. Rodríguez Palacios también dictó una ponencia con el título de “¡No somos extintos!” donde llama a replantearse el concepto de asimilación y las transformaciones culturales tomando como base la persistencia de la existencia ópata (2009). Esta ponencia tomaría después forma de un libro publicado donde se analiza la posibilidad de una nueva interpretación de la experiencia histórica en conexión con la descendencia étnica (2012).

Rascón Valencia desde el periodismo cultural busca divulgar los elementos que heredó la sociedad sonoreense del habla y el comportamiento, así como dar a conocer a las personas que aún se adscriben a la etnia y tratando de demostrar que hay presencia ópata (2015). El periodista cuenta con una entrevista donde describe las persistencias culturales de los ópatas en el mestizaje sonoreense en el programa de televisión “Segunda Mirada” (2016).⁵

Sobre las persistencias culturales, se puede encontrar también el cortodocumental basado en el testimonio de descendientes ópatas en Arivechi, Sonora. Este es dirigido por Cynthia Covarrubias y producido por RPM producciones (2016).⁶ El documental está realizado a partir de tres testimonios ópatas, un hombre y mujer de la tercera edad y un hombre joven en Pónida,

⁵ Se puede ver el programa en la siguiente liga: <https://www.youtube.com/watch?v=nqiE-7rILpI>

⁶ El documental puede verse a través de la siguiente liga: <https://www.youtube.com/watch?v=7eaaFEQ-9QQ>

Sonora, pueblo cercano a la cabecera municipal de Arizpe. En éste se explora brevemente la cultura material de la etnia y algunas tradiciones históricas. Se describe que los ópatas se consideraron extintos en la década de los sesenta, pero da cuenta de varias prácticas que aún existen.

Dentro del estudio de la ecología política existe trabajo sobre el agua y las relaciones étnicas, si bien no fue su punto central de estudio se reconoce que aún existen miembros ópatas (Luque, et al., 2012). Entre estos trabajos, cabe destacar a Cynthia Radding que ha trabajado desde la historia y la ecología política los procesos de las transformaciones culturales y la etnogénesis ópata a lo largo del siglo XVIII y el XIX (1997), así como su relación dentro del estado de Sonora en la intervención francesa (1989). La autora también ha trabajado desde la perspectiva histórica y la ecología política sobre el reclutamiento de los pueblos ópatas y de los grupos indígenas conocidos como la pimería baja contra los ataques de los apaches de 1750 a 1800. En su artículo “Población, Tierra y persistencia de la Comunidad en la Provincia de Sonora, 1750-1800” explora la importancia de los ópatas como agricultores que servían para proveer sustento a otras misiones que no lograran producir suficientes alimentos. Además de esto, fungían como guerreros para defenderlas ante ataques de otros grupos étnicos (1992). Curiosamente esto se contrasta hoy en día, puesto que actualmente, los ópatas se encuentran en comunicación con la comunidad apaches, antiguos enemigos, en su lucha por el reconocimiento como etnia.

En mayo del 2019 el periodista del Diario de Sonora Robin Jaime Beltrán ganó el premio nacional de periodismo *Veritas in Verbin*, gracias a un reportaje titulado “Lenguas madres en Sonora: Redes sociales las salvarían de su extinción” (LL R, 2019). El reportaje trata sobre el uso de las lenguas y las redes sociales como instrumentos para salvar a distintas etnias de Sonora de su extinción. En el texto se describen a las comunidades ópata y apache en Nogales, Sonora en sus luchas para lograr el reconocimiento y la supervivencia étnica (Beltrán, 2019). Este reportaje fue tomado con mucho

entusiasmo por los miembros, puesto que ayudó a promocionar su lucha a nivel nacional.

Por último, quiero hacer la mención que la doctora Raquel Padilla, recién fallecida tenía una comunicación constante con la comunidad actual ópata hasta noviembre de 2019. Aunque tuvieron diferencias entre la definición étnica académica de la doctora y la autodefinición de la etnia su deceso fue un golpe que resintieron, puesto que se estaba buscando su apoyo en la lucha por la diferenciación.

Desde estas perspectivas se ha abordado el tema de los ópatas en Sonora. Principalmente puedo diferenciarlas entre aquellos que lo toman como sujetos de estudio que ya son cuestión del pasado y los que los reconocen como una etnia aun existente. A todo esto, no ha habido una investigación desde los estudios regionales que analicen la relación entre movimientos étnicos, identidades étnicas, territorio y uso de la consciencia histórica como herramienta para una reivindicación. Se puede encontrar bastante material histórico, aunque los autores no concuerden en el año en que los ópatas perdieron su diferenciación, ni en el porqué. En este sentido, no se ha tomado en cuenta la posibilidad de que suceda un resurgimiento de la etnia. Revisando la bibliografía, podemos ver que todavía hasta fechas relativamente recientes se puede encontrar actividades relacionadas con la opatería y el territorio.

1.5 Casos de reivindicación de identidades étnicas

Fuera de los estudios ópata, existen otros que han buscado explicarse la relación entre territorio e identidad en cuestiones étnicas dentro de las etnias Sonorenses. Me gustaría llamar la atención a los trabajos de Miguel Ángel Paz Frayre desde el ángulo de la memoria, persistencias y su relación con las políticas públicas que han tratado también con la llamada “extinción cultural” junto a la etnia O’otham, conocida actualmente como pápagos. Dentro de su artículo, Paz Frayre propone a la extinción como una categoría que busca explicar cómo una cultura deja de existir. Se trata de estrategias y dispositivos

políticos que se esconden tras una muerte “natural” de una cultura. Para el autor, las políticas y programas gubernamentales dirigidos a la cultura indígena buscan dar cuenta de sólo ciertos elementos culturales. Se parcializa de esta manera una cultura, los fragmentos resultantes se tildan como tradición y este último se usa como artífice para validarse en el presente (2012, p. 263). El territorio histórico de los pápagos fue el desierto de Altar, en Sonora. Cuando se comenzó el programa de colonización, se parceló y modificó las prácticas de movilidad del grupo. La extinción, como frase utilizada por los poderes hegemónicos trata solamente de dar cuenta de un resultado, fuera de un proceso. Se hace ver como si esa extinción fuera el destino natural de los grupos étnicos con la llegada del desarrollo. A pesar de esto, los pápagos siguen adscribiéndose como un pueblo originario y actualmente trabajan en conjunto con los ópatas y los apaches. De esta manera, se logra desafiar lo que sería la muerte “natural” de una cultura.

Siguiendo con la relación entre el Estado, territorio y reivindicación de las identidades étnicas se puede ver el caso de la población Yaqui. María Eugenia Olivarría estudió como la etnia se relaciona con el territorio de manera material y simbólicamente. El territorio en este caso se vuelve un espacio mnemónico que puede ser estudiado:

...Considero que el territorio así evocado y como producto de fuerzas que aún operan, está lejos de ser un espacio virgen, indiferenciado o neutral, sólo útil como escenario para la acción social o como contenedor de la vida social y cultural. Por el contrario, se trata siempre de un espacio valorizado, sea instrumentalmente -desde el punto de vista ecológico, económico o geopolítico- o bien, bajo la perspectiva cultural que me interesa conocer: el ángulo simbólico - expresivo del espacio... (Olivarría, 1999, p. 42).

Los yaquis actualmente siguen en defensa de sus territorios y reclaman su derecho a no extinguirse. En octubre de 2019 se reunieron con el presidente Andrés Manuel López Obrador, el director general del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) Adelfo Regino y con la gobernadora de Sonora

Claudia Pavlovich. En el evento, reclamaron como primer punto la defensa de su territorio, el segundo punto fue su derecho de acceso al agua, y el tercero fue un plan de desarrollo para abatir la pobreza (Arellano, 2019). Sin embargo, de acuerdo con el periódico *El puente*, quedó pendiente el asunto de la construcción del gasoducto, megaproyecto que se planea construir con la empresa dedicada a la infraestructura energética *ENOVA* en territorio de la etnia. A pesar de la marginación y precariedad en la que viven los yaquis, su organización sigue manteniéndose en defensa de sus derechos.

Un caso notable de resurgimientos étnicos en el norte del país es el descrito por el antropólogo Everardo Garduño al respecto de las culturas pertenecientes a la familia etno-lingüística yumana. Este grupo comprende a los cucapá, kiliwa, pai-ipai, kumiai y tipai, que se encuentran localizados a lo largo de quince pueblos en los municipios de Tecate, Mexicali, Rosarito y Ensenada en el estado de Baja California. Los yumanos tienen principalmente como fuente de ingresos el trabajo asalariado fuera de sus comunidades, como jornaleros en los campos hortícolas de la región, vaqueros en los ranchos cercanos o en calidad de empleados en las empacadoras de grupos pesqueros en las zonas suburbanas de Ensenada. Por otra parte, algunos también son empleados en los negocios comerciales de Tijuana y Ensenada, así como empleos temporales gubernamentales de mantenimiento de caminos rurales. Las condiciones de vida de los yumanos son precarias. Esto se traduce en altos índices de desempleo, bajo niveles de ingreso, difícil acceso a servicios de salud, ausencia de servicios básicos en sus asentamientos y malas condiciones de vivienda (2016, p. 12).

Anteriormente, los yumanos eran grupos cazadores-recolectores que se movilizaban en el territorio de lo que hoy es el estado de Baja California. Su modo de vida cambió drásticamente a partir de los ciclos de contacto-colonización y los obligó a entrar a la lógica de la globalización económica. Garduño, como producto de su trabajo de campo y análisis de los académicos que estudiaban a estas etnias, publicó un libro titulado *En donde se mete el*

sol, donde afirmaba la eventual desaparición de los yumanos (1995). Veinticinco años después, Garduño publicó el libro *En donde sale el sol*. En éste, el autor hace una reconsideración importante de su postura anterior. A lo largo de su obra hace un fascinante análisis de la creatividad y resistencia cultural de los grupos yumanos. A partir de diversas estrategias, estos grupos han reelaborado su sentido de identidad cultural a partir del resurgimiento del interés por la preservación de diferentes aspectos de su cultura: La tradición oral, la elaboración de artesanías, las lenguas yumanas, la incorporación de diversos elementos étnico-culturales como el ciclo ceremonial-festivo del día de muertos y Santo patronos. También, un aspecto fundamental es el que han incorporado a esta revitalización cultural la vinculación de la cultura del vaquero heredada de los misioneros europeos del siglo XIX. Otros elementos, serían las fiestas de reunión del ganado (vaquereadas), el uso de pantalón de mezclilla, el uso de faldones largos coloridos para las mujeres y las fiestas de jaripeo. Para Garduño, la mezcla de rescate de elementos prehispánicos y el de herencia europea se concretan como instrumento en la lucha por la defensa del territorio. La visibilidad de estos grupos funciona en un contexto social y cultural que niega su existencia con el fin de perpetuar el acoso de sus tierras (2016, p 14).

Es muy importante tomar en cuenta como esta forma de resurgimiento étnico se da a partir de la apropiación de elementos mestizos, alejándose de la concepción de que los grupos étnicos tienen que mantener elementos prehispánicos, intactos y prístinos para ser considerados como vivos. Las etnias no viven en vitrinas, en museos alejados del contacto con el mundo exterior salvo para ser visualizados. Los yumanos están revitalizando sus identidades alejándose de las antiguas nociones de pureza racial, residencia fija en un territorio localizado, lenguas inmaculadas y en general, una persistencia total de sus costumbres prehispánicas. Las prácticas indígenas suceden también en territorios urbanos, con miembros amestizados sanguínea y culturalmente.

En Latinoamérica diversas formas de resurgimiento étnico se han hecho vinculadas con la defensa del territorio como en el caso de los yumanos. El caso de los grupos araucano, mejores conocidos como mapuches, fue emblemático en la lucha indígena del sur del continente americano. Desde la década de los ochenta se observó un surgimiento y consolidación de organizaciones indígenas locales y regionales chilenas. Como lo apuntan Andrea Aravena, Nicolas Gissi y Gonzalo Toledo, estos grupos han buscado reafirmar su legitimidad de pensar, decidir y ejecutar su destino. Lejos de ser asimilados como el capitalismo encarnado en la urbanidad demanda, estos grupos encontraron en las ciudades un contacto con conjuntos de residentes de distintas regiones y comunidades que los llevaron a una colaboración para enfrentar la adversidad que supone la migración. Las demandas abarcaron desde reivindicaciones económicas, territoriales y políticas hasta las culturales, particularmente centradas en el tema de la identidad. El contacto entre grupos étnicos en las ciudades ha logrado que se establezcan redes donde se establecen lazos de solidaridad y se revaloricen sus culturas e identidades culturales (2005, p. 118). Por otra parte, Enrique Pineda explica que los mapuches también se han movilizado a través de diferentes expresiones: Movimientos estudiantiles de mapuches representados en colectivos, intelectualidades étnicas, colectivos de trabajadores, coordinaciones etnopolíticas que demandan el reconocimiento de la existencia de una sociedad multicultural, comunidades que proclaman resistencia ante el despojo de recursos y de sus territorios ancestrales (2014, p. 111). Esta lucha resuena frente a la búsqueda de la homogenización y dominación del capitalismo que busca invisibilizar a lo étnico, sin embargo, a pesar de las represiones del Estado chileno, los mapuches han continuado con una fuerte resistencia que hace imposible ignorarlos.

Otro importante caso del resurgimiento de identidades indígenas en Latinoamérica fue el de Argentina en 1994. En este año, una revisión de su constitución llevó a que por primera vez se garantizara los derechos indígenas, incluyendo el derecho a la tierra. Para tener acceso a ejercer este último, se

debía comprobar una identidad indígena. La antropóloga Laurie Occhipinti describe las dificultades de las comunidades indígenas kolla y wichí para reclamar el territorio históricamente despojado desde la conquista. Al igual que los yumanos, los kolla y wichí subsistían de trabajos asalariados y gran parte de ellos migraron a las ciudades. El principal obstáculo que tuvieron estos grupos, fueron las percepciones de los pobladores de esa región de que ambas etnias se habían amestizado, por lo tanto, ya no eran indígenas. Los principales argumentos en contra eran que estos habían perdido su lengua, se habían aculturado y que consumían bienes y ropa de producción industrial. En general, que ya no mantenían sus formas de vidas prehispánicas. Sin embargo, después de un largo y complicado proceso, ambos obtuvieron el derecho a ocupar su territorio. Para los miembros de las comunidades, la tierra no significaba un mero sustento material, sino que se enraizaba en un elaborado sistema cosmológico que se sostenía en una relación entre el bienestar espiritual y físico (2003).

Sin ánimos de agotar los casos de resurgimiento étnico tomé estos ejemplos por el parecido con los ópatas en Sonora. Si bien, cada grupo tiene una lucha particular por el reconocimiento étnico y la visibilidad en un contexto globalizado económico y culturalmente, también es importante encontrar los patrones. Las etnias en Latinoamérica y en el mundo también habitan en lo urbano, se entrelazan en redes de apoyo, tienen conexiones multiescalares y dimensionales; pero sobre principalmente, buscan producir y son producidos en espacios que se vinculan con el territorio. Los ópatas en la actualidad tienen un sentido histórico, un territorio interiorizado y una vinculación con redes que les permite justificar su existencia como etnia. En el siguiente capítulo describiré la manera en que los elementos del espacio-tiempo, el desafío a las imposiciones identitarias del occidentalismo y el uso del sentido histórico se articulan con el desarrollo para el movimiento social de que los ópatas son parte.



Capítulo II

Aproximaciones teóricas a la opatería

Los conceptos que se presentan a continuación tienen un hilo conductor que se basan en la agencia social y en la experiencia de los sujetos de estudio. Comenzaré con la relación entre espacio-tiempo y capitalismo en el mundo occidental de Harvey y Santos, para luego continuar con las definiciones de territorio de Haesbaert, Bonnemaïson y Gilberto Giménez. Esto a su vez llevará al estudio de los movimientos sociales de la teoría de la acción colectiva y la oportunidad política, proceso donde se encuentra articulado actualmente el movimiento ópata en su lucha por el reconocimiento étnico. El siguiente texto terminará con las definiciones pertinentes para diseñar una metodología fenomenológica de la etnia ópata en Sonora.

2.1 Tiempo – espacio en occidente.

Antes de pasar a definiciones concretas del territorio es importante mencionar que la comunidad ópata tiene dos aspectos importantes en su lucha por el reconocimiento étnico. Esto es, primero una interiorización del territorio donde a través de la consciencia histórica valorizan los espacios ancestrales de la nación ópata antes de la conquista española y su continua pérdida a lo largo de los periodos de los gobiernos liberales. En segundo, el proyecto que tienen de fundar una aldea junto a otras etnias en estos espacios. A partir de esto, vale la pena preguntar ¿Cómo se da el proceso de apropiación espacial de los ópatas? De acuerdo con fuentes fotográficas que el grupo tan amablemente compartió conmigo, se pueden apreciar ceremonias hoy en día en distintos lugares, los cuales fueron asentamientos prehispánicos, además de eventos de promoción sobre los objetivos de la comunidad como lo son danzas y festividades. Estas actividades evocan tiempos históricos como un

instrumento para lograr el reconocimiento étnico frente al estado de Sonora y de buena manera, frente a la sociedad exterior al grupo ópata.

Para David Harvey, el tiempo y el espacio son indisolubles. Ambos, fueron productos históricos de una serie de procesos específicos por una sociedad determinada. El tiempo y el espacio son construcciones sociales, que, si bien tienen elementos subjetivos e ideales, no están por completo fuera del mundo material. Las sociedades toman elementos de estos mundos materiales y los tratan como la forma de ver al espacio y el tiempo. La naturaleza presenta posibilidades entre las cuales las sociedades pueden elegir. Para Harvey, las posibilidades elegidas por las sociedades es lo que más importa. La elección de una de estas posibilidades está determinada por la cultura y el mito. El entenderla, es fundamental para comprender como actúa una sociedad y el cómo opera en relación con los individuos (1994, p. 2). La concepción del espacio y tiempo de una sociedad dominantes es impuesta sobre una dominada.

Con esto, la globalización económica ha creado una visión del tiempo y el espacio basado en el capitalismo occidental. Los miembros de la comunidad ópata se encuentran inmersos dentro de estas sociedades, así que sin haber estado en un lugar “aislado”, los miembros crecieron bajo esta homologación, sin embargo, también lo hicieron entre familiares con arraigo indígena, que habitaban en el Río Sonora y que, en muchos casos, aún hablaban la lengua original. Existe una búsqueda de la añoranza a las formas tradicionales de entender el espacio y tiempo entre los miembros.

Milton Santos discute al respecto de la usualmente percibida dicotomía entre pasado y presente. Cuando algunos pensadores llaman al pasado como muerto o inexistente, Santos lo describe como algo que se encuentra en existencia en forma de espacio. Actúa de manera innegable en la realización social. El pasado como hecho está ahí, pero necesitamos encontrar las relaciones que los une para formar historia o bien poder aprehender la realidad. Con el advenimiento del capitalismo global, el mundo se convirtió en

el parque de juego del capital. La mundialización de la economía llevó a crear diferencias como la desigualdad económica. La concentración de los medios de producción tuvo impactos en las relaciones sociales.

Un punto clave que toca Santos es el de la formación de los estados – nación como objeto de estudio. Estos, se convierten en piedra angular para la configuración espacial. Los estados – nación comienzan a partir de los inicios del capitalismo durante el siglo XVI. Según él, cada nación encontró su destino en la unificación en forma de Estado y a su vez en una diferenciación de estos en la historia (lo entiendo como una variación entre estos, unidades que se diferencian, pero que al final sirven al capital).⁷ Los estados – nación se vuelven instrumentos para la aplicación del capital, el espacio se ve como un recurso, se llega a considerar como toda porción del espacio como potencialmente utilizable (2002, p.19).

Siguiendo a Santos y a Harvey, el Estado se volvería un facilitador del capitalismo, esto hace sentido con la búsqueda una homologación del tiempo para facilitar la circulación de capital. Sociedades multiculturales o de diferentes cosmovisiones no servirían para esto. Sin embargo, la homogeneidad cultural no se ha logrado dar desde los inicios del imperio del capitalismo. Las particularidades siguen llevándose a cabo. En este sentido, los resurgimientos étnicos y las protestas antisistémicas han florecido de diversas maneras en Latinoamérica y en el mundo.

Esto lleva a pensar que el tiempo y el espacio no son homogéneos, sino heterogéneos, aún dentro de la lógica capitalista. Para Harvey, La cuestión es ver las tensiones que surgen por el conflicto en cuanto al uso del tiempo-espacio y por la manera social en la que el espacio y el tiempo son construidos (1994, p. 5).

El estudio del espacio y el tiempo se vuelven fundamentales para entender las relaciones sociales. El problema es que, con la globalización y el capitalismo

⁷ Lo encuentro curioso porque Santos parece tomar a la nación como una construcción previa al Estado. Otros autores hacen la relación de manera inversa, como Anthony Smith (1986)

dominante, el espacio y tiempo occidentalizado se intentó imponer de manera uniforme sobre los grupos étnicos y sociedades dominadas. Una visión homogénea del espacio – tiempo obedeció a una racionalidad totalizadora. De acuerdo con la propuesta de epistemología del sur, Boeaventura de Sousa argumenta tres aspectos: Primero, que la comprensión del mundo excede en mucho a la comprensión occidental del mundo. En segundo, que el tiempo y la temporalidad tienen mucho que ver con cómo crea y legitima el poder social. Por último, que la característica más importante de la concepción occidental de la racionalidad es el hecho de contraer el presente y expandir el futuro (2009, p. 100).

Con estos argumentos, Sousa habla de la problemática de dividir el conocimiento entre el hegemónico (académico, cientificista y occidentalizado), causando un desperdicio de la experiencia de otras formas de ver la realidad. Los otros saberes, no científicos ni filosóficos, los que se encuentran fuera del canon occidental, siguieron hasta el presente fuera del debate del conocimiento. El autor llama este tipo de comprensión impuesta, *la razón metonímica*.

También, habla sobre como el pensamiento del tiempo occidental ha convertido en homogéneo la visión lineal de este. El presente se vuelve fugaz y el futuro como infinito. Para Sousa, la razón dominante del tiempo occidental le ha dado un sentido y dirección que le son conferidos por el progreso y como este no tiene límites, el futuro es infinito. Esta forma de concebir al tiempo está en función de que es una superación lineal, automática y perpetua del presente. A esto lo denomina *razón proléptica*.

Las razones metonímicas y prolépticas son totalizadoras, puesto que abarcan una multiplicidad de mundos (terrenos y ultraterrenos) y una multiplicidad de tiempos (pasados, presentes, futuros, cíclicos, lineales, simultáneos) ¿Cómo se relaciona el tiempo-espacio y el desperdicio de la experiencia con los opatas? La homogeneidad del espacio-tiempo y la experiencia occidental es desafiada con la acción colectiva de la opatería y los grupos étnicos que

trabajan con ellos, siendo estos los apaches lipán y pápagos principalmente; aunque también es importante mencionar que cuentan con el apoyo de los yaquis y seris. Sousa propone con la sociología de las ausencias y las emergencias una traducción de las formas alternativas a la hegemonía del tiempo occidental. En el caso de esta agrupación de etnias sonorenses, sería el entender las formas en que estos desafíos se incorporan a través de acciones colectivas. La búsqueda de romper con las visiones de la homogeneidad que los declaran inexistentes y niegan su reconocimiento es a partir de la apropiación y configuración del territorio. Históricamente, estos grupos fueron siendo desterritorializados a medida que los conquistadores españoles y después, los gobiernos liberales fueron sometiendo el área septentrional de México. Actualmente, la lucha por la etnicidad en la opatería, el control de las experiencias alternativas y una nueva forma de ver al espacio-tiempo son contra los actores políticos del estado de Sonora. Esta búsqueda de identidades alternativas toma forma a partir del proceso de movimientos sociales que expondré más adelante.

2.2 Territorio y opatería

Para Rogério Haesbaert el espacio-tiempo tiene un vínculo material con el territorio. Cuando se mira el espacio centrando el enfoque en las relaciones de poder, se está identificando un territorio. Este último es una dimensión del espacio-tiempo cuando el enfoque se concentra en las relaciones de poder (2013, p. 20).

Sin embargo, una definición desde la geografía cultural de Joel Bonnemaison, es que el territorio está dividido en tres tipos: identitario, ritualístico y político. En general es una idea y usualmente una ideología, mientras que el concepto de espacio tiene características más materiales. Para el autor, El espacio es una realidad física, que contrasta relaciones de producción. El espacio producido por un sistema mundo o economía mundial puede ser explicada por

el juego entre centros y periferias, pero es principalmente una unidad funcional determinada por la economía. La organización espacial puede estudiarse desde los conceptos del espacio económico, pero las sociedades que están fuera de la lógica económica mundial deben ser estudiadas a partir del territorio. Este es principalmente una cosmovisión y secundariamente una organización. Tiene principalmente la representación como un fin, antes que la funcionalidad. Sin embargo, Bonnemaïson acepta que éste no está desprovisto de estructuras y substancias. El territorio tiene su propia configuración, que varía de acuerdo con cada sociedad y cultura, pero su sustancia está ligada más al análisis de aspectos culturales, históricos y políticos que al puramente económico. Desde el ámbito ritualístico, el territorio es caracterizado por la presencia de lo ritual. Las jerarquías son reveladas a través de los rituales. La humanidad posmoderna, moderna o tradicional vive a través de estos. El territorio incorpora los geosímbolos políticos e identitarios que entrelazan a las comunidades. El territorio comienza y es en sí mismo un ritual (por ejemplo, las peregrinaciones). Por otra parte, es político cuando es el centro de disputas por poder. En ese momento es marcado por fronteras, que delimitan el espacio de supervivencia. Ahí, el espacio es defendido, negociado, cubierto, perdido o imaginado (2005, p. 115).

El territorio como identidad es inherente a todas las culturas, el sentimiento de identificación se incorpora en varios lugares y geosímbolos. Las identidades se ligan a los lugares y tiene un lugar en el corazón de las personas. Para el autor, el sentimiento de identificación no es una simple y banal apropiación, pero una relación afectiva o de amor. Este lazo está basado en una grandeza inidentificable con los orígenes. El territorio es primero, un lugar que permite la autoidentificación. Su espacialidad tiene poca importancia. Bonnemaïson describe que puede ser inclusivamente soñado o imaginado, como es el caso de las diásporas (ibidem, p. 116).

Haesbaert por su parte, propone el concepto de *territorialidad* como un campo de representaciones territoriales que los actores sociales portan consigo,

incluso por herencia histórica y hacen cosas en nombre de estas representaciones (como en el caso de los judíos y la tierra prometida). Para el autor, puede no existir un territorio concreto correspondiente a este campo de representaciones. También, múltiples territorialidades (como en el caso del migrante que va acumulando vivencias y múltiples sentimientos que se encuentran ligados a territorialidades).

Bonnemaison, describe que el territorio es un fragmento del espacio que tiene raíces en las identidades y unifica a los que tienen el mismo sentimiento. Principalmente es un vínculo, en lugar de una frontera. El autor lo ejemplifica con los Melanesios y sus redes de lugares sagrados. Sus fronteras no son líneas, sino más bien espacios vacíos sin localidad, inhabitados, espacios no humanizados donde ni siquiera ellos han puesto un pie.

Por último, una definición de territorio que en mi opinión reúne los elementos culturales y materiales es la de Gilberto Giménez. Este, propone al territorio como el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas (2005, p. 9). La apropiación del espacio puede ser predominantemente utilitaria y funcional, o predominantemente simbólico-cultural. En cambio, se le puede considerar como un espacio de inscripción de una historia o de una tradición, un lugar sagrado donde habitaron antepasados, un terreno que contiene un repertorio de geosímbolos, un lugar donde se valoriza al medio ambiente, como patrimonio valorizado, como solar nativo, como paisaje natural, como símbolo metonímico de la comunidad o como referente de la identidad de un grupo. En ese caso, se está enfatizando el polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio. Giménez menciona que estas dimensiones culturales del territorio son de suma importancia para entender la territorialidad étnica (ibidem, 2005, p. 11).

Al explicar la región socio cultural, Giménez menciona que la apropiación-valoración del territorio puede ser de carácter instrumental-funcional o simbólico-expresivo. En el primer caso se enfatiza la relación utilitaria con el

espacio (ventajas económicas o de recursos) y en la segunda, la apropiación del espacio de sedimentación simbólico-cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales y colectivas (Giménez, 1999 p. 27). Se puede entrever que el territorio tiene una parte de cálculo objetivo, racional; como un espacio que sirve para dotar de sustento, pero también como un lugar que es valorizado y que se vuelve fuente emocional que inclusive ayuda a formar identidades en las personas que lo interiorizan.

Para Giménez, la historia de la humanidad es la apropiación del espacio. El territorio puede existir con características multiescalares y dimensionales, para fines funcionales/utilitarios, pero en relación con etnias puede existir con meros fines simbólicos.

De acuerdo con las definiciones anteriores. El territorio tiene que ser visto en el caso de la opatería como un elemento que es apropiado, interiorizado, y sujeto al apego emocional. También, se usa como de manera instrumentalizada para conseguir los objetivos del grupo, lo cual, a su vez, son de provecho para las etnias asociadas a éste. En este caso, el concepto de *territorialización* de Haesbaert funciona como una *tierra prometida*, para los ópatas. Un territorio que si bien, no crecieron en dentro como sucedió históricamente antes de ser conquistados, es sujeto a un lazo emocional muy fuerte y que llama a sus hijos regresar. Debido a que todas las manifestaciones culturales se hacen en un espacio-tiempo determinado, estos son fundamentales para comprender las motivaciones y las experiencias que impulsan a los miembros de la opatería a emprender acciones colectivas a pesar del costo monetario. El territorio es una historia, narrada de generación en generación, que, a pesar de la homogenización del tiempo y el espacio de la modernidad, sigue haciendo eco en el corazón de la opatería.

2.3 La conformación de una nación, trasfiguración cultural y los intelectuales de la opatería.



Al respecto de la ilustración y la desintegración de la monarquía y las creencias religiosas, en su libro de comunidades imaginadas, Benedict Anderson considera que la llegada de una nueva era donde nació el imperio de la ciencia, llevó a una desintegración del paraíso. Antes, la monarquía tenía su base en el pensamiento colectivo que Dios había designado a una persona como el regente y poseedor del control de la vida de sus súbditos. Independientemente de cualquier cosa. Un designio divino permitía entender que cada quien había nacido en las condiciones propias necesarias. Con esto, el ciclo de la vida mandaba que un mendigo, un vasallo, un sacerdote, un comerciante o un caballero debían respetar esta normatividad sagrada. Después de este periodo y con la llegada de la ilustración, nació el pensamiento científico. Si la naturaleza podía comprenderse, podía controlarse también. Como una violenta ola, el pensamiento científico sacudió al mundo. La revolución francesa y la independencia norteamericana crearon repúblicas que arrebataron a Dios la facultad de poder elegir el destino de la humanidad, al menos en el mundo occidental. Curiosamente, la humanidad tuvo una emancipación. El pensamiento de la que la fatalidad es arbitraria, no un designio divino, una condición de la muerte como una coincidencia y vacía de creencias creó un vacío existencial en las sociedades. Benedict Anderson consideró que era necesario abatir ese desolador sentimiento de flotar a la deriva. La cuestión de la continuidad se volvió fundamental, para esto, la creación de la nación (2016, p. 11). Anderson consideró a la nación como una comunidad política imaginada que, a partir del capitalismo impreso en lengua vernácula, logró posicionarse dentro de la imaginación de las sociedades como algo existente e innegable. Cuando los periódicos comenzaron a existir, la población logró concebir los límites geográficos y simbólicos de su espacio y tiempo, logrando así ideas identitarias que se manifestaron en una serie de símbolos propios en cada país.

Anthony Smith categoriza a Anderson como a un modernista. Es decir, como a un pensador que considera que la nación nació a partir de un Estado capaz de crear las bases estructurales y superestructurales para poder generar un

concepto de nación entre su población. Un Estado debe tener la facultad de crear un sistema educativo, medios tecnológicos de comunicación como la imprenta y ser una máquina generadora de símbolos que en conjunto harán una ideología. Esta idea de nación, sólo existe a partir de un capitalismo que permite la existencia de las industrias. Para poder existir, la industria requiere un sistema educacional que capacite a la población para el trabajo. De esta manera, el requerimiento de población con una ideología crea el concepto de Nación (Smith, 1988, p. 11). Sin embargo, Smith propone la visión primordialista de nación. En ésta se recupera el concepto de *mythmoteur* o bien, los mitos constitutivos que dan un propósito a cada etnia. El mito motor es clasificado por Smith en político-comunal, religioso-comunal y dinástico. Las naciones tienen un origen étnico desde épocas antiguas y en contra del énfasis modernista de nación, se debe utilizar el estudio etno-simbólico. Con esto el investigador debe enfocarse en el rol de los recursos subjetivos y simbólicos para motivar a las ideologías y a las acciones colectivas (Smith, 2009, p. 16).

La opatería se considera a sí misma como una nación. Su búsqueda del rescate de elementos étnico-simbólicos les otorga la ideología de cohesión que les permite buscar un propósito en común. Ahora los ópatas toman un discurso anticolonialista y buscan revitalizar tradiciones que les son importante para la reivindicación. Esta idea del rescate de lo primordial como base de la nación ópata se basa en buena medida en la propuesta de Rodríguez Palacios sobre las persistencias culturales y el cambio en la opatería a partir de la transfiguración cultural.

A diferencia del enfoque modernista en las teorías de la formación de las naciones de Anderson, Anthony Smith propone un enfoque histórico-cultural donde la etnicidad toma un papel preponderante. El autor define el concepto de *ethnie* como la transmisión del yo subjetivo, o sea, sentimientos que se expresan en símbolos, valores, percepciones, recuerdos y memorias entre generaciones. El yo subjetivo se transmite bajo el etnocentrismo y es la memoria colectiva a través de diversos procesos como una continuidad que

permite la herencia de formas culturales. Nación y *ethnie* son conceptos distintos. La nación posee o aspira a ganar el estatus de nacionalidad. Se encuentra atada a un territorio como lugar de residencia y a la cultura compartida por la mayoría de sus miembros. La *ethnie* es una continuidad de recuerdos históricos, sentimientos y subjetividades que van transmitiéndose en generación por generación. La nación es una forma de *ethnie* y es consecuencia de su desarrollo. No todas las *ethnie* buscan obtener un estado de nación, algunas por su tamaño o por el riesgo de altos costos políticos no lucharán para convertirse en una nación independiente (Smith, 1986, p.155). Sin embargo, existe una fuerte necesidad de ser reconocidas como existentes. El apego a sus formas de vida, al mito de origen, memorias históricas y lazos de solidaridad devienen en fuertes sentimientos identitarios. De acuerdo con Natividad Gutiérrez Chong, las herramientas conceptuales de Smith permiten a los investigadores el identificar el origen étnico implícitos en la composición de la nación (2012, p. 40). Estas herramientas ayudan a identificar las continuidades y se contraponen a la creencia de que nación es un invento apartado de los orígenes étnicos de las poblaciones. Las naciones tienen pasados étnicos que perduran de manera simbólica y las poblaciones se identifican con las estructuras modernas nacionales y los orígenes étnicos. Para esto, Smith define a la identidad nacional como

...la reproducción, transmisión y reinterpretación constante del conjunto de valores, símbolos, recuerdos y mitos compartidos que componen el legado étnico característico de las naciones, así como la identificación de los individuos con ese legado particular y su reserva de recuerdos, mitos, símbolos y valores. (1988, p. 63)

La identidad nacional tiene un fundamento social y político y supuestos colectivos sobre una estabilidad temporal en la formación de los valores, símbolos, mitos y recuerdos que constituyen el legado característico de una nación. Es importante entender que la nación, aunque, puede ser un concepto definido de manera abstracta, no existe más allá de sus miembros individuales y su legado común de recuerdos, mitos, valores y símbolos. Aquí Smith propone la importancia del nivel de identificación individual con una nación. Las generaciones sucesivas de miembros de la comunidad nacional

reinterpretan y ayudan a construir constantemente el legado recibido de la nación en que han nacido o a la que se unen por emigración.

En este sentido, el autor explica que el concepto de identidad nacional y la forma en que ejerce una influencia sobre la vida de los individuos y poblaciones enteras tiene dos aspectos principales:

- 1) Los supuestos colectivos acerca de la naturaleza específica del conjunto nacional del legado de recuerdos, símbolos, valores y mitos en un momento dado, supuestos derivados en gran medida de las ideologías y simbolismo del nacionalismo
- 2) Los procesos de transmisión, reinterpretación y reconstrucción de estos elementos y de su constitución en las generaciones sucesivas

El primer proceso es el designar un territorio histórico que debe ser apreciado, defendido y reconocido por propios y extraños. Para Smith, una parte importante de todo concepto de identidad nacional estriba en el proceso de señalar, deslindar y reinterpretar una tierra natal auténtica que una a los ancestros con las personas vivientes y que los que vendrán después. Entre las formas de hacer esto, se encuentra el de dotar de carácter histórico a los sitios naturales. Los entornos naturales (como montañas, ríos, cascadas, etc.) se consideran parte de una comunidad (1988, p. 64). La naturalización y los entornos naturales sirven para dar continuidad y demostrar una trascendencia de las cualidades primordiales de la nación. La opatería considera una parte muy importante su relación con la naturaleza. Las montañas se encuentran plasmadas en su bandera, así consideran que toda la sierra sonoreense es un hogar al que algún día regresarán. Los ópatas creen que hay un pasado en común entre la sierra sonoreense, los ríos y los sahuaros. Es usual que en las redes sociales se compartan imágenes de la naturaleza de Opodepe, Tuape o Sátachy. Los usos de estas fotografías radican en crear un sentido de procedencia de estos antiguos territorios.

Para Smith, el método más eficaz para crear identidad nacional es el de conferir un carácter étnico a los panoramas. Esto quiere decir, volver a los paisajes parte de la comunidad convirtiéndolos en propiedades y expresiones de un pueblo. Lo más importante es crear un sentido de identidad nacional usando además de la cartografía, censos y administración colonial, un auténtico mapa cognoscitivo de la tierra natal donde haya una organización el espacio de la experiencia histórica y de los sentimientos de sus pobladores. La función de estos mapas es proporcionar identidades culturales colectivas mediante la ubicación y el apego de los habitantes a estos sitios naturales e históricos, sagrados y étnicos. Smith llama estos los espacios poéticos. Contienen fuertes cargas emocionales y las comunidades obtienen una poderosa identificación de sus miembros. Las generaciones sucesivas llegan a apegarse a una porción específica de la tierra que identifican como propia para siempre (1988, p. 66). En la opatería, la construcción de una cartografía y censos es parte fundamental para la construcción de lo que ellos denominan como la nación ópata. Los mapas que están creando marcan puntos históricos de suma importancia. Como agregaré en el capítulo tres, los mapas de villas, centros ceremoniales, lugares de residencia de antiguos habitantes, entre otros, se han convertido en puntos que la comunidad desea que se interioricen por las futuras generaciones de la opatería. Para motivar el apego a los espacios poéticos, los ópatas utilizan a las fotografías tomadas por sus miembros y de archivo.

Estos esfuerzos de promoción de identidad nacional, los conocimientos indígenas de la opatería, identidades étnicas, alianzas interétnicas y la dirigencia de le la misma comunidad, recae en manos de los denominados intelectuales indígenas. Más adelante ahondaré en este tema, pero por el momento basta decir que son indígenas con la vocación de promover los objetivos de su etnia. La retórica ideológica del intelectual indio es la búsqueda apasionada del etnocentrismo: recuperación de las culturas y lenguas indígenas y renacimiento de las instituciones tradicionales. (Gutiérrez, 2012, p. 182). Entre los ópatas, estos miembros tienen conexiones con la academia,

se instruyen en la literatura de las comunidades indígenas sonorenses, diseñan banderas para caracterizar a la etnia, buscan rescatar la lengua, promueven danzas en los poblados del estado, etc. Entre sus funciones se encuentra la de funcionar como voceros que se reúnen con otros intelectuales indígenas pertenecientes a otras etnias reconocidas y no reconocidas. Los intelectuales indígenas Esta ideología es inspirada en fuerte llamado a lo etno-simbólico. En algunos casos, puede ayudar a alcanzar objetivos políticos, intereses personales, y diversos tipos de pacto y concertación para que la población étnica logre una mejora social dentro del Estado-nación. Como lo documenta Natividad Gutiérrez, a nivel pragmático, estructuran y ponen en práctica la capacitación de una *intelligentsia* india, que intenta asegurar la realización de su propia concepción del desarrollo, así como la denuncia de la explotación económica encubierta como modernidad (ibídem, p. 183). Los ópatas se encuentran en constante trabajo de reunión de datos, teorías, información, narrativas y cualquier elemento que tengan a la mano para justificar su propio desarrollo, fuera de la lógica de dominación que casi los hace desaparecer. Más adelante mostraré aspectos que dan cuenta de la capacitación de esta *intelligentsia* india. A pesar de que el dominio colonial y liberal casi diezmó a su población, los ópatas encontrar maneras históricas de adaptación.

Rodríguez Palacios propone en su tesis de maestría al concepto de transfiguración cultural como una respuesta contrastante hacia la hipótesis de la desaparición ópata. Este concepto, explica la relación entre el cambio y las persistencias culturales de la opatería a lo largo de todo el siglo XIX y de las transformaciones a la que los ópatas fueron sujetos. La transfiguración cultural es el proceso de diversos modos de adaptación que llevaron a cabo los habitantes de la opatería para permanecer en la formación social de las condiciones materiales del capitalismo decimonónico. Los ópatas perdieron la estima a la costumbre que había sostenido su forma de vida. Su forma histórica de ser se adaptó a los oficios de propietarios, campesinos o trabajadores. Esta forma histórico vino a convertirse en la actual “sociedad sonorenses”. Pese a esta

transfiguración, no se rompieron los vínculos horizontales que se tendían entre familias más allá de un poblado o ciudad. Los ópatas siguieron participando a lo largo del siglo veinte en la política, las ramas militares y los liderazgos sociales en los pueblos con el Estado mexicano de Sonora (Rodríguez, 2010, p. 135). La transfiguración cultural es un proceso profundo de reformulación del perfil propio de un grupo que da lugar a la creación de nuevas configuraciones culturales. Los ópatas, en lugar de desaparecer, se reformularon. A lo largo de su tesis, la autora ofrece un recuento histórico de los procesos a los cuales fue sujeta esta reformulación a través de negociaciones con gobiernos sonorenses, cambio de actividades laborales y simbólicas en la forma de vida. A diferencia del concepto de aculturación donde supone la desaparición de rasgos culturales de una colectividad unilateralmente o de la asimilación. Para la autora, la transfiguración cultural implica en grados variables, la adaptación, apropiación, negociación, imposición y resistencia de las categorías y culturas étnicas (ibid, p. 143). También, es importante mencionar que los cambios no fueron dirigidos para pasar a un estadio de civilización ni la persistencia se dio bajo un interés ideológico.

La preocupación principal para entender a la opatería es comprender tanto el cambio como la persistencia cultural. El inicio de la transfiguración cultural es ubicado por Rodríguez Palacios desde sus raíces en la previa desintegración de la organización comunal ópata originada con las reformas borbónicas hasta mediados del siglo XX, cuando los investigadores Lumholtz, Johnson y Hrdlička los declararon inexistentes.

Para terminar sus tesis, Rodríguez se pregunta ¿Dónde están los que ya no están? Para la autora, la pregunta es importante, puesto que el concepto de transfiguración cultural propone que hay una tenaz persistencia de las formas simbólicas y materiales provenientes de las etnias en México. La transformación de la opatería no se dio como una extinción, sino que fue una transformación que se dio en varias etapas. Esto significa que las huellas

siguen existiendo como indicios para establecer las relaciones de los ópatas con su pasado. La autora, al publicar su tesis en el 2010, menciona que hay varias personas que se asumen como ópatas y que su concepto de trasfiguración cultural debe ser tomado como hipótesis para encontrar las persistencias y su relación con el pasado. Los ópatas, cinco años después harían sus primeras reuniones presenciales. Después, comenzarían a dar pasos agigantados para hacer conocer y demostrar que sus prácticas identitarias, ideologías étnicas y actividades ceremoniales están vigentes. Para Rodríguez, los ópatas son un caso muy particular de estudio entre la relación de la trasfiguración y las persistencias culturales. También, creo que es una base importante para la idea de nación ópata. Lo que consideran recuperable sirve para establecer un propósito, la elaboración de la nación ópata. Es importante mencionar, que los ópatas buscan hacer su etnia dentro de los confines de la soberanía de la nación mexicana. No es un grupo separatista, pero como lo menciona Anthony Smith, cualquier etnia que aspira a una nación debe politizarse y competir de alguna manera por poder e influencia en la arena del Estado. Esto incluye a las etnias que no tienen intenciones de convertirse en naciones autónomas. Esta competencia por influencia sirve para ganar políticas favorables para su estructura (1988, p. 156).

¿En qué manera se relacionan la trasfiguración cultural, la identidad nacional y los intelectuales indígenas ópatas? La explicación que ofrece Rodríguez permite entender que la opatería no fue asimilada unilateralmente por las sociedades desde la conquista hasta el siglo XXI. La transformación de la etnia obedeció a una serie de adaptaciones y migraciones que culminó en la despoblación de muchos de sus territorios. A pesar de esto, su espíritu solamente se adormeció. Las historias de los ópatas, los mitos, los sentimientos, los fenotipos y el apego se mantuvieron entre las siguientes generaciones. Esta cuestión es lo que Smith llamaría la *ethnie*. Hay que entender que un aspecto fundamental, es que ninguna nación puede mantenerse por sí misma sin un núcleo étnico o una ideología. De acuerdo

con la teoría de Smith, una *ethnie* puede aspirar a llegar a ser una nación mediante el concepto del complejo mito-simbólico (Gutiérrez, 2012, p. 41). Los ópatas al buscar ser reconocidos y participar en las actividades públicas como una etnia, tienen una raíz en la búsqueda de esta *ethnie*, por eso mismo se autonombra una nación. Institucionalizan sus mitos de origen, su conocimiento indígena y participan en debates públicos con actores políticos. Al final, su objetivo es recuperar tierras para formar una comunidad indígena. Los hijos y nietos de los ópatas que escondieron sus condiciones indígenas crecieron para convertirse en los intelectuales que ahora coordinan los esfuerzos para formar lo que llaman la nación ópata. Más adelante en la tesis, presentaré un listado y una línea de tiempo del trabajo de estos intelectuales indígenas que traban para promover su etnocentrismo y convertirse en los diseñadores de su futuro como etnia.

2.4 La opatería contemporánea como parte de un movimiento social:

El estudio de los movimientos sociales se ha caracterizado por la complejidad para su aproximación debido a la naturaleza heterogénea que los componen. Su estudio se ha realizado desde las perspectivas funcionalistas de Weber y Durkheim hasta las de la teoría constructivista de los años sesenta. Me parece apropiado explicar primero la importancia de estudiar el movimiento ópata a partir de los movimientos sociales desde la agencia social, desde adentro del grupo, no como una patología social funcionalista o una estructural marxista, en otras palabras, desde la teoría de la acción.

Una característica de la comunidad ópata es que carece de un grupo socioeconómico específico. Los miembros de la comunidad vienen de diferentes sectores de nivel adquisitivo. Tiene miembros que trabajan en maquiladoras del lado mexicano hasta académicos de la Universidad de Arizona. Incluye mujeres periodistas y trabajadoras de la Organización de las Naciones Unidas, jóvenes estudiantes de preparatoria y profesionistas de diversos tipos. En este sentido, es problemático adjudicar teorías estructurales

socioeconómicas como el marxismo y las clases sociales que tradicionalmente se han basado en los movimientos obreros como portadores del cambio social (De la Garza, 2011, p. 110). En cuanto a las perspectivas funcionalistas, el estudio de los movimientos sociales se ha dado desde una perspectiva de la patología social (con autores como Le Bon, Tarde y Freud) o de desequilibrio del sistema social (Parsons). Otros autores sentarían las bases para las teorías de los movimientos sociales, como Robert Park quien los reconoce como impulsores del cambio social y Sidney Tarrow que desarrolló la oportunidad política y la movilización de recursos. Las perspectivas funcionalistas presentan otro tipo de problemas para estudiar en este caso a la comunidad ópata. Sus objetivos no son reclamos sociales como una búsqueda de recursos o de asistencia social, sino que obedecen principalmente a índoles simbólicas como el formar una identidad étnica, reconocimiento como un grupo heredero de un pasado histórico indígena, la construcción de una aldea interétnica en el norte de Sonora, reconocimiento como un grupo que fue subordinado por la conquista española y gobiernos liberales, y la promoción de valores medio ambientales.

Debido a las características que conforman al movimiento, la teoría de la acción puede ser un marco plausible de estudio sobre los ópatas. De acuerdo con Claus Offe, la complejidad de la sociedad y la diversidad de valores causa una división entre el viejo y el nuevo paradigma de los movimientos sociales. Debido a las condiciones post-industriales, es normal que las personas cambien de trabajo, profesión y desempleo constantemente y a su vez, de experiencias. Los patrones de consumo, estilos de vida y estilos estéticos son dinámicos. La identidad fluctúa ahora que las personas no son simplemente “amas de casa”, “médicos”, u “obreros”. Para Offe, a mayor incertidumbre y movilidad los nuevos actores sociales se tienden a crear parámetros permanentes de identidades sociales como focos de gestación de parámetros políticos y acción colectiva. El autor ejemplifica con algunos como identidad étnica, origen regional, lengua o sexo (ibidem, 1988, p. 182). Los nuevos paradigmas de los movimientos sociales se centran en las necesidades de los

individuos de la autonomía frente al Estado y de la construcción de identidades colectivas que le den un nuevo sentido de vida. Formas que más allá de la preservación de las libertades económicas, mantengan valores y modos de vida (De la Garza, 2011, p. 114). Los viejos paradigmas funcionalistas y marxistas se basaban principalmente en el estudio de los actores como grupos socioeconómicos que intentaban asegurar crecimiento económico y distribución, libertad y seguridad en el consumo (Offe, 1988, pp. 113-114). En el caso de los ópatas, estos buscan deshacerse de los roles sociales tradicionales desafiando las categorías institucionales y buscando una identidad étnica propia que se encuentra interrelacionada con la identidad social. Los movimientos no son explicados en su totalidad por los recursos. Por último, me parece importante mencionar que la metodología de la sociología de la acción propone que el estudio de los movimientos sociales se haga en colaboración con los participantes. Una posibilidad es presentar una serie de hipótesis para que las discutan, y en la medida en que éstas sean utilizadas por el movimiento para analizar su pasado, su presente y su futuro, contribuirán a la comprensión y explicación del fenómeno (De la Garza, 2011). Esto llama la atención a la búsqueda fenomenológica de las experiencias como herramienta fundamental para entender las vivencias de los actores sociales y su agencia, más que simples receptores de políticas públicas o condiciones estructurales.

La búsqueda del reconocimiento étnico de los ópatas ha tomado forma en una serie de acciones que se inscriben dentro del rescate de ceremonias, reconfiguración territorial y difusión de su causa. Para entender la relación que los miembros tienen entre ellos y su forma de acción, me parece apropiado retomar la teoría de la acción colectiva, específicamente de los movimientos sociales. Melucci denomina éstos como sistemas de acción que se construyen a partir de estructuras basadas en objetivos, creencias, decisiones e intercambios; todos ellos actuando dentro de un campo sistémico. Conecta orientaciones y propósitos, tienen una “voluntad” profunda más allá de ser simples relaciones sociales. La unidad y continuidad de la acción no serían

posibles sin la integración e interdependencia de individuos y grupos, a pesar de la desestructuración aparente de estos fenómenos sociales (1999, p. 15).

¿Por qué surgen en un momento determinado? Oportunidad política (Melucci cita a Tarrow). La falta de acceso a recursos no es la única razón para los movimientos sociales, ni lo es la simple respuesta a una crisis social. El contexto es necesario para explicar esto. Deben revisarse cuidadosamente el cuándo y cómo los sistemas de referencia de la acción existen. Para Melucci, las dimensiones que deben tomarse en cuenta donde se toman las acciones colectivas son las que son resultado de un conflicto social, se basan en relaciones de solidaridad y son las acciones que *rompen con los límites de la compatibilidad del sistema* (ibidem, 1999, p. 24).

Tomando en cuenta lo anterior, Melucci propone que no todas las acciones colectivas se inscriben dentro de los movimientos sociales. Algunas pueden traducirse en un conflicto que no llega a romper con los límites de dicho sistema, no hay solidaridad interna, los intereses pueden dividirse hasta el individuo o que puede resolverse con una mesa de negociaciones (ataque de pánico colectivo, manías colectivas, modas, etc.). A esto lo denomina *conductas agregadas*. Otra acción colectiva que no llega a las dimensiones analíticas de los movimientos sociales son las *acciones meramente conflictuales*. Acciones que se caracterizan por un conflicto en cuanto a la toma de decisiones o distribución de recursos. Por otra parte, un comportamiento puede transgredir las reglas, excediendo los límites de compatibilidad del sistema, pero sin conflicto. No hay un cuestionamiento de los valores ni de la legitimidad del sistema. A esto, Melucci lo categoriza como un comportamiento *desviado* y lo relega a la definición funcionalista sociológica donde se explica como una falta de interiorización de las reglas, valores o normas. Una patología social donde los actores solo tienen intereses particulares y no se caracteriza a un adversario en particular.

Dentro de las definiciones anteriores, vale la pena reflexionar al respecto del movimiento ópata en Sonora. La comunidad es marco para una serie de

relaciones solidarias que comparten el objetivo de ser reconocidos como una etnia viva, existente y merecedora de los derechos que marca la constitución mexicana. El conflicto que inicia al movimiento es la negación de la diferenciación como etnia a falta de una localización territorial por parte del gobierno del estado de Sonora. Los ópatas buscan obtener este reconocimiento a partir del territorio, acto que, a su vez, ha hecho que obtengan una identidad étnica con características particulares. El grupo se encuentra cohesionado a partir de narrativas, prácticas de consciencia histórica y la búsqueda de una reconfiguración territorial que supera una *conducta agregada*.

El rompimiento de la compatibilidad con el sistema como describe Melucci a los movimientos sociales se puede ver reflejado en que los ópatas reviven la opresión y la sistemática negación étnica que tuvieron desde la conquista española a través de diversas prácticas culturales.

La solidaridad puede verse reflejada en varias acciones como ritos funerarios especiales para los miembros que han fallecido, redes de apoyo que se dan a los hijos de las familias que pertenecen a la comunidad, intercambio de información de oportunidades laborales, etc.

Siguiendo a estas categorías analíticas es importante proponer una forma de estudio que ayude a entender la relación entre movimiento social, el territorio y la identidad étnica. Siguiendo a Melucci, Gilberto Giménez propone que para entender al objeto empírico determinado se debe entender la acción colectiva predominante del grupo observado, el sistema de relaciones predominantes afectados por el mismo y el sentido de la orientación de la acción colectiva del grupo (1994, p. 8).

¿Cómo se construye la sensación de agravio entre los ópatas? Para analizar la construcción del agravio, la búsqueda de producción de sí mismos frente a los roles impuestos por las instituciones (la condición de no indígena) propongo reunirme con los ópatas y apaches en sus reuniones para organizar

un panel de discusión sobre los objetivos, métodos, planes a largo plazo, mitos fundacionales y fuentes de legitimidad del movimiento.

El individuo únicamente llega a ser sujeto, al separarse de sí mismo, oponiéndose a la lógica de la dominación social en nombre de una lógica de la libertad, lógica de la libre producción de uno mismo. Se trata de rechazar la imagen artificial de la vida social vista como máquina u organismo (Melucci, 1999).

2.5 Identidades sociales y étnicas

Con teoría de los movimientos sociales y la teoría de la acción es menester definir a la identidad colectiva. Una movilización social tiene forma a su interior una serie de representaciones mentales y objetivas que son una fuente de preocupaciones para los académicos desde que Durkheim comenzó a hablar de identidad.

Siguiendo la propuesta de Melucci, las acciones que hace el grupo ópata podrían considerarse como una formadora de identidad. El autor define a la identidad como:

...una definición compartida y producida por varios grupos y que se refiere a las orientaciones de la acción y el campo de oportunidades en el cual tiene lugar la acción. (Melucci, 1995)

La identidad colectiva se vuelve un método para calcular beneficios de las acciones sociales que se hacen como grupo. Estoy pensando en la posibilidad de la búsqueda de beneficios económicos y de movilidad que podrían obtener los ópatas en caso de ser reconocidos como tales.

Además del cálculo “racional” (así lo describiría yo) también está un sentimiento emocional. Existe un apego, una forma de ver al mundo marcado por la ideología y también una inversión emocional que hacen al pertenecer a la comunidad. En este sentido, se pueden ver como ambos aspectos forman una identidad colectiva que entra en riesgo cuando hay conflicto con los que

están fuera. Melucci propone tres aspectos para la formación de la identidad colectiva: 1) La permanencia de una serie de características a través del tiempo; 2) la delimitación del sujeto respecto de otros sujetos, y 2) la capacidad de reconocer y de ser reconocido.

Esta definición de Melucci me parece apropiada. Muchas veces he escuchado que la comunidad ópata no es sincera debido a que están buscando beneficios económicos, pero como lo apunta el autor, la construcción de la identidad no necesariamente excluye los beneficios económicos y materiales que se pueden obtener usándola. Sin entrar aún en detalles de los aspectos metodológicos de la investigación, pienso que es importante identificar el apego y los lazos de solidaridad dentro el grupo rescatando sus experiencias. Por un lado, buscaría registrar las experiencias que han tenido los miembros del grupo y los elementos que hacen que hagan esta inversión emocional. Para el lado del cálculo, podría usar las entrevistas para analizar los objetivos a mediano y largo plazo de los ópatas.

Una característica importante es que la comunidad ópata se encuentra haciendo sus prácticas en una zona fronteriza. Esto conlleva a un intercambio geográficamente cercano con Estados Unidos. Debido a que varios miembros habitan entre los estados de Arizona y Sonora, es común que haya eventos en ambos lados. A esto, podría denominarse lo que Sidney Tarrow llama como un activismo transnacional; es decir, un contraste fundamental con las acciones colectivas “tradicionales” es que los viajes regulares, el contacto con libros y periódicos extranjeros, el involucramiento con grupos foráneos como grupos étnicos estadounidenses, transacciones de información y monetarias, entre otros, generan redes solidarias que moldean las identidades de los grupos (Tarrow, 2005, cap. 3). De acuerdo con Tarrow, las acciones colectivas se deben a un producto de las oportunidades políticas, amenazas y cambios de régimen. A continuación, expondré como estos tres elementos se relacionando con el movimiento ópata:

Para Tarrow los movimientos sociales se encuentran ligados con oportunidades para la acción colectiva. Ésta última, prolifera cuando se tienen acceso a recursos necesarios, una división percibida por los grupos entre las élites opresoras y en general, un contexto favorable formado por las instituciones. En todo caso, el autor las llama oportunidades políticas. Las define como la posibilidad percibida de que las acciones de protesta social llevarán a un resultado exitoso en los objetivos deseados. Estas protestas harán que el balance político y económico de los recursos entre el estado y los contendientes se reestablezca en favor de los que toman las acciones (Tarrow, 2011, p. 160). Las oportunidades políticas se encuentran entrelazadas con las amenazas que tienen los grupos. Estas son los costos y riesgos que una acción o inacción pueden presentar. Los grupos pueden asumir grandes costos si piensan que las probabilidades de éxito son altas, pero también pueden evadir hasta los más mínimos costos si piensan que no hay probabilidad de ganar. Por último, los cambios de régimen afectan de enorme manera a las acciones colectivas. El régimen es definido por Tarrow como las relaciones intergubernamentales, actores políticos establecidos, retadores [*challengers*] y actores políticos externos (gobiernos foráneos). Un cambio de régimen impone nuevas relaciones entre estos (Tarrow, 2011, p. 161). Con estos tres conceptos en juegos puede notarse una coyuntura que los ópatas están aprovechando. En el momento se encuentran teniendo reuniones con diputados del partido político Morena del lado mexicano, la gobernadora Sonorense por primera vez nombró a los ópatas como una etnia en su discurso junto a las demás etnias, y un miembro del grupo ganó las elecciones para la administración del condado de Santa Cruz, Arizona en el 2019. El cambio de régimen a nivel federal abrió las puertas para que la comunidad se acercara a las instancias gubernamentales con sus peticiones.

Las oportunidades políticas son predominantemente subjetivas. Son percibidas y atribuidas al contexto donde se están llevando a cabo las acciones colectivas. Una oportunidad sobreestimada puede llevar al fracaso del grupo. En otros casos, un grupo fuerte puede convencer a otros que las

oportunidades políticas existen y motivarlos a emprender acciones. Los que deciden seguir al primero pueden eventualmente fracasar si no comparten una adquisición fuerte de recursos o si las instituciones opositoras aprenden a lidiar con estos. El grupo ópata en este momento se encuentra en un contexto de oportunidades políticas percibidas de manera positiva. Se han organizado para dirigir recursos económicos y sociales a su causa. Esto ha hecho que se les invite a otros estados de la república para compartir sus experiencias en torno a la organización étnica por el reclamo de derechos. Ahora más que nunca, hay un optimismo para lograr el reconocimiento étnico y esto es debido a que los miembros del grupo se encuentran trabajando cercanamente con actores políticos establecidos dentro del partido de Morena⁸.

Ahora que queda definida la identidad colectiva de Melucci, la oportunidad política de Tarrow y sus relaciones con la comunidad ópata. Es fundamental entender que las identidades en este caso de estudio tienen la particularidad de que quedan inscritas dentro de una condición étnica. Por lo tanto, se encuentran insertas dentro de la identidad social.

Alberto Bartolomé describió a la identidad étnica como un concepto utilizado de forma ambigua por las corrientes economicistas del pensamiento social. Para el autor, la identidad étnica tiene un posible uso dentro de la praxis social, por lo tanto, procede a delimitarla.

Es una parte específica de la identidad social que alude a una sociedad nativa. La identidad tiene un carácter polisémico y alude a fenómenos múltiples. No es estática y el autor hace una crítica a los nacionalismos históricos que evocan una falsa consciencia de la identidad. La identidad étnica toma un carácter ideológico que adoptan las representaciones colectivas de un grupo étnico. Las representaciones colectivas son organizadas y expresadas a través de la ideología, por lo tanto, son una práctica constante y social. Son promovidas y para que existan deben ser percibidas socialmente por las

⁸ Partido político que desde el 2019 se encuentra con una mayoría de gobernadores, diputados y senadores en México.

personas que no pertenezcan al grupo. Su carácter consciente y sistemático supone una forma de ordenar y/o asumir estas representaciones. La ideología puede ser vista como un instrumento que transforma a la realidad, se nutre de esta, pero a su vez, la modifica.

Las identidades étnicas son de carácter contrastivo, en cuanto que delimitan una diferencia entre el *nosotros* y los *otros*. Una diferencia identitaria entre la oposición y lo alterno (Bartolomé, 1997, p. 24). La identidad social también tiene como característica la afectividad y en el caso de la identidad étnica mexicana, la afectividad en las relaciones parentales es básica para entender la pertenencia y la inserción social de un individuo. Los ópatas me han planteado a la narrativa como un punto fundamental de su cohesión identitaria étnica. Los miembros escuchaban de sus padres las historias de sus abuelos como un grupo étnico que sufrió por los ataques del gobierno. Para ellos fue preferible negar su condición étnica que identificarse como tal y morir cuando mercenarios buscaban las cabezas de los apaches. Eso, en la actualidad, confiere un combustible que incendia la frustración por perder su diferenciación con otras etnias en la comunidad de hoy. La narrativa no acaba ahí. Los relatos sobre la luna, el venado y el respeto frente a la naturaleza imperan cuando se reúnen. Ellos mismos se refieren como hermanos, dando un lazo de afectividad que funciona cuando se promueven como ideología frente a la sociedad sonoreense. La ideología, hecha a partir de la identidad étnica, a su vez, parte de la identidad colectiva, es parte de una práctica fundamentada en la consciencia histórica, como a continuación expongo.

2.6 El uso de la consciencia histórica

Paul Ricoeur escribió extensamente al ser humano como un ser narrativo, que tiene una memoria social, cuya identidad se concreta y se despliega en el tiempo. Las personas no recuerdan en aislamiento, sólo lo hacen con la ayuda de las memorias de los demás. Toman narrativas escuchadas de los demás, las preservan y se las apropian. Para esto último, utilizan conmemoraciones y

otros actos públicos de eventos importantes del grupo (Ricoeur, 2006, p. 11). Las narrativas compartidas tienen un sentido histórico. El pasado se recupera y se le otorga un sentido. Jörn Rüsen define al sentido histórico como la integración de la coherencia de la percepción, la interpretación, la orientación y la motivación. Para el autor, el sentido histórico implica que la extensión temporal de la humanidad es interpretada dentro de un margen de subjetividad. Esta extensión temporal es denominada por él como lo *histórico* y es administrada [*managed*] culturalmente, y a su vez, ocasiona cambios en el mundo humano (2006, p. 49).

Uno de los textos más importantes que se han escrito en la humanidad es el de San Agustín de Hipona y su epístola del tiempo. El autor, hace una reflexión filosófica donde se pregunta por la naturaleza del tiempo. ¿Cómo puede vivirse el pasado? Si ya pasó. ¿Cómo puede vivirse el presente? Ya que éste siempre deja de existir. ¿Cómo puede entenderse el futuro? Si este aún no llega. El filósofo concluye que la única forma de entenderlo y vivirlo es a partir del alma.⁹ En ese caso, y sin atreverme a hacer afirmaciones de la existencia o no existencia del alma; yo haría la traducción de San Agustín a lo que hoy conocemos (o creemos conocer) como la consciencia. Un concepto que no puede entenderse desde la neurología, ya que no es una parte orgánica del cuerpo humano y difícilmente podríamos definir desde las ciencias sociales. Aun así, me gustaría llamar la atención a la cuestión de la conexión tiempo y consciencia. Una idea donde el pasado, el presente y el futuro convergen para tamizar la realidad.

Jörn Rüsen define a la consciencia histórica de la siguiente manera:

Emotional and cognitive, conscious and unconscious), through which experienced time in the form of memory is used as a means of orientation in everyday life (Rüsen, 2001).

Una persona tiene consciencia histórica cuando se percata de la estructura temporal de su existencia, cuando es consciente de que su pasado condiciona

⁹ Confesiones de San Agustín XI, XIV.

su presente y el presente marcará su futuro. De acuerdo con Fernando Sánchez, se compone de los siguientes elementos: Intención, comunicación, relato, discursos históricos que pueblan a una comunidad (familiar, nacional, religiosa). Las memorias personales están decisivamente condicionadas por el contexto social y lingüístico en que emergen. Para el autor, la memoria humana no retiene el pasado, sino que lo reconstruye desde el presente gracias a sus vestigios y a la comunicación social. La memoria se vuelve un constructo social, una edificación que se sostiene a partir de las palabras, que compartimos entre todos. La memoria del sujeto depende, por tanto, de lo que otros le cuentan sobre el pasado. Una herencia intersubjetiva que, a su vez, se basa en las interpretaciones que damos de elementos objetivos como el territorio. Esto incluye los discursos y recursos memorísticos que en un determinado momento prevalecen en la sociedad (ibidem, 2009, p. 270). La memoria como un elemento social puede deslumbrarse como la memoria institucionalizada, pero también en los registros de archivos familiares y ahora, en los espacios virtuales, donde la gente sube a la red sus fotografías, escritos e interpretaciones actuales de la vida, que para bien o para mal, se quedarán registrados para siempre como una memoria colectiva.

La consciencia histórica es interpretada a través de la cultura histórica, la cual, desde una postura feminista y subalterna, María Grever definió como:

Historical culture refers to people's relationships to the past at a variety of levels and the manner in which these relationships are articulated in a broad array of narratives, media, ideologies and attitudes. (Grever, 2008, p. 297).

De acuerdo con la autora, la consciencia histórica puede ser un mecanismo ideológico que sirve de resistencia contra la institucionalización de la memoria¹⁰. Los museos, la historia en libros de textos de un país, documentales oficiales, días de conmemoración nacional, etc. Son mecanismos de lidiar con el pasado [*dealing with the past*], una forma de articular y unificar identidades que ignoran las particularidades y los pluralismos que viven en una nación. La importancia

¹⁰ La autora denomina esto como *Museumization*.

del concepto de consciencia histórica es que permite entender como los grupos que se escapan de la institucionalización de la memoria heredan una forma en común de entender la realidad.

Por otra parte, consciencia histórica es definida por Sánchez como el conjunto de recursos y prácticas sociales a través de las cuales los miembros de una comunidad interpretan, transmiten, objetivan y transforman su pasado. Esta consciencia histórica tiene un devenir práctico. La práctica de la consciencia histórica es hecha a partir de medios, actores, contexto y un receptor (2009, p. 277).

La consciencia histórica tiene mecanismos para transmitirse entre los miembros y las nuevas generaciones. La comunidad ópata denomina como “sembrar la semilla” al acto de despertar el interés y la conformación étnica dentro de los miembros potenciales de la etnia. El uso de la tradición oral es fundamental. Las historias, mitos, leyendas y narrativas funcionan como el fertilizante de la semilla que va creciendo dentro de los integrantes.

Debido a la falta de conocimiento “objetivo” que la etnia tiene del pasado de la opatería, mucha labor para el aprendizaje de las historias ópatas se ha dado a través de la tradición oral. Los miembros relatan lo que sus abuelos contaban de la etnia y estas historias se comparten entre ellos para reestructurarlas y prepararlas para seguir sembrando la semilla. Los ópatas funcionaron durante mucho tiempo dentro de la oralidad primaria, siendo esta característica de una cultura que carece de todo conocimiento de escritura o impresión (Ong, 2006, p. 20). Ahora, obviamente los miembros de la comunidad crecieron dentro de una cultura escrita, sin embargo, los insumos para lograr la práctica ideológica y el sentido histórico vienen de recobrar un pasado ágrafo.

Walter Ong determina que la importancia de la originalidad narrativa radica en lograr una reciprocidad con un público en un momento dado. En cada narración, el relato debe introducirse de manera singular en una situación única. Debe ser de manera enérgica para transmitir a un público la moraleja o mensaje escogido. Los conocidos como “intelectuales” de la sociedad oral se

encargan de transmitir las narrativas de manera reiterativa, para su fácil evocación instrumental. Por otra parte, la narrativa es conservadora, trae al presente valores y sentimientos tradicionales cuando se reciente un cambio social que no es deseado (2006, p. 48). En este sentido, la tradición oral ópata puede caer en dos vertientes: La búsqueda propagandística de promulgar la consciencia histórica para el reconocimiento étnico frente a las instituciones y la promulgación de valores morales para la construcción de su futura aldea interétnica.

La primera vertiente tiene un fin práctico, utilitario y calculado. Se requiere exponer frente a las sociedades estadounidenses y mexicanas que le etnia tiene una tradición justificada en el pasado, cuando no había una lengua escrita. Esta forma de exponer las narrativas presenta una división con el otro, que forma una identidad practicada a través de la ideología. Las narrativas son memorizadas por los miembros de la opatería y son expuestos frente al público con lo que Ong denomina epítetos, o sea, formas lingüísticas para engrandecer el pasado en forma de actos heroicos (como el héroe Sisibotari), cuidado del medio ambiente (mitos sobre la armonía con la naturaleza), valores cívicos (inteligencia y serenidad al conocer a los misioneros españoles) etcétera. Es importante mencionar de nuevo al lector que los ópatas son de clases medias, en muchos casos académicos. Por lo tanto, su contacto con la literatura es común. De ninguna manera se encuentran aislados y no hay ninguno que sea analfabeta. Esto significa que la práctica de la tradición oral es planeada como recurso. Sin embargo, ellos mismos fueron receptores de la tradición oral por parte de sus familiares a lo largo de su crianza, acto que los llevó a fundar el movimiento.

La segunda vertiente tiene un fin moral. Sus narrativas también tienen el objetivo de promover valores que de acuerdo con ellos se han perdido como el cuidado del medio ambiente y el respeto hacia los familiares. Ellos condenan el uso de drogas de manera recreativa, aunque los aceptan para uso ceremonial. Los ópatas hablan de que cuando hagan la fundación de la aldea

“El corazón de las naciones” se compartirá los relatos que ayuden a moralizar a los miembros. Aquí las narrativas tendrían un carácter primordialmente conservador, puesto que reiterarían moralejas de comportamientos supuestamente perdidos.

Las prácticas realizadas a partir de un sentido y una consciencia histórica tienen objetivos dentro de los ópatas. Como Bartolomé describió, la ideología es la práctica de la identidad étnica y en este caso están llevadas por los intelectuales indígenas de la comunidad. Las narrativas y la consciencia histórica se basan en exaltar el pasado ópata como una gran nación que fue destruida y negada por los gobiernos que atravesó México. La opatería también critica las condiciones de pobreza y alcoholismo en los territorios yaquis, la ocupación del narco en los de los seris y han realizado bajo invitación de gobiernos locales viajes a otros estados para hablar de la condición étnica en Sonora. Para esto, el concepto de intelectual indígena también tiene como característica el elogio del pasado, protestar para denunciar condiciones de marginalidad étnica y una tener consciencia de la necesidad de que los indios se ocupen de su presente y su futuro (Gutiérrez, 2012, p. 182). Los elogios del pasado indígena de la opatería por estos intelectuales emanan de un etnocentrismo que busca rescatar instituciones, tradiciones y valores en la producción de lo que llaman “El corazón de las naciones”, una nueva aldea planeada para construirse junto a los apaches y los tohono en el corazón de lo que antes era la “nación ópata”. Los intelectuales indígenas cuentan con información y tienen capacidad de articularla elocuentemente para exponerla a todo tipo de público. Cabe mencionar que, hasta la fecha del estudio realizado por Natividad Gutiérrez, se contabiliza una proporción muy pequeña de intelectuales indígenas en México (ibidem, p. 185).

La actividad de estos intelectuales indígenas para comunicarse entre ellos y con la sociedad toma también espacios muy concretos. Por una parte, se encuentran las mencionadas danzas que realizan en los pueblos y en las ciudades del estado de Sonora (Nogales, Santa Cruz, Mascareñas, Aconchi,

etc.) y por otro se encuentran las videollamadas, conferencias, redes sociales y reuniones en los espacios virtuales. En su humorístico libro “Virtual Community”, Howard Rheingold acuñó el término *comunidades virtuales* como un espacio que se forma cuando una cantidad suficiente de actores sociales comparten durante un tiempo suficiente opiniones públicas. En ese momento se forman relaciones personales en el ciberespacio (1991). Sin embargo, una definición más actual es la que proveen Diana Orellana y María Sánchez donde las comunidades virtuales facilitan el pensamiento colectivo ofreciendo una historia que se va transmitiendo a los nuevos miembros. Esto forma una identidad colectiva que resulta en compartir la historia, los conocimientos y objetivos. Los miembros encuentran un significado, propósito y dirección a sus propios esfuerzos (2007 p. 14). El flujo de información y el encuentro en las redes sociales que la opatería experimenta puede describirse como una comunidad virtual que refuerza su identidad, sin embargo, no hay definiciones específicas donde se traten a las comunidades virtuales étnicas. María de Lourdes Ortiz Boza llama a la búsqueda de una definición conceptual dentro de los estudios antropológicos para las comunidades virtuales. La autora sugiere una síntesis de las definiciones de comunidades indígenas y de comunidades virtuales para lograr estudiar mejor el impacto de las tecnologías de la comunicación (2012, p. 135). Debido a la diversidad de espacios en donde la opatería (como práctica ideológica) toma lugar es importante encontrar métodos que puedan ayudar a entender ese proceso. Los miembros tienen reuniones virtuales en redes sociales como Facebook y su página de internet, pero realizan sus actividades en espacios “reales”. Por lo tanto, creo pertinente explorar formas de registrar sus actos a partir de registro de información de manera telemática. También existen esfuerzos para la construcción una metodología que permita entender las acciones dentro de las comunidades virtuales. La pionera en etnografía virtual, Christine Hine, explora los retos y métodos adecuado para la observación participante, descripción densa e investigación cualitativa en general en las comunidades virtuales (Hine, 2005). El contenido de los medios y la tecnología está abierto al análisis

etnográfico en su producción y su uso. Los medios de comunicación están socialmente formados (Hine, 2000 p. 37).

Los elementos mencionados anteriormente se conectan y sirven para poder dar un análisis de la lucha por la reivindicación étnica en la opatería sonoreense en la actualidad. Esta lucha en mi opinión se establece en un marco donde lo global se encuentra con lo local. El pasado y la historia con el presente y los proyectos a futuro. Aunque estas definiciones están por contrastarse con el trabajo de campo, sirven como base que se irá afinando de acuerdo con los avances de investigación.

2.7 La fotografía como fuente para este estudio

La vida cotidiana se representa ahora más que nunca a través de la fotografía. Sus usos se vuelven una necesidad de confesión social donde un amplio público debe interpretar y en algunos casos juzgar lo representado a través de medios de comunicación masivos electrónicos. Como lo describe la fotógrafa y socióloga judía Gisèle Freund, la fotografía se encuentra tan arraigada en la sociedad que su presencia ya es obviada. Sus usos, hoy en día, son adoptados por todas las capas sociales y contextos culturales.¹¹ Es el típico medio de expresión de una sociedad, establecida sobre la civilización tecnológica, que, a su vez, tiene un uso político con la capacidad de moldear nuestras ideas y de influir en nuestros comportamientos (1983). Los medios de comunicación

¹¹ Me parece importante mencionar el origen judío de Freund. La autora escribió extensamente sobre el uso fotográfico del nazismo en su libro de la fotografía como documento social. Me parece importante esto, aunado a que Hitler junto a su ministro Joseph Goebbels estaban convencidos del uso potencial de los medios de comunicación masiva como método de control social (Martín de la Guardia, 1999). La radio se volvió un elemento imprescindible para esto. La creación de un modelo de radio, barato de producir, ayudó a la masificación de ésta en cada hogar alemán. Esta práctica histórica guarda paralelismos con las plataformas de tecnología que ahora facilitan el uso difundido de las cámaras. Como lo menciona Freund, esto se presta al uso político y popular de la fotografía. La intencionalidad de los dueños de los medios de distribución masivos de comunicación juega un papel importante en lo que la gente percibe a través de las imágenes.

virtuales son las redes que transmiten incansablemente todo el tiempo a las fotografías.

Roland Barthes describió en su obra póstuma “La chambre claire” a la fotografía como el espejo de lo real. Para Barthes, la fotografía tiene forzosamente una conexión con el referente. Sin este último, el primero no puede existir, a diferencia de la capacidad de un pintor de fingir una figura cuando lo considere pertinente. La fotografía es un certificado de presencia, un elemento casi filosófico que se relaciona con la misma existencia del espacio y el tiempo. Para el autor, antes teníamos una resistencia a creer en el pasado incorporado en la historia académica, excepto en la forma del mito. La fotografía llegó a acabar con esta resistencia. Como realista, Barthes consideraba a la fotografía no como una copia de la realidad, sino como una emanación de la realidad pasada. Esto es, Un momento atrapado en el tiempo que puede ser autenticado y que excede a la representación (1981, p. 88). Es importante mencionar, que a diferencia de otros realistas que le precedieron, Barthes reconoce una transformación que atraviesa el sujeto cuando se le está tomando la fotografía. Hablando en primera persona, sus reflexiones describen su sentimiento de que la fotografía crea a su cuerpo, lo modifica, sin embargo, mantiene su esencia como ser. El sujeto es objetivado y pasa a un plano de dos dimensiones que puede ser catalogado, museificado y manipulado al antojo del poseedor de la fotografía. Una muerte en persona.

Philip Dubois analiza las apreciaciones ontológicas de Barthes reconociendo que este tenía un pasado semiótico. Barthes admitía la existencia de códigos (truaje, pose, objeto, fotogenia, estética y sintaxis) que estaban involucrados en la existencia de la fotografía. Por lo tanto, cuando argumentaba su posición realista, no lo hacía de forma mimética, sino esencialista. Esto, es marcado por una inscripción referencial. La fotografía es vista entonces como un referente por referente (1986, pp. 47). Esto es un problema para Dubois, puesto que hay que relativizar el campo de referencia. El autor denomina a las características referenciales de una fotografía como un *index*, un instante que

tiene como cualidades una *conexión física* entre la imagen y el referente; *una singularidad*, puesto que la imagen solo denota al referente tomado; *una designación*, ya que la imagen demanda la atención al referente y un *atestiguamiento*, que, como mencionó Barthes, pide al intérprete de la fotografía que este reconozca la existencia de ese momento que ya sucedió y fue plasmado en la imagen. La condición del *index* tiene una dimensión pragmática de la fotografía, habla sobre el momento que sucedió y fue captado en dos dimensiones. Sin embargo, esto está dejando de lado algo que para Dubois es fundamental, el *carácter indicial* de la fotografía. Cuando ésta existe solamente como *index*, su sentido es exterior, está determinada por su relación efectiva con el objeto, es decir, sólo está afirmando frente a nosotros la *existencia* de aquello a que representa. Lo importante también es el dar cuenta del *sentido* de la representación (ibid., pp. 50).

Tomando en cuenta esto, el Laboratorio Audiovisual de Investigación Social (LAIS) del Instituto Mora propone entender la espacialidad y la temporalidad de la fotografía a partir de su carácter indicial sin dejar de lado el referente. A partir de la catalogación y entendimiento del porqué y para qué se tomó una fotografía, esta se vuelve fuente de investigación. Aunado a lo anterior, el LAIS propone tomar en cuenta un tercer nivel, que es el del soporte material de la imagen. Ya sea un daguerrotipo, albúmina o digital, se puede extraer información muy importante para entender la manera en que la fotografía fue creada y del impacto que tiene en quienes la aprecian (LAIS, 2015). Este sentido es importante con la cuestión de la opatería. Los usos fotográficos y su soporte digital tienen un peso crucial a la hora de distribuirse entre los miembros y los ajenos. La promoción y fuerza del grupo está basada de importante manera en la capacidad que tienen de comunicarse a una rápida velocidad en grandes distancias. La tecnología, como lo mencionó Freund, hace ubicua la forma en que se tiene acceso a los usos fotográficos. Las fotografías que expongo en el siguiente capítulo fueron compartidas a través de la plataforma virtual de Facebook, la principal forma de comunicación del grupo.

En fin, Lo importante es superar el *ilustracionismo*, la manera en que se usa una fotografía para que se explique a sí misma, sin contexto ni explicación. Las fotografías en este estudio tienen un carácter indicial, pero además son usadas constantemente para los objetivos del grupo, por lo tanto, es negligente usarlas de manera generalizada, sólo como instrumentos evidenciales de la existencia de la opatería.

Me parece importante retomar a Roland Barthes, Philip Dubois y al LAIS en relación con los usos fotográficos ópata por dos razones: Primero, John Tagg hace un conmovedor comentario en su obra de “The Burden of Representation: Essays in Photograpies and Histories” al respecto que Barthes fue inspirado en escribir su obra por la necesidad de mantener con él una esencia de su madre recientemente fallecida al momento de escribirla. Su libro representa el sentimiento de aferrarse a un momento en el tiempo, de mantener una esencia con él. Esto tiene un eco en el sentir de la opatería.

Los usos fotográficos de retratos familiares de los ancestros de los miembros y de los espacios donde ahora realizan ceremonias y de las acciones políticas en las que participan obedecen a una necesidad de llevar algo con ellos de esos momentos que si bien, no los vivieron en carne propia, sí lo hicieron a través de una consciencia histórica. De alguna manera, la lucha por ser reconocidos representa la importancia de pensar en un esencialismo que llevan en sus corazones; la historia se vuelve una especie de fotografía de la etnia en el sentido de Barthes. Sin embargo, la fotografía histórica no es la única, la opatería, utilizando los medios de comunicación virtuales, comparte fotografías de las reuniones sociales y de reuniones de acciones políticas en las cuales son partícipes. En segundo lugar, como lo plantea Dubois, esta fotografía metafórica también es indicial, una huella que permite entender el contexto de la búsqueda de reconocimiento y la formación de las identidades étnicas. Ésta, no es solo un referente por referente, sino que está influenciada por todos los elementos culturales y sociales que rodean al grupo. Estos dos

elementos se conjugan en la propuesta del LAIS donde la fotografía se vuelve una fuente que da cuenta de estos complejos procesos sociales.

La antropóloga estadounidense Faye Ginsburg consideró en sus estudios la relación entre los pueblos indígenas y las nuevas tecnologías con las que las comunidades han comenzado a trabajar. Fundamentalmente, examinó como el concepto de la edad digital ha tomado una naturaleza de inevitabilidad evolucionista, creando una estratificación y etnocentrismo en el pensamiento occidental. Para la autora, la producción en medios digitales por las comunidades indígenas puede expandir y complicar nuestras concepciones de la llamada *era digital*. Hasta hace poco, los indígenas eran objeto de los creadores de imágenes, pero ahora, ella los denomina como activistas culturales. En este sentido, La circulación de estos medios globales a través de conferencias, festivales, coproducciones y el uso generalizado del internet se ha convertido en una naciente red trasnacional de medios indígenas y activismo. El activismo cultural a través de los medios se vuelven una herramienta para revertir los procesos donde las sociedades han objetificado y apropiado aspectos de las sociedades indígenas (2008, p. 302).

Con lo mencionado con anterioridad, pasaré a revisar los usos de la fotografía entre los ópatas. Las preguntas de investigación que fui afinando a través de mi acompañamiento a miembros de la comunidad ópata también fueron la guía para la selección y análisis de las distintas fuentes fotográficas. Lejos de ser meramente ilustrativa, existen como fuente de investigación y, además, como un instrumento invaluable de varias funciones y significados. Los aspectos analizados de los usos fotográficos recaen en cuatro puntos:

- 1) Los usos de la fotografía para hacer explícita las identidades étnicas de la opatería. Las fotografías son difundidas a través de redes sociales como Facebook, Instagram y medios de comunicación por los intelectuales indígenas. Tienen una función ideológica y ayudan a la cohesión de la etnia.

- 2) Las fotografías son usadas con la intención de mostrar los territorios ancestrales y actividades para generar un sentido histórico que sirven instrumento para generar pertenencia a la nación ópata por sus miembros.
- 3) El uso de los retratos familiares de ancestros por parte de los miembros para dar cuenta de su ascendencia ópata y así ingresar al grupo. El uso del retrato también es por parte de los miembros de las etnias para mostrar sus vínculos ancestrales con la opatería. Este es un tipo de representación que tiene la particularidad de mostrarse como indígena y afirmarlo frente a la sociedad, a diferencia de lo que usualmente sería esconder la etnicidad para afirmarse como mestizo que sucedió en distintos lugares del país.
- 4) Los usos de las fotografías para promover la oportunidad política y la percepción de que los objetivos están siendo cumplidos.

Por último y tomando en cuenta las propuestas de Dubois y el LAIS me gustaría también mencionar que de alguna manera este trabajo aporta al contexto en que las fotografías están siendo utilizadas por la opatería. La comunidad ópata ha sido muy amable conmigo compartiendo sus fotografías y dejándome entrevistarlos. También, han pedido leer esta tesis cuando la termine, así que espero que pueda serles de utilidad para sus objetivos. El análisis que hago de sus fotografías también tendrá una influencia en los usos que hacen si deciden utilizar esta tesis como apoyo al movimiento. Esto genera un nivel extra, que es la influencia de la academia dentro del fenómeno investigado. Aquí, todavía la relación es más clara, puesto que la opatería está en buena medida conformada por profesionistas, académicos y diversas procedencias de ambiente docente. Ellos, al leer e investigar toman todos los recursos académicos que tengan a la mano y se nutren de estos. Su petición hacia mí fue que al terminar esta tesis les compartiera una copia.

Si bien, separé por fines explicativos los tres puntos al uso fotográfico, es importante mencionar que no están separados de ninguna manera. Algunas

fotografías que podrían al principio aparentar ser una foto tomada de los mismos miembros, puede ser al mismo tiempo una representación de una ceremonia y por lo tanto de la práctica de las identidades étnicas. Además, también puede llegar a dar cuenta del espacio histórico de la opatería. Los usos pueden cambiar dependiendo de la intencionalidad no sólo al tomar la foto, sino también del cuándo y porqué se está compartiendo. Más adelante expondré esto cuidadosamente.

Capítulo 3

La construcción de las identidades

El movimiento de la opatería al sur de Estados Unidos y al norte de México comenzó en buena medida la lucha por la reivindicación desde la década de los sesenta. Esfuerzos aislados comenzaron a organizarse en los siguientes años. Los primeros luchadores del movimiento lo hicieron desde el activismo social, político y cultural. Algunos de ellos ya fallecieron, pero gracias a su trabajo se convirtieron en figuras presenciales en la memoria colectiva del grupo, evidencia de esto, es su constante mención en conversaciones que he tenido con miembros. Estos primeros intelectuales ópatas, dejaron las bases para la consolidación de las futuras estrategias de reivindicación étnica. Actualmente de acuerdo con Edgar García, el grupo cuenta con 261 miembros.

Con la popularización del internet, se fundó el grupo virtual y gracias a esto, los miembros han aumentado año con año. A partir de labores que varían desde actos públicos donde realizan ceremonias, producción de libros, trabajo académico, vinculaciones institucionales y métodos en que más adelante

ahondaré, los ópatas han logrado metas considerables que han animado su lucha por ser reconocidos. Para que el lector se familiarice mejor con algunos de los fundadores del grupo y las actividades que han realizado, describo a continuación una línea de tiempo:

1930	-La comunidad considera que en este año se comienzan a ocultar las identidades étnicas en los poblados de Sonora. Por otra parte, también ubican esfuerzos desarticulados por parte de pobladores de antiguos asentamientos para el rescate de tradiciones, danzas, vestigios y ceremonias.
1960	- Comienza el movimiento por la reivindicación étnica ópata. Los luchadores sociales Gustavo Gutiérrez (hasta su fallecimiento en 2012), Teresa Leal (hasta su fallecimiento en 2012) y Guadalupe Sinohui (hasta su fallecimiento en 2017) comienzan sus actividades en Arizona, Estados Unidos y en Sonora, México. - La ópata Cristina Murrieta colabora en la creación de la Comisión Permanente Derechos Humanos y Asuntos Indígenas en el estado de Sonora.
1990	-Los ópatas participan en el Primer Encuentro Continental de Naciones Indígenas, Pueblos y Organizaciones. La reunión se hace con los pueblos tohono, chichimeca, nahuatl, junto a otras etnias del continente.
1998	-Kathleen Alcalá escritora ópata, publica el libro “La Flor en el Cráneo (Libros de la Crónica)” basado en las vidas de su abuela y bisabuela ópatas.
1999	-Christina Harless realiza investigaciones históricas sobre la opatería desde su residencia, en el estado de Washington en Estados Unidos. Después, se volvieron centrales en la lucha por la reivindicación étnica de la comunidad.
2004	-Ricardo Tánori crea al grupo ópata online en la plataforma virtual de Yahoo.
2014	-Ricardo Tánori crea al grupo ópata online en la plataforma virtual de Facebook.
2015	-Se celebra primera reunión presencial de la opatería en la ciudad fronteriza Nogales, Sonora en México. -Se celebra la primera reunión presencial de la opatería en la ciudad Tucson, Arizona en Estados Unidos.
2017	-Inicia la celebración de la ceremonia del humo en lugares sagrados para la opatería. En los siguientes años se repetirán. La primera se hizo en Mascareñas, Sonora. Lugar, donde ocurrieron batallas en las cuales hubo guerreros ópatas caídos.

2018	-Se inicia a crear la compilación de la historia de la opatería en orden cronológico por los mismos ópatas.
2019	<p>-Se da un reconocimiento por parte del senado de la república a la etnia ópata como existente. La opatería lo considera un paso fundamental para el reconocimiento del estado de Sonora.</p> <p>-Los ópatas son invitados a la ceremonia paquimé en Chihuahua para hacer ofrendas a la tierra y al aire.</p> <p>-Apoyados por el ayuntamiento de Nogales, Sonora, los ópatas y apaches establecen una oficina encargada de asuntos indígenas en el municipio fronterizo.</p> <p>-Los ópatas realizan el primer censo masivo en la población de Sonora con ayuda de voluntarios y cronistas. Llegan a contabilizar al momento de la elaboración de esta línea de tiempo a alrededor de 386 ópatas. El censo es un ejercicio previo para la preparación del censo de marzo de 2020 en la república mexicana realizado por el INEGI.</p> <p>-Se establece el gobierno oficial del grupo ópata. Este se divide en los consejos de paz y guerra. Los jefes se eligen por sus méritos y trabajo a favor de los objetivos del grupo.</p> <p>-Se crea el nuevo sitio web y blog en internet https://opatanation.org/. Esta tiene el propósito de ayudar a corregir, concentrar y difundir la información sobre los ópatas entre los mismos miembros y personas externas al grupo.</p> <p>-Los ópatas participan con el equipo de basquetbol "Pueblos Indígenas de Sonora México" en el torneo realizado por la fundación NABI en Phoenix, Arizona con otras naciones indígenas del sur de Estados Unidos.</p> <p>-Se inicia oficialmente con el proceso de revitalización de la lengua ópata. La lengua considerada por el grupo como "dormida", no extinta.</p> <p>-Se establece el contacto con el Instituto Nacional de los Pueblos indígenas en México y con el Centro de Recursos Culturales del Museo Nacional del Indígena Americano del Smithsonian en Estados Unidos.</p> <p>-Los ópatas crean la primera biblioteca virtual indígena de la región. El modelo, es adaptado del sistema de clasificación Brian Deer, creado en 1974 por un bibliotecario de Kahnawake Mohawk. El sistema ópata incorpora perspectivas indígenas al clasificar los libros, siendo pionera en su área.</p>
2020	-La opatería llega a exponer un retrato de Gustavo Gutiérrez al Museo Nacional de Antropología e Historia.

El proyecto de la opatería se basa en cuatro ejes temáticos que se sincretizan para formar un análisis de reivindicación étnica: La población como recurso para la oportunidad política, la reconfiguración cultural del territorio, los usos del sentido histórico, el territorio y la fotografía como generadores de identidades étnicas; y la relación de estos tres en la lucha por el reconocimiento étnico. A continuación, expondré mis acercamientos metodológicos como una evolución de mis postulados teóricos, la presentación

de los entrevistados para la investigación, y los cuatro ejes para la lucha del reconocimiento étnico.

3.1 La región y la opatería, apuntes metodológicos para la aproximación al estudio de caso

En mi opinión el problema más grande al acercarse a un caso de estudio es el de la problematización. Para que un cúmulo de datos se vuelva una fuente es importante hacerles preguntas que signifiquen algo y ayuden a entender una realidad. En el caso de la opatería, esto no fue la excepción. Al ser estudiante de la maestría en Estudios Regionales del Instituto Mora existió al principio una inquietud de encontrar la manera en que el concepto de *región* pudiera aplicarse al caso de estudio que se presentaba frente a mí. Tomando en cuenta la enorme cantidad de definiciones que se me presentaron delante, opté por buscar las más prácticas.

La regionalización es un método complejo que puede tener varias funciones. Por un lado, sirve como instrumento epistemológico donde el investigador se posiciona para delimitar y comprender una serie de procesos que ocurren de manera simbólica, económica, histórica y social; anclados en un territorio, múltiples territorios, transterritorios o por donde sea que la humanidad pueda transitar¹². Por otra parte, la región puede servir como delimitación con objetivo del desarrollo social desde poderes administrativos y políticos, emanado de reflexiones de bureau (delimitación desde el Estado). Priorizando a los intereses económicos privados, sirve para organizar una serie de relaciones y eficientar la circulación de capital. Estas formas de regionalización pueden entrelazarse y debido a que están compuestas por el investigador, así un académico puede trabajar para una empresa, un político puede ser un

¹² Ni siquiera es importante que sea completamente humana. Es bien sabido que la escuela geográfica francesa delimitaba la región a partir de la relación del ser humano con elementos naturales como accidentes geográficos (Benedetti, 2008).

empresario o éste último dedicarse a la academia. Lo que tienen en común estos sujetos es que utilizan a la región como una herramienta para cumplir un objetivo y una agenda sobre intereses variados. Después que consideré estas formas de regionalización, supuse que valía la pena ver como la región puede verse menos aparente, no como un mero contenedor de objetos, sino que, rescatada y utilizada también por el mismo sujeto de estudio, es decir por los mismos habitantes o puntos centrales que conforman esta herramienta podían utilizarse desde de forma cualitativa, una regionalización trabajada con los mismos actores que la viven, en lugar de una construida desde arriba hacia abajo.

El propósito de este acercamiento fue el de proponer criterios de una regionalización de la autodenominada etnia ópata en el estado de Sonora. Con el modelo de región relacional que propone Viales Hurtado: microestructural y constructivista, los cuales se articulan con la relación de lo local, nacional, fronterizo, transnacional y global. Además de eso, añadir el uso instrumental de la región para conseguir el objetivo general de la comunidad: ser reconocidos ante las instituciones internacionales como una etnia. La estructura de este primer acercamiento regional al trabajo de investigación fue primero con un plan donde haría una breve descripción de la comunidad ópata, luego, reunir los elementos que me servirían para la construcción de una región histórica, después los elementos territoriales que dotan de identidad y finalmente una reflexión sobre el uso de regiones en la lucha por la reivindicación étnica. Esta reflexión de la región relacional me llevó a considerar una primera hipótesis de trabajo:

La región histórica relacional produjo la conformación actual de la región ópata y al mismo tiempo es utilizada por el movimiento para la conformación de una identidad étnica y reconocimiento institucional. Esta región histórica relacional es heredada a través de tres elementos centrales: la memoria histórica, la tradición oral y el rescate de formas objetivadas y subjetivadas de cultura. Los tres, se vuelven el punto central para luchar por los objetivos de la comunidad.

Con esto, se desprendieron diversas preguntas de investigación:

- *¿Cómo se conforma región ópata actualmente al norte del país?*
- *¿Cómo se dan las relaciones que tiene la nación Ópata con otras etnias en Sonora con el fin de fortalecer su identidad regional? Las relaciones actualmente se encuentran conformadas con los pueblos seri, yaqui, apache y mayo.*
- *¿Cómo se articulan las relaciones culturales diferenciadas entre los miembros de la comunidad ópata para lograr el objetivo de la reivindicación étnica?*
- *¿Cómo se da el proceso de interiorización de territorios geosimbólicos para respaldar su identidad étnica?*
- *¿Cómo se interioriza el territorio a partir de la memoria histórica?*
- *¿Cuál es la relación a nivel escalar de la región ópata en la actualidad?*
- *¿Cuáles son los elementos culturales objetivados y subjetivados en la región actual ópata?*

Lo problemático de esta hipótesis fue que a medida que comencé los primeros acercamientos a trabajo de campo me di cuenta de que las actividades que estaban realizando los miembros de la opatería no eran simplemente con el objetivo único de obtener un reconocimiento étnico. A medida que realicé entrevistas entendí que ellos tenían un sentimiento más profundo que una relación de objetivo y medidas para llegar a este. El ser ópata es una práctica que tiene incorporada una serie de vidas ancestrales, series de creencias que venían de un pasado profundo y esencializado. Los lazos de apego a una etnia que supuestamente ya no existe, vienen más allá de cálculos racionales occidentalizados de costo-beneficio. Los ópatas entrevistados me platicaban de luchas heredadas, agravios aún no rectificadas y anhelos que estaban por cumplirse. Una región, como un instrumento construido por un académico, burocrático o estadista llegó a carecer de sentido. Lo problemático, para ser sincero al lector, es que no encontré un concepto de región que más allá de ser una herramienta que determinara usos geográfico-económicos e históricos funcionara para definir la lucha que los ópatas actualmente están realizando.

Al entender esto, decidí tomar en cuenta los elementos que podrían conformar a la lucha ópata, pero ahora desde una perspectiva territorial. Si la región es una construcción que hace el investigador, pensé mejor en usar al *territorio* como un concepto que toma en cuenta al pasado interiorizado. Fuera de ver el territorio como un contenedor, es menester verlo como un espacio de representación. La siguiente hipótesis de trabajo fue:

Desde la apropiación espacial simbólica del territorio, la consciencia histórica y el espacio de flujos; la comunidad ópata se encuentra en un proceso de conformación de una identidad colectiva que, a su vez, es utilizada para la lucha por la reivindicación étnica frente a las instituciones nacionales.

Esta hipótesis consideró el lazo entre el pasado y el presente, por lo tanto, el uso de conciencia histórica. El espacio de flujos fue un concepto de Castells, donde existe un intercambio de experiencias a través de redes. Las limitaciones de esta reflexión radican en el supuesto de identidades colectivas. Como expliqué en el capítulo anterior, las identidades se construyen y de ninguna manera están limitadas a un ámbito de la vida. Es distinto el concepto de identidades sociales a las identidades étnicas, pero no son mutuamente excluyentes. Ambas pueden coexistir y seguir construyéndose. Como explicaré más adelante, las identidades están relacionadas con el territorio, las experiencias, la consciencia histórica y los objetivos que los grupos persiguen. Después de continuar con el trabajo de campo y a medida que discutía estas problemáticas con mis compañeros y maestros proseguí la hipótesis actual de trabajo:

Desde la reconfiguración cultural del territorio, la consciencia histórica y los usos fotográficos, la comunidad ópata se encuentra en un proceso de conformación de identidades étnicas que, incorporada en un movimiento social, son utilizadas para la lucha por la reivindicación étnica frente a las instituciones nacionales.

Esta hipótesis supone que el territorio es reconfigurado, de acuerdo con una interiorización simbólica. Existe como un lazo con el pasado, pero

transformado para lograr fines que son importantes para los miembros. La fotografía se vuelve fundamental, porque no solo es una herramienta para los fines del grupo, sino que también es un enlace con el pasado, un objeto que establece estados anímicos y motivacionales en los miembros. Las identidades se construyen a medida que el grupo avanza y al final, el objetivo sigue siendo una reivindicación étnica. A lo largo de este capítulo, argumentaré porque esta hipótesis me parece la más apropiada para el análisis de las dinámicas de los ópatas. Viendo esto, las preguntas de investigación se refinaron en las siguientes.

- *¿Cómo se conforman las identidades étnicas dentro del movimiento ópata?*
- *¿En qué manera se emplean los usos fotográficos dentro de la etnia ópata?*
- *¿Qué papel juega la consciencia histórica dentro de la reivindicación étnica de los ópatas?*
- *¿Cómo se reconfigura culturalmente el territorio dentro del movimiento social del grupo ópata?*
- *¿En qué formas se interioriza el territorio a partir de la memoria histórica en el grupo?*
- *¿Cómo se dan las relaciones que tiene la nación Ópata con otras etnias en Sonora con el fin de fortalecer su identidad regional? Relaciones interétnicas con tohono o'dham y apaches.*
- *¿Cómo se conforman las narrativas en su interior?*

3.2 Presentación de los entrevistados

Mi primer acercamiento a la etnia ópata fue en mayo de 2018. Al investigar por curiosidad antropológica sobre la presencia indígena en Nogales, Sonora y Nogales, Arizona; me fui familiarizando con el movimiento por reivindicación étnica de los ópatas, apaches y mayos en las dos ciudades fronterizas. Uno de los insumos fundamentales de esta investigación fue el producto testimonial de la aplicación de la entrevista. Mi ventaja personal al momento de planearlas

y realizarlas fue que dos de los entrevistados ya eran conocidos o amigos de mis padres, los cuales, se desempeñaron como maestros y promotores de actividades culturales durante más de treinta años. Nogales es una ciudad chica (alrededor de 300,000 habitantes) y los académicos tienden a conocerse bien entre ellos. Como lo describo más adelante en este capítulo, los ópatas pertenecen a la categoría de los intelectuales indígenas. Ellos utilizan a la academia para promover sus objetivos, por lo tanto, es natural que fueran conocidos de docentes universitarios.

Los primeros entrevistados me refirieron a otros y a medida que se fue esparciendo la palabra de que estaba trabajando con el tema de la opatería, se me acercaron otros miembros a través de las redes sociales para informarme de más actividades. Algunas de las entrevistas fueron presenciales, otras, debido a la lejanía y disparidad de la residencia de los miembros, fue vía telefónica. Los entrevistados tienen diversas funciones dentro del grupo de la opatería, algunos son activamente promotores de los objetivos, otros son más bien miembros que incorporan ideologías ópatas en la vida cotidiana. A continuación, procederé a presentarlos:

Isabel Cristina Murrieta López es una escritora ópata nacida en Nácori Chico. Actualmente tiene 66 años. Ella es especialista en salud pública con un diplomado en enseñanza e investigación epidemiológica. Es cronista de Nácori Chico y promotora cultural. En otros estudios también cuenta con diplomas en leyes electorales en México y diversos en música, pintura y rescate de herencia cultural en Hermosillo, Sonora. Sus múltiples estudios la han llevado a incursionar de diversas actividades en asociación con dependencias de gobierno, la Universidad de Sonora y de manera autónoma.

Cristina se ha desempeñado como luchadora social para el bienestar de las poblaciones indígenas, mujeres trabajadoras en maquiladoras y movimientos sindicales. Logró concretar la integración de una comisión permanente de asuntos indígenas y derechos humanos en el estado de Sonora, presentar una iniciativa de ley para formar el instituto de mujeres en el estado de Sonora en

conjunto con decenas de mujeres que luchaban para mejorar sus condiciones de vida. También, coordinó diferentes trabajos en la política hasta que ocupó el puesto de subsecretaria del comité nacional ejecutivo del Partido de la Revolución Democrática (PRD). La cantidad de logros de Cristina en diferentes ámbitos que van desde la lucha por el bienestar obrero, trabajo por la salud pública y hasta la promoción cultural y literaria es impresionante. Para ser breve, expondré ahora su trabajo directamente con la opatería, si el lector quiere saber más sobre la trayectoria de Cristina dentro de la poesía, la literatura y su trabajo como promotora de la salud pública, puede hacerlo en la página de la opatería.¹³ En ésta también se documentan las funciones de gobierno que tienen otros miembros de los consejos de paz y guerra.

Dentro de las cuestiones de la opatería, Cristina es parte del consejo de paz. Éste tiene entre sus objetivos el rescate de la historia de la opatería, así como la lengua y fomentar valores medioambientales entre el grupo. Uno de los actos más significativos es que ella fundó y coordina el grupo cultural HÍA TEHUIKATZI (que significa voz divina en ópata). Este grupo tiene como objetivo el rescate de prácticas étnicas como la danza y ceremonias tradicionales. Ella ha tenido el fuerte apoyo de los grupos yoreme (mayo) y yoeme (yaqui), así como el de los tohono O'odham (pápagos) y mujeres yoreme de Sonora.

Cristina pasó su infancia entre ópatas. Sus reuniones sociales, fiestas, danzas y risas es lo que más lleva consigo cuando lucha por ser reconocidos como una etnia. Durante nuestra entrevista, me platicó lo importante que es para ella la relación con la naturaleza y las técnicas de la herbolaria que su madre le enseñó. Como intelectual indígena, Cristina también interviene en la comunidad de Nácori Chico al registrar las técnicas ópatas que aún perduran, así como el tratar de mejorar las condiciones de la población a través a la promoción académica donde publica crónicas.

¹³ <https://opatanation.org/es/government-council> Consultada en febrero 2020.

Martin Elías Ortega López tiene 55 años y es miembro del consejo de guerra de la opatería. Él nació en Nogales, Sonora y describe que su ascendencia Hoi-ra-ua (ópatas-Tehuima) fue heredada por su padre (oriundo de Cumpas, Sonora). Para Martín, sus raíces indígenas fueron cobrando fuerza desde su infancia. Su condición indígena tuvo aspectos dicotómicos a medida que fue creciendo. Su padre, le enseñó sobre el amor a la naturaleza, rituales de la opatería, historias ancestrales que se compartían en la etnia y le presentó a amistades yaquis que influenciaron en buena medida la disposición de Martín de luchar por el derecho a ser indígena. Por otra parte, también estas prácticas ideológicas se encontraban cubiertas por un oscuro manto de secretismo. El silencio de su condición era fundamental, puesto que el ser indígena era algo de vergüenza.

Los amigos de la infancia tan queridos que se consideraban como hermanos, también debemos decirlo, en ocasiones eran muy crueles y el mote de indio mugroso me traspasaba el corazón y me hacía sufrir.

Eventualmente, Martín transformó el acto de ser descendiente ópata a ser un ópata. Como él mismo lo indica, esta diferencia es fundamental. Ser descendiente no es lo mismo que practicar tradiciones étnicas. Para él, ser descendiente genera menos impacto, es ser pasivamente un resultado de un proceso histórico. El autodenominarse y hacer explícitas sus prácticas ideológicas como un ópata hace que tome control sobre su existencia, obtiene la capacidad de crear sus propias identidades.

Martín se desenvuelve actualmente como miembro del consejo de guerra del grupo ópata. Oficialmente, sus actividades giran en torno a la promoción de los objetivos de la opatería en distintos medios de comunicación, grupos académicos y artísticos. Por otra parte, también es un enlace clave con el gobierno municipal de Nogales. Es vicedirector de la dependencia de gobierno sobre asuntos indígenas en la ciudad y coordinador de diversas actividades que realiza el grupo con otras etnias del país. En lo personal, realiza varias investigaciones independientes donde intenta ubicar comunidades que sean de descendencia ópata a lo largo de la sierra de Sonora.

Al igual que Martín, su hermano **Julio César Ortega López** creció entre las historias de su padre y con el contacto de sus raíces indígenas ópata. El miembro ópata es diseñador gráfico de profesión, tiene 47 años y a lo largo de su entrevista destacan algunos elementos fundamentales que ayudan a entender cómo construyen las identidades étnicas a través del territorio y la institucionalización de las prácticas ideológicas. Julio hace un trabajo constante de inculcar el amor a la opatería a sus hijos. Él relata cómo realiza viajes constantemente a antiguos territorios ópatas con sus hijos y los anima a que se relacionen con muchachos de otras etnias a través de actividades deportivas. Al respecto del futuro que quiere para los ópatas, Julio describe la importancia de volver a un pasado moral más brillante. Uno previo a la colonización y a lo que él denomina modernidad. A diferencia de Martín y Cristina, Julio no tiene una posición dentro de un consejo y su afinidad al grupo es de carácter de miembro, más que de un tomador de decisiones.

Santiago Benton de 44 años, es ciudadano estadounidense e hijo de padre ópata y madre mayo. Su padre nació por la Sierra, en el poblado de Cumpas, Sonora; su abuelo paterno nació en la zona ópata de Nacozari, su abuela materna era mayo. Esto incentivó la búsqueda de conectarse con ambos grupos étnicos. Comenzó a investigar sobre la opatería a los 18 años a través de la Universidad de Arizona.

Lo que me nace en el corazón es esa conexión, algo en mí. Tal vez la intuición es lo que me dice que este es el camino, el trabajo que debo de hacer. La vida te pone los caminos, las personas. Tanto como esta entrevista, nunca me imaginé que un antropólogo que viene de la ciudad de México se interesara tanto en esto que hago. Hay algo aquí, muy importante de nuestra herencia mexicana que hay mucha sabiduría aquí que nos podría ayudar a la humanidad. Las conexiones, el respeto al amor de la madre tierra, a los animales, a las estrellas, a las plantas. Estamos conectados. Hay muchas filosofías que nos conectan.

Como varios miembros del grupo, Santiago se ha desempeñado como docente y actualmente de manera itinerante para el distrito escolar de Tucson y maestro particular en idiomas. Estudió psicología y es consejero – terapeuta. Una particularidad muy interesante de Santiago es que en la entrevista narró como a partir de sus actividades en la opatería y como fruto de su reconexión con sus identidades étnicas ha aprendido a utilizar métodos de

acompañamiento espiritual haciendo un sincretismo entre los valores ópatas y el marco teórico de la psicología. También, sus identidades étnicas no se limitan a llamarse ópata o mayo, sino que se define como una multiplicidad, una persona que es producto de varias raíces.

Por último, un apoyo invaluable para este trabajo es **Edgar García Rosas**. Si bien, una entrevista propiamente grabada no fue posible, sí tuvo la amabilidad de sostener numerosas conversaciones telefónicas y vía redes sociales sobre el movimiento de la opatería, además, accedió a contestar las preguntas emanadas de la guía de entrevista que realicé, en forma de cuestionario.

Edgar de 32 años, es ingeniero en seguridad informática y trabaja como ingeniero de soporte técnico para la industria privada. Radica actualmente en Washington, D.C. y su lugar de origen es Nácori Chico. A medida que fue creciendo, tuvo fuerte influencia de las historias que contaban de la opatería sus abuelos y ancianos de Nácori Chico. Debido a estas narrativas, nació en él una fuerte motivación de configurar sus identidades étnicas. A partir del 2010, comenzó a trabajar organizadamente con el grupo de opatería para la reivindicación étnica. Actualmente es miembro del consejo de guerra, sin embargo, además de sus trabajos de difusión y contacto con instituciones, se ha enfocado en construir fuentes fundamentales para la institucionalización de territorio como bases de datos de lugares de procedencia de los miembros del grupo, estados de la cuestión sobre la historia académica de la opatería, organización de los miembros para el censo en México del 2020 y mapas lingüísticos para el grupo. A pesar de su juventud, llegó al consejo gracias a sus aportaciones y dedicación inagotable.

3.3 Población, territorio y oportunidad política

Actualmente, puede ser un poco complicado el análisis de la población, puesto que un objetivo del grupo es aumentar constantemente este eje. A mayor población, es más probable conseguir el objetivo en un futuro de la reivindicación étnica. La complicación radica en que, por una parte, la

búsqueda constante de nuevos miembros obliga a monitorear por parte del investigador el crecimiento mes por mes, sobre todo en este momento, ya que la opatería ha enfocado sus recursos y tiempo a promover la integración de individuos y familias en preparación al censo mexicano de marzo 2020. La contabilización de los ópatas y su caracterización también tuvo como motivo la colaboración con la Universidad de Arizona por parte del grupo. Michael Everdell y Christian Ruvalcaba son dos estudiantes de lingüística que organizaron y aplicaron una encuesta a 52 miembros. La encuesta reportó que el promedio de edad fue de 45 años, con un rango de 25 a 68. El 42 por ciento reportó tener experiencia como docentes (2019). El trabajo con la Universidad motivó el uso de un censo previo al del INEGI del 2020.

Este momento, es particularmente importante dentro del estudio de ciencias sociales en cuanto a la opatería. Al momento en que escribo estas palabras, el grupo sigue creciendo, la autoidentificación de población de la sierra sonorensis y centro del estado sigue ocurriendo y el trabajo la opatería, continuando. Para esto, el grupo ha hecho un ejercicio de censo previo al oficial federal. El censo ópata tiene básicamente tres fines: Un ejercicio previo al censo del INEGI, para que los miembros actuales y los contactados recientemente a lo largo de la sierra sonorensis practiquen lo que responderán a las preguntas de los encuestadores del gobierno federal, una forma de organizar los métodos en que contactarán a futuros miembros potenciales del grupo y como un sistema para mejorar la percepción de la oportunidad política de los ópatas.

Gracias al contacto del grupo con los cronistas de los pueblos de la sierra, se logró censar a 71 familias ópatas, a 386 ópatas asumidos como tal. El miembro del consejo de guerra, Edgar García menciona al respecto que *“Siempre han sido ópatas, solo que no lo dicen abiertamente, no todos pueden porque no hay internet, no usan facebook u otros motivos”*. Esto se vuelve importante, puesto que los ópatas se encuentran ahí, viviendo a lo largo de la sierra sonorensis y el grupo considera que debe despertar ese espíritu nativo.

Trayendo a colación lo que expuse en el capítulo anterior, esto no es gratuito. Existe una explicación plausible a la necesidad del grupo a emplear recursos monetarios y aún lo más precioso, el tiempo. Sidney Tarrow explica que una acción colectiva dentro de un movimiento social se encuentra íntimamente ligado con el acceso a los recursos necesarios. Gracias a estos últimos, se crean oportunidades políticas que serán percibidas por los grupos de élite o autoridades gubernamentales. Entiendo que los recursos monetarios no siempre pueden ser constantes, pero algo que sí lo es, es la población registrada dentro del grupo y mejor aún, dentro de instancias institucionales del Estado, como el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). A través de esta acumulación de recursos poblacionales se podrá mostrar el poder de convocatoria que el grupo tenga. En este sentido, las personas registradas crean la oportunidad política para lograr el reconocimiento y la reivindicación étnica. Tarrow también menciona que las oportunidades políticas son definidas a partir de la percepción de que sus acciones de protesta social llevarán a un resultado exitoso en los objetivos deseados (2011, p. 160). Las protestas o acciones colectivas de los actores se verán, como lo explicaré más adelante, a través de las acciones en espacios públicos como ceremonias, o lo que llaman los ópatas: “*Plantar la semilla*”. Éstas, tienen como objetivo despertar un espíritu nativo que construya las identidades étnicas a lo largo de la sierra sonoreense, al mismo tiempo que la comunidad ópata realiza ceremonias, territorializa y se expande, logrando así, su último objetivo que es el obtener la reivindicación étnica.

Hasta el momento, el censo poblacional organizado por el grupo previo al nacional de INEGI, se hizo en las poblaciones de Arivechi, El Llano, Hermosillo, Merésichic, Nácori Chico, Nogales, Opodepe, Oposura, Ponida, Pibipa, Pitiquito, Querobabi y Toápa. Este censo previo, es en sí un ejercicio que servirá para también comunicarse con el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) y presionar con el argumento de que los ópatas están despertando. También, servirá para informar a las poblaciones de los lugares censados de la forma en que tienen que responder cuando llegue el personal

del INEGI. La información viene específica en cuanto a que la respuesta no debe ser “soy descendiente ópata”, sino que “Soy ópata”:



Imagen 3.1. El infograma es parte de la campaña dentro del grupo de opatería para la preparación del censo de marzo de 2020 en México. Fue realizada por Edgar García Rosas, publicada el 5 de marzo en 2020 vía el grupo de opatería en Facebook. Infografía elaborada por Edgar García, 2020. Compartida vía grupo de Facebook “Opata Nation” en 2020. Recuperada de: <https://www.facebook.com/opataNAT>.

Al respecto, como mencioné en la línea de tiempo y en capítulos anteriores, la oportunidad política tiene como característica principal a la percepción. La acumulación de recursos tiene como objetivo el mejorar esta percepción de éxito y de que los objetivos están siendo logrados. El censo ópata, previo al

nacional se comenzó a organizar por las mismas fechas en que el grupo logró un reconocimiento simbólico por parte del senado de la república el 30 de junio de 2019. Aun teniendo éste, para fines legales, lo importante es que el gobierno del estado de Sonora es el único con la facultad constitucional de reconocer a los grupos étnicos de su territorio. Sin embargo, el reconocimiento entregado por parte del senado sirve para mejorar la percepción de que el grupo está consiguiendo sus propósitos, aumentando así, su oportunidad política. Martín Ortega menciona lo siguiente:

Pues que ya no se diga que estamos extintos. Que existimos, ahora sí que vamos a, pues lo que más criticamos vamos a tener que aceptarlo nosotros. Que por territorio nos empiecen a ubicar. Que en Nogales hay una población ópata, quince, veinte, o lo que sea, pero que aparezcamos en el INEGI como ópatas. Entonces, cuando vayan a nuestras casas, yo o a mi familia, o por ejemplo a los descendientes de Teresita [Leal], a otras familias que tenemos identificadas, les vamos a dar copia de ese reconocimiento. Entonces, cuando lleguen en el próximo censo del INEGI nos van a decir [Martín simula una conversación]:

- ¿Son de algún pueblo?
 - Somos ópatas.
 - Pero ¿Cómo?
 - Sí, aquí estamos reconocidos. Vamos a aparecer en el INEGI
 - Pero ah caray, estos estaban extintos, Pero ¿cómo?
 - A ver ¡Investiguen!
- Pero ya vamos a aparecer.

El trabajo del censo previo es un instrumento muy relevante, además de mejorar la cantidad de recursos poblacionales, también tiene fines de construcción de identidades. El contabilizar a la población sirve para diferenciar a los ópatas de otros grupos indígenas como lo mencionó Julio Ortega.

Pues la idea es salir en el INEGI, formar al grupo y tener un grupo establecido donde ciertas personas... aquí nosotros, contabilizar para llegar a un número, un número definitivo para estar presentes. Ya tenemos el acta, pero necesitamos un reconocimiento que sea propio del grupo. Entonces, la idea es juntar un buen número para poder hacer un censo bien. Asignarnos un número de propio para cada uno, que es como una identificación qué vamos a tener cada quien. Para eso pues, el gobierno tiene sus reglas, qué es el formato, es el que nos estamos pasando. Es básicamente por cada familia ya lo llenamos y vemos de dónde venimos y nos contabilizamos y allá vamos. El formato entonces, están juntando

las familias que ya somos varios y una vez que se hayan llenado, es pues ya para que nos reconozca el gobierno así, yo creo que lo más importante es que los dirigentes les den un número o una identificación a los miembros para distinguirlos de los demás grupos.

En este sentido, los ópatas ya tienen identificados a varios nuevos miembros potenciales de la tribu. Ahora, con esto, se pueden planear mejores estrategias para despertar la semilla a través de festividades y danzas en los pueblos. Las actividades de la opatería y sus prácticas tienen el fin de dejar explícitas sus ideologías étnicas. Esto se logra a través de instrumentos como la fotografía, las narrativas a través de los intelectuales ópatas y sus manifestaciones a través de ceremonias en territorios

Otro medio fundamental para promover a la oportunidad política es el de los usos fotográficos. Gracias a estos, se logra expandir mediante su distribución frente al grupo y con los externos.





Imagen 3.2. Reunión de representantes de pueblos indígenas con el presidente López Obrador. Fotografía de María Corrales. (Hermosillo, 2019). Fotografía de María Corrales. Hermosillo, Sonora. Archivo personal de María Corrales. Fotografía compartida a través de grupo de Facebook “Opata Nation” en 2019.

Esta fotografía fue utilizada por el jefe Apache Joel Cabral para pedir más recursos a los miembros y donadores interesados en los objetivos del grupo, así como para los ópatas. Fue publicada el 29 de octubre con un mensaje demostrando la importancia de que se aporten recursos para viajes y festejos de los grupos indígenas que estén asociados con la búsqueda de reconocimiento étnico. El uso de esta fotografía demuestra la cercanía con el gobierno federal de los ópatas hacia el grupo y otros que lo acompañan para el reconocimiento étnico. Esto puede relacionarse con el contacto que han

tenido con la gobernadora Pavlovich y disputados locales, así como con la cámara del Senado.

También, los usos fotográficos se dan para demostrar los avances con instancias municipales. En la siguiente foto se muestra una reunión interétnica con la comisión de derechos indígenas del estado de Sonora. En la reunión están miembros de las tribus ópata, to'hono O'otham, apache y mayo. La imagen retrata a diversos líderes de las comunidades que se encuentran en el proyecto del Corazón de las Naciones, además de la diputada Leticia Calderón (Camisa azul, cabello rubio largo, a la derecha de Joel Cabral), el diputado Montes Piña (lentes, cabello cano, saco azul marino, al centro de la fotografía) y la regidora Etna Soto Gracia del municipio de Nogales.



Imagen 3.3. Reunión de representantes indígenas con funcionarios políticos nogalenses. Fotografía de María Corrales. Nogales, 2019. Archivo personal de María Corrales. Fotografía compartida a través del grupo de Facebook “Opata Nation” en 2019.

Esta fotografía fue utilizada como estrategia para denotar que existe apoyo político al movimiento ópata y demás grupos étnicos. El uso de ropa tradicional indígena ayuda a darle fuerza. Esta fotografía también promulgó el documento donde se propone un cambio de legislación para el reconocimiento étnico.

También se utilizó para motivar a los miembros a llenar el formato censal ópata previo al del INEGI del 2020. Al ser publicada, venía con el mensaje que por primera vez se estaban considerando a los ópatas como un pueblo originario indígena. Exhortaba a los miembros a continuar con el trabajo mediante la elaboración de genealogías y acompañamiento al consejo para continuar con la comunicación con autoridades políticas de Sonora.

Por último, muestro la fotografía de Martín Ortega donde sujeta el reconocimiento que les dio el senado de la república como ópatas. Esta foto dio un fuerte impulso a que la legitimidad del grupo como ópatas reconocidos no estaba muy distante.



Imagen 3.4. Martín Ortega sosteniendo reconocimiento simbólico de la etnia ópata en la cámara de Senadores en Ciudad de México. Fotografía de Joel Cabral. Ciudad de México, 2019. Archivo personal de Martín Ortega. Fotografía compartida a través de grupo de Facebook "Opata Nation" en 2019.

La oportunidad política y el territorio son parte de la conformación de las identidades étnicas ópatas. A continuación, comenzaré describiendo la práctica de la ideología y la construcción de las identidades étnicas del grupo.

3.4 Territorio y espacios poéticos

El territorio dentro de la opatería tiene particularidades importantes en comparación con otras etnias de la nación mexicana. Los ópatas no se encuentran localizados actualmente en un territorio específico, puesto que, al pasar las generaciones, los ópatas fueron relocalizándose. Como lo mencionó Rodríguez Palacios, la transfiguración de los ópatas, producto de la congregación en misiones durante la conquista, pérdida territorial y migración durante la etapa del liberalismo mexicano (2010) y también, negación de su condición étnica para protegerse de los cazadores de recompensas que buscaban apaches y luego por vergüenza de ser considerados indígenas el territorio se transformó hasta la actualidad en convertirse en un símbolo y un destino para la opatería.

Los descendientes que se asumen como ópatas y son miembros del grupo de opatería se encuentran viviendo alrededor del estado de Sonora y al sur de Estados Unidos. Christian Ruvalcaba y Michael Everdell elaboraron un mapa a partir de la encuesta que aplicaron en el 2019 donde se muestra la distribución de 50 miembros.

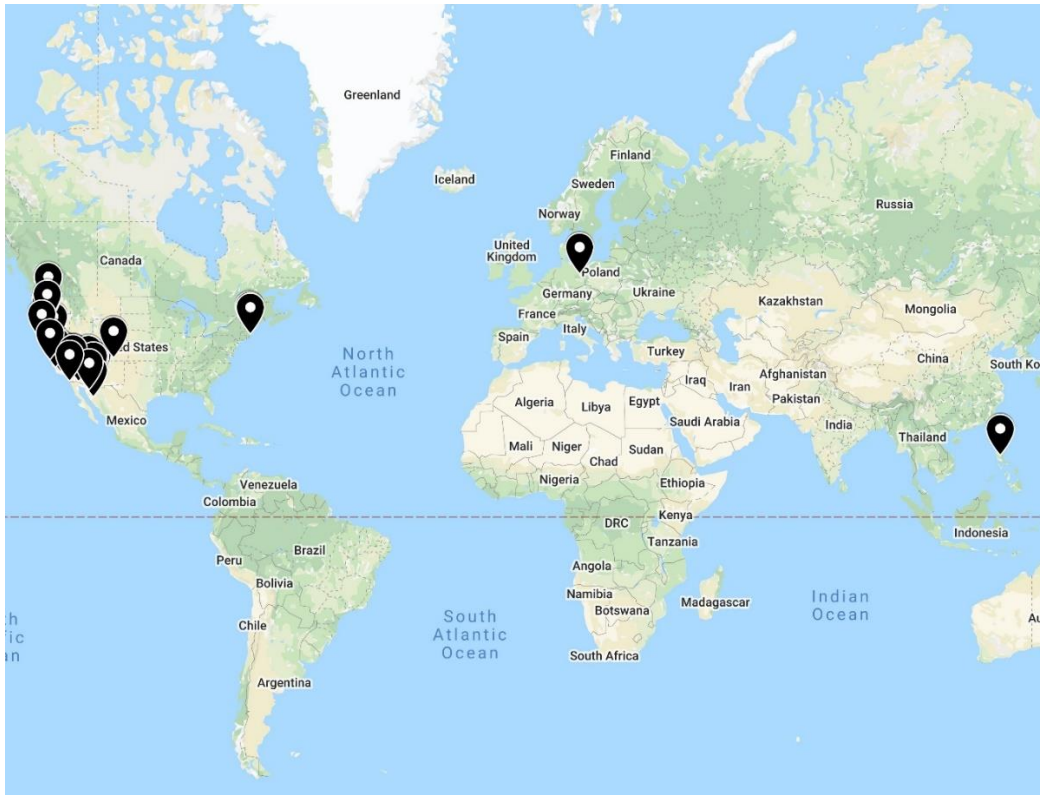


Imagen 3.5. En este mapa elaborado por Ruvalcaba y Everdell de la Universidad de Arizona se muestran con puntos negros las respuestas a la pregunta sobre los códigos postales actuales. Everdell, C y Ruvalcaba M. Localidades de población ópata. Tucson, 2019. Tesis no publicada, Universidad de Arizona.



Imagen 3.6. En este mapa elaborado por Ruvalcaba y Everdell de la Universidad de Arizona se muestran puntos azules que responden a la pregunta: ¿De qué parte de la Opatería es su familia? Los puntos negros responden a la pregunta sobre los códigos postales actuales de los encuestados. Everdell, C y Ruvalcaba M. Localidades de población ópata. Tucson, 2019. Tesis no publicada, Universidad de Arizona.

La mayoría de los encuestados viven en Estados Unidos, pero hacen viajes a México continuamente para visitar lugares ancestrales de la opatería. Santiago Benton menciona como desde pequeño y aun siendo ciudadano estadounidense realizaba expediciones junto a su padre a territorios ópatas en México:

Mi papá siempre me inculcaba a nunca sentirme avergonzado por mis raíces mexicanas e indígenas. Me llevaba a ceremonias. Lo que me nace en el corazón es esa conexión, algo en mí. Tal vez la intuición es lo que me dice que este es el camino, el trabajo que debo de hacer. La vida te pone los caminos, las personas. Tanto como esta entrevista, nunca me imaginé que un antropólogo que viene de la ciudad de México se interesara tanto en esto que hago. Hay algo aquí, muy importante de nuestra herencia mexicana que hay mucha sabiduría aquí que nos podría ayudar a la humanidad. Las conexiones, el respeto al amor de la madre tierra, a los animales, a las estrellas, a las plantas. Estamos conectados. Hay muchas filosofías que nos conecta.

Con lo que se puede observar en el mapa 3.5, resalta el hecho de que la etnia ópata está situada en un contexto fronterizo, esto de por sí es una particularidad importante que dota de una conexión geográfica entre Estados Unidos y México. Varios de los miembros del gobierno actual de los ópatas residen en Estados Unidos, entre ellos, los miembros del consejo de paz: Armando Lawrence, Ricardo Tanori y Jesús Acuña. Solamente Cristina Murrieta radica en Nácori Chico, Sonora. Del Consejo de Guerra, Kathleen Alcalá y Edgar García habitan en Estados Unidos. Nicole Yáñez se encuentra al momento de escribir esto viviendo en la India y Martín Ortega en Nogales, Sonora. El mapa, además de ilustrar los lugares de procedencia de los encuestados, muestra la conexión territorial de dos países y un sincretismo cultural. Los miembros ópatas que radican en Estados Unidos se comunican en inglés en el grupo de opatería y cada información que se comparte es traducida al español. A pesar de una vida en Estados Unidos, el pasado geográfico y cultural es buscado y resignificado en las prácticas de las identidades étnicas. El mapa anterior, también lleva a preguntarse cómo se transmiten las representaciones territoriales que a su vez llevan a manifestarse en prácticas culturales.

Con lo anterior, se puede retomar lo que Rogerio Haesbaert definió como *territorialidad*, un campo de representaciones territoriales que los actores sociales portan consigo, incluso por herencia histórica y hacen prácticas en nombre de estas representaciones (2013). El mismo autor admite que la territorialidad, no se limita a una, sino que puede abarcar diversos territorios. A esto, lo llama multi territorialidades. En este sentido, las multi territorialidades serían una multiplicidad de prácticas para estas representaciones que se hacen en varios espacios. Una persona pasará por múltiples territorios a lo largo de su vida y estos tendrán representaciones que llevará consigo. En el caso de la opatería, los miembros que viven en Estados Unidos tienen una conexión con las representaciones del territorio de la historia de los ópatas. Viajan y apoyan las actividades de lo que definen como el plantar la semilla y despertar el espíritu ópata. Las visitas a los antiguos asentamientos son

recurrentes y sirven de instrucción para los más jóvenes dentro de la opatería como lo describe Julio Ortega.

Hemos recorrido pues desde Hermosillo, toda esa ruta hasta Chihuahua. Por la parte de Moctezuma hemos estado para parte de arriba, de Trincheras y todas esas partes de Sonora, el Río Sonora, desde Nacozari, Banámichi, hasta arriba, hasta llegar a Chihuahua. Hemos llegado Hasta allá con los compañeros, con los tarahumaras, hemos andado con ellos y hemos platicado. Hemos visto los vestigios ahí de qué hasta allá andaba la opatería por ese lado también.

Las prácticas y sus representaciones en los territorios se hacen a través de ceremonias con diferentes intencionalidades. Como una fotografía importante que da cuenta de esto presento la siguiente:



Imagen 3.7. “Danza en la Miguel Hidalgo”. Fotografía de Jacksubeli González. Nogales, 2019. Archivo personal de Jacksubeli González.

Tres danzantes y un tamborista tohono o’dham se muestran frente al público en la plaza Miguel Hidalgo en Nogales, Sonora durante la ceremonia del humo. La audiencia mira fijamente la escena. El evento fue organizado por los ópatas para la recaudación de donaciones de juguetes para la comunidad Pima previa a la navidad en Nogales, Sonora. La realización del evento fue ampliamente difundida bajo el lema de *apoyo entre hermanos*. Esta fotografía demuestra una actividad ceremonial que funciona para promover la oportunidad política de los ópatas y estrechar lazos de amistad con los pueblos tohono y pima.

Esta ocasión también sirvió para que los ópatas conocieran a los jefes pima que asistieron. El acto y los usos de esta fotografía sirven como herramientas para despertar el espíritu que yace dormido entre los asistentes.



Imagen 3.8. “Preparación para la danza”. fotografía de Jacksubeli González. Nogales, 2019. Archivo personal de Jacksubeli González.

La fotografía 3.8, tomada el mismo día, muestra a una familia tohono que participó junta en las danzas del día de la colecta de juguetes. Las prácticas ideológicas étnicas sirven también como manera de estrechar lazos familiares.

El siguiente mapa, tiene dos características importantes. La primera, es que los puntos verdes representan las localizaciones de antiguos asentamientos ópatas. Estas son misiones, villas y pueblos. El mapa también considera los lugares donde hasta el momento se ha realizado el censo de la opatería

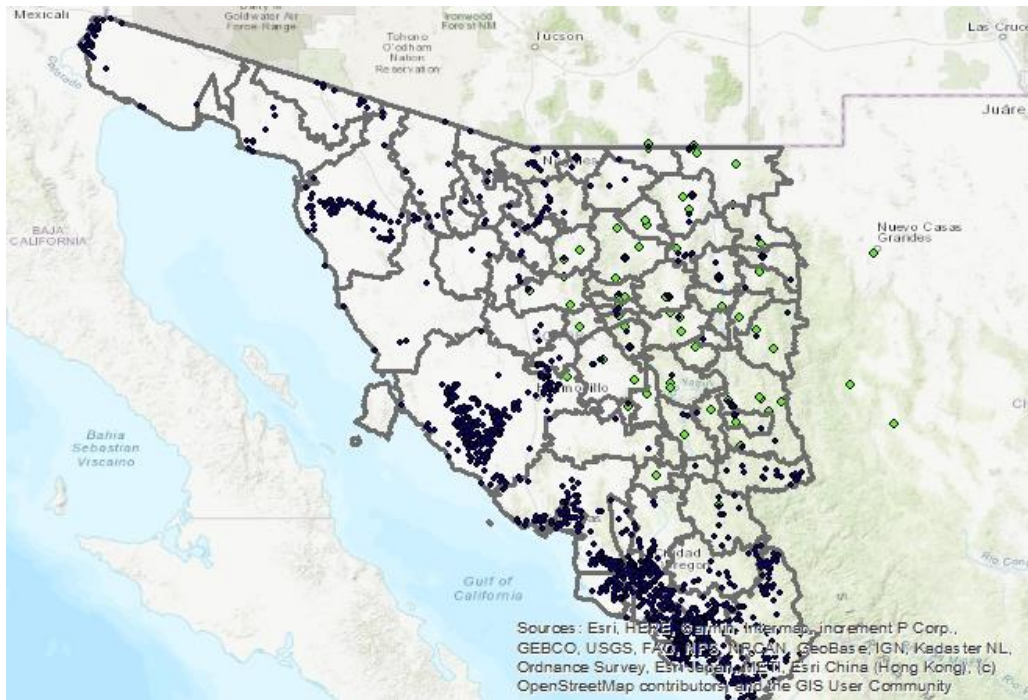


Imagen 3.9. Mapa de elaboración propia con datos compartidos por el grupo de opatería. Los puntos negros demuestran los lugares donde se hablan lenguas indígenas al momento del censo de INEGI de 2010 y los puntos verdes los lugares de importancia actuales donde las actividades de la opatería actual se están llevando a cabo por el grupo. Ciudad de México, 2019. Tesis no publicada, Instituto de investigaciones José María Luis Mora.

La segunda, es que el mapa fue construido por los mismos datos que la opatería proporciona. Esto no es menor, deja en claro la intención de hacer una institucionalización de los territorios claves para el movimiento en la actualidad. La construcción del listado de antiguos asentamientos comenzó a realizarse desde el 2018 y da cuenta que existe una interiorización de los asentamientos por parte del grupo. La interiorización se hace explícita a través de las ceremonias ópatas donde demuestran que los territorios tienen un significado muy importante entre los miembros.



Imagen 3.10. La ceremonia del humo en Esqueda, Sonora. Fotografía de Sergio Ramos-Esqueda, 2019. Archivo personal de Sergio Ramos. Fotografía compartida a través de grupo de Facebook "Opata Nation" en 2019.

La fotografía 3.9 fue tomada en el último lugar donde habitaron apaches chiricaguas y ópatas, donde se encuentran los restos del primer templo católico de la región. En la fotografía se puede apreciar la Ceremonia del Humo y se ofrece tabaco a la Madre Tierra. Las personas retratadas desde primer plano son: Sergio Ramos (cronista) quien viste con anteojos y una camiseta azul marino, Martín Ortega (Coordinador de la opatería en Nogales) quien viste con una camisa blanca y bordes rojos en el cuello, Mario Hasiel (miembro de la tribu) con una sudadera gris, Diego Cabral (miembro de la tribu) cuya vestimenta está oculta detrás de Hasiel y su hijo con una camisa de cuadros morados con blanco. Los participantes en la ceremonia se encuentran en el

exterior. Observan hacia el oeste, excepto por Sergio ve hacia la cámara. De esto se puede inferir que la imagen da cuenta del acto ceremonial, en un lugar de ser una simple selfie. Lo importante es considerar la intención de la fotografía. Ésta documenta una práctica ideológica de la ópatería y de una apropiación simbólica del territorio. La fotografía es compartida a través de los miembros y a los grupos ajenos, explicitando así una ceremonia ancestral. Los usos establecen una conexión entre el territorio, la ceremonia celebrada y la pertenencia a la opatería. El territorio y la ceremonia están ligados de manera esencial. Como lo mencionó Bonnemaïson, aquí el territorio es definido por las prácticas culturales al ser realizadas. Es una cosmovisión primero y luego una organización, se refiere a representaciones más que a las funciones, aunque esto no significa que carezca estructura y substancia (2005, p. 115).

El territorio, los usos fotográficos y la construcción de la nación ópata se encuentran unidos en las actividades de la comunidad. Como había mencionado en el capítulo dos, los espacios poéticos de Anthony Smith son utilizados para generar identidades culturales colectivas que reafirman el apego y la identificación a una nación. Par Anthony Smith, contienen fuertes cargas de sentimiento colectivo y de significado, procedentes de la asociación histórica y de la familiaridad étnica. Los miembros a menudo se identifican con estos sitios y espacios que a su vez, consciente e inconscientemente, dan forma a su sentido de identificación con los espacios poéticos y panoramas étnicos donde se localizan. Los ópatas están utilizando los métodos cartográficos, censos y fotografías para difundir los significados de estos espacios poéticos entre sus miembros, así como entre la gente que quieren entrar al grupo.



Imagen 3.11. “Murêo”. Tuape, Sonora. Fotografía de Andrea Cocoba. Tuape, 2020. Archivo personal de Andrea Cocoba. Fotografía compartida vía Facebook a través del grupo “Opata Nation” en 2020.



Imagen 3.12. "Tudhua". Opodepe, Sonora. Fotografía de Magda A. Cocoba. Opodepe, 2020. Archivo personal de Andrea Cocoba. Fotografía compartida vía Facebook a través del grupo "Opata Nation" en 2020.



Imagen 3.13. “Batuque”. Tuape, Sonora. Fotografía de Andrea Cocoba. Tuape, 2020. Archivo personal de Andrea Cocoba. Fotografía compartida vía Facebook a través del grupo “Opata Nation” en 2020.

En las fotografías 3.11 y 3.12 se muestran un arbusto conocido regionalmente como ocotillo y una cactácea conocida como sahuaro. Las fotografías fueron realizadas por las ópatas Andrea Cocoba en Toâpa (oficialmente conocido ahora como Tuape) y Magda Cocoba en Opodepe. En la fotografía 3.13 se puede observar un río Batuque. Estas fotografías fueron compartidas entre el grupo ópata con los nombres originales previo a su castellanización. Muestran territorios ópatas que fueron relevantes para la etnia. De esta manera se refuerza un recuerdo histórico que permite la transmisión de los espacios poéticos entre los miembros. Estos elementos de los usos fotográficos de los territorios se entrelazan con el sentido histórico que tienen los ópatas para formar identidades nacionales. Un elemento clave para entender la reconfiguración cultural del territorio entre los ópatas es la manera en que se refieren al tiempo. Sus actividades ceremoniales en el territorio hacen referencia constantemente a una conexión entre el pasado y el presente.



Imagen 3.14. "Concepción Martínez". Opodepe, Sonora. Fotografía de Edward H. Davis. Opodepe, 1922. Smithsonian Institution National Museum of the American Indian. Colección: NMAI.AC.001.031. Código de identificación: N24979

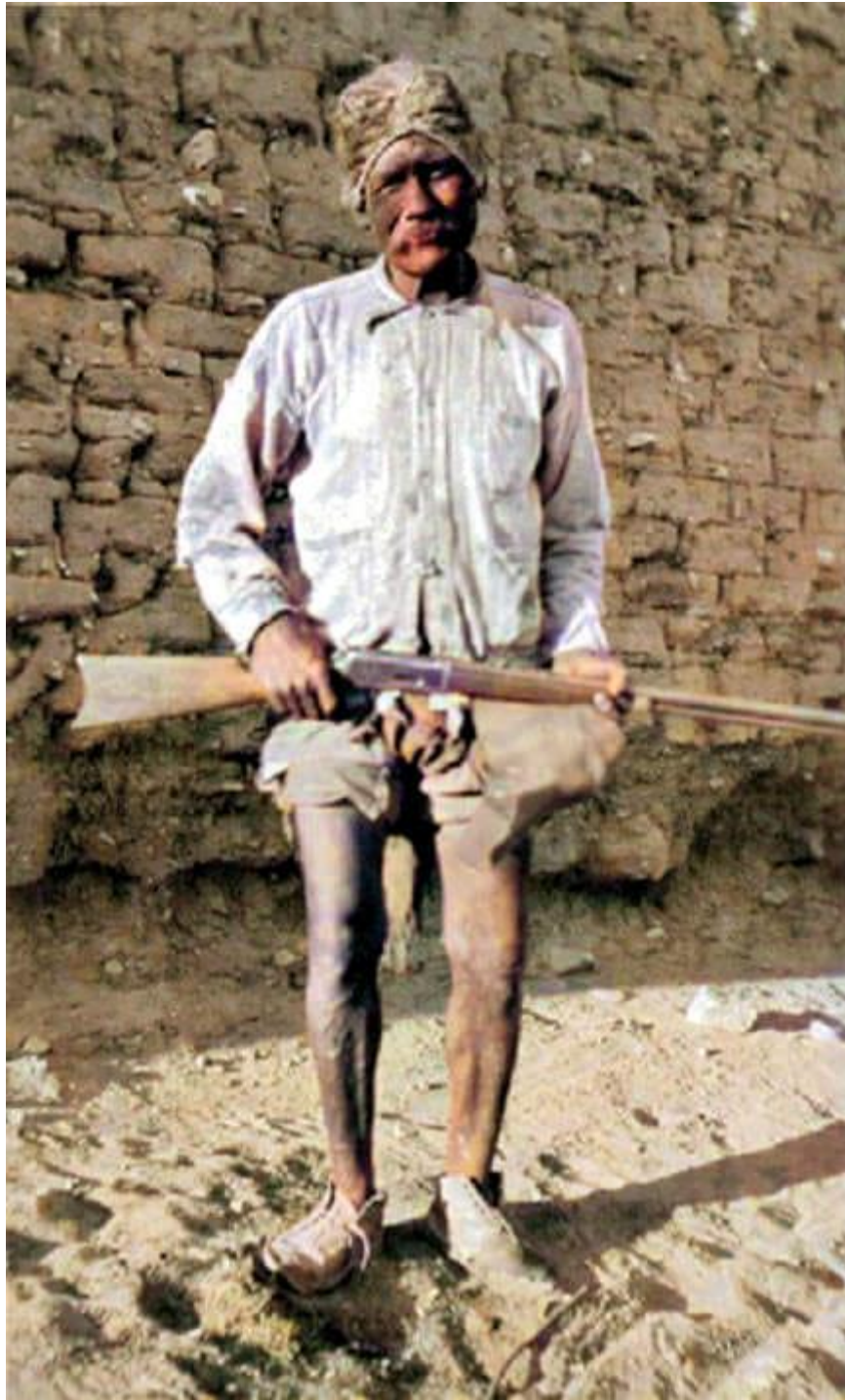


Imagen 3.15. Fotografía de Luis Estrada en las ceremonias de pascua en Opodepe, Sonora. Fotografía de Edward H. Davis. Opodepe, 1922. Smithsonian Institution National Museum of the American Indian. Colección: NMAI.AC.001.031. Código de identificación: N24958

Las fotografías 3.14 y 3.15 son parte del archivo del Smithsonian's National Museum of the American Indian. Ambas fotografías fueron tomadas por Edward Davis durante sus viajes para recolección de artefactos y fotografías indígenas por el noroeste de México. Una gran variedad de fotografías es compartida por las redes sociales de la opatería, mostrando la continuidad del pasado ópata con los territorios que representan en la actualidad. Esta continuidad es hecha explícita también con las actividades altruistas de los miembros en los mismos territorios.



Imagen 3.16. "Entrega de despensas". Fotografía de Cristina Murrieta. Opodepe, 2020. Archivo personal de Cristina Murrieta. Fotografía compartida vía Facebook a través del grupo "Opata Nation" en 2020.

La fotografía 3.16 fue compartida el 20 agosto de 2020. Se muestra al comandante de policía de Opodepe, Sonora recogiendo despensas en casa de Cristina Murrieta. Éstas fueron recolectadas por la comunidad para asistencia de los pueblos durante la pandemia. Estas actividades son publicitadas y difundidas entre la comunidad, así como con ajenos. Las

actividades demuestran que la conexión con los territorios se mantiene en el pasado y en el presente, haciendo explícitas las identidades de la nación ópata.

 EMPEZAMOS LUNES 25 DE MAYO A DISTRIBUIR

**LA TRIBU LIPAN APACHE DE NOGALES – PUEBLO OPATA
TE INVITAN A DONAR
EN CONJUNTO CON: NDN COVID -19 RESPONSE PROJECT**







Por cada peso que dones el colectivo NDN donara la misma cantidad en beneficio a las comunidades de los pueblos originarios de Sonora

Nuestros hermanos estan sufriendo las consecuencias de la cuarentena por el covid-19 cada peso tuyo se convertira en alimentos no perecederos que se entregaran directamente a autoridades tradicionales para ser repartidos entre los hermanos indigenas con mayor necesidad.

De antemano Muchisimas gracias! que el creador multiplique tu donativo peso a peso.

“por qué este mal que llego como virus, hoy duda y se tambalea, porque mientras más destruye, el mundo más despierta y abre los ojos y ve lo que antes no veía, por sobre todas las cosas”.

Puedes depositar en la cuenta 4766-8414-6681-8096 en cualquier OXXO o sucursal Banamex

Apaches, Opatas, Mayos, Yaquis, Guarijitos, Mazahua, Tohono O'odam, seris

Imagen 3.17. Cartel para donaciones. Nogales, Sonora (2020). Fotografía compartida vía Facebook a través del grupo “Opata Nation” en 2020.

Además de las intenciones solidarias y la continuidad histórica con los territorios ópatas, también, se demuestran las alianzas entre los pueblos indígenas de Sonora. Las alianzas, rescate del pasado y los usos fotográficos son coordinadas por los intelectuales étnicos de la opatería. En general, de acuerdo con Natividad Gutiérrez, el intelectual étnico aporta a tres preocupaciones: El discurso cargado hacia un elogio del pasado; segunda, una protesta para denunciar las condiciones de marginalidad étnica y, tercera, una conciencia de la necesidad de que los indios se ocupen de sus asuntos y su destino (Gutiérrez, 2012 p. 182). La lucha de los intelectuales indígenas también está pensada para transmitirse generacionalmente, como se verá a continuación.

3.5 La construcción de las identidades étnicas en la opatería.

Como lo menciona Alberto Bartolomé, La identidad étnica se usa como una práctica social que delimita la diferencia entre los *unos* y los *otros*. Se incorpora mediante un carácter ideológico. Estas prácticas son adoptadas por las representaciones colectivas de un grupo étnico. Éstas últimas se organizan y son expresadas a través de la ideología, por lo tanto, son una práctica constante y social. Para que las identidades étnicas existan, es fundamental que sean percibidas, tanto por los mismos miembros del grupo, como por los externos (Bartolomé, 1997). Su carácter consciente y sistemático supone una forma de ordenar y/o asumir las representaciones del grupo étnico. La ideología puede ser vista como un instrumento que transforma a la realidad, se nutre de esta, pero a su vez, la modifica. La práctica de la identidad étnica (ideología) es vivida, manifestada y promovida por el grupo ópata a través de las fotografías de diversas maneras.





Imagen 3.18, Fotografía extraída de: "Zátachi: tras las huellas del pasado" de Cristina Murrieta. Fotografía de Cristina Murrieta López. Sátachi, 2019. Universidad de Sonora.

En la fotografía 3.18 se aprecia a María de Jesús Garrobo, coordinadora de las tejedoras de palma en Buena Vista. Se retrata el acto de la técnica ópata conocida como juqui (casa en la tierra, en lengua ópata). La palma es trabajada en huecos excavados y humedecidos para poder manipularla sin romperla. Es una costumbre ancestral que aún existe. En Nácori Chico, existe una docena de familias que poseen su juqui y que trabajan cotidianamente el tejido de palma, con las técnicas ancestrales de la opatería cotidianamente.

La práctica ha sido modificada en la actualidad. El trabajar en un hueco húmedo, atrae hongos y enfermedades a las personas que pasan largas horas dentro. Al ver esta problemática, Cristina colaboró en proyectos donde se pudiera trabajar en un ambiente más higiénico.

“...Pero, esa humedad y esa oscuridad traía también muchos problemas de salud como reuma, hongos y diferentes tipos de enfermedades. Entonces, logramos que sin perder la costumbre, sin perder las formas en que ellos trabajan, nos permitieran que poco a poco fuéramos construyendo cuartos un poco más externos. Cuartos chiquitos, chiquititos, donde, apenas caben también. Pero, ya se puedan sentar en un banquito y el aire circula, pues no están metidos en la tierra. Algunos todavía se niegan porque dicen que no es lo mismo, pero sí es lo mismo. Es en beneficio de ellos nada más, en beneficio de la salud. Extracto de entrevista con Cristina Murrieta (2019).

El trabajo que hace Cristina Murrieta entra dentro del concepto de intelectual indígena. Promotores de la etnia que utilizan medios académicos para interactuar con distintos sectores de la sociedad. Aunado a lo expuesto por Natividad Gutiérrez (2012, p.179), los intelectuales indígenas dentro de la ópatería tienen características particulares. Los ópatas devienen de un contexto predominantemente académico. Una amplia cantidad de miembros tienen experiencia docente de acuerdo con la encuesta aplicada por la Universidad de Arizona. El trabajo de estos promotores es el de exaltar al pasado, promover un sentido histórico que brinde un futuro a la comunidad y organizar las relaciones interétnicas. Los intelectuales indígenas ópatas pertenecen al gobierno ópata dentro de los consejos de guerra y paz que expuse en el capítulo uno.

La fotografía, es utilizada con el fin de exponer la existencia de la ideología como una práctica social. Al ver a María de Jesús trabajando al juqui se conecta con un pasado que los ópatas tratan de rescatar. Una justificación de la existencia étnica, de lo antiguo que está en el presente, así que por lo tanto sigue existiendo. La fotografía fue publicada en un catálogo por la cronista y miembro de la etnia ópata, Cristina Murrieta López. Este catálogo fotográfico tiene la función de dar a conocer las prácticas del pasado que aún persisten en Nácori Chico, así como lo que la autora considera su *terruño*, dando cuenta de los ancestros, de los pobladores, *de los que forjaron el ayer y dejaron bases*

para forjar el presente que vivimos (Murrieta, 2019). El catálogo hace una conexión del pasado con el presente y las persistencias étnicas que emanan de Nácori Chico. Las fotografías funcionan como un acto ideológico, una práctica de las identidades étnicas que son percibidas por miembros que practican la opatería y los que están fuera. Al ser publicado, se utiliza como una herramienta que explicita la permanencia de la etnia. Cristina, conecta las prácticas ancestrales con las actuales utilizando a las representaciones de manera continua, activa, y construyendo su identidad étnica.

[...] Yo soy ópata. Yo soy originaria de la Nácori Chico. Toda mi infancia transcurrió en un lugar llamado Sátachi. Sátachi significa tierras coloradas y fue un pueblo de visita de Nácori, de la misión de Nácori Chico. En 1645 cuando se fundó la misión de nuestra señora de Guadalupe de Nácori Chico, sus pueblos de visita eran Bacadéhuachi, Móchopa, Reservas de Sátachi. Ahí fue donde yo crecí. Mis padres son de ascendencia indígena ópatas, totalmente. Pero, yo me he asumido como ópata desde pequeña. En la cueva colorada, que así se llamaba la ranchería donde estábamos; me tocó convivir con grupos de indígenas. No recuerdo su lengua para nada, qué sería mi lengua y me duele muchísimo que se haya perdido. Pero, sí recuerdo sus danzas, recuerdo sus risas, su forma de cómo preparaban la carne [...]

Alberto Bartolomé propone que dentro de la identidad social existe como una fuerte característica la afectividad. Ésta, dentro de la construcción de las identidades étnicas es también fundamental para entender, pertenencia y la inserción social del individuo dentro del grupo. Cristina Murrieta comenta al respecto de las personas cuando escuchan que ella se afirma como ópata.

Antes me ignoraban. Me escuchaban y de seguro pensaban: -Ay, está loca-. Pero después, cuando empecé a participar y hacer. Siempre, siempre cualquier cosa que encuentres mío, digo en mis reseñas que tengo ascendencia ópata, soy de origen indígena, soy de origen humilde, hija de padres campesinos, qué aprendió a leer y escribir en la arena del río. Mi madre me hacía un palito y mientras ella lavaba me limpiaba una parte de la arena y ahí me ponían las letras para qué aprendiera a escribir.

Esta relación afectiva generó una fuerte motivación en los miembros que ahora practican la opatería. La búsqueda de las identidades étnicas está fuertemente marcada por las narrativas que escucharon de sus padres como lo describe Martín Ortega.

En mi familia, en mi caso, se hizo un cerco de amor para que nosotros pudiéramos sobrevivir porque estamos hablando de que todavía en Sonora en 1956, 1957 había pena de muerte y nosotros éramos considerados los parias de la sociedad. Entonces, cualquier ganadero que dijera: -Este terreno es mío-, tú acostumbrado a

pasar por ahí siendo apache u ópata, pues te podían matar o meterte a la cárcel y que el gobierno te matara. Mi padre tuvo que esconderse, tuvimos que olvidar la lengua porque no estaba... permitido, pero había momentos en la familia cuando pasábamos por un árbol, por ejemplo, muy viejo de bellota y mi papá se estacionaba y se bajaba, luego hacía una ceremonia. Le daba una vuelta al árbol, luego agarraba un poquito de tierra, lo aventaba para arriba y luego si traía agua en un termito o lo que sea, les echaba a las raíces y luego lo abrazaba. Le daba las gracias por la sombra, por el cobijo. Hacía que yo fuera y lo abrazara. Me contaba historias del sol, de la luna y de las cacerías. Entonces fue sembrando esa semilla y ahora nosotros vemos con desesperación como esta sociedad está cada día más maltratando a la Madre Tierra. Entonces, revive ese orgullo de que está en nuestras manos ayudar y luego, además, regresar a lo que somos, nuestros códigos [...]

Por otra parte, la ideología está presente también como un acto hacia el futuro. Para poder mantener esta construcción, los ópatas recurren a la enseñanza hacia los más jóvenes, métodos de institucionalización para lograr que el movimiento perdure. Esto es usualmente denominado por los ópatas como el *plantar la semilla*. La opatería busca transmitirse generacionalmente y estos esfuerzos son compartidos con el uso fotográfico entre el grupo. Es importante remarcar dentro del siguiente extracto el paralelismo de la construcción de la identidad étnica con el devenir espiritual y de la naturaleza. Dentro de las entrevistas, se repitió mucho el apego medio ambientalista y su conexión con un espíritu étnico. Para los ópatas, el futuro está marcado por un regreso de la espiritualidad. Martín Ortega lo narra a continuación.

Lo acabo de ver yo con un sobrino mío, hijo de mi hermano menor. El obviamente trae la misma sangre de mi padre, pero él siempre me apoya en todo lo que hago. Los tohono o'dham hicieron un campamento de basquetbol con jovencitos de preparatoria nativos americanos y entonces nos hicieron una invitación a nosotros como pueblo ópata. El único jovencito que reunía los requisitos era mi sobrino Julio Everardo, entonces él fue al evento y regreso de allá con espíritu diferente porque antes, de no interesarse y nada más de escuchar con curiosidad lo que hacía su tío, cosas de indios [Martín ríe], ahora quiere aprender danza, quiere vestirse como lo que es. Está muy orgulloso de lo que vio en otras tribus de otros jóvenes porque vinieron de hasta Nueva Zelanda, de todo el estado de Arizona, de Sonora y entonces creemos nosotros que cuando regrese la apachería y cuando regresemos la opatería al lugar de donde fuimos expulsados, vamos a echar andar ese engranaje que se necesita, o sea, vamos a llevar la primera gota de agua que va a despertar la semilla dormida de nuestros hermanos y entonces vamos a hacer una revolución cultural-social en ese lugar.



Imagen 3.19. Reunión deportiva en Phoenix, Arizona. Fotografía de Julio Ortega. Phoenix, 2019. Archivo personal de Julio Ortega.



Imagen 3.20. "Deportes y etnias" Fotografía de Julio Ortega. Phoenix, 2019. Archivo personal de Julio Ortega.

Las fotografías 3.19 y 3.20 fueron tomadas por el miembro del grupo ópata Julio Ortega. Evidencian un evento deportivo, donde se celebró una reunión de diversos grupos étnicos de Estados Unidos en Phoenix, Arizona en abril de 2019. Se les extendió una invitación a los ópatas para que asistieran. Estas dos fotografías fueron compartidas con los miembros de la opatería para demostrar que el grupo está siendo aceptado cada vez más de manera internacional. La fotografía de abajo es muy importante porque se están presentando dos banderas. De izquierda a derecha está la bandera tohono od'ham y luego la bandera ópata. De acuerdo con Martín Ortega, la bandera ópata está siendo cargada por el jefe Vernon de la tribu tohono. Este acto representa una aceptación y acto de amistad con los ópatas, estableciendo una afectividad y una construcción de identidades étnicas. De acuerdo con Martín y Julio, el evento deportivo fue celebrado para inculcar a los jóvenes los valores de sus raíces étnicas.

Mi Papa falleció, pero los parientes que tienen ahí pues nos han enseñado, nos han platicado, algunas vivencias de ellos, de mi papá más que nada. Sí, transmitirlo a los jóvenes, a los que están aquí, que apenas van creciendo y ¿Ya ves que lo nuevo está sobrepasando a la cultura? Entonces pues la idea es que permanezca algo de lo que tenemos todavía de lo que podemos para rescatar.

Las construcciones de las identidades étnicas dentro de la opatería también tienen un esencialismo. La conexión con el pasado y las actividades en el presente tienen una añoranza moral. Los valores requieren ser rescatados, el respeto a la naturaleza y la espiritualidad. Estos lazos se contraponen con una idea de la modernidad amenazadora.

Hay una añoranza a un pasado idealizado que legitima la condición étnica y justifica su importancia frente a otras formas de vida "contemporáneas". Esta valorización del pasado está presente en múltiples formas en la opatería. Como describiré más adelante, una de ellas es a partir de los usos del retrato

fotográfico. Al compartirse las fotos de sus ancestros y sus lugares de origen, se genera una historia en común que institucionaliza la comunidad.

Como lo apuntó Alberto Bartolomé, un componente fundamental de las identidades étnicas es la separación del *nosotros* y los *otros* (1997). Para que esto ocurra, el *nosotros* debe mantener un pasado compartido, que permite la unificación dentro del grupo y es una cualidad fundamental para llamarse un movimiento social. El pasado compartido que habilita la posibilidad de las formaciones de las identidades étnicas entre la opatería y los grupos que la acompañan en el viaje de la reivindicación étnica es lo que denomina Jörn Rüsen como el *sentido histórico*. En su propuesta, los seres humanos deben interpretar al mundo para asegurar su supervivencia. La cultura es entonces, la interpretación interior, compartida y significada socialmente del mundo exterior. El mundo tangible y vivido debe ser mapeado simbólicamente y teorizado a través de los sentidos que Jörn, describe como compuestos por la percepción, interpretación, orientación y motivación. Lo histórico a su vez, se refiere a la administración del tiempo de todos los sucesos de la humanidad (2006, p. 50).

La percepción histórica explora el cambio temporal del mundo interno y externo. La historia de la opatería de ninguna manera es tan lejana para sus miembros como para haberla vivido únicamente a través de libros de historia. Muchos de sus miembros, a lo largo de su infancia vieron a sus padres y abuelos realizar rituales hablar la lengua o esconder su condición indígena. Les tocó vivir lo que los historiadores actuales llaman la extinción de la etnia.

Al ser percibida, la historia conlleva una interpretación. Jörn define a la *interpretación histórica* como la lectura temporal del cambio a través de patrones hermenéuticos específicos. Los eventos del pasado se vuelven historia desde la perspectiva del presente. En la opatería, sería una lectura específica del grupo como colectivo de los sucesos percibidos en el tiempo. También, esta lectura incluye en este caso, la interpretación del grupo al respecto de lo escrito por historiadores y académicos. A veces están de

acuerdo con publicaciones, a veces no lo están, otras, tienen diálogos con los mismos académicos sobre su propia historia.

La orientación histórica son las prácticas de vida que están basadas en los conceptos del paso del tiempo, aunadas con la experiencia y el desarrollo de futuras perspectivas derivadas por la interpretación de la experiencia del pasado. Jörn divide en dos tipos a estas prácticas, las externas y las internas. Las primeras son orientadas por los conceptos del paso del tiempo que corresponden con las intenciones que guían a las acciones. Las orientaciones internas ocurren a través de la formación de afiliaciones de la perspectiva histórica de afiliación y exclusividad; experiencias transpersonales e interpretaciones del tiempo que están integradas en el concepto del individuo.

La motivación histórica se refiere a la determinación y voluntad que surgen a través del sentido de las intenciones originados por las experiencias y las voluntades dentro de un marco conceptual del paso del tiempo. Pero lo más importante, por la movilización de las emociones que surgen a partir de la evocación de los recuerdos.

Un ejemplo claro de estos elementos constitutivos en la opatería sería el de Kathleen Alcalá. En la narrativa citada por Rodríguez Palacios, Kathleen narra en su novela “The Desert Remembers My Name” como su bisabuela, Pastora Curiel Martínez sufrió la llegada de soldados a su pueblo, Rayón, Sonora en la sierra sonorense en 1884. Estos llegaron, asesinaron a muchas personas y ultrajaron a las jóvenes que pudieron atrapar. En la novela, la narrativa es llevada por la abuela de Kathleen. Cuando su pueblo fue violentado, ésta se trasladó a Nogales, Arizona. Tanto la bisabuela como la abuela eran ópatas. De acuerdo con Rodríguez Palacios, la violencia de los soldados mexicanos no está documentada y carece de fuentes históricas. La novela presenta una dramatización que está basada en las historias e investigaciones que hizo Kathleen Alcalá al darse cuenta de sus raíces ópatas. Rodríguez Palacios comenta que puede ser útil como un ejercicio de imaginación que ejemplifica la transfiguración cultural de los ópatas al verse obligados a migrar por los

disturbios de finales del siglo XIX y principios del XX (2010, p. 151). Sin embargo, además de esto, agregaría que las narrativas como las que escribe Alcalá tiene más funciones que esto. La historia fue percibida por ella, interpretada y escrita en una novela. También, sirvió para orientar sus acciones de vida como ópata y se volvió una motivación. Actualmente, Kathleen Alcalá es miembro del consejo de guerra en la opatería. Es maestra de literatura, escritora y enlace fundamental entre la opatería estadounidense y mexicana. Sus escritos históricos son considerados muy importantes para el grupo. La historia de que narra Alcalá no es solamente una ficción, sino que es parte de la historia institucionalizada del grupo. Da sentido a las acciones que la opatería ejerce para dar sentido en su pasado común y acciones que toman para reivindicarse como etnia.

La transfiguración cultural que fue producto de las reformas liberales, las guerras nacionales y la migración de los ópatas ha llevado a la actualidad a que el grupo busque este sentido histórico como parte de la búsqueda de reivindicación étnica. La vergüenza por la condición indígena fue un mecanismo de defensa contra los incipientes cambios dentro de la opatería a finales del siglo XIX y XX. La vergüenza es un acto que ahora combaten los miembros del grupo, como lo menciona Martín Ortega:

No, no. Esto es el apego y sobre todo es honrar a los caídos nuestros. Los nuestros... para mi es difícil hablar de ese tema porque en el caso mío, fueron muchos los que murieron a manos de la... pues a manos de los rancheros, a manos de la policía, la cordada criminal, la... Entonces, es un respeto por ellos, pues ellos no tenían porque haberse sentido avergonzados por lo que eran, porque estaban ahí. Ellos entendían la vida de una forma muy diferente. Llegaron los que nos conquistaron, los que nos colonizaron y nos invadieron las tierras con un sentido, vaya de lo que era la riqueza, muy diferente a lo que nosotros era la riqueza.

Los intelectuales ópatas también han buscado un rescate de la lengua como un elemento fundamental para la hacer explícitas sus identidades étnicas. De hecho, sus colaboraciones con las universidades de Sonora y Arizona nacieron por la inquietud de rescatar lo posible de la lengua a través de la ayuda de lingüistas. Esto es fundamental, puesto que constituye una parte importantísima dentro de la reivindicación étnica. Lo que saben sobre la lengua

dentro de la opatería se enseña entre los miembros, especialmente hacia sus hijos. Es común que creen y compartan imágenes con palabras que indiquen partes del cuerpo, nombre de la familia o animales. Como lo describe Martín Ortega.

Pero ya vamos a aparecer. Vamos a tener ya, las lenguas, porque seguimos subiendo, seguimos subiendo para nuestros niños, infografías donde nosotros... esta la acaban de subir ahora, mira [Me enseña su celular]:

Esto lo estamos haciendo muy seguido. Nuestros niños están aprendiendo. Cuando yo me presento, yo ya me presento *ni ja ora wa*, o sea, *ni ja*, yo soy ópata, *ora wa*. Luego, *ta mu nei*, somos descendientes. Entonces, así empezamos a hablar. Tenemos que empezar. Un error que estábamos cometiendo, lastimosamente, es que estábamos muy preocupados con la forma de hablar. Yo le digo a mis hermanos de la tribu, no podemos estar preocupando por esto. Hay que hablar, hay que hablar. Cómo lo pronunciamos, pues no hay, pues.

A continuación, muestro tres de las imágenes creadas por el grupo:



Imagen 3.21. Infografía elaborada por Edgar García Rosas y Luis Flores Martínez. (2019). Compartido vía Facebook por grupo "Opata Nation". Archivo de Lenguas indígenas de México. Recuperado de: <https://www.lenguasindigenas.org/index.html>

Opata (Sonora y Noroeste de Chihuahua, México y Sureste de Arizona, EE.UU.)

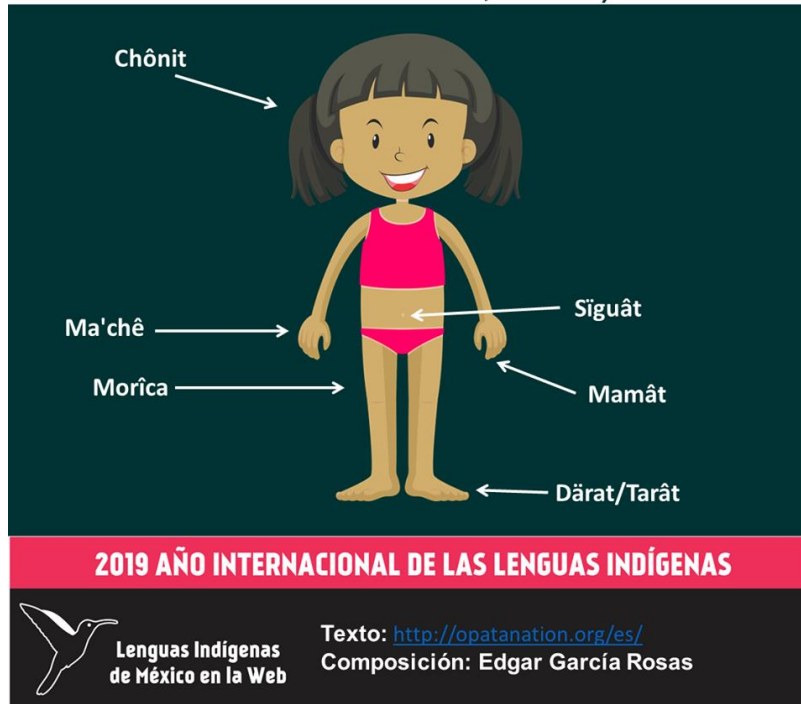


Imagen 3.22. Infografía elaborada por Edgar García Rosas y Luis Flores Martínez. (2019). Compartido vía Facebook por grupo "Opata Nation". Archivo de Lenguas indígenas de México. Recuperado de: <https://www.lenguasindigenas.org/index.html>

Hoi-ra-ua “Opata” (Sonora, México y Arizona EE.UU.)



Imagen 3.23. Infografía elaborada por Edgar García Rosas y Luis Flores Martínez. (2019). Compartido vía Facebook por grupo “Opata Nation”. Archivo de Lenguas indígenas de México. Recuperado de: <https://www.lenguasindigenas.org/index.html>

De acuerdo con la encuesta de Rubalcava y Everdell de la Universidad de Arizona, 20 de los 52 miembros entrevistados han participado en diferentes grados al respecto del rescate de la lengua.

Particularmente el grupo de la opatería fue fundado por intelectuales indígenas que utilizan este sentido histórico para dar dirección al movimiento. Al formarse la opatería en un contexto fronterizo y por el contexto de sus intelectuales, el grupo está dotado de una manera muy particular en cuanto a su configuración. El pasado es compartido por los ópatas y es una pieza importante para la formación de las identidades étnicas que Bartolomé propone. Los usos fotográficos, la celebración de ceremonias en territorios ópatas, la búsqueda del rescate de la lengua y la búsqueda de las oportunidades políticas conforman la manera en que se hacen explícitas las prácticas de las ideologías indígenas. Además de las prácticas externas de las ideologías étnicas,

también las hay de manera interna. Para esto, se usa el retrato dentro del grupo.

3.6 Legitimidad ópata y los usos del retrato

Al preguntarle a Edgar García sobre los lineamientos que se tienen para aceptar nuevos miembros de la opatería, él me contestó que era un tema delicado, puesto que en México ha habido infiltraciones en comunidades étnicas de *indígenas falsos*. Para Edgar, esto ha causado problemas dentro de las etnias como divisiones y beneficios a particulares externos.

Es un tema que en el Consejo Tradicional de Gobierno Opata tenemos que trabajar en los próximos meses, pero definitivamente tenemos el derecho a tener filtros que podremos aplicar según sea el caso; si la persona es realmente un ópata entonces no tiene de que preocuparse por este detalle.

Esto ha hecho que los ópatas busquen “evidencias”, en el sentido de descripciones o fotografías que puedan designar a los miembros como aptos para entrar a la opatería. Para esto, una característica interesante son los usos del retrato como un acto evidencial. Es importante remarcar, que no hay una manera segura de categorizar a alguien como ópata o no. Esto ha sido un punto de controversia para la comunidad. Puesto que algunos miembros de los consejos están en desacuerdo al asignar pautas estrictas de quien pueda pertenecer al grupo. Algunos miembros piensan que basta con haber nacido en alguno de los antiguos asentamientos de la opatería y querer realizar las prácticas étnicas, otros, se van por la vía de las pruebas sanguíneas o los usos del retrato. Martín Ortega comenta de estas problemáticas.

Si tú eres de un pueblito muy chiquito. Traes por ahí algún tipo de ascendencia. Entonces como te digo ¿Te vamos a rechazar por eso? No. Porque luego, además, déjame decirte que está ocurriendo un fenómeno, que estamos teniendo mucho cuidado porque se está dando algo muy negativo, hay mucha gente que no trae una ascendencia tan directa como nosotros que está interesada en nuestra cultura y quieren unirse.

Al preguntarle a Martín sobre los problemas de aceptar a miembros que no tiene una ascendencia tan directa como ellos me contesta lo siguiente.

Pues bienvenidos, lo que no nos gusta es que luego vienen muchos jóvenes, pero por las drogas. Nuestras ceremonias sagradas pues, implican el uso de droga. El peyote, el sapo, los hongos; incluso hay una forma de drogarse con el maíz. ¡Qué no la revelamos porque después el maíz, lo consigues donde sea! De por sí los chamacos [risas]. Sabemos eso nosotros porque nos han revelado la costumbre. Entonces se acercan y preguntan: -Oye ¿Entonces hacen la ceremonia del sapo? – Les respondemos que nosotros no hacemos la ceremonia del sapo, eso la hacen los seris, nosotros no. -Sabes cómo hacerla? Sí, sé cómo hacerla ¿Y no podrías enseñarme? que te pago- Entonces ya empezamos con problemas.

Las controversias se han dado porque el grupo está tratando de expandirse, pero no pueden permitir que el ingreso cause divisiones. Esto ha llevado a disputas que inclusive se ha cuestionado si algunos miembros del consejo quieren acaparar el poder por encima de otro. El problema de la legitimación como ópata conlleva a que se pidan “pruebas” del pasado. Aquí vuelve la importancia del sentido histórico como parte de la conformación de las identidades étnicas.





Imagen 3.24. Retrato de Mercedes Franco, abuela paterna de la ópata Mary Loya. Fotografía de autor no identificado. Nogales, Arizona. Ca. 1940. Archivo personal de Mary Loya. Nogales, Arizona.

Mary Loya es ciudadana estadounidense. Compartió la fotografía anterior en el grupo en diciembre del 2019 al ingresar al grupo de opatería. La fotografía se acompañó con la información de que Mary se había hecho un examen de ADN que le confirmaba que tenía un 48 por ciento nativa de sangre. De acuerdo con ella, su tío paterno le confirmó que venían de la sierra sonorenses y que eran descendientes ópatas. Esto la llevó a buscar más información de

la etnia y eventualmente a querer participar dentro del grupo. Lo importante es que utilizó esta foto como una carta de presentación que le permitiera ingresar.



Imagen 3.25. Retrato de Emilia Ortega. Fotografía de autor no identificado. Buenavista, Cananea 1945. Archivo personal de Julio Ortega.

La fotografía 3.17 muestra a la tía de Martín y Julio Ortega. Su uso apoya el sentido histórico y fomenta que los miembros ópatas compartan las suyas para fortalecer la construcción de identidades étnicas del grupo. Ésta estuvo acompañada del siguiente texto:

Sigo tus huellas, hermanos les comparto esta foto de mi tía Emilia Ortega, vean por favor la vestimenta y los collares que portaba, hermosa vestimenta ópata de la época 1945, sin duda una huella profunda que arrojará luz sobre nuestros ascendientes en mi familia.

El grupo también hace explícita su diferenciación con el otro a través del retrato. Esta fue la foto de Gustavo Gutiérrez que fue seleccionada para el Museo de Antropología con el fin de representar a los ópatas en la exposición "De la Imagen a la Palabra; Los Pueblos Originarios de México y sus Lenguas"

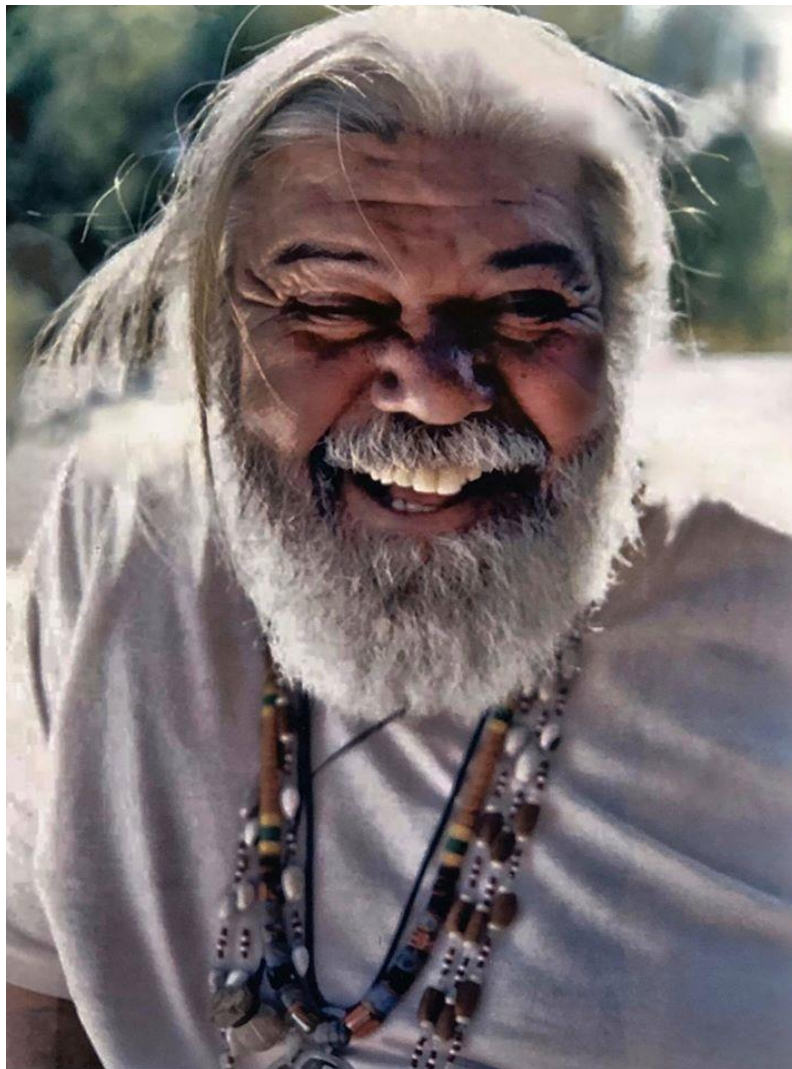


Imagen 3.26. Fotografía enviada para participación de exposición fotográfica en el Museo Nacional de Antropología e Historia. Se acompañó con el texto: "Tamo nepa coi Opata tēbe tuia." (Nuestros antepasados ópatas convertidos en tierra). Gustavo Gutiérrez fue de los primeros intelectuales ópatas que comenzaron con el movimiento actual (ver línea de tiempo) y representa una piedra angular dentro de héroes contemporáneos para la opatería. Fotografía de autor no identificado. Nogales, Arizona. (2012). Recuperado de <https://www.facebook.com/opataNAT>.

Para concluir con este capítulo me parece muy importante al mencionar que a lo largo de los dos años que he pasado trabajando este tema, me he encontrado con académicos y personas que acusan al grupo ópata de estar buscando legitimarse como una etnia transfronteriza para eventualmente lograr la ciudadanía estadounidense. Aunque de ninguna manera puedo hablar por todos los ópatas, sí es importante remarcar que la mayoría de los miembros del gobierno son estadounidenses de por sí. También, la mayoría tiene trabajo y francamente, es mucho más fácil y rápido encontrar medios para conseguir una visa de turista, viajar a Estados Unidos y quedarse ilegalmente ahí (sobre todo cuando se vive en frontera o en una zona cercana a esta), que el invertir tiempo y recursos para hacer que un grupo sea reconocido como una etnia. Por otra parte, la encuesta realizada por Rubalcava y Everdell, además de la información que se me dio en entrevistas, demuestran que los miembros tienden a tener trabajo estable y ser profesionistas.



Conclusiones

Este trabajo tiene el propósito de analizar los aspectos que conforman a la lucha por la reivindicación étnica de la opatería sonoreNSE contemporánea. Desafiando las ideas de que las personas son producto de una sola identidad o que el Estado tiene la última palabra al determinar la condición a la que una persona pertenece, los ópatas se encuentran en un proceso de autodeterminación identitaria a través de prácticas que hacen explícitas sus ideologías.

La tesis tuvo como objetivo la deconstrucción y análisis de las partes que componen al movimiento ópata dentro de la lucha por la reivindicación étnica, así como la propuesta de un aparato teórico surgido del aprendizaje de los estudios regionales para su estudio. La lucha ópata involucra a distintas etnias, actores sociales y distintos niveles de gobierno. Es vitalizada constantemente por la construcción de las identidades étnicas a través de distintos mecanismos como los usos fotográficos, ceremonias en territorios ópatas, trabajo para el mejoramiento de la oportunidad política e institucionalización de narrativas y la lengua que, en conjunto, dan cuenta de un sentido histórico.

Las identidades dentro de la opatería están compuestas y se van construyendo a partir de una amplia variedad de elementos. Los miembros de esta etnia son docentes, ingenieros, escritores, artistas, psicólogos, obreros, mexicanos, estadounidenses, cristianos, católicos, ateos, etc. Esto llevó a que en la tesis se tratara con conceptos de la identidad de forma plural y en activa construcción. Lejos de caer en los conceptos de la identidad estática e individual, aquí se plantean como el resultado de las decisiones que se toman como grupo, una manera en que los ópatas decidieron desafiar las identidades que se les impuso socialmente.

Al respecto de esto, Tzvetan Todorov menciona en *Los abusos de la Memoria* la tendencia del mundo contemporáneo a evolucionar hacia la homogeneidad

y uniformidad. Esto causa que se perjudique a las identidades y pertenencias tradicionales. Una homogeneización en el interior de las sociedades, un aumento de la clase media y su movilidad social y geográfica hacen que las personas busquen identificarse a través de los grupos. De esta manera, se pueden defender de las amenazas de los estados (2000, p. 51 – 52). Los ópatas utilizan la condición de ser ópata como un mecanismo de defensa contra una modernidad amenazadora que se traduce en pérdida de valores medioambientales y familiares como lo expliqué en el último capítulo. La memoria se comparte y se manifiesta como un instrumento que les da el poder de decidir sobre su presente y futuro. Ellos mismos deciden cómo quieren que se les llame, cómo llevar a cabo sus ceremonias, su forma de gobierno, su vestimenta y su actitud frente al medio ambiente. Este desafío es contra la academia que los declara como inexistentes y en general, a la sociedad que los tiene como un recuerdo del pasado étnico. Entiendo esta revalorización del pasado ópata, porque en consecuencia es importante considerar que sus construcciones identitarias están en armonía. El hecho de celebrar actividades ceremoniales ópatas no necesariamente implica renegar de la religión cristiana o de ser votante del partido republicano. Esta capacidad para escoger los elementos que conforman al ser, recuerdan a una autodeterminación de los pueblos. Me parece importante profundizar en esta cuestión en futuras investigaciones.

Coexisten dos tipos de etnicidad, de acuerdo con Natividad Gutiérrez, Ambos afirman poseer su propia mitología. En primer lugar se encuentra la del Estado, la cual, posee la habilidad de imponer cultura institucional y busca la cohesión social. Por otra parte, están un conjunto de etnicidades pequeñas que se encuentran vulnerables a la desaparición y asimilación. Las etnicidades que luchan constantemente con justificar sus derechos y que no ostentan el poder del Estado se enfrentan a la difícil tarea de buscar, reconstituir y reinterpretar las fuentes que alimentan su pretendido etnocentrismo. Esto hace que busquen evocar los orígenes, mitos y rescate del pasado. La lucha por el etnocentrismo debe partir de las mismas comunidades mediante sus

ideologías (Gutiérrez, 2012, p. 50). Los ópatas encuentran a través de distintos mecanismos como los espacios poéticos, los usos fotográficos, las redes sociales, las acciones colectivas, la reinterpretación de sus orígenes, los censos, la cartografía y las alianzas interétnicas, el sentido histórico que los lleva a organizar su futuro como etnia. El poder hegemónico del Estado en cuanto a la manera en que organizan el discurso de las etnicidades sonorenses es retado constantemente por los ópatas para tener un control de cómo sus aspectos culturales son difundidos. Un ejemplo de esto es la imagen 3.22:



Imagen 3.26. Infografía publicada el 26 de agosto de 2020 por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Compartido vía Facebook por grupo "Opata Nation". Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Esta imagen fue publicada por el INAH el 28 de agosto. Fue compartida por los ópatas en Facebook, acompañada por una serie de correcciones. Avispa fue cambiada a *Bitachi*, iguana por Guico, frijol por Têpari y Tatahuila fue definida como un juego:

En la actualidad llamamos así a las volteretas o marometas. El nombre da inicio porque un viejo yaqui de Pónida, que se apellidaba Huida y su nietecito no pronunciaban con corrección el apellido. Y cuando el viejo complacía a su nieto haciéndolo girar en el aire tomado de las manos, el buqui¹⁴ se emocionaba y lo acuciaba gritándole con fervor ¡Más Tata Huila! ¡Más Tata Huila! Y es así como se le quedó el nombre a ese juego.

Al ser compartida tuvo una serie de críticas al INAH y a los académicos que la hicieron en Sonora. El principal problema fue que no se les consultó para mantener el cuidado de las traducciones y el sentido de la información. Esto es importante, sobre todo porque la opatería está buscando difundir la información de su etnia de la manera en que ellos la ven fidedigna.

Las identidades étnicas en la globalización cultural son cruciales para entender la adopción de características que conforman a los movimientos étnicos, esto es porque existen a través de medios que no existían hace apenas un par de décadas. Creo yo, que los conceptos basados en dominio, aculturación, transculturación, homogeneidad y subalternidad en las etnias tienen que repensarse, también cuando estamos analizando grupos que realizan sus luchas desde contextos fuera de la marginalidad económica.

Los usos fotográficos compartidos por los medios virtuales en redes sociales y la capacidad del activismo transnacional conllevan nuevas formas de llevar a cabo la etnicidad que superan cualidades únicas como la ciudadanía y el mestizaje. Los ópatas son fronterizos, están acostumbrados a moverse en las líneas geográficas internacionales. Aun así, rememoran y resignifican viejos territorios, teniendo en su memoria una conquista histórica. Muchos de ellos

¹⁴ Regionalismo sonoreño de origen ópata que designa a un niño.

tienen presente la violencia a las cuales fueron sujetos sus padres y abuelos durante la revolución mexicana. Esto motiva a un apego identitario a la etnia.

El límite principal de esta investigación radica en la cuestión temporal. Como puede observarse en la línea de tiempo del capítulo dos, los ópatas se encuentran en un momento fascinante de su historia. Los logros que han obtenido para lograr la reivindicación se han acelerado en los últimos años, sobre todo en lo que va del 2020. Los miembros siguen llegando, el grupo expandiéndose y su agenda política se ha llenado con reuniones de funcionarios en Estados Unidos y México. El censo, sin duda, tendrá consecuencias muy interesantes, puesto que, por primera vez, aparecerán contabilizados en los registros del país desde hace décadas. Con todo lo que está sucediendo con el grupo en la actualidad, a medida que escribo estas palabras, seguirán aconteciendo eventos de gran importancia que pueden ser analizados en futuras investigaciones. La población al seguir creciendo tomará una forma difícil de predecir. El caso de la opatería puede ser estudiado en un futuro como un ejemplo muy particular de resurgimiento étnico, debido al contexto fronterizo, la cualidad de estar compuesto por clases medias y su gobierno formado por intelectuales indígenas. Estos elementos dan hincapié a su comparación con otros movimientos alrededor del mundo, pero para que esto pueda apreciarse mejor, conviene hacerlo una vez que el grupo esté más consolidado¹⁵; así como cuando sean ya un grupo reconocido por el gobierno sonorense, si es que las expectativas del grupo se cumplen.

Aunado a esto, se encuentra la dificultad de visitar los asentamientos importantes para los ópatas. Actualmente hay una gran dificultad de identificar y visitar los territorios que ellos sienten como muy importantes para ellos por el narcotráfico y la inseguridad. Una fuerte limitante de esta investigación fue la imposibilidad de poder llegar a poblados como Nácori Chico por la presencia

¹⁵ En mi opinión esto sería cuando terminen el censo local que están organizando. Aún les faltan varios pueblos de Sonora. Entonces comenzarán con la siguiente parte de su plan para hacer estrategias de acercarse a los censados y para afiliarlos al movimiento.

de grupos criminales. Al escribir esta tesis, unos meses antes había sucedido la masacre de la familia Lebaron al noroeste del estado. De acuerdo con los ópatas, los pueblos del área se encuentran dominados mediante puntos de control de cárteles que no permiten la llegada a personas ajenas a los poblados. Esto limita también al trabajo arqueológico y antropológico que se requiere para que el grupo alcance sus objetivos. Espero sinceramente que este problema se solucione en un futuro para que las investigaciones puedan continuar en la sierra sonoreense.

La institucionalización de la lengua y las narrativas también merecen una mirada profunda. La Universidad de Arizona se encuentra trabajando con los ópatas en el registro de la lengua. Este estudio de por sí, abre un campo muy amplio para disciplinas afines como la antropología y la lingüística. ¿Cómo será el uso de este rescate en el futuro de la etnia? ¿Cómo se relacionará la reconstrucción de la lengua con la construcción de identidades de los miembros del grupo? La nominalización de territorios en su sentido original juega un papel importante, como se vio en el registro que lleva el grupo de villas y misiones en el último capítulo. Esto está entrelazado con el sentido histórico que influye en la dirección que el grupo está tomando. El tema de la lengua apenas fue esbozado en esta tesis, así que es un campo muy rico de estudio para futuras investigaciones sobre la opatería en Sonora.

Otro tema que vale la pena estudiar es el de las relaciones interétnicas en Sonora. Decidí utilizar conceptos de los movimientos sociales para el estudio de la opatería en esta tesis, pero es importante entender que los ópatas son parte de un gran movimiento que mantiene contacto constante en Sonora. Su lucha es compartida y acompañada por distintos grupos étnicos que cuentan con objetivos particulares. Algunos, como los tohono, ya se encuentran reconocidos, pero tienen intereses que pueden llegar a cumplirse con el apoyo de los apaches y los ópatas. Otros, como los yaquis y seris tienen ceremonias con los ópatas y piden su ayuda al hacer peticiones al gobierno de Sonora. Las formas, funciones y prácticas que llevan estas alianzas son materia para un estudio completo que implicaría un recorrido en los distintos puntos donde

se realizan las ceremonias de amistad. En algunos casos, los grupos se encontraban enemistados y la memoria de pugnas y hostilidades de hace más de cien años aún perduran hasta nuestros días. Sin embargo, los grupos étnicos entienden que unidos pueden lograr mucho más que separados. Estas alianzas siguen formándose aún. Como lo mencioné en el último capítulo, los ópatas también están estrechando amistades con etnias al sur de Estados Unidos y al norte de Chihuahua, con los pimas. La manera en que éstas se conforman puede arrojar mucha luz sobre los procesos de conformación de identidades étnicas en la globalización cultural contemporánea.

Las etnias fronterizas de Sonora y Arizona, de clases medias, bilingües, usuarias de medios de comunicación virtual, de recursos legales y con presencia transnacional llaman a la necesidad de usar distintas herramientas interdisciplinarias de las ciencias sociales. Por una parte, en esta investigación opté por usar el concepto de territorio, trabajado en la maestría de estudios regionales por encima de región debido a la falta de localización de la opatería, además de que carecen de un intercambio económico o propiedad sobre los territorios históricos ópatas. El concepto de territorio me pareció más apropiado por su influencia simbólica cultural, además de la posibilidad de su reconfiguración e interiorización. Por otra parte, debido a la variedad de identidades que se encuentran en construcción y se explicitan a través de prácticas territoriales, decidí utilizar el concepto de identidad étnica que propone Alberto Bartolomé y el de las identidades a través de los movimientos sociales de Melucci y Tarrow. Los movimientos sociales étnicos del norte de México no se comportan bajo las teorías propuestas por los marxistas de los movimientos sociales, así que me parece apropiado encontrar nuevos métodos teóricos que puedan adaptarse al particular contexto fronterizo. Las etnias han sido históricamente priorizadas por las ciencias sociales, por lo tanto considero fundamental continuar con los estudios al norte para comprender mejor las nuevas construcciones de las identidades.

Las identidades étnicas de los miembros van siendo explicitadas a través de ceremonias, los usos fotográficos, la apropiación simbólica del territorio y las

narrativas. Esto refuerza los lazos de solidaridad y la oportunidad política que se ven reflejados en el sentido histórico que marca los planes que tienen a futuro. Particularmente, me fui dando cuenta a lo largo de la investigación, que los usos de la fotografía tienen un peso muy importante. Dan cuenta del continuo de la etnia, los lazos del pasado y el presente. Por otra parte, también muestran los territorios que Anthony Smith denomina los espacios poéticos. Los usos fotográficos son, sin duda, una manera en que el sentido de *ethnie* se transmite de generación a generación para conformar una identidad nacional en la opatería. Las narrativas de los ópatas sirvieron para plantar la semilla entre los intelectuales indígenas que llevan el oficio de promover a la etnia como viva y existente.

La reivindicación de la opatería puede ayudar para que otros pueblos étnicos logren hacerlo también. Actualmente el caso de esta etnia es muy particular. Los miembros se encuentran fuera de la marginalidad económica, están preparados educativamente, cuentan con distintos recursos, están en la frontera con Estados Unidos y han logrado coordinarse con otras etnias de Latinoamérica. Esto ha servido para que las peticiones de los apaches y tohono cobren más fuerza frente al gobierno estatal de Sonora. Los ópatas siguen buscando los vestigios de la etnia y han formado redes que pueden aprovecharse para las acciones colectivas de otros grupos indígenas en el norte. Espero que el aporte de esta tesis ayude a que sigan en la lucha por ser aceptados como una etnia viva en el clima político actual mexicano. Mi trabajo les puede ser de gran utilidad en cuanto a que concentré mucha información de la que amablemente compartieron conmigo. De esta manera, puede ser enseñada más fácilmente a los miembros que se vayan adscribiendo. La línea del tiempo, el estado de la cuestión y el mapa, por ejemplo, ayudarán también a los investigadores que vayan interesándose en la historia y en el presente de la etnia.

Los resultados de este trabajo permiten concluir que la opatería es parte de un movimiento social que está buscando ser reconocido, diferenciado y respetado por el gobierno del estado de Sonora. La etnia existe hoy en día a partir de las

identidades étnicas conformadas por la interiorización del territorio, el rescate de formas objetivadas de cultura y los usos fotográficos que culminan en el uso de una consciencia histórica. Sólo cabe esperar cómo será el futuro inmediato de la etnia. ¿El movimiento se institucionalizará y perdurará conforme a los deseos de la comunidad ópata? O ¿El tiempo les dará la razón a los académicos tradicionales y a los funcionarios del Estado de Sonora, en cuanto a lo que ellos consideran que esta etnia está extinta?



Referencias

- Almada, I. (2000). *Breve Historia de Sonora*. El Colegio de México. México.
- Anderson, B. (2016) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres. Maple Press.
- Aravena, A., Gissi, N., Toledo, G. (2005). “Los mapuches más allá y más acá de la frontera: Identidad étnica en las ciudades de Concepción y Temuco.” *Sociedad Hoy*, (8 - 9), 117-132.
- Arellano, A. (2019). Hace López Obrador un llamado a la unidad en los tres niveles de gobierno; recibe etnia Yaqui a mandatario debajo de una ramada. Recuperado el 8 December 2019, de <https://proyectopuente.com.mx/2019/10/26/hace-lopez-obrador-un-llamado-a-la-unidad-en-los-tres-niveles-de-gobierno-recibe-etnia-yaqui-a-mandatario-debajo-de-una-ramada/>
- Aviña, Á. (2018). “El fin de los fariseos marcó la extinción de los ópatas”. *Tv Azteca Sonora*. Recuperado de <http://aztecasonora.com/2018/02/fin-los-fariseos-marco-la-extincion-los-opatas/>
- Barthes, R. (1981). *Camera Lucida: Reflections on Photography* (1st ed.). Hill & Wang Publishers.
- Bartolomé, A. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México* (1st ed.). México: Siglo XXI editores.
- Beltrán, R. (2019). “Lenguas madres en Sonora: Redes sociales las salvarían de su extinción”. *El Diario de Sonora*. Recuperado de <http://www.eldiariodesonora.com.mx/notas.php?nota=126723>
- Braniff Cornejo, B. (1992). *La frontera protohistórica Pima-Ópata en Sonora*, México (1st ed.). México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bonnemaison, J. (2005). *Culture and space: Conceiving a New Cultural Geography*. Estados Unidos. I.B Tauris.

Chihu Amparán, Aquiles, & López Gallegos, Alejandro. (2007). “La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci”. *Polis*, 3(1), 125-159.

Cramaussel, Chantal. (2015). Esperanza Donjuan Espinoza, Raquel Padilla Ramos, Dora Elvia Enríquez Licón, Zulema Trejo Contreras. *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*. Relaciones. Estudios de historia y sociedad, 36(142), 320-325.

De la Garza Talavera, Rafael. (2011). “Las teorías de los movimientos sociales y el enfoque multidimensional. Estudios políticos”. (México), (22), 107-138

De Ribas, A. (1997). *Pueblos de Sinaloa y Sonora. En Historia de los triunfos de nuestra Fe* Fondo de cultura económica. México.

Dobyns, H. (2016). *Spanish colonial Tucson*. Tucson: University of Arizona Press.

Dubois, P. (1994). *El acto fotográfico* (2nd ed.). Barcelona: Paidós.

Enríquez Licón, Dora Elvia. (2014). “The Ópatas: In Search of a Sonoran People. Frontera norte”, 26(52), 225-228. Recuperado en 04 de septiembre de 2019, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722014000200012&lng=es&tlng=es.

Enríquez Licón, D., Donjuan, E., & Padilla, R. (2014). “Sonora, territorio mariano. La Virgen de Loreto en Bacadéhuachi”. *Región Y Sociedad*, 60(26), 229-269.

Estrada-Fernández, Z., & Ramírez-Mendivil, M. (2015). *Nominalización clausal en tegüima u ópata y névome: lenguas yutoaztecas actualmente extintas*. LIAMES: Línguas Indígenas Americanas, 15(2), 339. doi: 10.20396/liames.v15i2.8642305

Freund, G. (1983). *La fotografía como documento social* (3rd ed.). Barcelona: Gustavo Gili.



Ginsburg, F. (2008). "Rethinking the Digital Age". En Pamela Wilson y Michelle Stewart (eds.), *Global Indigenous Media: Cultures, poetics and politics*. Duke University. pp. 287 - 305

Garduño, E. (2016). *En donde sale el sol. Decadencia y revitalización de la cultura yumana en Baja California*. Universidad Autónoma de Baja California. México.

Garibi, D., Ignacio J. (1950). *Algunas observaciones acerca de la lengua ópata o teguima: rica en vocablos de interés para el estudio de la flora y de la fauna regionales*. México. México Cultura.

García Madrid, M. (2008). *El señor del palofierro: elementos para la conformación de una posible historia de la cultura ópata* (1st ed.). Hermosillo, Sonora, México: Garabatos.

García Madrid, M. (2005). *Hía tehuicatzi: vocabulario exhaustible en lengua ópata, sonori o tehuima* (1st ed.). Hermosillo, Sonora, México: UNISIERRA.

Giménez, Gilberto. (1994). "Los movimientos sociales. Problemas teórico-metodológicos". Universidad Autónoma de México. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 56, No. 2 (Apr. - Jun., 1994), pp. 3-14

Giménez, Gilberto (1999) "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural.", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas, época II*, vol. V, núm. 9, Colima, junio, pp. 25-57.

Giménez, Gilberto. (2005). "Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural". *Trayectorias*, VII (17), 8-24.

Grever, Maria, (2009) *The Gender of Patrimonial Pride, in Wieringa, S. (ed.), Travelling Heritages. New Perspectives on Collecting, Preserving and Sharing Women's History*, Amsterdam.

González Kaiser, G. (2018). *El arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata de natal lombardo: una fuente para el estudio histórico de la opatería en el siglo XVII* (Licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México.

Griffen, W. (1963). "A Case of Opata Witchcraft". *KIVA*, 29(1), 1-13. doi: 10.1080/00231940.1963.11757647

Gutiérrez Chong, N. (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Gutiérrez Ruelas, U. (2018). "Los opata de Sonora, a punto de extinguirse". *La Jornada*. Retrieved from <https://www.jornada.com.mx/2008/06/12/index.php?section=estados&article=039n1est>

Haro, J. (2012). "Los indios en la nueva historiografía sonorenses". *Región y sociedad*, 24(55), 263-275. Recuperado en 06 de septiembre de 2019, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-39252012000300008&lng=es&tlng=es.

Haesbaert, R. (2013). "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". *Cultura y representaciones sociales*. México. UNAM.

Harvey, D. (1994). "La construcción social del espacio y del tiempo: Una teoría relacional". *Simposio de Geografía Socioeconómica*. Japón.

Hernández Silva, H. (1999). *El archivo histórico del gobierno del estado de Sonora (AHGES) y la historia de los pueblos indios*. *América Latina en la Historia Económica*, 6 (12), pp. 85-92.

Hine, C. (2000). *Virtual Ethnography*. Sage Publications. Estados Unidos.

Hine, C. (2005). *Virtual Methods: Issues in Social Research on the Internet*. Berg Publishers. Estados Unidos.

De Hippona, San Agustín. (2015) *Confesiones de San Agustín*. E-artnow. México.

Hrdlicka, A. (1904). *Notes on the Indians of Sonora, Mexico*. *American Anthropologist*, New Series. Vol. 6. Num. 1.



Johnson, B. (1942). *The Opata: An Inland Tribe of Sonora*. Carbondale, Estados Unidos. The North Mexican Frontier, Southern Illinois University Press

Ley N° 82. Ley De Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Sonora, Hermosillo, Sonora, 20 de agosto de 2015.

Ley N° 266. Ley De Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca, Oaxaca, 19 de junio de 1998.

Ley N° 56. Ley De Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Guanajuato, Guanajuato, 19 de junio de 2011.

Lionnet, A. (1986). *Un idioma extinto de Sonora: el eudeve* (1st ed.). México: Universidad Nacional Autónoma.

Lombardo, N. (1702). *El arte de la lengua tegüima, vulgarmente llamada ópata*. Transcripción y notas Ignacio Guzmán Betancourt, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

Luque, Diana, Martínez Yrizar, Angelina, Búrquez, Alberto, Gómez, Eduwiges, Nava, Alejandro, & Rivera, Moisés. (2012). "Pueblos indígenas de Sonora: el agua, ¿es de todos?". *Región y sociedad*, 24(spe3), 53-89.

Lumholtz, C. (2016). *Unknown Mexico, Volume 1 (of 2) A Record of Five Years' Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; In the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; ... the Tarascos of Michoacan*. HardPress.

LLR (2019). "Todo un éxito la entrega del Premio "Veritas in Verbis" 2019". Primera Plana. Recuperado de <https://www.primeraplanadigital.com.mx/2019/05/27/todo-un-exito-la-entrega-del-premio-veritas-in-verbis-2019/>

Máynez, P. (2003). *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo* (1st ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. COLMEX, México.

Mirafuentes Galván, J. (2009). "Los maleficios de don Marcos Hummuta. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704)". *Estudios De Historia Novohispana*, 25(025). doi: 10.22201/iih.24486922e.2001.025.3548

Murrieta, C. (2019). *Zátachy: tras las huellas del pasado*. Universidad de Sonora.

Nentvig, J. (1980). *Rudo Ensayo: A Description of Sonora and Arizona in 1764*. Tucson, Arizona.: University of Arizona Press.

Paz Frayre, M. (2014). "Los tohono o'otham, cultura en extinción: racialización y estrategias identitarias". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 35(140), 229-266.

Pérez Ribas, A. (1952). *Pueblos de Sinaloa y Sonora*. Fondo de Cultura Económica. México.

Pineda, C. (2014). "Mapuche: resistiendo al capital y al Estado. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile." *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, (59),99-128.

Occhipinti, L. (2003) "Claiming a Place. Land and Identity in two Communities in Northwestern Argentina". *Journal of Latin American Anthropology*, 8(3): 155-174.

Offe, C. (1988). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Editorial Sistema.

Olavarría, M. (1999). *Ritmo y estructura del ciclo ritual Yaqui*. Doctorado. Universidad Autónoma Metropolitana.

Ong, W. (2006). *Oralidad y Escritura: Tecnología de la palabra*. Fondo de cultura económica lengua y estudios literarios. México.

Ortiz Boza, M. (2012). "De la comunidad étnica a la comunidad virtual: breve revisión del concepto comunidad en tres de sus acepciones y teóricos: Villoro,

Ander- Eggý Rheíngold." Cuadernos Interculturales, 10(19),113-135 [fecha de Consulta 9 de Octubre de 2019]. ISSN: 0718-0586. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=552/55226435006>

Orellana López, Dania María, & Sánchez Gómez, Maria Cruz (2007). "Entornos virtuales: Nuevos espacios para la investigación cualitativa". <i>Teoría de la Educación. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información, 8</i>(1), undefined-undefined. ISSN:. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2010/201017309002"><https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2010/201017309002>

Owen, R. (1958). "Easter Ceremonies Among Opata Descendants of Northern Sonora, Mexico". KIVA, 23(4), 1-11. doi: 10.1080/00231940.1958.11757570.

Owen, R. (2015). *Marobavi: A Study of an Assimilated Group in Northern Sonora* (Anthropological Papers). Tucson: University Of Arizona Press.

Pfefferkorn, I. (2016). *Sonora: A Description of the Province* (Century Collection). Tucson: University of Arizona Press.

Radding, C. (1992). "Población, tierra y la persistencia de comunidad en la provincia de Sonora, 1750-1800". *Historia Mexicana*, 41(4), 551-577. Recuperado de <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2188/2972>

Radding, C. (1995). *Entre el desierto y la sierra: Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840* (Historia de los pueblos indígenas de México) (1st ed.). México, D.F: CIESAS.

Radding, C. (1997). *Wandering Peoples: Colonialism, Ethnic Spaces, and Ecological Frontiers in Northwestern Mexico, 1700-1850* (Latin America Otherwise) (1st ed.). Duke University Press.



Ramírez, M. (2010). *La nominalización clausular en la lengua tegüima u ópata*. Maestría. Universidad de Sonora.

Rascón Valencia, R. (2015). *Vestigios de la cultura ópata* (1st ed.). Hermosillo: Universidad de Sonora.

Rheingold, H. howard rheingold's | the virtual community. Recuperado en 7 October 2019, from <http://www.rheingold.com/vc/book/9.html>

Ricoeur, P. (2006). "Memory—Forgetting—History". (ed) Meaning and representation in history. *Institute for Advanced Studies in the Humanities, Essen*, Alon Confino, *University of Virginia, Charlottesville*, Alan D. Megill, *University of Virginia, Charlottesville* in Association with Angelika Wulff.

Roca, L. Morales, F. Hernández, C y Green, A. (2015). *Tejedores de imágenes: Propuestas metodológicas de investigación y gestión del patrimonio fotográfico audiovisual* (1st ed.). México: Laboratorio Audiovisual de Investigación Social: Instituto de investigaciones José María Luis Mora.

Rüsen, J. (2001). "What is Historical Consciousness? - A Theoretical Approach to Empirical Evidence". Comunicación presentada en el Congreso «Canadian Historical Consciousness in an International Context: Theoretical Frameworks», Vancouver, University of British Columbia, p. 2.

Rüsen, J. (2006). "Sense of History: What does it mean? With an Outlook onto Reason and Senselessness". (ed) Meaning and representation in history. *Institute for Advanced Studies in the Humanities, Essen*, Alon Confino, *University of Virginia, Charlottesville*, Alan D. Megill, *University of Virginia, Charlottesville* in Association with Angelika Wulff.

Rodríguez Palacios, G. (2009). "¡No somos extintos!". Conferencia, Buenos Aires.

Rodríguez Palacios, G. (2010). *Tras las huellas de los ópata*. Experiencia, dominación y transfiguración cultural (Maestría). Universidad Autónoma de México.



Rodríguez Palacios, G. (2012). "Tras la huella de los ópatas". España: Editorial Académica Española.

Santos, M. (2002). "El presente como espacio", México. UNAM.

Sánchez Costa, F. (2009). "La cultura histórica. Una aproximación diferente a la memoria colectiva. Pasado y Memoria". *Revista de Historia Contemporánea*, (8), 267-286.

Shaul & Ortman, S. (2014). *A Prehistory of Western North America: The Impact of Uto-Aztecan Languages*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Shaul, D. (1990). "Teguima (Opata) Inflectional Morphology. *International Journal Of American Linguistics*", 56(4), 561-573. doi: 10.1086/466175

Smith, A. (1998). "Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales". *Revista Mexicana de Sociología*, 60, 60 - 21.

Smith, A. (2009). *Ethno-Symbolism And Nationalism: A Cultural Approach*. 1st ed. London: Routledge.

Smith, A. (1986). *The Ethnic Origin of Nations*. Estados Unidos. Blackwell publishing.

Sousa, B. (2005). *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, Siglo XXI

Spicer, E. (1997). *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on Indians of the Southwest, 1533-1960* (11th ed.). Tucson: Univ. of Arizona Press.

Tarrow, S. (2011). *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge University Press. Reino Unido.

Tarrow, S. (2005). *The New Transnational Activism*. Cambridge University Press. Reino Unido.

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Editorial Paidós. Argentina.

Torre Curiel, J. (2012). *Twilight of the Mission Frontier: Shifting Interethnic Alliances and Social Organization in Sonora, 1768-1855* (1st ed.). Stanford University Press.

Trejo Contreras, Z., Padilla Ramos, R., Enríquez Licón, D., & Donjuan Espinoza, E. (2017). "La institución significada: los pueblos indígenas en la Sonora colonial y republicana" (1st ed.). Hermosillo, Sonora: Colegio de Sonora.

Trejo Contreras Z. (2010). "La preservación del ser: Nación y territorio en la recreación de las sociedades yaqui y ópata frente a la institución de la sociedad liberal, 1831-1876".

Trejo Contreras, Z. (2015). "Luces y sombras en la historia de los grupos indígenas en Sonora, siglos XIX-XXI. Panorama historiográfico". *Región y sociedad*, 27(62).

Wence, J. (1982). "Ópatas". México. Instituto Nacional Indigenista.

Yetman, D. (2010). *The Ópatas: In Search of a Sonoran People (Southwest Center Series)*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press.

Recursos electrónicos:

García, E. (2019). Home - Official Opata Nation website. Recuperado en 7 de septiembre de 2019, from <http://opatanation.org/es/>

Gutiérrez, G. (2019). Purpose: Goals and Objectives. Retrieved 7 September 2019, from <https://doctrineofdiscoveryforum.blogspot.com/p/purpose-goals-and-objectives.html>

Leal, Teresa - Oxford Reference. (2019). Recuperado en 7 September 2019, from

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195156003.001.001/acref-9780195156003-e-502?rskey=gSt216&result=1>



Opata. (2019). Retrieved 7 September 2019, from <https://www.everyculture.com/Middle-America-Caribbean/Opata.html>

Referencias audiovisuales:

Cynthia Covarrubias (Guión), Ópatas: Una etnia casi extinta, México, RPM Producciones, (sin año), 7.43 minutos. Liga: <https://www.youtube.com/watch?v=7eaaFEQ-9QQ>

Elizabeth Estrada, Rodolfo Rascón V y su libro sobre la cultura Opata en Segunda Mirada con Betty Estrada, México, Megacable, 2016, 12.39 minutos. Liga: <https://www.youtube.com/watch?v=nqiE-7rLLpl>

Tonatierra, Gustavo Gutierrez at the Arizona State Capitol, Arizona, Arizona State Capital - House of representatives, 2012, 10:34 minutos. Liga: https://www.youtube.com/watch?list=UUww9V1dg4myPYODtQWmV17g&feature=player_embedded&v=MbNNxT4rEkg

