



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00151

Matrícula: 2123800208

HACIA LA TRANS-NACIÓN YAQUI:
INTERCAMBIO, FRONTERAS E
IDENTIDADES

En la Ciudad de México, se presentaron a las 12:00 horas del día 16 del mes de marzo del año 2018 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO
DR. RAUL NIETO CALLEJA
DRA. MARGARITA DEL CARMEN ZARATE VIDAL
DR. LEONARD MICHAL TYRTANIA GEIDT
DR. JOSE FEDERICO BESSERER ALATORRE



福間真央

MAO FUKUMA
ALUMNA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública, cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: MAO FUKUMA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

aprobar

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUÁREZ ROMERO

PRESIDENTA

DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO

VOCAL

DR. RAUL NIETO CALLEJA

VOCAL

DRA. MARGARITA DEL CARMEN ZARATE VIDAL

VOCAL

DR. LEONARD MICHAL TYRTANIA GEIDT

SECRETARIO

DR. JOSE FEDERICO BESSERER ALATORRE



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Hacia la *trans*-nación yaqui:
intercambio, fronteras e identidades**

Mao Fukuma

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. María Eugenia Olavarría Patiño

Asesores: Dr. Federico Besserer Alatorre

Dr. Francesco Zanotelli

Este trabajo ha sido realizado con permiso tanto de Autoridad tradicional de la Loma de Guamúchil como de Concilio tribal de *Pascua Yaqui Tribe (PYT)*. Asimismo, esta investigación fue realizada bajo los lineamientos de PYT e incorpora un proceso (narrar el proceso del Acuerdo, y las implicaciones del mismo, es decir, comentar que una vez terminado e borrador debía pasar por su aprobación, etc.) Finalmente, la tesis obtuvo su aprobación y recibió una carta ficial como reconocimiento de haber cumplido el Acuerdo, así como haber demostrado la voluntad de entablar nuevas relaciones entre investigadores y sujetos de investigación. Dicha carta fue entregada personalmente en la reservación con fecha de 26 de febrero, 2018, y es anexada a la presente tesis, junto con la carta de aprobación de la Autoridad Tradicional de la Loma de Guamúchil. Sin embargo, siguiendo el principio de anonimato, todos los nombres y las rúbricas quedan ocultos en la carta.

Agradecimientos/ Reconocimientos

Este trabajo no se ha logrado de manera personal, sino de manera colectiva, porque en construcción y realización de este trabajo han participado muchas personas sin las cuales no hubiera sido posible. En este sentido, más que agradecimiento, reconozco a todos aquellos que han aportado y construido de forma directa e indirecta este proyecto que se ha llevado a cabo desde 2009.

Antes que nada, agradezco profundamente a las Autoridades de los ocho pueblos tradicionales en Sonora, así como al Concilio tribal de *Pascua Yaqui Tribe* (PYT), los que me autorizaron y posibilitaron realizar este proyecto transnacional. Sobre todo, máximo reconocimiento al Departamento de Lengua y Cultura de PYT, que destinó un gran tiempo y esfuerzo en revisión del texto y participó de manera activa en construcciones etnográficas, haciendo que el texto dejara de ser una autoría monológica.

Reconocimientos grandes y sinceros a las personas y familias que participaron en esta investigación: no sólo me orientaron la investigación con sus experiencias, memorias, opiniones y dificultades que fueron claves para este trabajo, sino también me permitieron compartir el espacio y tiempo. Con todas ellas, compartí buenos y malos momentos de la vida, con cariño y amor.

A mis compañeras y amigas de la UAM y de la UNAM, quienes me acompañaron siempre en buenos y malos momentos. En especial, gracias a Berenice, Daniela, Nancy y Fabiola por haberme mostrado todo el tiempo su solidaridad y amor, así como haberme dado alientos y fuerzas para seguir adelante. Risas y charlas con ustedes fueron gran alivio y consuelo en el camino largo y lleno de dificultades. Asimismo, agradecimiento a Manuel Ramírez Bernardino, quien elaboró el mapa de las comunidades yaquis exclusivamente para este trabajo. Este trabajo jamás hubiera llegado a buen término sin su solidaridad y su compañía,

extraordinarias e incondicionales.

Mis agradecimientos y reconocimientos profundos y sinceros a las compañeras del seminario de investigación, Daniela, Nancy, Joselín, Mónica, Anabel y Andrea por su lectura, sus comentarios y sus aportaciones valiosas, todas ellas enriquecieron bastante al trabajo. Este trabajo no hubiera logrado sin su participación en construcciones de las ideas y en orientaciones. Su compañía ha hecho de este trabajo un esfuerzo colectivo, aligerando las complicaciones y complejidades del proceso de elaboración.

A mis profesores de la UAM-Iztapalapa, particularmente a mi directora de tesis, la Dra. María Eugenia Olavarría, quien desde el inicio me ha acompañado este proceso de investigación y me ha apoyado en múltiples formas, siempre confiando en mi capacidad. Agradezco profundo al Dr. Federico Besserer, por sus ideas tan inspiradoras y enriquecedoras, así como por haberme invitado al seminario de investigación donde me proporcionaron un sinfín de ideas; al Dr. Francesco Zanotelli, por su participación en este proyecto desde el otro continente y sus comentarios valiosos.

Al último, al Departamento de Antropología de la UAM por sus apoyos y su disposición para concluir este proyecto. Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, sin cuyo apoyo económico esta investigación no hubiera sido posible.

Índice

Introducción.....	1
1. Historia compartida en la región Sonora-Arizona: movilidad y reconstrucción de espacio en la zona transfronteriza.....	29
1.1 Primer momento: movilidad y conflicto en procesos de formación de Estados modernos.....	32
Frontera, Estados e indígenas en la mitad del siglo XIX.....	32
Los yaquis en la zona transfronteriza.....	41
1.2 Segundo momento: construcción y reconstrucción de espacio: reterritorialización en la sociedad receptora.....	57
Trabajos y condición laboral en Arizona.....	67
Reanudación de los rituales.....	81
Turismo.....	82
Procesos de lucha por derechos civiles y autonomía: Guadalupe.....	89
2. La interacción y las relaciones sociales en la era del capitalismo tardío: estudios comparativos de Arizona y Sonora.....	103
2.1 Sonora.....	106
Relaciones intra-familiares.....	106
Relaciones inter-familiares: compadrazgo y padrinzago.....	113
Negocios informales de las mujeres.....	119
Tienda de abarrotes.....	123
Microfianzas.....	125
Fiesta de San Juan.....	131
Desarrollo y transformaciones de los ocho pueblos tradicionales en el contexto de la economía neoliberal y las políticas indigenistas.....	140
2.2 Arizona.....	150
Relaciones intra e inter-familiares.....	151
Compadrazgo y padrinzago.....	159
<i>Fundraiser</i> : el sistema cooperativo para recaudar fondos.....	164
Fiestas tradicionales.....	169
Casinos tribales: fuente de ingreso y autonomía.....	174
<i>Native American</i> : relaciones políticas y doble ciudadanía.....	190
3. Intercambio y don transnacionales.....	207

3.1 Ritual.....	211
Cumplimiento de manda y compromiso.....	215
Cuaresma.....	217
Fiesta del Camino.....	222
San Francisco.....	227
Doble Ciudadanía.....	229
3.2 Parentesco.....	235
Asistencia a la fiesta.....	247
Bolo de bautizo.....	248
Cabo de año.....	253
3.3 Cultura.....	261
Curanderos.....	261
Mujeres en movilidad.....	265
3.4 Reforzamiento de lazos.....	271
Viajes grupales.....	271
Lucha colectiva contra despojo territorial y de agua.....	277
Comunidad virtual: Facebook.....	280
4. Problemática de fronterización y trans-nacionalización: múltiples fronteras y surgimiento de tercer espacio.....	291
4.1 Frontera geográfica y geopolítica.....	295
4.2 Fronteras al interior de la reserva.....	308
Fronteras socio-culturales.....	313
Fronterización: espacio doméstico.....	314
Fronterización: espacio laboral.....	327
4.3 Campo cultural transnacional.....	334
Lengua como contienda socio-cultural y fuente de diferenciación.....	335
Campo ritual transnacional.....	348
Intercambio en el campo ritual transnacional.....	354
5. Nuevas prácticas de reinterpretación y reconstrucción acerca de historia y territorialidad étnica.....	371
5.1 Identidad.....	374
5.2 Prácticas política-culturales en Arizona.....	382
Difusión de una nueva territorialidad.....	382
Reinterpretación de historia y territorialidad.....	386
Nombramiento de los lugares históricos relacionados al grupo.....	397

Lugares en las memorias colectivas: asentamientos transitorios.....	400
Vinculación con las entidades gubernamentales.....	403
Compromiso con los nativos americanos.....	407
5.3 Prácticas culturales en Sonora: articulación territorial.....	412
Fiesta de Camino.....	414
<i>Historical Run</i>	417
5.4 Reconstrucción de pasado: producción de película.....	420
5.5 Exposición de <i>Rebelión 1519</i>	428
Conclusiones finales.....	442
Bibliografía.....	478

Introducción

El 3 de febrero de 2013, acompañando a la familia Álvarez, fue la primera vez que crucé la frontera. A partir de entonces, cruzar la frontera se convirtió en parte de mi investigación. La atravesé varias veces, sola o acompañada, de sur a norte y de norte a sur, en vehículo particular, en *van*, o en transporte público. Todas estas experiencias de cruce fronterizo son únicas y diferentes según las formas y la dirección en que la atravesase. Ese día, decidí acompañar en su viaje a la familia Álvarez para compartir la experiencia y comprender qué significa para ellos el “viaje” a Río Yaqui.

El primer viaje para mí fue “express”, es decir, ir y venir en dos días para recoger a sus parientes de Vícam, Sonora. Don Pedro había solicitado una *van*, propiedad de la “*Pascua Yaqui Tribe*” (PYT).¹ Cuando vinieron a recogerme, en la *van* estaban don Pedro, su esposa, Juana, una de sus hijas, Victoria, y su nieta, Emilia, así como un chico de Rahum, Juan Baltazar, quién le pidió “aventón” a don Pedro. Antes de marcharnos, Iván, yerno de don Pedro, quien tiene hijos y parientes en Vícam, le pasó un sobre a Victoria para que se lo diera a su familia. Partiendo desde Tucson, pronto llegamos a la “línea” y la cruzamos sin ninguna restricción, como si ésta no existiera. A lo largo del camino, escuchamos varias canciones favoritas de Victoria y Emilia, entre ellas recuerdo en particular “Diamonds” de la cantante Rihanna: una canción que estuvo de moda y se escuchaba en cualquier parte de la región transfronteriza. A la altura de Ímuris estaba la oficina de migración. Ahí Victoria y yo pasamos a la oficina para obtener un permiso de entrada, mientras los demás permanecían en la *van*. No entendía por qué, pero después Victoria me explicó que los miembros de PYT cruzan con una tarjeta de membresía tribal sin necesidad de pedir una visa de turistas. Victoria, que como conductora asignada de la *van* manejaba todo el trayecto, trajo su pasaporte, y, por ello, estaba obligada a

¹ La Tribu Yaqui de Pascua (PYT por sus siglas en inglés) es la organización formal en que están constituidos los indígenas yaqui en Estados Unidos.

realizar los trámites migratorios. En el camino no paramos para comprar comida, en cambio, doña Juana distribuyó el *lunch* que compraron en un supermercado entre todos: sándwiches, *chips* y refrescos. Casi al atardecer, llegamos a Rahum para dejar a Juan; de ahí, partimos rumbo a Vícam. Por fin, después de 7 horas de viaje, arribamos a nuestro destino: la casa de doña Magdalena.

Ahí, se animó la conversación, intercambiamos las noticias recientes de la familia y la comunidad. Nos invitaron a cenar y nos sirvieron mucha comida. Don Pedro, estaba muy contento por el retorno a su pueblo con personas queridas. Después de un rato, don Pedro y doña Juana se dirigieron a otra casa para descansar y me fui con ellos, mientras Victoria y Emilia se quedaron con doña Magdalena. Fuimos a casa de un amigo de don Pedro, con quien entabló amistad recientemente. Antonio y Anabel, anfitriones de la casa, nos ofrecieron de cenar otra vez. Don Pedro fue convidado por con Antonio y sus sobrinos a participar en un rito de bienvenida en donde se consumieron algunas bebidas. Don Pedro les había traído unas playeras de PYT como obsequio. Los hombres disfrutaron de la conversación. Yo y doña Juana fuimos a acostarnos en la cama.

Para el día siguiente estaba llena la agenda: primero, don Pedro consiguió los cueros de chiva para elaborar las máscaras de chapayecas, materiales que ocupan en la Cuaresma. Después, nos dirigimos a una casa de la Loma de Guamúchil para recoger el vestido de la novia que se había pedido desde meses antes. Pasamos por una tienda de artesanías donde, tanto Victoria como doña Juana, compraron varias blusas bordadas. Victoria, que estaba enseñando la lengua vernácula entre los compañeros de trabajo, pidió asesoría a una tía suya, que es maestra de la primaria y ésta le aconsejó varias cosas y le regaló algunos libros para la enseñanza de la lengua. Por último, pasamos rápido a la casa de la hermana de Iván para entregar el sobre. Por fin, a medio día, cinco de nosotros y cinco personas más que iban a visitar Pascua, subimos a la *van* para regresar. Uno de ellos llevó un arpa grande que le encargaron

desde el otro lado de la frontera.

Nuevamente el camino fue largo, pero esta vez estaba llena la *van* y no cesaban de hablar. El ambiente era muy alegre y feliz. Conforme nos acercábamos a la frontera, el paisaje cambiaba: en dos o tres puntos de revisiones nos detuvieron, aunque por suerte, no tardamos mucho en ellos. Cuando llegamos a la línea, ya había largas filas esperando la entrada al territorio estadounidense. Como los visitantes de Vícam no tenían la visa, esperamos una hora y media, mientras Victoria explicaba la razón de la visita a los oficiales de migración de Nogales y, por fin, los liberaron. Las actitudes y la forma de hablar de los oficiales me asustaron mucho, a pesar de que las palabras no fueron dirigidas a mí sino a las personas de Vícam, quienes, intimidados, no comprendían nada de inglés. Mientras esperaba, pensé que tal vez no los dejaban pasar. Mi preocupación fue igual que la de los oriundos del otro lado de la frontera.

Después de cruzar la frontera y entrar a Nogales, Arizona, Victoria nos invitó unas hamburguesas de McDonalds. Cuando llegamos a Tucson, María, la hija menor de don Pedro y doña Juana, y su esposo, Iván, nos recibieron con los brazos abiertos. El tema principal de la conversación fue sobre la frontera. Aunque todos conocen la situación y la dificultad para cruzarla con personas de nacionalidad mexicana, siempre son experiencias únicas, a veces es más fácil y otras veces, definitivamente, no las dejan pasar. El viaje fue muy largo para mí, pues son más de 15 horas de ida y vuelta, además del susto en la frontera. Cuando le comenté a María lo cansada que estaba, ella se rió y me dijo: “¡es sólo brincar!”.

A partir de la experiencia anterior, empecé a reflexionar sobre la frontera: ¿qué significa la frontera para ellos? y ¿cuáles son las experiencias que cambian cuando el viaje se hace en un sentido o en el otro? A lo largo de la investigación, me di cuenta de que hay muchas fronteras, no sólo la frontera internacional que divide el espacio y las personas y que está

construida por diferentes regímenes de poder, sino también las fronteras culturales, sociales y simbólicas que se construyen día por día. En la región Sonora-Arizona hay muchas fronteras de todo tipo, aun tratándose de un mismo grupo étnico. Pero, al mismo tiempo, hay redes, solidaridad, fraternidad, ayuda mutua e intercambio que conectan a las comunidades con las otras que se sitúan al otro lado de la frontera. Mi etnografía trata de mostrar tal complejidad en las comunidades yaquis extendidas en la región transfronteriza, Sonora-Arizona a partir de la diáspora provocada a finales del siglo XIX.

Hacia una *trans*-nación

Los yaquis son uno de los grupos étnicos más extendidos, local, translocal, así como transnacionalmente en México y Estados Unidos, como resultado de la persecución, la deportación y la violencia generadas tanto por parte del gobierno mexicano como del estadounidense. Dicha violencia extrema provocó las experiencias diaspóricas, dando como resultado la creación de varios enclaves étnicos en la región Arizona-Sonora. Algunos yaquis se establecieron y reconstruyeron las comunidades en la sociedad receptora de Arizona.

Debido a esta característica, además de que todas las investigaciones antropológicas se detenían en la frontera, el grupo étnico nunca ha sido estudiado en conjunto, de tal manera que los yaquis en México y los de Estados Unidos eran considerados y tratados como grupos diferentes. Sin embargo, en la actualidad, este enfoque “nacioncentrista” no se puede sostener, pues estamos enfrentando fenómenos transnacionales que nos obligan a buscar y explorar otros enfoques analíticos para explicar la dinámica social y cultural que sucede más allá de un Estado-nación. Para tratar a un grupo tan disperso y diferenciado, ¿qué marco conceptual es adecuado como una unidad de análisis? Aunque las teorías interdisciplinarias, sobre todo la teoría del transnacionalismo y los estudios culturales, nos ofrecen un abanico conceptual que permite dar respuesta a la cuestión, ninguna de éstas, desde mi punto de vista, explica suficientemente el

complejo fenómeno, objeto de discusión de este trabajo.

En el transcurso de los procesos de investigación, varios conceptos antropológicos eran centrales para el avance de esta tesis. Mi punto de partida fue analizar el grupo a partir de las conexiones sociales y culturales, desde la perspectiva del “don”, deuda e intercambio, puesto que dichas conexiones transnacionales se materializan y se evidencian en la esfera ritual y cultural. Sin embargo, durante el trabajo de campo, me fui dando cuenta de que entre las comunidades de Arizona y los pueblos de Sonora se presentaban una asimetría y una desigualdad que requerían otros conceptos que pudieran explicar la fragmentación y las diferencias dentro de un grupo étnico. Algunos conceptos como “frontera”, (tanto geopolítica como metafórica) (Álvarez, 1995; Anzaldúa, 1999; Besserer, 2008; Kearney, 2006, etcétera.), transculturación (Hirabayashi, 2002), zona de contacto (Pratt, 1994), fueron claves para entender este fenómeno.

De esta manera, mi investigación se fue desarrollando a lo largo de dos enfoques opuestos, entre continuidad y discontinuidad, entre similitudes y diferencias, entre unificación y separación, sin caer en el sistema binario. Fue en los últimos momentos, al redactar las partes etnográficas, cuando me di cuenta de que faltaba un hilo conductor, un concepto clave que me permitiera interpretar tanto los fenómenos transnacionales como el grupo étnico en conjunto. ¿Es una comunidad transnacional? ¿O es una comunidad diaspórica? Durante la búsqueda, encontré el concepto *Trans-Nation* planteado por Jeffrey M. Schulze (2008), historiador estudioso de los grupos indígenas transfronterizos entre México-Estados Unidos. A lo largo de este trabajo utilizaré el término de *trans-nación* (cursivas en trans), como mi apropiación del concepto, reflejando el concepto original.

El concepto de *Trans-Nation* fue introducido en su tesis doctoral a fin de hacer un análisis comparativo de la formación histórica de las trans-naciones de tres grupos indígenas transfronterizos, a saber, los yaquis, los kikapú y los tohono o ódham. Su definición de la nación

se basa en la de Benedict Anderson (1993), “la comunidad política imaginada”, y por lo tanto, se centra en los procesos históricos de estos grupos en la zona transfronteriza y en la capacidad de negociación y reivindicación de los derechos indígenas frente a los dos Estados. Según Schulze (2008:4), estas trans-naciones, por haber sido extendidas entre los dos Estados omnipresentes y poderosos, lograron, en cierta medida, permanecer distantes de las políticas indígenas de ambos Estados, preceptuar las condiciones de acuerdo con los no indígenas y crear un espacio donde ellos promulgaron sus propias versiones de nacionalidad.

Sin embargo, desde mi punto de vista, la definición política de “nación” no es adecuada para los yaquis cuya forma de nación fue cambiando en el transcurso del tiempo: la creación de la nación yaqui durante el gobierno de Cajeme; la dispersión de los miembros en la región, pero tejida por las redes y la conexión transnacionales con la finalidad de la defensa territorial durante la guerra; el (re)establecimiento de los pueblos y los enclaves étnicos en la zona fronteriza; el surgimiento del archipiélago con un fuerte vínculo ritual. En este sentido, Schulze no fue cuidadoso al tratar los procesos históricos diferentes de los tres grupos indígenas en un solo término. El carácter mutable de la nación requiere la redefinición del término para adecuarlo a la realidad del proceso histórico y mostrar la forma cambiante de la *trans*-nación yaqui en el intersticio de los dos Estados que determinan y definen a los sujetos en términos nacionales.

Por otra parte, “*trans*” tiene dos sentidos: en primer lugar, puede usarse para definir que algo está más allá de la nación, como en el caso del concepto de trans-nacionalismo. En segundo lugar, se relaciona con la trans-formación, la mutabilidad de las formas y las estrategias según los contextos políticos, sociales y económicos en la misma zona. Asimismo, hago énfasis en la intersticialidad entre los dos Estados, donde surge el tercer espacio de acciones y negociaciones para la supervivencia étnica y la conservación de su estilo de vida; y donde al mismo tiempo, los sujetos enfrentan constantemente las dos agendas nacionalistas que imponen

las identidades (en el sentido de Kearney) en clave nacional. Así, la zona transfronteriza es un espacio de emancipación, pero, al mismo tiempo, un espacio de subyugación.

Como primer paso y punto de partida, retomo el concepto de la nación planteada por Walker Connor (1998). El politólogo, partiendo del concepto original del latín, argumenta que “la esencia de la nación es el *vínculo psicológico* que une a un pueblo y, en convicción subconsciente de sus miembros, lo que distingue una forma fundamental del resto de los pueblos” (1998: 88, 89, la cursiva es mía). Siendo su definición apolítica, el autor critica fuertemente la confusión generalizada en el campo académico entre el Estado y la nación. La idea original de la nación como un vínculo de sangre compartido, materializada en los conceptos como progenie y raza (imaginada, más que real), nos recuerda las narrativas de los yaquis para referirse a sí mismos como “una raza” y “una familia”. Ciertamente, los yaquis son capaces de mantener el imaginario de “la familia extendida”, a tal grado que los adultos mayores pueden localizar a un individuo en la genealogía extensa, sólo por haber escuchado el apellido original y/o el asentamiento original de sus ancestros. Asimismo, el término la nación ha sido apropiado por los yaquis mismos y se convierte en una propia expresión nativa, no sólo entre los líderes y los intelectuales en la lucha por la soberanía, sino también entre la población en su búsqueda de la identidad y la pertenencia.² Por ejemplo, el surgimiento reciente de los grupos en Facebook, tales como “Yaqui Nation” y “The Yaqui Nation”, donde el concepto tiene una connotación que estamos defendiendo, es decir, un vínculo psicológico y una unidad imaginada de la familia extendida. Estos ejemplos evidencian la capacidad de los sujetos de ignorar la identidad asignada por los Estados y crear un marco conceptual más amplio que les permita atravesar varias fronteras.

Por otra parte, Connor reconoce que hay casos en los que las fronteras del Estado y las

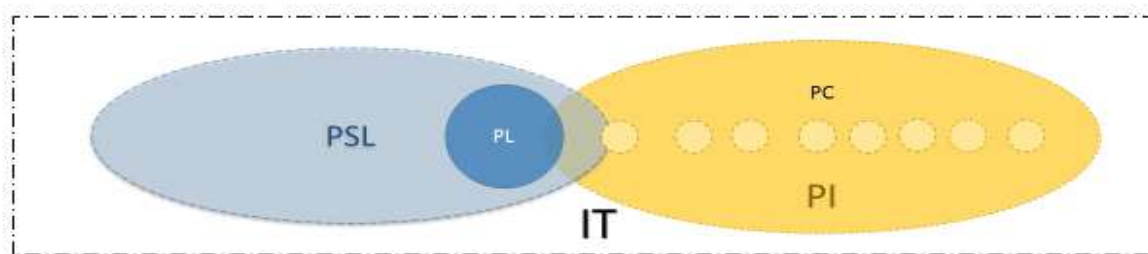
² Mi interpretación respecto a la identidad en relación con los medios sociales no refleja ni coincide con la política oficial o la posición de la Pascua Yaqui Tribe.

de la nación coinciden más o menos entre sí, como los alemanes y los japoneses. Según su argumentación, el Estado es percibido como una extensión política de la nación y los llamamientos realizados en nombre del Estado desencadenan una respuesta psicológica positiva idéntica a los llamamientos realizados en nombre de la nación (ibíd.:93). Con las propuestas hechas por el politólogo, planteo la hipótesis de que los yaquis, a lo largo de la historia, han cambiado su forma de nación y de nacionalidad como resultado de la interacción y la negociación con los poderes hegemónicos, así como de la violencia ejercida por el gobierno mexicano; la mutabilidad de las formas de la nación, en un tiempo determinado, llegó a ser casi el “estado-nación” dentro del Estado mexicano, mientras que en la actualidad, se transformó en la *trans*-nación basada en la convicción del origen común, de “la misma familia”, con los fuertes vínculos culturales y sociales, aun cuando en términos políticos están divididos en dos partes por la frontera hegemónica. En otras palabras, la nación yaqui ha sido y está cambiando su forma a lo largo del tiempo con diferentes grados de agencia política para desafiar a los Estados y construir e imaginar una nación independiente, gobernada por ellos mismos, con base en el territorio étnico que se extiende en la región Arizona-Sonora.

Respecto a la pertenencia e identidad, hay que aclarar níveles o escalas de pertenencia que se operan dentro de la *trans*-nación yaqui. Como explicaré más en detalle en siguientes capítulos, en cada comunidad se establecen las fronteras de pertenencia propias, algunas explícitas y rigurosas, y otras implícitas y cambiantes. En Arizona, hay dos niveles de pertenencia, una legal y otra social-cultural; la primera es establecida y controlada estrictamente por el gobierno tribal, de acuerdo con los reglamentos de BIA; la segunda se trata de las personas que no tienen la membresía legal, pero que participan activamente en las ceremonias y los eventos sociales como parte de la comunidad, incluyendo a los del otro lado que vienen a participar en los rituales realizados en Arizona. En Sonora, cada pueblo establece la frontera de pertenencia, que es, casi siempre, cambiante y ambigua, cuyo miembro puede permanecer en

los márgenes, sin ser excluido totalmente del pueblo, ya sea por cambio de religión o por pugnas políticas que se dan dentro de ella. Los participantes oriundos de Arizona también pueden pertenecer a un pueblo sonoreño a través de la participación periódica en las fiestas tradicionales. En el nivel más macro, existe una pertenencia inter-comunal e intra-étnica, la cual los visitantes del otro lado tienen en calidad de miembro sociocultural. En la escala más amplia, existe la comunidad extendida, es decir, la *trans*-nación yaqui, cuya frontera no se limita en términos geográficos ni en términos rituales, sino la identificación al colectivo étnico, la identidad cultural llamada “yaqui” como se ha desarrollado en las páginas de Facebook a través de los diálogos y aprendizaje mutuo entre miembros virtuales. De tal manera, aunque existen las diferentes reglas de la construcción de fronteras de pertenencias, un sujeto puede tener varias pertenencias al mismo tiempo; por ejemplo, un miembro oficial de PYT pueden pertenecer a una comunidad específica de Arizona, así como de un pueblo de Sonora, a través de las participaciones activas en los rituales y el compromiso con ambos. Asimismo, a través de Facebook u otros espacios virtuales, los sujetos con la identificación a la colectividad étnica pueden pertenecer a la *trans*-nación yaqui, donde entran en debate de la reconstrucción de una nueva identidad cultural.

Distintas escalas de pertenencia e identidad



- CL: Ciudadanía legal de la PYT
- PSC: Pertenencia social y cultural a las comunidades yaquis en EEUU
- PC: Pertenencia comunitaria en cada pueblo en Sonora
- PI: Pertenencia inter-comunitaria o intra-étnica
- IT: Identificación a la *trans*-nación

El término “*trans-nación*” es pertinente en este caso, sobre todo para enfatizar la geopolítica y los procesos históricos de la crisis y el desarrollo de la misma en una región que muestra una asimetría entre el norte y el sur de la frontera internacional, y para arrojar luz sobre las luchas y las estrategias *trans-nacionales* para la supervivencia a lo largo de los siglos, así como evidenciar la importancia de los referentes territoriales.

Dicho término nos permite ver otra dimensión política y cultural en la zona transfronteriza, donde se ubican los grupos intersticiales entre los dos Estados hegemónicos, en vez de tratarla como solo una simple zona de contacto o una imbricación de poder de los dos Estados. Esta multi-dimensionalidad de la frontera es central para entender los fenómenos y la condición transnacionales, así como las prácticas articuladoras territoriales en el interior de dicha nación. Estos grupos, las *trans-naciones*, siendo un tercer agente en la zona transfronteriza, diseñan estrategias y prácticas formales e informales para desafiar a los poderes dominantes y las construcciones hegemónicas, así como crean espacios de negociación para imaginar y reconstruir su propia versión de nacionalidad, etnicidad e identidad.

Metodología y trabajo de campo

Para abordar las comunidades yaquis dispersas y diferentes que están incorporadas a los dos sistemas políticos y económicos diferenciados, Estados Unidos y México, pongo la región Sonora-Arizona como centro de análisis. Esta perspectiva, compartida entre los estudiosos de la migración y de la diáspora, nos permite salir del “nacionalismo metodológico” (Levitt y Glick Schiller, 2004), y politizar la(s) frontera(s), cuestionando la naturalización de la(s) misma(s): los espacios contiguos se convirtieron en espacios fragmentados y diferenciados por los dos regímenes de poder.

No obstante, reconozco la limitación metodológica de demarcar el marco geográfico de investigación: no pude incluir algunas de las comunidades yaquis en esta investigación, por

ejemplo, la comunidad de Hermosillo, Sonora, la comunidad de California y la de Texas, Estados Unidos. Esto se debe, en gran parte, a la debilidad de las redes que se conectan unas con otras y a la poco desarrollada conexión ritual. La comunidad de Hermosillo, por ejemplo, tiene conexiones fuertes con los de Río Yaqui pero, en cambio, tiene conexiones débiles con las de Estados Unidos. Dado que mi interés principal consiste en trazar las redes socioculturales y esclarecer el sistema de intercambio dentro de un grupo étnico, era imposible atender suficientemente a las redes menos frecuentes, frágiles o inconstantes. No obstante, las redes y conexiones van cambiando, así como las rutas y desviaciones se van modificando constantemente. Algunas conexiones, por ejemplo, que anteriormente eran débiles o inexistentes, ahora se convierten en las más visibles y se están haciendo más estrechas, como es el caso entre Río Yaqui y la comunidad de Texas (*Texas Band of Yaqui Indians*), debido al reconocimiento estatal como *Native American* obtenido en 2015. En todos los casos, Río Yaqui y la *Pascua Yaqui Tribe* son dos lugares principales con los que otras comunidades intentan construir una ruta/conexión por diversos objetivos.

Por otra parte, hay una razón por la cual se trata de una etnografía de frontera. Escribí esta etnografía *desde* “las fronteras”. Es decir, desde un posicionamiento móvil como etnógrafa en diferentes lugares y contextos para abordar las comunidades que se extienden más allá de la frontera internacional. Los trabajos de campo multilocal (Marcus, 2001) y translocal (Besserer y Kearney, 2006) fueron muy útiles para cambiar mi posicionamiento como investigadora en cada contexto dado y con cada sujeto específico, para mapear las localidades y analizar las conexiones complejas entre los lugares y entre las personas. Como argumenta Marcus, en la investigación multilocal se desarrolla la dimensión comparativa como una función del plano de movimiento y descubrimiento fracturado y discontinuo entre localidades, mientras mapea el objeto de estudio y se requiere plantear lógicas de relaciones, traducciones y asociación entre los sitios (2001:115).

Además, para esta investigación multisituada, el concepto de “complicidad” planteado por Marcus en otro texto (1997) fue clave para el mapeo y la entrada del proyecto etnográfico en un contexto más amplio. Para Marcus, la complicidad descansa en la fascinación reconocida entre antropólogo e informante, respecto al mundo externo que el antropólogo está especialmente materializando a través de los viajes y la trayectoria de su agenda multisituada. Así, la complicidad está planteada no en el sentido que aparece en el diccionario como la colaboración en una acción negativa, sino en el sentido de estar involucrado, por medio de las relaciones complejas, con un tercero (un Estado, capitalismo, colonialismo, etcétera) (Marcus, 1997:100). Respecto a la misma, Campbell, al escribir sobre la etnografía de dos grupos étnicos –mexicanos y estadounidenses- en el *borderland*, que suelen considerarse como antagónicos, nos sugiere:

In such a setting, rather than adopting the prejudices of one group about the other, ethnographer's complicity may consist in listening carefully to members of both ethnic groups, empathizing to a degree with their individual existential dilemmas, in order to construct a more complex picture of local ethnic relations and support those elements on both sides that seek social justice (Campbell, 2005:41).

De acuerdo con el autor, la complicidad como etnógrafos reside en escuchar y atender a las multi-voces de los agentes con diferentes posicionamientos e identidades, así como empatizar en cierto grado con sus dilemas existenciales individuales. Con ello, no me refiero a la posición objetiva de la investigación, porque me involucré tanto con los sujetos sonorenses como con los sujetos arizonenses, así como con las personas de diferentes posturas entre los tradicionalistas y los modernizadores. Más bien, lo que intenté fue esclarecer, o por lo menos explicitar el dilema que existe no sólo entre los sujetos de diferentes nacionalidades, sino también entre los que tienen miradas diferenciadas en términos políticos y culturales. Esta relación de complicidad entre la investigadora/ alumna en antropología y la *Pascua Yaqui Tribe* (PYT) -específicamente el Departamento de Lengua y Cultura- permitió llegar a un acuerdo

donde ambas partes tienen un objetivo común y establecer una relación colaborativa en la realización del trabajo de campo en Tucson.

No obstante, tener una perspectiva de la frontera me fue difícil; por ejemplo, después de algunos años viviendo en México, se me facilitaba comprender y relacionarme con los pueblos sonorenses y, al mismo tiempo, me costaba entender algunas políticas y prácticas emprendidas en las comunidades de Arizona. Las múltiples posiciones diferenciadas y las voces polifacéticas, contradictorias o incompatibles dentro de la *trans*-nación, me hacían difícil comprender la dinámica social y diseñar un marco interpretativo para la etnografía, ciertamente, ahí donde las fronteras me sirvieron como hilo conductor para la elaboración etnográfica.

Tanto en Sonora como en Arizona, retomé la propuesta de Marcus (2001), seguir a las personas, los objetos y los conflictos: la etnografía multisituada me sirvió mucho, ya que lo que buscaba eran las redes y conexiones transnacionales sociales y culturales. A lo largo de la investigación, me di cuenta de que los espacios rituales son campos privilegiados para observar dichas conexiones. Igual que los estudiosos sobre migración, acompañé sus viajes y sus retornos, así como compartí su nostalgia y sus sentimientos. El acompañamiento del viaje me ayudó a comprender las experiencias diferenciadas de cada sujeto transnacional y su manejo de las identidades en diferentes contextos, lo que puede llamarse una “identidad situacional”. Además, me percaté de que, en dichos espacios, siempre se genera la contienda, no sólo porque se transnacionalizaron las comunidades, sino también porque hay diversidad de voces, valores y normas, aún dentro de una sola comunidad; que inevitablemente se está experimentando una constante transformación del entorno que afecta a la vida comunitaria.

Siendo el trabajo una continuación de la tesis de maestría, la reinserción en las comunidades no me fue difícil; tenía los contactos básicos con quienes me pude trasladar a varias comunidades y, de ahí, hacer nuevos contactos para extender las redes. En Sonora, mi punto de partida fue siempre Loma de Guamúchil, un pueblo al oriente y cerca de la ciudad de

Obregón. Mi estrategia fue buscar a personas que tenían parientes en Arizona y/o que habían ido a las comunidades yaquis del otro lado de la frontera por algún motivo. Por lo tanto, casi todos los días salía de aquel pueblo para dirigirme a otros, Tórim, Vícam, o Pótam en busca de dichas personas que tenían mayor interacción con la población de la contraparte. En este sentido, mi conocimiento de los pueblos sonorenses no se limita a sólo uno, a un pueblo específico, sino que intenté conceptualizar los ocho pueblos en conjunto, sin diferenciar mucho uno de otro ni profundizar el análisis de cada pueblo en detalle. Sin embargo, mi elección de un pueblo específico como punto de partida me ayudó mucho para que la gente de dicho lugar me conociera y me diera la oportunidad de participar en las fiestas tradicionales como parte del pueblo. Esta "membrecía" me abrió las puertas en las comunidades situadas en Arizona, pues varias personas me reconocieron antes de conocernos en persona por el hecho de participar de manera activa y visible en una fiesta tradicional (Fiesta del Camino). No obstante, aquí lo importante no era tener una residencia fija –es decir, estar ahí-, sino que mi compromiso con el pueblo y la sincronización de las actividades políticas y rituales fueron lo que me abrió las fronteras étnicas. Gracias a estas experiencias, aprendí que la pertenencia no depende sólo de las pautas culturales y la descendencia y/o la alianza, sino también de los compromisos y las disposiciones de los sujetos con y para la comunidad.

Mi acercamiento a las comunidades de Arizona también fue a través de las redes de parentesco que tiene la gente del lado mexicano. Son personas que forman parte de familias transnacionales que me proporcionaron el alojamiento y compartieron los sentimientos y los conocimientos. De ahí, mi investigación empezó a girar alrededor de dichas familias y las personas provenientes de México. De esta manera, sin necesidad de buscar, los contactos que tienen las familias me llevaron a conocer a varias personas provenientes de Sonora. Todo lo relacionado con México (el uso del idioma español, las relaciones cercanas con las personas de origen mexicano) llegó a identificarme como parte del mismo, lo que me ayudó a relacionarme

con la mayoría de la gente de la reserva. En Arizona, mi localidad principal de trabajo de campo fue la reserva de PYT. En algunas ocasiones -sobre todo durante las fiestas tradicionales-, salía a otras comunidades en Tucson para observar los ritos y las festividades. Tuve la oportunidad de presenciar una semana en Guadalupe, pero en el resto de las comunidades no fue posible.

Me enfrenté con la limitación de realizar el trabajo de campo en la reserva, después de tener ciertas experiencias en los pueblos sonorenses. En primer lugar, la reserva es el espacio laboral a donde todo el mundo se dirige a trabajar y no encontraba maneras de relacionarme con los que están en el trabajo. Mi única alternativa fue hacer visitas frecuentemente a *Senior Center* y al Departamento de Lengua y Cultura con la finalidad de extender las redes e identificar a personas con quienes poder charlar informalmente, así como tener pláticas a profundidad. Esta limitación fue resuelta en cierta forma, pues todas las personas que trabajan en la reserva me proporcionaron un tiempo para platicar y, luego, concretar una cita para una entrevista más formal, a pesar de que se encontraran en el tiempo y espacio laborales. En segundo lugar, la separación de lo privado y lo público está tan marcada que me fue imposible implementar las estrategias para interactuar con la gente en la calle y en la casa, como suelo hacer en los pueblos sonorenses. La construcción del espacio y el tiempo al estilo estadounidense me hizo modificar la forma de realizar el trabajo de campo. La imposibilidad de compartir la vida privada de cada persona y observar las relaciones sociales, fuera del ámbito laboral y ritual, me llevó a trabajar con unas familias específicas y, a través de sus miradas e interpretaciones, observar y reinterpretar las construcciones sociales y su relación con los pueblos sonorenses.

Realicé el trabajo de campo a partir de diciembre de 2013 hasta diciembre de 2014, con alternancia de lugares entre los ocho pueblos tradicionales y la reserva. La última estancia fue en septiembre de 2015 en Tucson para juntar las piezas de información que me faltaban. La mayor parte de la investigación la realicé a través de observación participante, entrevistas a

profundidad, historias de vida personal, así como familiar, pláticas informales y una encuesta realizada a pequeña escala sólo en Arizona.

En Sonora, realicé 20 entrevistas formales con personas de diferentes pueblos, edades y género, sin contar las repeticiones con la misma persona y un sinnúmero de pláticas informales (aparte de las 23 entrevistas realizadas en la maestría); en Arizona, en cambio, realicé 25 entrevistas formales (aparte de las 8 entrevistas realizadas en la maestría), con una profunda observación participante, sobre todo, con base a unas familias transnacionales que han sido el núcleo de esta investigación.

Cabe aclarar que mi metodología de investigación etnográfica nunca fue holística con la intención de mostrar una síntesis cultural, sino la de **descripción densa**. Como sugiere Clifford Geertz (2003), esta metodología, que difiere de una descripción superficial, consiste en abordar interpretaciones más amplias y hacer análisis más abstractos, partiendo de unos relatos o sucesos particulares y extremadamente pequeños que permiten desentrañar y comprender el fenómeno en cuestión. Desde esta perspectiva, trabajar con unas familias transnacionales de manera profunda y “densa” me dio la clave para comprender el fenómeno transnacional, aunque, tal metodología, desde punto de vista del norte, parezca una mirada sesgada o parcial (comentario de PYT, 2017). De ninguna manera, pretendo sostener que *mi interpretación es una realidad única*. Simplemente, la etnografía que presento aquí es una interpretación y análisis *proprios* con base en sucesos específicos y localizados, notas y diario de campo, pláticas informales y entrevistas formales, recogidos en un tiempo determinado; en pocas palabras, es una interpretación propia, basada en lo que escuché, lo que vi, lo que participé y lo que experimenté, que nunca sale totalmente de mi subjetividad.

Mi presencia como antropóloga generó tensiones tanto en Sonora como en Arizona. En Sonora, algunos pensaron que yo era espía del Estado, mientras que, en Arizona, circulaban rumores de que yo tomaba notas –es decir, el diario de campo- de manera escondida y que

debían tener cuidado conmigo. Uno y otro problema es producto de una situación particular; en el primero caso, por un conflicto prolongado con el Estado que intenta apropiarse de los recursos, tanto humanos como naturales; en el segundo, existe un agudo interés por mantener el control de la información sobre el grupo étnico y cuestiona el monopolio de la representación, después de largas experiencias de ser adjudicados a las imágenes maniqueas y representadas por el Otro. Al inicio, fui tan inocente que no estaba consciente de las relaciones asimétricas de poder entre antropólogo e informante(s), y la posición que iba a ocupar dentro de la comunidad en calidad de antropóloga, independientemente de comportamientos y voluntad de uno.

A pesar de todo ello, la identidad como antropóloga japonesa, en proceso de formación en una universidad mexicana, me ayudó a interactuar con la gente local. Varias personas me consideraron como intermediaria, ni de aquí ni de allá, para compartir sus experiencias, expresar sus opiniones y quejas, así como sus sentimientos. Además, muchas personas me compartieron la información, los textos y las memorias, relacionados con el lugar y la historia, todo ello me sirvió para escribir la etnografía e interpretar su(s) mirada(s). Sin duda, las identidades que me eran adjudicadas (estudiante, mujer, japonesa, residente en México) me favorecieron en el trabajo de campo y me abrieron varias puertas. Mi condición de ser *estudiante* de una universidad *mexicana* favoreció conseguir el permiso de investigación de PYT; el habla del español me facilitó la relación con la gente mayor en Arizona que está más familiarizada con dicha lengua, antes que con el inglés; mis cualidades japonesas les llamaron la atención y despertaron su curiosidad, por lo que muchas veces resultó ser un disparador de la conversación; varios mayores de Sonora me compartieron sus conocimientos por mi condición de estudiante, pues me comprendieron dentro de un proceso de formación como antropóloga y no como investigadora anhelante por la información nativa; gracias a mi relación previa con México y con los pueblos yaquis de Sonora, muchas personas en Arizona me identificaron en este contexto y compartieron anécdotas y experiencias relacionadas con México y los pueblos

sonorenses; finalmente, ser mujer me permitió entrar en los espacios “femeninos” y relacionarme estrechamente con las mujeres, tanto en Sonora como en Arizona, mientras que, por otro lado, algunas veces me excluía del ámbito definido como “masculino”.

El trabajo de campo en la reserva no marchó como yo planeaba, ya que PYT, como todos los nativos americanos, tiene una plataforma en la Constitución para realizar cualquier investigación científica y académica y seguí sus reglamentos con el fin de proceder con la investigación. El contacto primordial fue con el Departamento de Lengua y Cultura, que intercedió por mí ante la junta del Concilio, el cual me apoyó para conseguir el permiso y diseñó el marco de la investigación colaborativa. PYT me guió y enseñó las maneras de realizar un estudio de acuerdo con *Human Subjects Review Process*, lo cual representó algo nuevo para mí, por haberme formado como antropóloga en una universidad mexicana. Respecto a ello, compartiré mi experiencia con los lectores mediante una descripción lacónica de los procesos por los que me conduje frente a esta nueva situación, para mostrar el contraste en los procesos de abordaje de una investigación académica en torno a las responsabilidades éticas que se presentan en México y Estados Unidos.

El proceso fue lo siguiente: interesada en realizar la investigación, entregué al Departamento de Lengua y Cultura una propuesta de investigación en la cual se aclaraban el objetivo principal de ésta, metodología, beneficio para la comunidad, confidencialidad, riesgo, empoderamiento, equidad, financiamiento, consentimiento, entre otros. El Departamento, a su vez, llevó el asunto en la junta del Concilio para someterlo a discusión y, al final, se aprobó la propuesta. A continuación, los abogados de PYT elaboraron un Acuerdo entre mi persona, como investigadora, y PYT, donde se establecieron reglamentos y obligaciones mutuas entre las dos partes. Por ejemplo, toda información obtenida en la investigación pertenece a PYT y yo, como investigadora, tengo derecho de utilizarla sólo para la redacción de la tesis doctoral; todas las entrevistas deben realizarse bajo el consentimiento redactado por los abogados; tengo

obligación de transferir los datos obtenidos durante el trabajo de campo, tanto de las entrevistas como de una parte del diario de campo; tengo el compromiso de entregar el borrador de la tesis para ser revisada y comentada³ un mes antes de que la entregue a la directora de tesis y el Departamento de Antropología de la UAM-I.

Al final, en mayo de 2014 cuando el *Chairman* y yo firmamos el Acuerdo, el permiso se otorgó oficialmente, con el cual pude iniciar las entrevistas y la encuesta. Cabe mencionar que las preguntas para las entrevistas también estuvieron determinadas previamente y no se permitía hacer preguntas imprevistas que no aparecían en la lista.

Por otra parte, me resistí a entregar el diario de campo, ya que contiene los datos privados tanto míos como de las personas con quienes compartía el espacio y tiempo. En una reunión entre los del Departamento y yo, él insistió en que se trataba de dividir los datos en dos, entre lo objetivo y lo subjetivo, afuera y adentro, y que tenía que entregar el primero; sin embargo, para mí no era fácil trazar tal frontera entre los hechos, hasta creí que no era posible hacer un diario de campo tan “objetivo” en el momento de la inmersión profunda en una comunidad, donde yo también formé parte y participé en la construcción de una realidad social.⁴ De hecho, la observación participante es un trabajo intersubjetivo y forma parte de una construcción dialógica entre el investigador y el(los) informante(s).⁵ En este sentido, mi trabajo de campo es intersticial, entre dentro y fuera, ellos y nosotros, yo (mi ser) y yo como antropóloga (identidad de oficio) y, cada vez más, esta frontera se hace ambigua y frágil, al punto de que casi no existía: permanecí en “in-between-ness”. En todo caso, para ellos, el diario

³ En el Acuerdo firmado entre PYT y yo, no se establece la obligación de mi parte de corregir los contenidos de la tesis, de acuerdo a los comentarios derivados de la revisión por parte del Departamento de Lengua y Cultura; sin embargo, decidí modificar algunas partes de la misma, reflejando sus comentarios, para evitar cualquier perjuicio o daño en relación con el grupo étnico.

⁴ Dejando a un lado el juicio del bien o mal, mi estrategia de trabajo de campo fue tradicional, es decir, compartir el tiempo y espacio durante las 24 horas con la gente local, tanto en Arizona como en Sonora.

⁵ Clifford menciona al respecto que la observación participante es una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos y, habitualmente, a más sujetos conscientes y políticamente singulares (1998:159).

de campo era problemático, porque no pueden tener el control y tampoco tienen acceso pleno a la información contenida en él. Al final, los convencí en entregar una versión “objetiva” al terminar la investigación. Pero me quedo con la duda, en la época que vivimos nosotros en la que la relación entre el investigador y los investigados ya dejó de ser una relación tan jerárquica e desigual, sino que se convierte en una relación más compleja y dinámica (no igual pero tampoco totalmente vertical): ¿cuál es la relación que tenemos entre el observador y el observado? Y ¿cuál es una manera más equitativa de realizar una investigación científica?

Toda la experiencia que tuve en la Pascua me hizo reflexionar sobre la antropología y la historia de la antropología como una ciencia: la antropología desde su nacimiento estuvo atravesada por el colonialismo y la dominación, por una diferenciación entre “Nosotros” y “Ellos”, una construcción radical de la otredad/alteridad. ¿De qué manera somos tan “nosotros” y de qué manera son tan “ellos”? Además, a la hora de interpretar los datos etnográficos y escribir la etnografía, los investigadores tienen una autoría máxima para representar a los observados desde un punto de vista que intenta ser “objetivo”. Durante el trabajo de campo percibí una contienda entre yo como antropóloga y los etnógrafos nativos que rehusaban la autoría única (autoridad monológica/singular), no sólo porque quisieron controlar de cierta forma las actividades antropológicas –ya que algunos de ellos las consideran como un ejercicio de la fabricación de otredad o una problemática de interpretación errónea-, sino también porque quisieron intervenir y participar de manera activa en la construcción de un texto en el que tuvieran ellos mismos un espacio de enunciación.

Todas estas experiencias y reflexiones me hicieron pensar sobre el proceso de la escritura y mi pregunta giraba en torno a: ¿cómo podría escribir una etnografía que pudiera ser más equitativa (o menos desigual) en cuestión de poder entre el antropólogo y el etnógrafo nativo? Mi respuesta fue una etnografía incluyente: incluir muchas voces no escuchadas, contradictorias, o mantenidas en silencio por mucho tiempo. No pretendí realizar una etnografía

experimental, ni una dialógica o polifónica, sino mucho más modesta y que, en cierto sentido, sigue siendo autoritaria. Tampoco logré una etnografía holística que abarcara a todos los sujetos y todas las localidades con profundidad. Preferí cederles espacio a las voces de las personas a través de la cita textual extensa y la yuxtaposición de diversas opiniones incoherentes o contradictorias en un plano, para dejarlas abiertas a múltiples interpretaciones. Estoy consciente de que al realizar de esta manera la etnografía, la autoridad monográfica no desaparece; a fin de cuentas, la etnografía que presento es mi interpretación de los fenómenos que están en proceso y posible y probablemente difiere de su punto de vista.

En marzo de 2017, cuando terminé borrador, lo hice llegar a PYT como se establece en el Acuerdo, lo cual fue el inicio de diálogos e intercambio de opiniones. El Departamento de Lengua y Cultura lo revisó con escrúpulo y me devolvió sus comentarios. Sus mayores preocupaciones se giraban en torno a lo legal y a la representación transcultural sobre el grupo étnico. Todo el proceso de espera y diálogos durante más de 10 meses fue un aprendizaje valioso y significativo para mí: por un lado, me comprendí nuevamente las condiciones en las que se encuentran los nativos americanos en relación con el Estado, así como su compromiso legal y social con el Estado-nación al que pertenece; por el otro, el Departamento y la tribu manifestaron su rechazo a la metodología antropológica -la observación participante- y criticaron relaciones históricas de dominación entre el investigador y el investigado. Respecto al primero, me sirvió como un filtro indispensable de informaciones que pudieran perjudicar a cierta persona o un grupo de personas, incluso a la población entera. Acerca del segundo, al principio, me fue difícil de aceptar sus críticas –porque tenía que defender mi formación como antropóloga- y entender qué realmente implicaban sus objeciones. Los diálogos, negociaciones y reflexiones durante esta última etapa me hicieron dar cuenta de la relación imperial en torno a la antropología como ciencia y la autoridad etnográfica de escribir y “representar” a otros con base a la experiencia y la interpretación, como ha mostrado Clifford (1998), lo que no me

percataba durante el trabajo de campo, sino hasta los últimos momentos. PYT hace objeciones a la exclusividad de “representar” al grupo y la apropiación de las voces nativas, de las cuales los antropólogos e historiadores hemos gozado históricamente; e interviene en el texto y hace críticas a cualquier enunciación que les parezca hegemónica: es decir, una mirada autoritaria con el poder de reducir la población a una representativa desde un corte simple o de determinar “quiénes son” desde una postura superior, quitándole la agencia de representarse a sí mismo. Ciertamente, la revisión del trabajo por el Departamento no sólo sirvió de filtro, sino también de control de los conocimientos y de la intervención en la representación por parte de la tribu. Este texto no se ha logrado como un trabajo colaborativo en la producción de conocimiento; no obstante, de alguna manera, sí se presenta como un espacio de contienda y diálogos tanto entre los del norte y los del sur como entre PYT y yo, antropóloga.

De cualquier manera, como autora que aparece en la portada (y no porque soy la *única* autoría), -parafraseando a Clifford (1986)-, luché y seguiré luchando para enfrentar y asumir la responsabilidad de nuestras construcciones sistemáticas de los demás y de nosotros mismos a través de otros. En este sentido, espero que este trabajo sea una arena de contienda donde los actores involucrados –sin importar el centro ni la periferia- intervengan en el texto y levanten su voz, para rechazar alguna argumentación o para plantear una nueva; o que, de alguna forma, sea un motivo para una discusión profunda y abierta que en el futuro pueda convertirse en gérmenes para posibles transformaciones de las situaciones actuales.

Por último, las transcripciones de los relatos y testimonios tal y como fueron narrados por los miembros tanto en español como en inglés (y *spanGLISH*), con nombres seudónimos para evitar cualquier perjuicio interno o externo. La transcripción de los términos en la lengua yaqui proporcionados por los entrevistados varía según las reglas marcadas por dos escrituras, a saber, la del español y la del inglés. En el caso de la escritura inglesa, me seguí las reglas marcadas por *A Concise Yoeme and English Dictionary* (Molina and Leedom, 1993); y en el caso de la

español, por el *Diccionario yaqui-español y Textos. Obra de preservación lingüística* (Fernández, et al. 2004). Esta mezcla de dos reglas puede confundir y dificultar la comprensión de las narrativas; sin embargo, decidí dejar la manera en la que son contadas, para hacer el texto más complejo y transcultural, así como para expresar de manera explícita la dinámica cultural dentro de la *trans*-nación yaqui. A lo largo del texto, utilizo varios formatos de texto con el fin de diferenciarlos: los textos en la letra pequeña con sangría son testimonios orales, proporcionados por los entrevistados; los textos en recuadro son los que están escritos en un documento y son citados para este trabajo; las letras en cursivas son mis narrativas, experiencias contadas con base en el diario de campo y la reflexión a lo largo de la escritura etnográfica.

La estructura de la tesis

Este trabajo consiste en cinco capítulos. El primer capítulo refiere al proceso histórico de la nación yaqui en la zona transfronteriza, así como la dispersión de sus miembros. Empieza con el establecimiento de la frontera internacional a mediados del siglo XIX como resultado del tratado de Guadalupe-Hidalgo que dividió el espacio continuo y fragmentó a la población, tanto nativa como mexicana. La formación de los Estado-naciones, el establecimiento de la frontera internacional y el capitalismo acelerado originaron la fragmentación y determinaron la situación indígena en la zona transfronteriza. Para los yaquis, fue el inicio de la diáspora y la dispersión en dicha zona. Asimismo, fue el comienzo de la *trans*-nación. Muchos de ellos cruzaron la frontera y encontraron refugio temporal en el territorio estadounidense, escondiendo su identidad. Aún en esta situación, las redes y la comunicación intra-étnica seguían activas, pues la inserción al mercado laboral de Arizona, como mano de obra barata, hizo posible, a través del envío de armas, continuar la lucha armada que estaba ocurriendo en el otro lado de la frontera. Sin embargo, su condición de intersticialidad, ser rechazados tanto por Estados Unidos como por México, los colocó en una situación vulnerable e de incertidumbre; pero al mismo

tiempo, en ese espacio de brecha, pudieron manipular la identidad conforme a diferentes contextos para la supervivencia personal, familiar o grupal.

En el transcurso del tiempo, algunos asentamientos transitorios se convirtieron en enclaves étnicos a través de la reproducción cultural con nuevos significados agregados. Este capítulo tiene un particular interés por los procesos históricos de la construcción de Estado-naciones y la consecuente formación de la frontera internacional, que causaron una gran transformación en la vida indígena. De la misma manera, intento mostrar cómo el grupo étnico se trans-nacionalizó y los miembros se fueron integrando a dos Estado-naciones de manera diferenciada y al mercado transnacional como mano de obra barata. Aún en los procesos coactivos, no perdieron su total agencia, pues la manipulación de la identidad, algunas veces impuesta y otras veces representada por sí mismos, permitió la supervivencia en momentos difíciles, permitiendo la posibilidad de la posterior revitalización.

El segundo capítulo está dividido en dos partes. La primera parte trata de los pueblos yaquis en Sonora y, la segunda, de las comunidades en Arizona. Este capítulo tiene como objetivo central analizar cada comunidad de manera separada, para mostrar que cada comunidad se insertó en los distintos Estado-naciones, uno en Estados Unidos y otro en México y que, por ende, se desarrolló de manera diferente: ambas comunidades pasaron y siguen pasando por los procesos de transculturación. Las diferencias se acentúan en términos económicos y políticos: cada pueblo está ubicado en un sistema político y económico particular, por lo que, en el interior de la comunidad, se desarrollan prácticas económicas situadas y ajustadas a su entorno. En términos políticos, el reconocimiento como “nativo americano” ha generado el empoderamiento de las comunidades de Arizona, no sólo en el territorio estadounidense, sino también en la zona transfronteriza, contribuyendo a la formación del espacio indígena transnacional. Los dos sistemas políticos chocan entre sí dentro de un grupo étnico, provocando diferencias significativas en las reglas de pertenencia, las agendas políticas

y las relaciones con los dos Estados hegemónicos. A pesar de todas las transformaciones ocurridas en ambas comunidades, el campo ritual constituye un fuerte vínculo entre las comunidades y muestra a la continuidad.

En el tercer capítulo examino las redes y conexiones existentes entre las comunidades yaquis que se extienden en la zona transfronteriza y las analizo de manera separada; a saber, ritual, cultura, parentesco, o bien al marco más amplio. Sobre todo, el intercambio transnacional en la esfera ritual que tuvo una apertura a partir de la Guerra y se ha desarrollado en las últimas décadas, permite a los agentes reforzar los lazos antiguos y entablar las nuevas relaciones a través del intercambio de favores, la alianza matrimonial, así como el compadrazgo y padrino. En todas las esferas, se fluyen las personas, los objetos y los servicios que se encarnan la *trans*-nación yaqui.

Por otra parte, analizo desde la perspectiva del movimiento y el intercambio de las cosas dentro de dicha nación. Estas mercancías culturales –tanto materiales como inmateriales– circulan y se intercambian entre los grupos y las personas de diferentes orígenes conforme a las políticas contextualizadas, dejando un poco de márgenes para la negociación. Pongo en particular énfasis en la contienda de valor que ocurre en el intercambio transnacional, como resultado del cruce de las diferentes políticas de valor en relación con el intercambio y el consumo.

Asimismo, intento mostrar que los yaquis de ambos lados de la frontera han diversificado las maneras de vincularse mutuamente: algunos mantienen fuertes lazos familiares a través de las visitas continuas bidireccionales y el envío de remesas–económicas y sociales– y materiales; y otros, si bien los lazos familiares se habían perdido por la diáspora prolongada, procuran involucrarse y enterarse de los problemas que se ocurren en las comunidades emparentadas, o por medio de la participación en proyectos caritativos o por ser miembros de la comunidad virtual. A pesar de la fragmentación y la fronterización forzosas, el

amor, el cariño, la nostalgia, la fraternidad, la solidaridad y el deseo son sentimientos que se conectan uno con otro en favor para la reunificación y hacia la *trans*-nación.

En el cuarto capítulo analizo varias fronteras, geográficas, sociales, culturales y política, que impiden el flujo de las personas, las mercancías y los símbolos, creando la base estructural del intercambio asimétrico e inequitativo entre los sujetos y entre las dos comunidades separadas por la frontera internacional. El argumento central de este capítulo es que estas diferencias son estructurales y, en muchos casos, aceptadas por la población como “naturales”, por lo que se dificulta anularlas o mitigarlas. Aunque no hay un mecanismo de inclusión para todos los miembros, el campo cultural transnacional ofrece un espacio donde los participantes consiguen una ciudadanía alterna tanto aquí como allá, sin importar las identidades asignadas por las fuerzas hegemónicas o por las normas establecidas por la tradición y las costumbres. No obstante, en dicho campo se abre un espacio de contienda entre los sujetos de diferentes posicionamientos y con diversas experiencias, donde chocan los valores y las normas en torno a los patrones culturales, los significados y las actividades. Ciertamente, desde ese espacio de contienda, surgen pequeñas o grandes transformaciones: es decir, constituye un espacio intersticial donde se negocian los términos a favor de la solidaridad y la reunificación y crean prácticas intersticiales.

En el quinto capítulo abordo nuevas configuraciones sobre la historia y la territorialidad desarrolladas desde el norte, sobre todo por las élites y los políticos de las comunidades en Arizona. El desafío tiene su origen histórico en la formación de las comunidades yaquis en Arizona y forma parte de las políticas de identidad. A lo largo de las revisiones de las prácticas políticas y culturales (organizadas por PYT y los miembros de PYT) tanto en Arizona como en Sonora, intento mostrar que las comunidades yaquis en Arizona buscan reconocimiento en la región transfronteriza e intentan representarse a sí mismas como un grupo étnico intersticial, no por la exclusión de ambos Estados, sino por la extensión entre

las dos partes. Algunas prácticas son planeadas desde arriba con la finalidad de construir una identidad sólida y arraigada, mientras que otras surgen desde abajo por la necesidad de tejer la continuidad histórica como grupo étnico desde la diáspora hasta la actualidad. Ambas prácticas son necesarias para confrontar las representaciones hegemónicas y reconstruir desde su propia perspectiva la historia y la territorialidad (por lo tanto, la nación y la nacionalidad) como parte de las luchas que continúan desde el primer contacto.



Figura 1. Extensión geográfica de la *trans*-nación yaqui. Mapa elaborado por Manuel Ramírez Bernardino para esta tesis.

1. Historia compartida en la región Sonora-Arizona: movilidad y reconstrucción de espacio en la zona transfronteriza

Este capítulo tiene dos objetivos: primero, tratar de mostrar la movilidad de personas en la región fronteriza; segundo, describir y explicar las disputas en torno a la construcción del Estado-nación representadas por los problemas territoriales y las políticas entre dos Estados modernos (Estados Unidos y México) y los grupos indígenas que se ubican en la zona transfronteriza. En este contexto de desorden y caos en dicha región, aunado al acelerado avance del capitalismo con inversión de capital desde el norte, la región Sonora-Arizona se convirtió en arena de disputas tanto política como económica, donde la figura de los indígenas, considerada, por una parte, como perturbadora del orden político y capitalista y, por la otra, como mano de obra barata, adquirió relevancia, tanto negativa como positiva en diferentes coyunturas y por diferentes miradas de la postura. Las políticas indígenas diferenciadas en Estados Unidos y México tuvieron repercusiones en control y seguridad fronterizos en ambos lados de la frontera, recrudeciendo los antagonismos entre los dos Estados y sólo algunas veces lograron tomar una acción colaborativa con el fin de solucionar el problema indígena transfronterizo.

Enfocándome en los grupos indígenas de la región, trato de analizar el control territorial transfronterizo, las políticas indígenas diferenciadas de las dos Estado-naciones y el mercado transnacional; es decir, abordo los contextos por los cuales comenzó la guerra de exterminio y, con ello, dio inicio la diáspora yaqui en la región Arizona-Sonora.

En un primer momento, aunque la población yaqui está dividida bajo diferentes posturas políticas en torno a formas de defender el territorio, generando ciertas desconfianzas entre los mismos yaquis, existían a lo largo del tiempo redes de ayuda mutua y flujo de información y comunicación, ya sea para la supervivencia o el seguimiento de la lucha, a pesar

de la dispersión de la población en la zona amplia que abarca desde Sonora hasta Arizona, California y Nuevo México. Estas redes de ayuda y comunicación y la movilidad transfronteriza fueron poco a poco disminuyendo a través de la instalación en la sociedad receptora y el retorno al territorio ancestral después del fin de la guerra, aunado a la restitución de las tierras por el decreto del entonces presidente Lázaro Cárdenas. En pocas palabras, es un intento de reunir dos agendas de estudio en la zona fronteriza, ya que, como lo ha mostrado Vélez-Ibáñez (1999), Arizona-Sonora constituía un espacio contiguo en términos sociales y económicos y creaba un “mercado de trabajo integrado” por la circulación tanto del capital como de trabajadores, a pesar de todos los esfuerzos por parte de dos gobiernos para controlar y vigilar la frontera y la zona transfronteriza (Besserer et al., 2000).

A lo largo del texto, utilizaré el término “diáspora”⁶ con particular énfasis. En primer lugar, redefino la “diáspora” de los yaquis con dos ejes principales, la movilidad forzada y las violencias sistematizadas provocadas por el gobierno mexicano. Fue en el contexto del acelerado avance del capitalismo que poco a poco fue invadido y arrebatado su territorio, convirtiéndolos a ellos en mano de obra barata. En esta época llena de violencia, todos los yaquis se vieron obligados a desplazarse constantemente de un lugar a otro, muchas veces cruzando la frontera en ambos sentidos o incluso, fueron deportados a tierras ajenas. La violencia sistematizada con el afán de erradicar la presencia indígena y apropiarse de sus territorios les acorraló y mediante la implantación de una amplia red de vigilancia se intensificó la persecución a lo largo de Arizona-Sonora y se acentuó el menor de los yaquis, de ser

⁶ Safrán (1991) define la diáspora como comunidades minoritarias *expatriadas*, cuyos miembros comparten algunas de las características, a saber: 1) la dispersión desde un centro hacia las periferias, 2) la conservación de memoria colectiva, 3) la inadaptabilidad en la sociedad receptora, 4) la percepción de la patria ancestral como un verdadero e ideal hogar, 5) el compromiso para la conservación o restauración de la patria ancestral, y 6) la estrecha relación con la patria, de manera personal o indirecta y una consciencia etnocomunitaria y solidaridad. Para el caso de los indígenas, esta categorización no es adecuada, ya que sus territorios ancestrales fueron invadidos por los colonizadores, modificando drásticamente la territorialidad que percibían los nativos. En este sentido, la diáspora no sólo se refiere a un concepto territorial (estar fuera de su patria), sino que también tiene que ver con su entorno (“estar en su lugar”, pero gobernado por sistemas hegemónicos que no son suyos).

separados de su familia, de ser violentados o hasta asesinados. En este sentido, presento la hipótesis de que todos los yaquis de aquella época sufrieron diáspora y experiencias diaspóricas, sin importar el lugar donde se encontraba cada sujeto, ya sea en la sierra de Bacatete, en Hermosillo o en Barrio Anita, Arizona.

En un segundo momento, muestro los procesos de reterritorialización en la sociedad receptora y la consecuente construcción de los asentamientos y atribución de significados a cada lugar. La llegada, por ejemplo, a un nuevo contexto social era inestable y el lugar de residencia dependía de los trabajos en condición de jornalero. La movilidad en la vasta región del sureste de Estados Unidos en busca de empleo es una de las características de los yaquis que decidieron quedarse en el lado norte. A pesar de la inestabilidad, la movilidad y la dispersión, tomaron presencia como una etnia distintiva en Arizona y lograron formar asentamientos que hasta ahora duran y persisten como propios, gracias a las múltiples movilizaciones y las luchas por el reconocimiento y por el derecho a la ciudadanía y a la diferencia. La presencia y el reconocimiento como una etnia en la sociedad receptora tuvo cierto costo: el sistema capitalista los aprovechó como elemento de atracción turística en la época de depresión y crisis económica, convirtiéndolos en la mercancía distinguida so pretexto de “autenticidad” y el exotismo de la cultura nativa, susceptible de ser explotada en el mercado turístico. A lo largo de décadas, los yaquis tuvieron varios papeles en la sociedad receptora: como atracciones turísticas, como objeto de estudio antropológico, como mano de obra apreciada y como servidores a la patria a través del enrolamiento al ejército que los condujo a participar en varias guerras, desde la Segunda Guerra Mundial hasta la de Vietnam. Todo esto sirvió para crear una imagen de “buenos indígenas” con una cultura distintiva y de patriotas fieles a la nación estadounidense.

Asimismo, la instalación en la sociedad receptora pasa, inevitablemente, por un proceso de transculturación. La reterritorialización es muy clara en las narrativas, en las cuales los

habitantes atribuyen significados a los lugares, al entorno, a las experiencias personales y compartidas y todas las que constituyen las memorias colectivas en cada comunidad. Una vez formados y establecidos los asentamientos, se comienzan a dar resistencias y luchas que buscan mejorar las condiciones de vida, así como intentos de reconstruir una “comunidad” unida, en sentido tradicional, sin que las transformaciones políticas y económicas afecten mucho a la vida tradicional. Todo lo anterior contribuyó para la construcción de la reserva Pascua Nuevo y en el reconocimiento federal de los yaquis como nativos americanos.

1.1 Primer momento: movilidad y conflicto en procesos de formación de Estados modernos

Frontera, Estados e indígenas en la mitad del siglo XIX

La zona fronteriza constituía una zona de disputas entre las tres partes, México, Estados Unidos y los indígenas de la región, tanto a nivel político-nacional como local, a partir del tratado de Guadalupe-Hidalgo. En décadas anteriores, la región había permanecido tranquila hasta cierto grado pues, a la sazón, la Corona Española tenía control sobre la zona y podía impedir los ataques de las bandas indígenas nómadas a través de los tratados con éstos, ofreciendo un presidio, víveres y alcohol y fomentando el comercio entre españoles y dichas bandas (Martínez, 2006; Sheridan, 1995). Sin embargo, después de la Independencia, por falta de la atención y el mantenimiento a los tratados previamente firmados, los indígenas volvieron a atacar ranchos y haciendas, dejando casi abandonados ciertos asentamientos y pueblos más vulnerables (Hatfield, 1997). De esta manera, algunos lugares de Sonora fueron quedando prácticamente despoblados como es el caso de Tubác. En el caso de Tucson, la población llegó a reducirse a sólo 200 habitantes. En este periodo, miles de personas murieron por los repetidos ataques y muchos huyeron de Sonora en las primeras décadas del siglo XIX (Martínez, 2006). Al mismo tiempo, a partir de la Independencia mexicana, comenzaron a arribar a la región “Gran Suroeste”

(Vélez-Ibáñez, 1999) residentes del país vecino interesados en explorar la zona considerada por ellos mismos como exótica e incógnita en busca de riqueza, exoliando a la población mexicana e indígena de su territorio. Como es de imaginar, la situación de la zona transfronteriza era totalmente caótica, en ella, varios actores aprovecharon la situación para lograr sus objetivos: los filibusteros robaban ganado; los grupos indígenas nómadas, saqueaban ranchos y conseguían ganado, para luego intercambiarlos por armas; los comerciantes locales vendían armas a los indígenas y el gobierno estadounidense, respaldado por la doctrina del Destino Manifiesto, provocó la guerra contra México con la finalidad de anexar ese territorio mexicano bajo cualquier pretexto. México, que apenas había logrado independizarse de España con un gobierno muy frágil y descentralizado, no pudo atender y proteger las tierras marginadas geográfica y políticamente. Después de la guerra, se firmó el tratado de Guadalupe-Hidalgo y México perdió la mitad de su territorio, quedando la población de esa zona bajo la jurisdicción de Estados Unidos. Sólo los mexicanos pudieron obtener la ciudadanía y derechos. Asimismo, al tratado se le agregó un artículo que confería la responsabilidad al gobierno estadounidense de proteger y vigilar la zona fronteriza, sobre todo de los ataques de los indígenas que habitaban las inmediaciones (Martínez, 2006).

La región Sonora-Arizona, para ambos gobiernos, constituía los márgenes del Estado y, sobre todo para el gobierno estadounidense, la región significaba un territorio salvaje e intacto, *colonial frontier*, el cual se debía colonizar y explotar con base en la economía de sector primario (Sheridan, 1995). Así, bajo la doctrina del Destino Manifiesto, Estados Unidos emprendió la tarea de colonización. Inmediatamente después de anexarse la región “Gran Suroeste”, se empezó a introducir e imponer el sistema económico y político estadounidense, violando lo pactado en los tratados. A consecuencia de lo anterior, los residentes nativos (llamados mexicanos) se convirtieron en ciudadanos de “segunda clase”, incluso en “extranjeros” en su propia tierra (Vélez-Ibáñez, 1999; Martínez, 2006). Y aún peor, los

indígenas en la región ni siquiera fueron sujetos de mención en el tratado ni considerados como ciudadanos de aquel país. En pocas palabras, bajo la superioridad blanca, los mexicanos eran ciudadanos de segunda clase y los indígenas en la región eran sujetos destinados a desaparecer, aunque no se apelaba al exterminio con la violencia física, como había ocurrido décadas anteriores, sí se planteaba su desaparición total a través de su asimilación a la sociedad dominante. La población indígena fue hacinada y asignada, conforme a la etnicidad, a un territorio denominado “reserva”. En teoría, la reserva era una nación dentro de la nación estadounidense, pero en la práctica, servía como una cárcel donde los indígenas eran encerrados y controlados y vigiladas su movilidad y actividad por los agentes federales. Antes de que las políticas de las diferencias fueran puestas en marcha, los anglos⁷ que inmigraban a la región “Gran Suroeste” se adaptaban a la vida mexicana a través del matrimonio exógamo con las mexicanas y tenían acceso a los recursos gracias a las redes de parentesco conyugales. Sin embargo, cuando el régimen colonial y las políticas de las diferencias basadas en la raza empezaron a imperar en el nuevo territorio, la división y la separación por raza fueron cruciales en los aparatos sistemáticos y jurídicos para inventar y reinventar las diferencias basadas en este aspecto, lo que produjo el sistema de segregación y el rechazo radical de la hibridez, tanto racial como cultural, con el fin de mantenerlos separados, espacial y socialmente (Vélez-Ibáñez, 1999; Sheridan, 1995). Dentro de este contexto, en lo tocante a la estructura social, los indígenas permanecían más allá de los márgenes geográficos y sociales y estaban invisibilizados por su supuesta inferioridad racial y cultural.

Paralelamente a la migración masiva del norte hacia “Gran Suroeste”, hizo acto de presencia el capitalismo; la idea era explotar las tierras y los recursos a costa de la mano de obra

⁷ El uso del término “anglo” no tiene ninguna intención de reafirmar el racismo que dominaba en aquella época. Sino que me refiero a cierto grupo de personas, hablantes de la lengua de origen germánico, para tratarse no sólo de los estadounidenses, sino también de los migrantes de origen europeo que arribaban a la zona con la finalidad de colonizar las tierras y/o de explotar los recursos naturales.

barata, es decir, explotando el trabajo de los mexicanos e indígenas transfronterizos. Fue la llamada fiebre del oro lo que aparentemente provocaba la gran migración a California, tanto de estadounidenses y migrantes europeos, como de mexicanos e indígenas. Poco a poco, los mexicanos se vieron obligados a ceder sus tierras y los recursos que habían mantenido desde la época colonial y fueron convirtiéndose en mano de obra, sin ningún tipo de protección legal por parte del gobierno estadounidense (Vélez-Ibáñez, 1999). El despojo sistematizado a través de legislaciones que tenían como propósito la colonización de las tierras federales “abandonadas y no cultivadas”, lo que constituía en primer lugar, *Homestead Act* (ley de asentamientos rurales)⁸ y luego *Desert Land Act*, permitiendo, sobre todo, a grandes empresarios y especuladores emprender negocios a gran escala. Los mexicanos perdían sus propiedades debido a la incompatibilidad entre el sistema legal estadounidense y el mexicano; en cambio, los indígenas, sin estatus legal en la sociedad estadounidense, ni siquiera tenían voz para reclamar su territorio (Sheridan 1995, 2007). Los grupos indígenas sedentarizados en la región, tales como yaquis, tohonos o’odham y akimel o’odham fueron incorporados al mercado transnacional como mano de obra barata en ambos lados de la frontera recién establecida. Mientras tanto, las bandas y linajes nómadas que se dedicaban a saquear ranchos y haciendas y a secuestrar mujeres, fueron objeto de “pacificación” y “civilización” por el gobierno estadounidense, tanto para impulsar el desarrollo económico de la región como para convertirlos en mano de obra, igual que otros grupos indígenas (Guidotti-Hernández, 2011; Sheridan, 1995, 2007). El principal objetivo era la segregación extrema, es decir, colocarlos en una zona marginada y encerrarlos como si no existieran ante los ojos de la sociedad dominante para que su presencia y sus acciones bárbaras no afectaran el desarrollo urbano y económico de la región. El gobierno estadounidense introdujo el sistema de reserva y lograron sedentarizar a

⁸ Esta legislación permitía a todos los ciudadanos (incluyendo a mexicanos, negros y los inmigrantes blancos con la ciudadanía estadounidense) tener propiedad privada gratuitamente o a bajo costo.

todos los grupos a finales de 1880. Algunos grupos de los que entraron en la jurisdicción del gobierno estadounidense, mediante el tratado de Guadalupe-Hidalgo, se acercaron a México con intención de negociar y pedir concesión de colonia indígena en el lado mexicano. Sin embargo, la mayoría de sus intentos terminaron en fracaso, debido a las quejas del gobierno estadounidense y sólo los kikapú lograron obtener un asentamiento, en el Nacimiento, Coahuila (Martínez, 2006).

Podemos resumir las políticas indígenas de Estados Unidos en dos etapas: en la primera, fue la segregación y marginalización por medio del envío y encierro a un terreno ajeno y retirado; en la segunda etapa, a partir de la promulgación de *General Allotment Act* (1887), aparecen las políticas de la asimilación convirtiendo a los individuos en propietarios de pequeñas parcelas y el involucramiento de la población no-indígena con la esperanza de que la inmersión de los indígenas en la cultura dominante facilitara su “civilización” y así llegaran a ser parte de la sociedad dominante.

Sin embargo, el plan original fracasó ante la avaricia capitalista. La expansión colonialista y el sistema capitalista abrumador, que buscaba maximizar las ganancias, amenazaban a los indígenas que residían en la reservación con despojarlos de sus tierras y sus recursos cuando detectaban zonas susceptibles de ser explotadas, económicamente hablando. La presión y las amenazas constantes de la expansión estadounidense, los escasos recursos para la subsistencia en la reserva, la falta de abastecimiento de víveres que el *Bureau of Indian Affairs* (BIA) prometió y los conflictos entre militares y los burócratas de BIA, ocasionaron que los grupos volvieran a salir de las reservaciones y regresaran a la vida nómada para sobrevivir (Guidotti-Hernández 2011; Hatfield, 1997; Martínez, 2006; Sheridan, 1995). En años posteriores, la ley de parcelación de la reservación provocó que muchos indígenas perdieran sus tierras y salieran de las reservaciones para trabajar como mano de obra barata en las ciudades. Al final, el gobierno cumplió el objetivo principal de americanizar y civilizar a los

indígenas, adecuando la base para incluirlos políticamente a la sociedad dominante. Esto, sin duda, constituía el proceso para disciplinar a los sujetos y producir cuerpos sumisos para incorporarlos al mercado capitalista. En suma, la colonización junto al desarrollo capitalista en la región norte produjo dos políticas indígenas bipolares, por un lado, el desplazamiento de los mexicanos y los indígenas “pacíficos” hacia los enclaves económicos para introducir su fuerza de trabajo como mano de obra barata y, por el otro, la sedentarización, el traslado forzado y el re-traslado de las bandas nativas antagónicas en la zona transfronteriza con el fin de separarlos y mantenerlos lo más lejos posible de los enclaves económicos y la civilización, marginándolos en términos sociales y económicos.

En el sur del Gran Suroeste, el desarrollo del capitalismo fue paulatino debido, en gran parte, a los frecuentes saqueos por parte de los apaches y los chiricahuas. Con el ascenso de Porfirio Díaz al poder, el desarrollo del capitalismo se aceleró drásticamente con la inyección de capital, principalmente estadounidense, pero también extranjero. El régimen porfirista promovió la parcelación de las tierras ejidatarias y facilitó el establecimiento de grandes haciendas. Los indígenas de la región perdían sus tierras y se desplazaban a las ciudades o a las minas para vender su mano de obra. Aunque hubo algunos obstáculos, ambos gobiernos pretendían el progreso económico primero, por medio del impulso en la región de la minería, la ganadería y la agricultura y, luego, mediante el impulso de las crecientes industrias del transporte y la comunicación. Frente a estas expectativas capitalistas hicieron presencia, primero, los apaches y los chiricahuas y, luego, los yaquis en la arena de contienda y se convirtieron en “obstáculos” para el desarrollo de la región. A pesar del contexto, aparentemente desfavorable, algunos indígenas transfronterizos en resistencia aprovecharon la situación: el establecimiento de la frontera permitió que estos grupos hicieran saqueos en el lado mexicano y regresaran al territorio estadounidense, haciendo imposible perseguirlos y facilitando la venta del ganado robado al otro lado de la frontera a cambio de armas de mejor

calidad, hecho al que Sheridan (1995) se refiere como “el juego de la frontera” (*border game*). Y los indígenas eran los que dominaban ese juego.

El gobierno estadounidense mantenía las políticas de pacificación, que consistían en el encerramiento en las reservaciones, desplazamientos forzosos a lugares que los mantenían marginados de los enclaves económicos, a pesar de que, tanto en México como localmente, se seguía apelando al exterminio total de las bandas hostiles. Luego de un corto tiempo, en colaboración con el gobierno mexicano, se comenzaron a tomar medidas más violentas, dado que se tenía un objetivo común: acabar con los grupos antagónicos para así poder fomentar el crecimiento económico transnacional. Tanto los apaches como los chiricahuas, ante los ojos de las dos naciones, representaban un estorbo para el desarrollo del sistema capitalista y no eran capaces de integrarse al mercado de la región, en contraste con otros grupos indígenas que formaron parte del mercado laboral como mano de obra barata (Guidotti-Hernández, 2011). De hecho, las políticas de los indígenas, a mitad del siglo XIX, eran un estira y afloja (Sheridan, 1995). A diferencia del gobierno mexicano, que comenzaba a recurrir con más frecuencia a las medidas crueles y sangrientas contra los indígenas insumisos con la política de “hacerlos morir”, la estrategia del gobierno estadounidense era simplemente “dejarlos morir”. Mediante medidas rigurosas y el uso de métodos violentos se pretendía su dominación, una vez concluido este objetivo, se emprendía el siguiente paso que era encerrarlos en una reserva con pocos recursos y donde, además, padecían epidemias. Cuando los grupos huyeron de la reservación y reanudaron los saqueos para su supervivencia, el gobierno tomó acciones represivas hasta acabar con cualquier ápice de resistencia. No obstante, el gobierno federal, apoyado por grupos mercenarios mexicanos e indígenas, ordenó la persecución de los rebeldes y la deportación de los capturados a Florida como último recurso (Sheridan, 1995).

Además, los grupos organizados en pequeñas bandas eran víctimas directas de las políticas de las diferencias racializadas. Fueron obligados a abandonar su estilo de vida, a

desplazarse forzosamente a la reserva y a mezclarse con otros grupos sin considerar sus relaciones políticas, lingüísticas y sociales (Kamata 2009; Sheridan 1995). De acuerdo con Guidotti-Hernández, la violencia física y sexualizada dirigida hacia los indígenas en resistencia, sobre todo, los apaches y los chiricahuas, fueron producto de dichas políticas. Los mexicanos y los nativos americanos que participaron en la violencia en contra de dichos grupos, consiguieron cierta libertad política y económica en el territorio arizonense a través de la acción violenta (2011:132). En este sentido, la zona de conflicto transnacional no sólo se constituía entre los dos Estados sino también entre los indígenas (las naciones indígenas y las pequeñas bandas), en México y Estados Unidos.

Los problemas territoriales intrincados se intensificaron debido a la imposibilidad que enfrentaban ambos países para frenar los constantes ataques transfronterizos de los indígenas. La frontera y la zona fronteriza se tornaban inestables. Ninguno de los dos países lograba controlar y proteger la línea y los indígenas encontraron un acceso libre para saquear ranchos y haciendas en ambos lados de la frontera. Lo anterior sirvió como excusa para invadir el territorio vecinal, so pretexto de perseguir a las bandas en resistencia. Estas repetidas invasiones por parte del ejército estadounidense originaron en el gobierno mexicano un profundo temor a seguir perdiendo territorio. Dicha sospecha se fundaba en la histórica pérdida territorial que México sufrió a manos de Estados Unidos, donde gran parte del norte fue anexado al vecino país (Hatfield, 1997). A nivel local, surgieron varios problemas territoriales entre las tres partes; los estadounidenses y migrantes de origen europeo que impulsaban a toda costa el desarrollo del capitalismo; los mexicanos, que intentaban resguardar el legado de la colonización española; y los indígenas transfronterizos, cuyo territorio ancestral abarca más allá de la línea divisora. El enfrentamiento entre las naciones hostiles encarnaba una colisión entre ideologías diversas acerca del orden, la urbanidad, el género y el valor de la vida (Guidotti-Hernández, 2011:131). El capitalismo alimentó la competencia por el control del territorio. Además, la economía de

Arizona en aquella época fue sostenida por las guerras constantes contra los indígenas. Los comerciantes y los contratistas locales incitaban la violencia y el diseño de estrategias para continuar con las hostilidades (Sheridan, 1995). Como sugiere acertadamente Guidotti-Hernández, hay que considerar la ciudadanía y el desarrollo económico del capitalismo en el *borderland*, donde diferentes actores (mexicanos, anglos y grupos indígenas) se involucran y entran en la arena, siendo el capitalismo el elemento incitador que provocó el enfrentamiento étnico. Además, se responsabilizó de ello a los grupos indígenas por resistirse a incorporarse al sistema de mercado.

Antes del tratado, la región sufría los ataques de los apaches, sobre todo en Sonora, Chihuahua y Nuevo México, dejando la zona despoblada. Los gobiernos estatales de Sonora y Chihuahua emprendieron una campaña de exterminio contra este grupo étnico; una campaña llena de odio y rencor, ofreciendo una cantidad alta de monedas por cada cuero cabelludo de apache. Después del establecimiento de la nueva línea fronteriza, el problema de los apaches se convirtió en un problema transnacional. Ni México ni Estados Unidos pudieron tomar medidas efectivas para detener los ataques de los apaches, que ahora permanecían bajo la jurisdicción de Estados Unidos. No obstante, no sólo eran los apaches los que penetraban reiteradamente en territorio mexicano y saqueaban ranchos, minas y haciendas, sino también otros grupos fronterizos tales como kikapú, comanches, chiricahuas, mescaleros y kiowas que se movían libremente en la región y los cuales no estaban contentos con la nueva política de la reservación. Practicaban el pillaje en ambos lados de la frontera y vendían en el lado opuesto de la frontera donde realizaban el ataque. Estos saqueos trans-locales iban en contra del concepto de la propiedad privada y se convirtieron en una actividad transnacional “ilegal”, por lo cual ambos gobiernos enfrentaron la necesidad de tomar medidas colaborativas ajustando las políticas diferenciadas para solucionar el problema indígena (Guidotti-Hernández, 2011; Hatfield, 1997).

La influencia de los colonos que llegaban en aumento transformó el balance de poder

entre los grupos indígenas en la región; unos se aliaron al gobierno como resultado de la (aparenta) subordinación y otros resistieron los embates de la colonización con intenciones de mantener el estilo de vida tradicional. La imagen de los grupos indígenas, creada y extendida en la zona fronteriza, se basaba y era apoyada por el concepto del capitalismo; una imagen maniquea en la que grupos indígenas que se dedicaban al robo y no cumplían con trabajos productivos eran considerados malos y primitivos y otros grupos transnacionales considerados como pacíficos y trabajadores, como los tohono o'odham y los akimel o'odham, eran vistos como buenos indígenas desde la perspectiva capitalista. Además, estos grupos "sumisos" a la dominación, junto con los afroamericanos incorporados al ejército (llamados *Búfalo Soldier*), formaban parte de los ejércitos contra las guerras indígenas transfronterizas, pues el gobierno aprovechó las relaciones antagónicas históricas entre los grupos indígenas para enfrentarlos entre sí (Guidotti-Hernández, 2011).

A través de la dominación, la subyugación y la violencia junto con la agitación y la maniobra de hostilidad generadas entre algunos grupos (incluyendo los mexicanos en la región), el gobierno logró mantenerlos disgregados y con ello pudo evitar la construcción de redes indígenas amplias en favor de la resistencia y en contra del poder hegemónico.

Los yaquis en la zona transfronteriza

He presentado un breve panorama histórico en torno a la frontera, la formación de los Estados y la situación de los indígenas dentro de este contexto. Pero nos quedan unas cuestiones por aclarar: ¿Cómo los yaquis eran vistos ante dos gobiernos? Y, ¿cuáles fueron sus técnicas de visibilización e invisibilización en la región en diferentes momentos coyunturales? Aquí planteo la dialéctica entre visibilidad/invisibilidad (como aparato de poder de los dominantes para invisibilizar a los grupos marginados) y visibilización/invisibilización (como estrategia de los subordinados para no quedarse excluidos totalmente). Desde mi punto de vista esta

perspectiva es importante, ya que los yaquis no siempre quedaron sin agencia: en muchas ocasiones mostraron su capacidad de esconderse y ocultar su identidad individual y/o colectiva en un contexto dado, así como de aprovechar las ofertas caritativas destinadas al grupo en particular en momentos coyunturales, ambas constituyendo las estrategias de supervivencia.

Después de haber estado bajo el yugo de los jesuitas asentados en la zona, limitados en su movilidad y su actividad económica, los yaquis comenzaron a dispersarse, simultáneamente a la expulsión de la orden religiosa. Algunos yaquis se trasladaron al norte de Sonora, e incluso hasta Arizona y California en busca de trabajo, sobre todo en las minas, las haciendas y, posteriormente, en la construcción de la vía ferroviaria. Aún en la situación diaspórica, los yaquis seguían teniendo fuertes lazos con el territorio ancestral y daban continuidad a sus prácticas religiosas tradicionales. Además, como he señalado, tanto en la región Arizona-Sonora como en California, los yaquis constituyeron una mano de obra barata y valorada, sobre todo a principios del siglo XIX, pues todo ello representó el principal motor del desarrollo económico sonoreño a lo largo de dicho siglo. Sin embargo, la salida de los jesuitas incitó el avance de los colonos mexicanos y extranjeros motivados por la ambición de colonizar el territorio más fértil de la región, por lo que obligó a los yaquis a levantarse en armas en defensa del territorio ancestral. Los ataques efectuados por los yaquis y la consecuente destrucción de los bienes pertenecientes a los colonos, intensificados a partir de 1880, fueron vistos paulatinamente como uno de los grandes problemas indígenas, no sólo en la zona fronteriza mexicana, sino en todo el país (Molina, 2004).

El nuevo giro en la política en torno a la región Arizona-Sonora llegó con el acenso al poder de Porfirio Díaz. La modernización e industrialización de México eran impulsados y acelerados por el Porfiriato bajo el eslogan de “orden y progreso“. Cuando los inversionistas estadounidenses empezaron a colonizar el área de Río Yaqui con la anuencia del gobierno mexicano y las empresas ferroviarias y agrícolas que se instalaron en la zona, tanto el gobierno

federal como el estado de Sonora sintieron la necesidad de eliminar cualquier obstáculo que pudieran impedir el desarrollo en el estado. A diferencia de otros grupos étnicos antagónicos como los apaches y los chiricahuas, los yaquis eran considerados como buenos trabajadores y su mano de obra era valorada en las minas y las haciendas donde prestaban sus servicios, a pesar de sus acciones bélicas contra el ejército mexicano y contra los colonos mexicanos y extranjeros. Mientras el gobierno mexicano intentaba crear y difundir una imagen estereotipada de los yaquis como bárbaros, violentos y como obstáculo para el desarrollo económico de Sonora, todo con el fin de justificar las medidas más violentas y crueles hacia éstos, los otros actores -algunos hacendados y dueños de rancho- insistían en que los yaquis eran “civilizados”, capaces de entender y aplicar los sistemas modernos y los reconocían como parte indispensable del mercado laboral sonoreño (Guidotti-Hernández, 2011). En pocas palabras, en algunos casos, los yaquis eran vistos como miembros productivos de la sociedad, pero para el gobierno mexicano nunca fueron sujetos de ciudadanía, pues escapaban al control del aparato de poder.

La política indigenista en México, diseñada y aplicada desde la época de la Independencia, estuvo marcada por la violencia y el despojo contra los grupos indígenas insurrectos, y atravesada por la construcción ideológica de la nación mexicana compuesta por los “mexicanos” mestizos, es decir, indígenas mezclados con blancos. Los pensadores de la época consideraban que la modernidad y el desarrollo del país sólo se podían lograr a través de la mezcla de razas; las características inferiores adjudicadas a los indígenas desaparecerían por la hibridez de razas y prevalecerían aquellas características superiores conferidas a los blancos. Se trataba de construir una nación basada en el mestizaje.

Indígenas y ciudadanía representaba una combinación incompatible en la política dominante y, a su vez, esta incompatibilidad era completamente contraria a la ideología liberal, que promovía la igualdad de derechos entre todos los miembros de una nación. En la práctica, los indígenas sólo podían ser incorporados a través del mestizaje. El objetivo era no sólo

eliminar las barreras existentes que separaban a la población de la perteneciente a otras razas, sino también solucionar las contradicciones sociales y políticas que dividían el país en dos partes y, al mismo tiempo, eliminar los obstáculos que entorpecían, desde ese punto de vista, la construcción de la nación (Favre, 1996).

Las políticas de las diferencias en México fueron influenciadas, por un lado, por la ideología obsesionada con el mestizaje y, por otro, por el capitalismo fomentado desde el norte, que suscitaba una dependencia de la región norte del país hacia los Estados Unidos a través de la inversión masiva de capital y la colonización de las tierras y los recursos naturales.

El imaginario de la nación “moderna” y los ciudadanos “mexicanos” sostenido por los políticos excluyó a los indígenas, cuya supervivencia solo era posible a través de ser subjetivados como mano de obra barata y/o sucumbir a la mezcla racial, dejando atrás su legado cultural y social. En este sentido, la política de las diferencias fue, de hecho, el exterminio de la población indígena en todos los sentidos, racial, cultural y social, mediante su inserción en el mercado laboral, convirtiéndolos en sujetos sumisos.

La diversidad entre las políticas de las diferencias entre los dos gobiernos estuvo marcada por la estrategia diferenciada de tratar a la otredad y la heterogeneidad en la sociedad y en el modo de construir el imaginario de nación. Por un lado, México enfrentaba la necesidad ideológica de incluir a los indígenas para forjar un país bajo “una” cultura y “una” raza como resultado de las relaciones jerárquicas entre peninsulares y criollos; por el otro, Estados Unidos no tenía tal necesidad, ya que los inmigrantes europeos formaron una colonia fuera de Europa y se convirtió en un país independiente, gobernado y dominado por ellos mismos después de haber diezmado y desplazado a la población indígena hacia la zona marginada (Favre, 1996).

Al independizarse, México incluyó a los indígenas en la nación; sin embargo, en la práctica, eran ciudadanos de segunda clase destinados a desaparecer a través del mestizaje tanto racial como cultural. En cambio, a principios del siglo XX, Estados Unidos mantuvo a la

población indígena excluida, tanto política como socialmente, colocándolos afuera de la estratificación social. El sistema de la reservación inventado por el gobierno era justamente para producir la condición de la extranjería de los indígenas en *su propia tierra* y sirvió como pretexto para no incluirlos como parte de la nación. Bajo la ley estadounidense, los indígenas eran ciudadanos de la nación indígena, por lo tanto, no podían ser ciudadanos estadounidenses. Tanto el concepto de ciudadanía como la condición de extranjería eran inventos coloniales para crear el aparato de inclusión-exclusión, gracias al cual lograron mantenerlos al margen de la sociedad gobernada por el orden blanco. Su exclusión de la ciudadanía no fue por la extranjería inventada, sino porque su “barbarie” no era apta, de ninguna manera, para otorgarles o reconocerles la ciudadanía. Para ser candidatos a ciudadanos, tuvieron que pasar por el proceso de americanización y abandonar la vida tradicional “bárbara” por completo.

A finales del siglo XIX el problema de los indígenas transfronterizos desestabilizó la zona fronteriza. Los apaches y chiricahuas seguían saqueando ranchos y haciendas en ambos lados de la frontera; los yaquis, por su parte, formaron “una nación” dentro de la nación mexicana y bajo el mando de Cajeme, el entonces líder de la etnia, destruían las propiedades de las grandes haciendas consideradas símbolo del capitalismo.

Después de la “pacificación” de los apaches y los chiricahuas, los yaquis aparecieron en la arena transnacional y se convirtieron en un problema transnacional para la ideología capitalista. A la muerte de Cajeme, el ejército federal invadió el territorio y los yaquis cambiaron de estrategia de la lucha, es decir, atacar en guerrillas y matar a los colonos mexicanos y extranjeros. Paralelamente, las nuevas empresas, primero la de Carlos Conant, oriundo de Guaymas, y luego la compañía constructora Richardson, se instalaron en Río Yaqui para emprender la construcción del sistema de irrigación para la agricultura industrializada a gran escala. En los años posteriores dicho desarrollo empresarial transformó a Sonora en uno de los grandes productores agrícolas de la nación mexicana. La nueva ley de “Colonización y

terrenos baldíos” de 1883,⁹ que tenía por objeto el artero despojo de tierras indígenas y su transferencia gratuita a los colonos extranjeros, aceleró la colonización de Río Yaqui, donde se perdió un tercio del territorio originario.

A pesar de las quejas incesantes de los mexicanos y extranjeros por las guerrillas yaquis -y el altísimo costo de continuar la guerra-, el gobierno mexicano no reconocía oficialmente a la nación yaqui y consideraba la guerra sólo como un conflicto contra una minoría, ya que temía que se retiraran los inversionistas extranjeros por la amenaza que representaba la presencia de los yaquis en la región colonizada (Guidotti-Hernández, 2011; Hatfield, 1997). En 1896, 40 yaquis asaltaron las aduanas mexicanas en Nogales y murieron tres oficiales. Algunos huyeron al lado estadounidense, por lo que se sospechó que el ataque pudo haber sido organizado desde el norte de la frontera. El gobierno de Estados Unidos dudaba que este incidente fuera un acto revolucionario, pero el régimen de Porfirio Díaz insistió en que fue un ataque insignificante organizado por un grupo de yaquis (Hatfield, 1998; Torúa, 2005).

Al parecer, los dos gobiernos, mexicano y estadounidense, tomaban posturas diferentes respecto al problema indígena en la frontera; por un lado, mostraban mutuamente la desconfianza respecto a la rebelión yaqui, pues se habían convertido en una surte de “perturbadores transnacionales” que afectaban ambos gobiernos, pero, por el otro, existía una colaboración y organización mutua para vigilar y perseguir al enemigo común, los apaches (Hatfield, 1997; Martínez, 2006).

Por su parte, el gobierno mexicano decidió tomar medidas más rigurosas y crueles para terminar la guerra y pacificar la región transfronteriza. La gran tarea del gobierno sonoreense

⁹ La Ley de Baldíos (Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos), fue promulgada por el presidente Benito Juárez en 1863. Ésta, permitía denunciar como propias hasta 2500 hectáreas por persona y permitía a las compañías fraccionadoras deslindar los terrenos públicos baldíos. Sin embargo, fueron las leyes de colonización de terrenos baldíos que se dictaron a lo largo del Porfiriato las que tuvieron los efectos más hondos sobre la estructura ocasionando la alianza de grupos regionales oligárquicos, lo que le dio a los terratenientes la oportunidad de ensanchar aún más sus vastas propiedades otorgándoles fuerza regional y fortaleciendo su actividad económica a medida que se expandía la agricultura de mercado, el comercio y la banca regionales (Fujigaki: 1988: 188).

fue diseñar métodos eficaces para distinguir a los grupos rebeldes de los pacíficos y para tratar de interrumpir las redes por las cuales pasaban armas y víveres a los sublevados en la sierra de Bacatete, dado que muchos yaquis que se dispersaban en la región Sonora-Arizona para trabajar en las minas, las haciendas, los ranchos o en la construcción del ferrocarril, apoyaban económicamente y/o físicamente a la lucha armada a fin de recuperar el territorio ancestral.

El régimen del Porfiriato creó redes de vigilancia y control estatal, regional y transnacional, con el fin de interrumpir la movilidad de los yaquis y detener el contrabando de armas. La cooperación de los dueños de ranchos, haciendas y minas en Sonora fue obligatoria; ellos tenían la responsabilidad de registrar a todos los trabajadores yaquis y ponerlos bajo vigilancia y orden (Guidotti-Hernández, 2011). El gobierno sonoreño inventó un sistema que, por medio de la emisión de tarjetas entregadas a todos los varones mayores de 15 años, pretendía posibilitar la identificación entre los pacíficos y los sublevados y, al mismo tiempo, controlar su movilidad y su actividad. Se les obligó a portar dicha tarjeta de identificación todo el tiempo para evitar que fueran deportados y pudieran seguir trabajando en Sonora (Hu-Dehart, 1984:163,164).

En el otro lado de la frontera, de donde provenía la mayoría de las armas utilizadas por los sublevados, el gobierno estadounidense se encargó de aumentar el control y la vigilancia del tránsito “ilegal” de yaquis por la frontera¹⁰ y prohibió la venta de armas a éstos en el territorio estadounidense. A su vez, los consulados mexicanos en Estados Unidos se encargaron de la vigilancia y estaban atentos a cualquier incidente relacionado con los yaquis para aprehenderlos y deportarlos. Estas redes de vigilancia fueron construidas por las instituciones modernas, tales como las fuerzas policiales, los rurales,¹¹ *Arizona ranger, border patrol*. Los

¹⁰ Una nueva ley de migración de 1907 prohibió la entrada de los yaquis a Arizona sin documentos migratorios (Hu-DeHart, 1984: 176).

¹¹ El gobernador de Sonora, Rafael Izábal (1903-1907) encomendó al coronel Emilio Kosterlitzky, comandante de los rurales, la tarea de vigilar la frontera. Según el historiador Sterling Evans, "los hombres de Kosterlitzky capturaron a padres que llevaban bebés y niños a través del desierto por la noche, los separaron de sus familias y,

consulados hicieron uso de las nuevas tecnologías de vigilancia generadas en contextos de la modernidad -la comunicación y el transporte- y, en cuyo desarrollo, irónicamente, se utilizó mano de obra yaqui (Guidotti-Hernández, 2011: 212). Sin embargo, todas estas medidas fracasaron. En Sonora, varios patrones que simpatizaban con los yaquis, no declaraban al gobierno cuando alguno de los que estaban a su servicio desaparecía del trabajo para dirigirse a la sierra, ya que para ellos era imprescindible su mano de obra en la época de disturbio y violencia, cuando la escasez de mano de obra representó uno de los problemas más graves en la región. En la frontera, los oficiales de migración, enfrentaban la dificultad de distinguir a los yaquis de los mexicanos, puesto que los yaquis perfectamente podían pasar por mexicanos. De acuerdo con Guidotti-Hernández:

The resemblance between Mexican worker and Yaqui insurgent demonstrates the inability to physically track, conform, and discern racial and cultural characteristics as well as the tenuousness of the all-important ways in which the Yaqui stealthily participated in the cross border labor market by performing Mexicanness, which in turn fortified their armed struggle (2011:212).

La detención del contrabando transnacional de armas tampoco era posible, ya que los comerciantes estaban más interesados en la acumulación de capital que en cumplir su rol y obligación de ciudadano en la sociedad. De tal forma, tanto los comerciantes como los hacendados y rancheros, cegados por los intereses económicos en la zona transfronteriza, antepusieron sus propios intereses a la responsabilidad ciudadana.

Durante la oleada yaqui hacia el norte, algunos asentamientos transitorios como Nogalitos y Bwe'u Hu'upa en Arizona (véase la figura 1), eran indispensables para la supervivencia, en la época en la que se intensificaron la persecución y la deportación. Estos asentamientos ofrecieron refugio a los recién llegados, así como información sobre la familia, la guerra y los trabajos. Aunque no hay mucha información sobre ello, algunos testimonios

a menudo, los torturaron y encarcelaron mientras esperaban la suspensión o la deportación” (citado por Schulze, 2008:49).

indican que los tohonos o ódham ayudaron a los yaquis a protegerse de los soldados federales y a comprar armas y municiones en momentos difíciles.

La resistencia y persistencia de los yaquis derivó en una deportación masiva a partir de 1900. Al principio sólo deportaban a los alzados, pero poco a poco también a los pacíficos y los trabajadores yaquis de todo el estado, incluso de otros grupos indígenas. Estos indígenas fueron capturados y deportados a diferentes partes de México en calidad de esclavos, sobre todo a la península de Yucatán donde reemplazaron la mano de obra maya que, tras la guerra de Casta prolongada, escaseaba en las plantaciones de henequén. De tal manera, tras las dificultades para pacificar la rebelión y exterminar al grupo por completo -que requeriría mayor intervención del ejército federal y más recursos económicos-, el gobierno mexicano encontró la mejor manera “capitalista” de solucionar el problema: la apropiación de las tierras yaquis y la deportación de éstos a zonas remotas donde fueron insertados en un sistema esclavista, lejos de su territorio ancestral (Guidotti-Hernández, 2011). Los yaquis deportados fueron vendidos a los hacendados y los rancheros “como si fueran ganado”, 65 pesos por cabeza, y gran parte de las ganancias fue asignada a recursos de la Secretaría de Guerra y Marina (Gouy-Gilbert, 1985). No obstante, en términos económicos, la deportación de los yaquis afectó, sin duda, al mercado laboral transnacional en la zona transfronteriza donde se generalizaba la escasez de mano de obra barata por diferentes razones.

Las familias yaquis fueron desintegradas: los bebés fueron asesinados; los niños menores se dieron en adopción a familias mexicanas, con el fin de que se asimilaran a la sociedad mexicana; las niñas fueron regaladas a los soldados federales como trofeos; y los adultos fueron deportados a diferentes partes del país, en muchos casos, separados de sus familiares cercanos. Esta estrategia de esclavización no sólo nos recuerda la mercantilización de seres humanos como objetos, sino también la extracción violenta del sujeto de las redes de relaciones sociales tejidas por parentesco (Graeber, 2014), así como de las tierras por las cuales

lucharon tanto. Esta esclavización es, sin duda, cuestión de honor y de la masculinidad mexicana por parte de los gobernadores y los ejércitos federales (Guidotti-Hernández, 2011), como indica claramente Graeber, la capacidad de degradar a otros seres humanos, arrebatándoles de sus hogares y sus familias y reducirle a unidades anónimas y contables es, en sí misma, la más alta expresión de honor (2014:209). Todo lo anterior era tan decisivo que sólo les dejó a los yaquis pocas opciones; algunos yaquis en procesos de deportación prefirieron dejarse morir y otros cruzaron la frontera para evitar la deportación.

La violencia sistematizada contra los yaquis y la culpabilidad grabada sobre sus cuerpos fueron ejercicio público de escarmiento que, al mismo tiempo, sembraba el miedo. El testimonio y autobiografía de un yaqui llamado Moisés (Moisés, et al.; 1977) narra las experiencias traumáticas de las violencias sistematizadas contra este grupo étnico en Hermosillo. Los yaquis capturados fueron concentrados en Hermosillo y todos los hombres tenían que presentarse en el Cuartel Militar del Catorce diariamente. En caso de que un hombre no asistiera, los soldados determinaban que se dirigía a la sierra y su nombre automáticamente era escrito en la lista de los yaquis condenados a muerte. En medio del cuartel, los yaquis fueron obligados a formarse en tres líneas por sorteo. Los hombres de la primera fila fueron asesinados, los de la segunda, deportados y, los de la tercera, liberados para trabajar otra semana más. Así, Moisés fue testigo de una cadena interminable de la violencia ejercida por el estado, la ejecución, desaparición, deportación, tortura y desplazamiento forzado de los familiares cercanos, amigos, conocidos, vecinos y padrinos/madrinas, sólo por el hecho de ser yaquis y pertenecer a la nación yaqui. La violencia expuesta y habitual empujó poco a poco a los yaquis hacia el norte. La condición de esclavitud duró hasta 1910, llegando a su fin con el estallido de la Revolución Mexicana. La mayoría regresó a Río Yaqui a pie o cruzó la frontera en busca de sus familiares.

De acuerdo con Erickson (2008), las historias de la violencia del Estado y los viajes forzados hacia el norte son referente identitario que muchos conservan y cuentan como

memoria personal y colectiva; las experiencias de los bisabuelos, abuelos o vecinos son transmitidas a las siguientes generaciones para dar una idea de cómo los yaquis experimentaron y sufrieron, en colectivo, la violencia extrema del Estado, pero al mismo tiempo, cómo sobrevivieron y lucharon por recuperar todo lo importante para ellos y seguir conservando lo crucial de la identidad yaqui.

Él [mi tata materno], estaba acampado. Así contaba mi papá grande. Él estaba acampado ahí en Guaymas. Eran perrones, era *Mexican soldiers*. Él y sus amigos, uno que se llamaba Navarros, uno que se llamaba, eran mexicanos, Ralos. Ellos caminaban con todos, su familia, toda su familia cargaba ahí. Estaban ahí en Guaymas y luego dicen [...], “sabes qué, vale más que vamos alguno, que vayamos para Estados Unidos, juntar toda mi familia allá, porque los que están para allá, [en la] sierra de los yaquis, todos los que han ido para allá [los] han matado”, *so*. Ellos dijeron que no querían eso, no querían morir, pues como decía mi papá grande, “la única seña que teníamos, era tortuguita blanca, *the White doll*, San Xavier, ese era [la] única guía que tenía y ya sabían, porque otros le habían dicho, “cuando ya llegan a Tucson, para llegar a Tucson, está la iglesia, capilla esa, san Xavier, ya, de San Xavier, a Tucson, ya son 7 leguas, *about 10 or 11 miles*”. Bueno pues, vinieron en la noche, ya cuando estaban todos, agarró toda su familia, mi papá grande agarró todas sus hermanas, todo, los que andaban con ellos. Y sí se vinieron Ralos [y] Valencia también, agarraron y vinieron en grupos, no juntos, pero veníamos en grupos, todos sabíamos a donde veníamos y todos venimos. Y [se] vinieron andando, hasta que llegaron aquí a Naco, Sonora. Ahí está casi orilla de Nogales para acá. Ahí fue nació Daniel, él nació y de ahí se vinieron para acá. Llegaron aquí y luego dijeron “ya está aquí la seña –dice- ahora no más falta llegar a Tucson”. La cosa era que no sabían cómo venirse a Tucson. Encontró a un indio ahí, y -resulta que hablaba español, el indio-, que le dijeron -era un tohono- y le preguntaron cómo podían irse a Tucson. El muchacho, el indio ese, le dijo, “mira, la lomita esa, ahí está la loma todavía, *it is a little hill*, una cruz arriba, al otro lado está el río, Santa Cruz. Se van y agarran el río. Y se van todo el río hasta que llegan a un puente de palo, que ese es Ajo Way, y ya cuando llegan Ajo Way, de ahí pueden ir para allá, para acá, para el pueblo, ahí hay muchos mexicanos, ahí le pueden decir, para a dónde se vayan, a quién andan buscando” y sí. Es lo que hicieron. Se vinieron y llegaron hasta cuando también llegó mi papá grande. Llegó también ahí en refugio pues. Ahí se juntaron todos los yaquis, que venían ahí, muchos ahí en el Millville, pues, [...] muchos se iban para Old Pascua, o para Parillito [...] Era puro mezquital ahí, mezquitalito, decían, *Little mezquite*. Ahí juntaba todos los yaquis, y ahí se iban, ahí se desparramaban: muchos iban para Eloy, para Guadalupe, para donde quiera que había yaquis [...] andando en el desierto, escondiéndose. Muchas veces, cuando llegaron aquí en la línea, se escondían de

[los] federales, *border patrol*. Se escondían. Como había muchos mezquites.

Don Ernesto relata que, durante estos trajines, los yaquis se escondían entre los mezquites para no ser capturados. Por las noches, caminaban por senderos que les parecían más seguros al abrigo de la obscuridad y como único faro, la luna. La razón de la persecución, según relata don Ernesto que le contaron, era por el simple hecho de que “eran indios”. Además:

Muchas veces vinieron a pie. Todos vinieron a pie. No había carros, ni nada, hasta que, mi papá grande, Alejandro, él aquí en Naco, porque su señora, apenas había tenido mi tío Daniel, *she couldn't walk, so*, consiguió una *bagage*, una carreterita. Y suerte que traía un burrito [...] y lo conectaron ahí, la sentaron ahí y la acostaron y se vinieron. Pero le tocó suerte porque todo el tiempo que vinieron puro escondidos. Porque [se] vinieron escondidos, pues, de los federales vienen escondidos [...] ya cuando llegaron aquí a San Xavier, ya los dejaron en paz, porque eran indios, decían que eran indios y ya no molestaron (don Ernesto Duarte, Barrio Libre, el 13 de noviembre, 2014).

Otro testimonio relata que, al dispersarse los yaquis, seleccionaron niños para salvarlos y para “salvar la raza”, aunque éstos no fueran parientes directos suyos. De igual manera, para sobrevivir, tuvieron que cambiar, aunque no los olvidaron, sus nombres de origen yaqui a otros en español y poder pasar inadvertidos. Con todo, en la experiencia, algunos yaquis no tuvieron tanta suerte y fueron víctimas de las vicisitudes que traían consigo los afanes por permanecer con la familia o ir en busca de ella:

[Se] desparramaron todo aquí hasta Phoenix. Hasta allá [...] dejaron la sangre de ellos aquí, y los parientes de mi papá nunca lo conocí, porque nunca nos llevó con ellos. Los parientes de mi mamá, sí los conocía porque ahí nos quedábamos, y el hermano de ella vivía ahí en Sonora [...] [Los Mirandas] eran yaquis [...] nombre yaqui pero ya pasando la línea, querían venir aquí. Tenían que cambiar el nombre para español, que para ellos costaban muy difícil el apellido de yaqui, como la tía de nosotros se llamaba mochikui, era tía de nosotros, y así nombre así tenían ellos. [...] Antiguos. Así ellos crecieron, así cuando vinieron para acá cambiaron, porque esa señora se llama mochikui, pasó la barrita y se convirtió en Álvarez. Dejó nombre atrás. Sí lo cambió. Me decía otro hermano “nunca cambias tu nombre, nunca se te olvida porque es tu mero mero, verdaderamente nombre”. *So*, me dijo antes de que se muriera. Por eso me acuerdo de eso. Le pongo en los rezos de mi papá, pongo Manuel Ibarra, así, para no olvidarme. Ahí quedo con el nombre de ellos, lo que tenía su papá, porque su papá era capitán de la infantería o de la tropa o grupo que llegaban ellos. Porque cada gente,

cada cupe llevaba su pareja, como le dije yo, ponían la compañía, a los campos y ahí hacían la fiesta de velorios, rápidamente, antes de que llegaran los soldados. Hacían una partecita, llegaban a otra parte y hacían lo demás. Así andaban, como cargaban la tradición. En tiempo de dificultad, so, así era con ellos, así eran los yaquis [...] con mi mamá, mi nana se llamaba Valentina. Cuando llegaron al pueblo donde estaban ellos, allá iban a mandar a mi papá, para Estados Unidos, y mi abuela pues se quiso tratar de seguir al hijo, so, abordó ahí al tren, en Obregón, ahí en Vícam. Llegaron unos soldados federales y le preguntaron si era yaquí, y quién era su esposo y dónde estaba su esposo y todo eso. Le preguntaban para dónde iba “voy para Nogales. Allá con mi hijo”, so, como eran malditos los soldados, no importaba nada, que mataban. Ellos los mataban [...] agarraron a ella. Le levantaron donde estaba sentada ella, pusieron allá afuera (inaudible), agarraron el rifle y pegaron a la cabeza, se cayó y ahí se murió la nana, ahí en Vícam. Es el mandato que llevaban ellos, los yaquis. Así los fusilaban a veces. Y el otro señor, de los soldados, federales la conoció “es esposa de Miguel Santos, si le avisamos a los (inaudible) que está aquí. Que él va a venir”. Y sí, fueron y avisaron que la esposa iba a matar ahí, en Vícam, y que estaba ahí. Entonces dejó el grupo ahí, “después vengo, voy a mirar a mi esposa”. Se bajó para abajo de la sierra y llegó ahí Vícam, y ahí lo agarraron y ahí fusilaron. Ahí se acabó el Miguel Santos. [A] los dos [los] mataron, el mismo año. Casi mismo tiempo. [...] así mi papá si fuera por mí también -yo me quedara ahí-, también me hubieran matado. Pero lo pensaron bien y lo pasaron para acá. Así como ellos querían salvar la tribu y la cultura, lo que hicieron ellos, entre ellos y los mayores, así se hizo todo, yeah (don Amado Miranda, Barrio Libre, el 29 de octubre, 2014).

Algunos yaquis que no encontraban la muerte en el tránsito de su camino, encaraban un destino igual de funesto al ser aprehendidos y llevados a otros estados de la República para ser insertados en un sistema esclavista de trabajos forzados. Otros perdieron sus pertenencias y hasta a sus hijos, dolorosamente por propia mano, en el desesperado acto de salvar la propia vida.

Llevaron los yaquis, los embarcaron y llevaron a Yucatán. Por eso este barrio se llama Mérida. Porque aquí, cuando se vinieron como pudieron se vinieron. Venían, venían, venían, y llegaron aquí, aquí se instalaron. Casi, ya se acabaron los que anduvieron eso. Los mayores ya no hay. Eran puros que venían de Yucatán. Sí, a mi mamá le tocó casarse en la ciudad de México, cuando ella venía con mi tío Matías. El hijo de ella más grande, nació en el DF. Chilango, yaquí chilango. Allá nació. [Allá] se casó en la catedral, en México. Con uno de aquí, de la tribu. Ellos como pudieran, se venían, se pagaban y juntaban dinero. Agarraron un camión hasta donde llegaban y volvieron a trabajar [...] volvieron aquí. Cuando llevaron, los vendieron como esclavo, anduvo para Yucatán. En eso se perdió una hermana. Nunca

supieron donde quedó. Ella platicaba pues. Entonces cuando vinieron se quedaron en Cócorit. Mi mamá grande también. Ella estaba casada con, era un hijo de Cajeme, con un hijo de él estaba casada, se llamaba Duarte. Y entonces en esa mi mamá que me crio, mi abuela, se vino a Pótam. Ella se vino siguiendo a mi mamá Camila. En aquel tiempo no había camiones, dice que vinieron en una careta de mula, estaba mi tío Julián, uno de los grandes, que le dijo, “vámonos, Julián”, cuando el marido de ella -parece que no tuvo hijos-, mi mamá Camila, que mi tío Julián veía -porque lo sacaban cuando llegan, porque era coronel o no sé qué era-, ése hijo de Cajeme, entonces lo sacaron afuera, se quejaban de los carrizos, porque se ponía a contar, cuando rallaba, se metió Julián todo (inaudible). Sacaba petequia, no más dejaba que iban a gastar, los demás iban a meter en petequia y enterraba con una tabla. Y cuando el viejito se murió, ya se quedó sola mi mamá. Se quedó mi tío Julián con él y con ella, y dice mi mamá se vino. Entonces dijo un día, [...] mi nana a mi tío Manuel “vamos, mi hijo, a Pótam con tu mamá. Qué estamos haciendo aquí solos. Ya nos quedamos solos”, “está bueno -dijo- vámonos”. Empezaron a levantar, [a] echar todo en la carreta. [...] Pero ellos anduvieron en la sierra, mi tío Julián todavía chiquito de meses, cuando andaba en la Guerra, los andaban siguiendo los perrones. Las mujeres muchas veces a los niños los asfixiaban para que no los descubrieran, los tapaban la boca y los niños se murieron asfixiados. Enterraron también mucho dinero y mucho oro que traían (Luisa Flores, Pótam, el 8 de julio, 2014).

Ante la violencia del Estado mexicano, algunos políticos y hacendados reclamaron enérgicamente al gobierno por los actos inhumanos -aunque fue la minoría-, mientras, la prensa estadounidense, irónicamente, criticaba con insistencia la política de deportación y publicaba las fotos más sangrientas y crueles de la violencia ejercida por el gobierno mexicano, construyendo y enfatizando la imagen de un “México Bárbaro”, como el famoso libro de John Kenneth Turner, en contraste con su propio país “civilizado”, a pesar de las embestidas similares cometidas por el gobierno estadounidense contra los apaches, como la masacre de *Camp Grant* (Guidotti-Hernández, 2011). En el suroeste de Estados Unidos, los yaquis eran buenos trabajadores y no incurrían en ninguna acción destructiva en el nuevo territorio estadounidense, aunque los cruces transfronterizos repetitivos y el contrabando de las armas traían problemas diplomáticos con el gobierno mexicano. En pocas palabras, en Estados Unidos los yaquis nunca constituyeron barreras contra el desarrollo económico, al contrario, se les distinguía como contribuidores de la expansión capitalista y el desarrollo urbano en el suroeste del país. Este

punto desarrollaré a detalle en el segundo momento.

La política de deportación provocó una oleada de la movilidad yaqui hacia el norte, todos los cuales fueron incorporados al mercado laboral estadounidense y con lo que se cubrió la demanda de mano de obra que escaseaba en la región. No obstante, la prensa estadounidense también publicaba y hacía circular la imagen de los yaquis “bélicos, violentos, crueles, salvajes e incivilizados”, imágenes estereotipadas, creadas por el gobierno mexicano y fuera de contexto (Mizutani, 2012). Esta contradicción de las imágenes de los yaquis (en México como rebeldes y en Estados Unidos como obreros mansos) fue, en gran parte, maniobra de ambos gobiernos y de grandes empresas capitalistas transnacionales que buscaban la explotación y extracción a gran escala de los recursos naturales y humanos en la región Arizona-Sonora.

El comienzo de la Revolución Mexicana complejizó aún más la situación en la zona fronteriza. Los yaquis rebeldes lucharon con los revolucionarios bajo la promesa del político Francisco I. Madero de restituir el territorio a sus dueños originales al terminar la guerra. Después de las negociaciones de Pitahaya en 1908, la división de los yaquis era clara e inevitable: ya que algunos grupos decidieron aliarse con el gobierno federal, creando una situación compleja entre los yaquis “trocoyoris” (traidores) y los yaquis “legítimos”. Además, el grupo encabezado por Sibalaume, el nuevo líder yaqui, continuaba los ataques contra los colonos con el fin de sacarlos del territorio y recuperarlo (Spicer, 1994). A simple vista, los yaquis parecían desorganizados y cada quien luchaba por su objetivo, ya sea por supervivencia o por recuperar el territorio ancestral a través de la guerra de guerrillas, aunque los vínculos familiares y los flujos de información y mercancías (incluyendo las armas) seguían manteniéndose en toda la región Arizona-Sonora.

Mientras tanto, el contrabando de armas transfronterizo cesó en 1926, año de la última derrota de los yaquis al ser atacados y bombardeados en la sierra de Bacatete por órdenes del general Álvaro Obregón en represalia por los previos asaltos de los sublevados. Así llegaría a

su fin la lucha armada y poco a poco los yaquis fueron regresando a los asentamientos de origen; sin embargo, el retorno no se completó sino hasta el decreto del general Lázaro Cárdenas. Algunos yaquis que residían en el otro lado de la frontera regresaron a su pueblo de origen, pero otros prefirieron quedarse en el lado estadounidense por varias razones: los rencores hacia el gobierno mexicano y los mexicanos en general; la memoria traumatizada por la guerra prolongada; y por la situación económica más favorable que en Río Yaqui.

De hecho, algunos asentamientos temporales creados por los yaquis en el territorio estadounidense se convirtieron en enclaves étnicos, gracias a las prácticas de territorialización y reterritorialización constante a través de la realización de los rituales y las luchas por la comunidad y la autonomía en términos sociales y culturales.

Como hemos visto, las miradas coloniales sólo reconocían el valor de los grupos indígenas dentro y a favor del desarrollo del sistema capitalista al contribuir al desarrollo económico y a la sociedad dominante de estas naciones, ya que los indígenas, tanto en Estados Unidos como en México, eran considerados inferiores cultural y racialmente.

En un primer momento, las relaciones asimétricas del poder entre dos Estados modernos eran muy marcadas, pero la zona fronteriza constituía los márgenes para ambos gobiernos y varios actores, tanto los filibusteros como los grupos indígenas, aparecieron en la arena de disputas trayendo problemas graves para ambos gobiernos. Los discursos hegemónicos no prestaban atención al hecho de que los actos destructivos y los saqueos realizados por los indígenas en ambos lados de la frontera, fueron provocados por la expansión de los poderes coloniales y las avaricias capitalistas en la zona. Tanto los apaches y los chiricahuas como los yaquis resistieron a los poderes coloniales y poscoloniales, así como al régimen capitalista en la zona transfronteriza, y justamente utilizaron la frontera y el sistema fronterizo que apenas comenzaban a funcionar a su favor. Ambos gobiernos se aliaron para subyugar a estos grupos y crearon una cadena transnacional de violencia, vigilancia y control de estos sujetos,

promoviendo una imagen sesgada y estereotipada de éstos como “enemigo de la sociedad” y “barrera del desarrollo nacional”. La expansión del orden capitalista, el racismo y la construcción de los Estados modernos constituían una situación compleja en la zona transfronteriza, donde los indígenas eran actores centrales y, al mismo tiempo, víctimas de ella.

1.2 Segundo momento: construcción y reconstrucción de espacio: reterritorialización en la sociedad receptora

Al cruzar los yaquis la frontera, en grupo o individualmente, utilizaron las redes de parentesco (en un sentido amplio) para buscar refugio y encontrar trabajo en el territorio estadounidense. La vida diaspórica en Estados Unidos coincidía con el inicio de la vida nómada, porque los yaquis se movían de una parte a otra en busca de trabajo. La mayoría eran labores estacionales en campos agrícolas. Los que encontraron trabajo en las minas o en la construcción de las vías ferroviarias tampoco encontraron estabilidad alguna; la vida nómada era motivada por la esperanza de encontrar mejores empleos o, simplemente, porque la inestabilidad laboral les orilló a seguir en continua movilidad. A pesar de la dispersión de las familias yaquis en la región Gran Suroeste, desde California, Arizona, hasta Nuevo México, algunos asentamientos se convirtieron en enclaves étnicos adonde regresaban en tiempos rituales y se sentían en su hogar gracias al tejido social creado y renovado en cada retorno. La continuidad de actividades económicas y laborales y la cercanía con los trabajadores mexicanos y nativos americanos, así como las redes sociales, les facilitaron el acceso al trabajo y les ayudaron a familiarizarse con el nuevo estilo de la vida como obreros estacionales, a pesar de lo emergente de su instalación en un territorio ajeno y de las barreras sociales y culturales. Aunque cada familia implica una experiencia particular, de la que historias familiares narradas desde la primera generación hasta la tercera o cuarta, pueden dar cuenta, hay una experiencia colectiva que resulta imposible de resumir; sin embargo, aquí comparto algunas de ellas para dar una idea de lo que significó para

los yaquis la movilidad en busca de trabajo a lo largo del suroeste del país receptor y de cómo algunos asentamientos fueron consolidándose como enclave étnico con el transcurso del tiempo. Como lo veremos más adelante, las narrativas están llenas de recuerdos y memorias destacadas e importantes para ellos, con las cuales se refuerzan los vínculos con el territorio y se apropian de espacios y lugares a las que les atribuyeron un significado particular.

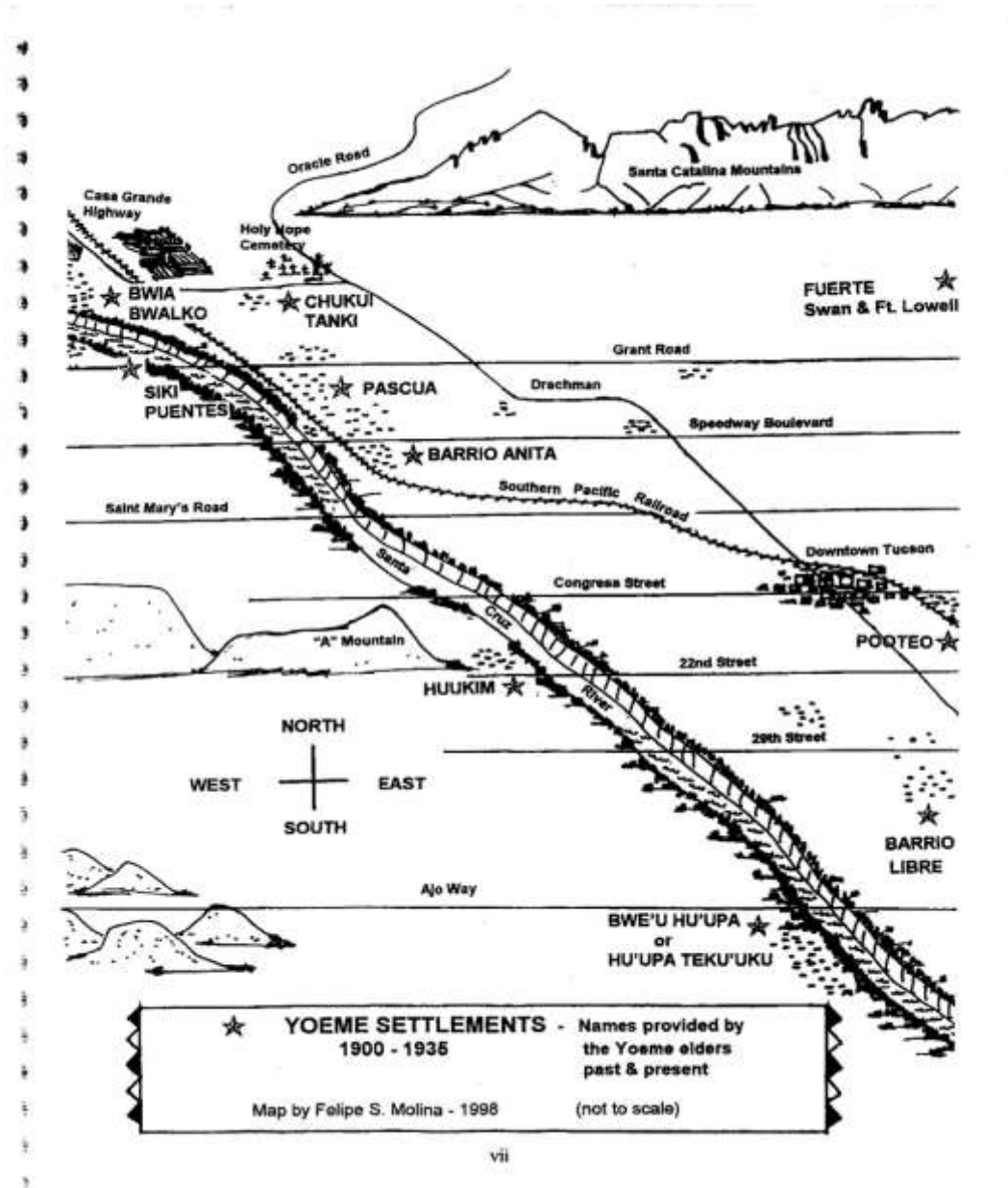


Figura 2. Asentamientos yaquis de 1900 a 1935. Mapa elaborado por Felipe Molina (Felipe Molina et al. 2003: 7).

1. Familia Flores (Ruta: Hermosillo – Congress – Guadalupe – Bradbury - la Puente – Guadalupe)

Mi nana, Andrea, iba a ser mi *great grandmother*, Felipa Cruz, ella es la que vino, ella nació en Hermosillo, también se vinieron para acá. Mi nana [Andrea] de 3 meses, pero ella nació porque mi *great grandmather* y mi tata *great grandfather* trabajaban en las minas, allá en Congress, era *mining town*, y ella cuando tenía 3 meses ya se vinieron para vivir en Guadalupe, de donde es cementerio ahora, mi nana creció ahí [...] Sí, hablaban, ya mi mamá se acuerda cuando hablaba mi nana Andrea de los perrones, les decían perrones a los soldados, y cómo abusaban de las muchachas y mataban a los niños, sí, [...] mi nana, mi mamá dice que su tata José era un pascola, bailaba pascola, era pascola y es muy bueno para bailar y dicen que era, tenía como le dicen, un don, un gift, que podía bailar y sabe el hoyo que tenía el arpa?, que se podía meter, y se podía meter, pues *that was the magic*, que ahí se metía, su tata José, y ella creciendo dice que ahí iba mucho con mi nana Felipa Cruz porque los músicos de los fiesteros para platicar o comer, hacían *practice* ahí, la música. Se acuerda de chiquita que todo el tiempo, cada fin de semana hacían reunión en la casa de mi nana, los que tocaban para las fiestas. Pues mi mamá dice que cuando mi nana nació, mi nana se llamaba Andrea Jusacamea ese era su nombre de casada, pero de soltera era Andrea Martínez, ella nació en Congress, y tenía 3 meses cuando su papá la, se movieron para vivir aquí en

Guadalupe viejo, lo que es ahora es cementerio, ella creció ahí, am, de niña de 3 meses pues la familia de ella se movieron de Congress, Arizona, de ahí creció ella, y se casó joven, dice que apenas tenía como 14 años cuando la casaron, con ese señor Jusacamea, y pues mi mamá dice que cuando ella nació, ya estaba aquí en la 40 acres que el gobierno le dio a los yaquis a vivir. Y mi nana pues vivió en ese tiempo que las carreteras y caballos, y pues aquí no había nada, puro desierto, y comenzaron a hacer casitas de cachanía or cosas, materias que hallaban, junto del canal, comenzaron a hacer sus casitas. Y trabajaban en los files piscando algodón, frutas, papas, cebolla, zanahoria, todo lo que se crecía aquí en del valle, de sol como que le decía, y mi mamá dice que muy joven comenzó a trabajar en tiempo que su papá se murió, cuando ella apenas tenía 3 o 4 años se murió su papá, y pues se puso a trabajar para ayudar a su familia. Iba a los files con su padrastro Esteban Jusacamea. Y dice que no fue a la escuela casi no iba. No fue a la escuela, porque andaba todo el tiempo trabajando, ese cuando tenían que ir como él sábado o domingo se iban para (inaudible). Dice que tenían que andar de aquí a agarrar un bus del pueblo por la calle *Broadway* y *40th*, la calle 40, y de ahí agarraban el bus para el pueblo, se quedaban todo el día allá, ella en la tarde se venía para atrás, y el bus no más llegaba hasta el 40, so tenían que andar para atrás a Guadalupe que viene siendo más

o menos como unas, quizás, 6 o 7 millas, andando. También de joven estuvo trabajando acá en las, que le decían *Japanese Garden*, sembraban muchas flores ahí. A mí también un año me tocó de ir a trabajar ahí, y estamos metiendo hojas para, a *squash*, las calabazas, sí, y [...] yo me acuerdo que para Sábado de Gloria se olía muy bonito para acá las flores, en las tardes, todos los olores de flores se venían para Guadalupe, olía muy bonito, se olía muy bonito, y luego pues además de flores, tenían muchos files de naranja, toronjas, limones, y toda la *base-line* era puros files de naranjas, limones y ahí también trabajaban la gente de Guadalupe. Sí iban, en troques o en caros para traba[jar], para pisar naranjas, toronjas, limón, y también la flor de la naranja y toronjas también se olían muy bonito, jeje. Pero mi mamá dice que andaba para allá en el trabajo, que no había carro, no tenían carro, so, andaba, y se iban a todo canalito que le dicen *Highland Canal*, ese era su camino para allá, para trabajar con los japoneses, le decía. Y mi mamá se casó con mi papá, Andrés Moreno y comenzaron su familia. Y un tiempo como agarró trabajo en el *Southern Pacific Railroad*. Duramos unos 10, como 10 o 12 años ahí en California, vivimos ahí en Bradbury, en un poquito en Pomona, California y más tiempo en pueblito que le decía la Puente, California, era *right next to West Covina*. Unos mis hermanos nacieron ahí en California, mi hermana la Celia en Bradbury, mi hermano Juan Moreno nació en West Covina y Antonio también, mi hermano Antonio nació en California. Allá pues vinieron para atrás porque esa empresa *Southern Pacific Railroad* estaba cerrando como section home que le decía, so, mi mamá y mi papá decidieron de venirse para acá porque después

tenía que buscar casa, rentar casa y, como éramos mucho, pensaban que no va, iban a batallar buscar una casa donde dejaban que tuvieran muchos niños. So, mejor vinieron para acá porque mi mamá ya tenía una casita acá, atrás de la iglesia, quisieron, por la calle Maravilla, y antes se llamaba *54th place, 54, place*. Y luego se cambió el nombre para Maravilla cuando el pueblo se incorporó. Ya cambiaron unos cuantos calles aquí, que la gente nombró, dicen que mi nana Andrea pensó o se metió el nombre la calle Maravilla, para la calle de nosotros, y mi abuela que nombró la calle, porque la calle, la casa de nosotros era la última casa porque ya después ya era desierto, y toda la gente andana para allá en *South Mountain*, buscando hierbas, buscando am, cosas de desierto. Íbamos para allá para pasear, buscar cosa, so, la casa de nosotros ya era última casa de Guadalupe, porque ya comenzaba el desierto, y toda la casa de nosotros había un cementerio atrás, que le decían, y ahí nosotros pasamos ahí jugamos ahí en el desierto cuando nos dejaban juga [...] para acá el desierto, mi suegra, iba y agarraba, recolectaba las pitahayas, para hacer, los saguaros, pitahayas cuando era tiempo, y hacía *jelly*, hacía otras cosas y comían, los comían como fruta, y luego iban a buscar hierbas para curar y luego el material para hacer los rosarios, para allá iban, a buscar esas branches, para las *twigs* para hacer rosarios, y ahora no puede porque el *city* de Phoenix lo hizo *State Park*, y si el *State Park* se levantan una piedra o algo y te miran *the park rangers*, te pueden multar, te multan porque es de *State Park*, ahora ya no pueden andar levantando nada. Sí, mi nana Ana cuando mi mamá estaba joven era como la *community helper*, trabajaba con la señora Bean,

Presbyterian lady, y sino con Mrs. Wood porque ellos traían para Guadalupe como *community services*, traían doctores, a veces traían comidas. Hay veces venían los doctores para hacer *vaccinated*, a *children*, a vacunas. Mi mamá dice que tenía que, ella avisaba a la gente este lado, de la carretera la avenida del yaqui, y mi tía María avisar a la gente al otro lado, para el canal, y eran las que avisaban que iban a venir los doctores, todo lo que, iban a venir la comida. Ella, luego dice que mi nana era muy buena para rezar y cuando estaba chiquita ella siempre la ocupaban ella que fuera a rezar a los que estaban muriendo, *so* iba a las casas y rezaba, les rezaba los rezos a las gentes que

estaban muriendo, y algunos, ella lo, ella los decía, como decía, *fix for the funeral*, los bañaba y los alistaba para el velorio, *so* mi nana era muy, luego era curandera pues también, todo el tiempo iba la gente a su casa o la mandaba a llamar para que curara la gente, y me acuerdo que también cuando yo tenía mis hijas o mis niños chiquitos e iba para allá con ella. Ella me enseñaba, me platicaba conmigo y venía gente que siempre llegaba la gente cuando yo estaba con ella en la mañana, am, que curara el pecho, que curara una cortada, unas yagas, *so* ahí estaba mi nana curando. Hay gente que llegaba a su casa (doña María Moreno, Guadalupe, el 6 de noviembre, 2014).

1. Familia López (Ruta: Pótam - Tucson (Hupa) - Pascua Viejo - Marana)

Mi nana, de muy joven, vino para acá, como un grupo de gente y estaba escondiendo de yoris. Todo el tiempo que estaban viajando y cruzando el río de noche, y duró mucho tiempo porque no más en la noche [estaban] caminando. Porque de día, los soldados estaban. Los hombres eran más fácil, creo, pero con niños y familias eso, decían, estaban más escondidos, no más. Tenía miedo porque, mi nana dice que hay mucha familia que perdieron su niño, y luego si los soldados los llevaban para allá, a otra parte. Mi nana, María Gutiérrez Domínguez y mi abuelo, se llamaba Julián Flores, pero no sé si mi nana era de Buitimea o mi tata. No sé cuál era de nombre de allá, pero lo cambiaron, porque así más, para no enseñarle que era yoeme, y que no podían meter para acá con esos nombres, yoeme, era guarra y todo, los mexicanos no querían a los yoemem. Todo está perdiendo. ¿Por qué? No sabemos. Los yoemem tenían la tierra allá, que era de ellos, pero mexicano querían quitarle, pues los yoemem no les permitían hacerlo y hubo la guerra.

Mucha familia perdió sus parientes y todo [...] Mi hermano, ellos vivían, ellos movieron para acá y luego mi tío y el hermano de mi nana, estaban aquí de joven. Y sí pero como estaba, como en la película, ellos querían ir para atrás para ver qué estaba pasando. También igualmente pasó con mi tío, hermano de mi nana, no más entró allá y luego los yoris estaban esperando, y no sabía que ellos estaban allá [esperando], ahí lo mataron. Y mi tata quería ir para allá, pero toda la familia decía que no podía ir para allá, *so he didn't go back. It was a year*, año de, como los 1917 [...] *My mam*, aquí en Tucson, como unas casitas ahí de le decían, Hupa, aquí donde está la San Xavier. *My dad* nació allá, en Tucson pero allá de *border*, como era de *Tohono reservation, on the border line the Tucson*. Aquí estaba Tucson, pero era de los inditos, y de ahí crecieron y luego familia de mi papá se movió para Guadalupe y él quedó aquí para trabajar aquí, porque mi papá no tuvo la escuela como unos 10 11 años, pues creció él solo, yo creo, estaba

trabajando con su papá. Y luego ahí creció un poquito más, dejó su casa y luego ahí no más andaba, *and he grew up by himself, he did not grow up with his family.* Y luego *my mam* siempre quedaba con familia. [...] *I was born in the little (inaudible) right there, a long side of the big large canal, there the use of the irrigating for the filed in the Marana, we lived like a little neighbor at farm labor camp, I was born there [...] Yeah, my parents they worked in the field, kind filed, seasonal working like, everything in the field, irrigating my dad and he was a like a changing to different jobs, irrigating, cottons, in the night time he would go to irrigate and in the day time, every time, irrigating.* Casi todos los días, 7 días. No había domingo, sábado estos días, 7 días trabajando. Y mi mamá no más algodón trabajaba. Y luego piscando, escalando *to work. I grow up in the field and I used to love to pick cotton. I was there from, I think we started there, eso I could be able to do whatever you want to do, like six your own, yeah. [...] I went to school late. I did not want to go to school, I wanted to work with my mam all the time helping her, and I loved that. I didn't see no money, I just wanted to do what everybody doing. I grew up and I was going to school and I didn't know any English or Spanish, I just grew up with my own language, so it was hard for me to get your changing to learn different language that fast. But somehow we learned English and some Spanish. The kids used to talk to us, because we used to have people from*

Texas, they did not any speak English either. [...] There in Marana, it was a little school, then they started, pero como unos, dos escuelas o 3, porque elementary y luego secundario y luego high school. So, I was all way up to, during year, 11th grad I got sick. So, I have to quit the school, but I was back to working in the field, and then they saw I grew up, I mean, when I was about 23 [years old], I started working for preschool, at Head Start at Marana. And when I was at Head Start, [...] and I retired to 2000 [...] Cuando yo tenía como unos, fui chiquilla, mis abuelos aquí tenían una casa en el pueblo de Pascua Viejo y ahí nos quedamos poquito tiempo y luego para la Cuaresma aquí nos quedamos como una semana en Pascua Viejo. Pero más meses, ahí trabajaban en la Marana. Y luego venimos para acá [Tucson], poquito tiempo no más para celebrar la Cuaresma y luego después de Cuaresma, allá vamos otra vez. Mis tíos y mis primos eran matachines, chapayecas. Y mi papá era fariseo también y mi tía y mis primas, todas eran angelitas. Y mi papá mayor era, bailaba de coyote, era soldado de coyote. Yo crecí más con mis primos y mis tíos porque yo no tenía, creí sin hermanos ni hermanas. Mi familia, todos fallecieron, pues mis hermanos y hermanas fallecieron de muy niños, mis hermanos no crecieron. Yo nomás sola, me quedé con mi mamá y mi papá (doña Micaela Duarte, Yoem Pueblo, el 2 de junio, 2014).

2. Familia Martínez (Ruta: Huírivis- (ejércitos de Villa) – Nogalitom – Calabazas – Continental - Barrio Libre - Pascua Viejo - Marana)

I was born on January first, 1952 in Tucson, Arizona, [...] I was born at the Saint Mary hospital.

And then I was raised here in Marana all my life with my mam, and my father was no longer with

us, so she remarried and I stayed with my grandmother, Juana Bacasewa Vázquez, and her middle name was Bacasewa, traditional name, and then, that was mother's name, because in Mexico they use mother's last name, its, full name, and father's name was, (inaudible) mother's name was Maria Luisa Bacasewa that was a mother's name, and her father's name was Guillermo Suarez, and there were from Guaymas, Sonora, and her grandmother and great grandfather, [...] they lived in Huirivism pueblo. And then when they are growing up, and my mother growing up, the Revolution was started, and there was a lot of fighting in Mexico and during the Revolution, it started on 1910. And my grandfather, his name is Rodrigo Bakaneri Vázquez [...] and then, like my grandmother and grandfather grow up with his mother and father, but the Mexican soldiers, the *federales* took my great grandfather, and he was never sought him again, and then they shut my great uncle, his brother Geronimo, in the knee and they took him, the *mexicanos*, soldiers, the *federales*. So, he grow up like orphan, but he grow up with fisherman in Guaymas, in the ocean then then went to the Santa Rosalia, Baja California, back and forth. And then the war started, my grandparents said that when the war was gonna start, the chokijisa, chikijisa is a comet, stated over there on the north and went to all the way down, all to the sky, the space and the wall, and that when the revolution, the Mexican revolution started. So he followed to the Pancho Villa, he helped them, by the revolutionary, the *federales*, and my grandmother and father, also joined Pancho Villa's veterans, fight the *federales*. And 1915, almost 1916, the Pancho Villa told my grandfather and

Yoemem, other people to go north, "because we were gonna lose, the *federales* kill all of you, so go north". So he went. My grandmother and grandfather they were not married, they just knew each other but they weren't married, so they went north to Nogales, the place called Nogalitom, which is north of Nogales, in the Arizona side, and that why my grandmother and grandfather married. And they met there, and they moved to Calabazas, and they moved to Continental, working, cleaning the land for farmers and ranchers, building fences and helping, ray up the farm, and finally they move to Barrio Libre. The place called 26th or 27th street, that area many Yoemem living there, and there was my uncle was born, the first child, Stefany Garcia. And from there they moved to Old Pascua, calle Ventura, went with my great aunt, they were with also Pancho Villa, my great aunt and her husband Magdaleno, they fought, helping Pancho Villa, fight the *federales*. And then my grandfather moved over here to Marana in 1921 to work in the farm, to seed the farm all, help here the land, help farm, and help irrigate the crops. And then they liked here and then they stayed here, but they backed and forth to Pascua, to Old Pascua for the ceremonies, any other ceremonies, and when my grandfather moved to a Tucson, Pascua. They said they would have ceremonies over there, by the place called Bwe'u Hu'upa, by the Irvington and the river, and there was always people coming from across the border, the soldiers from the mountain, they were called KAU HOOMEM. Those were from mountain warriors, mountain dwellers and those people were fighting *federales*, they were fighting the Villistas, that is Pancho Villa, and they were also fighting the other Yoemem,

they were *pacificos*, they were called Pacificom. So all kau hoomem, the mountain dwellers and the other Yeomen joined troko yoorim, the *federales*, and they were called toroko TOROKO YOORIM. [...] when they moved to Pascua, [...] they moved with my great aunt, and then from there they moved to Marana, and they lived on that side, there is a village over there from across the street, many people lived there. And then in 1942, the War was gonna start, the World War II, many people lived here they went back to Mexico, they didn't want to have their sons go to war with Germans [and] Japanese [...] so many people went back to Mexico. And when this people moved, those people moved over here, because that people did not want to go to the war, and [people might say] "why did they go, they were too old to go to war", but they were fait for the children, they did not want their children to be hurt or they did not want them taking to US army. But before then, they lived over there, where you got off the bus, there is a big school over there, they were the village and that place was called Ili Hupa. [...] And then later when we went to school, then we learned English. English was our second language, Yoeme was the first language, which all the kids that grew up in the 1950s when I was born, all of us spoke Yoeme. But afterwards, we went school and we learned English, but we were still talked to our grandparents all the Yoeme, it was strong in the 50s and 60s. Then in the 70s we were losing at to the English, and right now, the kids don't want speak Yoeme, they only speak English. [...] I started to singing with my grandfather's friends, who was a trokooyori. And he said, they would sing your songs when they went to battle, they took their instruments, when

there were no battles, and they would dance in the Mexico City, Tlaxcala. That's where they were stayed and he has come over here, he was from Vicam, but he come over here in and sit on the couch and singing to my brother and me, whoever was interested. That were we started to learn, their songs, in the 60s, in the probably 1967. But we just heard him singing, we didn't sing with him, but by the 70s, he came back again and he said, "Sit down and let's sing together". And we started to sing together with him. [...] But my grandmother never went back. She left Mexico when it was 1916 and the reason that they left was, her mother Maria Luisa died in 1914. [...] So my grandmother decided to go the north, because my great aunt already moved, over here to Old Pascua. They lived here, so my grandmother went looking her and met grandfather in Nogalitom and slowly but surely they moved to Tucson. And then finally made to Barrio Libre, where they had a first child, and they lived with the family called sewam, the flores, sewa family in that area, and then moved to Old Pascua with my great aunt, and then later to here, Marana. And then, my grandfather entered in the 1916, because I used to fill up the form, little paper like a card, when you came in September 1916, have you heard fill up the paper, in the immigration to be a permanent resident. Every year all the people Pascua, here, because of the War, they have to fill the paper. I don't know the name because I just remember that they were like big and they were like brown, I have to fill up for my grandmother, grandfather, and then, my *tía*, my next door neighbors, because they were also from Mexico, I had to fill those out. I don't know the other people in the village they have to do that,

there was something that was require of US Government, Immigration Department in the 60s and 70s. Before I did not, probably my mother filled it up for them, and after then, I started and finished. Maybe I was in high school or junior high, so when I was in 1974 or something. I asked my grandfather, “do you wanna go to Guaymas, go to see your home, where used to live in?”, and he said, “yes, I wanna go”. So, I went to the Immigration, went to the process, were they gonna give him like

a citizenship card, so he could go and come back, so, we went up there. He was old, like his 80’s, and then they looked him, give to him, [because] he is old anyway. [...] He got the paper, and then we went to. He was back to home in 1975 to go to see [his home]. Then he knew the mountains, “this mountain is this, this mountain is that”, so I learned mountains from him (don Camilo Baltazar, Yoem Pueblo, el 23 de mayo, 2014).

Aunque no todas las experiencias son parecidas a las narradas arriba, lo común es que todos experimentaron la movilidad, cerca o lejos, en busca de trabajo en más de una ocasión. Como lo muestra Heyman (1990), con el caso de las familias mexicanas en la región Arizona-Sonora, los yaquis también sufrieron el mismo contraste económico entre las ciudades arizonenses y los pueblos de origen. Algunos yaquis nacidos en Estados Unidos –pero repatriados a México después de 1937- experimentaron ciertas dificultades económicas en un lugar de origen que nunca habían pisado antes. Don Luis Molina, originario de Yuma, Arizona, actualmente residente en Pótam, sufrió desgracias económicas, primero en Pitiquito, Sonora y luego en Río Yaqui. Después de haber salido de Pitiquito, Sonora, por las violencias del Estado, su familia buscó establecerse en varias partes, como Sacaton y Chandler, Arizona, trabajando en los campos de cultivo gracias a las ayuda de los akimel o’odham. Al final, por deseo y nostalgia de su padre, decidieron regresar a Río Yaqui en 1936, aunque su padre nunca antes había estado ahí. Su familia se instaló en Pitahaya, pero el dinero ahorrado duró muy poco tiempo, ya que su padre tenía que mantener tres familias. La vida en Río Yaqui era muy dura y todos los miembros de la familia buscaron la manera de sobrevivir. Él narra la experiencia de hospitalidad y abundancia con los akimel o’odham con cierta añoranza y la compara con la vida de

precariedad en Río Yaqui de aquel entonces. Por otra parte, don Juan Martínez, originario de Guadalupe y uno de los repatriados que actualmente vive en Tórim, cuenta que a los seis años de edad, su familia decidió regresar a Tórim, pueblo de origen de su padre. Por haber nacido en Estados Unidos, él podría regresar a instalarse en el norte, pero nunca lo hizo. Prefirió trabajar en sus tierras y cuidar el ganado en Río Yaqui, aunque reconoce muchas ventajas de vivir en Estados Unidos.

Aquí me dieron tierras, tengo tierras para acá y aquí puedo estar y allá puedo estar. Quiero ir, sí puedo ir, agarro papales y vámonos. Subir al camión o echar telefonazo, “vengan por mí” y ya vienen por mí. Estoy en dos partes. Aquí me llevo más por las tierras. Trabajamos en tierras aquí (don Juan Martínez, Tórim, 2010).

Algunos yaquis en la diáspora desearon permanecer en Estados Unidos, lo que implicó que tanto hombres como mujeres, sin importar la edad, fueran incorporados al mercado laboral y se convirtieran en individuos consumidores y trabajadores asalariados. Del mismo modo que los mexicanos atrapados en el *borderland*, los repatriados, de manera forzada o voluntaria, enfrentaban dos sistemas económicos diferentes, en Estados Unidos como obreros asalariados y consumidores y, en México, como trabajadores en su propia tierra, de manera casi autosuficiente, sin involucrarse mucho en la economía monetaria. Esta diferencia todavía se mantiene hasta cierto grado, a pesar de que los yaquis en Río Yaqui están incorporados al mercado laboral vendiendo su mano de obra dentro y fuera del territorio étnico (véase el segundo capítulo).

La decisión familiar respecto al retorno era variada, pero cada persona afrontaba una mezcla de sentimientos, odio, enojo, tristeza, anhelo, miedo, nostalgia, que no se podían resumir en uno y producían constantes conflictos internos. Para algunos, recurrir a la memoria era delicado y se negaron a contar las experiencias del genocidio en México. Tampoco quisieron regresar a las tierras de origen, donde se enfrentarían a los recuerdos

de la violencia experimentada. Otros decidieron regresar, no por su propia voluntad sino por el miedo de que sus hijos nacidos en Estados Unidos fueran reclutados a causa de las guerras acontecidas en aquel entonces. Quedarse o regresar al lugar de origen representaba una decisión difícil para los yaquis en diáspora. Los que se quedaron en Estados Unidos paulatinamente construyeron y reconstruyeron el sentido de pertenencia en las comunidades establecidas en el norte y reforzaron vínculos en aquella tierra.

Trabajos y condición laboral en Arizona

A finales del siglo XIX, Arizona experimentaba una transición económica que pasaba de una economía local en pequeña escala a la economía de extracción a gran escala gracias al desarrollo tecnológico en los sectores del transporte y la comunicación. En otras palabras, se transitaba del aislamiento y la inseguridad en un territorio mayoritariamente indígena –con una presencia exigua de mexicanos y estadounidenses- al territorio intacto y colmado de expectativas para los especuladores que comenzaron a invertir en negocios y adonde miles de migrantes blancos y mexicanos concurrían en búsqueda de una vida mejor (Sheridan, 1995).

Al principio, la economía de Arizona dependía de las industrias del sector primario en pequeña escala; es decir la minería, la agricultura y la ganadería y obedecía a relaciones translocales comerciales con el estado de Sonora. Más aún, como indica Sheridan (1995), la economía local descansaba en la economía indígena; por un lado, las bases militares instaladas para sojuzgar a los indígenas rebeldes, y por el otro, las reservaciones indígenas, ambas requerían mayor cantidad de provisiones. Sin embargo, la apertura de los ferrocarriles transformó drásticamente la vieja estructura económica y, consecuentemente, a la sociedad misma. Sheridan (1995) concluye que el auge de la economía del estado llegó con el reforzamiento del orden colonial donde los indígenas y

los mexicanos fueron explotados al máximo a favor del desarrollo económico. En el campo económico, los yaquis estaban involucrados en nuevos procesos capitalistas que empezaban a florecer en Arizona; subordinados a las condiciones coyunturales que suponían las economías estatal, nacional y global. Arizona poco a poco se mimetizaba con el resto del país en términos sociales y económicos, las diferencias basadas en raza se reinventaban y se reforzaban en la cotidianidad y en la esfera pública, donde a través de las legislaciones y las normas naturalizadas, se creaba una nueva estratificación social y formas de segregación social. A partir de la integración económica de Arizona a Estados Unidos, el flujo económico, así como el territorio contiguo de Sonora-Arizona fueron interrumpidos.

Los yaquis fueron insertados en el mercado laboral transnacional en el momento de la transición económica de Arizona. A lo largo de estos tiempos, Arizona carecía constantemente de mano de obra y tanto los migrantes mexicanos como los yaquis representaban la principal fuerza de trabajo que cubría esa necesidad. Los recién llegados a Estados Unidos buscaron trabajo y refugio a través de las redes sociales y la información que circulaba entre ellos. Encontrar dónde laborar no era difícil, ya que su llegada coincidía con la alta demanda de mano de obra barata en la región suroeste del país. La gran mayoría trabajaba en los campos agrícolas, las minas y la construcción de las vías ferroviarias, que en ese momento eran las principales industrias arizonenses. Muchos de ellos alternaban los trabajos conforme a sus necesidades y su disponibilidad. También era muy común el constante cambio de residencia por el trabajo. El contexto social y laboral cambiaba en cada lugar, lo que implicaba diferentes ajustes y reacomodo social en el interior. La relación de poder jerárquica entre tres grupos (los yaquis, los estadounidenses y los mexicanos), el racismo, el bajo salario y el agreste hábitat eran condiciones de vida

que los flotantes trabajadores enfrentaron en la sociedad receptora.

La invisibilización en la esfera pública era estrategia común entre los yaquis en el sur de Tucson. La invisibilización era lograda a través de la convivencia con los mexicanos tanto en el espacio laboral como en el de cotidianidad. Los mexicanos eran enemigos para los yaquis pero, al mismo tiempo, su cercanía y similitud constituían una manera similar de supervivencia. Por el hecho de que compartían espacios y ejercían el mismo tipo de trabajo –aunque con el salario diferenciado–, tanto los yaquis como los mexicanos inevitablemente producían las fronteras y éstos procuraban mantener distancias sociales reforzando el orden racial. A su vez, para las mujeres yaquis, los mexicanos eran clientes habituales para vender comidas y hacer servicios de lavandería. Acercamiento y distanciamiento eran dos estrategias que existían en la relación entre los yaquis y los mexicanos. Al intensificarse la interacción, las alianzas matrimoniales interétnicas se incrementaban y esto, a su vez, favorecía la extensión de las redes sociales y familiares. La alianza con los mexicanos, en cierto sentido, eran ciertas estrategias para la supervivencia en una coyuntura particular y un contexto específico donde la identidad étnica era negativa y la invisibilización era la mejor estrategia de resistencia.

Por otra parte, la modernización de los espacios transformó el paisaje de la ciudad, así como la distribución étnica: un ejemplo es el Barrio Libre. En la primera mitad del siglo XX muchos yaquis residían en el centro de Tucson, pero diseminados en una amplia zona y se dedicaban a diferentes tipos de trabajo. Según don Patricio, a finales del siglo XIX, Barrio Libre era el corazón de Tucson, el barrio hispano compuesto por las casas tradicionales hechas de adobe. Ubicado a un lado del distrito de negocios ocupado por los estadounidenses, el Barrio Libre, como literalmente se entiende, era libre de restricciones legales y la presencia de la policía. Fue poco a poco erosionado por la

urbanización y el desarrollo económico: es decir, el proceso de americanización. La transformación drástica de la ciudad fue entendida por los estadounidenses como un proceso indispensable para la americanización; sinónimo de la modernización y la urbanización.

Tucson had changed the most appreciably of any town in the Southwest; American energy and American capital had effected a wonderful transformation: the old garrison was gone; the railroad had arrived [...] American enterprise had moved to the front, and the Castilian with his 'maromas' and 'bailes' and 'saints' days' and 'funciones' had fallen to the rear; telephones and electric lights and Pullman cars had scared away the plodding burro and the creaking 'carreta'; it was even impossible to get a meal cooked in the Mexican style of Mexican viands; our dreams had faded (Bourke, 450, citado en Historic American Buildings Survey Heritage Conservation and Recreation Service Department of the Interior).

Ciertamente, Barrio Libre era una “zona de contacto” (Pratt, 1994), donde dos culturas y dos sistemas se enfrentaron, haciendo contraste entre los paisajes diferentes, entre las casas bajas de adobe en el sur y los edificios modernos del norte. Los procesos de la urbanización transformaron los paisajes de Tucson y los yaquis eran testigo de estos cambios ocurridos a lo largo de las décadas. Don Patricio y doña Julieta comentan al respecto:

(Julieta) [...] Ahí todo eso quitaron, y mucha de la gente yaqui que estaba ahí les compraron el terreno, aunque no querían vender, porque el gobierno dijo, “vamos a poner esta carretera por aquí, y ustedes tienen que mover”, despojaron de esos terrenos.

(Patricio) No era tanto de gobierno, también la gente de negocio, la empresa, un señor.

(Julieta) Pioneros, fundadores de Tucson. Sí.

(Patricio) Para que hiciera ese *freeway*, para atraer más negocio. Pero este entraron muchos indígenas, muchos mexicanos, porque había una parte que se llamaba pápago río y luego la yaqui. Había muchos yaquis todo este lado para acá, hasta el 40, pero cuando pasaron el *freeway* aquí, fueron todos a otra parte (entrevista en el 3 de junio, 2014).

Indiscutiblemente, son experiencias de despojo en el nombre del desarrollo y la

modernización, a costa de la población más pobre y vulnerable, es decir, los mexicanos y los indígenas.

Conviene subrayar que, a pesar de la presencia notoria de los yaquis en Barrio Libre, poco se menciona sobre ellos y sólo se habla de la presencia de “los indígenas”. En este sentido, podemos plantear dos hipótesis: por un lado, suponemos que los yaquis eran capaces de mezclarse con los mexicanos -mayoría en la región- o con los indígenas. De hecho, los yaquis “invisibles” eran los que se rehusaron a instalarse en Pascua bajo el control de los oficiales locales y federales. Por el otro, suponemos que su invisibilidad en el registro histórico nacional fue una maniobra del gobierno local con el fin de acelerar la urbanización de la ciudad. Las estrategias de camuflaje de los yaquis del Barrio Libre y del sur de Tucson contrastan con las de Pascua, que desde su nacimiento, se caracterizaban por su visibilidad y el vínculo con las instituciones locales. Lo urbano y lo rural, el centro y las periferias tienen que ver con este contraste y asimetría entre los mismos yaquis dentro de Arizona.

La economía basada en la agricultura estacional era el principal mercado a donde la mayoría de los yaquis se insertó. En Arizona, las grandes empresas de agricultura establecidas en Marana, Eloy y Scottsdale, contrataron a yaquis y les ofrecieron un espacio para su residencia temporal. Los trabajos consistían en la irrigación, el cultivo y la pisca, de los cuales muchos trabajaban en la temporada de cosecha, de septiembre a enero, para dedicarse a los trabajos rituales durante los meses posteriores. En este contexto laboral, la asociación *Salt River Project* fue una de las empresas más grandes y numerosos yaquis trabajaron ahí fija o temporalmente.

El asentamiento más antiguo de los yaquis, Guadalupe actual,¹² gracias a la

¹² No obstante, no coincide con la actual Guadalupe: se ubicaba en el sur de Tempe, debajo del canal y al lado de Rancho Tempe, entre la calle *Baseline* y la autopista 60, donde en la actualidad está el cementerio

concesión de 40 acres, se ubicaba en las cercanías de un gran proyecto que estaba por inaugurar. Muchos de ellos se trasladaron hacia el norte, donde se gestaba el proyecto de irrigación, *Salt River Project (SRP)*. En 1911 se completó la construcción de la presa Roosevelt, como parte de SRP, para garantizar el abastecimiento de agua que pronto transformaría a Arizona en una de las principales regiones de la agricultura nacional. Trabajar para SRP implicaba el inicio de las relaciones paternalistas. Glaser (1996:338) indica que los trabajadores yaquis contribuyeron a la construcción y el mantenimiento del sistema de irrigación del valle de río Salado por más de 50 años; a cambio, la asociación proporcionó estabilidad económica y social para apoyar el desarrollo de la comunidad y ofreció oportunidades para conservar las tradiciones. Para el éxito de la asociación, la mano de obra yaqui era imprescindible, como lo comenta el supervisor:

Efficient, dependable, and loyal, the Yaquis, according to supervisor Bud Simser, “made the Water Users”. Don’t let anyone kid you. Without them we would have had to shut down, and there wasn’t any of the rest of us that they couldn’t get by without (Glaser, 1996:347).

El comienzo de la Segunda Guerra Mundial duplicó la demanda de algodón, principal cultivo de la región y, en consecuencia, la mano de obra para acelerar la producción. La gran fuente de mano de obra mexicana fue gradualmente negada y rechazada debido a la guerra que trajo la xenofobia al país y, con ello, unos cambios legislativos de la ley inmigratoria,¹³ conocida como anti-mexicana que impidió el flujo

del pueblo de Guadalupe. Según la historiadora Leah Glaser (1994), este terreno de 5 acres era propiedad privada, pero fue cedido a un obispo de la diócesis de Tucson en 1898, aunque los yaquis se habían instalado en él en calidad de paracaidistas antes de la concesión. Ahí se encontraban habitando aproximadamente 125 personas, alrededor de 50 familias (ibíd.). Después de la concesión, la iglesia católica tomó la iniciativa de solucionar los problemas relacionados con los yaquis. El padre franciscano Lucius Zittier ocupó un papel central en el transcurso de la negociación: la concesión de 40 acres de las tierras federales, actualmente conocidas como Guadalupe, se debe en gran parte a él.

¹³ La ley requirió que cada migrante tuviera que pagar capitación y pasar el examen de alfabetización. Como resultado, el proyecto se enfrentaba con una situación compleja: la duplicación de la demanda de algodón, la escasa mano de obra y la xenofobia imperante en todo el país que imposibilitó traer mano de obra mexicana.

de mano de obra mexicana. Después de varios intentos de reclutar trabajadores de diferentes partes, la asociación recurrió a la mano de obra yaqui, cuya migración desde el otro lado de la frontera a la región se incrementaba toda vez que las necesidades de refugio y trabajo aumentaban paralelamente. Según Glaser (1996: 341), la seria escasez de las fuerzas laborales hizo posible que los yaquis pudieran permanecer en Arizona como mano de obra y fueran eximidos de las restricciones migratorias. Gracias a las campañas laborales¹⁴ y las redes sociales y familiares por las cuales circuló la oferta laboral, SRVWUA se convirtió en la empresa que albergó el mayor número de trabajadores yaquis en Arizona.

Cuando la asociación abrió los campamentos permanentes para los trabajadores, muchos yaquis cambiaron de residencia de Guadalupe al campamento, llamado “Campo Viejo”: 15 acres de las tierras, ubicadas al sur de lo que hoy es *Thomas Road*, entre la calle 64 y *Arizona Cross Cut Canal* (véase la figura 2). La jornada empezaba desde temprano. El camión pasaba a los campamentos y a Guadalupe para recoger a los trabajadores y éstos empezaban a laborar a las siete de la mañana dando por terminada su jornada a las cinco de la tarde, seis días de la semana. Según Glaser (1996:342), a lo largo de los años veinte y treinta, entre 300 y 400 yaquis trabajaban en las épocas de mayor demanda de trabajo.¹⁵

La Gran Depresión de 1929 trajo consigo no sólo la bajada de la demanda de los cultivos sino también la culminación de la xenofobia. Lo anterior provocó la deportación masiva de mexicanos. Esto, no obstante, serviría como chivo expiatorio para atenuar las

¹⁴ Entre 1922 y 1924, el supervisor de la asociación, Lee Webb, viajó desde Tucson a Sonora con el fin de invitar a los yaquis a trabajar para la asociación (Glaser, 1996).

¹⁵ La falta constante de mano de obra favoreció el incremento paulatino de los sueldos. Un señor, oriundo de Guadalupe, comenta que había una diferencia considerable de salario entre el trabajo en SRP y otros trabajos alrededor: mientras en SRP se ganaba tres dólares por día, en ranchos y campos agrícolas la paga era de sólo 50 centavos o un dólar en pisca de algodón o melón.

demandas nacionalistas. Los yaquis, a pesar de su estatus ambiguo y muchas veces considerados como refugiados políticos, no fueron objetos de deportación. Con las nuevas leyes migratorias y la xenofobia generalizada, la estrategia empresarial de reclutamiento de mano de obra cambió: traer del norte al sur, desde Oklahoma y Arkansas para satisfacer la fuerza laboral en la región (Glaser, 1996).

Durante la crisis económica, los yaquis buscaron la manera de sobrevivir: algunos iban de pueblo en pueblo buscando trabajo, pero en la temporada de cosechas, los asentamientos fijos como Guadalupe y Pascua Viejo permanecían casi despoblados. En este contexto, la movilidad y el flujo de los yaquis en la zona agrícola en busca de empleo fueron posibles gracias a las redes de parentesco. Asimismo, la ayuda mutua y la solidaridad social eran sumamente importantes para soportar los momentos difíciles.¹⁶ En estos años, la mayoría de los yaquis que residían en esta zona, incluyendo mujeres y niños, se dedicaba a trabajar en el campo, ya sea para *Water Users* o en los alrededores, como jornaleros estacionales para sostener la economía familiar.

Aunque las condiciones de la vida en Campo Viejo eran miserables y contaban con lo mínimo, casas construidas con materiales de la zona, sin muebles, sin electricidad y una llave de agua para todo el campamento, parece ser que los yaquis gozaban de cierta estabilidad laboral y exclusividad étnica, ya que fue posible fundar una comunidad exclusivamente yaqui, donde podían realizar los rituales y seguir reproduciendo lazos solidarios al interior; es decir, gozar de cierto grado de autonomía. La asociación entendía la importancia de los rituales de Cuaresma para los yaquis y los apoyaba en ciertas formas, ofreciendo días de descanso para los participantes y cooperando económicamente. Sin embargo, en SRVWUA, igual que en cualquier trabajo en aquella época, existía la

¹⁶ Según los testimonios, algunos de ellos iban a trabajar en campos de la reservación de los akimel o'odhams y mantenían buenas relaciones con ellos.

inequidad social y económica con base en la raza y los yaquis recibían el peor trato (Flores et al. 2002:29).

En 1942, SRVWUA aprobó la construcción de las nuevas casas para los trabajadores al norte del campamento y ordenó a los trabajadores abandonar Campo Viejo (véase la figura 2). Hubo un notable mejoramiento de la vivienda y las condiciones de vida. Para muchos yaquis, vivir en el nuevo campamento se convirtió en una esperanza y una meta. De esta manera, Campo Viejo llegó a ser el tercer asentamiento yaqui más grande en Arizona (Flores et al., 2002:45). Además, la asociación construyó una iglesia dentro del campamento e invirtió en el desarrollo comunal, contribuyendo en el servicio médico y en la publicación de los boletines sobre actividades culturales y sociales (Glaser, 1996). De un lado, aunque la política de segregación operada por la asociación permitió a los yaquis mantener cierto grado de autonomía social y cultural, por el otro, propició la discriminación racial y entorpeció el aprendizaje del idioma dominante, elemento clave para el acceso a un mejor trabajo y una vida digna.

La vida pacífica y feliz se vio interrumpida en 1952, cuando la asociación decidió cerrar el campamento y ordenó el desalojo inmediato. Glaser numera algunas de las razones del abandono del campamento: en primer lugar, el mejoramiento de la maquinaria y los productos químicos en detrimento de la mano de obra manual. En este nuevo estado de cosas, los yaquis comenzaron a tornarse en una carga para su antes benefactores. En segundo lugar, el desarrollo urbano y la expansión de la ciudad de Phoenix crearon una situación antagónica entre los yaquis y los terratenientes de los alrededores del campamento. Por el último, el Departamento de Sanidad del Condado de Maricopa presionó a la asociación para que ajustara el campamento a los códigos sanitarios (1996: 350).

Después del desalojo, algunos regresaron a Guadalupe y otros compraron algún lote en Vista Camino, una zona agrícola poco desarrollada, que luego cambiaría su nombre por cariño, al de “Pénjamo”. El nuevo nombre fue inspirado en una canción del popular actor y cantante mexicano, Pedro Infante, “con nostalgia de estar en un pueblo con todos los que dejaron allá” (Flores et al. 2002:73). En Pénjamo no se realizaron los rituales de la Cuaresma, sino que el centro ceremonial se movió a Guadalupe, lugar donde se reunían los participantes en tiempos de la fiesta patronal y en la Cuaresma. Glaser (1996) calcula que, aproximadamente, el 60% de los trabajadores asalariados en Guadalupe trabajaban para SRP en 1959, no sólo como mano de obra no calificada, sino también como camioneros, mayores, carpinteros u obreros en la construcción semi-calificada.

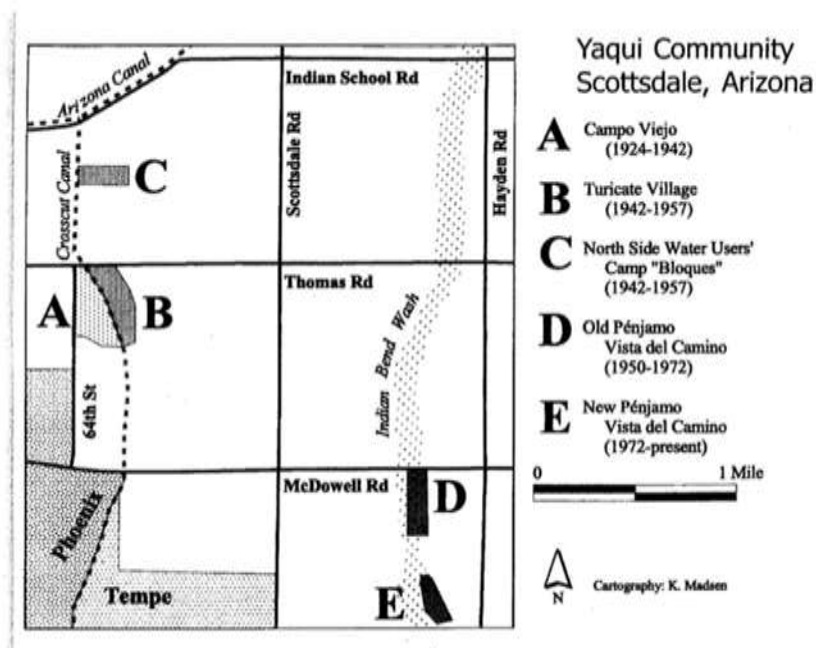


Figura 2. Mapa de los asentamientos yaquis antiguos en Scottsdale (Flores et al., 2002: 91)

Como intenté mostrar a lo largo del texto, en los espacios laborales utilizaron la estrategia de visibilización e invisibilización de la identidad según las circunstancias y las necesidades. En un primer momento, no obstante, los yaquis cruzaron la línea fronteriza

como mexicanos y empezaron a trabajar como mexicanos. Su estrategia de supervivencia era justamente mezclarse con la comunidad mexicana y hacer performance como mexicano, no sólo por el miedo a ser deportados sino también para facilitar la búsqueda de empleo. Para algunas familias, mantener buenas relaciones con los indígenas de la región y convivir con ellos constituía una forma de sobrevivir y eludir las redes de vigilancia en el territorio estadounidense. Pero la diferenciación se fue evidenciando paulatinamente, sobre todo cuando los yaquis se dieron cuenta de que el gobierno estadounidense no tenía intención de deportarlos. Aunque el gobierno federal nunca reconoció oficialmente a los yaquis como refugiados políticos -de hecho, la ley del refugiado se estableció en 1948-, su estatus político era equivalente a ello. El gobierno trató de prohibir la venta ilegal de armas a los yaquis debido a una petición del gobierno mexicano, pero nunca intentó abiertamente capturarlos y deportarlos a México a pesar de las reclamaciones incesantes del gobierno mexicano. Del mismo modo, los esfuerzos y la cooperación del gobierno federal de Estados Unidos para detener el cruce fronterizo “ilegal” de los yaquis a principios del siglo XX, respondieron a que la mano de obra yaqui dejó de ser requerida durante el tiempo de decadencia financiera en Estados Unidos (Hu-DeHart, 1984: 186).

Aunque algunos estadounidenses en Arizona se sentían amenazados por la presencia de los yaquis, el gobierno federal toleró su presencia, siempre y cuando éstos sirvieran como mano de obra barata cubriendo la fuerte demanda en ese momento, sobre todo en el campo de la agricultura en pleno crecimiento en la región y no se convirtieran en una carga social. En este sentido, esta doble moral del gobierno fue lo que permitió a los yaquis permanecer y reestablecer sus comunidades en el territorio estadounidense.

En lo que respecta a la ciudadanía en Estados Unidos, como un Estado racial, el

otorgamiento de la ciudadanía a los sujetos racialmente diferenciados fue un proceso gradual, donde los indígenas ocuparon el último lugar. Los nativos americanos no tuvieron la ciudadanía estadounidense hasta 1924, misma que conseguían a través de su participación en las guerras antes de la legislación, empero, esta ciudadanía les negaría el derecho de voto y el derecho a contraer matrimonio exógamo sino hasta 1948 (Castile, 2002:389). Mientras tanto, en Arizona no se otorgaba la ciudadanía a los indígenas, justamente porque éstos componían una parte de la población y se consideraba que, en algún momento, se podrían convertir en una amenaza para el orden blanco debido a la dispersión y la incorporación al mercado laboral en la zona urbana. Los yaquis, en su calidad de refugiados políticos o indígenas de origen mexicano, simplemente no eran objeto de la ciudadanía. En 1940, el director de registro de extranjeros publicó su opinión en el periódico *Arizona Daily Star*:

Al least, two class of aliens must register who have no opportunity to become citizens, one, Chinese, and the other, Yaqui Indian who are in this county as political refugees from Mexico. Many of the later have lived in this country for years after fleeing from Mexico, and are actually *a people without a country*, no longer being citizen in Mexico, and unable to become citizens of the United States (Citado por Spicer, 1980:46, la cursiva es mía).

Así, los yaquis eran gente sin Estado, rechazados por México y por Estados Unidos. Aunque esto no produjo la deportación, los yaquis permanecían en el intersticio entre dos Estados, llevando a cuentas su estatus ambiguo en Estados Unidos. Igual que en el caso de los nativos americanos, algunos varones yaquis consiguieron la ciudadanía a través de su participación en las guerras. Posteriormente, las generaciones que les sucedieron, al nacer en el territorio estadounidense, ya eran consideradas como ciudadanos. No obstante, muchos de la primera generación quedaron fuera de la ciudadanía estadounidense o mexicana, lo que significaba vivir en incertidumbre, en el intersticio.

En 1937, el gobierno mexicano reclamó la repatriación de los yaquis. Para entonces, *Immigration National Service* (INS) les retiró el estatus de refugiados políticos y comenzó el proceso de la búsqueda y deportación. Oficialmente deportaron a 37 yaquis, la mayoría de los cuales eran recién llegados a Tucson y no poseían los documentos requeridos por la ley migratoria de 1924 (Glaser, 1996:344). Para algunas familias, esta experiencia durante el miedo a la deportación sigue marcada en las narrativas.

They are afraid. My grandfather, in Pascua, he said, the border patrol would go to the villages and take people away, because they were illegal. Then my grandfather go to the border patrol and then talked to them and then they were bringing back to the village. He would find them, I don't how he did it, because he didn't speak English very much, but he would go there and explained, "you can't take him, because he has children, he has a wife, he has to take care of, don't take him". So they don't take him, and then the same thing happened here in Marana in this village. The border patrol come over here, take men, because they were working in the fields. They come up and my grandfather have to go all the way to the border patrol offices and go and get them up, because they were already deported them. The border patrol come to the fields, to pick up the Yoeme men and also other Mexican working in the fields. It still happening now, a lot of Mexican comes in and they are coming and they are deported, they catch them and take them back. But it was back, probably in the 30s, 40s and 50s, because I didn't really see it, but my grandmother talked to me about it, because I was not born yet. This is happening in the Old Pascua and here in Marana. [...] And just I heard about it in the Guadalupe the same thing, deporting the Yoeme men (don Camilo Baltazar, el 29 de mayo, 2014).

Aunque el número oficial de los deportados no era tan alto, la nueva política hacia los yaquis era un golpe violento y despiadado. Aunado con otros factores, algunas familias optaron por la asimilación a la sociedad dominante conteniendo cualquier expresión identitaria propia.

A mí nunca me enseñaron el yaqui, los mayores no quisieron enseñar el yaqui. *Los ancestros pensaron que no iban a haber yaquis en el futuro.* Los mayores platicaban entre ellos en el yaqui pero nunca me hablaron, yo aprendí un poquito escuchando la plática entre ellos (don Roberto Trujillo, Pascua Viejo, entrevista en 2014. La cursiva

es mía).

Así, las políticas no sólo eran confusas y fluctuantes conforme a la economía nacional sino que, a lo largo de las primeras décadas, contribuyeron con la pérdida de la lengua vernácula y la asimilación a la sociedad dominante con fines de supervivencia familiar y personal y para beneficio de las generaciones futuras, para que las nuevas generaciones vivieran como “americanos”. En una sociedad altamente racializada y discriminatoria como la estadounidense, la asimilación fue la única forma de sobrevivir hasta el cambio paradigmático que supusieron las movilizaciones sociales por los derechos civiles a partir de los años sesenta.

Como he visto, por el hecho de tener un estatus ambiguo, posicionarse en el intersticio de dos sistemas y dos Estados, entre indígenas y nativos americanos, los yaquis experimentaron dificultades y dependieron de la categorización del Estado y del altibajo de la situación económica del país receptor. Sin embargo, esta situación de permanecer en el intersticio favoreció en algunas ocasiones el jugar con la identidad del *borderland* y tener cierta libertad de posicionamiento; es decir, a veces como indígena (mexicano) y en otra ocasión como nativo americano (americano o *Native American*). El hecho de no ser categorizados en ninguna de las dos categorías (indígena mexicana o nativo americana), permanecer en su estatus ambiguo -mexicano (de origen indígena pero no aptos para ser reconocidos como *Native American*), indígena (de origen mexicano) o refugiado político-, permitía liberarse del yugo de dos políticas de las diferencias racializadas que el Estado utilizó para regular y controlar la población heterogénea y minoritaria. En las primeras décadas, ser considerados como indígenas mexicanos les sirvió para conseguir las armas, comprar alcohol para los o'odhams, realizar los rituales en espacio público a pesar de las prohibiciones -hasta *Indian Reorganization Act* en 1934-, actividades prohibidas a los

nativos americanos (Mizutani, 2012). Parece que los yaquis estaban conscientes de su situación de intersticialidad.

El único que no podían hacer era lo que el yaqui sí podía hacer, pero *American Indian* no podía hacer, sabe *why?* Ya cuando llegaron aquí a la reserva de los pápagos, ya no dijeron nada los federales, ya los dejaban, mira, la única cosa que podían hacer los yaquis es, *because they were not considered, American Indian, they were considered Mexican Indian*, y en las cantinas, en las tiendas, se les vendían licor, y a los indios americanos no les vendían (don Ernesto Duarte, el 13 de noviembre, 2014).

El camuflaje yaqui fue indispensable para la supervivencia económica, aunque ello no evitó, de ningún modo, que su condición de indígena generara el ejercicio de la diferenciación en el campo laboral; es decir, la inequidad económica y social y el racismo imperante. En otras palabras, ya sea indígena mexicano o *Native American*, su condición de “indianidad” en el orden estadounidense siguió resaltada y fue determinante en el campo laboral.

Fueron los sucesos acaecidos en las últimas décadas -la participación en las guerras, su contribución al desarrollo urbano y la modernización del estado y las movilizaciones- los que permitieron a los yaquis poco a poco concientizarse como ciudadanos estadounidenses. Esto, de ninguna manera significa el abandono de la identidad yaqui, sino la ampliación y la flexibilidad de la identidad étnica: ser yaqui, pertenecer a Estados Unidos, *así como* tener origen ancestral en Río Yaqui.

Reanudación de los rituales

Después de algunos años de su llegada a la tierra estadounidense, los yaquis reanudaron los rituales. El antiguo asentamiento de Guadalupe en Arizona, fue el primer escenario en revivir los rituales de Cuaresma, luego le siguió *Bwia Bwalko* (tierras flojas) en el norte de la ciudad de Tucson (Molina et al. 2003). Algunos investigadores coinciden en que los rituales se reanudaron cuando se dieron cuenta de que el gobierno los consideraba como

refugiados políticos y que no había peligro de que los identificaran como yaqui (Glaser, 1996; Spicer, 1980). Al sentirse seguros, construyeron una capilla e iniciaron las ceremonias. Como indica Glaser (1994), el sistema de compadrazgo y padrino era clave para reconstruir el sentido de la comunidad, ya que la guerra prolongada y las violencias del estado separaron a los miembros familiares y deshicieron las redes de parentesco y pseudo-parentesco que mantenían en los asentamientos originales.

Bajo las condiciones de vida sumamente dependientes del trabajo, los rituales como la Cuaresma eran un motivo para reunirse, reencontrarse con familiares y amigos y reforzar los vínculos sociales, a través de los cuales se preservaba el sentido de comunidad a pesar de la dispersión de los miembros durante todo el año. Asimismo, para el ojo ajeno, el ritual yaqui era un elemento que los distinguía de los mexicanos, con quienes los yaquis interactuaban y compartían el espacio. Y esta distinción cultural llevó a identificar a los yaquis con nativo americano y, por ende, relacionarlos con las políticas indígenas y la idea de la reserva (Spicer, 1980).

Turismo

Los cambios políticos y económicos ocurridos en el transcurso de las primeras décadas del siglo XX, dieron un giro drástico a la vida comunitaria en Tucson. Primero, se legisló a favor de la ciudadanía para los nativos americanos en 1924 y, posteriormente, el turismo del estado empezó a prosperar gracias al ferrocarril y a la promoción activa para levantar la economía durante la crisis económica. Aunado a lo anterior, la figura de los indígenas “exóticos” jugó un papel importante en el desarrollo de este sector.

Pero ¿qué implicó la ciudadanía? Es decir, ¿qué conllevó incluir a los indígenas en la sociedad estadounidense? Siguiendo el análisis de Goldberg (2002), fue el momento en que Estados Unidos internalizó la raza indígena; es decir, la interiorización de la

presencia indígena como parte del Estado racial, aunque en la práctica, esto no significó el reconocimiento pleno de la ciudadanía. Incluso, la condición de extranjería persiste, pero ahora se reconoce la doble ciudadanía, la tribal y la estadounidense. En un juego de exclusión-inclusión, los indígenas fueron integrados al Estado en términos legales y de igualdad ante la ley pero, en la práctica, los indígenas siguieron siendo los más vulnerables, excluidos de la sociedad por su origen y su extranjería inventada y persistente. Ahora bien, en un estado racista como el de Arizona, la exclusión social como práctica cotidiana no bastó, así que se les dejó al margen de ciertos derechos civiles. Formalmente, ya no se podía excluir por la raza, sin embargo, el analfabetismo (leer y firmar en inglés) y la no-integración al sistema capitalista formaron dos elementos que condicionaron la extranjería y servían como justificación para la exclusión de la ciudadanía. En la era moderna, como sugiere Oda (s.f.), la diferenciación y la segregación con base en la raza servían para mitigar la incertidumbre y ambigüedad de la identidad asumida por el principio del mercado -la clase-; y ciertamente se alimentaba de dicha ambigüedad, luego entonces, los detentadores del poder trataban a toda costa de naturalizar las diferencias y marcar las fronteras con base en el origen racial. De acuerdo con Goldberg:

The creation and promotion of difference is the necessary condition of reproducing homogenized sameness; and (re)producing homogeneity necessarily promotes the externalization of difference to produce its effect (2002: 31).

Una vez que los indígenas fueron integrados legalmente al Estado, el régimen blanco se enfrentó a una necesidad de reforzar aún más las diferencias. En términos sociales y económicos, los indígenas ya habían sido integrados a la sociedad por medio de la incorporación al mercado laboral y, luego, mediante los procesos de asimilación forzada.

El desarrollo del turismo hizo emerger a los indígenas al plano público a través del cual su otredad fue reinventada y reforzada. En contraste con la anterior, la nueva

política exaltaba los legados indígenas que por mucho tiempo fueron considerados como lastre socioeconómico y cultural para la americanización¹⁷. En el empeño de experimentar nuevos espacios y productos de rentabilidad durante años posteriores a la Gran Depresión, las expresiones religiosas, las danzas y los rituales que en décadas anteriores estaban prohibidas, así como su presencia en sí mismos, se convirtieron en mercancías. En el proceso de la inclusión de la población indígena en la sociedad dominante sin perder sus diferencias, se fomentó la mercantilización de las culturas indígenas a través del turismo exótico en el suroeste. Es decir, la inclusión por medio de la mercantilización de ellos mismos y su cultura, ambos exotizados, atribuyéndole la máxima otredad. En dichos procesos, los yaquis aparecieron en la escena pública como parte de la oferta turística principal que promocionaba Tucson. Estos procesos promovieron la inexorable incorporación de los indígenas de la reservación al sistema capitalista; prueba de ello fue la anexión de los rituales y las artesanías al mercado de la oferta y la demanda, con lo cual estos grupos comenzaron su dependencia económica alrededor del fluctuante mercado.

En aquella época, los yaquis, de alguna manera, fueron visibles en Tucson gracias a la celebración de Cuaresma a partir de la primera década del siglo XX. La transferencia de 40 acres de tierra que más tarde se convertirían en el pueblo de Pascua fue producto de la visualización de éstos como grupo distintivo, pero también era una estrategia gubernamental para controlar y vigilar la entrada y salida de los yaquis al territorio nacional, pues cada vez llegaban más yaquis a Estados Unidos (Spicer, 1994).

La realización de los rituales yaquis que supuestamente fueron pasados por alto por la prohibición federal por ser considerados como indígenas de origen mexicano y

¹⁷ No obstante, desde décadas posteriores algunos elementos culturales indígenas -las artesanías son uno de ellos- eran valorados y fomentados con el fin de comercializarlos en aquel país.

refugiados políticos, de repente se transformaron en objeto de la comercialización como parte del proyecto turístico en Tucson. Como sugieren Spicer (1980,1994) y Castile (2002), las ceremonias llegaron a ser simbólicamente importantes, no sólo dentro del sentido yaqui para ellos mismos sino también como símbolo de identificación y diferenciación para los de afuera; la fiesta de la Cuaresma sirvió para definir a los yaquis como algo distinto a los mexicanos, tanto externa como internamente. De esta manera, Pascua Viejo, a diferencia de otros asentamientos, desde su fundación estaba sujeto al sistema burocrático, pero al mismo tiempo, fue centro de apoyos caritativos en tiempo de la crisis económica gracias a su visibilidad como grupo distintivo culturalmente, así como al contacto periódico con los funcionarios federales y estatales.

La llegada del ferrocarril y la modernización a la ciudad, acrecentaron las necesidades de fomentar el turismo, de ahí que se agudizara la producción de las imágenes exóticas, coloreadas con los paisajes semidesérticos y clima templado con los indígenas como centro junto con otras imágenes estereotipadas de la región, tales como los vaqueros (Mizutani, 2012). Fue la empresa *Southern Pacific Railroad* junto con la Cámara de Comercio en Tucson que empezaron a utilizar la imagen de los yaquis para impulsar el turismo en la región, pues la cultura yaqui empezó a ser considerada como la más “exótica y auténtica” de las culturas indígenas para los residentes de aquel país. No obstante, los yaquis en Pascua Viejo no estaban contentos con la situación; el contexto de carencia que aún se vivía, como eco de la Gran Depresión, los obligó a involucrarse en los proyectos capitalistas para dar continuidad a la realización de la Cuaresma y sobrevivir durante la crisis económica. Además, la comunidad de Pascua Viejo se tornó en “laboratorio antropológico” (Castile, 2002) donde los estudiantes de la Universidad de Arizona realizaban sus experimentos antropológicos. En palabras del antropólogo John Provinse,

estos intentos eran;

[...] an attractive experiment in local "self-government" and "without undue interference in the affairs of the new community opportunity" would be afforded for a number of problems of physical anthropology, social anthropology and linguistics (Castile, 2002:393).

A partir de entonces, los yaquis comenzaron a ser objeto de interés privilegiado por parte de investigadores de la Universidad de Arizona. Edward Spicer, Muriel Thayer Painter, Ruth Warner Giddings, Thomas R. McGuire, son algunos de ellos.¹⁸ Desde mi punto de vista, la postura vacilante de los yaquis en la actualidad, entre la desconfianza y la familiaridad respecto a la presencia de los antropólogos y la comprensión de oficio antropológico, está relacionada con esta exotización de individuos y cultura, es decir, convertirse en objeto y exponerse a las miradas coloniales para la supervivencia.

El afán de impulsar el desarrollo turístico produjo e hizo circular un sinnúmero de imágenes fotografías y videos, no sólo por la Cámara de Comercio, sino por los turistas que cada vez más llegaban para apreciar la cultura "arcaica y auténtica". Sin duda, la visibilización de los yaquis fue clave para las movilizaciones políticas posteriores, ya que de esta manera ganaron la simpatía de muchos ciudadanos estadounidenses que los apoyaron en movimientos civiles y, posteriormente, en los procesos de reconocimiento federal. Sin embargo, en la actualidad, muchos yaquis opinan que aquella fue una época oscura en la cual su cultura, sagrada para ellos, se habría mercantilizado bajo las reglas de un sistema de valores opuesto al suyo. Las imágenes y los videos sobre los rituales y la Cuaresma en aquella época representan un importante patrimonio étnico, pero se les recuerda entonces el momento en que la cultura se volvió producto de consumo. En la

¹⁸ Asimismo, *Texas Technological College* mantuvo y sigue manteniendo buenas relaciones con los yaquis a partir de la llegada de los investigadores, encabezados por el antropólogo William Curry Holden en 1934 (Schulze, 2008).

actualidad, como antítesis de las memorias amargas, tanto el Concilio tribal como la población entera se rehúsan a la mercantilización de cualquier elemento cultural fuera del ámbito étnico, es decir, insertarlos en la lógica capitalista y pasarlos por otros sistema de valores y significados (lo abordaré con más detalle en el segundo capítulo).

En resumen, la visibilidad y visibilización de los yaquis –ahora no representada por las imágenes bárbaras y rebeldes sino por su particularidad cultural- a escala estatal, incluso nacional, a través del desarrollo turístico que aprovechó y reinventó la representación “exótica” yaqui se dio en un momento particular en el cual varios acontecimientos que implicaban un cambio drástico, tales como el otorgamiento de la ciudadanía a los nativos americanos, la Gran Depresión, la llegada de la modernización y la revalorización de las culturas indígenas, se entrecruzaron a favor de la comercialización.

En este contexto, pareciera que fueron víctimas en el campo de relaciones de poder en el que ocupaban una posición subordinada y que determinaba la vida familiar y comunitaria. Sin embargo, como sugiere Scott (2000:43) la resistencia de los dominados no sólo se expresa en el espacio público a través de las acciones visibles y violencias físicas o verbales, sino a través de la política de anonimato y disfraz que se ejerce públicamente o a través de la creación de un espacio que esté libre del poder dominante para elaborar discursos ocultos. Así, sus técnicas de disidencia no han sido abiertas, directas y públicas, sino muchas veces a través del manejo de apariencias, actuación, disfraz y engaño que Scott denomina “rito de subordinación”. Como hemos visto, es el uso estratégico de las identidades en diferentes momentos y contextos el que los permitió para sobrevivir, incluso conseguir lo que ellos necesitaban en un momento particular y posteriormente. Incluso, aceptar una imagen impuesta desde arriba no se debería considerar como una simple sumisión u obediencia genuina a las fuerzas dominantes, sino

como su agencia de dar una imagen falsa de sí mismos con el fin de sobrevivir y cumplir sus verdaderos objetivos e intenciones (Scott, 2000:59). Desde esta perspectiva, podemos sugerir que los yaquis no fueron víctimas de los proyectos políticos nacionalistas y del desarrollo capitalista a lo largo de las décadas, sino que han sido sujetos históricos que aceptaron, negociaron y resistieron a muchas de estas fuerzas *dentro de lo permitido*.

Por otra parte, cabe subrayar que los rituales afianzaban lazos sociales y rituales entre la población dividida por la frontera. En la primera mitad del siglo XX, se comenzó a dificultar la realización y continuidad de dichos rituales, debido a la movilidad laboral y la incertidumbre económica. Además, debido a la repatriación a México y la participación en las guerras, los participantes masculinos y los líderes ceremoniales empezaron a ausentarse. Para continuar las actividades rituales, los residentes en Arizona pedían ayuda a los parientes del otro lado y éstos, en auxilio, cruzaban la frontera sin mucha restricción. Así, a partir de los años cuarenta, empezaron la movilidad transfronteriza de las personas -flexible en esos días, hasta su recrudescimiento en los años noventa- con el objetivo de dar continuidad a la vida ritual que persiste aún en nuestros días. Contrario al dinámico flujo de personas del sur al norte, la movilidad del norte al sur era menos común, debido a la falta de documentos migratorios. Sólo algunas familias obtuvieron los documentos y regresaron a Río Yaqui, aunque el retorno no fue definitivo sino temporal, para encontrarse con sus familias y participar en las fiestas. En cambio, el flujo de las personas del sur al norte era mucho más dinámico y frecuente. Aunque los recursos económicos para viajar al norte eran muy limitados, los líderes ceremoniales viajaban constantemente y permanecían un tiempo en la comunidad receptora. Asimismo, había personas que realizaban viajes para comercios intra-étnicos. La frontera todavía era permeable y fácil de cruzar hasta los años noventa.

Procesos de lucha por derechos civiles y autonomía: Guadalupe

A lo largo de los años cincuenta y sesenta, con la elevación de los movimientos civiles, los yaquis gradualmente fueron concientizándose como ciudadanos estadounidenses y empezaron a movilizarse para el mejoramiento de la condición comunitaria. Como algunos investigadores indican (Miller, 2004; Mizutani, 2012), era la participación en las guerras la que produjo el sentido de pertenencia al país y, al mismo tiempo, ofreció una manera de reclamar el derecho de ciudadanía y diferencia. Como explica el testimonio, la participación de los yaquis varones en las guerras no era un proyecto personal o aislado de la comunidad, sino que toda la comunidad se involucraba en ella.

Mi mamá [cuando] estaba chica en la escuela cuando hicieron el de, le dijimos, Pico. Es el *Monument to honor the veterans of World War II*, así se llama. Venía aquí a la escuela y había un señor que se llamaba Carlos Jiménez. Y era maestro de *first hispanic teacher* en la escuela de Guadalupe. Y lo que tenían Mrs. Rain y Mrs. Wood, ellos *after school*, era *mandatory* que las maestras tuvieran algún club. Como me acuerdo cuando yo iba a la escuela, había *blue birds*, *brownies* y *Girls Scouts*, tenían su *cap Scout*. So Mr. Jiménez agarró su *Scout troop* y *they came up in the idea to honor the veterans and build a pyramid*. También está hecho de adobe y los hacían de adobe *after school or sino on weekend school, the community help* también. Pero dice mi mamá que cuando tenía *recess* y así iban a meter para adentro, Mr. Jiménez dijo que “*time to back to the class room*” y hacía a los estudiantes levantar una piedra del *play ground*, una piedra, que sea grande o chiquita. Y iban de *play ground* y los llevaban ahí donde estaban haciendo el Pico, que iba creciendo pues. Tiraban piedra ahí, *kind of like a support*. So ahí tiraban la piedra y se iban para *class*. So *every time they had a recess*, agarraban una piedra y tiraban porque iba creciendo pues, tenía *support* ahí. [...] Sí, y tengo una *picture* de la bandera que tenía, pero él fue el que era *Community Project*, con el *Boy Scout* que hicieron ese Pico. Y *it was to honor them in 1944*. Todavía está ahí y dice mi mamá que cuando lo hicieron ahí tenían todos los soldados que estaban en la guerra, los nombres y luego la gente iba y leía los nombres [de] quienes habían ido para la guerra. Y si acaso alguien se moría, ahí en el nombre le ponían una *silver star that was indicated that that person had been killed in the war, so people passed by and they were looking who is gone and who has been killed. That was the kind of like the boletín board for, going and coming, death of our veterans*

(doña María Moreno, Guadalupe, el 6 de noviembre, 2014).

A parte de ello, la participación activa y la contribución como mano de obra en la economía local les hizo sentir como parte de la sociedad estadounidense. Ciertamente, fue un momento transitorio de lo invisible a lo visible, tanto individual como colectivo, para tener voz como agentes políticamente activos en la esfera pública y política. Por ejemplo, en Pascua Viejo, los habitantes empezaron a organizarse para mejorar la condición miserable de las viviendas y se acercaron a la ciudad para negociar la ayuda (para más detalle, véase Castile, 2002; Spicer, 1994).

Por otro lado, Guadalupe también enfrentaba la misma situación. Las tierras tanto de Guadalupe como de Pascua eran *trust land*, en los cuales los residentes no pagaban los impuestos y no recibían los servicios públicos. En consecuencia, ambas comunidades eran extremadamente pobres y aisladas, no sólo en términos geográficos sino también sociales. Hasta entonces, el pueblo de Guadalupe no era exclusivamente de los yaquis, sino un pueblo mixto, tanto yaqui como mexicano, tras el aumento de los migrantes mexicanos en las primeras décadas del siglo XX. En los años sesenta, en el conjunto de las áreas pobladas, dos tercios de la población total eran mexicano-americanos. Esta “invasión mexicana” a la comunidad hizo pensar a algunos yaquis que su estilo de vida tradicional pudiera estar amenazado por la presencia no yaqui (Meeks, 1998). Estas tensiones fueron alimentadas por la larga historia de las relaciones antagónicas entre los yaquis y los mexicanos y fomentadas por el sistema de diferenciación cultural y racial en Arizona. Aunque aparentemente ambos sufrían de la pobreza y las políticas de las diferencias, los mexicano-americanos consideraban a los yaquis inferiores en términos económicos y raciales y su devoción alta a los rituales dificultaba a los yaquis tener una vida estable y acceder al salario más alto (Meeks,

1998:52).

A pesar de todo, el pueblo de Guadalupe en conjunto, tanto los yaquis como los mexicano-americanos empezaron a movilizarse con el fin de mejorar la condición del pueblo, donde se carecía de la estructura de drenaje y los servicios públicos indispensables. Con la cooperación de varias entidades (la diócesis, la iglesia presbiteriana y la organización de servicio comunitario (OSC) basada en California) formaron un cuerpo político, llamado Organización Guadalupe y presionaron a la ciudad y el condado en 1964 para la mejoría de la comunidad. En este proceso, el registro como votantes fue una cuestión clave para mostrar la potencia política ante las instituciones gubernamentales, ya que anteriormente pocos habitantes lo hacían.

Pero es parte de la historia de Guadalupe, que Guadalupe siempre fue muy activo políticamente. En 1960 *as well*, como Guadalupe estaba muy aislado, de todo, de todo el mundo. *They were very isolated, because it was a very rural area [...] and so the services were [insufficient] because the town was not incorporated and they got very low services; there were no street lights, no sewage, the street were not paved, and all the mail boxes to received mail were on the main street, la avenida del yaqui. So*, había muchos buzones, *all along the way* para toda la familia. Entonces nosotros sí recibía el correo, pues ahí avenida del Yaqui, pero la única calle que estaba tenía pavimento era la avenida del Yaqui, antes no. Entonces yo me crié ahí, puro tierra, camino de tierra, luego la agua estaba muy mala, tenía mucha sal. Y luego no había *sewer system*, entonces cada quien tenía su *outhouse*, no había eso [dentro de la casa]. Ponían los políticos muy poca atención a Guadalupe porque *it was a marginal community, a poor, in their eyes, a poor community. We are not poor community, very culturaly rich, you know, historicaly rich. But the outside community*, los políticos veían a Guadalupe muy pobremente, que la gente no votaba, si no hay voto, no hay (inaudible), para qué. Entonces *during that time, at 60s, a lot of activism*, so vinieron unos a Guadalupe, durante ese movimiento, personas que también eran mexicanos, también la gente yaqui que ya tenía un poquito más información que estaba pasando en la política ahí, comenzaron a hacer movimientos [...] Entonces *it was a whole drive to get, the people to register to vote*, y luego también *organizing* para poner atención que necesitaba más servicios, que tuvieran más atención. Los políticos, ya cuando vieron que estaban

votando la gente, entonces pusieron más atención, *because we would vote for the board, as board members of school system, we will vote for the account board of supervisors, they knew that they had to pay attention to Guadalupe*. Entonces más allá comenzaron a poner las luces, caminos y luego poniendo *the sewer system and the paving, the account will come in and pay the other street, the neighborhood street*, porque tenían que hacer un poquito más. Pero todavía había problemas y tenía que llamar a policía, pero que policía no llegaba pronto. O si estaba quemando una casa, se quemaba la casa [entera] porque no había servicio de bomberos (doña Elena Flores, Guadalupe, el 17 de noviembre, 2014).

Después de largas experiencias en el anonimato y el *performance*, tomar presencia en el espacio público y exigir sus derechos como ciudadanos eran algo costoso y requerían valores para transformar sus estrategias de resistencia. La participación en las movilizaciones políticas, sin duda, reforzó el sentido de pertenencia al país y creó cierta conciencia ciudadana como parte de la sociedad.

En dicho proceso, la diócesis ocupó un papel importante y fue el puente entre los yaquis y los mexicano-americanos, quienes se mantenían en tensiones silenciosas. En 1975, Guadalupe fue incorporado como pueblo para mantener y desarrollar la identidad guadalupana encarnada “por su cultura yaqui-mexicana singular y su riqueza de herencia” (Meeks, 1998: 93). La Organización Guadalupe intentó, desde el inicio, vincular la población yaqui con la mexicana y crear una comunidad bicultural, tanto yaqui como mexicana, a pesar de las resistencias de algunos yaquis y los posicionamientos variados en favor o en contra de la organización. El intento de construir una identidad multiétnica de Guadalupe se plasmó en el emblema de Guadalupe (véase la figura 3). Como se ve en la imagen, es una mezcla de los símbolos de ambos grupos étnicos, pero conectados por la creencia común del catolicismo, representada por las dos iglesias. Como muestra Meeks (1998), en los procesos de la movilización se revelaron las discrepancias y heterogeneidades de los posicionamientos de los yaquis en torno a la etnicidad, identidad

y relaciones con los mexicanos. Aunque estas diferencias están lejos de desaparecer, los habitantes de Guadalupe se unieron y lucharon en conjunto por el mismo objetivo.

Al final de su texto, Meeks (1998) llega a una conclusión un poco optimista: la relación entre los mexicano-americanos y los yaquis se transformó a través de la colaboración y formación identitaria con base en la pertenencia al pueblo. Sin embargo, desde mi punto de vista, parece que la etnicidad medida por la genealogía o la membrecía tribal sigue siendo decisiva para la diferenciación, sobre todo a partir del reconocimiento federal; las tensiones y la diferenciación siguen latentes y, de repente, se visualizan en momentos específicos, tales como rituales. Lo que ocurre en la práctica es la colaboración entre los intereses comunes y el reconocimiento mutuo, hasta cierto grado, de las diferencias, pero en algunas ocasiones se pueden provocar ciertos conflictos y vislumbrar las tensiones ocultas.



Figura 3. Emblema de Guadalupe. Foto: Mao Fukuma

Vale la pena comentar que la formación particular del pueblo de Guadalupe y su multiculturalidad permiten tener ciertas características que otras comunidades yaquis no tienen. Los guadalupanos son más abiertos a introducir nuevos elementos culturales y

apropiarse de ellos como parte de la comunidad.¹⁹ Además, las relaciones de poder dentro de la comunidad se van transformando conforme a circunstancias cambiantes. Durante la movilización, cuando la diócesis procuró apropiarse de la plaza y controlar todas las actividades religiosas en la comunidad, empeoró la tensión entre la diócesis, los mexicanos y los yaquis. Posteriormente, cuando el pueblo fue incorporado, la plaza se quedó en manos de tres entidades, la diócesis, el pueblo y la sociedad religiosa yaqui. Al darse cuenta de que la capilla ya no les pertenecía, los yaquis construyeron una nueva capilla al lado de la vieja, la capilla de Santa Lucía, con el fin de mantener la autonomía religiosa y continuar las actividades rituales sin intervenciones.

En la actualidad, la representación máxima de los yaquis, Cuaresma, está abierta a los participantes no yaquis y muchos mexicano-americanos participan en ella. Los yaquis, no obstante, controlan la entrada a la sociedad religiosa y crean las fronteras de la etnicidad por las cuales impiden su acceso a los oficios importantes y de alto rango. De acuerdo con Meek (1998), debido a la heterogeneidad de la población yaqui y los reglamentos rígidos de la pertenencia (membrecía tribal), los referentes identitarios antiguos -la lengua vernácula, la participación ritual, etcétera.- ya no cobran fuerza como antes; sin embargo, las fronteras de la etnicidad se siguen creando y reinventando en el campo ritual como sistema de diferenciación constante. Como indica Da Matta (2002), el ritual refuerza el orden social y, al mismo tiempo, produce el momento de “*communitas*”. En cambio, en el campo político, por ejemplo, en el Concilio actual de Guadalupe, hay una presencia mínima de los yaquis.²⁰ La coexistencia de dos cuerpos políticos, uno de

¹⁹ En el pueblo Guadalupe, con su formación particular de un pueblo de dos culturas (incluso tres), constantemente se generan el intercambio cultural y la transculturación. Por ejemplo, los danzantes de sol, una representación cultural típica de los mexicanos-americanos, se convierten en una parte importante de las prácticas culturales del pueblo, al contrario de otras comunidades yaquis donde los rechazan considerándolo como no propio.

²⁰ En la nueva elección del Concilio de Guadalupe realizado en noviembre de 2016, los representantes de

Guadalupe y otro de PYT en el mismo espacio, hace compleja la situación política de Guadalupe, así como la construcción de la identidad, como yaqui, como guadalupano y como yaqui-guadalupano.

Como proceso paralelo a la movilización política, algunas familias empezaron a reunirse y organizarse para la educación multicultural. Como es bien sabido, las escuelas eran instrumento del Estado para la asimilación forzosa de los nativos americanos así como los migrantes de color. Muchos jóvenes de la comunidad sufrieron una fuerte discriminación y muchas veces eran considerados como tontos o no inteligentes debido a su incomprensión del inglés. Todo esto provocó que muchos de ellos abandonaran la escuela sin haber terminado la educación básica. En los años sesenta y setenta, tras los movimientos de derechos civiles, el gobierno ordenó la desegregación de escuelas públicas, es decir, dividir a los estudiantes locales en algunas partes y enviarlos a diferentes escuelas con intención de fomentar las interacciones e intercambios entre las diferentes “razas”. Sin embargo, en vez de ocurrir lo que suponía, esta desegregación aumentó los conflictos raciales y trajo muchas dificultades a la comunidad. Ante la situación, los padres se levantaron y organizaron para la educación trilingüe y multicultural, tanto para ayudar a los jóvenes a seguir el sistema dominante como para transmitir las herencias culturales, que en las escuelas públicas nunca se habían dado.

There was a group of activist at that time. And the parents, they developed their own school. It's called "Itom Escuela", our school, because they hand that school in protest of the bust out, the desegregation one. Because it wasn't done well, and so, they had a big sales; made cookies, car washes, and volunteers, teachers from outside came and taught voluntarily, because they were very revolutionary to make an own school. And the curriculum was trilingual and tricultural. And so very, very unique, the holidays that they were the important for family, like *día de los muertos*, they had no school

los yaquis obtuvieron la supermayoría, ocupando el puesto de alcalde una mujer mexicana-yaqui, lo que fue la primera vez en su historia.

that day. All those holiday that were important for family those are one that they observed, because they based on the culture, as supposed to white culture, or more main stream, American culture. [...] And you I think a lot of children were happy because they didn't have to be busted out. The parents, volunteers, the parents and children all volunteers because they saw the parents all the time at the school, and so in many way they tried to way to, to really important school to be a community school, to be really nice place for children and their parents and la *comunidad* to be part of the education for the children (doña Elena Flores, el 17 de noviembre, 2014).

Aunque la escuela no duró mucho tiempo por falta de los apoyos gubernamentales, esta lucha por la educación para las minorías siguió plasmando un mejoramiento de la educación pública y logró cambiar el sistema educativo local, hacia la educación equitativa por la diversidad y la educación bilingüe en el distrito Tempe.

De acuerdo con Meeks (1998: 79), la resistencia de los yaquis debe entenderse en los procesos de identidad envolvente y de alianza y negociaciones cambiantes en su entorno. Las luchas y resistencia por la autonomía y derechos civiles deben entenderse en el contexto histórico y específico, ya que había conformado la base para las movilizaciones. En primer lugar, había el reconocimiento social de los yaquis como colectividad distinta a la población mexicana; y en segundo lugar, las movilizaciones por derechos civiles entre diferentes grupos étnicos y los movimientos de los nativos americanos habían comenzado. Desde mi punto de vista, esta lucha debe ser considerada y entendida en la continuidad de las luchas anteriores a lo largo de los siglos. Esta lucha es *una* más de las luchas montadas en contextos cambiantes a través de las negociaciones con su entorno y las alianzas con ciertos grupos étnicos e instituciones gubernamentales y religiosas. Desde el primer contacto, los yaquis han luchado por la autonomía y las tierras a través de la alianza y la negociación con diferentes poderes coloniales y poscoloniales, o a través de los levantamientos armados en diferentes coyunturas (más detalle, véase Gouy-Gilbert, 1985). Esta lucha, no obstante, es distinta a las anteriores, ya

que tuvo lugar en un territorio específico -en Estados Unidos- y circunstancias particulares, por medio de la cual se constituyeron las experiencias singulares diferenciadas de las de los yaquis en México y se reforzó el sentido de pertenencia tanto a la comunidad como al país.

Como he mostrado en lo anterior, las interacciones (tanto negativas como positivas) con los mexicano-americanos a lo largo de décadas y la distancia geográfica al centro político y económico de la tribu que hasta hace poco les impedía acceder a los beneficios proporcionados por el gobierno tribal, han construido un enclave étnico diferenciado y una identidad particular. Como resultado, en comparación con los de Tucson, los yaquis guadalupanos son menos conscientes de ser parte de los nativos americanos y más cercanos a la cultura mexicana que los de Pascua (Meeks, 1998:98), aunque la membrecía tribal de PYT cobra cada vez más importancia en la vida comunitaria y se convierte en una herramienta para la diferenciación privilegiada, con la cual los yaquis construyen la frontera frente a los mexicano-americanos.

No obstante, las luchas no hubieran surgido si no hubiese ocurrido la desterritorialización y reterritorialización. Utilizo estos dos términos en el sentido de Hiernaux y Lindón: estar desterritorializado es “estar en un lugar como habitante/residente, pero sin sentirse parte de ese lugar, es decir, sintiendo que sólo se está ahí circunstancialmente”; en cambio, la reterritorialización es “el volver a congregarse en dicho espacio”, que son *espacios vividos* (Lindón, 2008:133,134). No basta con la ocupación física y la posesión social de los espacios, sino que se requiere la apropiación y significación de los espacios y el lugar para transformarlos en espacio vivido. Todos los espacios ocupados por los yaquis eran espacios contiguos en términos geográficos y sociales -espacios similares al pueblo de origen, vivir sobre el río y trabajar en el campo-,

pero también espacios ajenos y des-contiguos en donde, por azar, llegaron a ocuparse y establecerse. No obstante, la concesión de las tierras federales les facilitó reconstruir una comunidad conforme al mismo patrón del pueblo de origen y ocupada (por lo menos al principio) exclusivamente por los yaquis. A lo largo del tiempo, algunos campamentos desaparecieron y otros permanecieron y se convirtieron en espacio étnico a pesar de la heterogeneidad de los integrantes y los habitantes dentro del mismo espacio. Construir y reconstruir los espacios étnicos eran procesos constantes y continuos y continúan hasta la actualidad. En este sentido, la dimensión simbólica cobró fuerza para la reterritorialización.

Los espacios temporales de residencia se transformaron en la comunidad a través de los procesos de significación y re-significación constantes a lo largo de las décadas. Los rituales fueron ejes centrales en dichos procesos. Las prácticas culturales requieren construcción espacial en cada ritual (un constante hacer y deshacer los espacios) y conectan el centro (la plaza) con las periferias (las casas) (Spicer 1994; Erickson, 2008), así como tejen, renuevan y refuerzan los lazos sociales a través de los compadrazgos y padrinzagos (Glaser, 1996) después de la diáspora y dislocación familiar. De tal manera, las prácticas culturales se graban en y renuevan las memorias colectivas en relación con los espacios ocupados, perdidos o mantenidos como propios.

El contraste entre el trabajo y la comunidad, lo ajeno y lo propio, ellos y nosotros, espacialmente construido en la vida móvil, acentuó y marcó más el sentido de hogar, donde las redes de intercambio mutuo persisten y son reforzadas constantemente por las actividades rituales. Las memorias en forma de narrativas (es decir, seleccionadas y atribuidas a un significado particular) desde los eventos conmemorativos, como la de Pico y la fiesta de Santa Cruz en el cerro (véase pp.246), hasta la vida cotidiana, como el olor

de los cítricos que exhalaban desde la valle, el paisaje espectacular del valle, lleno de color verde y el sonido de los camiones que pasaban al pueblo a recoger a la gente para llevarla al campo, recuerdan y evocan la importancia del lugar y su vínculo estrecho con el territorio y, por ende, de la comunidad. Estas memorias son relevantes y significativas porque pertenecen a un pasado que ya no existe. Ciertamente, la memoria se construye a partir del presente, narrar el pasado como memoria colectiva permite proporcionar nuevas pautas para interpretar el presente y el futuro (Manero y Soto, 2005). Las memorias colectivas tienen que ser transmitidas, compartidas, intercambiadas y contadas a las nuevas generaciones en forma de las narrativas. Esta dimensión simbólica de la reterritorialización constituye la base para la movilización política. Por medio de las prácticas sociales y culturales, “la persona se apropia del lugar para distintos fines, compartiéndolo e interactuando con otros que convergen en el lugar” (Lindón, 2007:11).

La movilización política los llevó a otra dimensión de reterritorialización. La negociación con otros grupos étnicos y las instituciones gubernamentales y religiosas ampliaron las fronteras comunitarias y espaciales y trajeron la necesidad de construir una pertenencia más amplia, más allá de la etnicidad, con la cual la población heterogénea pudiera identificarse como miembro de una colectividad. Como insiste Meeks (1998), las amenazas fueron un gran impulso para la movilización y dieron solidaridad con base en los intereses comunes en la comunidad compuesta por la heterogeneidad y con diferentes posicionamientos. A diferencia de otros asentamientos transitorios, estos enclaves étnicos procuraban un sentido para luchar por ellos, para que pudieran continuar como una comunidad. Todas las memorias colectivas, de la cotidianidad, de rituales y de las luchas, crean lazos tanto entre los habitantes y el territorio como entre los habitantes y éstos atribuyen significados a los lugares y los espacios, tanto perdidos como ocupados, para

apropiarse de ellos y para proporcionar la razón por la cual luchan. En pocas palabras, los enclaves étnicos se convierten en “hogar” para los yaquis.

Conclusiones

A fin de cuentas, ¿qué significó la frontera para los yaquis? En el intersticio de dos sistemas políticos, la frontera les dio refugio, trabajo y remedio para seguir la lucha armada. Vivir en la frontera, o mejor dicho, entrar en el juego de la frontera y aprovecharla les permitió liberarse de las categorías creadas e impuestas por los Estados y permanecer en la incertidumbre y ambigüedad; esto, por un lado, les favoreció y, por el otro, les complicó para la supervivencia colectiva. Esto no quiere decir que los yaquis no reconocían la frontera, más bien estuvieron conscientes de la frontera y la utilizaron para huir de las políticas de violencia y el genocidio. En el norte de la frontera, los yaquis encontraron un refugio y una oportunidad de vivir y trabajar sin arriesgar su vida, aunque las fuerzas exteriores determinaron su vida familiar y colectiva. Los yaquis fueron atravesados por los dos procesos, el capitalismo y la construcción de los Estado-naciones, los cuales determinaron su futuro.

De acuerdo con Guidotti-Hernández, la ciudadanía jugó un papel crucial en la perpetuación de violencia (no sólo física sino también psicológica) porque la membresía nacional, los derechos, el lugar de nacimiento, así como las prácticas estatales y locales, eran con frecuencia determinados situacionalmente (2011:7): ni en México ni en Estados Unidos los yaquis tuvieron la ciudadanía por el hecho de ser indígenas y/o categorizados como mexicanos, permaneciendo como gente sin Estado. A pesar de todo ello, su intersticialidad les permitió sobrevivir en la zona transfronteriza y, posteriormente, resucitar y florecer como colectivo tanto en México como en Estados Unidos.

A lo largo del último siglo, los yaquis tomaron agencia en la región Arizona-

Sonora con diferentes estrategias y con objetivos específicos en cada contexto-coyuntura dado. No obstante, vivir en la frontera no fue su elección, sino que las fuerzas hegemónicas, los Estados, las políticas indígenas, el capitalismo y el mercado transnacional volátil coaccionaron y determinaron su vida. A pesar de ello, nunca quedaron subyugados ni victimizados totalmente, sino que negociaron, reaccionaron y resistieron frente a los poderes dominantes en la época y región, llenas de violencia, a través de las estrategias cambiantes; por un lado, indirecta, invisible, inaudible, performativo, anti-dominante a través del rito de subordinación; y por el otro, directa, visible, audible y pública, a través de las movilizaciones. Sobre todo, salta a la vista el hecho de que, al permanecer en el espacio intersticial donde se suspende el poder de los Estados y su aparato regularizador, los yaquis aprovecharon su condición política ambigua y “gris”, el intersticio entre “dentro y fuera”, para lograr sus metas y cubrir sus necesidades mínimas, tanto de producción como de reproducción, como grupo étnico. La inserción al otro sistema político implicaba la modificación y los ajustes constantes de las estrategias; incesante cambio de trabajo y lugar de residencia, el performance como mexicano/nativo americano, el uso estratégico alterno entre el ocultamiento y la revelación de la identidad, manipulación de las reglas y los órdenes, etcétera, son ejemplos de su “agencia” para la supervivencia personal así como colectiva. Todo ello no es algo planeado ni previsto de antemano, sino que surgió de la espontaneidad de decidir y tomar una estrategia adecuada según las circunstancias, adaptar las medidas al fin, así como adaptarse, aparentemente, al entorno. Estas resistencias no abiertas y de anonimato, sin intención de subvertir el orden estructural, ni anti-hegemónicas, se tornaron en las abiertas, en forma de manifestaciones y organización política con el fin de la mejora y el desarrollo de las comunidades, ya que llegó el momento en el que no había peligro en

revelar su identidad, así como de hacer público lo que guardaban, lo que deseaban, lo que imaginaban, es decir, los “discursos ocultos” (Scott, 2000).

Por último, las largas experiencias diaspóricas, al mismo tiempo, las reorganizaciones y reconstrucciones de las comunidades en Arizona, por medio de la resucitación con nuevas interpretaciones de los elementos culturales, crearon el sentido de “hogar”: el territorio -siendo espacios “interconectados”- fue apropiado por ellos, tanto social como simbólicamente. A través de los procesos de territorialización y reterritorialización y las movilizaciones políticas, los yaquis gradualmente se concientizaron no sólo como pasqueño o guadalupano, sino también como ciudadano estadounidense (y, posteriormente, como *Native American*). Es a través de estos procesos complejos por los cuales surgen las subjetividades “in-between”, un sujeto complejo que se sitúa entre-medio, que lucha por su propia ambivalencia y que traduce constantemente las culturas internas coexistentes.

2. La interacción y las relaciones sociales en la era de capitalismo tardío: estudios comparativos de Sonora y Arizona

Describí en el capítulo anterior la historia de lucha y resistencia para la supervivencia y la reivindicación de la presencia y la autonomía en la región Sonora-Arizona. Su movilidad, voluntaria o forzosa, causó un desplazamiento de la población a lo largo de la región y, en consecuencia, la población se vio obligada a adaptarse gradualmente a nuevos contextos. En este capítulo examinaré las relaciones sociales construidas en diferentes ámbitos, flujos de objetos y servicios a través de las múltiples redes y rutas intra e interculturales y las prácticas de préstamo/deuda *dentro* de la comunidad. Analizaré, por un lado, los pueblos yaquis de Sonora y, por el otro, las comunidades yaquis en Arizona, para luego contrastarlos y observar la dinámica de transnacionalización de las relaciones sociales que abordo en el siguiente capítulo. Asimismo, mostraré que cada comunidad se sitúa en un contexto específico, económico, político y sociocultural en el que ciertas prácticas son el resultado de la complejidad social en la que se ubica. En otras palabras, intento analizar las relaciones sociales, políticas y económicas de los yaquis en contextos específicos de una micro a una macro perspectiva, ubicando a los actores sociales y el grupo étnico dentro un Estado-nación hegemónico y en el capitalismo tardío. En siguientes apartados, argumentaré que las interacciones sociales en Sonora y en Arizona, muestran asimetría y contraste, así como similitud y continuidad. A lo largo del análisis, enfatizaré que esto surge de la dialéctica entre: individuo/colectivo, dentro/fuera (nosotros/ellos), etnia/Estado; y no simplemente por la imposición o asimilación de los actores sociales en la sociedad habitada. Muchas veces, desde esta dualidad, surgen nuevas prácticas políticas y culturales, para salir de este marco dual y construir uno distinto. Tratando de exponer que cada comunidad se ubica en contextos políticos

económicos diferentes, podemos ver que en los pueblos de Sonora, las actividades económicas son dependientes de las fuerzas externas, mientras en Arizona la soberanía tribal a menudo es interferida por el gobierno federal y el imaginario social, pues está en constantes negociaciones entre varias fuerzas existentes.

Para el análisis sobre las relaciones sociales y las lógicas morales existentes en éstas, me apoyo en la tesis de Graeber (2014), la cual habla de tres tipos de lógica moral; a saber, “communism”, intercambio y jerarquía. El concepto de “communism” viene de Marx, el principio “de cada cual según su capacidad: a cada cual según sus necesidades”. Según Graeber, “communism” se basa en el sentido de suponer expectativas y responsabilidades mutuas. Las relaciones basadas en esta lógica, suelen llegar a construir una relación en deuda tejida por varias redes y don/transacciones sin importar la reciprocidad y equivalencia de los objetos intercambiados. La lógica de intercambio, por su parte, consiste en la reciprocidad entre personas iguales o potencialmente iguales y en donde las cosas intercambiadas son vistas como equivalentes. Al terminar el círculo de intercambio, ambas partes son libres de irse, sin entablar relaciones jerárquicas. Por último, las relaciones de jerarquía, son relaciones entre por lo menos dos partes, en las que uno es considerado superior a otro y, dichas relaciones, no suelen operarse en reciprocidad, dado que la jerarquía es puesta en marcha a través de deudas imposibles de pagar entre dos partes o por el sistema estructural precedente, por ejemplo, Rey-esclavo, patrón-empleado, etcétera. En estas relaciones, el flujo de objetos, servicios y dinero unilaterales no son considerados como contra-don para liquidar la deuda, sino hasta que obtengan el mismo estatus.

En cada sociedad coexisten tres lógicas morales según las relaciones sociales que se tejen y construyen entre los individuos. Las relaciones básicas tales como hijo/padre o

entre vecinos abundan en variantes en contextos específicos, como veremos más adelante.

Por otra parte, en este capítulo tengo un interés particular en el ámbito económico, desde un micro a un macro análisis para destacar las diferencias generadas a lo largo del tiempo entre los pueblos en Sonora y las comunidades en Estados Unidos. Hablar sobre económico no se limita a la circulación monetaria, sino todo el tipo de las actividades económicas, de producción, intercambio y consumo de materiales e inmateriales. Mi principal interés reside en el intercambio y la circulación en las diferentes esferas. Aquí el uso del concepto de “esfera” es diferente al de “campo” bourdieuano. La esfera es dominio de circulación, distribución e intercambio de materiales e inmateriales. Por ejemplo, en la esfera social se intercambian las comidas, los servicios, los regalos, o, tal vez, una pequeña cantidad de dinero, dependiendo de la comunidad en cuestión. En cambio, en la esfera económica, suelen ser dominantes la pura transacción inmediata y el intercambio justo y equivalente. No obstante, en algunas sociedades, esta diferenciación analítica no se puede sostener, ya que las esferas se superponen y no existe una frontera marcada entre las esferas. Así, a lo largo del texto argumentaré que en los pueblos de Sonora las esferas no están divididas claramente y los materiales e inmateriales que circulan y se distribuyen en cada esfera no están totalmente diferenciados, mientras en las comunidades de Arizona, la diferencia en las esferas es más clara y, sobre todo, la esfera económica constituye una esfera independiente donde sólo las transacciones inmediatas e impersonales ocurren.

Desde mi perspectiva, el concepto de crédito/deuda es importante. La definición de crédito/deuda como vínculo material entre el pasado, el presente y el futuro tiene consecuencia para la regularización y constitución del espacio y del cuerpo (Peebles, 2010:227). El uso del término crédito/deuda, en vez de intercambio, nos facilita

enfocarnos en las transformaciones de las relaciones sociales gracias a la dinámica temporal, ya sea a partir de la creación de la solidaridad y confiabilidad o al establecimiento de la jerarquía y la construcción de la frontera de inclusión-exclusión.

En vez de verlo como un círculo que después de una vuelta llega al fin, debemos verlo como un mecanismo de regularización de sociabilidad, tiempo, espacio y cuerpo, nos permite observar características sociales y morales en la vida cotidiana. Asimismo, ver estos dos conceptos, crédito y deuda como una unidad diádica evita la idea generalizada en el sistema capitalista y legal de cada concepto, como crédito es poder y como deuda es debilidad (Peebles, 2010).

El concepto “crédito/deuda” sirve para el análisis de dos comunidades contrastantes en términos económicos, una ubicada en una sociedad capitalista y un Estado neoliberal, otra en una sociedad donde coexisten dos modelos, la capitalista/el neoliberal y las normas tradicionales persistentes (la economía solidaria), aunque ambos modelos se correlacionan y se conectan entre sí.

2.1 Sonora

Relaciones intra-familiares

Las familias yaquis son familias extensas. En general, manejan la residencia virilocal o uxorilocal, dependiendo del caso. Como muestra el ritual de matrimonio,²¹ la virilocal era una forma tradicional “ideal” para los yaquis, pero en la actualidad ha aumentado la forma uxorilocal entre las nuevas generaciones.

Expongo el caso de la familia Domínguez en el pueblo más al poniente, Loma

²¹ En el ritual de matrimonio, cuando la novia y su familia llegan a la casa del novio, se la meten en la casa y no permiten que salga hasta que termine el ritual, como si fuera robada. Esto implica simbólicamente que la novia es integrada a la familia del novio y entra bajo tutoría del marido o de sus suegros.

de Guamúchil. La unidad doméstica está compuesta por Ángela, Luis y un niño llamado Manuel. Su casa está ubicada detrás de la casa del abuelo de Luis, don Juan, casi todos los miembros de la familia cuentan con su propia casa alrededor de la casa de don Juan.

Con excepción de algunos de sus hijos y nietos -Jesús y José- que viven fuera del solar familiar, se observa una constante circulación e intercambio de comida, dinero, regalos, etcétera, entre las unidades domésticas que comparten el espacio. Si bien, cada unidad doméstica es económicamente independiente, la familia Domínguez gira en torno a la figura de don Juan en términos políticos y económicos cuando se trata de la familia entera. Su fuente de ingreso es la renta de tierras y venta de ganado, atendido por su hijo, Jorge.

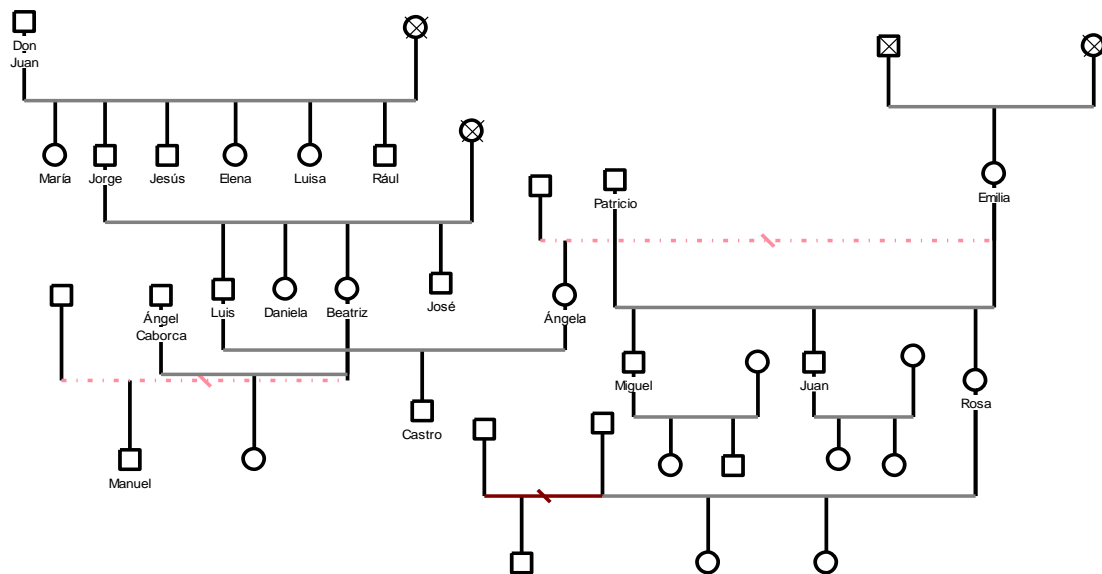


Figura 1. Familia Domínguez

Don Juan administra los ingresos y los gastos según las necesidades familiares; las hijas, Elena y Luisa, encargadas de la cocina comparten con los miembros -sobre todo, los descendientes lineales masculinos y niños- la comida proporcionada en la cocina central de la familia Domínguez, cuando ellos quieran. A pesar de que viven en el mismo

solar y comparten el mismo espacio, las mujeres casadas, ya sean hermana, cuñada o sobrina, son consideradas como dependientes de su marido, por tanto, rara vez son invitadas a la comida.

Además, el flujo de los alimentos familiares tiene limitaciones conforme al género y la edad, así como la descendencia, si bien, cada unidad doméstica -compuesta por la familia nuclear en general- es independiente y la circulación de la comida se queda dentro de ésta.

Por otra parte, los hijos de don Juan, ya todos casados, excepto Jorge, quien se quedó viudo, no tienen obligación de entregar su sueldo a su padre, sino a su esposa. No obstante, en caso de emergencia, todos los miembros de la familia se ayudan entre sí. Como se puede observar, el dinero viene de arriba, de don Juan, quien lo transforma en objetos y los distribuye entre los miembros en diferentes formas (comida, regalos, dinero, etcétera), mientras que las prestaciones de servicios y comidas circulan de manera horizontal entre las unidades domésticas.

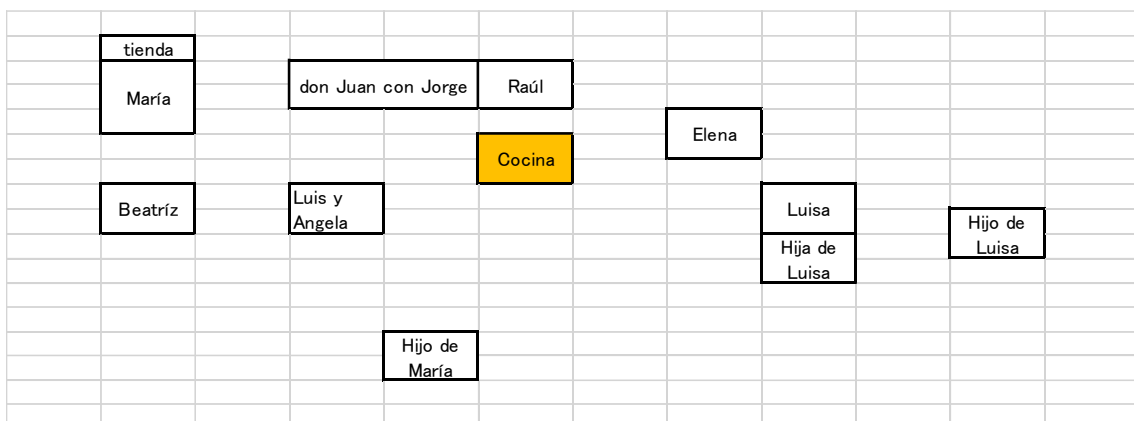


Figura 2. Mapa de las unidades domésticas

Empiezo mi análisis desde una unidad doméstica, la de Luis y Ángela, donde pasé el mayor tiempo. Luis se casó con Ángela hace 10 años e hizo la casa para ella atrás de la casa de su abuelo. Desde que se murió su madre, trabajó para mantener a sus

hermanos pequeños y se encargó de los quehaceres domésticos. Nunca pidió ayuda a sus parientes mayores y no forma parte de la circulación económica de la familia Domínguez. Después de formar su propio hogar, ha tenido diferentes trabajos jornales para mantener a su familia, sin alejarse de sus hermanos.

Como todas las unidades domésticas, mantienen el patrón tradicional de la división sexual de trabajo, es decir, el hombre sale de casa para la producción y la mujer se queda en el espacio doméstico haciendo quehaceres. Cabe mencionar que su condición económica es más favorable que la de otras familias yaquis, pues disponen de los electrodomésticos básicos (refrigerador, estufa, televisión, lavadora y *cooler*). De hecho, la mayoría de la población del pueblo cuenta con estos equipamientos, los que en otros pueblos no tienen, gracias a la cercanía de la ciudad que facilita el acceso al trabajo. Los electrodomésticos son conseguidos a través de créditos, en muchos casos, en tiendas Coppel. A pesar de los altos intereses que maneja dicha empresa, los yaquis no están dispuestos a pagar de contado. Como lo dice Ángela, “si no los consigo por crédito, nunca los voy a tener” (testimonio en la conversación informal); por ende, es muy común que una gran parte de los ingresos esté destinada a pagar las deudas dejando muy poco para cubrir otras necesidades básicas. Estos consumos, como Douglas e Isherwood (1990) sugieren, son necesarios e indispensables, no para alcanzar otro nivel de vida, sino para permanecer en el mismo y no quedarse atrás en los consumos necesarios y adecuados para el ciclo de vida; es decir, sincronizar el consumo con los demás, quienes están cruzando la misma etapa de la vida.

Si bien, el ingreso principal viene del trabajo realizado por Luis, Ángela también aporta económicamente, ya que trabaja *dentro* del pueblo -y muchas veces sin salir de su casa-. El trabajo de Ángela consiste en vender comidas, dulces y piñatas, cortes de cabello,

así como vender cosméticos de Fuller. La venta de comidas y dulces depende de la situación económica y disposición material, cuyo círculo se limita a vecinos cercanos y parientes, ya que la producción es baja. Por ejemplo, en verano, vende helados de diferentes sabores y todos los días los niños vienen a comprar; en temporada navideña, elabora piñatas para sus vecinos y familiares.

El trabajo de la venta de cosméticos Fuller consiste en: distribuir el catálogo, tomar pedidos, entregar pedidos a la persona encargada, entrega de productos, cobrar y dar el dinero a la encargada; es decir, se trata de un trabajo intermediario entre la comunidad y la encargada que vive en Esperanza, un pueblo colindante de la Loma de Guamúchil. Existen cuatro socias-vendedoras en el pueblo y cada quien tiene su propia red de distribución y venta. Ángela es el contacto principal en el pueblo y la encargada viene sólo a su casa para entregar el catálogo y los productos pedidos del pueblo. A través de la venta, ella acumula puntos que sirven para intercambiar por algún otro producto y recibe premios y presentes periódicamente. Ángela aprovecha los domingos para el trabajo de Fuller, moviéndose de casa en casa para cobrar. Como la mayoría de familias, los fines de semana paga las deudas acumuladas a lo largo de la semana, las clientas de Ángela a veces no disponen de recursos para pagar los productos que han solicitado, no recibe el monto correspondiente por ellos. Como el pago a la encargada no posible de posponer, Ángela procura administrar de su propio bolsillo para entregar completo el dinero a la encargada, cobrando el faltante el siguiente domingo. A pesar de la dificultad para cobrar y juntar dinero, además del trabajo físico empleado en recorrer el pueblo, ella no tiene ninguna duda de la ganancia de esta actividad, incluso disfruta la charla y el chisme entre las amigas a lo largo del recorrido.

Si bien la relación de Ángela con los parientes de Luis no es mala, ella no solicita

ayuda o préstamos frecuentemente, excepto a su cuñada, Beatriz, quien vive al lado de Ángela (véase el mapa de las unidades domésticas). La relación de ayuda mutua entre ellas tiene que ver con la historia de Luis, quien, como hijo mayor, fungió el papel de cuidador y alimentador de sus hermanos desde pequeño. Por esta razón, Ángela y Luis mantienen dicho rol después del matrimonio, ayudar y compartir cosas con los hermanos y sus familias cuanto es posible. Por ejemplo, cuando Beatriz se embarazó y nació el niño quedando como madre soltera, Luis y Ángela lo criaron con ella como si fuera su propio hijo. A partir del matrimonio posterior de Beatriz, la dinámica de la relación entre ellos ha cambiado un poco: Beatriz ya cuenta con una propia unidad independiente, si bien el intercambio de comida y servicios, préstamo de bienes y dinero continúa.

Las relaciones sociales intra-familiares están jerarquizadas, de modo que Luis y Ángela deben cumplir su rol y obedecer a los mayores. En la estructura de parentesco tradicional, Ángela se sitúa en lo más bajo de la misma -siendo mujer joven y nuera-, pero su situación de vivir de manera independiente y la ausencia de la figura de una suegra impiden una subordinación completa. No es el caso de Luis, quien está involucrado más en la estructura tradicional de poder. Luis ayuda a sus parientes de múltiples formas: llevando a su abuelo al hospital en Obregón, ofreciendo servicios de albañilería, limpieza del jardín, apoyando a sus tíos que tienen un cargo importante en la guardia, entre otros. Por otro lado, Ángela responde a favores familiares, tales como regalar productos comestibles básicos (no comida preparada), sobar el cuerpo, inyectar cuando sea necesario, prestar objetos y dinero; aunque, como mencioné anteriormente, ella a su vez solicita favores.

La comida preparada en la unidad doméstica constituye una excepción, pues no

se comparte con toda la familia Domínguez salvo en algunas ocasiones especiales,²² el circuito se restringe entonces dentro de las redes de préstamo/deuda (Beatriz) y las relaciones jerárquicas directas (don Juan y Jorge). De tal manera que las cosas intercambiables y transferibles, así como la lógica moral, cambian dependiendo de las relaciones sociales, las de poder y del género.

A pesar de su condición subordinada en la familia Domínguez, Ángela cuenta con su propia familia, familia Valenzuela, para solicitar ayudas. La familia Valenzuela vive en el mismo pueblo, pero del otro lado de la carretera internacional 15. La madre de Ángela, Emilia, tiene una tienda de abarrotes y su esposo, Patricio, vende leñas. Ángela ha fungido como segunda madre de todos sus hermanos y ayuda tanto a su madre como a sus hermanos (Miguel, Rosa y Juan) en cualquier situación. Sus hermanos, Miguel y Rosa, se fueron a vivir a otro pueblo, mientras que Juan se quedó e hizo una casa atrás de la casa-tienda de Patricio y Emilia. La primera persona a la que Emilia solicita ayuda es Ángela, quien procura ayudarle cuanto le es posible. Uno de los favores más frecuentes es cuidar la tienda para que Emilia pueda salir de la casa y cumplir su quehacer. Emilia nunca le da una remuneración, pero suele regalarle mercancías como recompensa por su apoyo.

La relación entre suegra y nuera se ha transformado gradualmente gracias al empoderamiento de ésta y la liberación parcial de su papel tradicional de “nuera”, por lo cual la relación entre madre e hija se refuerza. Sin embargo, el hecho de salir de la casa y formar su propio hogar ha permitido a Ángela establecer una nueva forma de relacionarse con su familia, dejando un espacio de negociación para situarse entre los dos polos de obligación y favor. Es decir, Ángela ya no tiene obligación plena hacia su familia, pero

²² Tales como fiestas de cumpleaños o ritos de paso. Asimismo, entre los yaquis es considerado de mala educación no invitar a comer a las visitas cuando se está degustando ésta.

tampoco sale de ésta, pues cuenta con cierta libertad en la toma de decisiones, así como en las negociaciones.

El hecho de que la madre dirige una tienda favorece a Ángela en muchas ocasiones. Cuando Luis está desempleado y no tienen nada para comer, Ángela, Luis y su hijo acuden a la casa de Emilia y comen con ellos a cambio de ayudar en la tienda; además, cuando la economía no va bien, Ángela pide productos fiados. Esto ocasiona una deuda cada vez mayor con Emilia, sin posibilidad de liquidarse pronto. La deuda económica y moral la traslada hacia el polo de la obligación, siendo cada vez más difícil decir “no” a las solicitudes.

De esta manera, las redes sociales tejidas por el parentesco son soportes indispensables para la supervivencia familiar en una situación de precariedad. Aquí, el sentido de la deuda es latente, pues dar y responder a un favor son imposibles de negar, casi obligatorio entre dichas relaciones. Como hemos visto, las relaciones intra-familiares se rigen principalmente por la obligación impuesta de la jerarquización sólida e imposible de subvertir -ya sea entre padre-hijo, entre suegra-nuera, etcétera- que favorece la unilateralidad del flujo de servicios y bienes; o a pesar de que haya intercambio de objetos y servicios entre dos partes, dichos contra-dones se registran como simbólicos, por lo que se imposibilita la construcción de estatus iguales (Graeber, 2014). La única forma de evitar las obligaciones es abandonar la casa, formar una propia unidad doméstica y alejarse espacialmente lo más posible; si bien, al hacerlo, las redes de confianza y ayuda se debilitarían mientras las distancias aumenten, ya que las relaciones de crédito/deuda son parámetros para la distancia social (Peebles, 2010).

Relaciones inter-familiares: compadrazgo y padrinzago

El compadrazgo y padrinzago son prácticas muy extendidas entre los yaquis ya sea para

ampliar las relaciones sociales o reforzar las relaciones ya preexistentes a través de los rituales. Los más importantes eventos relacionados con los compadrazgos/padrinazgos son los cuatro ritos de paso: bautizo, confirmación, primera comunión y boda; también existen varios rituales para entablar relaciones, ritos de paso de carácter no religioso: quinceañera, graduación de escuela; así como ceremonias religiosas; fiestas patronales, fiestas de pasión, poner hábito, etcétera.; al grado de que la mayoría del pueblo son compadres unos de otros.

Cabe añadir que las relaciones de compadrazgo/padrinazgo en los pueblos yaquis son extendidas y hereditarias, es decir, organizadas por el parentesco; las relaciones se extienden a toda la dimensión familiar, llegando a llamar *nino* a padrino de hermano de ego, o compadre a compadre de la madre de ego.

Por otra parte, existe compadrazgo en el sentido figurado en el término de Pitt-Rivers (1975), que alude a las relaciones no institucionalizadas por rituales, en las que se dan relaciones de compadrazgo, es decir, relaciones de respeto. De esta manera, el término compadre se utiliza para nombrar a personas de respeto, personas mayores o personas de confianza.²³ No obstante, el uso de la palabra compadre –*compai*, *comai*– depende mucho de las personas, de quién y a quién, porque sirve como un índice de las relaciones sociales que uno tiene con los demás. Este tipo de compadrazgo no entra en la prohibición de incesto, es decir, matrimonio entre compadres. De tal manera, es importante aclarar que el compadrazgo y padrinazgo sella el inicio de las relaciones sociales no sólo entre personas -padrino/madrino y ahijado o compadres-, sino entre *familias*.

²³ Un danzante de pascola puede llamar a otros danzantes y músicos como *compai*, sin que tengan de verdad relación de compadrazgo. Al llamarlos así, muestra el respeto y la confianza por haber trabajado juntos en diversas ocasiones en las celebraciones.

Las relaciones de compadrazgo son, como ya he mencionado varias veces, de respeto y de igualdad, incluso cuando existen diferencias económicas y culturales. En cualquier caso, los familiares de una persona -en cualquier etapa de la vida- escogen a una persona de respeto del mismo sexo que el (la) ahijado(a), y ésta, a su vez, escoge a una persona de sexo distinto para que sea su compañero. El reglamento principal para la selección de padrinos es escoger a personas de respeto y confianza: hay casos en los cuales escogen dentro de la propia familia para que el (la) ahijado(a) esté protegido(a) en ella y no salga de ahí; en otros casos, escogen a personas con mejores condiciones económicas, para que el ahijado pueda acceder a una mejor condición y, al mismo tiempo, los padres aprovechen sus redes al formalizar las relaciones de compadrazgo. Algunos no siguen los reglamentos tradicionales de escoger dentro de la misma etnia y entre personas cercanas espacialmente²⁴ y prefieren a personas dentro de una estratificación mayor -ya sea yaqui o no, dentro del pueblo o pueblo cercano- o a personas de la misma etnia, pero que vivan en Estados Unidos. En el reglamento yaqui, entre el padrino y la madrina de un(a) ahijado(a) impera la prohibición de incesto y, por ende, una pareja no puede fungir como el padrino/madrina de una persona. De tal manera que el ahijado, al pasar el rito de paso, establece relaciones con dos individuos independientes (o mejor dicho, dos familias), dando más prioridad a la relación con la persona del mismo sexo, es decir, relaciones entre ahijado/padrino o ahijada/madrina.

A partir de la realización de los rituales que en general se componen de dos etapas que suelen llevarse a cabo el mismo día, ritual católico y ritual yaqui, se formalizan y se institucionalizan las relaciones. El ritual yaqui se denomina como “bolo”, se traduce literalmente como “dar comida a los padrinos”. En el mismo sentido, se refiere a pagar

²⁴ Según reglamentos de padrinazgo anterior, los padrinos tenían que hacer la visita semanal a la casa de su ahijado para mantener y reforzar el lazo.

una deuda a los padrinos por favores que han realizado hacia el ahijado; es decir, aceptar la petición, entregar el rosario como una bendición y asumir la responsabilidad como padrino/madrina de toda la vida.

El bolo consiste en un intercambio de palabras y comidas. A través de compartir comidas típicas, las tres familias entran formalmente en relaciones de compadres/padrinos. Aquí, “pagar la deuda” es importante para que los compadres entren en una relación de igualdad, pues sin el bolo, los padres del ahijado quedarían endeudados con los padrinos y, en consecuencia, imposibilitarían el establecimiento de relaciones de respeto.

Es importante aclarar que las relaciones que se establecen entre compadres son iguales, no son así las de padrinos-ahijados, quienes quedan sujetos a una relación de jerarquía a partir de los rituales. Esta relación de crédito/deuda está medida y nutrida por el tiempo prolongado entre los dos actos, ya que el intercambio inmediato corta las relaciones, como suficientemente ha sido explicado por Mauss (1971) y otros autores (Peebles, 2010).

Además de las relaciones de compadrazgos/padrinazgos selladas por los ritos de paso, existen otros rituales para entablar una relación tales como el compadrazgo tejido, por haber realizado fiesta y por confirmación de la manda. Estas relaciones también tienen dos dimensiones, una vertical entre iniciado/fiestero y la divinidad, entre el iniciado/padrino y madrina; así como horizontal, entre los compadres.

En algunos pueblos, las fiestas del Santo Patronal son llevadas a cabo por los fiesteros que asumen varias responsabilidades durante todo el año; son ellos los que financian y cooperan para cubrir el gasto total de la fiesta, así como cumplir con deberes religiosos en misa y rituales funerarios realizados dentro del pueblo. Los fiesteros son un

grupo compuesto por cuatro hombres y cuatro mujeres en el lado azul y cuatro hombres y cuatro mujeres del lado rojo. Si bien, la duración de su cargo oficialmente es por un año, los fiesteros cumplen sus deberes durante tres años, el año anterior a la fiesta (considerado como preparativo para asumir el cargo), el año de la fiesta (tiempo en el que ocupa el cargo) y el año siguiente, cuando se cierra prácticamente su cargo.

Spicer (1994) considera que el cargo de fiesteros es el más pesado de todos los cargos, tanto física como económicamente. Los fiesteros, a partir de la realización de la fiesta, entran en una relación de compadrazgo durante toda la vida. El compadrazgo no sólo se entabla dentro de los ochos fiesteros de cada lado, sino que cada fiestero, a su vez, busca ayudantes para realizar la fiesta. Explicaré con más detalle sobre los fiesteros en la fiesta de San Juan en otro apartado.

Las fiestas de Pasión realizadas durante la Cuaresma constituyen otro ejemplo de compadrazgo. Cada fiesta es organizada por ocho fiesteros y ocho fiesteras, quienes son considerados como padrinos de Cristo, el cual se refugia simbólicamente por las noches en los recintos domésticos yaquis debido a la persecución por los fariseos (Olavarría, 2003). Los fiesteros ofrecen descanso y comida y la fiesta va pasando de casa en casa hasta que terminan todas las fiestas de Pasión.²⁵

Las fiestas de Pasión son llevadas a cabo por manda y duran tres años. Los padrinos colaboran y se ayudan entre sí para cumplir la manda, esperando que el lazo con el ente divino sea más fuerte y durable. Entre los significados atribuidos por los habitantes, se enfatizan las relaciones verticales, entre Santos y fiesteros, como muestra la denominación, “padrinos de los santos”; sin embargo, no hay que olvidar las relaciones horizontales, entre los fiesteros que, a través de la realización de las fiestas consagradas

²⁵ En general se llevan a cabo más de diez fiestas seguidas en un pueblo.

por el poder supernatural, entablan nuevas relaciones de compadrazgo.

Otro caso lo presenta la iniciación a la sociedad religiosa. Cuando una persona confirma una manda y entra a una sociedad religiosa, los padres del iniciado escogen a una persona que tenga el mismo oficio para que sea su padrino o madrina. Si una persona va a confirmarse como maestro, su padrino tiene que ser un maestro y éste escoge a una cantora para que juntos realicen la confirmación. De esta manera, los padrinos y las madrinas son escogidas dentro de la misma sociedad religiosa, pues lo importante es la transmisión de generación a generación de conocimientos, valores, significados, símbolos y disciplina a los iniciados; en otras palabras, la construcción de relaciones verticales - padre, madre/hijo- dentro de ámbito ritual. Por lo tanto, en este caso las relaciones verticales -entre padrino, madrina y ahijado- tienen más peso que las relaciones horizontales -entre compadres-. Incluso, hay ocasiones en que se suscitan ciertas tensiones entre compadres acerca del cumplimiento de la manda y/o lo correcto (y lo ideal) de los comportamientos de los iniciados.

Un caso particular e interesante de padrinzago es el de kohtumbre.²⁶ Al igual que otras mandas, cada miembro del kohtumbre tiene un padrino y una madrina por confirmación escogidos dentro de la sociedad de la iglesia; aparte, cuenta con un padrino y una madrina que le acompañan en los últimos días de la Semana Santa. Entre los yaquis, esta promesa se llama “correr con el ahijado”. Los padrinos tienen la obligación de acompañarles durante nueve años con descanso de cada tres. Al cumplirse el tiempo, los miembros del kohtumbre buscan a otros padrinos para no quedarse solos. El padrino, cada año, regala a su ahijado un rosario antes de la Cuaresma. En la mañana de sábado de

²⁶ Se trata de la sociedad religiosa que, además de ser el encargado de dirigir las secuencias de la actividad ritual, observa el orden público durante la Cuaresma en sustitución de la autoridad civil y la sociedad militar (Olavarría, 2003:150). En los ocho pueblos de Sonora, el kohtumbre ocupa una de las cinco autoridades, que en conjunto toman decisiones para el pueblo.

Gloria, la madrina invita a su ahijado a desayunar en su casa y, más tarde, los padrinos acompañan y corren junto con el ahijado a la Gloria.

Con estos ejemplos, intento demostrar que, a pesar de las diferencias en los tipos de compadrazgo/padrinazgo, en términos generales, son considerados como familias: no hay jerarquía entre los compadres de bautizo o de fiestas, porque todos constituyen una familia extendida. Mientras una persona o una familia participan más en los rituales, sus redes sociales se extienden más. De esta manera, el sistema ritual permite ampliar y reforzar las redes sociales, dejando la selección en manos de los actores sociales; ahí donde dejan espacio para la manipulación y el aprovechamiento de dichas redes. En este sentido, el término “familia” no implica que no haya tensión o jerarquía dentro de una comunidad, al contrario, los actores hacen y deshacen las redes, aprovechan los favores, al tiempo que cumplen sus obligaciones sociales y religiosas dentro o fuera del ámbito ritual.

Aunque he separado diferentes tipos de compadrazgo y padrinazgo que existen en los pueblos yaquis con el fin de facilitar el análisis, cabe señalar que estas conexiones se entrecruzan y refuerzan por otras entre las familias, constituyendo una red amplia que conecta a toda la población. Como veremos en el siguiente apartado, esta red que posee cada persona sirve como capital social para salir de tiempos difíciles que toda la población yaqui experimenta en cierta manera.

Negocios informales de las mujeres

Como vimos en el caso de Ángela, en los pueblos yaquis las mujeres son agentes económicas muy activas al *interior* de la comunidad. No obstante, cada vez más, un mayor número de mujeres, sobre todo jóvenes, salen a trabajar fuera de la comunidad como mano de obra en el campo o en las maquiladoras, al igual que los hombres. Para

diversificar la fuente de su ingreso, las mujeres invierten los recursos económicos, generados por su marido o familiares, en negocios informales emprendidos dentro de la comunidad. La mayoría de las veces son proyectos de corto plazo, ya para salir de tiempos difíciles o para generar un poco de recursos económicos ya destinados en su uso; sin embargo, su ingenuidad y esfuerzo por inventar y crear nuevas estrategias ayudan, en gran parte, a la supervivencia familiar. En los pueblos yaquis cualquier negocio de pequeña escala suele tener éxito. Todo se compra ya sea en efectivo o de fiado. Las mujeres venden comidas caseras (tamales, menudo, dulces, tortas, chalupas) diario, cada semana, o cuando tienen necesidades; además, bordan blusas, faldas y elaboran artesanías para vender. Se trata de personas que no cuentan con un local, sino que las venden utilizando sus propias redes sociales. Las mujeres que saben hacer varias cosas y emprenden rápido un negocio suelen ser muy resistentes en tiempo de crisis económica.

Por ejemplo, doña Cristina de Pótam vende tortas en su hogar. Doña Cristina vive con su esposo, Marcos, su hijo soltero y una nieta. Marcos enfermó desde hace años y ya no puede trabajar, así que el ingreso fuerte de la familia viene de su hijo, quien trabaja en una maquiladora en Empalme. En esta situación, el trabajo de doña Cristina cobra mayor fuerza para complementar los gastos familiares. Aunque no hay un letrero ni un cartel, todo el pueblo sabe de su negocio; además, las redes de venta se extienden fuera de la comunidad gracias a que su hijo se encarga de tomar pedidos entre sus compañeros y las entrega cuando va al trabajo.

La venta de las tortas es diaria y, de vez en cuando, organiza una venta de tamales para recaudar fondos. Por ejemplo, a finales del año 2014, cuando la familia necesitaba dinero para un caso emergente, ella organizó cada fin de semana una venta de tamales y todos sus hijos, nueras y familiares le ayudaron a sacar, llevar y cobrar pedidos. Los

viernes o sábados, los hijos recogían pedidos y los apartaban dentro del pueblo o en otro pueblo cercano, Rahum, para el domingo. A veces los clientes pagan una parte del importe en el momento de la toma de pedidos, pero no siempre. El sábado en la tarde ya se inician los preparativos: cocer la carne, amasar, sazonar la masa con chile y envolver en hojas de elote. El domingo, a las cuatro de la mañana, los acomoda en una olla grande y los cuece por lo menos tres o cuatro horas. Cuando están listos, los hijos se encargan de llevarlos y cobrar de inmediato, o si no, los dan de fiado. Fue así, con la venta de tamales y la ayuda familiar, como doña Cristina juntó la cantidad necesaria cada fin de semana.

Como hemos visto, la venta diaria de comida representa un apoyo para la supervivencia familiar cuando no tienen otros tipos de ingreso. En cambio, por lo que respecta a la venta grande, organizada de manera repetitiva en periodos fijos, se utiliza para obtener fondos para alguna necesidad familiar. En resumen, para algunas mujeres vender comida es una manera de supervivencia, o de ahorrar cierta cantidad ya destinada a algún objetivo.

Otro ejemplo de la supervivencia económica femenina es la venta de ropa bordada y ropa femenina de uso diario. Cabe mencionar que el uso de ropas tradicionales, para la mayoría de mujeres, es ocasional, es decir, durante las festividades religiosas, si bien algunas mujeres de edad avanzada la utilizan diariamente. Por esta razón, la demanda de ropa bordada aumenta a partir de un mes antes de las fiestas grandes. Las mujeres procuran estrenar un traje nuevo para esas fechas, por lo tanto, buscan a mujeres que saben bordar bien para encargar un traje completo.

Estos trajes tradicionales son pedidos a la medida, no sólo el tamaño, sino también el color y diseño. En muchos casos, diferentes costureras y bordadoras trabajan juntas para elaborar un traje completo. Por ejemplo, las tías de Luis, Elena y Luisa

trabajan juntas en la elaboración de ropas tradicionales; Elena se encarga de coser a máquina y Luisa borda a mano. Siempre tienen pedidos, por lo que están trabajando casi todo el año. Aparte de los trabajos de costurera de trajes tradicionales, Elena fabrica ropa femenina de uso diario. En especial, las faldas largas son las que tienen mayor demanda entre las mujeres mayores, ya que entre las jóvenes cada vez es más común usar pantalones. Para ambas, el trabajo de costurera y de bordado no representa el ingreso principal, pues detrás de ellas hay una figura masculina que aporta los mayores recursos para el hogar. El caso de Elena es diferente, siendo soltera con una hija y nietas, recibe ayuda de parte de su padre, don Juan. En cambio, Luisa tiene esposo, quien vive separado debido al trabajo y regresa a la casa una vez al mes. Las dos necesitan capital para gastos propios, así como para sus familias.

No obstante, sus productos sólo son conocidos *dentro* de la comunidad y rara vez salen al mercado externo. Son mercancías destinadas a consumo interno. De hecho, las artesanías yaquis rara vez circulan fuera del territorio yaqui por falta de demanda, así como ruta de distribución hacia el mercado, salvo las máscaras de pascola.²⁷ De esta manera, muchas veces el proceso económico de las artesanías (producción, circulación y consumo) se desarrolla en los propios pueblos. Las redes sociales tejidas a través de varios circuitos construidos tanto de transacciones como de *communism*, así como de relaciones de *compadrazgo* son las que prometen las transacciones futuras.

En resumen, podemos pensar el trabajo femenino remunerado como

²⁷ La trayectoria mercantil de las máscaras de pascola merece atención. Hay dos formas en las que circulan en el mercado. Primero, las máscaras destinadas a la venta al público con ciertas características se ofertan en las tiendas o circulan en el mercado a través de un intermediario. Segundo son las máscaras usadas que después del uso ritual circulan en el mercado con alto valor mercantil. Más detalle, véase “comunidades yaquis transnacionales: don, intercambio e identidad” (Mao Fukuma, la tesis de maestría, 2011). Aparte de las máscaras de pascola, la cabeza de venado constituye otra mercancía de enclave, aunque esta artesanía se transformó en una mercancía transcultural en proceso de la mercantilización y en ajuste de las demandas internacionales. Si bien, esta mercantilización es polémica y cuestionada por las comunidades de Arizona, que las consideran como uno de los *bojetos* más sagrados para los yaquis.

complementario económico del ingreso generado por el trabajo masculino; sin embargo, considero que, en una situación de precariedad e inseguridad de trabajo en el sistema neoliberal, esta capacidad económica cobra vital importancia para la supervivencia. Como vimos, es en los momentos difíciles cuando las mujeres crean nuevas estrategias para generar recursos y hacerlos circular en la comunidad; y, por otro lado, las redes femeninas permiten ayudarse mutuamente, como diría Lomnitz, la marginalidad de la pobreza “sobrevive gracias a una organización social, *sui generis*, en que la falta de seguridad económica se compensa mediante redes de intercambio recíproco de bienes y servicios” (1989:223).

Tienda de abarrotes

En la Loma de Guamúchil, hay varias tiendas de abarrotes administradas por las mujeres. A diferencia de otros pueblos más grandes, no se encuentran tiendas grandes administradas por la gente no yaqui, tampoco tiendas de cadena (OXXO y cervecerías Tecate, Modelo, entre otras). Las dueñas y las clientas -muchas veces son las mujeres que realizan las compras- se conocen muy bien y están conectadas a través de múltiples redes que no implican transacciones. Esto permite vender al fiado a los clientes gracias a cierta confianza y entendimiento mutuo; ambas partes se conocen casi del todo, desde relaciones sociales hasta situación económica. No obstante, no todas las tiendas fían a todo el mundo, ello depende del contexto, así como de las relaciones sociales entre las dueñas y los clientes.

Los habitantes de la Loma de Guamúchil hacen compras en mayor cantidad en los supermercados de Ciudad de Obregón, Esperanza o Vícam, sobre todo los que cuentan con coche o están dispuestos a gastar en transportes para el traslado. Asimismo, hacer las compras a vendedores ambulantes (tortilleros, hueveros y verduleros) que pasan todos los

días, es otra opción para los habitantes. Por la distancia y la dificultad para trasladarse a otro poblado, la gente se dirige diario, incluso varias veces al día, a las tiendas de abarrotes donde venden todo tipo de mercancías, desde verduras y carnes frescas hasta productos enlatados y sanitarios.

Emilia, madre de Ángela, tiene una tienda de abarrotes. Ella empezó con pocos productos, pero con el tiempo ha ampliado la tienda gracias a sus redes sociales y al sistema de microcrédito (para más detalle de los microcréditos véase el siguiente apartado). A diferencia de algunas tiendas que van reduciendo su dimensión debido a problemas financieros, es uno de los pocos negocios que se han mantenido y tenido éxito. Su tienda es una de las más grandes en la Loma de Guamúchil y dispone de una gran variedad de productos. Aparte de distribuidores de grandes marcas, vendedores ambulantes locales también pasan por la tienda y dejan productos. Ella procura comprar su mercancía para ofrecer a clientes más variedad de productos y ayudar a los vendedores. Sin duda, las relaciones con los distribuidores también son sumamente importantes. Ella construye buenas amistades con éstos haciendo charla y a través del chisme, lo que le permite muchas veces prolongar el pago de las mercancías unos días más. Su carácter sociable y platicador le permite tejer buenas redes sociales, indispensables para tener éxito en estos negocios. Como Emilia ha mencionado: “no podemos vivir sin *yoris* -no yaquis, pero refiriéndose más a los mexicanos-, tenemos que ayudarnos con ellos” (la plática informal, realizada en 2014).

Emilia tiene una libreta de notas donde apunta los artículos y la cantidad total de la compra por cada familia. Al vender de fiado, toma nota de los productos entregados y la cantidad total de la deuda. Las familias pagan la deuda total o una parte de ella cada fin de semana, cuando reciben su pago semanal. De esta manera, para algunos, cada semana

se liquida la misma y, para otros, disminuye cuando el pago semanal es mayor al consumo semanal, o aumenta cuando el pago no es suficiente para reducirla.

Su estrategia para el caso de las deudas no saldadas en un tiempo prolongado consiste en negar futuras transacciones. Rara vez acude a cobrar, de hecho, en su libreta hay notas de deudas mayores a mil o dos mil pesos que desde hace tiempo no están por liquidar. El problema de la deuda dentro de la comunidad es un problema delicado, insistir en el pago o rechazar el fiado muchas veces causa problemas sociales y, en el peor de los casos, el hechizo. Se suele escuchar comúnmente que el problema de dinero se convierte en la causa de hechizo, pues muchas veces la parte vulnerable (deudor) hechiza a la parte ventajosa (acreedor) en forma de venganza. En este sentido, como algunas etnografías muestran, el crédito no siempre es beneficioso, a veces se convierte en un peligro, en este caso, peligro por ser hechizado (Peebles, 2010). Por lo tanto, las dueñas tienen que decidir y determinar a quién sí y a quién no fiar, para evitar conflictos sociales dentro del pueblo. La libreta de la deuda es una muestra de la relación de crédito/deuda entre las personas y constituye un ahorro económico y social.

Si bien a lo largo del texto he distinguido las relaciones intra-familiares de las inter-familiares, estas se superponen y muchas veces son difíciles de diferenciar, constituyendo una comunidad donde la deuda es un factor en común que comparten. Esta interdependencia comunitaria se refuerza mediante la celebración de fiestas patronales, como veremos más adelante.

Microfinanzas

Desde hace una década han llegado las empresas de microcrédito a los pueblos yaquis. Una de ellas es Compartamos Banco. El sistema de microfinanza es un crédito grupal sin aval que utiliza un sistema colectivo y redes sociales existentes en el pueblo para facilitar

y asegurar el pago. La cantidad de crédito es pequeña al inicio (de 3 mil 500 a 6 mil pesos), pero puede aumentar hasta llegar a 30 mil pesos. Las beneficiarias son limitadas, un grupo mínimo de doce mujeres con actividad económica.²⁸ Cada semana se organiza reunión donde, en presencia de un promotor, las integrantes entregan el pago; en caso de que una persona falle, entre todas las asistentes se cooperan para completarlo.

En Vícam hay un grupo de doce mujeres, compuesto por las habitantes de Vícam y Pótam y con diferentes actividades económicas. Se reúnen cada lunes en Vícam para entregar el pago. Doña Cristina, tesorera de este grupo e integrante desde hace tres años, no tiene necesidad de pedir crédito para su negocio (de hecho, sólo pide mil pesos), sino para apoyar a su cuñada que tiene una tienda de abarrotes. Ella es la que mueve y organiza al grupo, es decir, cobra, hace cuentas, apunta en las libretas personales y lleva el dinero a la ciudad de Obregón para depositar en el banco. Cada sábado o domingo, las mujeres del grupo en Pótam le vienen a entregar su pago para que ella lo lleve a la reunión.

El pago está compuesto por el pago semanal, el interés, el ahorro (mínimo 20 pesos) y 10 pesos de transporte. El lunes, doña Cristina y las tres mujeres en Vícam asisten a la reunión junto con el promotor. Aunque Compartamos maneja el sistema de multa en caso de retardo (50 pesos) y falta de pago (100 pesos), casi nunca lo aplican en el grupo, ya que la mayoría de las veces completan los pagos. En caso de que alguien no pueda pagar por alguna razón, doña Cristina lo arregla con el ahorro, para que las asistentes a la reunión no necesiten pagar de su bolsa.

Sí, falta. Hay veces que no traen completo. Yo de ahorro todo el grupo completo, para pagar con el ahorro. Y ya con el ahorro, a lo mejor la siguiente semana ya lleva el pago completo que le faltó y ya se recupera el ahorro. El que metimos, pues cuando faltó el pago, hizo falta, tenemos que depositar el ahorro al banco también, porque aquí no

²⁸ Cabe mencionar que mientras más personas haya en el grupo, la tasa de interés se reduce mínimo 3 por ciento.

hemos agarrado del ahorro. Pero no van nadie, si falta dinero para el pago solidario que dicen, entre todos tenemos que dar, según lo que falte, se divide entre las que están ahí. Pero nadie se reporta para allá, de aquí somos 8 [de Pótam], de Vícam son 3. De esas 3, las dos se reportan para allá, pero nos completa el dinero y de aquí se agarra del ahorro. Y si sale bien todo, yo soy la que llevo la cuenta (doña Cristina, Pótam, el 5 de junio, 2014).

Gracias a la flexibilidad de manejo y una pequeña modificación del sistema de microcrédito, se mantiene el grupo hasta ahora. El sistema de cobro y ahorro al mismo tiempo, lejos de ser individualista, hace solidario y tolerante el grupo. Gracias a la manipulación, el ahorro individual forzado se convirtió en el ahorro colectivo, un seguro grupal para no quebrar el sistema. Es una manera tolerable de pago indebido gracias a la disimulación y la prolongación del plazo, más que ser forzadas a cubrir la falta de una participante cada vez que ocurre. No obstante, el problema aparece a la hora de devolver el ahorro, porque ya no es ahorro colectivo, sino ahorro individual. En caso de incumplimiento, igual que otros tipos de préstamo entre amigos o familia, las deudas quedan pendientes. Hay dos maneras de recuperar, una social y otra legal, ambas con sus inconvenientes. Parece ser que recurrir a la presión y sanción social no es una estrategia común, pues el problema de dinero siempre permanece en lo invisible y no se debe revelar en el espacio público. Más bien, la mayoría prefiere el remedio legal, contratar a un abogado, aunque el costo alto impide hacerlo. Para el caso que referimos anteriormente, las integrantes optaron por un medio directo y uno colectivo, es decir, acudir todo el grupo a casa de la deudora y exigir el pago. Cuando por estos medios no son posibles o no son aplicables, la única solución es la exclusión del grupo.

Como algunas etnografías demuestran (Lazar, 2004; Wright-Revollo, 2005), el pago semanal riguroso del sistema de microcrédito a veces obliga a las integrantes a pedir otro préstamo o, peor aún, otro crédito para cubrir el pago. Es bien sabido que en

muchos casos, los créditos no siempre son utilizados “adecuadamente”, muchas veces el dinero es destinado para la realización de fiestas o para arreglos del automóvil o casa, etcétera. Las bolsas del hogar y la del negocio se juntan para formar *una*, ello debido a las necesidades urgentes y falta de recursos económicos, que las obligan a juntarse y mezclarse para seguir la vida cotidiana.

Por otra parte, el sistema solidario puede provocar un conflicto social por el hecho de que crea una división entre las que cumplen y las que fallan, expresado en la humillación de las primeras al grupo minoritario en público. Muchas veces, la discrepancia entre las dos partes queda intacta, ya que ambas sólo quieren cumplir sus intereses básicos. En el sistema de microcrédito, la figura del promotor cobra la importancia de quien inculca a las mujeres valores capitalistas, de diversas formas. Entre ellos, los más importantes son cumplir el horario, el pago y el tiempo, así como la lógica capitalista de que la deuda siempre debe ser liquidada.

[El trabajo de promotor es] capacitar a la gente, hacer que el grupo cumpla horario. Por ejemplo, yo llego aquí el grupo a las 10 y me voy a las 11. Para que me vaya, tengo que asegurar que la ficha esté completa y pagada. La semana pasada nos tocó que una señora no trajo el pago. Entonces, ¿qué hicimos? Fuimos a cobrarle para que trajera el pago. “Señora, tiene que venir y decir que no tiene dinero, que haga solidario”. Así es (promotor del grupo durante la plática en la reunión de Vícam, 2014).

Como hemos visto, dentro del sistema de microcrédito existen dos sistemas diferentes: por un lado, el sistema capitalista y, por el otro, el solidario comunitario a fin de aumentar la eficacia de pago. En el proceso de la integración al primer sistema, les inculcan los valores inherentes al capitalismo y forman una ciudadanía económica adecuada para el mercado, promoviendo el ahorro bancario y reprochando los gastos sociales, ya que en la comunidad, como observamos anteriormente, existen otros tipos de sistemas de ahorro. Dentro del riguroso sistema capitalista, los agentes sociales como

doña Cristina, lejos de convertirse en la ciudadanía económica adecuada al mercado capitalista, llevan a cabo estrategias colectivas dando una apariencia falsa y manipulando el tiempo y la psiquis. Gracias a ello, el sistema de microcrédito es más solidario que individualista.

Al igual que las dueñas de abarrotes, la figura de organizadora, en este caso doña Cristina, es crucial para que el grupo se mantenga solidario y unido. Las dueñas de abarrotes y las encargadas del grupo de microcrédito tienen cosas en común: permanecer en la intersección de dos sistemas, entre el yaqui y el capitalismo y moverse entre las fronteras. La figura femenina destacada en la esfera económica se puede interpretar como intermediaria entre dos sistemas económicos, un sistema interno flexible (con o sin interés) y otro riguroso capitalista, donde todas las deudas tienen que ser liquidadas en un plazo definido y con interés. Otra característica importante es que dichas mujeres son bilingües, o por lo menos dominan el español para interactuar con los mexicanos. Doña Cristina y Emilia hablan el español como idioma materno y entienden la lengua vernácula, aunque no la practican. Su carácter firme y fuerte y su capacidad de relacionarse, tanto con los yaquis como con los mexicanos, también tienen que ver con su papel. No obstante, no sólo el manejo del idioma es la cuestión central: están y navegan entre dos sistemas económicos, uno de endeudarse mutuamente en la comunidad y otro de lógica del mercado, cambiando su postura según con quién está tratando. Para algunos, ellas no son consideradas como yaquis, por falta de dominio de la lengua yaqui y por su habilidad como emprendedoras de negocios. Sin embargo, la frontera étnica es una construcción política y cambiante de situación en situación, moviendo la frontera según los casos.

A lo largo del texto, revisé el sistema de crédito/deuda al interior de la comunidad así como trans-comunidad, enfocándome, sobre todo, en las actividades económicas

femeninas. Dichas actividades “informales” en el interior de la comunidad realizadas por las mujeres -vender comida y ropa, administrar las tiendas de abarrotes, etcétera- muestran su rol indispensable en las unidades domésticas, así como en la comunidad: por un lado, su actividad genera para la unidad doméstica un plus al ingreso generado por la figura masculina, convirtiendo el capital en mercancías indispensables; por el otro, las redes tejidas por las mujeres permiten circular las mercancías en toda la comunidad prometiéndole las transacciones futuras y, con ellas, fortaleciendo las relaciones de solidaridad. Estas redes solidarias son las que permiten sobrevivir en los tiempos difíciles. En este sentido, podemos hablar de estas mujeres como articuladoras de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Estas mujeres emprendedoras que salen, en cierto sentido, del papel tradicional “femenino”-permanecer *dentro* de la casa y dedicarse a quehaceres domésticos- pero sin ocupar el rol tradicionalmente “masculino” -trabajar *fuera* de la casa y convertirse en sustentadoras económicas-, son capaces de moverse y jugar en las fronteras de género y culturales, así como entre las reglas modernas y las tradicionales.

Los circuitos interiores por los cuales fluyen objetos, dinero y servicios, parecen ser dos circuitos separados: primero, el circuito registrado y anotado donde principalmente el capital fluye como medio de cambio o como préstamo; segundo, el otro sin registro, pero guardado en la memoria, en el cual los objetos, los servicios y las comidas circulan. Pero, en ambos casos, la reciprocidad es floja y moderada. A pesar de que la deuda monetaria en el sentido capitalista existe, ambos circuitos se enredan y el crédito/deuda aparece y desaparece a favor de la igualdad -hacia el polo igualitario-. Finalmente, la deuda, en el sentido riguroso capitalista, no existe entre personas, sino entre persona y entidad divina.

Fiesta de San Juan

El círculo de interacción dentro del pueblo culmina con la fiesta patronal, donde el flujo de cosas y servicios entre las personas cobra mucha importancia, así como la (re)creación y renovación de deudas con los Santos se entablan. Es decir, en la esfera ritual donde se observa todo tipo de intercambios internos, tanto vertical como horizontal, en la comunidad. Además, muestra una cadena de dones interminables que pasan a las siguientes generaciones e involucran a toda la comunidad, tanto a los presentes como a los ausentes.

Dentro de los pueblos yaquis, hay festividades de carácter comunal, es decir, celebradas por los fiesteros que se alternan cada año. Entre estas festividades, las más famosas son las de San Juan en Vícam Pueblo y de La Santísima Trinidad en Pótam, teniendo la mayor participación de todos los ocho pueblos, así como los procedentes de otras comunidades yaquis, tanto nacionales como transnacionales.

El movimiento empieza con la fiesta anterior, ya que una fiesta involucra tres generaciones, o sea, una anterior, una actual y una futura. A principios de junio, los fiesteros que organizan la fiesta este año escogen a nuevos que deberán cumplir con el cargo el año siguiente. El cargo de los fiesteros demarcaba anteriormente el límite de la jurisdicción del pueblo, así como la frontera étnica, pero en la actualidad, sobre todo las dos grandes fiestas, presenta un carácter trans-pueblos e incluyente. La visita es de sorpresa para evitar huidas.

A mi compañero, a ellos [los nuevos] van a agarrar en madrugada y en la noche, [para] que no sepan pues. Porque hay unos que se van, no quieren la fiesta, no quieren hacer la fiesta y los agarran en la noche o madrugada (Amalia García, fiestera del año 2014, el 29 de enero, 2014).

De esta manera, los cuatro fiesteros varones electos escogen a su pareja femenina. Si bien

la selección es libre, suelen escoger alguien con las mejores condiciones económicas; por ejemplo, a las personas con buenos trabajos o las individuos cuya familia tiene propiedad de las tierras cultivadas. Asimismo, también es posible pedir uno(a) la fiesta, para agradecer a San Juan y estar más en deuda con él. Los fiesteros nuevos escogen a sus moros -para un fiestero, cuatro varones y para una fiestera, cuatro varones y cuatro mujeres-, es decir, ayudantes para que se cooperen y apoyen mutuamente. Los fiesteros nuevos asisten el 15 de junio, “fiesta de olla” al pueblo donde los fiesteros actuales entregan las comidas y les ponen rosarios a los nuevos. El mismo día, los fiesteros mayores de Rojo y Azul, llegan a Vícam Pueblo y permanecen ahí hasta el día de la fiesta para hacer preparativos. Los fiesteros y los moros vienen a levantar la ramada, hacer cocinas y decorar la iglesia.

Oficialmente, la fiesta empieza en la tarde de la antevíspera, el día 22. Al lado de la cocina está otra ramada donde guardan todas las provisiones que trajeron los fiesteros. Ya todos están presentes, los fiesteros, los moros,²⁹ los kolencias³⁰ y el abogado³¹ para empezar la fiesta. Esta noche sólo bailan tres sones los danzantes, mientras los fiesteros tienen que permanecer en la ramada. Después de la danza, el maestro mayor del pueblo convoca a los fiesteros y los kolencias a una plática en frente de la cruz que está colocada al frente de la ramada. Los fiesteros, fiesteras y kolencias se sientan sobre petates colocados en frente de la cruz y las fiesteras portan veladoras en sus manos. Durante la plática, el maestro y los kolencias dan consejos a los fiesteros. Entre todos, brindan con vino, rezan en frente del altar situado dentro de la ramada y, al final,

²⁹ Los moros son los que atienden a danzantes y músicos durante la fiesta.

³⁰ El kolencia se refiere a un grupo compuesto por danzantes y músicos que asisten a toda la fiesta tradicional.

³¹ Los abogados dirigen los movimientos rituales y llevan palabras. En general son personas mayores las cuales saben hablar la lengua y hacer discursos.

los kolencias lanzan cohetes.

El día siguiente, en la mañana temprano, los fiesteros que hicieron fiesta el año pasado llegan lanzando cohetes y entregan *bolo*, comida, a los fiesteros actuales. Cada fiestero(a) del año anterior entrega la comida al que heredó el cargo. En la ramada se colocan varios petates y un mantel largo y los fiesteros se sientan sobre éstos. Primero, se sirve a los fiesteros y a los moros, después al público. La comida se reparte hasta agotarse. A parte de la comida que se reparte entre los presentes, los fiesteros anteriores traen ollas, canastas y baldes llenos de comida para entregar a los fiesteros actuales. De esta manera, el bolo viene uno por uno, hasta que terminan ocho bolos por ocho fiesteros. La abundancia de la comida es una de las características de la fiesta de San Juan: de manera horizontal, la comida se comparte y se reparte en la comunidad; por otro lado, generacionalmente, se transmite de una generación a otra.

En la tarde, uno tras otro, los que recibieron provisiones el año pasado en la fiesta de San Juan, vienen a entregar a los fiesteros las provisiones. El año pasado, al concluir la fiesta, los fiesteros nuevos -es decir, los fiesteros que están haciendo fiesta en este momento- recibieron las provisiones por parte de los fiesteros actuales y las repartieron a sus familiares cercanos, amigos y compadres para que el próximo año les regresaran tres o cuatro veces más de lo que han dado.

Como yo les doy, yo les di a mis familias, así poquito de mandado. Y ellos me van a regresar dos o tres sacos de harina o de azúcar, petates y todo eso. Los petates regresan como seis, le di uno y me van a regresar como seis o cinco. Y vino también, les di una botella y me van a regresar un galón o dos galones (Amalia García, el 29 de enero, 2014).

El año pasado Amalia repartió las provisiones recibidas por la fiestera anterior a diez personas, por lo que ella espera que ellos devuelvan tres o cuatro veces más de lo que ha entregado. No obstante, no es suficiente con lo que va a recibir, sino también que ella

necesita poner su parte, de su propio bolsillo. Este sistema de préstamo con interés se ha transformado recientemente: algunas personas en vez de regresar las provisiones, entregan el dinero, para que sea más funcional y práctico. Por esta razón, sólo se han observado algunas entregas de las provisiones, sin llegar ni siquiera a 10. Sin duda, la inserción del dinero en el sistema ritual transforma los valores simbólicos de los objetos atribuidos cultural y socialmente en el ritual. Las cadenas de personas tejidas a través de las provisiones (mercancías destinadas al consumo), ya no se visualizan en el ritual. Las provisiones, una vez entregadas, se bendicen; se convierten en alimentos sagrados gracias a su paso por los procesos rituales. Entregar en efectivo es ciertamente pasar por alto este proceso importante de la fiesta, perdiendo su valor y su significado: la relación entre la comida y lo sagrado y la creencia de que Dios es el que ofrece la cosecha, el agua y todo lo que tienen en su alrededor. La conversión de provisiones-dinero-provisiones por medio de la intervención monetaria fuera del ámbito ritual cambia el proceso original significativo, la transformación de provisiones a provisiones sagradas realizada dentro del ámbito ritual.



Figura 3. Almacén de los azules en junio, 2014. Foto. Mao Fukuma

No obstante, la importancia de dinero, su fungibilidad como valor de cambio por excelencia, se observa a lo largo de la fiesta: con frecuencia los fiesteros se reúnen en la cocina para cooperar económicamente por lo que falta, ya sea por comida o para el castillo y los cohetes.

Al atardecer, los kolencias empiezan el baile. A las 9 de la noche se convoca una misa para celebrar la víspera. La autoridad tradicional de Vícam Pueblo, los fiesteros, los moros, los maestros, las cantoras, los kolencias y los matachines se reúnen y posicionan en su lugar. Durante la misa, los maestros y cantoras rezan, los matachines bailan y los fiesteros se hincan en frente del altar. El Azul al lado derecho y el Rojo al lado izquierdo. Al terminar la misa, el Rojo y el Azul realizan una procesión de la iglesia a la ramada sin mezclarse. El Azul carga la imagen de San Juan grande, mientras el Rojo carga una chica. Cuando llegan al patio, queman el castillo, primero el del Rojo y luego el del Azul. De ahí, cada grupo se dirige a su ramada, acompañado por los maestros, cantoras y matachines. En la ramada, la danza sigue toda la noche mientras los fiesteros permanecen en la ramada.

El día siguiente en la madrugada, tanto el Rojo como el Azul salen de la ramada con su imagen de San Juan y se dirigen a la iglesia, donde los maestros, cantoras y matachines esperan. De ahí, caminan hacia el río, donde bañan a San Juan. Al llegar al río,³² los pascolas echan agua a la cabeza de San Juan y luego a los fiesteros, así como a los asistentes que quieren recibir bendiciones. Es un ambiente solemne que se realiza en la oscuridad, en silencio, un momento particular del alba, excepto los cohetes que lanzan mientras van caminando. Al regresar al pueblo, descansan un momento hasta que inicia la misa. A las 10 de la mañana, se tocan tres veces las campanas, avisando el comienzo

³² El río es un imaginario, ya que el río Yaqui ya no tiene agua desde hace décadas. La autoridad decide, como alternativa, crear un río artificial, dejando unos días salir agua de la llave.

de la misa.



Figura 4. El reparto de bolo, 2014. Foto: Mao Fukuma

La misa está dirigida por los padres franciscanos, aunque después de la misa católica sigue la misa al estilo yaqui, los cantos y rezos y la posterior danza de los matachines. A partir de este momento, los nuevos fiesteros acompañan a los fiesteros actuales a la misa: éstos ponen un paño en la cabeza de los nuevos, mientras las fiesteras ponen el rosario alrededor del cuello de las fiesteras nuevas. Antes del último rezo, los fiesteros actuales entregan la vara de mando y la bandera a los nuevos y cambian sus posiciones; ahora, oficialmente, los nuevos los reemplazan en el cargo y son reconocidos tanto por la comunidad como por los entes divinos. Por otra parte, la misa es el momento oportuno para el bautizo, hay una fila larga de niños con sus padres y padrinos esperando el bautizo. Al terminar la misa, el Azul y el Rojo intercambian las imágenes: ahora el Rojo lleva la imagen grande y el Azul, la chica a su ramada.

Cuando llegan a la ramada, los nuevos son invitados a sentarse a la mesa. Los

fiesteros les ofrecen comida y se sientan frente a los nuevos. A partir de entonces los nuevos permanecen en la ramada y los actuales, a su vez, corren arriba y abajo consiguiendo cosas que faltan o dirigiendo la cocina.

Es importante comentar que, entre los fiesteros, se rigen principios de igualdad: por ejemplo, si hace falta algo en la cocina, las cocineras piden a cada fiestero una cantidad; desde el año pasado, los fiesteros abonan cada mes una cantidad fija para comprar el castillo, cuyo costo asciende a 30 mil pesos. Es decir, construyen relaciones de igualdad y horizontalidad, sin entrar en relaciones de deuda.

A las 5 de la tarde, empiezan los “juegos”. Los fiesteros, tanto actuales como nuevos, se reúnen enfrente del altar de la ramada. Un gallo, amarrado de las patas, está colocado abajo del altar. El pascola mayor agarra al gallo y pega tres veces con el gallo en la espalda de los fiesteros que están hincados enfrente del altar. Primero a los fiesteros actuales y los moros y luego a los nuevos. Según el testimonio de un fiestero, los golpes de gallo simbolizan las bendiciones. Después, el gallo es cortado en dos partes y dos personas pelean con ellas. Los aspirantes, tanto hombres como mujeres, entran en la pelea, ya para disfrutar el ambiente o para mostrar su valentía. Sin embargo, se trata de una pelea simbólica, puesto que al final de la misma no hay ganador ni perdedor, sino que las dos partes quedan iguales.

Después, los pascolas, acompañados por los fiesteros, entierran en el suelo un gallo con dinero amarrado en la pata, los vaqueros tratan de sacarlo sin parar ni bajar del caballo. Mientras cada vaquero pasa e intenta sacar al gallo, el público se emociona, levanta la voz y se decepciona. Después de varios intentos, un señor sale de la fila, saca al gallo del suelo y lo entrega a un vaquero. El vaquero huye y otros vaqueros le siguen para quitárselo. Tanto los fiesteros como el público quedan muy enojados e indignados.

Sin embargo, no hacen nada para castigarlo o recuperarlo porque “San Juan está vigilando” (el testimonio de un fiestero del Azul). Así, aunque en el transcurso de la fiesta han pasado varios incidentes negativos -incumplimiento de los compromisos, robos de provisiones, etcétera- la comunidad no ejerce ninguna sanción a culpables, ya que tarde o temprano el castigo divino les caerá.

Porque castiga San Juan, pues. [...] me dijo el abogado de ahí, la ramada que está ahí, no se puede agarrar el carrizo ni nada porque se quema la casa y que ya van tres veces que agarraron ahí, que se quemaron las casas (Amalia, el 29 de enero, 2014).

San Juan es un santo comprometedor y poderoso, pero al mismo tiempo, exigente con los devotos. Cualquier incumplimiento o mala conducta hacia él implica sanciones divinas. Un fiestero comenta que todo el año preparativo estaba muy preocupado por la fiesta, sobre todo por la cuestión económica, pero no perdía su fe. San Juan le daba la fuerza: mientras más cansado estaba, se sentía más fuerte gracias a San Juan.

Por otra parte, los juegos, sin duda, son de los momentos más efervescentes durante la fiesta: la gente se excita, se enoja y se emociona debido a ellos. No obstante, la violencia es controlada de cierta manera, aunque muchas veces se atraviesan los límites de tolerancia, algunas veces dejando heridos.

Al atardecer, se dirigen a la iglesia para la procesión. Llegando a la iglesia, después de una vuelta en el patio, el Azul lleva la imagen grande y el Rojo, la chica a su ramada. A media noche, se quema otro castillo y los kolencias empiezan los juegos. Se prenden toritos: el torito del Azul se lanza a otra ramada con la intención de provocar el desorden, o el “desmadre”, y viceversa. En el alba se lleva a cabo la última procesión hasta la iglesia, para terminar la fiesta.

Al día siguiente, los fiesteros se preparan para entregar bolos a los nuevos fiesteros. En la cocina, las mujeres se mueven constantemente para la preparación de la

comida especial, compuesta por wakabaki, carne con chile, frijoles y atole. Los fiesteros invitan a los kolencias a sentarse a la mesa, les ofrecen desayuno y entregan una bolsa llena de provisiones. Así, el círculo de don con los kolencias se concluye con las palabras de agradecimiento y una bolsa de provisiones.

A las 10 de la mañana, todas las provisiones y comidas son colocadas frente a la cocina. El Alpes bendice con la bandera y el maestro mayor dicta discursos solemnes. A continuación, el bolo es entregado a los nuevos fiesteros y, éstos, se lo reparten inmediatamente a familias, amigos y compadres para que el año siguiente tengan más que ahora. Después, los fiesteros, tanto nuevos como actuales, acuden a la iglesia. Dentro de la iglesia, los fiesteros entregan todo a los nuevos. Los fiesteros se persignan en frente del altar y salen afuera. En la cruz mayor, los azules y los rojos se saludan con la mano y se despiden. Los nuevos fiesteros permanecen en la iglesia para recibir sermones del maestro mayor. En la cocina, se sirve carne con chile a los fiesteros actuales y, éstos, se cooperan para comprar refrescos para todos los presentes. Al terminar, el maestro y el abogado proporcionan últimos sermones para concluir la fiesta. El último trabajo para los fiesteros actuales es conseguir el transporte a los kolencias que vienen de diferentes pueblos.

La fiesta de San Juan es la mejor ocasión para observar la circulación y el intercambio de comidas, objetos, símbolos y favores que involucran a toda(s) la(s) comunidad(es). Este círculo, como hemos visto, no se cierra por año, sino que da vueltas como eslabón en cadena a través del cargo de los fiesteros, transmitiendo año tras año no sólo objetos sino también memorias, símbolos y valores que son indispensables para los procesos de construcción de la comunidad.

Por otra parte, el aumento de los mandados ofrecidos en el año siguiente, como argumenta Ferraro (2004), es justo atribuido a la relación de deuda entre el Santo y la

comunidad. Siguiendo el análisis de Ferraro, la deuda es la fuente de abundancia e incremento gracias a un tiempo fértil y prolongado, lo que permite duplicar y triplicar la riqueza. Esta riqueza es derivada de, pero también dirigida a, San Juan, quien les genera el aumento, el interés agregado del objeto original. El interés sólo se puede generar entre las relaciones jerárquicas, entre la comunidad y el ente divino, ya que el incremento mantendrá la distancia entre el acreedor y el deudor (Ferraro, 2004).



Figura 5. Reparto de las provisiones, 2014. Foto: Mao Fukuma

Desarrollo y transformaciones de los ocho pueblos tradicionales en el contexto de la economía neoliberal y las políticas indigenistas

La lucha por la autonomía y el territorio a lo largo de los siglos ha permitido, en cierto grado, distanciarse del sistema político mexicano y tener menos influencia de las políticas indígenas y de la cultura dominante. La lucha armada concluyó con la restitución de su territorio ancestral y el reconocimiento como entidad política en la década de los cuarentas por el decreto de Cárdenas. Con esto no estoy afirmando que los pueblos yaquis estuvieran aislados de la sociedad mexicana y del sistema político hegemónico, sino que

la singularidad de la historia les ha permitido gozar de una autonomía peculiar dentro del Estado-nación. Este logro no es un acontecimiento menor, ya que el giro radical de las políticas indígenas y el arribo del multiculturalismo vinieron después. Sin embargo, paulatinamente, los pueblos yaquis se vieron obligados a incorporarse a los proyectos nacionales e insertarse en el mercado nacional y transnacional como mano de obra barata. De la misma manera, los cambios sociales y políticos en torno a los indígenas tuvieron impactos e influencias hacia dichos grupos. En este apartado, planteo un marco más amplio para analizar el proceso histórico y me enfoco en cómo los procesos políticos y económicos del estado de Sonora, así como las políticas indigenistas determinaron la situación de los indígenas en dicha región, en particular, los yaquis.

El reordenamiento y el reagrupamiento de los yaquis en el territorio inició a partir de la paz firmada con el entonces presidente Adolfo de la Huerta en 1917, interrumpida durante el gobierno de Álvaro Obregón y reiniciada, ya definitivamente, con el decreto de Cárdenas en 1937, en el cual se ordena la restitución de su territorio original como propiedad comunal, con excepción de dos pueblos importantes, Bácum y Cócorit, y el valle del Yaqui. Esta concesión fue el motivo por el cual los yaquis retornaron a su lugar de origen no sólo desde las localidades cercanas (dentro del estado) sino también desde el sur (Yucatán, Oaxaca, etcétera) y el norte (Arizona, California, Texas, Nuevo México).

La reconstrucción de los pueblos despojados, derrumbados y ocupados por los colonizadores y el ejército estatal y federal no era una tarea fácil: factores ocasionados por la diáspora prolongada y la colonización de las tierras por los mexicanos hicieron la población más heterogénea, dados los diferentes orígenes de asentamiento y étnicos, con nuevas prácticas culturales adquiridas durante la diáspora. Todo ello implicaba la

reconstrucción del sentido de la comunidad, pues los lazos sociales ya habían sido quebrados.

El retorno y la consecuente reconstrucción de los pueblos coincidieron con la modernización y el desarrollo en las infraestructuras del estado sonorense con la intención de ampliar la frontera agrícola a través de la formación de distritos de riego, que afectaron considerablemente la forma de producción de los yaquis en los años treinta y cuarenta. El crecimiento económico del estado de Sonora desde el Porfiriato, se basó en dos ejes principales: la agricultura y la minera gracias a los capitales privados. A partir de los años cuarenta, sin embargo, se dio el inicio de la agricultura comercial a máxima potencia como parte del proyecto nacional (Cárdenas, 2008). Para ello, el mejoramiento de la infraestructura y las grandes obras de riego en el sur del estado, junto con las construcciones de las carreteras internacionales y de las presas, fueron llevados a cabo de manera acelerada a fin de modernizar y desarrollar económicamente el estado.

Como es de imaginar, todos los cambios hacia la modernización afectaron severamente su vida comunitaria. Las dos presas nuevas, Angostura y Oviachic, detuvieron las inundaciones periódicas que permitían dos cosechas en el ciclo agrario e hicieron que los yaquis abandonaran sus tierras de cultivo por falta de líquido. En dicho proceso la distribución de los recursos naturales más importantes de la región, el agua, fue sesgada, favoreciendo a ciertos grupos con el capital político y económico, mientras que los ejidatarios y los pequeños productores agropecuarios recibieron menos beneficios. Así, la mayor parte del recurso hidráulico fue acaparado para suministrar a “las tierras agrícolas más importantes del país” (Cerutti y Lorenzana, 2009:18), la zona prometedora para la modernización y el desarrollo regional. En aquel entonces las tierras del sur del estado, gracias a la revolución verde, alcanzaron la máxima productividad por hectárea

en torno a la producción de dos grandes combinaciones de mercancías, primero arroz y trigo y luego algodón y trigo, convirtiéndose así en el principal productor del país, a costa de los pequeños ejidatarios individuales y ejidos colectivos a los que dejaron fuera del disfrute del desarrollo e innovación.

Además, se agregó la sistematización de las producciones agrícolas cuyas decisiones fueron tomadas por el Estado y las agencias estatales y consolidadas a través de la fundación de Comisión de Irrigación de El Yaqui (1935), la creación de Riego número 18 de Colonias Yaquis (1940) y de Banco Nacional de Crédito Ejidal (1935) que tenía todo el control del agua para la irrigación. Todos los cambios hicieron que los yaquis se incorporaran al sistema de sociedad de crédito y pagaran la renta del agua al banco con la finalidad de obtener los beneficios del nuevo sistema de irrigación y poder cultivar las tierras, a pesar de su derecho de acceder al agua, hasta 50 por ciento de la presa Angostura, garantizado por el decreto de Cárdenas (Spicer, 1994:355). Esto no sólo implicaba el pago, sino la subordinación al banco respecto a los métodos de la producción agrícola (introducción de insumos altamente tecnológicos, rentar maquinarias agrícolas, comprar semillas transgénicas, etcétera) y, por ende, entrar en deuda con el banco que ofrecía créditos para la modernización del sistema productivo. Como resultado, muchos yaquis terminaron endeudados por los créditos que no les eran necesarios y decidieron rentar las tierras en vez de trabajar en ellas. Los créditos obligados fueron estrategias efectivas para endeudarlos, despojarlos de sus tierras e incorporarlos al mercado como mano de obra barata. A partir de ahí, la lucha por el agua se inauguró y hasta ahora no está resuelta. Los yaquis tenían que abandonar las tierras, convirtiéndose en jornaleros agrícolas o de la construcción, incluso jornaleros en su propia tierra.

El ascenso de Cárdenas al poder dio un giro nuevo a las políticas indigenistas

caracterizadas por políticas paternalistas, es decir, la incorporación al sistema político y la economía nacional. A partir de la década de los cuarenta, con la llegada del indigenismo, el gobierno federal dio inicio a nuevas relaciones con los grupos indígenas. La nueva política indigenista fue formulada alrededor del concepto de aculturación y la ejecución del programa se centró en la comunidad indígena con los centros coordinadores como corazón operativo (Korsbaek y Sámano-Rentería, 2007). Su objetivo principal se plasma en el texto de Gonzalo Aguirre Beltrán, antropólogo mexicano y entonces dirigente del indigenismo mexicano.

Si las comunidades más aisladas eran las menos dependientes y sus ligas en el núcleo rector sumamente tenues, la política a seguir era la de ligar esas comunidades al sistema en forma adecuada, romper aislamiento, fortalecer sus ligas con el núcleo y para ello, era necesario acudir al desarrollo expedito de los medios de relación- caminos y lengua nacional- como los instrumentos más apropiados para elevar los niveles de *integración sociocultural* y, en el futuro previsible, lograr como objetivo básico la construcción de una región cultural *homogéneamente* integrada, con tono y perfil propios, que funcionara muellemente en el conjunto de regiones culturales que componen la gran sociedad nacional (1957:160. La cursiva es mía).

Es decir, su objetivo fue sacarlos de dichas regiones de refugio e incorporarlos a la cultura nacional mediante la asimilación y aculturación. Así, como el propio Beltrán mencionó: “el fin del indigenismo mexicano no es el indígena, es el mexicano”. Se trata de mexicanizar al indio que deberá dejar de ser lo que es para integrarse a la nación mexicana, como un ciudadano más, producto del indigenismo (Korsbaek y Sámano-Rentería, 2007: 206).

En las nuevas políticas hacia los grupos indígenas, el decreto de Cárdenas tenía dos objetivos: en primer lugar, desde la perspectiva paternalista, auxiliar a los yaquis con la finalidad de fomentar su desarrollo comunitario, especialmente en el sector productivo, sanitario y educativo; en segundo lugar, otorgar cierta autonomía, a través de la restitución

del territorio y el respeto a su sistema político interno. Con el alma paternalista, las agencias e instituciones gubernamentales y burocráticas se empezaron a instalar en el territorio ofreciendo servicios al tiempo que imponían valores y reglamentos ajenos a ellos sin establecer un programa de acción para la comprensión mutua y la negociación (Spicer, 1994).

Al principio, los proyectos de aculturación no tuvieron mucho éxito, pero en las décadas posteriores ya se notaba el cambio en los pueblos, sobre todo entre las nuevas generaciones; el ingreso al sistema escolar aumentó considerablemente, así como el surgimiento de fricciones entre los que deseaban el desarrollo y la modernidad que el gobierno fomentaba y los que insistían en mantener la forma tradicional, tanto socioeconómica como políticamente. Sin embargo, la política paternalista no logró su meta ya que no atendieron la reclamación más elevada entre los yaquis: el agua (Spicer, 1994). Como resultado, en 1990 los yaquis solicitaron el cierre del centro coordinador que operaba programas asistenciales desde 1973, manifestando su rechazo a la doctrina indigenista (Olavarría, 2003).

En los años posteriores con el fracaso de las políticas paternalistas y los movimientos reivindicativos de derechos indígenas, las políticas indígenas entraron en una nueva etapa con la llegada del neoliberalismo, llamado indigenismo legal. Se trata de una política indigenista que busca reconocer ciertos derechos a los pueblos indígenas con el objetivo de integrarlos al mercado como ciudadanos y limitar la responsabilidad social y el papel tradicional de tutelaje del Estado (Saldívar, 2003:314). Esto implicó el fin de las políticas paternalistas, sobre todo su carácter interventor, para que la sociedad civil y el mercado cumplan el papel regulador previamente ejecutado por el Estado (2003: 313). Fue por una crisis financiera en 1982, que se revelaron las limitaciones del modelo de

desarrollo económico, que se tomó el rumbo hacia el neoliberalismo y la globalización, sobre todo hacia un proyecto transnacional (Korsbaek y Sámano-Rentería, 2007). Como consecuencia de los recortes presupuestales para la asistencia a favor de la población indígena, la política indigenista de esta época estuvo marcada por una ausencia hacia el interés por el bienestar de los pueblos indígenas y el énfasis en el aspecto oportunista, caracterizado por el programa de Oportunidades (Korsbaek y Sámano-Rentería, 2007).

Unos años antes del levantamiento zapatista,³³ los yaquis tomaron una decisión importante. Rehusaron la “modernidad” dirigida e impuesta por el Estado y formularon un plan de desarrollo propio conocido como “Plan Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui” (PIDTY) y, posteriormente, “Programa de Asistencia Técnica Integral para Comunidades Yaquis” (PATICY). Estos dos proyectos tuvieron la finalidad de fomentar el desarrollo de las comunidades yaquis y terminaron siendo el detonador del divisionismo en torno al manejo y la distribución de los recursos proporcionados por el gobierno, originando gran parte de la violencia que afectó la zona durante los años noventa (Olavarría, 2003; Lerma, 2007, 2011). Desde entonces, el divisionismo en los pueblos yaquis ha ido empeorando y la mayoría de los pueblos tiene dos autoridades duales, lo que dificulta la toma de decisiones conjuntas y las negociaciones con el estado y el gobierno federal. La polémica del acueducto de la Independencia es un ejemplo de ello. En 2009 cuando el nuevo gobernador del estado de Sonora, Guillermo Padrés Elías ascendió al poder, inició el megaproyecto de “Sonora Sí”, cuyo objetivo consistía en solucionar los problemas hidráulicos que padecen todo el estado y, uno de ellos, la sequía generalizada en la capital del estado, la ciudad de Hermosillo. Se trata de la construcción

³³ Estos cambios acumulados a lo largo de años condujeron al levantamiento de los zapatistas en 1994, manifestando la crisis de la hegemonía del Estado salinista. Así, el levantamiento zapatista marcó el inicio de un nuevo diálogo entre los indígenas y el Estado en el que los indígenas en el campo político reivindicaban la auto-determinación y autonomía, temas que ya han sido discutidos y reflexionados.

del acueducto de la Independencia para llevar el agua almacenada en la presa Plutarco Elías Calles, conocida como Novillo en dicha ciudad. La construcción de la obra no fue informada y consensuada de manera correcta a la población tanto a los yaquis como a los productores del distrito de riego del Yaqui, sino que el consenso fue obtenido confidencialmente.

Unos meses después del inicio de la operación del acueducto de la Independencia, los yaquis que no estaban de acuerdo con el acueducto, junto con los integrantes del Movimiento Ciudadano por el Agua del sur de Sonora, se pusieron en acción para detener la operación e iniciaron el bloqueo sobre la carretera internacional 15 a principios de junio, 2013. Gracias a los múltiples apoyos y las redes con las ONG, las universidades y las organizaciones civiles, esta movilización pronto se transformó en una lucha mediática y una suma de las luchas contra el despojo de los recursos naturales, incluso en la lucha colectiva contra el poder hegemónico, tanto del Estado como de las empresas transnacionales.³⁴

Las estrategias de la lucha varían; en primer lugar, lucha local, directa y accional, la cual es controlada y ejecutada por los mismos yaquis con el apoyo de los productores del distrito de riego del Yaqui; en segundo lugar, otra formal a través de los procesos legales ante la Suprema Corte de la Nación; por último, una mediática y masiva con el objetivo de recurrir a la sociedad civil y mostrar su presencia en la esfera pública.

La lucha estaba ocurriendo al mismo tiempo en dos partes: por un lado, en el territorio yaqui a través del bloqueo de la carretera y, por el otro, en la Ciudad de México donde el vocero yaqui y los agentes sociales diseñaban estrategias de lucha a través de las

³⁴ Las organizaciones involucradas son diversas, pero la Misión Civil de Observación de la Consulta a la Tribu Yaqui es el articulador de todas las organizaciones. Véase su página de web. <https://observacionconsultayaqui.wordpress.com/>

redes sociales, foros y diálogos de difusión para visualizar y articular la(s) lucha(s). Durante estos procesos, las autoridades yaquis perdían gran parte del control mientras que en las redes circulaba la imagen de los yaquis en primer plano. De hecho, las autoridades tradicionales -salvo los secretarios y los voceros de la tribu- no salieron del territorio para combatir en el frente, siendo la única vez durante la caravana nacional en la cual algunas de las autoridades participaron.

En el nivel local circulaban dos discursos opuestos. Algunos a favor del bloqueo, insistían en la importancia del agua tanto para la producción como la reproducción del grupo étnico y el cumplimiento del decreto de Cárdenas. En cambio, otros deslegitimaban al grupo del bloqueo y criticaban su alianza con el yori, no obstante, la lucha por los recursos naturales era compartida, pero con diferentes estrategias. A nivel estatal y nacional, los discursos distribucionalistas eran dominantes a favor de la población más afectada por la falta del agua para consumo humano, mientras, en los medios circulaban las noticias de que, en realidad, el agua se suministraba a las grandes zonas hoteleras y se destinaba a favor del empresario multimillonario. Los discursos de ambas partes mostraban un abismo enorme que pareciera imposible resolver. Al fin y al cabo, los beneficiarios fueron los grandes empresarios locales, nacionales y transnacionales, con el fin de alentar la economía y tener éxito en los proyectos transnacionales.

El bloqueo terminó cuando la nueva gobernadora, Claudia Pavlovich Arellano, firmó un acuerdo con los yaquis y se comprometió a estar en las negociaciones para crear empleos. Durante estos años hubo opiniones a favor y en contra de la movilización, intensificándose la división en los pueblos. La Loma de Guamúchil se dividió en dos grupos a causa del acueducto y hubo enfrentamientos violentos dejando varios heridos. La gente que estaba involucrada en el asunto recibió amenazas de muerte. Detrás de esto,

la figura del gobierno del estado se transparentaba a través de la repartición desigual de los recursos económicos y la oferta de los proyectos. El agua que los yaquis desde hace más de medio siglo ha reclamado, ahora una vez más se convierte en el recurso más disputado en el estado, no se distribuye equitativamente, sino que es destinada a satisfacer las demandas de los proyectos transnacionales.

La incorporación a la estructura nacional y la interacción diaria y constante con los mexicanos, trajo una breve modificación en torno a la identidad. La construcción de la identidad mexicana y la conciencia de ser parte de la nación mexicana, de acuerdo con Figueroa (1994) es endeble, pues, muchas veces, la identidad mexicana es instrumental para aprovechar las ofertas. Porque los mexicanos han sido enemigos de los yaquis, la otredad es lo mexicano, opuesto a lo yaqui. El análisis de Figueroa respecto a la identidad yaqui y la frontera étnica es atinado, sin embargo, me surge una pregunta: ¿quiénes y cómo son los yaquis “auténticos”? Puesto que, cada vez más, los referentes identitarios se vuelven menos sostenibles y cada vez hay más personas que no hablan (o no quieren hablar) la lengua vernácula, tienen alianza exógama, salen de su pueblo en busca de empleo y/o practican otras religiones. Me interesa enfatizar que estas fronteras existen y persisten, pero se tornan borrosas y cambiantes y, de hecho, nunca han sido fijas y estáticas. Todos los cambios ocurridos, la tolerancia hacia el matrimonio exógamo, inclusión de los mexicanos en el sistema ritual yaqui fueron resultado de las constantes negociaciones y respuestas por parte de los yaquis. Esto no quiere decir que cualquier persona pueda convertirse en yaqui, sino que el acceso a los recursos naturales (tierras de cultivo y sociedad de ganadería y pesquería) está rigurosamente controlado dentro del grupo étnico, sin coincidir con la frontera étnica; ello porque hay gente que queda fuera de dichos recursos étnicos. En esta circunstancia, la problemática no radica en la

pertenencia, sino en el *grado* de “yaquidad” y los significados de ser “yaqui” (Erickson, 2008: 14). De acuerdo con Erickson (2008), la identidad es negociable, incluso puede ser “performada” y narrada. Desde mi punto de vista, la identidad, cada vez más, llega a ser un asunto político, más que socio-cultural. La identidad yaqui se construye en relación con el *yori*, su alteridad; pero las comunidades indígenas nunca existen aisladas y siempre hay interacciones entre dos partes, los límites étnicos cambian y se construyen constantemente. Los referentes identitarios como el lenguaje y la participación ritual se convierten en parámetros de la yaquidad, su autenticidad. Marcar la frontera étnica no es un trabajo fácil, pues ésta se mueve a través de las interacciones y los ejercicios de actos performativos.

A pesar de la coyuntura a favor de los derechos indígenas y la autonomía, los yaquis van perdiendo el control sobre asuntos propios y la unidad étnica a lo largo de las últimas décadas. A partir de la política neoliberal, los marginados se encuentran en una situación más marginada y los jóvenes se ven obligados a salir de su pueblo en busca de empleo como mano de obra barata en las maquiladoras o en fábricas de textiles donde reciben, constante, humillaciones y agresiones verbales. La crisis económica nacional trajo consigo la crisis política, modificando la autonomía y ocasionando la división interna y los conflictos por los intereses individuales. La lucha por los recursos naturales, así como por la autonomía sigue siendo dura y resistente, sin embargo, la nueva estrategia gubernamental ha logrado minar poco a poco la estructura política indígena. En este contexto político, los yaquis necesitan ampliar y extender la lucha a otra dimensión y en ella se encuentran los hermanos que habitan al otro lado de la frontera.

2.2 Arizona

En comparación con los pueblos sonorenses, las comunidades yaquis en Arizona

presentan una configuración diferente de las relaciones sociales y la producción económica.³⁵ En términos políticos, la reservación con la demarcación territorial claramente definida representa el centro administrativo y político, así como es sede de la etno-empresa donde se generan recursos económicos para la tribu. El capital generado por dicho negocio permite mejorar la vida comunitaria y aumentar su influencia en la arena política, no sólo nacional, sino también transnacional. Sin embargo, las prácticas culturales y la reproducción como grupo étnico siguen manteniendo la forma tradicional: el tejido social, aunque hay diferencias, es construido y reconstruido constantemente dando forma a la comunidad a través de las prácticas culturales.

A lo largo del texto, analizo la circulación y el movimiento de personas y objetos desde la unidad doméstica a la comunidad, así como intento someter el análisis en el marco más amplio, de relaciones políticas y del capitalismo, para darnos cuenta de la discontinuidad y continuidad de los yaquis en la zona transfronteriza.

Relaciones intra e inter-familiares

El sistema residencial es diferente del de Sonora, debido a la demarcación y el concepto de la propiedad privada. En particular, en el caso de la reserva, las casas construidas por el gobierno tribal son asignadas y repartidas a miembros oficiales, sin considerar el origen y las relaciones sociales existentes entre quienes comparten los espacios públicos.

Las casas enrejadas demarcan un espacio privado, que la gente externa no debe invadir. En general, una casa es habitada por dos o tres generaciones, constituyendo una familia extensa. Esto se debe, en parte, a la dificultad económica de independizarse y

³⁵ Decirlo así no implica que todos los miembros son accionistas o empresarios de la etnoempresa; sino que, más bien, los miembros siguen siendo oficinistas/trabajadores asalariados ya sea dentro de la tribu o fuera de ella. Lo que hace diferente la etno-empresa es que les permite ejercer la soberanía dentro de la nación y gozar de los derechos de auto-determinación y auto-representación.

formar un hogar para la familia nuclear; además, el desempleo entre la población yaqui es muy alto, llegando al 23 por ciento en 2013, en comparación con las cifras del Condado de Pima (6.9%) o de Arizona (7.9%).³⁶ Por tanto, en un hogar típico habitan abuelos, pareja conyugal (ego y su pareja) y sus hijos y, con frecuencia, co-residen con tío/a, hermano/a de ego y/o su pareja (soltero/a con hijo o sin hijo), o un hijo adoptado de algún familiar cercano. El factor determinante para la formación de una unidad doméstica es, por un lado, la economía y el trabajo y, por el otro, el cuidado de las personas mayores.

Un caso interesante es la familia Maldonado. La familia es originariamente de Barrio Libre, se trasladó a la reserva a partir de su fundación y vive desde hace más de dos décadas en una casa de cuatro cuartos. La unidad doméstica de la familia Maldonado en 2014 está construida por varios miembros: doña Epistlesia (ego), su hermana adoptada, su amiga, su hijo y la esposa de su hijo, los tres nietos, un hermano de la pareja de su hijo y una amiga-hermana, de Sonora. Doña Epistlesia, tiene 79 años, es jubilada, sostiene a la familia con su pensión. Estaba casada con un tohono o óodham, pero enviudó hace años. Su hermana, doña Patricia (81 años), quien fue adoptada por la familia cuando era niña y creció junto a Doña Epistlesia como hermana, le cuida, ya que nunca se casó y se quedó para siempre dentro de la familia. Doña Epistlesia tiene dos hijos, su hijo mayor, Pedro, con quien vive y su hija, María, quien tiene su residencia en el otro estado. Pedro se casó y ahora tiene tres hijos, viviendo en la misma casa. Una amiga de doña Epistlesia, doña Claire, vive con ellos desde hace algunos años. Doña Epistlesia la conoció a través de su marido e hicieron buena amistad a partir de entonces. Doña Julia realiza actividades de subsistencia y se queda en su casa mientras permanece en Arizona. La relación entre doña

³⁶ Need and assets report (2012-2014), Pascua Yaqui Regional Partnership Council. <https://www.azftf.gov/RPCCouncilPublicationsCenter/Regional%20Needs%20and%20Assets%20Report%20-%202012%20to%202014%20-%20Pascua%20Yaqui%20Tribe.pdf>

Epistlesia y Julia se remonta a décadas anteriores: Julia venía a Tucson con su abuela y se quedaba con la familia Maldonado cuando era niña. En este sentido, doña Epistlesia la considera como hermana, porque crecieron juntas durante un tiempo en Barrio Libre. Sin embargo, después de su matrimonio, no había regresado a Tucson hasta hace una década, cuando ella se encontraba en situaciones difíciles y buscaba una manera de sostener a la familia debido a la separación con su cónyuge. A partir de entonces, viaja constantemente entre Tucson, Guadalupe y Vícam. El último miembro de la unidad doméstica es hermano de la pareja de Pedro, Mario, que llegó a la casa desde hace un año por problemas familiares.

Ahora bien, el único ingreso familiar son las pensiones de doña Epistlesia y de doña Patricia, aunque doña Claire coopera con provisiones para todos los miembros. Doña Epistlesia entrega todo el ingreso a su hijo y él es el que administra el dinero: se va de compras y consigue provisiones para toda la familia, mientras doña Claire va aparte y compra lo que considera necesario para ella y para la familia.

Mientras permanece en Tucson, doña Julia se encarga voluntariamente de preparar comida para todos y hacer la mayoría de los trabajos domésticos. Su participación activa en la cocina modera un poco la diferencia generacional de los gustos alimenticios: mientras la gente mayor se acostumbra a comer comidas estilo mexicano (burritos, caldos, tortillas de harina, etcétera), los jóvenes suelen acudir a la comida rápida para llenar su apetito. Las comidas compradas o hechas por los miembros se comparten entre todos sin ninguna separación, pues cada quien agarra lo que hay en el refrigerador y la estufa. Los miembros adultos en la unidad doméstica se apoyan mutuamente, dentro de su alcance, aunque todo gira alrededor de la figura central, doña Epistlesia, como jefa de la familia.

Patricia, Claire y Julia van diario al comedor de ancianos desde temprano, para desayunar, comer y hacer varias actividades. El comedor ofrece servicios de transporte y actividades tanto recreativas -proyección de películas, bingo, manualidades- como deportivas -vóleibol, estiramiento-, además de organizar eventos culturales y excursiones. La gente se reúne para platicar, realizar sus actividades favoritas e intercambiar noticias familiares y chismes. Para algunos, que no tienen transporte para moverse y se quedan solos en la casa, el comedor proporciona espacios para la diversión, recreación e interacción con la gente conocida y familiar. Además, en el comedor se forma el concilio de la gente mayor, en el cual los miembros electos discuten asuntos internos como externos y cuyas opiniones son tomadas en cuenta tanto política como socialmente.³⁷ El comedor, sin duda, sirve como red de seguridad para la gente mayor en el contexto social donde todos se van a trabajar y los niños estudian en la escuela, mientras los mayores se quedan solos en casa. Aún más para los que viven solos o aquellos cuyos familiares llegan muy tarde a casa, las comidas proporcionadas en el comedor constituyen el único alimento ingerido durante el día.

Por otra parte, el comedor tiene su puerta abierta no sólo para los miembros nativos americanos (puede ser yaqui o no) sino también a las personas de origen sonoreense, en ambos casos, mayores de 55 años. Las mujeres sonorenses con actividades de subsistencia y los curanderos, quienes permanecen en la reserva un tiempo, vienen aquí diario para platicar, extender sus redes sociales, vender y disfrutar de los servicios proporcionados. En este sentido, el comedor se convierte en el centro de reunión y atracción para la gente mayor de ambos lados de la frontera.

³⁷ Cada año escogen a doce personas mayores, quienes forman el concilio. Los representantes centrales del concilio de los mayores son Rey y Reina electos cada año, quienes participan en eventos culturales junto con Miss. Pascua Yaqui y Jr. Miss Pascua Yaqui. La participación en el concilio les da sentido a sus vidas y motivación para ser parte activa de la comunidad.

En las tardes, doña Patricia y Julia a veces van a jugar un rato en el casino. Aunque a doña Julia no le gusta gastar en los juegos de azar, lo hace sólo cuando el casino les ofrece un crédito de 25 dólares a los miembros del mismo. Doña Epistesia solía jugar mucho, pero ya no pudo ir al casino como antes debido a su problema de salud. Doña Patricia, cuando tiene suerte y sale ganando, las invita a comer en los restaurantes dentro de los casinos. Regresando del comedor, ellas pasan la mayor parte del tiempo dentro de la casa, viendo televisión o descansando, recibiendo de vez en cuando visitas familiares o amistosas.

La demarcación espacial entre dentro y fuera, está muy presente en la vida de la reserva. La gente se mueve en vehículos que constituyen la prolongación del espacio privado. Y las calles, aún dentro de la reserva, son espacios inorgánicos en la vida cotidiana, utilizadas sólo para el tránsito, a pesar de las reconstrucciones y resignificaciones de los espacios hechas a través del nombramiento de las calles en lengua vernácula y las exhibiciones de símbolos identitarios a lo largo de las calles. Las calles no son incorporadas a los espacios íntimos y, por ende, son inseguras, porque el miedo a la otredad y la retirada del contacto con los otros son notorios. En otras palabras, los otros, que se encuentran en las calles, son “peligrosos” (Lutz, 2015). La construcción de los espacios al estilo estadounidense penetra en la vida de la reserva. En este sentido, Deloria tiene razón cuando dice:

"[t]here was no provision that the Indians occupying the newly purchased reservation be of the same cultural or genetic background and heritage, so in effect new 'tribes' were to be created that were 'Indian' in a racial sense but shared little else in common."

(Vine Deloria, Jr., citado por Kirsty Gover, 2009:34, 35)

Como es de imaginar, en la vida de la reserva rara vez hay interacción entre los vecinos y las relaciones sociales suelen consolidarse a través de las relaciones de

parentesco. Los fines de semana, a veces se organiza una cena o comida en la casa de sus parientes con quienes conviven un momento. Esos eventos suelen ser exclusivamente familiares y no incluyen a vecinos o a compadres. El circuito social en la vida cotidiana gira en torno a la familia sanguínea.

En este contexto, sería útil diferenciar la circulación de dinero y objetos en las unidades domésticas, de la circulación dentro de la familia extensa, como sugiere Chamoux (1993), ya que salir de la casa de los padres y fundar su propio hogar equivale a independizarse económicamente. En la primera, circulan alimento, materiales, dinero y servicios (trabajos domésticos) sin importar en gran medida la reciprocidad y equidad entre los miembros; mientras, en la segunda, suelen intercambiarse sólo comidas y objetos en el concepto de don. Esto no quiere decir que los habitantes de la reserva sean ricos y autosuficientes; más bien, tiene que ver, por un lado, con el gobierno benefactor que reemplaza las redes de solidaridad que existían antes y, por el otro, con la carga negativa que representa el endeudamiento en la comunidad. Doña Epistesia comenta que anteriormente las relaciones familiares eran más estrechas en comparación con las de ahora.

No están unidos como antes. Antes, toda la familia yaqui estaba bien unida, bien que se ayudaban. Porque cuando mi papá estaba trabajando, todo el tiempo le apartaba su comida a mi tía Nina que vivía nomás vecina, en seguida de nosotros. Todo el tiempo le daba comida porque, como ellos, siempre se ayudaban. Si uno no tiene nada, el otro siempre ayudaba (doña Epistesia, el 22 de mayo, 2014).

Esto también tiene que ver con la transformación de las unidades domésticas. Antes de que el grupo étnico se convirtiera en *Native American*, la familia vivía en Barrio Libre. En una casa pequeña, vivía varias generaciones y todos los vecinos eran sus parientes. Toda la comunidad se ayudaba entre todos. A partir de la fundación de la reserva, sin embargo, doña Juana y don Pedro consiguieron una casa, así como los padres

de doña Epistesia, aunque él nunca pudo vivir en ella, pues falleció antes de que terminaran de construirla. La casa de Barrio Libre la heredó su hermana, Diana, mientras que doña Epistesia decidió cambiarse a la reserva. Muchos de Barrio Libre se mudaron a la reserva porque perdieron su casa por no poder pagar los impuestos. Se dispersaron y luego se instalaron en la reserva sin considerar las relaciones sociales.³⁸ Las casas son diseñadas para ser habitadas por una familia nuclear y todas las casas son de renta³⁹ con bajo costo, en comparación con las casas de renta fuera de la reserva. Vivir en la reservación no es como antaño, sin embargo, se ofrecen servicios sociales sin necesidad de que las redes de ayuda mutua se restauren en los nuevos asentamientos.

Ahora tenemos todo casi gratis, porque como la medicina gratis. Y luego todo tenemos aquí. Y más antes no tenemos nada. Teníamos que pagar si íbamos con el doctor, tenemos que pagarlo a él. Cuando estaba chica me sacaron la angina y mi papá tuvo que pagar. Y ahora una criatura o algo le dan todo lo que necesitan la niña o la criatura. Y también los mayores tienen más beneficios que más antes. Más antes no tenían esos beneficios. Cuando alguien iba y miraba cómo estaban antes, dos señoras que eran hermanas, las hallaba en la casa bien tiesas porque no tenían calentón, no tenían luz. Yo creo que nomás tenían cobijas. Ahora pues tenemos todo, tenemos casa, luz. Está buena ahora. Más antes no teníamos casa buena. Nosotros siempre teníamos una casa de adobe, pues estaba calentita de los meses cuando hacía frío y estaba bien fresca cuando hacía calor (doña Epistesia, el 22 de mayo, 2014).

Por otra parte, en la vida cotidiana no se observan regularmente préstamos de dinero o materiales, sobre todo préstamos monetarios. Durante mi estancia en Pascua, no observé a alguien pidiendo un préstamo a un amigo o un familiar. Con esto no quiero decir que no los haya, pero lo anterior supone que los préstamos monetarios permanecen en el ámbito íntimo y privado, por ende, no se expresan públicamente. Además, en una

³⁸ Según algunas personas mayores, había muchos pleitos entre las familias y los vecinos que provenían de diferentes partes de la ciudad cuando la reserva estaba recién construida.

³⁹ Excepto algunas casas viejas construidas por las familias, ya que recién trasladadas, sin fondos gubernamentales, las familias construían sus propias casas de adobe.

sociedad como Estados Unidos, donde la tarjeta de crédito se extiende a todas las esquinas de la calle, es muy fácil y conveniente conseguir crédito bancario sin recurrir a crédito social.

María vive con su familia en un tráiler afuera de la reserva. Su marido, Iván, de origen sonorenses, se dedica a trabajos eventuales y María es la que aporta principalmente a la casa. Con dos hijos en la escuela, la economía no siempre les favorece. Aunque trabajar para la tribu es mejor que otros trabajos ofrecidos fuera de la reserva, su sueldo apenas alcanza para mantener la unidad doméstica. Al igual que la mayoría de los estadounidenses, María siempre realiza compras con tarjetas de crédito: en supermercado, gasolinera, restaurante, tiendas de ropas, etcétera. Los muebles, electrodomésticos y coche son adquiridos con la tarjeta de crédito en abonos. En tiempos difíciles, en vez de recurrir a algún familiar, María trata de economizar los gastos y hacer compras con la tarjeta de crédito. Comprar con tarjeta es un remedio para posponer el pago con la esperanza de que el próximo mes no tenga tantos gastos. La tarjeta de crédito, no obstante, facilita los pagos de las cuentas, pero introduce al individuo en un atolladero de deudas interminables de las que difícilmente puede liberarse. Además, las relaciones de deuda sólo se mantienen entre los bancos y los individuos, por lo tanto, se trata de relaciones impersonales. Mientras uno está cumpliendo el tiempo y el monto determinado y establecido, no surge problema alguno. Tampoco se deterioran las relaciones sociales como en los casos de préstamo social, ya que son relaciones económicas.

Las relaciones con los parientes de María son buenas, pero María e Iván prefieren mantener cierta independencia, tanto económica como socialmente. Hacen visitas irregularmente a la casa de los padres de María y de doña Epistesia. De la misma manera, aquéllos también vienen a la casa de María frecuentemente para platicar y comer juntos.

Sus padres prefieren acercarse a ellos cuando necesitan ayuda, por ejemplo, en las labores masculinas o servicios rituales. A pesar de que María e Iván se establecieron como una unidad independiente, ambos cumplen ciertas obligaciones con los padres de María, más que otros hermanos de María, quizá por la cercanía residencial o por los valores tradicionales que comparten María e Iván. Como veremos más adelante, la solidaridad de una familia extensa se visualiza y se consolida más en los momentos rituales, puesto que en la vida cotidiana es la familia nuclear la unidad central y privilegiada.

La vida cotidiana en la reserva está regulada por los modelos estadounidenses que fomentan el individualismo y plantean la familia nuclear como modelo ideal, lo que en cierto grado contrasta un poco con las comunidades originarias, como Guadalupe y Pascua Viejo. No obstante, la fundación de la reserva ha proporcionado oportunidades para reconstruir una comunidad compuesta por personas de diferentes orígenes y con diferentes experiencias. Para las nuevas generaciones que nacieron y crecieron en la reserva, ésta es su hogar, más que las comunidades de donde vinieron sus padres y sus abuelos. Además, los trabajos creados en la reserva constituyen nuevos espacios en los cuales interactúan con personas de diferentes comunidades, así como se encuentran los viejos conocidos y trabajan juntos los amigos de muchos años.

Compadrazgo y padrinzago

En Arizona, el sistema de compadrazgo y padrinzago es similar al de Sonora. Las oportunidades para entablar estas relaciones se presentan a través de los rituales *religiosos*, ya sean los ritos de paso o las mandas. En todos los casos, involucrarse en la cultura permite ampliar las redes sociales y tener muchos compadres y ahijados, constituyendo así una familia extensa. La selección de padrino/madrina, en general, se basa en las relaciones de parentesco o en el círculo social muy cercano.

Tengo unos varios, pero mi hermano, él tiene una familia con una persona allá [Sonora], también y pues así, es primo-hermano mío. Es muy cerca de familia. Y siempre aquí en Tucson cuando tenemos hijos, siempre pedimos el favor a alguien muy cerca de la familia. Así comenzó, también las amistades que yo he tenido, nosotros hemos tenido de, desde como jóvenes, ya como los papás están creciendo [juntos], esas amistades muy cercanas, como [si fuéramos] hermanos también. Así cuando tenemos esa amistad y como pensamos que como [si fuéramos] familia, y puede ser también que nuestros papás conocían a ellos mismos también, de las familias, relaciones así. Es como nunca me han pedido favor de estar como compañero de una persona que yo no conozca, no. Siempre es alguien cerca (Luis Ozuna, el 16 de septiembre, 2015).

Los padrinos importantes, por ejemplo los de bautizo, suelen ser las personas cercanas. Sin embargo, para otros ritos de paso, puede haber más variedades y se deja la selección a criterio de los agentes bajo premisas de que sea una persona confiable y respetable.

Las relaciones entre padrino/ahijado y entre compadres varían, el caso de la familia Buitimea merece la mención. La unidad doméstica de la familia Buitimea está compuesta por dos personas, don Abel y doña Justina, con un alto cargo ceremonial de Señor de los Milagros, ya que nunca tuvieron hijos. Don Abel, originario de Pascua Viejo, se casó con ella, cambió su pertenencia y mantiene distancia con su familia. Aparte de la familia de Justina, con quien tienen estrecha relación, ellos cuentan con una familia extensa, gracias a sus cargos rituales y su dedicación como parte de la comunidad ritual.

Abel: Tenemos muchos ahijados.

Justina: Lado de la cultura, de bautismo. Pero todo el tiempo hemos respetado a ellos aunque son jóvenes. Pero hay donde ellos aprenden a respetar también, porque yo nomás son jóvenes, no lo vas a respetar. Pero ellos saben respetar a uno y a ancianos y hasta los niños porque todos se respetan. No les hace qué edad tienen. Así nos criamos nosotros a la bola [...] pero nomás se oye aquí de bebés, no de grandes, “¿por qué no te sientes tristes que no tienes hijos?” “No, yo tengo muchos hijos” le dije, “más que una mujer pueda tener en esta vida, tengo muchos”. Y luego nos juntamos toda la bola, verás qué bonito me da. Pero una pareja que no tiene nadie, somos muchos. Yo por eso digo a mi Dios, sí, Dios me dio la lotería cuando me casé con él

(doña Justina y don Abel Buitimea, Barrio Libre, el 26 de mayo, 2014).

En su caso, la relación con sus ahijados no sólo se limita a la esfera ritual, sino que se extiende a la vida cotidiana. Algunas ahijadas de Justina la visitan frecuentemente en su casa para platicar con ellos y piden consejos; de la misma manera, doña Justina les pide favores a ellas. Doña Justina establece una diferencia entre ahijados y sobrinos, si bien alude a que todos son *sus hijos*, se pueden observar algunas diferencias. Muy rara vez circula el dinero en estas relaciones, ya sea por préstamo o por transacciones, se suelen conservar las relaciones de don. Además, la transferencia de la herencia se hace de manera genealógica: don Abel piensa dejar a su sobrino político, que es el único de las nuevas generaciones en la familia que se involucra en las tradiciones, su herencia cultural, así como material y, por su parte, doña Justina quiere dejar la casa a su sobrina, porque a decir de ella, la casa y la cocina como centro familiar pertenecen a la mujer.

Ambos transmiten a sus ahijados los valores tradicionales y les enseñan estrictamente la disciplina, como las personas mayores de antes lo hacían. Sus reglas estrictas y rigurosas ocasionan, frecuentemente, conflictos entre ellos y sus ahijados, así como entre ellos y los padres de sus ahijados.

Tiene sus reglamentos y nadie se escapa. Todos deben de comprender, pero los mayores ahora que somos nosotros, tenemos que enseñarles a estos jóvenes que "mira, así se hace", "que no, no puedes", porque eres tú, te vamos a dejar pasar, no. Todos parejos. Y a muchos no les gusta, especialmente a los padres, las mamás. "Pero ¿por qué vas a hacer con mi hija?" Pues sabiendo la regla porque uno habla con ellos, les conseja que "mira, esto no vas a hacer", y "esto vas a hacer" y "esto no se permite". Y si lo hacen, esto es las consecuencias. Y si no lo crees, hazlo. Verás que lo va a pasar. Y es cuando se enoja, "pues yo no sabía". Sí sabía porque uno les dijo. *So*, no puede decir que no sabía. Pero muchas veces los padres no quieren que pasen vergüenzas a sus hijas. Pero le digo, "ustedes siempre la pasan porque ella es la que cometió el error. Y uno trata de corregirla pero ustedes se enojan. Si la corregí. Ninguno modo gana con ustedes" (doña Justina, el 26 de mayo, 2014).

La disciplina y el orden jerárquico en la sociedad religiosa producen roces entre intergeneracionales, pues las nuevas generaciones están en otro contexto social.

Ahora las muchachitas quieren decir a uno qué quiere hacer. Le digo yo, “si no le vas a hacer bien, no lo hagas. Lleva tu corona y vayas a tu casa”, así les digo yo. No me pongo a regar con ellas. Y si no le gusta, “mira, dile a tu mamá que no quiere estar por esta razón, pero dile porqué”. Y ya no dice nada, porque no quieren decir a su mamá que ya no quieren andar ahí. Pero muchos de los padres se enojan con uno. Si les dices a sus hijas el bien para ellas, a mucha gente no le gusta. Y no quieren que uno les diga nada para corregir. “Mejor lleve a sus niñas a sus casas. O no las metan aquí en oficio, porque aquí van a conocer su disciplina, van a conocer el respeto y van a conocer el modo que hacen las cosas. Y si no quieren, adiós. Yo no tengo tiempo para estar regando con ustedes tampoco”. Y así me llevo yo. Pero yo no ando ahí con gritos. A esas señoras les gusta gritar y a mí no. Yo nomás le digo, si no les gusta, ni modo. Y este [Abel] también es calmante para decir a los muchachos, pero los hace llorar. Hablando le hace llorar, dándoles los consejos a los muchachos (doña Justina, el 26 de mayo, 2014).

De la misma manera, don Amado Miranda, una persona con un alto cargo ceremonial, lamenta los cambios ocurridos y el incumplimiento de las mandas en la actualidad.

Cuando uno tiene promesa, una manda, lo prometen así de oficio, tiene que hacerlo porque prometida, como si está hablando el Diosito cara a cara. Aunque sea espíritu, él te va a entender y te va a oír. Y te va a hacer el milagro que tú esperas de él, de seguro. Si es ahorita mismo o pasado mañana, de todos modos te va a dar. Esa es la creencia que tenemos nosotros. Y es verdad. Ha pasado, he mirado eso. Sí, he mirado milagros. Por eso que yo quiero mucho mi oficio. Y ahora la juventud no está de acuerdo con eso. No cree mucho con todas las cosas que oyen, computadoras, o asína. Pues [son] modernos, [lo que aprende] en la escuela. No tiene la fe en lo que teníamos nosotros. Todos [son] modernos ahora. Y si agarran oficio de hacer algo en la cultura, lo van a hacer una temporada nomás. Para tener satisfecha de que se trata de la cultura y después ya no le gusta cómo está funcionando. Entonces “esto no es para mí”. Lo dejan (don Amado Miranda, Barrio Libre, el 29 de octubre, 2014).

En la actualidad, la autoridad y la jerarquía se están tambaleando debido al empoderamiento de las nuevas generaciones a través de las múltiples formas de aprendizaje y conocimiento. No obstante, en el ámbito ritual se mantiene resistente el

sistema tradicional en comparación con el político, cuyos requisitos han ido pasando gradualmente de “sabio mayor con buena tribuna” a “persona con estudio” sin importar la edad. En el ámbito ritual no ha ocurrido la inversión de poder, pero la tensión permanece, generando un cambio constante.

Don Amado distingue la cultura de la tradición para criticar las transformaciones y modificaciones que han sucedido en los últimos años. Según él, la cultura son movimientos sin fe, sin corazón, sin creencia, mientras que la tradición es enseñanza lineal de generaciones anteriores a generaciones siguientes, enseñanza pesada y difícil de seguir. Para don Amado, los jóvenes practican la cultura, pero no la tradición.

Fuera de la sociedad y el ámbito religioso, las relaciones de compadrazgo y padrino varían de caso en caso. Sin embargo, parece ser que las relaciones sociales suelen quedarse en el respeto, sin que las dos partes se involucren en las relaciones de endeudamiento debido a múltiples circuitos, como apareció en los casos de Sonora. Entre los compadres y entre los padrinos/madrinas y los ahijados/das se mantienen relaciones de respeto, a veces, a través del intercambio de regalo y comida, pero nada más. De la misma forma, rara vez hay prácticas de solidaridad para repartir los gastos para la fiesta de los ritos de paso a una red más amplia, que es muy común entre los yaquis en Sonora.

Debido a la limitación del trabajo de campo que realicé en Tucson, no fue fácil observar las relaciones de padrino y compadrazgo fuera del ámbito ritual. Sin embargo, las personas enfatizan la importancia de las relaciones de compadrazgo y padrino y sienten la discrepancia en términos de solidaridad entre los que tienen oficio y los que no. Maria Luisa, una joven con cargo ceremonial del Señor de los Milagros, menciona la importancia de dichas relaciones y considera las prácticas rituales como núcleo de la construcción constante de la comunidad.

Como I perceive, it's like, when you are growing up and you get different sense of god-parents. When you do different catholic sacrament, so that part of the community. And there is also the community you established, when you are at church, during ceremonies, so because you see these people year after year [...] people is gonna be there, especially elders, they are a big core of the community because you can already expect them to be there, and always be there for the rest of the community. So that's one thing that I am always attached to all of the elders and let's see, what else make sense, that's pretty much [it] and then, [like that] the sense of community creates with your compadres, compadres. It's pretty significant (Maria Luisa Gomez, el 22 de septiembre, 2015).

Fundraiser: sistema cooperativo para recaudar fondos

En la reserva, rara vez ocurren transacciones entre personas, con pocas excepciones: dentro de los casinos donde se da la circulación de efectivo a través de las máquinas de juego y juegos de azar; así como unos pequeños negocios dentro de la reserva, aunque suelen permanecer cerrados. Sólo un par de familias se dedica a vender comidas de manera irregular o a través de un tener negocio dentro de la reserva. En este sentido, la reserva consiste en el espacio de vivienda y trabajo y no de consumo. Para un antojo o saciar el hambre, la gente se mueve en vehículo a las tiendas cercanas fuera de la reserva o simplemente busca máquinas expendedoras colocadas en algunas oficinas. Al mediodía, los oficinistas y trabajadores regresan a casa para comer o van a restaurantes ubicados en el sur de la ciudad. Por esta razón, pocas veces se observan transacciones y la circulación monetaria entre personas dentro de la reserva. Sin embargo, la gente y las instituciones emprenden de manera irregular la venta de comidas y/o artículos para cubrir gastos o, simplemente, para aprovechar ocasiones especiales; es decir, fiestas de santo patronal y Cuaresma/Semana Santa. El último caso se da en todas las comunidades cuyas autoridades de cada pueblo permiten ventas de comidas y artículos a cambio de una cuota establecida. En el primer caso me refiero a *fundraiser*, a fin de recaudar fondos necesarios

para un evento organizado por la familia o bien para las instituciones para obtener un fin.

Una causa común para vender comidas o artículos (incluso servicios) para las familias, es solventar gastos para los funerales. A diferencia de los velorios en Sonora donde la familia los realiza inmediatamente a la muerte del difunto, en Arizona se pospone el ritual hasta el fin de semana cercano o, a veces, una o dos semanas después, para preparar todo lo necesario. Esto no sólo implica gastos sino también avisar tanto a los familiares a distancia como a los padrinos y contactar a los encargados del ritual para organizar la fecha del funeral, donde supuestamente participan los maestros, cantoras y matachines, así como el danzante de venado.⁴⁰ Si es un difunto mayor y conocido, la familia suele distribuir los volantes con fecha y lugar del ritual en las oficinas y en el centro de ancianos para que muchas personas puedan acompañarlos el día del funeral. Los rituales tienen lugar en la iglesia a la que pertenece el difunto y lo entierran en el cementerio ubicado dentro de la reserva.

De esta manera, el costo elevado del funeral y la dificultad de juntar el dinero les lleva a recurrir a un método muy común en Estados Unidos, *fundraiser*. Los volantes se distribuyen en las oficinas y circulan a través de las redes sociales. Lo más común es vender comidas, aunque muestran ciertas variedades. Por ejemplo, la familia Molina de Guadalupe, para el funeral de su abuela, organizó, por un lado, *fundraiser* con el fin de pedir donaciones en la página de WWW.GOFUNDME.COM, y por el otro, el servicio de autolavado en el pueblo.

Attention Family && Friends Please Come Out && Support My Family && I. We Are Having A Car Wash In Guadalupe To Cover Funeral Expenses For Our Beloved Grandmother/Mother. Any && All Donations Are Greatly Appreciated. We Will Be Out Here. Until 5PM Today && Back Tomorrow At 9AM. Thank You (Publicado en Facebook, Alejandro Molina, el 27 de noviembre, 2015).

⁴⁰ En Arizona, la mayoría de las veces el danzante de venado baila tres sones antes del entierro para que el difunto vaya al cielo con acompañamiento de su baile.

Por otra parte, la familia Onamea, Juan y Anabela, llevaron a cabo un plan de *raffle* con premios (artesanías hechas por Juan) para cubrir la colegiatura de su hija en la universidad. Fue en diciembre, 2015, cuando la familia se encontraba en una situación económica difícil por la temporada navideña. Fueron 20 obras totales de premios y cada boleto tenía un precio de 20 dólares. Anabela mencionaba en la red social que cada obra cuesta más de 20 dólares y algunas más de 500 dólares a precio de mercado. El anuncio de *raffle* fue difundido directa e indirectamente y varias personas solicitaron la compra de boletos en Facebook. Como muestran los comentarios adjuntados, es por una buena causa: “Please help support. It is *for a good cause*”.

Las instituciones, escuelas públicas y organizaciones no lucrativas son las entidades que organizan más frecuentemente *fundraiser*. Por ejemplo, Yoem Tekia, el museo no lucrativo, vende regularmente comidas para recaudar fondos y el concilio de estudiantes en *Hiaki High School* organizó la venta de comida para “2K16 Prom”, es decir, para el baile organizado en el último año de la preparatoria y, en este caso, el prom de 2016. Otro *fundraiser* es realizado por el *Yaqui Historical Society*, una sociedad surgida a partir de los cursos de historia yaqui impartidos en el Departamento de Lengua y Cultura. Los alumnos entusiasmados por aprender más, organizaron *fundraiser* con ayuda del Departamento para recaudar fondos de la sociedad a fin de realizar viajes a Hermosillo y Nueva York, donde conservan archivos históricos relacionados con la etnia. El objeto de venta son pulseras con símbolos étnicos importantes, una bandera y una parte de las ganancias es utilizada para donar artículos escolares en las escuelas de Río Yaqui, México.

Aunque no todas las familias utilizan este sistema para juntar dinero para cierto fin, entre las instituciones y organizaciones públicas, *fundraiser* es uno de los sistemas financieros más extendido y eficaz. Lo que tiene el sistema es aparentar el don como

transacciones -dar una falsa apariencia de transacciones al don-, el intercambio justo y equivalente, sin involucrarse en relaciones de deuda. Ya que en el sistema de *fundraiser*, siempre está de manera explícita el objetivo por el cual se recurre al sentimiento compartido, empatía y solidaridad; cubrir gastos médicos, de funeral, para la fiesta de graduación, o de colegiatura, etcétera, son necesidades básicas que todas las personas han experimentado en la vida. Por esta razón, la gente es atraída por empatía, sobreponiendo otra situación penosa a la suya. Sin embargo, en el contexto que vivimos, en la era del capitalismo tardío, el intercambio es visto como una justicia fundamental en las relaciones sociales. Graeber lo menciona de esta manera:

The key term here became reciprocity, the sense of equity, balance, fairness, and symmetry, embodied in our image of justice as a set of scale [...] almost everyone continues to assume that in its fundamental nature, social life is based on the principle of reciprocity, and therefore, that all human interaction can best be understood as a kind of exchange [...] The problem comes when it enables some to declare that anyone who ignores the dictates of the market shall surely be punished- or that since we live in a market system, everything is based on principles of justice: that our economic system is one vast network of reciprocal relations in which, in the end, the accounts balance and all debts are paid (2014: 91, 115).

En el sistema capitalista en el que todas las deudas deben ser pagadas, la gente evita tener deudas (no recurrir a préstamo ni donación) y prefiere las transacciones, o sea, el intercambio inmediato de objetos equivalentes. Las voluntades humanas de querer ayudar a los demás siguen existiendo, pero no se pueden dar sin reciprocidad o, más bien, no pueden recibir nada sin haber dado algo “equivalente”, ya sea simbólica o monetariamente; porque equivale a tener una deuda con la persona que le dio algo y, por ende, convertirse en una persona inferior a ella, hasta que se le devuelva la contraprestación. No obstante, lo interesante de *fundraiser* es que recurre a los sentimientos: empatía, generosidad, enojo, amor, compasión, añoranza, solidaridad. La

gente entra en las transacciones no porque desea el objeto, sino porque quiere ayudar y sumarse al proyecto. En este sentido, el sistema se vincula con el don (o por lo menos aparentemente se vincula con él), a pesar de que se trata de transacciones inmediatas y que no se genera ninguna relación de crédito/deuda entre las dos partes que entran en el intercambio. Es decir, el camuflaje (dar la apariencia de don) y el involucramiento de los sentimientos. El éxito del proyecto reside en la diferenciación del sistema del mercado y en la construcción de una frontera entre la transacción del mercado y la transacción sentimental, así como en la capacidad de recurrir a los sentimientos.

Por otra parte, el predominio de la lógica moral de intercambio tiene que ver, en gran parte, por un lado, con el individualismo normalizado en la sociedad estadounidense y, por el otro, con el gobierno tribal benefactor que extiende sus brazos y lo reemplaza por la solidaridad social que existía antes, aunque sin querer, de manera desigual (privilegiando a los residentes en la reserva). La solidaridad no es necesaria, porque el gobierno tribal proporciona los servicios fundamentales para tener una vida digna, estándar e independiente. Además, ser dependiente es sinónimo de no ser un hombre hecho y derecho, incapaz de mantenerse solo y cumplir sus metas.

Como veo a lo largo del texto, la gente trata de mantener relaciones iguales, evitando endeudarse mutuamente. En estas relaciones, la reciprocidad es la que mantiene “sanas” las relaciones, ya que la no reciprocidad equivale al engaño y la injusticia. No se puede recibir nada si no puede devolver algo equivalente a lo que ha recibido.

No obstante, cuando se trata del ámbito ritual, cambia la situación: existe el contraste entre la vida cotidiana y el tiempo ritual, donde, a diferencia de la vida cotidiana, la lógica de dar, recibir y devolver no está explicitada y tejida entre las personas y entre los Santos y los seres humanos, en relaciones de deudas, como veremos a continuación.

Fiestas tradicionales

Los yaquis han mantenido el patrón de los rituales desde la llegada a la sociedad recogida. De acuerdo con muchos testimonios, la celebración de los rituales, sobre todo la Cuaresma, fue la que les permitió reunirse y reorganizarse en situaciones de precariedad y bajo un contexto de dispersión y movilidad de la población. En la actualidad, la celebración de los rituales se ha revitalizado, incluso algunos rituales que no se había practicado por muchas décadas se han restaurado, por ejemplo, los de bautizo y boda tradicionales con participación del grupo de kolencias. Como hemos comentado anteriormente, las relaciones sociales en la vida cotidiana están dominadas por la lógica del intercambio, por el principio de igualdad, sin tejer relaciones del endeudamiento mutuo. En cambio, en la esfera ritual abundan los dones, dan o reciben sin importar la reciprocidad; es decir, entran en las relaciones de deuda tanto con personas como con los Santos, lo que contrasta con la vida diaria.

El concepto de la fiesta -“pajko” o “pahko” en la lengua yaqui- carga un sentido de compartir, ofrecer y dar, que encarna el concepto importante para los yaquis “lutu’uria” (verdad yaqui). En la fiesta, la distinción entre el miembro y el no miembro desaparece momentáneamente y recobra el sentido de comunidad, de “communitas” (Turner, 2002). En todas las fiestas tanto religiosas como seculares está vigente el sentido comunal, más inclusión que exclusión. Una anécdota muy particular al respecto se suscitó cuando visitaba repetidamente *Senior Center* para platicar con las personas mayores y nunca tuve acceso al servicio de recreo, comida o transporte. Por un lado, porque oficialmente está prohibido que las personas menores de 55 años gocen de dichos servicios y, por el otro, si bien algunas personas me invitaban a la comida o a participar en alguna actividad, siempre había gente que no estaba de acuerdo, porque es exclusivo para los mayores. La

situación cambió totalmente cuando celebraban fiestas: en cualquier festividad realizada dentro del establecimiento ya sea día de Halloween o el día de la Madre, invitan a todas las personas (empleados y visitantes) para compartir tiempo, comida y música.⁴¹ De la misma manera, durante la festividad anual del reconocimiento federal se reparten comidas y pequeños obsequios (playeras, lápices, bolsas, etcétera) entre todos los presentes, sin ninguna diferenciación entre miembro y no miembro, residente o no residente, estadounidense o mexicano.

La única diferencia entre las festividades seculares y religiosas es que aquéllas son financiadas por el gobierno tribal, desde arriba hacia abajo como un mecanismo de distribución, mientras éstas son la mayoría de veces patrocinadas por los habitantes, por las mandas, es decir, repartidas y compartidas entre potencialmente iguales.

En la actualidad, en todas las fiestas religiosas hay una presencia de los participantes de origen sonoreño, que se ha convertido en rituales *trans*-nacionales en los cuales se combinan diferentes elementos y coexisten prácticas culturales diferenciadas (sobre este punto abordaré en detalle en el siguiente capítulo). Aquí sólo muestro dos fiestas que he presenciado durante el trabajo de campo.

Una de ellas es la fiesta del santo patronal que se celebra en cada comunidad. Es importante mencionar que la estructura de poder en cada comunidad es diferente a los pueblos en Sonora debido a la diáspora prolongada y la ausencia de una figura central política hasta la formación de PYA. Dicha organización era una organización política formada a petición del gobierno federal, anteriormente cada comunidad contaba con una organización religiosa que reemplazaba el papel del cuerpo político. En consecuencia, la

⁴¹ PYT aclara que el comedor es financiado por los fondos federales, por lo cual se ve obligado a mantener las reglas estrictas para evitar que el programa sea suspendido debido al uso de los recursos no adecuado (comentario de PYT).

estructura de poder de cada comunidad se desarrolló de manera particular y tiene una figura poderosa que posee un cargo religioso en la comunidad, que frecuentemente son los capitanes de los kohtumbres. Excepto en la reserva, todas las comunidades comparten espacio con los no-miembros bajo leyes federales y algunas (Guadalupe y Pascua Viejo) forman organizaciones políticas locales para resolver los problemas educativos, religiosos y económicos.⁴² Como cuerpo étnico, la sociedad religiosa domina el campo religioso, mientras la organización local, compuesta por los yaquis y no yaquis, es la que administra a la comunidad. Dos sistemas de poder en el espacio físico separados por diferentes campos implican la imposibilidad de moverse de uno a otro, ya que el capital requerido en cada campo no siempre coincide entre sí.

Las fiestas patronales son organizadas de diferentes maneras, pues algunas son patrocinadas por los fiesteros y otras por la autoridad religiosa. La fiesta del Señor de los Milagros en Barrio Libre, Tucson, es llevada a cabo por los fiesteros, recientemente por los jóvenes.

Pues últimamente habían hecho que fueron puros chamacos. Para que aprendiera la pura juventud, para que vayan aprendiendo las costumbres y porqué están haciendo. Agarran los padrinos jóvenes, ya 16 años o 15 años, para que vayan aprendiendo, qué es la responsabilidades que tienen [...] [Los gastos cubren] los padres de ellos ya, y ellos (los jóvenes) hacen todo. Pero sí hay mucha gente que da su servicio o da dinero, donaciones para la fiesta (doña Justina, el 22 de mayo, 2014).

En el fin de semana más cercano al día de Santo, la festividad tiene lugar en la capilla del Señor de los Milagros. Antes de esta fecha, la sociedad de iglesia y los fiesteros se comunican para ponerse de acuerdo. A diferencia de las fiestas patronales realizadas en

⁴² Los 40 acres de Guadalupe, en 1964, se transformaron de *trust land* a propiedades privadas y, en 1975, los residentes de 40 acres decidieron incorporar al pueblo de Guadalupe. Su constante negociación con y lucha contra el cura de la diócesis y con los habitantes no yaquis es una historia aparte. En la actualidad el pueblo es gobernado por el alcalde, el vice-alcalde y el Concilio compuesto por cuatro personas, sólo uno de ellos es miembro de PYT.

los pueblos sonorenses que hemos visto anteriormente, la fiesta dura una noche y no hay juegos como en la fiesta de San Juan. Los fiesteros no tienen un cargo aparte fuera de la fiesta tal como asistir la misa, cooperar para la realización de los rituales funerarios. En la mayoría de los casos, el cargo se turna cada tres años y al último año se les entrega el bolo. En el caso de la fiesta del Señor de los Milagros, se enfatiza el aprendizaje para las nuevas generaciones que seguirán y desarrollarán las prácticas en el futuro. Las fiestas de los santos patronales no tienen la misma relevancia que las fiestas de la Pasión, aunque no por ello son menos importantes.

Estas fiestas conllevan también problemáticas entre las prácticas religiosas-culturales y los recursos económicos. Tradicionalmente, los gastos para la fiesta son cubiertos por los fiesteros, quienes juntan dinero a toda costa para cumplir su manda. Sin embargo, ha habido quienes empiezan a pedir recursos al gobierno tribal por el mismo motivo.

Como le digo a todos los fiesteros, esta fiesta para qué van y piden a la tribu dinero. Es tu fiesta. Eso debe de salir aquí, de tu bolsa, porque cuando tú haces una manda, es que tú vas a hacer [y] no la tribu. *So*, ahí anda pidiendo dinero y así no se hace la fiesta. Ya muchos están acostumbrando que la tribu les ayude (doña Justina, el 22 de mayo, 2014).

Otra festividad muy particular es la fiesta de la Pasión. Desde el inicio de la Cuaresma, el miércoles de ceniza, cada fin de semana se organizan las fiestas de pasión hasta el domingo de Ramos. Debido a la prioridad de trabajo entre semana y la abundancia de las demandas, cada fin de semana se organizan dos fiestas, incluso tres (fiesta de noche en el viernes, fiesta de día en el sábado y fiesta de noche para amanecer el domingo). Estas fiestas son de mandas, es decir, los interesados prometen realizar la fiesta durante tres años consecutivos por su propia voluntad. Muchas veces, una persona que tuvo una enfermedad grave o cuyo miembro de la familia se encuentra enfermo, se compromete a

realizar una manda e invita a personas cercanas que quieren sumarse a la celebración: suelen ser parientes, compadres/comadres y amigos con quienes ya tiene el lazo establecido de antemano. En general, se realiza la fiesta en la iglesia, en algunos casos los fiesteros prefieren hacerla en su hogar de manera tradicional.

El capitán de los kohtumbres de Barrio Libre, don Patricio Varela decidió realizar la fiesta a fin de recuperar la salud en el día de San Lázaro (quinto viernes de la Cuaresma), Santo de los enfermos y los animales. Aunque este año (2014) no se presenta como capitán debido a su enfermedad, tiene esperanza de seguir su oficio el año que viene gracias a su manda. La fiesta tiene lugar en la casa de su pareja, Julieta Enríquez, ubicada a un kilómetro de la reserva. Los cabos de la tropa vinieron días antes para construir el espacio ritual y llevaron leña para la cocina y la fogata antes de comenzar la fiesta.

El patrón de la celebración es el mismo que las que se realizan en Sonora: una red de personas que prometen cumplir su manda y la circulación e intercambio constante de la comida y las palabras. El cansancio, el sueño, el frío, todo el desgaste corporal de los participantes se manifiesta por la fe, así como dicha fe es la que levanta a la persona a seguir y cumplir sus promesas tanto con la divinidad como con la comunidad. La única diferencia es la abundancia y variedad de las comidas que se ofrece durante la fiesta: tanto las comidas “tradicionales” como las modernas se distribuyen entre todos los presentes.

Las redes sociales construidas a través de los rituales y los intercambios de las comidas y los trabajos rituales durante las fiestas constituyen un espacio social particular fuera del tiempo ordinario. Aquí, las fiestas son concebidas como núcleo de las relaciones sociales y de construcciones de la comunidad, de la manera que evidencia el nivel de involucramiento de la población entera a través de la celebración y la construcción de los vínculos sociales a través de padrinzago y compadrazgo.

Nos queda una pregunta acerca del financiamiento del gobierno tribal para las fiestas, ¿esto provocaría transformaciones radicales de los significados de la fiesta? ¿Un sacrificio menos, como algunos tanto de Sonora como de Arizona comentan? Si la fiesta es parcialmente financiada por el gobierno tribal, entonces la fiesta se convierte en una redistribución de los recursos, desde el centro a la periferia, pero con labor significativa de los fiesteros que transforman “lo crudo en lo cocido” y construyen el espacio ritual.⁴³

Desde mi punto de vista, las fiestas celebradas en Arizona diversifican los significados: no sólo las realizan por la fe y el endeudamiento con las entidades divinas, sino *también* para la comunidad, para que las tradiciones y la cultura se sigan manteniendo; y para la identidad, en el interior, para la identificación dentro del grupo, y en el exterior, para la diferenciación de otros grupos étnicos. Así, la importancia no sólo reside en el sacrificio, sino también en la comunidad y la identidad.

Casinos tribales: fuente de ingreso y autonomía (soberanía)

Yendo del norte en la carretera interestatal 19 que atraviesa a lo largo la ciudad Tucson y siguiendo el camino Valencia hacia el oeste, se encuentra el Casino del Sol Resort: hotel de cuatro estrellas, Casino del Sol de mayor magnitud con juegos de azar, póquer, bingo y máquinas tragamonedas, AVA (Anselmo Valencia Anfiteatro) con cupo para cinco mil personas, tienda de artesanías y tabaco y un campo de golf, Sewailo Golf Club, el mejor campo de golf de Estados Unidos. El hotel cuenta con 215 habitaciones de lujo y 10 suites

⁴³ Cabe mencionar que en Sonora algunas fiestas del Santo Patronal son celebradas con el financiamiento de las autoridades tradicionales. En este sentido, no debemos interpretarlo como “un sacrificio menos”, como algunas personas comentan, sino como un cambio relativo de un elemento de la festividad que está ocurriendo en ambos lados de la frontera, y que, de alguna manera, muestra la autonomía económica y política en calidad del grupo étnico dentro del sistema Estatal tanto en México como en Estados Unidos. Es decir, tanto PYT como las autoridades tradicionales son entidades soberanas en su propio territorio con una fuente de ingreso (o recursos) que posibilita(n) realizar fiestas importantes para la comunidad. En todos los casos, los fiesteros son los que concentran toda la labor de construir el espacio ritual y convertir “lo crudo en lo cocido”, haciendo posible esta celebración que es muy importante para la comunidad.

con balcón, un suntuoso edificio que cuenta con spa, gimnasio, piscina al aire libre, lujosas cabañas privadas, bar, fogatas y un centro de negocios, para convertirse en el único complejo con casino de Arizona galardonado con Cuatro Estrellas de *Forbes* y *AAA Four Diamond*.⁴⁴



Figura 6. Casino del sol. Foto: Mao Fukuma. 2014

A partir del año 1992, PYT entró en el mundo de los negocios turísticos con un bingo hall, siguiendo uno de los ejemplos exitosos para otros grupos de nativos americanos. La ubicación favorece la etno-empresa,⁴⁵ pues la reserva se sitúa en la orilla de la ciudad de Tucson para atraer tanto a los turistas nacionales como a los de México. En el condado de Pima existen cinco casinos, dos casinos de PYT y tres casinos de Nación Tohono O’odham. La inserción en el mercado turístico transformó totalmente la vida de los nativos americanos, ya que les permite, en primer lugar, generar recursos económicos para el desarrollo de sus comunidades y, en segundo lugar, ofrecer servicios diversos a

⁴⁴ Escobar Amalia, “Orgullo yaqui, de la pobreza a la prosperidad”, en *el universal*, el 27 de noviembre, 2015

⁴⁵ La etno-empresa es el término introducido por Comaroff y Comaroff (2009) para referirse a los nativos americanos que se incorporan al mercado y emprenden negocios como corporaciones étnicas. Dichas etno-empresas se basan en las diferencias culturales y sostenidas por su estatus de soberanía que crea espacios de baja fiscalidad.

los miembros; en tercer lugar, generar empleos que, en general, son mejor pagados que otros empleos de la misma categoría en la ciudad; en cuarto lugar, depender menos económicamente del Estado y, por último, invertir y diseñar los proyectos culturales e identitarios.

En los últimos 20 años, desde la inserción en el mercado hasta la actualidad, la etno-empresa ha transformado drásticamente el paisaje de la reserva, del monte a la modernidad, como “una historia exitosa de *Native American*: de la pobreza a la prosperidad” (Escobar Amalia) y ha proporcionado una oportunidad para obtener la autonomía económica y, por tanto, su soberanía.

En los discursos políticos de los nativos americanos acerca del casino están presentes los relatos de cómo eran -pobres e inestable- y ahora cómo son -dueños de la empresa, estable, modernidad-, poniendo énfasis en la transformación. En una entrevista con una *grass roots organization*, *Chairman* de PYT enfatizó la importancia de la industria de casinos para la tribu.

And it provided us a chance, at life, a chance to tell the kids [...] now we can stand alone on our own. We can fend for ourselves. And you see that now throughout the tribes, you see this pride now, that we are actually now included at the table. We are actually now negotiating doing these things and we have proven to everybody that we not only have sound economies; we have trucks for our students, are children benefiting from all this and continue going to school (entrevista con *Chairman* de PYT, realizada por Benefiting Arizona, 2015).⁴⁶

Como vemos en su discurso, la mayor contribución de los éxitos en la etno-empresa no es la ganancia económica como tal, sino la autonomía conseguida gracias a ella. La operación y regularización de los propios negocios por sí mismos implican relaciones inseparables de gobernanza con la economía, dándole más posibilidad para la auto-

⁴⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=3-zwf0RxRu8>

determinación. De la misma manera, las ganancias son invertidas en servicios sociales, la educación y en la revitalización de la tradición, canalizando del desarrollo económico a la auto-gobernanza. Salir de la situación dependiente del gobierno federal y “levantarse por sí solos” tiene mayor sentido para los nativos americanos que han reclamado sus derechos de soberanía desde hace muchos años.

Por otra parte, el empoderamiento de los nativos americanos en estos años, sostenido por derechos de exclusividad, exención y auto-determinación, intensifica la política entre el gobierno federal y los gobiernos tribales, recurriendo a *lobbying*, litigio, patrocinio y *pork barreling* (soborno a los senadores), para insistir su derecho de soberanía ante el Estado (véase Comaroff y Comaroff, 2009). No obstante, como argumentan varios autores (Comaroff y Comaroff, 2009; Vizenor, 2010; Mager, 2010), la soberanía de los nativos americanos es incompleta, ambigua y relativa dado que es dependiente de otras entidades hegemónicas (Congreso, BIA, *National Indian Gaming Commission*, etcétera.), de las que no es posible sobreestimar su potencia. No es posible suponer que el empoderamiento es el resultado de la agencia política y la lucha ganada por parte de los nativos americanos mediante la inyección de capital en el campo político, tampoco son víctimas de los cambios constantes en las políticas indígenas estadounidenses. Como menciona Cattelino (2011), la incorporación de los nativos americanos en el mercado capitalista, promovida por el gobierno federal, a veces destruye los gobiernos tradicionales tribales, pero en otras ocasiones los refuerza y reestructura. De las olas de imposición, obligaciones por poderes hegemónicos, ellos buscaron y encontraron una manera de luchar, expresarse como/para una colectividad étnica distintiva, apropiándose de las prácticas económicas capitalistas e insertándose en la economía del mercado. Los nativos americanos tratan de construir una imagen propia de

soberanía imaginada, luego materializada y ejecutada en el campo político, económico y jurídico.

A pesar de todas las críticas, gracias a los casinos tribales los nativos americanos han conseguido la influencia económica y política y han logrado transformar las representaciones sociales de “pobres, víctimas de 500 años y dependientes del gobierno federal” a “nación soberana con cultura distintiva” dentro de un Estado, además de tener presencia en la esfera pública siendo minoría en la sociedad estadounidense. El gran reto para PYT sería moderar la desigualdad social y reformar la forma de redistribución, ya que los beneficios sólo son disfrutados en la reserva, excluyendo a la mitad de los miembros matriculados sin acceder a los servicios ofrecidos en la misma. Por el momento, los miembros que habitan en California o Guadalupe sólo pueden acceder a las becas educativas o, cuando tienen suerte, acceder a créditos de hipotecas con bajo interés ofrecidos por el gobierno; en una última opción, pueden trasladarse a la reserva, anotándose en una lista larga de espera para adquirir una casa.⁴⁷

Por otra parte, en términos sociales, las etno-empresas, sobre todo, los casinos tribales conllevan también impactos sociales internos: adicciones, cambio de formas familiares y conflictos políticos en torno al capital. Algunos miembros de la tribu invierten casi todo el sueldo en juegos de azar en cuanto lo reciben, quedándose sin nada o incluso endeudándose al terminar de jugar. En el caso contrario, ese ingreso eventual suele ser consumido de una sola vez en comidas o alcohol, o guardado para la siguiente oportunidad sin intención de ser acumulado como concepto de ahorro. Suelen escucharse algunas veces quejas por parte de las mujeres sonorenses con actividades de subsistencia

⁴⁷ A pesar de las desventajas de los habitantes fuera de la reserva, ellos siguen gozando de ciertos privilegios: tienen derecho de ir a los hospitales destinados para los miembros de nativos americanos reconocidos por el gobierno federal.

hacia algunas mujeres en Tucson, que gastan toda la quincena en los casinos y las hacen esperar otra quincena para poder regresar la cantidad que les deben. Ir al casino y jugar un momento se convierte en uno de los hobbies para algunos ancianos, quienes, de lo contrario, se quedan en casa la mayoría del tiempo. Es común que dichas personas cuenten con una tarjeta de club para acumular puntos, recibir premios y jugar gratuitamente pagando 25 dólares una vez a la semana, ya que los casinos manejan estrategias para motivar y hacerlos gastar más. Los casinos se convierten en parte de su vida en la reserva y en su principal atracción en el tiempo de ocio.

En cambio, los jóvenes mencionan la desintegración familiar ocasionada por la instalación de los casinos, en comparación con su niñez. El mayor impacto social para ellos es el cambio en la forma laboral, obligando tanto a los padres como a las madres a trabajar y cumplir horarios diurnos y nocturnos debido a servicios de 24 horas. Todo ello provoca la transformación de la forma familiar tradicional.

Porque antes la familia era central. Cuando iban para trabajo, los señores y señoras donde iban para las milpas, para trabajar en un jardín de una familia o iban de construcción o para los trenes. Cuando regresaban entonces ahí platicaban sobre lo que estaba pasando ese día, o qué iba a pasar en la comunidad. Las nuevas [cosas] que estaban pasando y oyeron de diferentes partes donde estaban hiakis, de las familias que se encontraban afuera de su hogar o de la comunidad. Y ahora nomás televisión y tenemos juegos. Cuando ahora [lo que] ha cambiado también es que las personas que trabajan, por ejemplo, mamá y papá salen [a trabajar] y los niños van a escuela. A veces los niños llegan a casa sin papás esperando que lleguen. A veces tienen doble trabajo; papá nomás viene, come y se va. Y mamá también. [Porque] tenemos casinos. Antes, la mayoría de la gente estaba trabajando de la mañana hasta la tarde. Y ahora tenemos la gente trabajando de las 3 de la tarde hasta las 2 de la mañana, o de las 11 de la noche hasta la mañana. Entonces todo lo que era importante de una familia, hablar, compartir la lengua y cultura, eso ha cambiado un poco. Nadie es culpable, pero eso es la realidad que ha cambiado nuestra cultura (Luis Ozuna, el 16 de septiembre, 2015).

No obstante, el cambio no sólo se debe a la inserción en el mercado como etno-empresa, sino también al resultado de múltiples factores surgidos del capitalismo tardío que la mayoría de la población está experimentando. La etno-empresa no escapa de las reglas capitalistas que les obligan a ser competitivos para triunfar en la refriega competitiva del mercado global. En esta dinámica, la forma tradicional de familia se ha ido transformando, afectando diferentes ámbitos, sobre todo, como menciona Luis Ozuna, el cultural.

Relacionado con esto, el engrandecimiento de conflictos de poder por el capital presenta otra problemática inherente a las etno-empresas. El trabajo de Elisabeth Mager (2010) ilustra muy bien este punto: el resultado de las etno-empresas (en el caso de los kikapú) son luchas internas y la desintegración del grupo, abriendo camino a la asimilación a la cultura estadounidense con toda su despersonalización y posibilidad de adquirir adicciones (ibíd.:207). En el caso de los yaquis, las consecuencias de la etno-empresa no son iguales a las de los kikapú. La transculturación no es resultado de los casinos tribales, sino el hecho de estar inmersos en la cultura y sociedad estadounidense, si bien, es cierto que se ha intensificado la lucha de poder dentro del grupo, tanto en el campo político como en el religioso, por mencionar un ejemplo. Desde hace algunos años en el establecimiento de los casinos, PYT empezó a financiar las ceremonias realizadas en las comunidades, en especial para la Cuaresma. Una vez entregado el capital, el uso depende de cada organización religiosa, encabezada por los capitanes de kohtumbres. Los de Guadalupe se quejan de que ahora todos quieren ser capitán para acceder al capital, situación que anteriormente no sucedía; en tiempos pasados recibir el cargo de capitán era muy pesado porque eran ellos los que hacían todo lo posible para levantar la Cuaresma, pidiendo fiado a tiendas locales, sometiéndose a una deuda el resto del tiempo. De la misma manera, en cada comunidad circulan varios rumores acerca del uso de los recursos

económicos invertidos por PYT. El ofrecimiento de limosna a los participantes que vienen de Sonora en concepto de contraprestación también es fuente de críticas para algunas personas, tanto en Sonora como en Arizona (para más detalle, véase el capítulo 4). La inyección del capital en la organización religiosa ha provocado conflictos de poder, transformando valores tradicionales, llevándoles hacia intereses económicos personales.

Como indica Comaroff y Comaroff (2009), el órgano político de los nativos americanos a partir de la inserción en el mercado se convirtió en empresarial. En una plática informal con el entonces *Chairman* de PYT, ha puesto énfasis en el éxito de los negocios emprendidos por la tribu, lo que les permitió salir de la condición precaria que sufría toda la población y tener un nivel de vida mejor sin depender del gobierno estadounidense. Para tener éxito en la competencia reñida del mercado, ellos manejan una identidad situacional derivada del *borderland*, es decir, jugar entre la mexicana y la estadounidense. El *Chairman* comentó dos caras del éxito, una de adaptabilidad y otra de continuidad: por un lado, hacia al público estadounidense, habla del nivel de integración de la tribu a la sociedad estadounidense, con énfasis en el dominio del idioma inglés, participación en la milicia, incorporación al mercado capitalista, etcétera; por el otro, hacia al público mexicano, dirige discursos del buen manejo del español, en comparación con otras tribus fronterizas o, más específicamente, sus rivales de la etno-empresa, los tohono o'odham, que no lo dominan para atender a los turistas mexicanos. Aparte, el *Chairman* argumenta que, para tener éxito en el mercado de los casinos, tienen que organizar buenos eventos y conciertos para atraer a los turistas, todo lo que aprendieron de otras tribus y que ha tenido éxito en las etno-empresas. Lo que se comercializa, en mayor parte, es la cultura chicana (conjunto de las culturas hispanohablantes). Para mencionar algunos ejemplos, eventos culturales como el 15 de septiembre, la víspera de

la independencia mexicana, donde se organiza el grito de independencia con presencia de grupos musicales sonorenses y el consulado mexicano en Tucson y los conciertos de grupos famosos en el área. De hecho, a lo largo de la carretera internacional 15, se colocan varios letreros para atraer a los turistas sonorenses al casino. Todos los eventos con fines comerciales tienen lugar en *Casino del Sol Resort*, espacio diferenciado del espacio social y cultural para los yaquis.

Respecto a la relación entre cultura y economía, los casinos tribales les permiten separar cada vez más las prácticas económicas de las producciones culturales. Igual que en el caso de los seminoles en Florida, documentado por Cattelino (2004, 2011), la empresa de los casinos para los yaquis es meramente económica, sin ninguna relación con la cultura y la construcción de la identidad, a diferencia de lo que Comaroff y Comaroff (2009) argumentan en su libro. En su texto, Cattelino menciona que:

They view these economic practices instrumentally, as ways to escape poverty and make money for the tribe, and thus they increasingly detach economic practices from cultural production. Nonetheless, with cigarettes and gaming Seminoles have perpetuated the valuation of “tradition” through, not despite, a market economy by embracing modern economic and political institutions in the service of tribal sovereignty and a broader vision of cultural distinctiveness [...] During the casino gaming era, they have chosen a path of market integration as a mechanism for producing and maintaining cultural and political autonomy (Cattelino, 2004:68, 81).

La producción cultural es guardada al margen del alcance para los turistas, para que no la consuman fuera del propio ámbito cultural. En el ámbito de los negocios, no hay presentación de performance cultural -por ejemplo, danza de venado-, ni venta de artesanías de la *propia* cultura.⁴⁸ Esta postura de anti-comercialización de la cultura se observa en los casinos, constituyendo espacios de “hiperrealidad” (Baudrillard, 1978).

⁴⁸ Algunos informantes comentan que antes permitían la venta de artículos culturales, como collares, máscaras, cuadros, dentro y fuera de los casinos.

Son espacios construidos a partir de simulacros (Hirai, 2009: 99) y, luego, duplicados, imitados y estandarizados para venderlos como mercancía en forma de ilusión y sueños, sueños para satisfacer y entretener a cualquier público turista. En otras palabras, como otros grupos nativos americanos, los yaquis se apropiaron del estilo muy particular de hiperrealidad, aunque con un toque especial, el de la región cultural transfronteriza México-Estados Unidos. De hecho, ellos crearon marcas de la etno-empresa, “Casino del Sol” o de “sewailo” (en la lengua vernácula significa “mundo flor”), que no tienen ningún vínculo con la cultura propia. Estos espacios hiperreales contrastan con el paisaje de las zonas residenciales y oficinas de la reserva, llenas y expuestas de imágenes y símbolos culturales a lo largo de las calles.

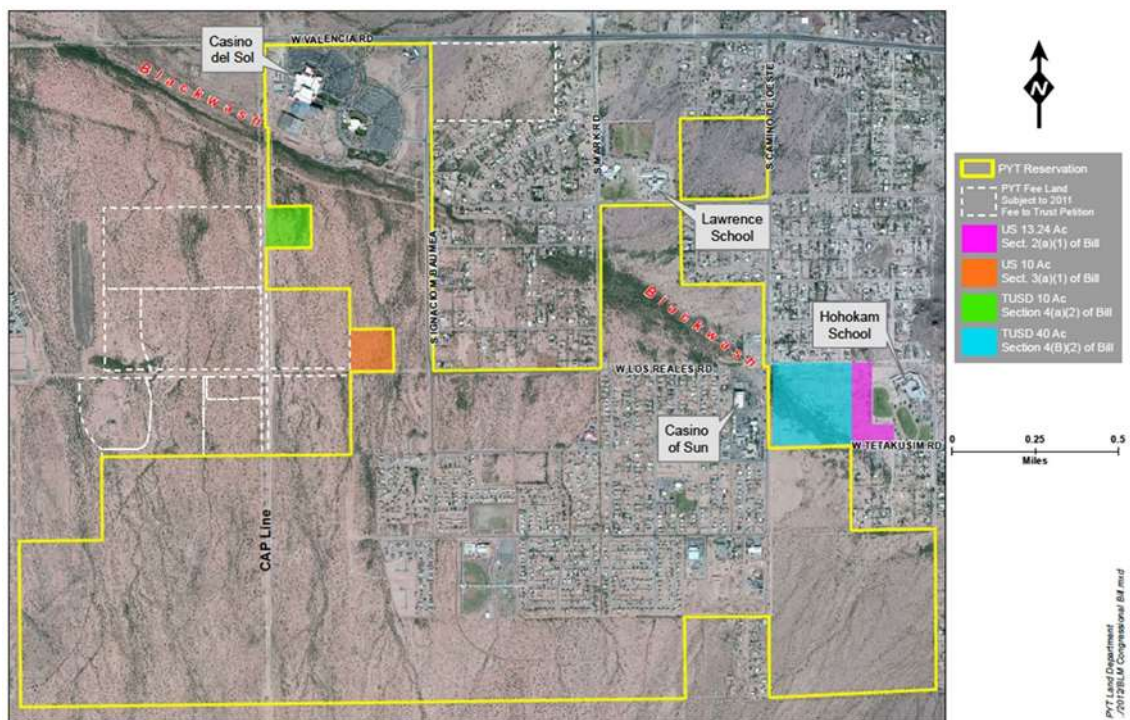


Figura 7. Mapa de la reserva de PYT. Fuente: Pacua Yaqui Tribe Land Departament.

Separar radicalmente el campo cultural del económico es, ciertamente, para no mercantilizar la cultura y colocarla lo más lejos posible del capitalismo; porque la cultura es sagrada. El capital pasa por un proceso de "limpieza", a través del gobierno tribal, para

luego transformarlo en diversos servicios sociales y proyectos culturales; dicho proceso es indispensable para separar simbólicamente las prácticas económicas y las producciones culturales. De acuerdo con Cattelino (2004), la fungibilidad de dinero, es decir, la habilidad para separar su fuente de su uso, les permite desconectar dos campos que están interconectados en el fondo.

Por un lado, esta postura de desmercantilización y anti-comercialización de la propia cultura tiene que ver con la dicotomía entre la tradición y el capitalismo, imaginada y generalizada por la sociedad dominante: por el hecho de entrar en el sistema capitalista como una “corporación”, los indígenas se vuelven materialistas y capitalistas y, por ende, perdieron su cultura y no “son” tradicionales (Cattelino, 2004). Por otra parte, los yaquis tratan de controlar los objetos y símbolos culturales sagrados para que no salgan afuera de su marco cultural. Muy sensibles de lo propio y no propio, reaccionan contra apropiaciones de símbolos culturales propios por manos de la gente extraña. Para ilustrar lo anterior mencionaré dos ejemplos que he observado durante la estancia.

- a) Edición y publicación de un diccionario de la lengua yaqui. Uno de los autores del libro, “*Yoeme-English English-Yoeme Dictionary*” (1998), cuenta la experiencia de cuando trataron de mostrar el libro en público. Cuando ellos acudieron a la junta del Concilio tribal para pedir permiso y bendición para la publicación, la primera respuesta fue negativa, ya que el conocimiento lingüístico y la cultura pertenecen sólo a ellos y, por tanto, no lo debían compartir con la gente ajena. Aquí, están en juego tres ideologías importantes, conservación, reconocimiento y acaparamiento.
- b) Proyecto turístico de *Old Tucson*. Se trata de un lugar turístico en Tucson donde los turistas pueden experimentar “occidente” y visitar escenas famosas de películas filmadas allí. El encargado de dicha instalación se acercó a la tribu proporcionando un proyecto cultural para abrir un espacio cultural de la tribu yaqui dentro de la propia instalación. Una persona del Departamento

de Lengua y Cultura, quien era encargada de este asunto, se dirigió al comedor de los mayores para consultar sus opiniones. La discusión se centró en dos puntos: por un lado, qué tipo de exhibición o performance se puede permitir en dicho espacio; y, por el otro, en qué manera puede establecerse un acuerdo económico a cambio del permiso de la exhibición. La mayoría estaba de acuerdo sólo en exponer una cocina tradicional y no permitir el performance de la danza de venado y pascola, ya que estaba fuera de lugar. Y el segundo, más importante, es que en caso de que permitieran la exposición, ellos enfatizaban la importancia de establecer una cuota para la exhibición de su propia cultura, porque no toleran que otros mercantilicen y comercialicen su cultura a fin de acumular capital sin dejar nada para ellos. El primero es la cuestión de hasta dónde se permite compartir el conocimiento y performance cultural propio dentro de un marco capitalista, y el segundo, es la negación de la apropiación de la cultura por gente ajena.

Estos dos ejemplos muestran claramente la frontera ideológica entre “Nosotros” y “Ellos” y el sentido explícito de propiedad cultural. En este sentido, ¿a quién pertenece la cultura? ¿Quién puede hablar de, practicar, producir y/o consumir la cultura? (Comaroff y Comaroff, 2009:84) La fronterización extrema entre nosotros y ellos termina esencializando la cultura.

Como tengo cargos políticos culturales importantes en la comunidad, necesito defender la cultura. Y aquí en este lado no *vendemos* la cultura. Aquí en este lado, como allá [Sonora], no son malos ellos, porque [tienen] necesidad de vivir. No es porque quiere. No es eso. Ellos saben, entre ellos saben. Yo hablé con él, Mariano [artesano de origen sonoreño]. Él quería venir [al festival], pero yo dije a él, “yo no puedo dejar a usted vender cosas aquí en este festival. Allá en su casa o casa de tu pariente, está bien, pueda pasar cosas que estás aquí o algo así. Pero para tener cosas así a la brava, [no]”. Y las personas van a pensar que es bueno y no es bueno. [Porque] es gracia que tiene él, es una gracia que viene de Dios. Es una gracia que nomás él tiene, estilo de él. Todo que tiene, es de él (Loreto Martínez, el 19 de septiembre, 2015. La cursiva es mía).

Todos los objetos culturales, sobre todo los que se utilizan en los rituales y que son

considerados como sagrados, constituyen “las mercancías de enclave” en el sentido que le da Appadurai (1991). Las autoridades tratan de controlar la circulación y el consumo de estas mercancías para conservar el valor “original”. Sin embargo, siempre hay agentes que utilizan las desviaciones y las ponen en circulación, a fin de aumentar el valor económico y, como resultado, las cosas se tornan “contaminadas”.

Me pregunto, ¿si acaso lo que están rechazando no es la “comercialización” como tal, sino su alienación? La cultura y los símbolos culturales son alienables de ellos, de “verdaderos dueños de la cultura” a través de las transacciones económicas; y los símbolos culturales que circulan fuera del propio marco cultural van transformando su significado original, a través de la atribución de otro significado, gracias a su alienabilidad. Gell (1998) nos recuerda que lo alienable o no, no depende de las relaciones entre las cosas y sus propietarios, sino de las situaciones particulares donde las transacciones ocurren. Inmersos en una sociedad donde la mayoría de las cosas pasan por proceso de la mercantilización y donde existe una discrepancia del conocimiento acerca de la mercancía entre productor y consumidor -además de que entre el precio y el valor de la mercancía sagrada no hay una equivalencia-, para ellos vender es sinónimo de alienación, en el cual los significados “auténticos” se pierden y se agregan nuevos significados, que son erróneos y falsos desde la perspectiva de los productores.

Esto explica la arbitrariedad del vínculo imaginado entre cultura y dinero, su comercialización. El intercambio intercultural de las mercancías (ya sea de objeto o de performance) entre los nativos americanos no es considerado como negativo sino recomendado, pero entre la clase dominante y los nativos americanos lo es, pues significa “vender” la cultura. Entonces, la problemática no es sólo monetaria, sino también sobre la relación entre las partes, en la cual una de ellas representa la otredad, el Otro, capitalista

y colonizador, que exotiza y enajena la cultura indígena y el contexto en el que está ocurriendo el intercambio/transacción ya sea por medio de dinero o no.

Ahora bien, el manejo de las fronteras territoriales y simbólicas es importante para el éxito de los negocios tribales y para mostrar su distintividad como grupo étnico. En este sentido, concuerdo con Comaroff y Comaroff, respecto a su argumentación de etno-capital; en la que señala que las condiciones en las que el capital y la identidad étnica se coproducen mutuamente, produciendo nuevos tipos y fuentes de valor, que es la distintividad étnica. Esto es posible porque:

Indian enterprise that succeeds in the competitive fray of global markets and does so unmarked by otherness, is open to the charge that it does not require, nor does it warrant, sovereign exclusion, protection, or preference (Comaroff y Comaroff, 2009: 73).

Siguiendo su análisis, la primera frontera es la frontera territorial: los casinos tribales están situados en las reservas, donde constituyen otras *naciones soberanas*, fundadas por leyes propias y diferencias culturales. Sin embargo, aquí se requiere una nota. En el caso de los yaquis, la frontera territorial y jurídica es más bien implícita: bajo la separación entre el espacio residencial-administrativo y el de negocios, los letreros de advertencia de entrada a otra jurisdicción están colocados sólo en aquella zona residencial-administrativa.

La otra frontera es construida simbólicamente entre juegos tribales y juegos comerciales. La peculiaridad de los juegos tribales queda de manifiesto justo en los discursos no capitalistas; esto es, ocultar el capitalismo inherente de las etno-empresas. Cabe mencionar que el contexto específico de Arizona, donde existen sólo los casinos tribales (en total 26 casinos), es diferente de los casos mencionados por los autores (Comaroff y Comaroff, 2009; Cattelino, 2004, 2011), donde los casinos tribales y casinos comerciales coexisten y comparten los espacios urbanos, compitiendo y diferenciándose,

como en California. En dicho contexto, los casinos tribales tienen la necesidad de explicitar y marcar la frontera, porque el éxito de la etno-empresa depende de la distintividad, alejarse simbólicamente lo más posible de los otros casinos comerciales “capitalistas”.

En los discursos a favor de los juegos tribales en Arizona, hay algunas características para justificar su etno-empresa: primero, los beneficios económicos proporcionados por ellos, tanto para la ciudad como para el estado; y, segundo, la indispensabilidad de recursos económicos generados por los casinos con el objetivo de mejorar su condición de vida y conservar la cultura rica de los nativos americanos. La primera ventaja para los nativos americanos de abrir su propio negocio en su reserva es la exención de impuestos: los nativos americanos tienen derecho de operar y regular actividades económicas dentro de su nación, las cuales están exentas de impuestos para el estado o el gobierno federal. A pesar de eso, *sí* comparten una parte de las ganancias⁴⁹ con ciudades locales, estados, condados y organizaciones benéficas, a través de los estados en sectores educativos, turismo, protección ambiental y tratamientos traumáticos (para más detalle, véase la página *Benefiting Arizona*). Esto se debe al *Gaming Compact* firmado entre el estado y los gobiernos tribales.⁵⁰ Aparte de las aportaciones económicas directas de los casinos tribales, existen otros incentivos económicos indirectos: aumento de empleos tanto para los nativos americanos como para los no nativos americanos y una gran cantidad de consumo de mercancías y servicios por parte de los casinos tribales. Además, aunque los casinos tribales están exentos de impuestos, aquellos que trabajan

⁴⁹ Según la página de *Arizona Department of Gaming*, los Nativos Americanos en Arizona aportan de uno a ocho por ciento de las ganancias generadas por los casinos tribales (véase, <https://gaming.az.gov/>).

⁵⁰ A partir de *The federal Indian Gaming Regulatory Act of 1988*, los estados tienen obligaciones de negociar con los nativos Americanos, quienes buscan entrar en acuerdo con los Estados para la conducta de juegos de clase III.

dentro de los casinos o en el área de vigilancia sí pagan los impuestos, que en total alcanzan 28 millones recaudados por el gobierno federal y el estado (cifra de 2000).⁵¹

Por otro lado, como ya mencioné en párrafos anteriores, los nativos americanos ponen énfasis en la importancia de los ingresos generados por los casinos tribales para salir de la pobreza y mejorar la situación actual. Las ganancias de los casinos tribales son utilizadas para mejorar infraestructuras, servicios médicos, educación, asistencia pública; en resumen, el bienestar social dentro de las reservas. El *Chairman* de PYT menciona lo siguiente:

If you look at other institutions in gaming, it is a very rich owner, it's a really rich person or a group of now syndication of business owners that own that [...] this is different because it's a whole nation that's the business owner and it's the whole nation that will provide wheelchairs, dental health, all the things that the federal government doesn't provide or short on, because they will never catch up and they don't provide everything for the tribes. It really makes it a lot better for the tribes, to be like they say, *self-sufficient* (entrevista realizada por Benefiting Arizona, 2015, la cursiva es mía).

Los nativos americanos se ayudan mutuamente en prácticas económicas, a través de transferencias inter-tribales de máquinas, sobre todo para los que se sitúan en zonas rurales donde no pueden sacar fruto de las atracciones turísticas o no cuentan con suficientes miembros para emprender propios negocios.

No obstante, atrás de estos discursos se esconden otros aspectos de la etno-empresa: algunos nativos americanos reparten las ganancias de los casinos tribales per cápita y, en consecuencia, los miembros tienen acceso al capital sin hacer nada, en algunas ocasiones se convierten en verdaderos ricos. Esto conlleva a la intensificación de la política de exclusión-inclusión de la membrecía, como indican Comaroff y Comaroff

⁵¹ En suma, se estima que en 2000 por lo menos 14,784 empleos fueron atribuibles a operaciones de casinos tribales y estas operaciones, directa o indirectamente, generaron por lo menos 468 millones de dólares en actividades económicas dentro del Estado (véase, Udall Center for Studies in Public Policy, 2001).

(2009). Por otra parte, estos discursos contrastan mucho con la imagen de los casinos como símbolo de capitalismo, donde sólo invierten el capital para generar más capital y lo único que se produce es capital.

La construcción de ambas fronteras, independientemente de que ellos las expliciten o no, están en las representaciones hegemónicas creadas desde fuera. En este sentido, lo que mencionan Comaroff y Comaroff cobra sentido; muchos nativos americanos trabajan duro para sustentar la impresión de que, su universo y el comercio desarrollado dentro de él, sí depende de su diferencia soberana (2009:74).

A pesar de todas las problemáticas de las etno-empresas y la inserción en la economía de mercado, las tribus se apropiaron y aprendieron de la economía moderna para su propio bien sin asimilarse totalmente. Coincido con Cattelino al afirmar:

They have chosen to engage modernity on their own terms, to whatever extent this is possible, and they have created “alternative modernities” in their interweaving of market integration with efforts to maintain tribal sovereignty and cultural distinctiveness. Thus they have imposed limits on the Universalist “project of modernity” (2004: 84).

Native American: relaciones políticas y doble ciudadanía

A partir del reconocimiento en 1978, los yaquis se convirtieron en una tribu reconocida por el gobierno federal, es decir, *Native American*. El acontecimiento nos plantea varias preguntas, ¿Qué es el nativo americano? ¿Qué implica el acontecimiento? Y ¿Qué impacto tuvo y ha tenido este logro? Para contestar estas preguntas, varios conceptos son claves, desde mi perspectiva, que son: soberanía, raza, tribalismo y comunidad. Estos conceptos constituyen medidas para *indianess*, la autenticidad como nativos americanos. No obstante, dichos conceptos son definidos y controlados por el Estado y los nativos americanos, a su vez, los negocian y reconfiguran hasta los márgenes de tolerancia o, a veces, enfrentan al Estado para luchar por la reconfiguración de los mismos. Así, entender

“nativo americano” implica contextualizar a los yaquis dentro de una sociedad estadounidense, analizar su situación y empoderamiento, así como sus límites en calidad de una colectividad nativa -y racializada-. El nativo americano es una categoría que el Estado inventó para controlar a la población indígena a través de un aparato de inclusión-exclusión, otorgándoles (aunque desde hace pocas décadas) un estatus privilegiado frente a los ciudadanos estadounidenses (población en general). Es muy interesante el estatus de nativo americano en un Estado-nación multi-racial, donde todos los ciudadanos poseen derechos iguales (Biolsi, 2005). El estatus privilegiado viene de su condición pre-constitucional, su existencia antes de la formación del Estado-nación. Biolsi menciona lo siguiente:

Because they are preconstitutional-their existence as sovereign polities predates the existence of the United States, they are also extraconstitutional: They exercise their sovereignty without constraint by the federal Constitution or federal law in general (2005: 243).

Así, el hecho de su presencia pre-Estatal y ser minoritarios en la sociedad estadounidense permite crear una “excepción”, dándoles ciertos privilegios en el Estado-nación ideológicamente igualitario.⁵²

A pesar de la legislación de *Self-Determination* de 1975, el Estado, mediante BIA y el Departamento del Interior, sigue ejerciendo influencia e interviniendo en las decisiones internas tribales para frenar el aumento de la población, controlar y reducir su ejercicio soberano dentro de la autoridad estatal. Existen dos estrategias para lograr esta tarea, uno, a través de la intervención en las reglas de membresía tribal y, otro, mediante el largo proceso para el reconocimiento federal.

⁵² No obstante, la población total de los nativos americanos es la minoría, mucho menos que la población étnica minoritaria, tal como la afroamericana o asiática. De hecho, constituye sólo el 0.9 por ciento de la población entera en el país y en Arizona, estado que ocupa el tercer lugar de la población de nativos americanos, 5 por ciento de la población total del estado (Kamata, 2009). Esto explica en una parte su condición privilegiada y la tolerancia de otros ciudadanos hacia ellos.

Miller (2004) analiza en su libro de *“Forgotten Tribe”* los procesos del reconocimiento federal y plantea algunas problemáticas. Miller menciona los requisitos explícitos para conseguir el reconocimiento federal, los cuales ilustran cómo el Estado identifica e imagina a los nativos americanos y muestran las representaciones de *indianess* impuestas por el exterior. Por ejemplo, respecto al tribalismo, Gover argumenta que la ideología federal del tribalismo ha sido dependiente de la idea de que *“tribes are politically organized, racially-Indian communities* (2008/2009:263). Esta definición, no obstante, fue resultado del colonialismo y no refleja la realidad de los nativos americanos, ya que la mayoría de los nativos americanos no contaba con un cuerpo político centralizado y estaba organizado por unidades familiares o bandas.

Miller añade como otro requisito principal, la historicidad en el territorio estadounidense, es decir, contar con el territorio original relacionado con el grupo dentro del territorio nacional. Estos tres ejes del concepto, organización política centralizada y auto-contenida, naturalización de la raza y relación formal con el territorio, no sólo han afectado severamente el proceso de reconocimiento sino también a los propios nativos americanos, ya que impone la representación hegemónica producida desde el exterior.

By utilizing the non-concept of tribe, however, the recognition process has continued the historic bias favoring Indian communities with formal relationships with Euro-American governments. The bias exists because it is these very non-Indian relationship and structures they generate that allow many modern group to be historically, generically, politically visible as “tribes” (Miller, 2004: 11).

De esta manera, las tribus reconocidas, de acuerdo a las categorías, deben vivir en una reserva (tener un territorio), tener un cuerpo político centralizado (soberanía) y contar con una constitución donde se establecen las reglas de membrecía en las que se requiere la posesión de la sangre indígena o tribal (comprobación genealógica).

Por otra parte, Gover (2008/2009) argumenta que es indispensable en las políticas

indígenas en Estados Unidos la relación política de la tribu con los miembros, vinculada por la relación sanguínea. De tal manera que, una asociación racial que no cuenta con un cuerpo político no recibirá protección por parte del gobierno federal y viceversa. Se considera que la posesión de la sangre y la organización política están estrechamente relacionadas, por lo que en la actualidad no se pueden pensar separadamente.

The Department (of Interior) considers blood quantum to be a measure of a person's political relationship to the tribe. Because it constructs blood quantum as evidence of political relations, federal policy contains the prior notion that intra- and inter-tribal endogamy is a display of political affiliation (Gover, 2008/2009: 265,266).

Según Gover, el reglamento de posesión de sangre fue introducido en la era de la *Indian Reorganization Act* (1934-1950) y admitido formalmente casi por la mayoría de los nativos americanos como respuesta a su ejercicio de soberanía a partir de los años sesenta. Sin embargo, de acuerdo con Gover, los nativos americanos, a diferencia del concepto definido por el Estado en términos raciales, lo adaptaron y redefinieron con un nuevo significado, es decir, de racial a genealógico. Lo interesante es que las políticas indígenas no marcan ninguna diferencia entre la sangre de nativo americano (en el sentido pan-indígena, sin importar qué tribu) y la sangre tribal (sólo una tribu específica), mientras la mayoría de las tribus reconocidas define la membrecía de la posesión de la sangre *tribal*, es decir, la genealogía. Si bien ambos conceptos son excluyentes, el de los nativos americanos pone énfasis en la descendencia, es decir, personas de descendientes de ancestros tribales comunes.

Tanto el gobierno federal como los gobiernos tribales están preocupados por el límite de las membrecías, pues el aumento de la población no les favorece. Los miembros de una tribu son muy sensibles a la inclusión de personas que no son consideradas como parte de la tribu, tanto social (porque creció en el otro lado, etcétera) como políticamente

(porque no cumple los criterios tribales). La frontera administrativa se vuelve la frontera “verdadera”, pues no sólo excluye a las personas políticamente sino, también, socialmente.

De acuerdo con los críticos, el reglamento de posesión de sangre, aun retomando el sentido propio que los nativos americanos le asignan, excluye a la población a pesar de que *indianess* no se basa en la cantidad de sangre tribal. Incluso, la parte de la constitución en la que se establece la membrecía tribal excluye a las personas con menor cantidad de sangre tribal o *Indian* (indígena de cualquier pertenencia), así como a los descendientes de las familias que no están registrados en la base de membrecía (*base roll*).

<p>1. Constitución de PYT. Artículo III: membrecía en PYT The membership of the Pascua Yaqui Indian tribe shall consist of any person:</p> <ul style="list-style-type: none">a. Whose name appears on the original base roll dated September 18, 1980, or applied for and was approved for membership under the open enrollment act of 1994 Public law 103-357; orb. Who is a direct lineal descendant or a collateral Yaqui Blood relation to a member listed in 1(a) of this article; andc. Who possesses at least one-quarter (1/4) degree Pascua Yaqui Indian Blood, andd. Who is a United States Citizen; ande. Applies for and is granted membership under the laws of the Pascua Yaqui Tribe and consistent with sections 1(a) and 1(b) of this article. <p>(Adoptado en el 8 de febrero de 1988 y enmendado en el 24 de junio de 2015)</p>
--

Como se ve en la constitución, las reglas de la membrecía son más excluyentes que incluyentes. Lo peor de los casos son los grupos que realizan el reparto de utilidades de los negocios tribales per cápita, donde la inclusión y la exclusión están en el máximo debate (Kamata, 2009). La membrecía de PYT comparte la mayoría de las características principales, pero contiene un artículo especial de carácter transnacional: ser ciudadano estadounidense.

El reglamento de la posesión de sangre tribal es, sin duda, de un orden

administrativo porque promueve la endogamia, pero al mismo tiempo, es determinante en la vida de la reserva, sobre todo para la construcción de identidad. Lo más impactante es cuando dentro de una familia nuclear o extendida hay una persona que no está reconocida como tal, como el caso de la familia de Felipe.

I tell my nieces and nephews, there is some family members of ours that aren't recognized as Yaqui. But I told them, I say "look, as long as you have, and you know your Tata was Yaqui. As long as you have that blood going through you, it does not matter where they, tribal woman doesn't recognize you as you, as Yaqui. You are Yaqui, I don't care what they say". My daughter have, I have a daughter that is not considered as Yaqui, and I said, "As long as you have my *blood*, as long as you have your Nana's and Tata's *blood* going through you, you were Yaqui. Doesn't matter what they say, would be here, you are Yaqui and that's it, as long as you have one drop of the *blood* that means Yaqui. Who is anybody else to say that you're not?" That's what I tell: "You grew up on the reservation and you grew up in the ceremonies, you understand what it is, and you are Yaqui. There is nobody else that could take that away from you" (Felipe Andres Bacasewa, el 28 de mayo, 2014. La cursiva es mía).

Por otra parte, el régimen clasificatorio de "raza" en los Estados Unidos influye en las personas, llegando a interiorizarla para clasificar a la identidad con base en la porción de sangre o en las características físicas que imagina la gente que constituye la raza. Es común escuchar hablar de la porción de sangre de una persona indígena como parte de la identificación, por ejemplo, una cuarta parte de la sangre de tohono o'odham y una octava de PYT, etcétera. Esto muestra la articulación superficial y subjetiva de las características físicas y raciales con la etnicidad. "Ser y pertenecer" a una etnia se convierte en una cuestión de poseer ciertas características físicas y raciales. El reglamento de posesión de sangre impuesto por el Estado determina quién *es* yaqui y hace estático el concepto, como mecanismo rígido de exclusión-inclusión.

Por otro lado, la representación de los nativos americanos es no sólo construida por el Estado, sino también por el imaginario social. El imaginario social es otro elemento

que ha influenciado considerablemente la construcción de la autenticidad y que, de la misma manera, está reconfigurado por las políticas indígenas que aplica el gobierno federal en diferentes coyunturas. El imaginario social respecto a los nativos americanos y las consecuentes representaciones producidas por el Otro han cambiado según la coyuntura política y económica. Por ejemplo, las películas del oeste producidas en *Hollywood* durante la década de los cincuenta fomentaban la imagen de los indígenas como “salvajes” y “rebeldes”, que resistían la Doctrina de Destino Manifiesto; mientras que, en las últimas décadas, bajo el estancamiento del modelo neoliberal, surgieron otras representaciones que revaloran y alaban ciertos valores considerados como muy indígena -que de la misma manera son maniqueos-, tales como la coexistencia con la naturaleza, el espiritualismo, lo pacífico, la hermandad, entre otras (Kamata, 2009). Estas imágenes creadas se proyectan hacia ellos y se convierten en criterios de juicio para medir su “autenticidad”. Los ejemplos más destacados son las percepciones negativas hacia las etno-empresas, sobre todo, los casinos tribales. De acuerdo con Cattelino (2004), los juegos de azar como una forma del desarrollo económico alimentan críticas, porque, para muchos, la tradición representa el opuesto a los casinos, que implica el capitalismo, intercambio comercial no productivo y el dinero mismo. Las críticas conservadoras de la soberanía tribal como derechos especiales reclaman que la inserción tribal en el mercado capitalista implica que ellos ya no son “verdaderos *Indians*” y, por tanto, no merecen un estatus legal especial. En la misma lógica, se opera el juicio social según el cual los nativos americanos en la ciudad son negativos, ya que los indígenas “auténticos” viven en la reservación y practican sus rituales tradicionales; esto es juzgarlos como una segunda ciudadanía, ni estadounidense ni nativos americanos.

Respecto a la autenticidad, Moore (2010:45) indica que la tendencia corriente en

la sociedad acerca de la imagen de *Indian* se busca en el pasado, una imagen estática y un pasado “auténtico”. Desde este punto de vista, una cultura nativa, para mantenerse “auténtica”, debe de acampar para siempre en el siglo XVIII, XVII, o incluso en la era de piedra, ya que *Indian* real es *Indian* pre-colonial. El sistema dual colonial entre indígena y americano, indígena y educado, *mixblood* y blanco, tradición oral y literatura, entre otros, y no ambos al mismo tiempo, afecta la identidad y no les permite escapar de las dicotomías; es decir, crear y construir su propio ser y representar.

El análisis que he desarrollado hasta aquí no trata de argumentar que seamos nosotros antropólogos que determinan la “autenticidad” de los grupos nativos, sino de poner la mesa las discusiones en torno al concepto y criticar dicha imagen maniquea construida por el Otro, por el Estado y el imaginario social que controlan desde hace siglos la representación de los nativos. Recientemente, los propios nativos americanos empiezan a levantar voz para criticar estas condiciones coloniales, así como para reinterpretar la “autenticidad” que no sea impuesta ni esencialista.

La literatura crítica de los estudios sobre nativos americanos que vio la luz a partir de los años sesenta, ha ofrecido algunas alternativas para salir de las dialécticas y las dicotomías. Según Moore, por ejemplo, la autenticidad no radica en el pasado muerto, puro y original, sino en la capacidad de traducir los términos coloniales a los propios, nativos y tribales, “*to make those forms meaningful in thier own terms*” (Simon Ortiz, citado por Moore, 2010: 47). Siguiendo la sugerencia de Ortiz, entonces, el criterio de la membrecía acerca de la posesión de sangre es un buen ejemplo de estos, ya que las tribus abandonaron los términos raciales impuestos por el Estado, adoptando los propios, la genealogía, a través de la traducción. A partir de ahí, las perspectivas literarias permiten poner de relieve a la agencia cultural, su capacidad de inventar, adaptar y ser flexible;

gracias a su agencia cultural, todos los términos coloniales pasan por procesos de revisión y traducción y revisten nuevos significados, aunque no escapan totalmente de la opresión colonial y poscolonial. Este punto de vista es interesante, porque las etno-empresas y las luchas por la soberanía a través de métodos modernos (*lobbying*, litigio, activismo judicial), que muchas veces reciben críticas severas desde el exterior, pasan por los procesos de traducción y re-significación.

Las pertenencias de los nativos americanos en Estados Unidos son un caso particular, el hecho de poseer ideológicamente la doble ciudadanía: ser nativo americano (una tribu reconocida por el gobierno federal) y ser estadounidense.⁵³ Los nativos americanos son ciudadanos de Estados Unidos a partir de 1924 y han invocado la protección de derechos civiles repetidamente dentro y fuera de la reservación contra los gobiernos tribales, estatales y federales (Biolsi, 2005:250). Por tanto, esta doble pertenencia proviene de la superposición de los poderes soberanos, la del Estado y la tribal, dentro de un espacio físico, lo que muchas veces se vuelve conflictos de poder. Según Biolsi, pocos miembros de los nativos americanos están conscientes de dicha doble ciudadanía, a pesar del involucramiento en la sociedad estadounidense a través de la participación en las elecciones, el pago de impuestos y el enrolamiento en el ejército. En cambio, los yaquis en Estados Unidos sí están conscientes de ser parte de Estados Unidos sin dejar de ser parte de los nativos americanos y de la *trans*-nación yaqui. ¿Cómo entienden esta doble pertenencia? Planteo que *ejercer su derecho y cumplir su obligación* como ciudadano estadounidense (no pertenencia como tal) y ser ciudadanos de PYT e identificarse como yaquis no son considerados contradictorios para la mayoría de los yaquis.

⁵³ Se trata del reclamo simultáneo de derechos como nativos americanos y derechos civiles generales como un estadounidense.

En la dialéctica entre la autonomía tribal y la soberanía del Estado, PYT ha conseguido ciertos logros políticos a través de las negociaciones con el gobierno federal sin sobrepasar el margen de lo permitido. El gobierno tribal yaqui ha logrado mostrar su presencia dentro de los nativos americanos y apropiarse de los proyectos pioneros respecto al ejercicio de la soberanía.

Según Biolsi (2005) las tribus reconocidas por el gobierno federal tienen “quasi soberanía” en su territorio, es decir, su ejercicio del poder tiene ciertas limitaciones.⁵⁴ En la frontera que demarca el territorio tribal del territorio nacional, existe un espacio de imbricación de poder en el que se reconoce la soberanía de la tribu, al mismo tiempo que condiciona su ejercicio de poder dependiendo de la situación, es decir: queda pendiente la problemática de la incompatibilidad de dos sistemas legislativos, ya que cambia la situación de quién, a quién, cómo y dónde, a veces se respeta la soberanía tribal o se recobra la fuerza del poder del Estado como máxima autoridad. La problemática se presenta cuando se enfrentan dos derechos opuestos, entre la soberanía tribal y los derechos civiles, por ejemplo, los casos de racismo y membrecía (Biolsi, 2005; Kamata, 2009)

Por otra parte, PYT es la primera tribu reconocida por el gobierno federal que ha logrado conseguir *border crossing card*, llamada *Enhanced Tribal ID Card (ETC)*. La tarjeta permite a los miembros entrar y salir del país como documento único y cruzar las fronteras tanto de México como de Canadá por vía terrestre y marítima. Este fue un logro muy grande para los grupos indígenas transfronterizos, especialmente para los yaquis, que tienen antecedentes históricos de lucha por el derecho a cruzar la frontera libremente

⁵⁴ Por ejemplo, jurisdicción criminal a los no-miembros (jurisprudencia de “*Oliphant vs. Suquamish Indian Tribe*, 435 U.S. 191”, 1978) o jurisdicciones civiles o reguladores (jurisprudencia de *Atkinson vs. Shirley*, 532 U.S. 902[2001]).

de México-Estados Unidos por razones familiares y ceremoniales.

A partir del ataque a las Torres Gemelas, el control de la frontera se ha hecho cada vez más difícil y costoso. En el contexto desfavorable, la tribu decidió entrar en negociación con el Departamento de Seguridad Nacional de los Estados Unidos, así como con la oficina de Aduana y Protección Fronteriza, a fin de crear la ETC. La tarjeta sirve como *border crossing card*, así como identificación tribal oficial. Respecto al cruce fronterizo, el gobierno de PYT ha trabajado tanto con el gobierno estadounidense como con el mexicano, pero el avance ha sido muy lento. En la plática informal, el *Chairman* comenta que la tribu está en negociación con la nueva gobernadora del estado de Sonora, Claudia Pavlovich, para facilitar la entrada a México con la ETC y eximirlos de pagar algunos impuestos, por el hecho de ser parte de la tribu transnacional.

No obstante, este éxito no se ha reflejado para todas las tribus como correcto o apropiado por el sistema de identificación universal, sobre todo con aquel que involucra al gobierno federal.⁵⁵ En el artículo se han puesto algunos comentarios negativos, supuestamente hechos por las personas de otros grupos tribales. Parece que la cuestión tiene que ver con la soberanía y el posicionamiento político en relación con el Estado: para algunos, este logro fue concebido como una sumisión al gobierno federal o abandono de la soberanía tribal. Al mismo tiempo, es considerado como descarte de los hermanos que viven del otro lado de la frontera, al contrario de los tohono o'odham que incluyeron en la membresía tribal a sus habitantes o'odham del otro lado de la frontera. En cierto sentido, estas críticas tienen razón, porque el empoderamiento viene del norte y sólo favorece a la población del lado estadounidense.

Respecto a esto, Biolsi (2005) habla de cuatro espacios nativos en los Estados

⁵⁵ Allen, L. (23 de marzo, 2011). "Don't leave home without it", *Indian Country Today Network.com*, <http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2011/03/23/dont-leave-home-without-it-23898>

Unidos:

- a. Soberanía de la nación indígena en la reservación: espacios donde los gobiernos tribales ejercen su poder.
- b. Coadministración: espacios de coadministración con el gobierno municipal o del estado para ejercer el derecho de los indígenas; por ejemplo, derecho de pesca en el río ubicado fuera de la reservación.
- c. Espacio indígena nacional: espacios donde los indígenas ejercen sus derechos portátiles más allá de las reservaciones; por ejemplo, consumo de peyote en una ceremonia tradicional fuera de la reservación.
- d. Espacio político híbrido: espacios políticos donde dos naciones, el Estado-nación y la nación tribal coexisten en el espacio físico.

Agregaría aquí “espacio indígena transnacional”, donde los grupos transfronterizos tanto de la frontera Canadá-Estados Unidos y de la México-Estados Unidos ejercen sus derechos nativos, no sólo para facilitar el cruce fronterizo, sino para ejercer su influencia e intervenir en asuntos internos de las comunidades emparentadas en el otro lado de la frontera. Los casos ejemplares son los de yaqui y de tohono o’odham respecto a la frontera sur y el poder se ejerce desde el norte como resultado del empoderamiento político y económico, si bien, en muchas ocasiones, las barreras nacionalistas impiden la extensión del espacio indígena transnacional.

Como hemos visto, PYT se ha logrado insertar en el campo político, así como en el campo de nativos americanos, haciendo presencia en la zona transfronteriza. Esto es logrado gracias a que PYT es una de las tribus que se han dado cuenta, desde el inicio, de la importancia de concientizarse como parte de Estados Unidos o, mejor dicho, hacer uso de la doble ciudadanía.



Figura 8. Reunión diplomática entre PYT y gobierno de Sonora. Publicado en Twitter, el 10 de febrero de 2017

Conclusiones

Las comunidades están inmersas en diferentes sistemas económicos, por un lado, la importancia de la solidaridad para la supervivencia familiar y el desarrollo comunal involucrando a toda la población a través de relaciones de deuda y, por el otro, el énfasis en el Estado benefactor donde el capital generado por los casinos se distribuye desde arriba hacia abajo y no del centro a la periferia. En Sonora, el capital social es el más importante, donde las relaciones sociales se construyen a través del crédito/deuda, gracias a las múltiples redes y rutas extendidas dentro de la vida comunitaria. En cambio, en Arizona, los campos están divididos y los capitales requeridos en cada campo son diferentes. Los circuitos de la interacción económica en los pueblos de Sonora son más amplios que los de Arizona y los objetos que circulan en ellos también son más diversos.

La mayor diferencia gira en torno a la concepción del dinero y su convertibilidad en diferentes esferas. En Sonora, el dinero, junto con otras cosas como las comidas, los materiales y los servicios, puede circular e intercambiarse, aunque a través

de un circuito diferente. Asimismo, como vimos en la fiesta de San Juan, su introducción en la esfera ritual provocó una reacción moral entre los habitantes, el dinero puede penetrar en el sistema ritual como potencial para convertirse en un objeto importante en el futuro cercano. Así, en los pueblos sonorenses, las esferas de intercambio muchas veces no se pueden separar radicalmente. En cambio, en Arizona, el dinero, en teoría, no debe de salir de su propia esfera del mercado -bajo los reglamentos del intercambio justo, inmediato y equivalente- y, cuando entra en otra esfera, requiere una nueva significación o una nueva traducción, es decir, la limosna. Así pues, resumiendo, dos sistemas económicos –o mejor dicho, el intercambio-, uno tradicional y otro capitalista, se imperan y extienden de manera diferente; por un lado, en los pueblos sonorenses, estos dos sistemas coexisten y se mezclan de manera compleja, mientras las comunidades arizonenses, cuyo entono se predomina el capitalismo, intentan mantener las rígidas fronteras de cada esfera, de manera que la esfera ritual conserve la sacralidad, y con ello, los valores de objetos y servicios que se dan en dicha esfera. Esta diferencia se nota cuando dos grupos o dos personas de diferentes orígenes entran en relaciones de intercambio, que veremos en el siguiente capítulo.

Sin duda, a lo largo de las décadas, los yaquis tanto en Estados Unidos como en Sonora, experimentaron procesos de transculturación, concepto atribuido a Fernando Ortiz: a diferencia de la aculturación, la transculturación reconoce la relación de poder entre dos grupos en contacto, uno colonizador y otro colonizado y, después de los procesos transculturales, surge una nueva fórmula cultural (Hirabayashi, 2002). Los sujetos experimentan un nuevo contexto social donde las prácticas sociales y políticas se van transformando a medida que se incorporan al sistema dominante. No obstante, vale la pena recordar que la transculturación no ocurre sólo en la sociedad receptora, sino

también en las localidades originales de asentamientos: los pueblos yaquis en Sonora están expuestos a la transformación gradual, ocasionada por la intervención de los poderes hegemónicos. A pesar de las diferencias mencionadas arriba, podemos ver la continuidad en el campo ritual donde los valores, significados y creencias se comparten, se intercambian las comidas y las labores rituales dedicados al ente divino, lo que constituye un sentido de “comunidad” a pesar de las diferencias y la heterogeneidad.

A lo largo del capítulo, se evidencia la agencia cultural y económica de los yaquis en ambos lados de la frontera. En los pueblos sonorenses, la figura de las mujeres que emprenden actividades económicas dentro del pueblo se destaca en la crisis económicas: si bien sus prácticas no transforman drásticamente la situación, su capacidad de navegar entre las fronteras y articular las formas de producción permite diversificar las fuentes de ingreso para la unidad doméstica, al mismo tiempo que, a través de las prácticas, se hacen más fuertes los lazos sociales, que son indispensables para la supervivencia.

Por otra parte, las comunidades de Arizona, lejos de ser víctimas de la aculturación, muestran su agencia cultural en el capitalismo aplastante: son capaces de construir y cruzar las fronteras según sus conveniencias y apropiarse de las actividades económicas sin transformar su identidad, gracias a los procesos de la traducción y la reinterpretación de los significados. Desde mi punto de vista, Comaroff y Comaroff (2009) se equivocan al descuidar las construcciones internas y la traducción local. Como hemos visto, los yaquis son capaces de construir fronteras entre el capitalismo (las actividades económicas) y la identidad: los espacios entre la cultura y el negocio están rigurosamente separados y las actividades culturales e identitarias se mantienen fuera de los espacios de negocio, para que ninguna persona ajena intervenga en las prácticas culturales sagradas para ellos. De la misma manera, la etno-empresa no se contradice con

las construcciones de la identidad, pues, como menciona Cattelino (2004), ellos la perciben como modernidad alternativa en la intersección entre la integración al mercado y los esfuerzos para mantener la soberanía tribal y la distintividad cultural. De hecho, la etnografía muestra que la etno-empresa les sirve no para comercializarla, sino para protegerla y desarrollarla gracias al capital generado por ella. Si bien la etno-empresa se basa en la construcción de la diferencia cultural, eso no significa necesariamente que la propia cultura se convierta en el objeto de comercialización o que las representaciones se vuelvan mercancías para los turistas.

Este trabajo comparativo respecto a los desarrollos de las comunidades de manera separada y al ajuste al contexto económico y político nacional nos ayuda a entender los procesos de la fronterización y la fragmentación que ocurren en el interior de la *trans*-nación. Asimismo, nos explica una coyuntura donde, tanto las comunidades de Arizona como los pueblos de Sonora, se acercan y se requieren mutuamente para solucionar los problemas que enfrentan, o bien para cubrir las necesidades urgentes. De hecho, la forma actual de la *trans*-nación yaqui tiene mucho que ver con las situaciones políticas-económicas, que las comunidades de ambos lados de la frontera experimentan de manera diferente. Bajo las políticas neoliberales, las comunidades arizonenses se empoderan a través de la etno-empresa,⁵⁶ mientras los pueblos sonorenses enfrentan, aún más, una situación vulnerable. Es ahí, en el contexto particular, facilitado por el desarrollo tecnológico, donde ambas comunidades entran en una comunicación más estrecha y se necesitan una a otra; por un lado, para reforzar y (re)construir la identidad étnica a través de las políticas identitarias; por el otro, para sobrevivir en la crisis económica, así como

⁵⁶ Si bien las legislaciones a favor de los nativos americanos para emprender los propios negocios y para su supervivencia se remontan a décadas anteriores, en la práctica, se inició a partir de la década de los setenta, cuando los seminolas decidieron entrar al mercado capitalista y, luego, el gobierno federal promulgó la *Indian Gaming Regulatory Act* en 1988, a fin de regular su actividad económica dentro de la reservación.

para desafiar a los poderes dominantes que intentan minar la unidad étnica y despojarles del territorio ancestral y los recursos naturales. En el siguiente capítulo se aborda dicha conexión transnacional.

3. Intercambio y don transnacionales

*Wepul hiapsi tavenasia te nau tekipanoane.
Let us work together as if we had One heart.
Dr. Fernando Escalante*

Este capítulo tiene como objetivo abordar las relaciones transnacionales de los yaquis en ambos lados de la frontera. Estas relaciones se diferencian de las relaciones intra e inter-comunidades que han sido revisadas en el capítulo anterior, debido a la transnacionalización. En el segundo capítulo, vimos que las comunidades de Arizona y las de Sonora tienen diferentes relaciones económicas en el interior de la comunidad y que la función de dinero en diferentes esferas —es decir, la permeabilidad de dinero como valor de cambio en otras esferas que no son meramente “económicas”— difiere. Siendo como el tema central el intercambio transnacional, lo analizaré principalmente con dos perspectivas: por un lado, las relaciones económicas y sociales entre personas y grupos, como muchos autores han intentado teorizar; y por el otro, siguiendo la propuesta de Appadurai (1991), las cosas que se intercambian y/o circulan en las comunidades yaquis. Respecto al primero, se puede plantear varias preguntas: ¿qué pasa si los agentes, sujetos a diferentes regímenes de valor, entran en relaciones “económicas”? ¿En qué tipo de relaciones o lógicas morales se basa dicho intercambio que se da en diferentes esferas? Estas preguntas son válidas porque el intercambio se realiza entre personas o comunidades que están inmersas en diferentes sistemas políticos y económicos, pero que se comparten los valores y el conocimiento sobre los objetos intercambiados.

Asimismo, este capítulo tiene especial interés en el movimiento de los objetos y la transformación de valores de los mismos al cruce de las fronteras. Con relación a las cosas, el análisis se desarrollará en torno a un par de preguntas: ¿qué cosas son

intercambiadas? ¿Cómo se definen los valores de las cosas? Y ¿qué tipo de políticas se aplican para la circulación transnacional de las cosas?

Mencionaré los diferentes ámbitos de relaciones y esferas de intercambio, a saber: rituales, culturales, de parentesco que, finalmente, forman sólo uno, pero lo he dividido para facilitar el análisis con más detalle.

Mercancía

Para fijarnos en el movimiento de las cosas y los servicios, varios términos son claves para entender la economía (el material) y la lógica moral que se da en ella: don y **mercancía**, para referirse a los objetos, servicios y símbolos destinados al intercambio de manera transnacional. Sobre todo, el concepto de la “mercancía” planteada por Appadurai (1991) sirve para observar la política de valor generada por la circulación de mercancías de manera intra o inter-comunitaria e intra o intercultural. De acuerdo con su definición, la mercancía “es cualquier cosa destinada al intercambio” y “cosas que, en cierta fase de su trayectoria y en un contexto particular, cubren requisitos de la candidatura mercantil” (íbid.:24, 32).

El tipo y carácter de estas mercancías que se intercambian atravesando la frontera internacional se varía de situación en situación, de persona a persona, así como desde dónde hasta dónde. Muchas de cosas intercambiadas constituyen “mercancías de enclave”, o por lo menos mercancías con alto valor simbólico (en términos locales, “cosas sagradas”) que el grupo emplea máximo esfuerzo para que éstas no circulen fuera de las rutas convencionales. Se trata del intercambio intra-cultural dentro del grupo étnico cuyos miembros (participantes) comparten, aunque exista una cierta desigualdad, en general conocimiento y valor cultural sobre las mercancías en cuestión. Asimismo, como lo vimos anteriormente, se manejan diferentes políticas (muchas veces implícitas) o normas sobre

el intercambio y el consumo *intra e interculturales* de estas mercancías; en general, en las comunidades arizonenses tienen políticas más estrictas que los pueblos sonorenses.

Cabe aclarar que el concepto “mercancía” es un término analítico y pertenece a la categoría de “etic”, puesto que los agentes locales no consideran los ítems culturales y servicios rituales como mercancías; pues son sagrados para ellos. Asimismo, como he mencionado arriba, manejan diferentes políticas del intercambio para cada objeto o servicio, así como en un contexto específico dado, dependiendo de su *singularidad* para el grupo. Incluso, no consideran como intercambio, porque se trata de una prestación gratuita.

A pesar de todas estas desventajas, el término sigue siendo útil para este trabajo por varias razones. En primer lugar, nos evita caer en la dualidad entre el don y la mercancía; ciertamente, el término de la mercancía appaduraiano puede tener características tanto del don como de la mercancía de acuerdo con tiempo y espacio, incluso, ambos al mismo tiempo, porque diferentes miradas se entrecruzan entre los agentes que participan en intercambio. En segundo lugar, por el hecho de que el término es empleado para prestar atención a la trayectoria de las cosas, nos invita analizar los procesos relacionados al intercambio, es decir, la política. Existen diferentes políticas de valor, primero, sobre la mercantilización, la intercambiabilidad de los objetos sagrados o culturales en un contexto intra o intercultural, por ejemplo, ¿se puede mercantilizar o no?, ¿bajo qué circunstancia? Y segundo, sobre el intercambio, relacionado con las preguntas como: ¿con qué se debe o puede intercambiar?, ¿quiénes intercambian las mercancías? Y ¿con quién? Estas políticas se cruzan en espacios transnacionales y se van estableciendo nuevos términos (algunos ya institucionalizados) con base en cierto proceso negociado.

Como se muestra a lo largo del texto, la mayoría de las mercancías, sobre todo

relacionadas al ritual, es generizada: es decir, ciertas mercancías consideradas como masculinas son producidas, intercambiadas, utilizadas y puestas a circular por rutas masculinas restringidas (entre los varones que tienen mismo cargo u oficio), mientras las femeninas, principalmente, se circulan mediante los circuitos femeninos, aunque los varones también pueden entrar en el intercambio. De esta forma, las mercancías son categorizadas y jerarquizadas de acuerdo con clase y género, ambos socioculturalmente asignados y construidos. Mientras tienen más valor, son extraídas de la situación mercantil y se convierten en mercancías singularizadas. La “mercantilización” (hacer circularlos por rutas convencionales o por desviaciones) y la “singularización” (extraer del circuito mercantil y guardarlos) son políticas de la comunidad o de las élites que intentan controlar la circulación de las mercancías. Ciertamente, estas políticas son las que construyen, definen, redefinen el valor de las cosas intercambiadas. En general, el valor (intra e intercultural) aumenta por la singularización. No obstante, no todos los objetos singularizados tengan alto valor; el deseo y la demanda, que son construidos socialmente, determinan alto valor de las cosas (Appadurai, 1991). Y el valor, como es sabido, es cambiante según tiempo, espacio y cultura, porque es construido socialmente. No sólo se trata de valor de cambio –porque trascienden de la frontera internacional–, sino de valor de signo y símbolo⁵⁷; estos últimos son muy importantes para entender el intercambio transnacional que está en cuestión.

Por último, relacionado con el segundo, el término es apto para investigar el estado cambiante a lo largo de tiempo, pasado, presente y futuro de las cosas. Si atendemos la vida social de las cosas, todas las mercancías tienen una o varias biografías

⁵⁷ Jean Baudrillard agrega dos tipos de valor en la sociedad: valor de uso, valor de cambio que planteado por Marx, otros valores de signo y de símbolo. El valor simbólico tiene que ver con ciertos rituales o actos articulares que se dan dentro de la sociedad. Este tipo de valor se refiere a la cultura, proceso de significación.

tanto sociocultural como económica al circular de mano en mano, de una casa en otra casa y de lugar en lugar. Las mercancías culturales, por el hecho de tener alto valor simbólico, rara vez salen del circuito acostumbrado y re-entran en la situación mercantil para poder circular de nuevo por vía usual o por desviación; no obstante, tanto las personas que ofrecen el servicio como los objetos que circulan por las rutas, pueden construir biografías socioculturales valiosas, creando memorias en diferentes lugares y tiempos, ganando prestigios dentro de la *trans*-nación. La idea de mercancía y situación mercantil nos ayuda observar la dinámica temporal de obsequiar o intercambiar (Fukuma, 2011:19) y fijar en el proceso de mercantilización y singularización de los objetos y los servicios (Kopytoff, 1991). De esta manera, podemos dar más atención en procesos políticos relacionados al intercambio y el consumo, así como la (re)definición del valor - cómo los agentes en poder, en un contexto específico, intentan fijar el valor mediante la extracción del estado mercantil de las cosas mientras que otros, como estrategia individual, tratan de mercantilizar por las desviaciones-; es decir, la contienda de valor (Appadurai, 1991).

A lo largo de la etnografía, no utilizaré el concepto para respetar expresiones de los agentes (descripción “emic”) sino hasta la conclusión. Me dedicaré más en la descripción de contextos (dónde, cuándo, qué objeto, entre quiénes, bajo qué circunstancia, etc.) en los que se da el intercambio y el consumo de las mercancías culturales.

3.1 Ritual

El ciclo de intercambio transnacional coincide, en gran medida, con el calendario ritual yaqui desarrollado por Olavarría (2003), puesto que, justamente, la relación transnacional de los pueblos yaquis se basa, se desarrolla y se mantiene, principalmente, en y por los

rituales. El ámbito ritual se refiere al intercambio transnacional de participantes (danzantes y músicos), servicios, conocimiento e información, incluyendo flujo económico de un lado a otro durante los rituales. Aquí el intercambio no sólo es realizado entre seres humanos a través de los flujos de alimentos, objetos y servicios, sino también entre humanos y seres superiores, ya que todas las festividades son dedicadas a los santos y Vírgenes, es decir, las divinidades superiores con quienes los seres humanos tratan de reforzar lazos y estar en condición de deudas profundas y de quienes reciben bendición y salvación. No obstante, como Godelier (1999) argumenta, las relaciones entre los humanos y las deidades son relaciones jerárquicas en las cuales, en teoría, no puede haber intercambio, puesto que los seres superiores no tienen obligación de dar o devolver a los seres inferiores; los seres humanos tienen deudas imposibles de pagar, una deuda que existe desde su nacimiento hasta la muerte y que, al final, se paga a la divinidad con su vida (Graeber, 2014). Si no es reciprocidad, es deuda. Ferraro (2004) habla de las relaciones de deuda en las cuales el tiempo produce un incremento que crece de acuerdo con su extensión. Como muestra la autora en su análisis de la fiesta de San Juan en una comunidad de Ecuador, en la relación jerárquica entre los humanos y la divinidad, es el tiempo fértil el que produce el aumento de la riqueza, es decir, el aumento considerable proporcionado por la divinidad. Sin duda, las relaciones que se establecen entre los seres humanos y los seres divinos están medidas por la deuda, se trata de relaciones jerárquicas en las que los humanos ofrecen, constantemente, servicios y ofrendas a través de las cuales no anulan la deuda, sino que la incrementan, ya que la divinidad regresa mucho más de lo que los humanos ofrecen. Se trata de un encadenamiento permanente de los humanos a la divinidad, hasta la muerte. Me parece indispensable tomar en cuenta dos principios existentes en el ámbito ritual, por un lado, la reciprocidad entre personas y, por

el otro, la deuda entre personas y la divinidad, constituyendo dos circuitos, dos rutas, por las cuales los objetos y servicios circulan y se transfieren. A través de esta circulación de objetos y servicios se refuerzan lazos existentes o se crean nuevos vínculos sociales.

A continuación, el interés estará enfocado principalmente en el intercambio del don entre *personas*, ya que el objetivo del presente capítulo se concentra en las relaciones entre personas, quienes intercambian objetos, informaciones, alimentos y símbolos en un contexto específico, es decir, en el contexto ritual transnacional.

Para el análisis de este tipo de intercambio, se retoman algunos conceptos teóricos y definiciones desarrollados por antropólogos que han trabajado el tema. En primer lugar, se utilizan algunas características del don planteado por Mauss (1971), como son: el carácter contractual del intercambio, los tres tipos de obligación planteada, es decir, el dar, recibir y devolver (carácter colectivo del intercambio, etcétera). En segundo lugar, en relación al intercambio del don ceremonial, éste se realiza entre personas consideradas como iguales o potencialmente iguales y los objetos intercambiados son considerados equivalentes (Gell, 1998). Como muestran algunos pensadores (Graeber, 2014; Gell, 1998), los intercambios de regalos pueden concluir sin que los involucrados entren en una relación de endeudamiento.

De hecho, los intercambiadores de regalos son en realidad mutuamente dependientes, este no es el objetivo que se manifiesta activamente, sino, más bien, lo opuesto, es decir, son capaces de “estar en paz” después de una larga serie de transacciones socialmente sobresalientes y de gran prestigio [...] El objetivo es demostrar autonomía, la habilidad de no endeudarse o de no desperdiciar substancia con graves riesgos en la economía del regalo/deuda, mientras se mantiene todavía un alto índice de transacciones (Gell, 1998:220).

Los involucrados en el intercambio buscan mantener su estatus de igualdad y evitan entrar en relaciones jerárquicas que, debido a la deuda predeterminada, además de su carácter

no-aniquilable, permiten una uni-direccionalidad de flujos de objetos y los estatus desiguales nunca desaparecen. En otras palabras, se trata de un intercambio a corto plazo y fecha más o menos definida con base en el principio de reciprocidad, en los cuales “se guardan registros y en los cuales la recompensa por los sacrificios hechos puede solicitarse y ser esperada” (ibíd.). De esta manera, el carácter riguroso de los principios de reciprocidad no siempre permite continuar y reforzar relaciones sociales, a menos que se refuercen mediante otro tipo de relaciones, ya sea de parentesco, comercial, o de deuda.

El tercer argumento importante a discutir gira en torno al don y la mercancía. No obstante, mi interés no es enumerar diferencias entre dos conceptos como categorías opuestas, sino mencionar algunas ideas que me interesan rescatar, ya que este tema ha sido desarrollado bastante entre varios pensadores (Mauss, 1971; Gell, 1998; Bourdieu, 1997; Appadurai, 1991, etc.).

De acuerdo a Gell, quien hace una crítica de la definición de Gregory acerca de la diferencia entre el don y la mercancía, lo que distingue el don de la mercancía no es el carácter de la relación entre personas y cosas (transferibles/intransferibles), o entre personas (dependiente o independiente), sino el contexto social de una transacción particular que está ocurriendo (ibíd.:220). Siguiendo su análisis, el caso que es objeto de atención aquí, trata del contexto transnacional donde, siendo la misma etnia, los agentes o grupos -el grupo de Arizona y el de Sonora- se distancian en proceso de incorporación a la sociedad dominante (Estados Unidos y México) y de diferenciación en términos de la nacionalidad, y como resultado, emplean diferentes políticas en el campo ritual contextualizado, al mismo tiempo que se comparten las prácticas rituales y culturales.

A lo largo del apartado, sostendré que las cosas y los servicios transferidos de un lado a otro no son únicamente dones ni mercancías: desdibujan las diferencias

sustanciales y permanecen en una ambigüedad entre don y mercancía, según los diferentes contextos y circunstancias.

Cumplimiento de mandas y compromisos

El núcleo de las relaciones transnacionales, son, sin duda, los rituales. En la esfera ritual se observan flujos de personas y objetos sagrados en ambas direcciones. Aunque esta relación ha continuado desde hace un siglo, en la actualidad el intercambio es sistematizado e intensificado gracias a los esfuerzos y negociaciones perseverantes con las autoridades estatales y nacionales, así como al desarrollo de las comunidades.

Desde el sur al norte, en grandes rasgos, son los danzantes y músicos –los kolencias- (y algunas ocasiones los miembros de la sociedad religiosa) que atraviesan la frontera para cubrir necesidades en tiempo de escasez. En la dirección opuesta, gracias a la facilidad del cruce y la capacidad económica, van los participantes en las festividades y los que cumplen mandas a los santos patronos de los pueblos sonorenses.

Como se ve en el esquema, los kolencias sonorenses van a Arizona en fechas determinadas para ayudar en realización de las fiestas, por ejemplo, la Cuaresma y otras fiestas de santos patronos celebradas en las comunidades situadas en Arizona. De la misma manera, la población arizonense acude a los pueblos sonorenses para participar en la fiesta de carácter transnacional, Fiesta del Camino, o bien para cumplir manda a los santos, tales como San Juan o Santísima Trinidad. Hay que tomar en cuenta de que hay una diferencia en cuanto a la relación: por un lado, los kolencias hacen compromiso con la comunidad o familia (es decir, relaciones de intercambio de don ceremonial o crédito/deuda entre personas), y por el otro, los participantes originarios de Arizona cumplen mandas a la divinidad (relación de deuda, entre persona y divinidad). No obstante, el segundo caso también implican relaciones entre personas, ya que a través del

cumplimiento de la manda, los iniciados se insertan en la estructura comunitaria y adquieren estatus social.

Con base en el panorama del ciclo ritual anual, expongo algunas festividades más importantes en relación con el carácter transnacional, a saber, la Cuaresma, la Fiesta del Camino y la de San Francisco.

Esquema del ciclo de intercambio del don

Festividad	Fecha	Lugar	Arizona (de Arizona a Sonora)	Sonora (de Sonora a Arizona)
Amarre	Diciembre o enero	Río Yaqui Sonora	Los capitanes de cada pueblo se dirigen al Río Yaqui para el amarre de la Cuaresma	Los kolencias reciben a los capitanes en su hogar
Cuaresma	Fecha móvil	Todos los pueblos	La festividad más importante para el grupo. Tiene lugar en Pascua, Barrio Libre (San Martín y Señor de los Milagros), Pascua Viejo y Guadalupe. Participación de los kolencias y algunos fariseos sonorenses. Llegada de las mujeres sonorenses	Celebración en los ocho pueblos tradicionales así como las colonias yaquis en Hermosillo
Santa Cruz	3 de mayo	Tórim, todos los pueblos de Arizona	Fin oficial de la Cuaresma. Festividad para todos los pueblos. Participación de los kolencias y algunos fariseos sonorenses	Se celebra sólo en Tórim
Santísima Trinidad ✠	Fecha móvil	Pótam Sonora	Poner (cumplir) manda o asistir a la fiesta cuando es posible	Una de las fiestas más grandes en los ocho pueblos. Visita de otros pueblos para conmemorar a la Virgen
San Juan✠	24 de junio	Vícam, Cócorit, Sonora Yoem Pueblo, Arizona	Poner (cumplir) manda o asistir a la fiesta cuando es posible, de preferencia en Vícam	Una de las fiestas étnicas que tienen más participantes y devotos. Visita de otros pueblos para festejar el santo. Participación de algunos arizonenses con oficio
Virgen de Camino	2 de julio	Loma de Bácum, Sonora	Formación de un grupo compuesto por los miembros de varias comunidades arizonenses para participar en la fiesta	Fiesta nacional de los yaquis. La congregación de los matachines de todos los pueblos para conmemorar a la Virgen
San Ignacio de Loyola*	28 de julio	Tórim, Sonora Pascua Viejo Arizona	Participantes de kolencias sonorenses en Pascua Viejo	Participación de algunos arizonenses con oficio en Tórim
Señor de los Milagros*	Agosto	Barrio Libre Arizona	Participación de kolencias sonorenses	
Reconocimiento	18 de septiembre	Pascua Nuevo Arizona	Diferentes grupos étnicos invitados para conmemorar el día, tanto los yaquis y los mayos en Sonora como los nativos americanos en Arizona. Torneo de béisbol transnacional	Los que cuentan con la visa asisten a la festividad
San Francisco	4 de Octubre	Magdalena Sonora	Poner manda o hábito, u observar la fiesta	Participación tanto de un grupo de kolencias como de algunas familias
Cristo Rey*	octubre	Pascua Nuevo Arizona	Participación de kolencias sonorenses	
San Martín de Porres*	3 de noviembre	Barrio Libre Arizona	Participación de kolencias sonorenses	

Santa Lucía*	12 de diciembre	Guadalupe Arizona	Participación de kolencias y, a veces, los matachines sonorenses	
--------------	-----------------	-------------------	--	--

✘ La participación binacional en fiestas realizadas en Sonora varía según años. Los yaquis de Arizona pueden participar en las fiestas, sobre todo cuando las fechas de festividad caen en los fines de semana.

* La participación de los kolencias sonorenses depende de las circunstancias. No todos los años participan las mismas personas ni la misma cantidad de personas en las fiestas realizadas en Arizona.

Cuaresma

La Cuaresma es el ritual más importante para todos los yaquis. Se celebra tanto en los pueblos de Arizona como de Sonora, representando el núcleo de la identidad yaqui. Asimismo, es el tiempo en el que tiene la mayor interacción entre la población arizonense y la sonorenses, gracias a los flujos de objetos, personas, información y valores que atraviesan las fronteras en esas fechas. Sobre todo, mi análisis se enfoca en las relaciones que se dan entre las comunidades en Arizona y los kolencias de Sonora que participan en la Cuaresma celebrada en las comunidades de Arizona.

La relación entre la comunidad arizonense y los kolencias sonorenses empieza con el amarre, cuando los capitanes -en el caso de las fiestas de la Cuaresma- o los encargados -para las fiestas fuera de la Cuaresma, son los moros- acuden a la casa de la persona a la que van a invitar a la fiesta. La mayoría de las comunidades cuentan con sus propias redes que pueden utilizar para contratar o buscar a un nuevo participante en Sonora. De hecho, los participantes que vienen de Sonora año tras año son casi iguales, lo cual permite a los capitanes facilitar la búsqueda y ahorrar el tiempo de estancia. Los capitanes prefieren ir con alguien que sepa hablar la lengua vernácula y seguir los reglamentos tradicionales, de manera que el ritual de amarre sigue manteniendo la forma tradicional. El amarre tradicional consiste en llegar a la casa, esperar enfrente de la cruz que está en el patio, saludarse, preguntar por la salud de quienes ahí viven, invitar a la fiesta, y al final obsequiar un paquete de cigarros como un símbolo de compromiso. La única diferencia del amarre de Cuaresma con el resto es que los capitanes proporcionan a

su familia una cantidad de dinero, llamada limosna en concepto de “ayuda” mientras el sostén de la familia –porque todos los kolencias son varones- está fuera de la casa durante 40 días.

Es importante anotar que el amarre requiere mucha paciencia y tiempo suficiente para la búsqueda y la negociación: los encargados hacen un viaje de ocho horas para llegar al destino donde empieza la búsqueda de las personas indicadas, pero muchas veces no los encuentran en su casa. Empiezan a perseguirlos, recorriendo pueblo por pueblo hasta que los encuentran. Al sentarse a la mesa de negociaciones, los capitanes intentan ofrecer un buen trato para que la persona se anime a participar. La decisión de participar o no es libre, aunque, si no existe un impedimento importante, frecuentemente es aceptado el favor.⁵⁸ De esta manera, una vez concluido el amarre, el contrato se pone en marcha, los invitados ya no pueden romper su compromiso; ellos lo expresan de este modo: “las palabras de los mayores pesan mucho” (Daniel Matus, Vícam, comunicación personal).

El amarre tradicional altamente ritualizado que observamos aquí contrasta con el amarre común que predomina en las comunidades en Arizona, es decir, tienden a simplificar el amarre y a utilizar aparatos electrónicos para la comunicación, en vez de presentarse y dialogar en persona, aunque el cigarro nunca puede faltar, para no quedarse solamente en el compromiso verbal. En efecto, el cigarro en la cultura yaqui es el símbolo materializado del compromiso verbal y, de hecho, es el que amarra a la persona y materializa el compromiso. El cigarro es llamado *sewa*, que significa flor, la cual es un “símbolo de lo correcto y de las acciones sagradas, devociones, deberes y toda forma de expresión religiosa y compasiva” (Olavarría, 1992:31). En definitiva, sin los cigarros los

⁵⁸ Durante la negociación, los invitados pueden proponer ciertas condiciones para su participación, las cuales varían según el caso; por ejemplo, arreglar los documentos migratorios de sus familiares para que puedan cruzar la frontera y asistir a las fiestas o pedir permiso de ausentarse de algunos días.

invitados no se sienten atados al compromiso y pueden no cumplirlo.

La mayoría de los kolencias que viajan año tras año tienen visa cultural, gracias a la cual pueden entrar y salir de Estados Unidos libremente, mientras que los nuevos participantes necesitan cruzar la frontera con la carta emitida por PYT y firmada por *Chairman*, mediante un acuerdo establecido entre PYT y la oficina de inmigración en Nogales, Sonora. Sin embargo, ambos documentos legales no les aseguran a los yaquis de origen sonoreño el libre traslado en el país: la visa *sólo* les permite cruzar la frontera y permanecer en los pueblos contrapartes, es decir, fuera de las comunidades yaquis en Arizona, ellos siempre permanecen en la condición ambigua entre legal e ilegal (sobre este tema profundizaré en el capítulo siguiente).

A diferencia del “intercambio de don ceremonial” (en el sentido de Gell) que se da entre personas/grupos de manera local, el intercambio transnacional en campo ritual necesita un requisito más: ofrecer todo lo que necesitan los participantes. Esto inicia desde la salida de casa y termina con su retorno. Unos días antes de que empiece la Cuaresma, los encargados van de Arizona a los pueblos sonoreños para recoger a los participantes y llevarlos a la comunidad en donde van a participar. Durante la Cuaresma, las comunidades acogedoras proporcionan hospedaje, comida, transporte para trasladarlos en la ciudad, incluso algunos “trabajitos” cuando los participantes de Sonora lo piden como un favor. Cada pueblo cuenta con una casa de pascola donde los participantes de Sonora se hospedan juntos bajo un mismo techo. Además, los kolencias cuentan con atención médica que ofrece la clínica de la reserva, en caso de alguna enfermedad o accidente que pueda pasar durante su estancia. De esta manera, entre el pueblo acogedor y los participantes de Sonora, surge una relación del intercambio de don ceremonial en la cual se intercambian constantemente favores: los participantes ofrecen su servicio cada fin de

semana mientras los capitanes del pueblo acogedor satisfacen sus peticiones, además de ofrecer comodidad. Si bien esta relación tiene cierto carácter contractual, los kolencias se van al momento de sentir disgusto o incumplimiento de sus favores, es decir, cuando no ven la reciprocidad entre los favores que ellos están haciendo a través de la participación y los contra-favores que los pueblos les están ofreciendo. El carácter contractual es dominante entre los kolencias y el pueblo encabezado por los capitanes cuando éstos arreglan el documento migratorio (pasaporte, visa, etcétera) para aquellos, por lo cual los kolencias se sienten obligados a participar con el pueblo que les proporcionó la visa. Como un pascola sonorese menciona, los kolencias están haciendo “favores” y pueden romper la relación de intercambio del don al momento de sentirse mal atendidos; la reciprocidad constante entre ambas partes es muy importante en esta relación.

Esto tiene que ver con la diferenciación entre el don y la manda, sobre todo, para los participantes de Sonora. Los kolencias son propietarios del don otorgado por la divinidad, cuya transferencia es considerada desde el nacimiento y, después, evocado a través del sueño o mediante algunas pruebas donde el interesado tiene que mostrar el valor y vencer el miedo para adquirir el don divino. A diferencia de la manda, a través de la cual se hace una promesa a los entes divinos, el kolencia es libre en cuanto a la participación ritual y, exige, en cierto sentido, la contraprestación de su participación. En pocas palabras, la manda es hecha bajo una relación de deuda entre los seres humanos y las entidades superiores, mientras el don es el intercambio entre los seres humanos, el cual requiere una reciprocidad constante.

Los 40 días durante los cuales los kolencias ofrecen servicios rituales cada fin de semana, también se da la transferencia de los conocimientos rituales o el intercambio simbólico de indumentarias y/o instrumentos musicales, que son consideradas los ítems

sagrados y clasificados como masculinos. Muchas veces los participantes sonorenses se encargan de producir y/o traer tales objetos desde Sonora a petición de los individuos de mismo oficio y se los entregan en estas fechas. Como estos objetos rituales rara vez se hallan en Arizona y muchos de los participantes de dicho lugar no tienen tiempo o conexión para buscarlos en Río Yaquí, son suministrados por los kolencias sonorenses que vienen de visita, o si no es así, a través de los varones viajeros que se mueven regularmente entre las comunidades yaquis: es decir, por los circuitos masculinos de confianza. Esta relación del intercambio simbólico refuerza los lazos sociales y posibilita, uno a otro, transferir apoyos sociales y rituales en el futuro.

La relación entre las comunidades de Arizona y los kolencias se acaba cuando termina la Cuaresma, aunque algunas relaciones individuales siguen fuera del tiempo ritual gracias a la construcción de nuevas relaciones sociales. Los kolencias ya no cuentan con el mismo trato que gozan durante la Cuaresma, aunque hay personas que reciben ciertos privilegios utilizando sus propias redes -redes construidas por el parentesco y el pseudo-parentesco, así como a través del intercambio de favores-. Cabe mencionar que las relaciones tejidas a través del intercambio del don ceremonial pueden convertirse en relaciones más estrechas, es decir, las relaciones de compadrazgo o padrinzago entre quienes se intercambian favores y se respetan mutuamente. Las relaciones de parentesco espiritual, como hemos visto en el capítulo anterior, son de respeto y relaciones de crédito/deuda.

En resumen, la Cuaresma es el tiempo culminante durante el cual se da el intercambio transnacional y se estrechan las relaciones de solidaridad a través de flujo bidireccional de los servicios y los objetos.

Virgen del Camino

Otra festividad no menos importante es la Fiesta del Camino que se celebra anualmente el 2 de julio en el pueblo de Loma de BÁCUM, Sonora. En esta celebración participan todos los pueblos yaquis tanto de Sonora como de Arizona. Edward Spicer (1994), antropólogo e historiador que ha estudiado profundamente la etnia, denomina la fiesta como “fiesta nacional”, aunque en la actualidad se convirtió en una fiesta transnacional, en la cual los yaquis de ambos lados de la frontera se congregan para honrar a la Virgen y ofrecer sus ofrendas y devociones en forma de danzas, servicios y artículos sagrados compuestos por veladoras, flores y limosnas. La convocatoria tiene como finalidad ofrecer sus trabajos rituales a la Virgen del Camino, cuyos soldados, los matachines, ocupan el lugar central en la fiesta. Asimismo, es la única fiesta que convoca a todos los matachines de todos los pueblos, así como a los que van a persignarse ese año en cumplimiento de una promesa, es decir, los iniciados en el grupo de los matachines. De los ocho pueblos de Río Yaqui y de Hermosillo salen camiones para transportar a la gente al pueblo que acoge a una gran cantidad de visitantes. Cabe añadir que, por su carácter transnacional, es un excelente momento para confirmar su manda, tanto para recibir bendiciones de todos los pueblos presentes como para obtener el reconocimiento de haber confirmado su manda. Por ejemplo, don Julio Reynoso, originario de Loma de Guamúchil y viajero constante entre las comunidades, me comenta las ventajas de “persignarse” en la fiesta. Cuando era niño se confirmó su manda en la sociedad de huicoyaura en la Fiesta del Camino, gracias a lo cual se siente legítimo y reconocido por toda la población que estuvo presente. De hecho, este suceso le permitió tener mejores contactos en la reservación, los cuales le permitieron acceder a algunas oportunidades laborales y participar en muchas fiestas tradicionales en calidad de moro en Arizona. Así, la fiesta funciona como legitimador de

un cargo religioso y otorgante de capital simbólico, el cual se puede convertir en el capital social en el otro lado de la frontera.

El carácter translocal y transnacional no sólo se limita a este aspecto: en la actualidad esta fiesta también sirve como “centro de atracciones” (Juan Baltazar, entrevista realizada en 2014), donde se encuentran los parientes y amigos que no pueden verse a lo largo del año y en la cual les permite buscar y encontrar los lazos familiares y de parentesco perdidos por las experiencias diaspóricas.

El comienzo de la participación en la fiesta de los yaquis asentados en los Estados Unidos tiene una historia, relativamente, reciente. Al principio, sólo algunos de Pascua y Guadalupe iban en varios autobuses con la intención de conocer la fiesta, pero a partir de los últimos años se empezó a llevar a la gente con oficio para que la Pascua, como un pueblo extraterritorial, formara parte de esta fiesta muy importante para los yaquis. Tomas Valenzuela, uno de los miembros del Concilio de PYT, comenta cómo la gente de Arizona se emociona por la participación.

Aquí se interesaba mucho a los niños. Primero no quería llevar a los niños porque hace mucho calor y no les va a gustar la comida. Se pueden enfermar y todo eso. Pero [no hubo] ninguna queja. Los niños que fueron, [no hicieron] ninguna queja. Al contrario, cuando terminamos, dice, “ah, no puedo esperar hasta otro año para poder venir”. Y así era con la gente, le encanta. Entonces llevé 3 camiones de aquí, de la comunidad, uno era de ancianos, solamente para ancianos y los otros dos eran de la comunidad. [...] pero a la gente le encanta porque ahí la fiesta de la Loma es la ceremonia más grande que hay en la tribu yaqui en ambos países. Y la gente quiere mirar a los parientes, quiere conocer todo esto, lo que nunca han visto. Pues dicen los que fueron, quieren visitar a los pueblos. Los llevé a la presa en camiones, para que vieran ahí el agua que no existe (Tomas Valenzuela, el 14 de octubre, 2014).

La celebración dura tres días consecutivos durante los cuales hay momentos culminantes que hacen sentir una “unidad” y una “nación”, a pesar de las diferentes fronteras existentes: de pueblo, cargo, género, clase social y nacionalidad. Durante la fiesta, la

danza realizada por los matachines de cada pueblo, por turnos, dentro de la iglesia; la ceremonia de recepción de los pueblos y consecuentes saludos de mano -tres apretones de mano con saludo verbal “lios emchim ania”-; las imágenes de Santa Isabel de todos los pueblos guardadas en la iglesia; el baile de “trenza” simultáneo de los matachines de todos los pueblos en “tebat” o el patio en la mañana temprano del día de la fiesta, y la primera y última procesión de una fila larga compuesta por los grupos de la iglesia de cada pueblo en la tarde (para más detalle, véase Fukuma, 2011), son momentos muy conmovedores y emocionales que provocan “communitas” (Turner, 2002). No obstante, como argumenta Da Matta (2002), el ritual no sólo ofrece el momento de “communitas” donde se borran las diferencias estructurales de género, clase, cargo y los une el lazo de “nosotros” por encima de cualquier lazo social, sino que también refuerzan el orden y la jerarquía existentes, así como las diferencias. Es importante poner énfasis en que la Fiesta del Camino les proporciona una oportunidad de tejer el sentido de “un” pueblo, “una” nación, borrando varias fronteras que los separan uno a otro o, por lo menos, desdibujando las diferencias en favor de la unidad.

No obstante, estos entusiasmos no sólo son compartidos entre los participantes con cargo religioso, sino también entre los observadores, quienes también son los participantes activos de la fiesta. En el transcurso del proceso festivo, la diferencia entre los participantes y los observadores se vuelve borrosa, pero en otros momentos se refuerza. Felipe Andres Bacasewa, un joven originario de Pascua Viejo y participante como chofer/ayudante en la fiesta, dice que la fiesta ofrece momentos impresionantes y genera orgullos para todos los participantes. La fiesta representa la “unidad”, una “nación” visualizada y experimentada por todos los participantes, una construcción de “nación” que en circunstancias cotidianas permanece imposible de visualizar y percibir, debido a

las distancias geográficas y la fronterización en todos los términos.

All the communities getting together because, here from the United States, from here we tried to take the participants from Guadalupe, the 39th, the Pascua Viejo, Pascua Nuevo, de Milagros y llevamos los representantes de casi todos los pueblos de aquí. Y llegas allá, están todos los pueblos, Vícam, Pótam, Pitahaya, Guásimas y ves todos los participantes, to me it signifies it's coming together all of the communities to do [the celebration], se me hace bien bonito que todos estén y que en el último día cuando empiezan a hacer las trenzas, a ver todos los pueblos, se siente bien orgulloso y a ver toda la gente cuando le platicamos la rueda, bien grande, para ver tanta gente y que para saber que, todo estos años, que estamos fuerte y se pone más grande y más grande cada año. Y es lo que me gusta ver, tanta yaqui, señoras con sus rebosos y faldas y bien bonitas que se ven. [...] A mi, it signifies everybody is coming together and it's a beautiful experience to see everybody, to hear the music all night long, and dancing. That is a beautiful ceremony (Felipe Andres Bacasewa, el 18 de mayo, 2014).

Sin embargo, durante esta fiesta se da una circunstancia de donde surge una tensión. Un participante activo en los rituales, Pablo Molina, me comenta que existe una diferencia entre los participantes acerca de las maneras en las cuales debe celebrar la fiesta “nacional”-en realidad, transnacional-. Por un lado, según su testimonio, los yaquis de Sonora insisten en que:

Si nosotros vamos para allá, nosotros tenemos que ayudar el pueblo de donde venimos [nuestros abuelos], no de pueblo de acá para allá, nosotros ayudamos a todo [...] yo sé que somos de acá [Arizona], pero todos somos, todos nosotros pueblos yaquis, tienen nuestros mayores, así me han explicado (el 27 de mayo, 2014).

Como comenta Pablo, a veces se expresa desconformidad con el hecho de que los yaquis asentados en Arizona formen un grupo aparte en vez de participar en el pueblo al que pertenecen originalmente sus abuelos, sus antepasados. Por otra parte, el motivo de acudir a la fiesta no coincide siempre con el que expresan los yaquis de Sonora.

Por la razón que ellos van, no es razón porque ellos lo hacen allá. No lo hacen por el corazón, porque ellos están apegado respecto a la Virgen del Camino. Aquí nomás para hacer molestos allá, como lo dicen, porque yo fui un año pero no participé. No me gustó lo que miré. Y luego muchos yaquis de allá dijeron muchas cosas. Pero no

sé por qué. Porque era algo nuevo lo que están haciendo o primera vez que se fueron, no sé si era la razón que se están portando así. Porque muchos yaquis no están dispuestos a cambiar muchas cosas. Y era muy grave para cambiar. Y dice que pedía permiso ir para allá, pero los yaquis de aquí que van para allá no se quedan ahí durante la fiesta. Se van por un lado y hacen su fiesta aparte. Eso lo que hablan muchos yaquis de allá. “Tienen que quedar ahí y esperar su turno que le toca a bailar”. Y no, un lado hace su fiesta (Pablo Molina, el 27 de mayo, 2014).

Hay cierta discrepancia entre los participantes de Arizona y los de Sonora en torno a los motivos y las formas “correctas” de celebración. La mayoría de Arizona tiene doble motivo, celebrar la Virgen del Camino y visitar el lugar de origen simbólico, a sus parientes y sus amigos, que durante tanto tiempo no se han visto. Además, la fiesta proporciona una oportunidad de adquirir los ítem culturales, tanto masculinos como femeninos, pues unas mujeres exhiben las ropas bordadas y otros artesanos ofrecen las artesanías que apenas circulan en Arizona. Cuando no hay movimientos, hacen el recorrido de Río Yaqui y se van a otras partes para conocer lugares históricos y el paisaje étnico. Es también para evitar que permanezcan ahí todo el día bajo el calor extremo y la falta de infraestructura. En la noche, se van a un hotel de Obregón para descansar mientras que los de otros pueblos permanecen en el lugar y duermen al aire libre. Todo esto construye una memoria muy bella de Río Yaqui para los participantes de Arizona, mientras algunos de Sonora quedan un poco inconformes con ellos, debido al incumplimiento parcial del reglamento implícito y explícito, es decir, esperar el turno para bailar en la iglesia, aguantar el calor y permanecer en el pueblo durante la fiesta; en pocas palabras, hacer lo mismo que hacen los demás.

En resumen, la fiesta del Camino es la fiesta translocal y transnacional que crea el sentido de unidad como “un” pueblo y “una” nación sin fronteras, sin embargo, también representa el espacio de diferenciación y contienda, donde varias miradas se entrecruzan

y las tensiones internas persisten.

San Francisco

La fiesta de San Francisco, celebrado en Magdalena de Kino, Sonora, ha sido una fiesta importante para los yaquis de ambos lados de la frontera. Si bien la festividad no se realiza dentro del territorio ancestral, atrae tanto a los grupos indígenas alrededores como a la población no indígena, ambos congregados bajo la misma fe a San Francisco.

En la actualidad, un grupo de kolencia sonoreense participa en la fiesta y unos autobuses y vehículos salen de Río Yaqui a fin de cumplir su manda. De Arizona algunos devotos, tanto yaquis como tohono o'odham, peregrinan al santuario a pie o en vehículo mientras otros acuden a la misión de San Xavier del Bac ubicada en la reserva de San Xavier, en donde también se guarda la imagen del mismo santo. No obstante, para ambos grupos étnicos, lo más importante es el santuario de Magdalena de Kino, donde descansa el padre Eusebio Francisco Kino. Una semana antes de la celebración se observan un sinnúmero de peregrinos bajo la misma fe, en San Francisco, hacia el norte, el sur, el este o el oeste, en la región Sonora-Arizona.

Entre los yaquis, la devoción hacia el santo es muy extendida y compartida y es considerado como santo milagroso que ayuda a los creyentes. La práctica común entre los yaquis es poner hábito, especialmente a los niños, con la finalidad de conseguir buena salud. La fe y devoción hacia él se muestra en el testimonio de un hombre yaqui, quien vivió ambos lados de la frontera desde hacía casi un siglo.

The church of San Francisco there is especially sacred to the Yaqui. A lot of miracles have happened there. Every Yaqui tries to go there at least once. We always had a picture of Saint Francis in our house at the Colorada Mine, and my grandmother have kept a *santo* of Saint Francis in our house at Barrio Anita. [...] I remembered hearing my grandmother say that Saint Francis, in the church at Magdalena, worked miracles for those who had faith in him. This Saint Francis is a very good friend of the Yaquis.

He has helped lots of the Yaqui prisoners. Many people make promises to give him candles, or work miles on their knees if he grants their prayers. Many people try to raise the saint. You can pick him up if you are strong. Some people who try cannot do it and that shows their faith weak (testimonio de Moisés, en Moisés, Kelley and Holden, 1971: 82, 126).

Aunque la motivación principal de la peregrinación es la fe, en la época de la diáspora, esta festividad sirvió para muchos yaquis separados por la frontera como lugar de reencuentro donde los parientes y amigos se intercambiaban noticias, información, comidas, hasta una pequeña cantidad de dinero, durante la fiesta. Desde mi punto de vista, lo importante de esta fiesta extraterritorial es que, si bien pocos residentes yaquis en Arizona realizaban el retorno temporal a su tierra natal, acudían a esta festividad cada año o cuando podían y se encontraban ahí con sus familiares. En este sentido, podemos considerar que esta fiesta era el centro de reunión para los parientes distanciados físicamente y geográficamente. Felipe, maestro bilingüe de Vícam, comenta que cada año su familia frecuentaba a sus parientes del otro lado.

En una fiesta tradicional que se hace en Magdalena de Kino, con el padre Kino. Ahí se veían cada año, el 4 de octubre. Todos los años, me llevaban cada año desde chiquito, para que yo conociera a parientes y saludara. Y también ellos hacia nosotros (Felipe Martínez, maestro bilingüe, el primero de diciembre, 2010).

De la misma manera, doña María Moreno narra su experiencia durante la fiesta cuando era niña. Para su familia, la fiesta ofreció la oportunidad de reafirmar y reforzar los lazos a través del compadrazgo y padrinazgo, pues los yaquis residentes en Arizona solían ser padrinos o madrinas de una progenie nacida en Sonora, o viceversa.

Sí visitábamos y luego se juntaban mucho cuando íbamos para la fiesta de San Francisco, ahí en Magdalena, porque ahí los yaquis, los parientes llegaban ahí y nosotros íbamos para ahí, la fiesta. *So*, ahí mirábamos, porque ellos venían y nosotros íbamos a la fiesta. [...] Sí, todo el tiempo nos encontrábamos ahí, porque ellos también celebran la fiesta del señor San Francisco. Y ahí iban y confirmaban, nos confirmaban ahí en Magdalena, cuando estaba chiquita, a mí y a mi hermano, eran parientes de allá

de Río Yaqui (doña María Moreno, el 6 de noviembre, 2014).

A lo largo del tiempo la fiesta dejó de ser el centro del encuentro familiar y fue reemplazada recientemente por la fiesta del Camino, pero sigue siendo un santuario muy importante para los indígenas fronterizos.

Doble ciudadanía

En el capítulo anterior, he mostrado que no existe una política de diferencia aplicable para toda la población étnica, sino que cada comunidad controla la frontera de pertenencia, además de que en Arizona existen diferentes escalas de pertenencia correspondiente a cada campo. Sin embargo, el campo ritual constituye un espacio relativamente abierto en donde los participantes, sin importar la nacionalidad, puedan conseguir la ciudadanía tanto aquí como allá. Los que tienen la doble ciudadanía son personas capaces de viajar constantemente de un lado al otro para servir a la comunidad a través de la participación, así como para cumplir la manda al santo patrón.

Entre estas personas con oficio, aunque el número en total es poco, existen dos maneras para participar en los rituales llevados a cabo en ambos lados de la frontera: unos que establecen la unidad doméstica en el otro lado de la frontera a través de la alianza y regresan a su pueblo natal en ocasiones especiales, y otros que vienen a las comunidades emparentadas en fechas establecidas, tales como Cuaresma o fiesta del santo patrón. A continuación, mostraré algunos casos de los que tienen la doble ciudadanía.

En primer lugar, tenemos personas sonorenses que vienen de Sonora a Arizona cada año en fechas importantes. Como he explicado anteriormente, estos kolencias, por el hecho de tener años y décadas asistiendo a las comunidades de Arizona, tienen el capital social ampliamente extendido. Poseer la visa cultural, a diferencia de los que la cruzan con el permiso especial, es un parámetro de confianza y de tiempo por haber

entablado la relación de ayuda mutua y solidaridad. La comunidad y las familias saben que pueden contar con su apoyo material o inmaterial para algún requerimiento, siempre cuando están disponibles y que la comunidad les ofrece lo necesario (transporte, hospedaje, etc.). De la misma manera, aunque en teoría, su ciudadanía está limitada, en práctica, ellos cuentan con redes en que confiar en alguna emergencia gracias a las relaciones que se han mantenido desde hace décadas.

En segundo lugar, se trata de los sonorenses que tienen residencia estable en Arizona. Estas personas, casi todos casados con un cónyuge con quien establecieron una unidad doméstica en dicho lugar, acuden a todas las fiestas a las que son invitados a participar. De esta manera, procuran hacer presencia tanto aquí como allá, para que la gente lo considere como miembro de la comunidad. Por ejemplo, la unidad doméstica de Iván y María, cuyos miembros asisten activamente a las fiestas de manera transnacional. Iván, como pascola (y ahora como pascola yo'owe), ha participado desde muy temprana edad en un sinnúmero de fiestas en diferentes comunidades a través de las cuales construye una red de relaciones amplias a lo largo de Sonora, Arizona y California. Aun cuando formalizaron el matrimonio y la residencia en Arizona, sigue realizando su oficio en Sonora, a veces solo y en otras ocasiones con su familia (más en detalle, lo veremos en el apartado de parentesco).

Otro ejemplo es de Juan Pablo Baltazar de Rahum, Sonora. Siendo músico, desde hace años va y viene entre Sonora y Arizona para participar en las fiestas. En la actualidad, vive con una oriunda yaqui de Tucson, sin “formalizar” la relación. Es importante enfatizar este punto, ya que en cuanto formalicen la relación, ambas partes entran en un compromiso formal y se someten a una obligación social mayor, sobre todo, en este caso para los varones: los hombres sonorenses no pueden regresar tan frecuentemente a su

pueblo de origen y pierden cierta libertad, como la tienen cuando están solteros.

Juan Pablo es músico persignado para los matachines en el pueblo de Rahum y, al mismo tiempo, el músico preferido y más buscado en Tucson. Su estancia en cada pueblo varía, a veces, dos semanas, un mes, dos meses, viajando solo entre Tucson y Rahum. En Tucson, él participa en cualquier fiesta como músico de pascola y del matachín cuando lo invitan, aunque tiene mayor compromiso con la comunidad de San Martín por haberle conseguido la visa cultural. Cada año participa en la Cuaresma y la fiesta patronal, ambas celebradas en la capilla de San Martín, para cumplir su compromiso con la gente. Pero fuera de esas fechas, Juan participa en cualquier fiesta y rito de paso al que lo invitan.

Un caso como el de Juan Pablo es especial, ya que la mayoría de los participantes de origen sonoreño sólo viaja para las festividades grandes y permanece el resto de tiempo en su pueblo de origen. Sin embargo, su capacidad de “estar” en dos partes distintas y distanciadas, tejer amplias redes e insertarse en dos campos rituales, le proporcionan grandes ventajas, es decir, la pertenencia a dos pueblos, tanto a Rahum como a Tucson.

Lo que hacen Iván y Juan Pablo son prácticas estratégicas para pertenecer a dos partes, tanto al lugar de origen como al de destino, sin perder los lazos sociales ni rituales. Para que la gente los reconozca como parte del pueblo, es necesario hacer presencia a través de las participaciones rituales, ya que la pertenencia depende de las memorias colectivas, que son acumulativas, pero también se exigen continuidades. Por estas razones, muy pocas personas logran pertenecer a dos lugares (o incluso más) a la vez.

Por otro lado, existe cierto número de personas que decidieron hacer mandas en las comunidades situadas en el otro lado de la frontera. Para este caso, sólo me refiero a

los que tienen oficio en la sociedad de la iglesia y la militar, los que hacen manda a la divinidad a cambio del milagro o la salud. A diferencia de los casos como Iván y Juan Pablo, lo que hace es comprometerse y entregarse la divinidad a cambio del milagro que ha ofrecido anteriormente, es decir, la relación establecida entre el iniciado y el Dios, pero que a través de la realización de su oficio, aquél se coloca en la estructura social de la comunidad, aunque no esté ahí la mayoría de tiempo. Aquí presento un ejemplo de los jóvenes arizonenses que decidieron hacer la manda en Sonora.

Hacer una manda en los pueblos sonorenses es una decisión propia de los jóvenes actuales y, de hecho, pocas personas lo hacen; más bien se trata de prácticas distintivas que apenas están surgiendo entre las nuevas generaciones, como estrategias para tener vínculos con el lugar de origen simbólico. Desde mi punto de vista, se trata de una práctica motivada por adquirir las experiencias y el conocimiento, así como reforzar (o reestablecer) lazos con la comunidad, los cuales les permiten diferenciar y distinguirse de la mayoría de los que tienen oficios en Arizona. En pocas palabras, es una práctica de “distinción” en el sentido bourdieuano.

El patrón general es participar en las fiestas grandes tales como la del santo patrón o Cuaresma en un pueblo sonorense donde hizo la manda. No obstante, a los residentes en Estados Unidos, quienes están obligados a seguir la jornada laboral o escolar, no les es nada fácil trasladarse de su pueblo a Río Yaqui y permanecer un tiempo determinado ahí. Por lo tanto, sus prácticas, en la mayoría de los casos, se realizan en el pueblo donde residen, mientras, en el pueblo con el que tienen la promesa, su pertenencia cultural se manifiesta en los días más importantes. En este sentido, son verdaderos propietarios de la doble pertenencia que les permiten exigir en dos partes sus derechos a cambio de los servicios rituales que se manifiestan tanto en la devoción al Dios como en

la lealtad al pueblo.

Alejandro Molina, un joven de Guadalupe, desde niño iba a Tórim con su tía y sus primos para aprender la lengua y observar las fiestas tradicionales. Según comenta, él nació antes de tiempo y el doctor dijo a su familia que no iba a sobrevivir más de un par de horas. Ante la situación tan grave, su abuelo le puso la manda, una de las más pesadas en la sociedad de iglesia para salvar su vida. Así, en 2000, cuando tenía 13 años, él decidió “persignarse” en la iglesia de Tórim para confirmar su manda que le puso su abuelo.

Él y su tía no tienen parientes en dicho pueblo, si bien dicen que su familia supuestamente tiene parientes en Tórim, a quienes no conoce todavía. Para encontrarlos, necesitan re-trazar y estudiar la genealogía interrumpida. Su decisión de “persignarse” en Tórim fue guiada y encaminada por su tía, pero ahora él aprecia la relevancia de ser parte de Tórim.

Siendo parte de la Guadalupe, yo digo que por mí, personalmente digo que aquí [Tórim] es el corazón de la tribu yaqui. Aquí es el corazón de la tribu yaqui y, pues, yo por mi parte lo recibí con honor de que me persignara en la Iglesia (Alejandro Molina, el 13 de enero, 2014).

Aunque él dejó de venir a Tórim durante algunos años, volvió solo en 2008 para cumplir su manda. A partir de entonces, viene en las fechas importantes para él, la fiesta de San Ignacio Loyola, santo patrón del pueblo y el día de la consagración de los gobernadores celebrada en el 6 de enero, la cual considera como aniversario de la consagración de su manda. Asimismo, él participa en la fiesta de Virgen del Camino como parte de Tórim en vez de estar con los guadalupeños. En el campo ritual la pertenencia cultural es más significativa que la pertenencia social.

Por otra parte, él menciona la importancia del aprendizaje en Tórim sobre su oficio y la lengua vernácula, que son las principales razones por las cuales él decidió

participar en dicho pueblo.

Pues hace unos años, como unos 6 años, empecé a llegar más y más para acá seguido, para aprender el dialecto y aprender más sobre mi oficio que viene siendo mi cargo [...] de la santa iglesia. Y he venido a trabajar en la santa Cuaresma aquí, he venido a la fiesta de San Ignacio, he venido a la fiesta de Virgen del Camino. Y tengo 4 años que ha venido a la consagración de los gobernadores, y por eso vengo, por eso vine la semana pasada [...] Viendo el dialecto, toda mi familia no habla el dialecto, no entienden para nada. Pero yo soy más, no sé tanto, pero sé cómo hacer la conversación si alguien me está preguntando. Yo miro personalmente, cómo hablar al Señor y hay unas cuantas palabras que si puedo poner juntos y seguir, para saber qué lo que ocupan, porque qué lo que dicen.

La importancia de saber y transmitir la lengua está muy marcada en su narrativa; siendo parte de Guadalupe, donde el uso del lenguaje vernáculo es más frecuente que en las comunidades en Tucson, se siente comprometido en aprender y transmitir la herencia étnica a las siguientes generaciones.

A lo largo del tiempo, Alejandro ha tenido muchas oportunidades de conocer a la gente con quien ha establecido relaciones de confianza, hasta llegar a entablar una relación de compadrazgo y padrinazgo en casi todos los pueblos de Río Yaqui. Tanto las relaciones de respeto y confianza -compadrazgo y padrinazgo- como las redes amistosas construidas a través de la participación ritual, le favorecen en ocasiones especiales, ya sea para invitar a una fiesta en Guadalupe o para pedir un favor.

Cabe mencionar que Alejandro participa en la Comunila y expresa su opinión como le corresponde su cargo en Tórim, aunque por su edad juvenil no lo toman en cuenta como a un mayor. Entre Alejandro y toda la población del pueblo, se expresa una relación de igualdad: Alejandro pide favores a sus amigos o sus compadres sin que le obligue una reciprocidad. En pocas palabras, Alejandro logra tener una relación de crédito/deuda, gracias a las visitas frecuentes y su participación seguida en los rituales. Tener voz en la

Comunila, pedir un apoyo social o económico en la guardia, incluso participar en alguna cooperativa o acceder a tierras comunales, son posibles siempre cuando hay reconocimiento por parte del pueblo, como miembro de la comunidad. Así, Alejandro, siendo de Guadalupe y miembro de PYT, también es miembro reconocido en el pueblo de Tórim; es decir, la doble ciudadanía.

Tanto Alejandro como Iván y Juan Pablo tienen una doble pertenencia cultural en Arizona y Sonora: una ciudadanía cultural transnacional a través de la cual los sujetos pueden exigir sus derechos gracias a la participación ritual tanto aquí como allá. No obstante, los derechos de los que pueden gozar Iván y Juan Pablo en Arizona no son los mismos que los de Alejandro, debido a la frontera política estricta (la tribal); y de la misma manera, los derechos de Alejandro en Sonora son posiblemente diferentes de los que tienen Iván y Juan Pablo, ya que algunos derechos son exclusivamente sucesorios de manera lineal. En todos los casos, para conseguir la ciudadanía cultural transnacional hay que viajar constantemente y hacer presencia en dos partes, para que la gente los reconozca como miembro *activo y continuo* de la comunidad. A este punto volveré a tocar en el siguiente capítulo.

3.2 Parentesco

Como vimos en el primer capítulo, la movilidad forzada hacia el norte implicó la desintegración total de las familias. Sin embargo, después del establecimiento de la paz en los pueblos sonorenses, algunos empezaron a buscar a sus parientes que residían en el otro lado de la frontera e intentaron reforzar los lazos con ellos de manera periódica. Así, gradualmente, se han ido formando las familias transnacionales entre los yaquis de diferentes nacionalidades, pueblos y pertenencias, a través de la recuperación de los lazos

de parentesco y la renovación de éstos. No obstante, esto se debe a la relación transnacional mantenida a lo largo del tiempo mediante las visitas mutuas y unidireccionales, así como por medio del intercambio ritual que se ha reforzado y rearticulado por la movilidad de personas a pequeña escala desde Sonora hacia Arizona. Aquí utilizo el término de “familia transnacional” no en el sentido ampliamente utilizado por los estudios transnacionales, sino que simplemente se refiere a las familias que se trans-nacionalizaron a causa del flujo de las personas entre Sonora, Arizona y Baja California y California, atravesando la frontera internacional.

Como se ha mostrado en los capítulos anteriores, la movilidad geográfica en la región Sonora-Arizona era mucho más fácil y frecuente. Después de los años cuarenta, cuando llegó la paz y, con ella, algunos yaquis regresaron a la tierra natal gracias al decreto de Cárdenas, comenzaron las visitas esporádicas, los encuentros casuales en la fiesta de San Francisco y el intercambio de los participantes de Sonora para Arizona, así como de Arizona hacia Sonora. Sin embargo, la mayoría de los que se quedaron en Estados Unidos ya no quiso regresar a Río Yaqui, por los recuerdos y las experiencias crueles y horribles, que se resumen en un comentario de una persona que vivió en aquella época: “México me quitó todo lo que era mi vida, yo no le debo nada a México, al contrario México me debe, hasta que me paga, me vuelvo” (doña Justina Buitimea, entrevista en 2014).

A lo largo de tiempo, las visitas repetidas les permitieron mantenerse en comunicación, incluso tejer nuevos lazos a través de la formación de alianzas matrimoniales entre las familias. En muchos casos, los hombres con cargos religiosos o rituales (danzante o músico), conocieron a las mujeres durante la estancia y terminaron por formar una familia transnacional con residencia en Estados Unidos. El hecho de que

los hombres de origen sonoreense se establecieron en Arizona, facilitó la reproducción cultural en la comunidad, donde la inestabilidad y la precariedad de trabajo afectaban la realización de los rituales. De esta manera, el refuerzo de las redes antiguas y la construcción de nuevas conexiones fueron cruciales, a pesar de las escasas comunicaciones directas y las distancias geográficas. Posteriormente, a partir del reconocimiento federal como *Native American* en 1978, las nuevas generaciones emprendieron la búsqueda de raíces en el lado mexicano a través de la reconstrucción de la genealogía y los lazos parentescos que habían perdido desde la Guerra. En último caso, la recuperación de los lazos perdidos es otra manera de construir una “familia transnacional”, ya que se trata de re-construir la relación de parentesco que por tiempo prolongado permaneció perdida o fragmentada.

En la actualidad, las relaciones de parentesco que trascienden las fronteras se han basado en relaciones de don. A diferencia de los migrantes mexicanos cuyo motivo principal de migración es mejorar la situación económica de la comunidad de origen y contribuir económicamente con las familias que permanecen en el otro lado de la frontera, entre los yaquis el envío de la remesa no es regular, sino esporádico, incluso escaso, ya que muchos cruzaron la frontera en época de la guerra por la supervivencia y, los más recientes, cambiaron su residencia al lado de Estados Unidos a fin de contraer matrimonio con un(a) cónyuge de origen estadounidense.⁵⁹ Una vez que forman su propia familia en Arizona, los varones se liberan de la obligación de ayudar a sus padres o sus hermanos,

⁵⁹ Esta argumentación de ninguna manera contradice a la *nativeness* de los yaquis en el territorio estadounidense. Como veremos en el último capítulo, la presencia de los yaquis en el actual territorio estadounidense es comprobada por el archivo misionero guardado en Tumacácori, al menos desde el siglo XVIII. Incluso, algunos yaquis comentan que sus ancestros estaban vagando en la vasta región, desde actual California, Arizona, Nuevo México hasta el Durango, con la finalidad de intercambiar productos con las tribus cercanas. Es importante aclarar que la gran movilidad y la dispersión forzada de los yaquis fueron provocadas por la Guerra y las violencias sistematizadas por el Estado mexicano durante el Porfiriato. En la actualidad, algunos hombres de origen sonoreense residen principalmente en Arizona gracias a la alianza con mujeres de Arizona, que fue la razón principal del cambio de residencia de Sonora a Arizona.

aunque siempre prestan su ayuda en casos urgentes. Es una relación de "cada cual, según su capacidad; a cada cual según sus necesidades" (Marx, citado por Reygadas, 2014:29).

Se puede hablar de tres tipos de familias transnacionales de acuerdo con el tiempo de haber (re)formado una familia transnacional, a saber, reciente, prolongada y de segunda, tercera, incluso cuarta generación, aunque estas categorías se superponen; es decir, esta diferenciación es analítica, porque en teoría, todas las familias son transnacionales, pero no todos pudieron trazar la línea de parentesco y reestablecer la genealogía familiar debido a la ruptura alargada.

El primer caso representa la unidad doméstica de Iván y María, la cual muestra una relación estrecha e íntima con las familias de cada lado, los Álvarez y los Leyva, y por medio de la cual fluyen recursos, información y materiales culturales de un lado al otro. Iván, siendo pascola, desde joven venía a Estados Unidos para participar en las fiestas mediante las cuales conoció a la familia Álvarez, cuya hija menor es su actual esposa. Iván estaba casado con una señora y tuvo dos hijos, pero después se separó. Con el transcurso del tiempo, Iván se encontró de nuevo a María en una fiesta en Tucson y decidió establecerse ahí para vivir con ella y dos hijos de ella, Alejandro y Diana. No obstante, su toma de decisión no era nada fácil porque implicaba estar lejos de sus hijos menores de edad que vivían con su exesposa en Sonora. Para cumplir su rol y obligación como padre, Iván manda mensualmente una pequeña cantidad de remesa, aparte de que les traspasa a sus hijos la renta de tierras que posee en su pueblo de origen. Asimismo, él muestra el liderazgo de su familia Leyva en Sonora en ocasiones especiales; al realizar las fiestas tradicionales realiza aportaciones económicas y se pone en su papel de persona mayor. Por ejemplo, para la fiesta de Pasión que la familia Leyva organizó en 2014 en Vícam, la pareja mandó la remesa una semana antes de la fiesta y, al momento de llegar

al pueblo, compró provisiones que les fueron asignadas. En general, como lo comenté anteriormente, cuando se organiza una fiesta, la familia divide los gastos entre las unidades domésticas o entre las personas económicamente activas. No obstante, se espera que los que viven en Estados Unidos aporten económicamente más que los demás.

Por otra parte, María también refuerza la relación íntima con la familia de Iván, así como con sus compadres y comadres, si bien ella tiene su propia familia sanguínea en Sonora, tanto materna como paterna. Pues, a través de las redes sociales de Iván, María extiende sus propias redes en Sonora, gracias a las cuales es invitada varias veces para realizar fiestas tradicionales como fiestera y tiene varios compadres/ahijados en Sonora. De esta manera, las nuevas redes tejidas a través de la alianza o el compadrazgo/padrinazgo son más estrechas que las viejas construidas por las generaciones antiguas. En cambio, Iván tiene ciertas obligaciones sociales en la comunidad de Arizona: se espera que Iván participe en el pueblo al cual la familia de María pertenece y que ofrezca el servicio ritual cuando la familia o sus parientes cercanos lo necesitan.

Cabe mencionar que las familias transnacionales de primer tipo tienen doble compromiso tanto con la familia sonorenses como con la arizonense y cuyos miembros se someten a dos estructuras de poder diferenciadas, de parentesco y de género. Es decir, estas personas cumplen estos papeles socialmente diferenciados y requeridos en cada comunidad; por si ya han establecido una unidad doméstica independiente, estar involucrado en la vida transnacional requiere comprometerse con dos familias y dos comunidades.

El segundo caso se refiere a las familias compuestas por personas de diferentes comunidades y nacionalidades llevando más tiempos prolongados en Arizona o Sonora

desde que se cambió la residencia de un lado al otro. Las características de estas familias son las siguientes: no retornan tan frecuentemente al pueblo de su cónyuge o de origen como los del primer caso, tienen menos contacto con sus parientes, y ayudan económicamente en caso de urgencia o necesidad para eventos sociales y culturales. Los miembros de estas familias están acostumbrados a vivir en otro entorno y regresan al pueblo natal de su cónyuge/familiar de vez en cuando, en el periodo vacacional o cuando los invitan a alguna festividad familiar (los ritos de paso).

Jaime Romero lleva más de 30 años viviendo en Estados Unidos porque cruzó la frontera cuando tenía 18 años debido a un problema familiar. Salió de su pueblo natal, Pótam y se dirigió a Tucson, donde se encontró con una mujer, con quien posteriormente se casó y tuvo cuatro hijos. No obstante, no era fácil acostumbrarse en el nuevo entorno.

Yo no más quería conocer para acá, cómo era aquí Tucson. Porque otra parte [...] mi novia no me dejó regresar porque ya había nacido mi primera hija. “Para que te vas allá, no te vayas”. Me ponía muy triste, los primeros días que llegué, me acordaba mucho para atrás, extrañaba mi pueblo de allá, mis amigos y mi gente. Extrañaba todo. Duré como 2 o 3 meses extrañando mi pueblo, mi tierra natal, me acordaba de mucha comida que no comía aquí, la comida allá de México. Y sucesivamente, pues fui así hasta que fui poco a poco olvidándome lentamente. Me fui más, poco a poco acostumbrándome aquí a la vida, el ambiente (Jaime Romero, el 17 de marzo, 2011).

Por la muerte de su esposa, él quedó viudo con cuatro hijos a quienes tenía que mantener solo. Después de arreglar su condición migratoria, empezó a trabajar para la tribu, primero en el casino y luego en el sector educacional donde enseña la lengua y cultura hasta la actualidad.

Aunque le gusta mucho visitar su pueblo, sólo lo visita una vez al año por trabajo y falta de recursos; ya que prefiere regresar con un poco de dinero para regalar e invitar a su familia y sus compadres, ya sea comida, bebida, o bien, regalos para sus sobrinos pequeños. Al retornar, se enfrenta con el deseo y las expectativas que tiene la gente hacia

él y quiere cumplir el papel social que le asignan por el hecho de vivir en el otro lado. La obligación familiar está siempre en el retorno y determina su decisión cuando piensa que no puede responder a las expectativas de los otros.

Igual que las familias transnacionales de segundo tipo, Jaime casi nunca envía la remesa, salvo en una ocasión, cuando su madre estaba hospitalizada y necesitaba el dinero para la curación. Así, el apoyo económico o material se da en momentos especiales, de acuerdo con los ritos de paso de sus parientes cercanos. Jaime comenta que al cumplir año de la muerte de su madre, él organizó su cabo de año, regresó al pueblo natal y se encargó de todos los gastos necesarios, para que ella “descansara en paz y se fuera al cielo”.

Por otra parte, a lo largo de los años que no vivió en el pueblo de origen, ha notado muchos cambios, sobre todo, el peligro y la inseguridad que se presentan allí. La ausencia prolongada y la adaptación gradual a la sociedad receptora transforman su percepción hacia el pueblo y la población. Ahora, Río Yaqui representa la nostalgia que se relaciona con el pasado, los recuerdos y las cosas que no han cambiado, pero, al mismo tiempo, el peligro y la desconfianza: un lugar que conocía perfectamente se ha transformado y ahora ya no le es lo mismo.

Ahora la juventud está más avanzada en su problema, digamos droga en la calle, bandas que se meten. Antes en ese pueblo no se oía de robos, no miraba las calles pintadas, las paredes, grafitis y casi no había mucha gente malandra. Hoy día está más peligroso andar en la noche. Yo no salgo cuando, bueno si voy de día, visitar otro pueblo o a mis parientes, si vamos a negocio, vamos a Vícam u Obregón. Pero en la noche yo no salgo, aunque en carro sí salgo. En carro casi no salgo, uno nunca sabe lo que le va a pasar a uno. Que no conozco la gente ahorita, te pueden golpear, te pueden quitar el carro, lastimar a uno, ya no conozco la juventud allá (Jaime Romero, el 17 de marzo, 2011).

Asimismo, Jaime se siente difícil de readaptar el entorno después de estar fuera de su

lugar de origen por mucho tiempo. Cuando Jaime visita su pueblo, convive con su familia y sus viejos amigos, pero en la noche se va a un hotel cercano para “no molestar a la gente” y tener más comodidad. El contraste económico y social en la vida de Sonora y Arizona hace difícil que él se sienta como hogar, tanto aquí como allá. Como hemos visto en el caso de Jaime, los sonorenses que tienen experiencia prolongada en Arizona enfrentan una situación compleja: por un lado, mantener el compromiso dual o simultáneo es complicado y costoso y, muchas veces, responder a las expectativas de la gente y cumplir el rol familiar y social le resulta una presión que le dificulta realizar los viajes constantemente; por el otro, la transformación gradual del pueblo de origen le hace sentir que no pertenece ahí, “desconoce el lugar”, además de que cada vez se debilitan las conexiones sociales con los lugareños por falta del reforzamiento continuo. ¿A dónde pertenecen estos sujetos?

Otro ejemplo de estas familias es de la familia Martínez. Juana Martínez, de Yoem Pueblo, tiene muchos parientes en el otro lado, dado que sus tíos maternos, a pesar de haber nacido en Estados Unidos, decidieron volver a Río Yaqui por su propia voluntad. Por tanto, su madre y ella hacen visitas con frecuencia para ayudar y cubrir sus necesidades.

My mom bought medicine, sent that way vitamins to help. He [tío] got better, and my tia Angela got breast cancer, so we used to go every two weeks to take her medicine, like vitamins or things to give her. And she made it to breast cancer, because they don't have all the time medicine that they need, so we take it, we send it, we check her (inaudible), so she made it to burst the cancer. And then my tia Angela still alive and she is taking care of my tios, my tia Angela, my tia Francisca as well, because her husband, all her kids are educators, so, in the school over there in Vicam, wherever they sent. My mom bring some ever thing, cloth, food, things that we have here that they don't have over there, and they thank for that, they appreciated that. [...] My mom always send money, every two weeks to Vicam, 100 dollars. It's nothing for her, but she send it because they don't have job, they don't have money, so they could buy

grocery, so they could pay bills. My mom is only one that that has as well, well off
(Juana Martinez, el 28 de mayo, 2014).

Como su madre es la única que mantiene residencia en Estados Unidos, ella y Juana llevan cosas necesarias para los parientes que están en condición de precariedad. Vale la pena comentar que la madre de Juana quiere descansar en Vícam junto con sus padres y sus hermanos, a pesar de haber nacido en Guadalupe y toda su vida haber vivido en Estados Unidos. Como menciona Juana, ella no pertenece a Guadalupe sino a Vícam, porque su familia vino de ahí y sus hermanos viven ahí.

She is here, she was born in Guadalupe, Arizona, but her mom is from Vicam. So we got a passport, we have visas, when we go, when they told us we need visas to cross, then we ended up taking (inaudible) four years ago, just make a ready. She wants to be buried over there, when she dies, she wants me to take her back, back *home*. I don't know how much gonna cost, but *she wants to go home, send her home*. Though she was born in Guadalupe, she wants to be with her parents, her mom and dad in Mexico
(Juana, el 28 de mayo, 2014. La cursiva es mía).

En este sentido, la pertenencia no sólo depende del lugar en donde uno nació y donde uno vive y crece la gran mayoría del tiempo, sino que también es posible heredar la pertenencia de los padres. Aquí recuerdo la argumentación de Avtar Brah, “un grupo asentado “en” un lugar no tiene por qué ser necesariamente “de” este lugar” (2011:26). En pocas palabras, el deseo de “hogar” depende de las personas y las experiencias, así como de las relaciones sociales que tiene el sujeto.

Por último, se trata de las familias que mantienen desde hace décadas lazos de parentesco, tanto de descendencia como de alianza. No obstante, lo estrecho y lo fuerte de las conexiones y la comunicación dependen de cada individuo y cada familia, así como del ciclo de vida.

Como hemos visto en el primer capítulo, muchas familias decidieron no regresar al pueblo sonoreño por varias razones. Estas familias, sin embargo, mantuvieron la

comunicación en diversas formas: los reencuentros en la fiesta de San Francisco; las visitas frecuentes desde el sur al norte para trabajar una temporada o participar en la fiesta, ya que era mucho más fácil cruzar la línea divisora, ya sea legal o ilegalmente; o bien, en el sentido contrario, algunas familias de Arizona hacían frecuentemente el viaje a Río Yaqui, como el caso de doña Epistesia Maldonado.

Doña Epistesia, de Barrio Libre, iba cada año a Río Yaqui cuando era niña. Sus padres, ambos originarios de Río Yaqui, arreglaron los documentos migratorios inmediatamente cuando se enteraron de que la salida del país no hacía peligrar su estancia legal en los Estados Unidos. Gracias a ello, visitaban cada año a sus familiares y asistían a las fiestas tradicionales de verano, tales como la Santísima Trinidad en Pótam, Corpus Cristi en Rahum y San Juan Bautista en Vícam.

Ella comenta que, una vez, sus padres la dejaron con una tía paterna que vivía en Pótam y no regresaron durante un año hasta que vinieron a recogerla para escolarizarla en una escuela de Tucson. Ella nunca supo la razón, pero se acuerda de los tiempos bonitos que pasaba con sus primos, jugaba con los niños del pueblo, y comenta que no extrañaba a su familia y sus amigos en Tucson. Después de escolarizarse, ya no podía estar mucho tiempo en Río Yaqui, mientras sus padres disfrutaban con su estancia cada año y, a veces, ella les enviaba dinero cuando les hacía falta.

El lazo estrecho con los pueblos sonorenses y las visitas frecuentes en ambas direcciones facilitaba el momento de realizar la fiesta en Arizona: muchos de sus parientes de Sonora venían a participar en las fiestas en Barrio Libre y se reunían en su casa. De esta forma, hasta la actualidad, la gente utiliza los lazos de parentesco (y de compadrazgo) cuando quiere pedir un favor, como en este caso, pedir la participación en las fiestas en calidad de danzante, músico o rezador.

En la actualidad, por su enfermedad y edad avanzada, ya no puede viajar a Río Yaqui, pero mantiene una comunicación frecuente y ayuda a sus parientes del otro lado cuando es necesario, ya sea en forma de despensa, dinero o material, utilizando las conexiones para entregar las cosas necesitadas a las manos de sus parientes.

El otro caso del tercer grupo es de doña María Moreno del pueblo Guadalupe. Su familia, cada año, iba a la fiesta de San Francisco donde se encontraba con sus parientes del otro lado. Tanto su familia como ella nunca conocieron Río Yaqui, sin embargo, ella conoció allí por primera vez a partir de la alianza matrimonial y realiza el viaje de vez en cuando, con él.

A diferencia de la doña Epistesia que reconoce Río Yaqui como su lugar de origen, igual que Barrio Libre, para ella su “hogar” es, sin duda, Guadalupe: todo su discurso enfatiza los esfuerzos, logros y éxitos de los guadalupanos por construir y mantener el pueblo, así como su orgullo de ser el primer poblado yaqui formal y continuado hasta la actualidad.

La historia familiar empieza desde su abuela, quien nació en 1910 en Congress, Arizona. La historia desde su abuela, su madre hasta la suya, está llena de relatos y experiencias de trabajos, la movilidad, la transformación del pueblo y la lucha por el desarrollo comunitario y la autonomía (para más detalle, véase el primer capítulo). De ahí surge un sentido de pertenencia muy arraigada en el pueblo, un pueblo único al que pertenece. Como se observa en su discurso, el sentido de pertenencia no sólo viene de su propia experiencia, sino también de sus ascendientes, desde su abuela: la figura femenina como representante de la familia está presente en su narrativa.⁶⁰ Entre todas las historias relacionadas con la construcción y el sentido del pueblo, la doña María cuenta los

⁶⁰ Su abuela era curandera y trabajadora social en el pueblo y un personaje destacado, políticamente, quien ha contribuido bastante a la lucha colectiva y al mejoramiento del pueblo.

recuerdos de los rituales, que constituyen una de las memorias colectivas más importantes del pueblo.

Nosotros para celebrar el día de la Santa Cruz, que caminábamos para allá para Santa Cruz en la procesión y los matachines iban para allá. Y estaba muy bonito, ponían velas y se miraba el todo el pueblo iluminado por el Phoenix y acá los yaquis, nosotros teniendo ceremonias de la Santa Cruz. Yo tengo un retrato donde me retrató cuando estaba chiquita mi tía, porque ahí se quedaba la Santa Cruz todo el año, una Santa Cruz grande, como estaba en la sierrita. Pues mucha gente iba para allá y prendía las velas, rezaba y tenía *pleasure* de mirar el *view* de allá de Phoenix para acá, para el sur. Pues, sí, puro *files* de *agriculture files* que se miraba, no se miraba casa, no se miraba *building*, puro *agricultural field*, verde, verde, verde. *So*, íbamos, me acuerdo que íbamos mirábamos y, más en la noche, cuando ya se miraba toda la luz para allá a Phoenix y para acá todo oscuro (doña María Moreno, el 6 de noviembre, 2014).

Para la mayoría de los que nacieron y vivieron en Arizona, Río Yaqui ya dejó de ser su “hogar”. Muestran un arraigo y fuerte sentido de pertenencia en las comunidades de Arizona, ya que son las comunidades construidas por ellos mismos, por ellas lucharon y resistieron. Todo ello simboliza la lucha ganada a pesar de miles de dificultades y sacrificios, como se ha explicado en el primer capítulo; Río Yaqui se convierte en lugar simbólico, un lugar de la historia de donde los antepasados vinieron. Gracias a la reactivación de los intercambios y las interacciones mutuas a partir de las últimas décadas, Río Yaqui ya no sólo es lugar de la historia, sino también el lugar que está conectado con las comunidades en Arizona a través de las prácticas culturales (véase el último capítulo).

Las tres categorías que mostré en este capítulo, de acuerdo con el tiempo, tienen algo en común: de Arizona hay flujo de las cosas hacia la población del otro lado, Río Yaqui, de la misma manera que de Sonora a Arizona fluyen los apoyos sociales y culturales. Estos regalos, del norte al sur, son compuestos principalmente por comida, ropas y calzados usados, materiales escolares o dinero en pequeña cantidad. Cuando los residentes en Arizona visitan a sus parientes en el otro lado o cuando los del otro lado

vienen a visitarlos, los de Arizona siempre les obsequian algo, porque saben que allá las cosas son muy escasas y están conscientes de que, en términos económicos, ellos viven mejor que aquéllos. No obstante, aquí las cosas donadas no son de alto valor en términos económicos, sino que son cosas transferibles con pequeños sacrificios, pero llenas de amor y cariño. Así, en el caso de los yaquis, la comida y la ropa, como bienes de consumo, constituyen el obsequio de preferencia.

Asistencia a fiesta

Las relaciones de parentesco que se extienden más allá de la frontera internacional muchas veces se refuerzan en las fechas de rituales, donde los miembros de la familia, geográficamente distanciados, se reúnen, comparten un mismo espacio y tiempo y se ayudan entre sí con un mismo objetivo. Mostraré un ejemplo que me tocó vivir durante mi estancia de campo en Arizona y Sonora. Con ello, no pretendo sugerir que este caso que se menciona sea un modelo general; más bien, se muestra como un caso particular que me tocó observar y participar durante la estancia. Sin embargo, considero que el caso ilustra muy bien la relación transnacional entre los yaquis de Sonora y los de Arizona y muestra las maneras en las cuales las familias interactúan, conviven, se ayudan mutuamente, así como mantienen y refuerzan lazos existentes y tejen los nuevos; al mismo tiempo, en el sentido opuesto, cómo marcan las fronteras y mantienen sus propias formas de comportamiento, es decir, hábitos.

La familia Álvarez tiene parientes en Vícam, Sonora, por el lado paterno. El jefe actual de la familia Álvarez, don Pedro, se casó con una mujer yaqui originaria de Tucson, doña Juana, y migró a Tucson desde hace más de 30 años. La pareja tiene cinco hijos, todos viven en Tucson. El hermano menor de don Pedro, Juan, migró hace años y vive con una mujer yaqui estadounidense en Tucson. La hija menor de don Pedro, María, se

casó con un hombre yaqui de origen mexicano, Iván, quien migró a Tucson para establecer una unidad doméstica con ella. Como muestra la genealogía (véase la figura 1), en la familia de Álvarez hay dos generaciones que forman familias transnacionales. Doña Juana, a su vez, mantiene lazos con sus propios parientes que habitan, principalmente, en Vícam, gracias a las visitas repetidas mutuamente (para más detalle, véase la genealogía extendida en la última parte de este apartado).

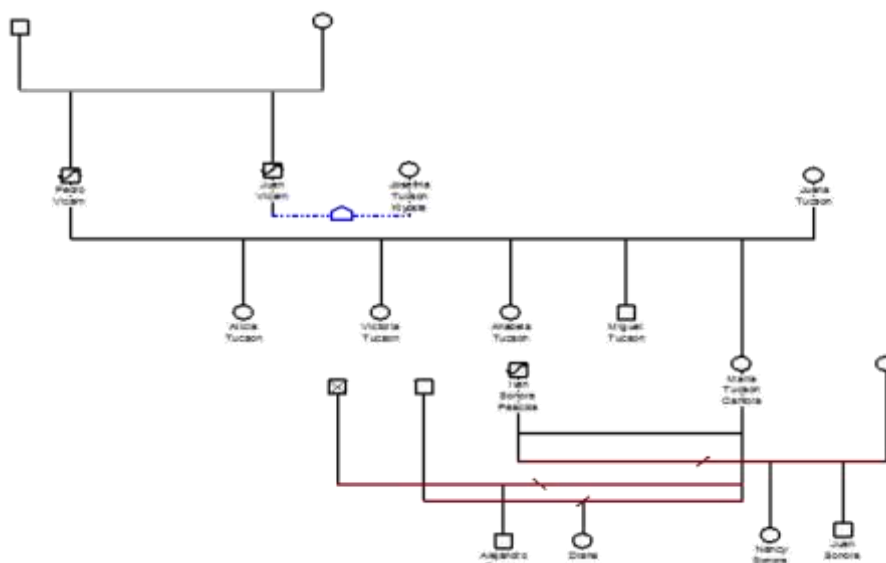


Figura 1. Genealogía de la familia Álvarez reducida. Elaboración mía.

Bolo de bautizo

Hay otros tipos de fiestas de carácter transnacional que no tienen fechas determinadas, es decir, los ritos de paso: bautizo, casamiento, velorio, novenario y cabo de año son rituales principales para los yaquis, que marcan la transición de un estado a otro en la vida individual. Dentro del ciclo de la vida, todos los rituales son importantes, pues son por medio de los cuales el individuo transforma su estatus social, pasando la etapa “liminar” (Turner, 2002). Por añadidura, los ritos de paso son ocasiones de mayor importancia, donde las familias de ambos lados de la frontera se reúnen e intercambian noticias y cosas.

Un elemento importante en los ritos de paso consiste en el “bolo”, literalmente

traducido como “dar comida a los padrinos” con el fin de sellar las relaciones sociales entabladas por los rituales. A partir de la realización del bolo, el compadrazgo y el padrinzgo se institucionalizan y empiezan las relaciones de respeto. Durante la celebración está claramente explícita la noción de reciprocidad, ya que el entablamiento de las relaciones entre tres familias -la familia del bautizado, la del padrino y la de la madrina- exige las tres acciones en tres momentos, de dar, recibir y devolver, para establecer relaciones de igualdad.

La familia Álvarez organizó un bolo del bautizo de la niña, Gabriela, en el que participaron los miembros de la familia de ambos lados de la frontera. Este bolo se llevó a cabo en la reservación. En contraste con los bolos realizados en Sonora en los cuales la participación de los danzantes de pascolas es cada vez menor, en Arizona se ha revitalizado la celebración tradicional con pascolas, pues muchas familias retoman el bolo, tanto bautizo como matrimonio, con pascolas.

Durante los procesos del ritual se visibilizan los papeles que ocupa cada miembro, sobre todo asignados por la división sexual del trabajo, marcando la diferencia entre lo masculino y lo femenino, aunque en el campo ritual transnacional los reacomodan y reordenan en el juego de las diferentes normas de género y tradición establecidas en cada lugar. En este contexto, es importante observar la determinación de qué puede intercambiarse, entre quiénes, dónde y cómo, ya que son clave para entender la dinámica de las relaciones sociales trans-nacionalizadas.

La familia organizó el ritual el domingo, 20 de septiembre, día posterior a la fiesta de Reconocimiento. Don Pedro y doña Juana van para recoger a los familiares de Sonora en Nogales, Arizona, unos días antes del ritual. En la frontera del lado mexicano, los familiares los esperan y cruzan la frontera con el permiso especial que les autoriza la

estancia en Tucson o, más correctamente, en la reserva, sólo unos días. Son cinco personas en total, de los cuales una pareja es pariente de doña Juana y tres mujeres, la madre y dos hijas, son parientes de don Pedro. Tenían dos motivos principales para agendarlo en esa fecha: por un lado, para que los familiares conozcan la fiesta de Reconocimiento; por el otro, para que el permiso especial se tramite más fácilmente.

El viernes, 18 de septiembre de 2015, es el aniversario del reconocimiento federal y es el día para la fiesta tradicional con eventos culturales e históricos. El sábado, 19 de septiembre, se lleva a cabo la celebración a gran escala, con música popular, baile, partidos amistosos, así como las presentaciones de las danzas indígenas. Mientras que don Pedro y doña Juana están trabajando en el evento, la madre de la niña, Alicia, y sus compadres se encuentran en la iglesia de San Xavier para bautizar a la niña.

El reglamento de padrino yaqui es sencillo, simplemente escoger a personas de respeto. Si es un niño, los padres buscan a un hombre y, de lo contrario, a una mujer. Dicha persona, escogida por los padres, busca a una persona de sexo distinto que no sea su pareja para que sea su compadre/comadre. En este caso, Alicia escogió a Anabela, su hermana, y ésta, a su vez, escogió a Luis.

En la tarde, las mujeres -sobre todo las sonorenses que vienen de visita- empiezan a hacer tortillas. Iván, yerno de don Pedro, a lo largo de la semana preparó la ramada en el patio de la casa donde bailan los pascolas. En el patio, enfrente de la ramada, se instala una carpa y se colocan mesas y sillas. La ramada y la carpa son decoradas por las bombas y las flores hechas con papel chino. El día siguiente, desde horas tempranas, Alicia y doña Juana, junto con las mujeres sonorenses, empiezan a preparar las comidas: wakabaki, carne con chile, arroz, frijoles y atole. Como las comidas y la forma de preparación son un poco distintas a las que tienen en Sonora (incluso cada familia tiene

sus recetas particulares), Alicia es la que tiene el mando en la cocina. Afuera de la casa, los hombres están esperando la llegada de los danzantes. A las 12 de la tarde, los danzantes y músicos llegan a la casa y empiezan a alistarse. Cabe señalar que los danzantes de pascola todos son de Sonora (en total tres danzantes) y los dos músicos son de Tucson. Para los ritos de paso que llevan “materias” (los juegos), hace falta la participación de los sonorenses, ya que dichos juegos no son practicados en Tucson.

Más tarde, la madrina llega con su familia y su ahijada Gabriela y entrega un paquete de cerveza a los danzantes para que empiecen a bailar. La familia de la bautizada intercambia palabras con el moro, con las cuales dan permiso para comenzar la fiesta. Alrededor de la ramada, se juntan los hombres sonorenses, viendo la danza y pidiendo cerveza. Estos sonorenses, la mayoría con oficio y residentes en Arizona, se enteran de los rituales por medio de las redes masculinas y se reúnen para divertirse y tomar bebidas cuando hay un bolo.

Cuando todos están presentes, los juegos empiezan. Enfrente de la cruz, se coloca un petate, un mantel y artículos de bebé, tales como biberones, chupetes y delantales. Se posicionan los padrinos con la niña bautizada y sus familias, encabezados por el abogado que lleva palabras en yaqui y, enfrente de ellos, la familia de la bautizada. El abogado que representa a los padrinos (en este caso, invitaron a un señor mayor de Río Yaqui que venía de visita) y la persona mayor de la familia de la bautizada (don Pedro) intercambian discursos, mientras los pascolas imitan a un bebé: salen de la ramada, gatean alrededor de las personas y chupan biberones y chupetes. Al final de los discursos, los padrinos entregan la niña a su familia, así como pan y refrescos y se saludan de mano: tres apretones de mano, “Padre, Hijo y Espíritu Santo”.

El ritual termina con compartir la comida. Las familias de los padrinos se sientan

en la mesa para comer. Al terminar, se entrega a los padrinos una canasta compuesta por despensas básicas y varias ollas llenas de comidas. A las 6 de la tarde, la familia da agradecimiento al kolencia por haberlos acompañado ese día tan importante para ella.

Todos los intercambios de la comida y las palabras entre tres familias durante la fiesta sellan e institucionalizan la relación de compadrazgo/padrinazgo. Esta relación dura toda la vida, hasta que cumpla el último rito de paso, su cabo de año. El ciclo de intercambio entre la familia y los participantes finaliza al terminar el ritual, pero crean una memoria colectiva del intercambio que queda registrada en cada persona, gracias a la cual los participantes son reconocidos y respetados por la comunidad.



Figura 2. Bolo de bautizo en 2015. Foto: Mao Fukuma

Como muestra este caso, en el campo ritual transnacional, los sonorenses muchas veces ocupan papeles centrales, ya sea de bailar, dar discurso, cocinar y construir el espacio sagrado, no sólo porque “saben más”-como algunos comentan-, sino porque, tanto los sonorenses como los arizonenses, se comportan según sus hábitos adquiridos en el lugar de origen; los sonorenses son fieles de los cargos rituales y los roles tradicionales

de género mientras los arizonenses actúan según su hábito adquirido en el campo ritual de Arizona. Los reglamentos de cada campo tienen similitudes pero también diferencias. Así, en el campo ritual, la división de trabajo con base en hábitos adquiridos en cada campo (que es sinónimo de la posesión del tipo de capital) y el género está presente y constituye una dinámica de crédito/deuda en las relaciones sociales.

De todas formas, son labores no remuneradas y están regidas bajo la lógica del intercambio de don ceremonial. Tanto los kolencias como los participantes voluntarios no reciben ninguna remuneración monetaria, sino la hospitalidad compuesta por la comida y bebida durante el rito.

Como vemos en este caso, las cosas o los servicios intercambiados dentro de una familia compuesta por los miembros arizonenses y sonorenses, suelen ser asimétricos: los sonorenses ofrecen su servicio ritual (ya sea en calidad de cocinera, participante o ayudante) mientras que los arizonenses les proporcionan el transporte, el hospedaje y, a veces, un regalo. Es una de las características de la frontera que invierte las realidades; los sonorenses no esperan que los parientes de Arizona ayuden en una labor física, sino de forma económica, como lo muestro en el siguiente caso.

Cabo de año

Otro rito de paso importante para los yaquis es el cabo de año: se trata de una fiesta que tiene lugar al cumplir un año de la muerte de un difunto y es el más grande de todos los ritos de paso que uno puede tener. La celebración del cabo de año requiere muchos participantes: por un lado, los participantes que se encargan del proceso ritual, los kolencias y el grupo de iglesia; por el otro, la familia, los padrinos, los compadres y los vecinos del difunto, que habitan en diferentes partes.

Como observa Olavarría, el velorio y el cabo de año “representan una unidad,

una fiesta única, puesto que tiene el mismo objetivo: marcar el paso a la muerte, que se cumple en dos momentos, instaurando un ciclo anual que corresponde a un año solar” (2003:196). Sin embargo, muchos parientes en el otro lado no pueden asistir a dos fases de la fiesta debido a la diferencia de construcción social del espacio-tiempo (Harvey, 1994) y la política migratoria, dan más preferencia al cabo de año, ya que permite a la familia organizar con tiempo y ahorrar suficiente para el viaje y los gastos implicados, así como arreglar los documentos migratorios para los parientes mexicanos que cruzan la frontera por motivo ritual.

La familia Álvarez regresó a Vícam, Sonora, a fin de participar en el cabo de año de su pariente, tío de don Pedro. Anteriormente a la fecha, habían realizado varias visitas para ponerse de acuerdo respecto a la fecha y la forma de organizar la fiesta, ya que algunos de la familia se encuentran en Estados Unidos. Iván, yerno de don Pedro, se encargó voluntariamente de contratar a kolencia utilizando sus redes ampliamente extendidas en Sonora.

El día 16 de octubre de 2014, Iván, María y yo, salimos de Tucson en la noche para llegar temprano al día siguiente a Vícam. Los hijos de María no fueron con nosotros, mientras que los padres de María y sus hermanos salieron de Tucson el día siguiente, porque Victoria tenía un asunto pendiente de trabajo. Antes de tomar el *highway 19*, pasamos por una casa dentro de la reserva y recogimos una bolsa llena de ropas usadas para regalar en Río Yaqui, prácticas habituales cada vez que visitan su lugar de origen. Al llegar a la línea fronteriza, el rol de administrador del dinero se reemplaza. En Estados Unidos, María es la que trabaja y administra los recursos económicos familiares; sin embargo, al cruzar la línea divisora, Iván toma ese papel. De esta manera, él cumple la figura masculina establecida dentro de la sociedad mexicana, así como dentro de los

pueblos yaquis en México: ser sostén económico y jefe de la familia.

Después de cruzar la frontera, pasamos a la taquería favorita de Iván, quien disfruta con mucho apetito y al final deja la cuenta pagada. De Nogales en adelante, Iván realiza un recorrido de consumo estimulado por la nostalgia y disfruta al máximo la corta estancia. De Nogales a Vícam, durante la trayectoria de seis horas, Iván y María conducen el coche por turnos para compartir el cansancio y el descanso. A las 5 de la mañana llegamos a Vícam y dirigimos al estacionamiento del OXXO ahí mismo, para esperar al amanecer. A las 7 llegan los hijos de Iván que residen en poblado cercano. De ahí partimos a la casa de la hermana de Iván. Su familia nos recibe con brazos abiertos y nos ofrece el desayuno. Después, nos dirigimos a la casa de los tíos de María, donde nos encontramos a don Juan, tío de María, que llegó de Arizona un día antes con su esposa, Josefina.

Como es de costumbre, los gastos de la fiesta son divididos entre los integrantes de la familia y asignados por cabeza, de tal manera que don Juan, doña Josefina, Iván y María compran las comidas -verduras, panes, harinas, cafés- y los materiales –baldes y canastas- que ocupan durante la fiesta. Todas las cosas adquiridas las llevamos a la casa donde vivía el difunto, en Bataconcica, un poblado cercano a la loma de Bácum. En la casa se empiezan los preparativos y la gente se mueve constantemente para la fiesta que comienza en la noche.

Iván y María aprovechan el tiempo para complacer a los hijos de Iván: van de paseo a Ciudad de Obregón para comer en su lugar favorito, pasear por las calles y divertirse juntos. A las 7 de la noche cuando regresamos a la casa, todo está listo para el comienzo de la fiesta, menos algunos familiares que todavía están en camino; los familiares de Tucson no han llegado todavía. En la cocina, las mujeres están haciendo tortillas mientras al lado están listos la ramada y el altar para recibir a la Virgen.

Aparte del cabo de año, la familia organiza otro bolo de la difunta María Félix, una tía de don Pedro, que no se ha podido celebrar hasta ahora. Aunque ya están los padrinos de la difunta, no lo pueden comenzar por falta de los parientes del otro lado que están en camino. A las 9, por fin la *van* llega desde Tucson y con ello, el ritual comienza. Se trata de ofrecer a los padrinos de la difunta una gran cantidad de comida como agradecimiento por haber cumplido el papel y el compromiso con ella y con su familia. Enfrente del solar, se colocan varios tapetes y un mantel largo. Los padrinos, que son en total ocho personas, cuatro hombres y cuatro mujeres,⁶¹ se reúnen alrededor de los tapetes y los familiares de la difunta los rodean con una veladora prendida a la mano. Don Juan, como representante de la familia Álvarez, realiza el discurso de agradecimiento a los padrinos de la difunta y, al terminarlo, los padrinos se sientan en los tapetes y es ofrecida la cena. Cada uno de los padrinos recibe una canasta y varios baldes llenos de comidas y, al terminar la cena, el padrino mayor da un discurso solemne. Con ello, oficialmente se cierra el ciclo de relaciones entre la difunta y los padrinos -relaciones de padrinzago- y entre la familia de la difunta y las familias de los padrinos -relaciones de compadrazgo-, si bien éstas no se acaban totalmente gracias al haberse reforzado por otras relaciones de padrinzago o compadrazgo.

Las madrinas de la difunta, después del bolo, se quedan en la cocina y se convierten en las principales cocineras, pues los familiares del difunto, después de recibir el luto, no pueden salir de la ramada ni entrar en la cocina. A las 11 de la noche empieza la fiesta. Iván, ocupando el papel principal de ramada, dirige al grupo de cuatro pascolas y un danzante de venado. Esta noche sólo bailan tres sones y después descansan. Más tarde, llegan los matachines de la Loma de Bácum con la Virgen y la colocan en el altar.

⁶¹ Idealmente los padrinos de muerte consisten en dos padrinos de bautizo, dos de primera comunión, dos de boda y dos de muerte.

A las 3 de la mañana el maestro pone el luto a la familia; es decir, les coloca en el cuello un listón negro que simboliza el luto. A partir de ese momento, entran en abstinencia -la prohibición de hacer cualquier actividad e ingerir lácteos y carne- y están obligados a permanecer en la ramada hasta que terminen el luto, que corresponde al día siguiente cuando el maestro se los corta. Cabe mencionar que esta prohibición, en realidad, sólo se aplica a los parientes con vínculos sanguíneos, por lo tanto, los yernos y las nueras son libres de la proscripción. En cambio, éstos se convierten en el principal motor para la realización de la festividad: los yernos tienen que hacer los trabajos fuera de la cocina mientras las nueras ayudan en la cocina haciendo tortillas o preparando la comida.

En el campo ritual (sobre todo en Sonora), la división sexual del trabajo está claramente marcada: los hombres se encargan de las actividades fuera de la cocina mientras que las mujeres dominan la cocina y preparan todo el alimento en el transcurso de la fiesta. En Arizona esta división se ha tornado un poco borrosa y los hombres también, frecuentemente, participan en el preparativo de los alimentos, aunque hacer las tortillas sigue siendo el trabajo privilegiado para las mujeres.

En las fiestas yaquis no hay actividades de día, sino que siempre empiezan en la noche. No obstante, en la cocina nunca cesan los movimientos: las mujeres trabajan sin descanso y preparan dos tipos de comida, uno para los parientes que permanecen en abstinencia y otro para los invitados que vienen a acompañar a los familiares. Los que vienen del otro lado, como están acostumbrados a hacerlo en Arizona, descansan en la *van* por el calor insoportable. A pesar de las prohibiciones impuestas a los parientes cercanos, salen del solar para hacer compras y comer afuera, ya que a los niños no les gusta la comida que se ofrece en la fiesta.

A las 5 de la tarde se lanzan tres cohetes, con lo que se avisa el inicio de la fiesta.

En seguida, la fiesta se inaugura con canario.⁶² A partir de entonces, la cadena de movimiento ritual fluye hasta el fin: las danzas de los matachines, de pascola y venado, los cantos litúrgicos se realizan toda la noche. En la madrugada, cuando terminan todos los cantos litúrgicos, les cortan el listón, con lo que se expresa el fin del luto.

Al amanecer, los matachines inician su danza especial que simboliza la bendición y sólo se realiza en la fiesta de Virgen y el cabo de año. En seguida, los pascolas empiezan los juegos: los pascolas tienen varios repertorios de juegos y ahora interpretan el juego de tortuga, ya que al difunto le gustaba mucho ese juego. Cuando empieza el juego, muchos niños del pueblo se reúnen para verlo, porque es una de las mayores diversiones que se encuentran en el pueblo. El ritual se finaliza con la última procesión, con la participación de todos los presentes, tanto los fiesteros como los participantes. Frente a la cruz, el maestro mayor da gracias a todos los participantes y se intercambian los discursos entre ellos, que duran una hora.

Al terminar, los de la iglesia se retiran y los kolencias son invitados a comer. En la cocina, les reparten una bolsa de víveres en calidad de contraprestación por su participación. De esta manera, el intercambio de don ceremonial, la relación entre los fiesteros y los kolencias, termina al momento en el que ambas partes intercambian palabras de agradecimiento y los kolencias reciben una bolsa de despensas.

Al terminar la fiesta, a pesar de todo el cansancio y el sueño por el trabajo de toda la noche, Iván y María, en vez de descansar, aprovechan el momento para reforzar los lazos en su pueblo de origen. Nos dirigimos a Vícam para visitar a los parientes y compadres de Iván. Para él, que la mayoría del tiempo permanece en Tucson, son momentos importantes y preciosos. En Arizona se siente mucho la nostalgia por la vida

⁶² El canario trata de un ritual con que los pascolas bendicen la ramada. Asimismo, consiste en un elemento por el cual se distinguen los kolencias sonorenses de los de Arizona, ya que éstos no acostumbran hacerlo.

que se dejó atrás: extraña caminar por su pueblo, platicar con sus compadres y comer su comida favorita. María entiende perfectamente su nostalgia y trata de complacerlo y acompañarlo, lo máximo posible, para que Iván se sienta a gusto en su pueblo.

El retorno significa no sólo fortalecer los lazos y hacer presencia a través de la memoria colectiva, sino también compartir la riqueza y abundancia. Cada vez que regresan al pueblo, la pareja trae un pequeño obsequio y/o invitan comida o cerveza a su familia y sus compadres. Aunque Iván no toma mucho en Tucson, le gusta compartir el tiempo precioso e invitar comida o bebida a sus compadres, platicando del pasado y las novedades del pueblo de origen. Conviene subrayar que, por el hecho de vivir en Estados Unidos, impera la obligación de dar, independientemente de que tenga suficiente dinero o no. Responder a las expectativas de la gente, sobre todo en el circuito masculino, se vincula con la cuestión de honor y la masculinidad y, por ende, tienen que cumplir su rol social asignado al “vivir en el otro lado”.

Aquí, el significado del regreso al pueblo varía entre las generaciones, así como el sentido de pertenencia. Para Iván, don Juan y don Pedro, quienes nacieron y crecieron en Río Yaqui, el retorno significa re-entrelazar los vínculos sociales distanciados durante un período y consumir las mercancías nostálgicas y culturales. En cambio, para doña Josefina y doña Juana, el retorno no significa tanto reforzar los lazos sociales, sino tener contacto con la cultura “original” y más solemne (comentarios de María y doña Juana) y conseguir las mercancías culturales, principalmente femeninas, que no pueden conseguir en Arizona. No obstante, realizar varios viajes con sus cónyuges durante el año también implica otra cosa: involucrarse en las redes sociales del (la) cónyuge y, a partir de ellas, construir las nuevas redes sociales en Río Yaqui. Gracias a ello, María, en la actualidad, cuenta con redes extendidas tanto en Sonora como en Arizona, a las cuales puede recurrir

cuando ella necesita ayudas sociales y culturales.

Por otra parte, es importante enfatizar que la diferencia de construcción social del espacio y del tiempo entre Sonora y Arizona dificulta a los miembros sincronizar las actividades. Aunque todo había sido organizado de antemano para que la familia en Arizona pudiera asistir a la celebración, el compromiso laboral les hizo difícil llegar a tiempo. Después de la llegada al solar, algunos de Arizona no sincronizaron todas sus actividades con los parientes sonorenses y mantuvieron sus hábitos, mientras que María y doña Josefina, inclinadas más hacia la tradición, cumplieron el papel tradicional asignado en el lugar y se comportaron de la misma manera que los lugareños. Porque ambas tienen un cargo en la sociedad religiosa y son más “tradicionalistas” que otros. Además, doña Josefina tiene otro rol social, es decir, el de la nuera, que impone otro tipo de deber social dentro de la familia Álvarez y está sujeta a la jerarquía familiar. De esta manera, dentro de una familia, existen diferentes posiciones y posicionamientos y cada sujeto es atravesado por las relaciones de poder -de género e intergeneracionales-, dependiendo del lugar y espacio. De todas formas, los comportamientos diferenciados de los sujetos de origen arizonense no provocan un conflicto familiar, aunque sí generan ciertas tensiones, ya que hay reconocimiento de las diferencias, además de que ellos cumplen su rol social principal: primero, por haber viajado y asistido a la fiesta y, segundo, por medio de la aportación económica.

Tanto en la fiesta de bautizo como en el cabo de año, celebrados en diferentes lugares, la familia procura organizar la celebración con la presencia de los parientes del otro lado de la frontera. Ambos ayudan entre sí en la forma que puedan (conforme a los papeles asignados socialmente), uno ofreciendo la labor ritual y, otro, aportando los recursos económicos. Si bien a veces las diferencias, provocadas por el cruce de los

diferentes roles sociales asignados en cada espacio, surgen durante las celebraciones ceremoniales, siempre terminan contentos por haber cumplido una etapa importante para la familia y haber realizado una celebración con ayuda de todos los miembros de la familia.

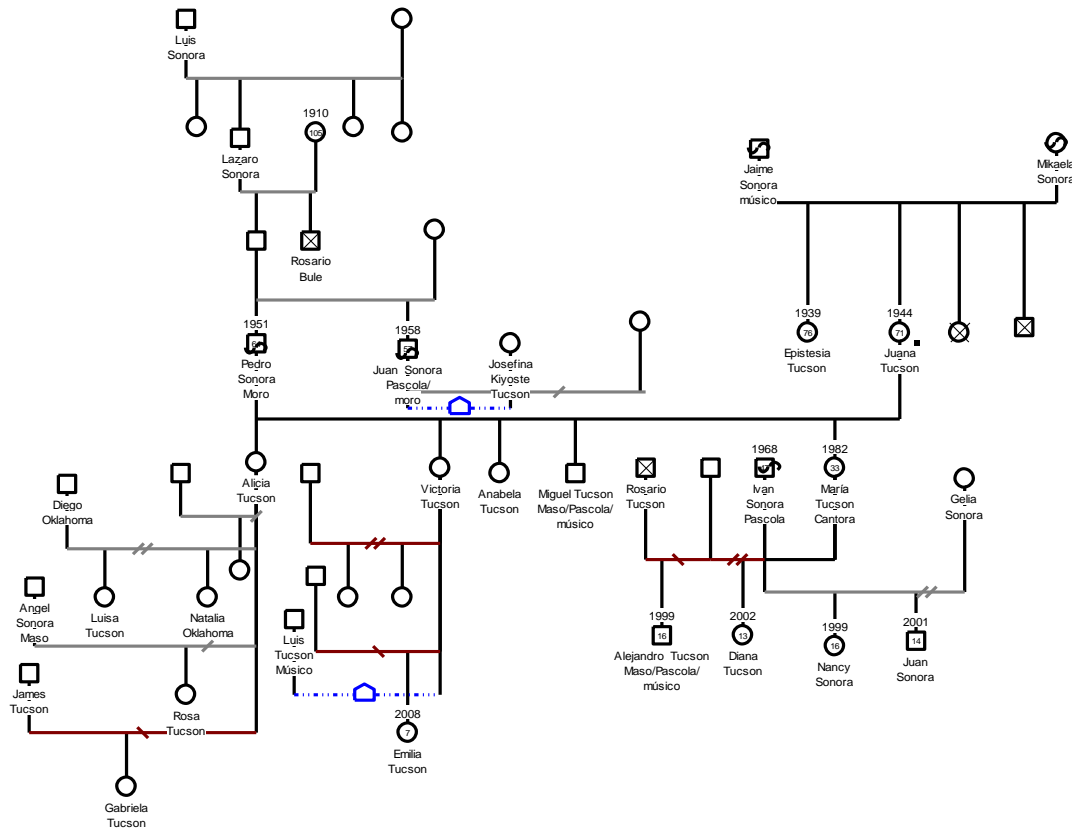


Figura 3. La genealogía de familia de Álvarez más extensa.

3.3. Cultura

Curanderos

El intercambio de curanderos empezó con la iniciativa de una curandera originaria de Tucson, Dolores Flores. Según el periódico “La Estrella de Tucson”, la curandera fue responsable de diseñar un programa de medicina alternativa y viajó varias veces a Sonora y, al final, regresó con los curanderos sonorenses a Pascua, tanto para sanar a los pacientes como para transmitir los conocimientos. De tal modo, estableció en 1997 el programa de

Curación Tradicional del Departamento de Salud (*Health Department Traditional Healing Program*) y organizó el intercambio de curanderos a partir de 2005. Respecto a ello, María Sánchez, una de los responsables del programa, comenta la importancia del mismo:

Because healer, the traditional healing is an older medicine, it is not known anymore by the new generations. And so this is why we are trying to bring back and bring some healing to the people, living here in Pascua, in the United States. And not only healing physically, but also in the spirits (Maria Sanchez, el 30 de mayo, 2014).

El programa consiste en lo siguiente: cada mes vienen dos o tres curanderos de Sonora, tanto varones como mujeres, para atender a los pacientes y ofrecen servicios de curación durante dos semanas con plantas medicinales, masajes, limpiezas o consejos para la alimentación o, bien, tratamientos para evitar la maldad. El Departamento de Salud se encarga de conseguir plantas medicinales, aguas benditas, así como todo tipo de artículos que los curanderos utilizan para curación, ya que no se puede traer desde Sonora por los reglamentos establecidos por *U.S. Customs and Border Protection* (CBP). Algunos curanderos traen de su casa una imagen de un santo o Virgen favorito/a para la curación, puesto que la curación, en muchos casos, requiere la comunicación con las entidades divinas, quienes les otorgan el poder de curación.

Los curanderos viajan en autobús junto con un ayudante, oriundo de Vícam, hasta Nogales, Sonora, y María los recoge en la línea divisora. De regreso, los llevan hasta su casa, pues regresan a su casa con muchas cosas (ropas, comida o electrodomésticos), todas las que recibieron como contraprestación o, bien, que ellos mismos compraron. Durante la estancia, se hospedan en la casa de su pariente o su amigo o una casa asignada por el programa.

Cabe aclarar que estos servicios de curación se ofrecen exclusivamente a los

miembros oficiales de la tribu y sus familiares. Es decir, como igual que los servicios rituales, no se salen de los circuitos convencionales establecidos.⁶³ Esta política de la singularización contrasta con la situación sonorenses, en la cual se permite realizar el intercambio intercultural y recibe a los pacientes de toda la República, incluso desde extranjero.

Por otra parte, es preciso señalar que los curanderos se inscriben en una relación de intercambio simbólico con el Departamento de Salud: a cambio de la curación mediante su don divino, el curandero recibe una contraprestación simbólica de dicha institución, denominada “limosna”. Aparte, aunque la curación es presentada totalmente gratuita, los pacientes ofrecen frecuentemente una limosna o donaciones en especie, pues éstas se dejan a la libre consideración de quienes acuden a consulta.

Según María, los curanderos ofrecen su don *gratuitamente*, como debe de ser, mientras los pacientes les proporcionan una donación como agradecimiento de su utilización de don.

No. *It is all based on donations*, así es trabajo de curanderas de antes, de donación, de pago es de *-how do you say-, business will*. Pero antes *all was not trade, were donations*, donación [...] *Some patients do give donations, some people bring sugars to them, flours, café, some people bring clothes. They just leave a small donation, and that's how the tribe work with them, through donations, they give them donations. Because that is how traditionally done, through donations. That is different line of work*, es diferente el trabajo. No es el trabajo que nosotros hacemos, es trabajo que, *we believe a god, that give everybody a purpose* y los cuarenderos pues ellos han tenido, *blessing of healing, how make sense? And it is how it is, I know other people have charged, but you know, that on them. But, it just during my time, always have been donation*. Pero es algo que Dios da a una persona, porque hay días que hoy gente que necesita ayuda para componerse bien, *yeah* (María Sánchez, el 30 de mayo, 2014).

⁶³ La singularización de los servicios curativos está atravesada por dos políticas, por la tribal con el fin de proteger la cultura sagrada y por las leyes federales que prohíben utilizar los fondos federales para los no miembros de la tribu. Como el programa es financiado por los recursos federales, no se puede recibir a los pacientes que no forman parte de los miembros oficiales de PYT.

Podemos reinterpretar su discurso en el cual existen dos relaciones, una vertical y otra horizontal, entre el Dios y los curanderos y entre los curanderos y los pacientes. Los curanderos, como los kolencias, son propietarios del don otorgado por Dios, por lo cual se espera que ejerzan su don de manera gratuita. Por lo tanto, establecer una relación de reciprocidad de mercado -dar el servicio en cambio de dinero- no es ideológicamente correcto entre los curanderos y los pacientes. Sin embargo, los curanderos actuales sí exigen una reciprocidad moderada, aunque difiere totalmente de la lógica del mercado.

En Sonora, los curanderos reciben una contraprestación por parte de pacientes, unas veces en forma pecuniaria y otras veces en forma material, no porque este proceso de intercambio se perciba como un proceso continuo, como un intercambio inmediato, sino considerado como un proceso separado de tres acciones, dar, recibir, y devolver, y por ende, la inexistencia de equivalencia o conexión entre la prestación y la contraprestación.

Ahora bien, una curandera comenta, un poco diferente de la argumentación anterior, que ha recibido una “contraprestación” por parte de PYT y, aparte, la “limosna” de los pacientes. Entonces, existe una diferencia entre las dos partes: uno la considera como “limosna” (algo no esperado de recibir) y otro como “contraprestación” (algo esperado de recibir). Además, es interesante la diferenciación hecha por los curanderos mismos respecto al intercambio simbólico, entre la “contraprestación” otorgada por el gobierno tribal y “limosna” proporcionada por los pacientes. Ciertamente, aun tratándose de un intercambio, los agentes lo interpretan de manera diferente, conforme a las situaciones particulares -con quién, dónde, cómo y bajo qué condición- donde el intercambio ocurre.

Como el programa trata de recuperar las prácticas tradicionales y la forma

tradicional de pensar e intercambiar, así como transmitir el valor tradicional, se les informa públicamente el servicio de la curación como *gratuito*, en contraste con un país como los Estados Unidos donde el capitalismo impera en todos lados (y que *todo se compra y se comercializa*). Aquí se observa de nuevo la separación radical de las esferas y la inconvertibilidad del dinero entre las esferas en la epistemología de los habitantes de Arizona. Acerca de un intercambio, existen dos interpretaciones y clasificaciones diferentes que constantemente entran en negociación, para definir una interpretación. Aquí, se abre un espacio semántico donde varias nociones dejan de ser unívocas, tales como don, limosna, reciprocidad, contraprestación, que se pueden traducir en diferentes maneras y/o coexistir dos significados contrarios al mismo tiempo. En este sentido, como argumenta Villarreal, necesitamos volver la mirada a los procesos mediante los cuales se clasifica y se adjudica un valor, tanto al intercambio como a la suma involucrada (Villarreal, 2004:339).

Mujeres en movilidad

Otros agentes importantes en la relación transnacional son las mujeres, oriundas de Sonora, quienes se mueven constantemente entre diversas comunidades con la finalidad de ofrecer los objetos culturales elaborados en los pueblos sonorenses. La mayoría de ellas llega a Tucson durante la Cuaresma debido a la demanda más elevada en todo el año de los artículos culturales. Estas mujeres cuentan con sus propias redes y andan a pie, oficinas por oficinas, buscando a la gente que los necesita. Cuando se les acaban los objetos culturales, regresan a Río Yaqui y vuelven con cosas nuevas. Durante la Cuaresma, las mujeres van y vienen, hacen dos o tres vueltas para cubrir la necesidad.

Los objetos culturales que se intercambian a través de estas mujeres son, sobre todo, trajes tradicionales, rebosos, paños con bordados y rosarios para los kohtumbres: es

decir, todos aquéllos que circulan dentro de las comunidades yaquis y que constituyen cosas sagradas. En ciertas ocasiones, las mujeres reciben sobre pedido, tales como aretes de oro, hábitos, traje tradicional a la medida, entre otros y los traen en la siguiente vuelta. De esta manera, la mayoría de los objetos rituales y culturales es abastecida por las mujeres sonorenses, ya que en Arizona nadie los elabora con la finalidad de hacerlos circular a través de las rutas más extendidas. Cabe aclarar que la mayoría de las cosas que traen estas mujeres son los ítems destinados a mujeres, pues, siendo mujer, no puede producir ni intercambiar (ni consumir) los objetos rituales considerados exclusivamente masculinos –y por ende, altamente singularizados-, los cuales circulan en redes restringidas masculinas y son traídos por los varones, ya sean sonorenses o arizonenses, quienes cuentan con una amplia red en Sonora. No obstante, el intercambio de los paños y rosarios utilizados por los kohtumbres –por tanto, masculinos-, siendo una excepción, se puede realizar entre mujeres y varones, es decir, entre las mujeres sonorenses y los varones con oficio (y/o sus padrinos). Por añadidura, estos objetos femeninos, igual que en Sonora, pueden salir de los circuitos convencionales, ser intercambiados y consumidos fuera de los contextos culturales propios. Es decir, no pasan por el proceso de la singularización, si bien siguen siendo los objetos culturales importantes para ellos.

Por otro lado, cabe mencionar el perfil de estas mujeres. Casi todas son de la tercera edad y llevan décadas realizando viajes (con lapso sin lapso), por lo que son respetadas, admiradas y reconocidas en todas las comunidades yaquis. Por estas características, estas mujeres, sobre todo en Tucson, realizan algunas tareas: cumplir los papales tradicionales de género tanto en espacio privado como público y transmitir los valores y conocimientos tradicionales. Esta labor se expresa en diferentes maneras, tanto en las fiestas como en la vida cotidiana. Estas mujeres son invitadas a participar en la

cocina al realizar una fiesta, así como se les piden consejos en relación con los asuntos familiares y/o culturales. Así, su conocimiento sobre la tradición y su capacidad de elaborar la mayor cantidad de tortillas a mano son altamente valorados en las comunidades arizonenses. Para más detalle, lo desarrollaré en el siguiente capítulo.

Durante mi estancia en la reserva he observado varias veces la situación donde estas mujeres exhiben las artesanías en *Senior Center* y el Departamento de Lengua y Cultura. Ellas llegan a estos lugares con dos grandes bolsas llenas de trajes, faldas, servilletas y las muestran al público. Gradualmente, la gente se va aglomerando alrededor de ellas y opina sobre las artesanías elaboradas a mano. Es interesante el hecho de que, muchas veces, los intercambios se completan *de fiado*, es decir, por crédito: es un compromiso de palabra por el cual ambas partes entran en relación de crédito/deuda a corto plazo. Esta forma del intercambio, al fiado, también llama la atención, en la situación particular donde existe una gran diferencia económica entre las dos partes. Sobre todo, si consideramos que, como lo vemos en el capítulo segundo, en Estados Unidos rara vez la gente recurre a los créditos sociales, evitando generar una deuda entre personas. Esto se debe, por un lado, a que las mujeres de Arizona no cuentan con efectivo al momento de adquisición debido a la estandarización del uso de la tarjeta de crédito; y, por el otro lado, gracias a las relaciones establecidas, entre las mujeres sonorenses y las arizonenses existe una credibilidad de que, en la próxima visita o en la próxima quincena, éstas pagarán su deuda. Esta credibilidad y confianza no sólo se basa en los intercambios anteriores, sino también en la información sobre las personas que estas mujeres tienen, por ejemplo, nombre, domicilio, lugar de trabajo, número telefónico y comportamientos habituales; en fin, las mujeres saben a dónde tienen que ir para encontrarlas. En este sentido, ellas conocen las tramas sociales ampliamente extendidas en Tucson. Esa

información es indispensable para entrar en una relación de crédito/deuda.

Como algunos investigadores argumentan (Ferraro, 2004; Barros, 2004), estar en relaciones de deuda es lo que les permite entrar en intercambios repetitivos futuros gracias a la confianza construida a través de éstos. Barros (2004) descubre que entre los bodegueros y los intermediarios mexicanos en el mercado de Los Ángeles, el uso de efectivo significa algo negativo y puede implicar que los bodegueros no tienen clientes ni distribuidores regulares y confiables; en pocas palabras, no son personas confiables. En vez de intercambiar el objeto de manera inmediata, la deuda creada por la prolongación de la contraprestación -es decir, de fiado- impera en relaciones sociales y transforma la relación impersonal a una relación más estrecha, fuerte y, de alguna manera, jerarquizada, pero por turnos. La misma deuda genera el crédito y la confianza de que el deudor haga el pago, además de hacer otros tipos de favores cuando lo necesite. En otras palabras, la deuda puede crear una relación de endeudamiento mutuo sin fin. De esta manera, “el sistema de deuda, se rige por códigos morales basados en la ayuda mutua y en el concepto de reciprocidad: “dando y dando”, es decir, yo te doy y tú me das” (Barros, 2004:74). Las transacciones inmediatas cortan la relación, mientras la deuda es la que ata a ambos en una relación de ayuda mutua, en relaciones de endeudamiento en las que ambos están en el turno de acreedor y deudor o ambos a la vez. Desde esta perspectiva, la deuda crea relaciones sociales íntimas entre las partes involucradas, durante las cuales no sólo circulan y se intercambian objetos, dinero y confianza, sino también chismes, información familiar y personal, conocimientos rituales o culturales que les permiten crear y reforzar lazos y entrar en relaciones de ayuda mutua en caso de necesidad urgente. En este sentido, como sugiere Peebles (2010), lo importante es tratar el crédito y la deuda como una unidad analítica, ya que nos permite observar el nexo temporal y espacial materializado

por la transacción particular entre dos sujetos, así como la transformación constante de las relaciones sociales: solidaridad o jerarquía/fricción.

En estos circuitos se destaca la figura de las mujeres: se trata del intercambio, a crédito, de los objetos culturales femeninos, sobre todo, los trajes tradicionales siendo el ítem cultural de preferencia y considerados como símbolo de la etnicidad. En la actualidad, las mujeres de diferentes rangos de edad tienen preferencia de asistir a las fiestas con trajes tradicionales, en especial, cuando tienen algún cargo o manda en la fiesta. Asimismo, cada vez más, las mujeres en cargos políticos o culturales se visten con estos trajes en eventos particulares, de tal forma que se convierten en un elemento indispensable para legitimar su posición. La poca participación masculina en este tipo del intercambio, al fiado, tiene que ver con el honor: los que se preocupan por el honor no quieren entrar en el sistema de crédito por el miedo a perder su honor, además de estar en una relación de crédito/deuda con una *mujer*. Deber a una mujer y no poder saldar una deuda son dos elementos deshonrosos para un hombre.

Desde el punto de vista de las mujeres de Arizona, pedir crédito a una persona en particular (en este caso, mujeres sonorenses) es una manera de entablar, ya sea consciente o no, una relación más íntima y de confianza. Es importante mencionar que este tipo de intercambio está vinculado con los valores tradicionales, con las relaciones comunitarias donde todo el pueblo se debe mutuamente en una trama compleja de múltiples deudas sociales, económicas y religiosas, construyendo una relación de endeudamiento recíproco, una relación que contrasta con la vida estadounidense. En este sentido, el sistema del fiado es una forma de escapar del sistema capitalista y recuperar el modo tradicional.

Por otra parte, vale la pena enfatizar la voluntad de los que entran en una relación

de crédito/deuda con ellas. Al parecer, se trata de un simple intercambio mediado por el medio de cambio monetario, pero al fondo, siempre existe el sentimiento de ayudar: los de Arizona adquieren el producto con el deseo de ayudar, pues saben muy bien que, para la gente del otro lado, los recursos económicos son muy escasos. Asimismo, los productos de origen sonoreño -así como el capital simbólico de las mujeres sonoreñas-, tienen valores de signo y símbolo. Un señor de Guadalupe comentó lo siguiente: cuando vienen las mujeres de Sonora para ofrecer las ropas bordadas, todas las mujeres empiezan a acercarse, diciendo “qué bonita”. Pero si una mujer de aquí lo hace, ni la pelan (Tomas Gonzalez, comunicación personal).

Por último, estas mujeres, aparte de actividades de subsistencia, realizan varias labores durante la estancia en Tucson: preparación de la comida para ofrecer en las oficinas así como para la familia del huésped y realización de las tareas domésticas de la casa, cuya familia les está ofreciendo el alojamiento. Estos servicios y cosas pasan por diferentes circuitos y establecen extensamente relaciones de crédito/deuda. Entre estas cosas, la comida como una clase de las cosas intercambiadas merece la mención. Se ofrecen comidas “tradicionales” hechas a mano, tales como tortillas de harina, tamales, empanadas y burritos, y son diferentes a la mayoría de las que venden afuera.⁶⁴ Pues trata de una de las estrategias que las mujeres han desarrollado mientras permanecen en Arizona, para no quedarse sin hacer nada. Pero la comida tiene una función especial: son una de las cosas que evocan la nostalgia y la emoción, sobre todo, cuando son hechas a

⁶⁴ La comida típica callejera en Tucson son: hot dogs, hamburguesas, popovers (fry bread), etc. Los burritos, los popovers, los tacos fritos y el menudo son comidas preferidas para recaudar fondos en el interior de la comunidad, y forman parte de las comidas que se ofrecen durante el ritual (excepto a los popovers). Parece ser que las comidas también tienen categorías y jerarquía entre sagradas y mundanas, y por ende, las de más valor de signo y símbolo y las de menos. por ejemplo, el wakabaki, el cocido, nunca se comercializa en Tucson, supuestamente por el alto valor simbólico: sólo se ofrece durante los rituales o se prepara en casa para el consumo propio.

mano por las mujeres sonorenses. La comida casera es apreciada en Tucson y se acaba de “volada”, como comentan las mujeres. No cabe ninguna duda de que el consumo de las comidas hechas por estas mujeres no es una decisión tomada por el pensamiento racional económico, sino por la nostalgia y el deseo de ayudar. Al momento de consumir, ellos se sienten la doble satisfacción: por un lado, de haber llenado sus apetitos nostálgicos y, por el otro, de haberlas ayudado un poco económicamente a través del intercambio simbólico.

Resumiendo, las mujeres con actividad de subsistencia son más viajeras que nadie, porque ellas son las que se mueven, frecuentemente, entre las comunidades yaquis de ambos lados de la frontera llevando consigo no sólo las cosas culturales sino también los valores, los símbolos y el conocimiento del lugar de origen. De este modo, sus redes sociales son tejidas a través del intercambio y el circuito de dones que se instituye a partir del establecimiento de la relación de crédito/deuda. Y desde la perspectiva de las cosas, las mercancías culturales de origen sonorense van a las comunidades yaquis de Arizona, circulando dentro de la *trans*-nación y evocándoles el sentimiento y la nostalgia.

3.4 Reforzamiento de lazos

Viajes grupales

En la actualidad, la población goza del momento más fructífero y rico en las relaciones de intercambio, ya que, a partir de las últimas décadas, han aumentado considerablemente los programas y los proyectos que promueven las interacciones transnacionales, los cuales les permiten conocer los pueblos en ambos lados de la frontera. Gracias a los recursos generados por la etno-empresa, los yaquis residentes en Estados Unidos empezaron a organizar varios tipos de viajes grupales a fin de recuperar los lazos y re-tejer la continuidad fragmentada. A grandes rasgos, se puede resumir en tres tipos de viajes: en

primer lugar, los viajes educativos destinados a los jóvenes, con el fin de aprender sobre la historia del grupo y recuperen sus raíces; en segundo lugar, los viajes organizados para las personas adultas, cuyo motivo principal es recuperar el pasado y sentirse “hogar” en el lugar de origen simbólico; por último, los viajes con el objetivo religioso, es decir, la participación en la Fiesta del Camino. En general, lo destacado de los “retornos” es que les permiten recuperar legados históricos y culturales, así como sentir y experimentar la conexión estrecha con los pueblos yaquis en Sonora, a través de la participación en los rituales de manera colectiva y/o el cumplimiento de sus obligaciones sociales.

A partir de los años ochenta, han organizado varios viajes colectivos y grupales, sobre todo, para los jóvenes, para que conozcan su raíz e interactúen con la población del otro lado de la frontera. Durante mi estancia, observé dos salidas grupales, organizadas por el Departamento de Lengua y Cultura. El primer viaje fue parte de un seminario histórico en el cual participaron los estudiantes adultos con la finalidad de conocer más la historia (conectar lo aprendido con lo vivido) y los lugares importantes para el grupo, por ejemplo, Tumacácori y Bear Valley (véase el último capítulo). El segundo viaje fue a Río Yaqui. En febrero de 2014, los alumnos, los profesores y trabajadores del Departamento, visitaron varios lugares que son históricamente importantes para la tribu y escucharon las historias relacionadas con cada lugar. Los maestros de origen sonoreño, mediante sus redes extendidas en todos los pueblos de Sonora, tuvieron un papel central para arreglar el viaje.

Felipe Andres es uno de los alumnos que participó en varios viajes. Felipe comenta que, anteriormente, no conocía mucho de las historias étnicas. Creció en Pascua Viejo rodeado por sus parientes, vecinos y amigos yaquis, entre quienes hablaban español. No conocía a nadie de los familiares que vivían en el otro lado de la frontera, pues para

la mayoría de las nuevas generaciones como Felipe, uno tiene que reconstruir la genealogía para encontrar a los parientes que están en el otro lado de la frontera. Para el caso de Felipe, trazar su origen le fue imposible debido a la muerte de su tía que conocía y visitaba a los parientes en Sonora. A pesar de todo, empezó a acercarse a Río Yaqui mediante las clases de lengua e historia étnica, impartidas en el Departamento de Lengua y Cultura.

En la actualidad, se siente muy afortunado por haber participado en varios eventos transnacionales y haber conocido algunos lugares históricos y simbólicos para la tribu. Al conocer el lugar de origen, no obstante, se enfrenta con una realidad triste, es decir, la pobreza y falta de recursos para la sobrevivencia, así como la dificultad de mantener el estilo de vida tradicional. Al mismo tiempo, su manera de vivir “bien” choca con la del otro lado; él reconoce que “a lo mejor, ellos, del otro lado, vivan mejor que nosotros, de este lado”. Además, cuando visitaron la Sierra de Bacatete, que era la cuna de la lucha armada, le surgieron dos sentimientos opuestos: por un lado, se sintió orgulloso de ser yaqui y, por el otro, muy triste, ya que aquí murieron centenares de sus antepasados para que las generaciones siguientes pudieran conservar el territorio y la vida tradicional.

I have also taken an advantage of my language classes, history classes, we have been taken to a number of spots. I have been blessed. And I've had the opportunity to go to Guasimas, to Bacum, to Torim, to a number of places. And I ended up becoming friends with people down there. That was an aspect that I am really grateful. Even my children, they had the opportunity to go to Sonora, *pueblos*, not as many as I have been to, but I have taken them to 4 or 5 different pueblos down there. They enjoyed. As a matter of fact, they are asking if I can take them to the *fiesta del Camino* this year [...]. There's a number of feelings that I have, it's a mixed, its mixed feeling you have, *te sientes orgulloso*, you have the pride of knowing that we still have our lands. But by the same token, it's very difficult to see that water, they turned off the water, also it's talking about all the Yaqui communities. They don't give the water that we were

supposed to have, the lands are so rich and we want so many so many acres and of sea. I have mixed feelings where I can see as helping out at whole, a lot more what we're doing in, I would like to see it more prosperous, but then by the same token, who am I to judge, who am I to say that the way that things is going down there. Is it that they wanted to be? Because, in the same token, they are surviving and they are happy. And just because they don't have the newest cars because they don't have the newest shirts, who has said that isn't what they want [...] Who am I to judge, or who am I to say that they don't have better than I do. Because in the reality, they probably are happier, they probably are better people, they are in the better situation than we are here. They got the language, they got the culture, and they have everything that anybody could ask for. They got anything, everything (Felipe Andres Bacasewa, el 28 de mayo, 2014).

De este modo, el viaje proporciona una oportunidad de conectar lo escuchado y lo aprendido con lo experimentado y lo vivido. Esto permite acercarse más con Río Yaqui y re-tejer la historia interrumpida y reconstruir la continuidad histórica como parte de la realidad actual. Lo simbólico se materializa y se convierte en realidad, que es un proceso importante para imaginarse la *trans*-nación.

Además, su imaginario, una forma ideal y antigua de Río Yaqui, contrasta con la realidad actual. Siendo miembro del lado norte, se siente incapaz de intervenir en el asunto, ya que no siempre comparten los mismos valores y las fronteras les impiden involucrarse en los asuntos que están ocurriendo más allá de la frontera.

Por otra parte, existen varios proyectos caritativos a favor de la población en el otro lado de la frontera. *Yoem Youth Council* compuesto por los jóvenes de Pascua Viejo organiza el viaje a Río Yaqui con el objetivo de donar ropas usadas y materiales escolares para niños marginados. Aunque la organización no forma parte de la estructura política de PYT, recibe los recursos económicos para realizar el viaje. Las donaciones se juntan tanto en la reserva como afuera, pues los jóvenes piden la cooperación a los compañeros de escuela.

Cada diciembre los jóvenes, conducidos por Guadalupe, una señora voluntaria,

viajan un fin de semana a Vícam Pueblo y Belén para donar los artículos. Mientras dura su estancia, los jóvenes acampan en el pueblo de Belén. Esto les permite interactuar más con la gente local y conocer el pueblo. La selección de estos pueblos, según la encargada comenta, se debe a que son unos de los pueblos más pobres y marginados: ubicados en el medio de los desiertos, muchos niños andan descalzos y no cuentan con los materiales básicos para la escuela.

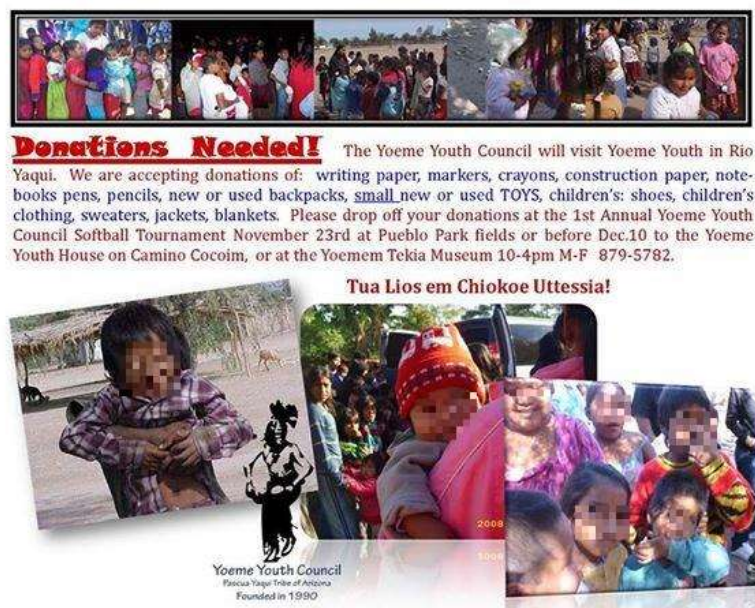


Figura 4. Cartel de Yoeme Youth Council (Facebook, Yaqui Community News, 10 de octubre, 2013)

Al llegar, los jóvenes empiezan a llorar por *shock*, pues nunca habían imaginado que sus paisanos vivieran tan pobremente. Y, al mismo tiempo, se dan cuenta de que ellos son muy afortunados en su entorno. Guadalupe, que también experimentó el viajar por primera vez a Río Yaqui junto con sus padres, comenta que este viaje es muy importante para que las nuevas generaciones conozcan su raíz y la condición en la que viven sus hermanos. Aunque no recibe ningún sueldo por la labor, ella la ha dirigido varias veces por su propia voluntad.

Otro ejemplo de la donación en especie es realizada por *Yoem Comisión of*

Human Right en colaboración con varias organizaciones no lucrativas, Alianza Indígena sin Fronteras y *Alliance for Global Justice*. Según Guillermo Rodríguez, miembro de aquella organización, la donación para los niños empezó bajo la iniciativa de Martha, quien ha organizado varios proyectos de donación de manera colectiva e individual desde hace décadas. Al principio, empezaron en Pótam y luego Guásimas, llevando juguetes para la Navidad, pero recientemente están yendo a Guasimitas, pequeño asentamiento entre Vícam y Pótam, donde la necesidad es mayor que en otros pueblos. Todos los materiales para la donación salen de sus bolsillos sin apoyo del gobierno tribal. Asimismo, hacen correr la voz entre los conocidos y piden apoyo al público para recolectar más donaciones, ya sea materiales o en forma de capital. Gracias a sus esfuerzos y apoyos, la escuela pequeña de Guasimitas ahora tiene una laptop y materiales educativos y de aprendizaje. Rodríguez pone énfasis en la importancia de ayudar a los yaquis del otro lado, “porque sin ellos no hubiera existido aquí la reservación, el casino y todos los logros que tiene ahora la gente de aquí, ni siquiera nosotros mismos, si ellos no hubieran existido, nosotros tampoco existiríamos aquí. Por eso hay que ayudarlos” (comunicación personal en la junta convocada por la Alianza Indígena sin Fronteras en el 14 de octubre, 2014)

Ambas organizaciones, tanto *Yoem Youth Council* como *Yoem Commission of Human Right* cuentan con los colaboradores del otro lado de la frontera para enterarse de la situación y las necesidades de cada asentamiento. Por ejemplo, Guadalupe utiliza las redes de parentesco para conseguir el alojamiento y organizar la forma de reparto, ya que la gente local es la que conoce todo el pueblo y sabe quién tiene más necesidad. De esta forma, aunque se trata del don anónimo, requieren las redes y conexiones previas para que los proyectos tengan éxito.

Lucha colectiva contra despojo territorial y de agua

La lucha por el territorio y el agua se visualizó, en junio de 2013, como problema estatal y nacional, a consecuencia de la movilización yaqui en forma del bloqueo de la carretera internacional 15. Las noticias de la lucha atravesaron la frontera mediante las redes sociales y se convirtieron en un problema étnico binacional en el que la población de ambos lados de la frontera participaba en la lucha colectiva de diversas formas.

No obstante, es importante mencionar que, como mencionan frecuentemente los yaquis, la lucha ha continuado desde la llegada de los españoles ante la amenaza constante del despojo de su territorio y de la autonomía. Hace más de un siglo cuando el problema yaqui era uno de los grandes problemas nacionales, como decía Andrés Molina Enríquez (1909) –pues como vimos en el primer capítulo, en realidad, eran transnacionales- y ahora, de nuevo, los yaquis han aparecido como un problema nacional en la arena política mexicana. A diferencia de las luchas anteriores, esta movilización no sólo involucra a la población yaqui tanto de México como de Estados Unidos, sino también a la sociedad civil que reclama la justicia, así como a otros grupos étnicos que sufren de la misma situación; es decir, la violencia y el despojo ejercidos por el gobierno mexicano y las empresas transnacionales. Es importante enfatizar que la visibilización de la resistencia ante el despojo a través del bloqueo de la carretera posibilitó divulgar el problema, no sólo a la población entera mexicana sino también a la población yaqui del otro lado de la frontera. El hecho sacudió a la población yaqui en Estados Unidos y les condujo a tomar ciertas decisiones para unirse a la lucha, de manera directa o indirecta.

El gobierno de PYT se ha sumado, desde años anteriores, a la lucha contra el despojo del territorio mediante medios legales y jurídicos, por ejemplo, el préstamo de abogados y el levantamiento de una denuncia ante la ONU. Tomas Valenzuela, miembro

del Concilio, comenta que la tribu les ha ayudado en vías jurídicas y ha intentado intervenir en las negociaciones entre los yaquis, y el gobierno federal y estatal respecto a la problemática del agua y el despojo de las tierras.

Por lo pronto, el trabajo que estamos haciendo es parte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y ellos han hablado con la gente de otros países que están haciendo el mismo trabajo. Y ellos esperan que también estos se vayan a llevar a cabo, y es muy importante, por lo pronto, como en México es ilegal dejar el río que muera. Y pues el río Yaqui es lo que hicieron, porque no sueltan el agua de vez en cuando, y así está muerto. Y el agua, hacía falta desde los tiempos de Cárdenas, para eso mandamos un estudio, [hace como] 6 años que hicieron allá en Sonora. Ahí dice cuánto agua desde esos tiempos hasta ahora, en 2006, cuánto agua debía de pertenecer a la tribu. Es mucho, y la cantidad de valor del agua, es mucho más. Y ahora, como el caso de la Cuchilla, allá en Hermosillo cuando estuvimos presente en julio, firmaron últimos pueblos que no iban a vender el territorio. Ese era algo que se dio el presidente Zedillo, 1997, es cuando dijo, “aquí está 40 millones de dólares o pesos, para que los que viven en Cuchilla, los yoris que se queden en la Cuchilla”. Y la tribu nunca lo aceptó. [...] Pero al fin de cuenta este año le dijeron que no, ya esto se acabó, ya no [...] Ese es mejor terreno que tienen. La lucha sigue adelante [...] Nosotros pensamos que, con el trabajo de la Comisión, sí se va a llevar a cabo, pero se tardó, se quedó mucho tiempo. Porque primero lo hicimos 2006, cuando lo presentamos allá y no se mueve para nada por años. Pero el trabajo se ha hecho antes de que naciera yo. So, México nunca ha perdido, contra reclamos que tienen los indígenas. Y no quiere perder nada. Pero entre todos [luchamos], la gente de aquí, por lo pronto en Guadalupe, aquí daremos presentaciones de los asuntos de Río Yaqui y, en especialmente, con los ancianos. A ellos les interesa mucho. Quieren escuchar, quieren saber qué está pasando y quieren saber cómo podemos ayudar (Tomas Valenzuela, el 14 de octubre, 2014).

El apoyo en la lucha por el agua y el territorio es manifestado y extendido entre la población en Estados Unidos en forma de comprar pulseras con la figura de la bandera yaqui, cuya ganancia es utilizada a la lucha legal (véase la figura 6). El *fundraiser* es planeado y llevado a cabo por el Concilio, con la finalidad de ganar la lucha legal. Asimismo, la Alianza Indígena sin Fronteras ha organizado varias reuniones donde informan y difunden la situación actual de la población, así como los procesos jurídicos

que están en marcha en México, con la presencia de las personas que se involucran directamente en la lucha. En este contexto, cobra fuerza la importancia de estos espacios donde la gente discute las maneras de ayudar siendo miembros del otro lado de la frontera y las formas por las cuales pueden difundir la información actualizada con eficacia, para que mucha gente se entere de la situación actual.



Figure 5. Fundraiser de la lucha por el agua. Foto: Mao Fukuma

Sin embargo, la falta de información y la diversidad de opiniones acerca de las formas de lucha son obstáculos, para que la lucha sea verdaderamente fuerte, convocando y recurriendo a toda población de ambos lados de la frontera. Durante mi estancia en la reservación, varias personas mayores me preguntan sobre la situación que está ocurriendo en Río Yaqui y cómo ellos, siendo parte de PYT (colectivo) y ciudadano estadounidense (individuo), podrían hacer algo por Río Yaqui. Se sienten frustrados o impotentes por no poder participar en la resistencia de forma directa y hacer llegar su voz a Río Yaqui. Otra

vez más, las fronteras obstaculizan la solidaridad y crear una lucha transnacional. Por el momento, la lucha es viable como colectiva, por vía legal, la intervención de la ONU y, como individual, a través de la difusión y circulación de la información sobre la lucha en los medios sociales.

Comunidad virtual: Facebook

En últimos años, han surgido páginas relacionadas al grupo étnico en Facebook, es decir la creación de una comunidad virtual a través de la cual circula información de diversos tipos en relación con la colectividad yaqui; por ejemplo, los eventos culturales, las fiestas tradicionales tanto en Arizona como Sonora, las noticias de la lucha por el agua y el territorio, las noticias de PYT u otros grupos de nativos americanos, algunos episodios históricos importantes para el grupo, las fotos de los yaquis de los tiempos pasados, o de sus ancestros, entre otros. En suma, a través de Facebook la comunidad virtual ofrece un espacio donde los miembros pueden compartir información tanto personal como colectiva, intercambiar opiniones y generar diálogos entre las personas de diferentes orígenes y con diferentes experiencias. Mencionaré algunas páginas o grupos destacados en el medio social.

En primer lugar, está la página oficial de PYT, *Yaqui Community News*, cuyo principal motivo es anunciar y compartir la información relacionada con PYT. Tiene aproximadamente 7 mil seguidores de los cuales la mayoría son residentes en Estados Unidos. A través de la página, se realiza la tarea de anunciar: se difunde el evento por realizarse o el que ya ha terminado.

Asimismo, en la página, comparten las noticias acerca del grupo étnico y las de nativos americanos en Estados Unidos. Se comparten los logros, los éxitos, la lucha y el desafío de los nativos americanos, así como los grupos indígenas del mundo en general.

De la misma manera, se difunden frecuentemente las noticias de la lucha por el agua y el territorio que está en proceso entre los yaquis de Sonora, mostrando su solidaridad y apoyo con la problemática. En este sentido, la página proporciona un espacio de la solidaridad de pan-indigenismo, no sólo de los nativos americanos sino también más allá de las fronteras.



Figure 6. Namakasia, difundido por *Yaqui Community News*, el 12 de septiembre de 2014

Tribu Yaqui (Yoeme) our brothers and sisters have been fight for 500 years. Fighting for peace and the right to live unmolested in their traditional homelands. Yesterday they were attacked, shot on sight, enslaved and had their land stolen. Today, their water from the Rio Yaqui is being stolen and they are slowly dying of thirst, their way of life is threatened once more. Where are the human rights group? Where is the United Nations? Where is the help for these humble fighters? Where are the boycotts of the corporations that profit from this?
(Texto adjunto a la foto 6)

Por último, la página se encarga de las tareas educativas: es decir, seleccionar los episodios históricos e importantes del grupo y compartirlos en la página. Esto está relacionado con “hacer la historia” que abordaré en el último capítulo.

El segundo ejemplo tiene un carácter menos oficial y más dialógico, *Yaqui Nation*. Se trata de un grupo público agrupado bajo el nombre de pueblo yaqui, donde los miembros dialogan e intercambian opiniones. El grupo, creado por una mujer de California, tiene más miembros en el lado norte que en el lado sur y cuenta con 4 mil

miembros, sin importar la nacionalidad ni la membrecía tribal. Se trata de una comunidad más amplia e inclusiva y unida no por la pertenencia, sino por la identificación con la nación yaqui.

A través del espacio virtual, cada miembro de la nación yaqui comparte su historia personal y/o familiar y hace circular las fotos y los artículos relacionados al grupo, así como formula preguntas sobre la cultura y la historia, o bien procesos políticos; por ejemplo, los documentos requeridos para la membrecía tribal o la traducción de una palabra o un frase en lengua yaqui con el fin de aprender la lengua y la cultura.

This group is for all Yaqui People, register or non-register. We are here to get to know our heritage, traditions and our ancestry. Our Yaqui blood makes us family. Our history, our past, our future as Yaqui people bond us in to one. Most of us here don't know much to nothing at all about our Yaqui Tribe. That's why this group is here to do as much as we can to inform us of our history and much more. All are welcomed to post to teach, learn, talk, ask or show what they know about our Yaqui Tribe. Most post are repost of Yaqui tribe news from, here on Facebook, the world wide web, other Yaqui groups or there members and from member's like you. It doesn't matter if you are from America, Mexico or across the world we are ONE YAQUI NATION for ALL (Descripción del grupo, *Yaqui Nation*).

Siendo un espacio libre para la expresión y opinión, a veces surgen debates en torno a la cultura y la etnicidad, tales como “¿quiénes son los yaquis?”, “¿cómo son?” Y “qué es la cultura yaqui?”. Empiezan a cuestionar algunos conceptos impuestos por los poderes coloniales, aunque, en la práctica, la consecución de la membrecía tribal pareciera la única manera de salirse de los problemas de identidad y no tiene cabida de negociación para la inclusión debido a sus fronteras rígidas. En este sentido, esta página está destinada a las personas en “diáspora”, quienes están geográficamente distanciadas y política y culturalmente excluidas. Muchos de ellas, por ejemplo, después de darse en cuenta de su descendencia étnica, tienen mucho interés en aprender y conocer sobre la historia y la

cultura yaqui. Vale la pena comentar que, en la página, frecuentemente se pregunta sobre los requisitos para la membrecía y se comparte las formas de conseguir la membrecía tribal. Lo anterior muestra el triunfo de las políticas de las diferencias del Estado y la internalización de la categorización de lo *indian*: la etnicidad, la pertenencia y la identidad se reducen al carné tribal. ¿De qué manera estas personas pueden liberarse de los poderes coloniales y poscoloniales?

Por otra parte, la comunidad virtual también ofrece un espacio para la circulación y la difusión de información respecto a las luchas, tanto de los nativos americanos como de Río Yaqui. Muchas personas comparten las noticias, las fotos y los textos difundidos en los medios sociales y se enteran de la situación actual de ambos lados de la frontera. Aunque el compartir no produce ningún efecto eficiente y directo con la lucha, las cosas pequeñas pueden cambiar la realidad, extendiendo la solidaridad y la alianza, más allá de muchas fronteras. De hecho, la lucha por el agua y las tierras, que empezó en Río Yaqui, ahora salió del territorio nacional y se reunió con los nativos americanos, no sólo con los yaquis del otro lado de la frontera sino también con la nación Sioux en el norte de Dakota, que también está resistiendo a las empresas transnacionales que intentan construir un oleoducto dentro de su territorio tribal.

Sin embargo, el grupo virtual todavía no llega a constituir una comunidad transnacional ya que muy pocos yaquis residentes de Sonora participan en ella. Esto se debe, por un lado, a que el grupo está sujeto al marco nacional -el uso predominante del inglés, la circulación de información relacionada con el nativo americano-; por el otro, a que la mayoría de los yaquis de Sonora no tiene pleno acceso al internet, aunque los jóvenes están cada vez más *online* gracias a la popularización del teléfono móvil.

A pesar de todo, la comunidad virtual es un espacio abierto para los diálogos y

el intercambio, y sobre todo, para expresar y compartir la identificación con la tribu, una nación imaginada y tejida por las similitudes (expresadas por la “sangre”), más allá de las diferencias y fronteras existentes.

Conclusiones

A lo largo del capítulo, intenté mostrar que el tiempo de rituales es la mejor fecha para observar la dinámica social y cultural mediante el flujo de las mercancías: constante discordancia y negociación para fijar valores, normas, significado, formas “ideales” de realizar los rituales, así como las múltiples redes entretejidas que persisten, cambian y transforman las relaciones sociales.

Podemos tener algunas conclusiones. En primer lugar, respecto a las relaciones sociales entre los individuos, los grupos y las comunidades más allá de la frontera internacional. Como he sustentado, la mayor parte de las relaciones sociales se consolidan con base en el principio de “communism”, “de cada cual, según su capacidad; a cada cual según sus necesidades”. Sin embargo, no todas las relaciones sociales se rigen por el principio de “communism”, sino también coexisten el de “communism”, de intercambio y de obligaciones. Podemos suponer que las relaciones más cercanas (relaciones de madre/padre-hijo y entre hermanos) dominan las obligaciones, ya que los residentes en mejores condiciones se sienten obligados a hacerlo. No obstante, cuando el individuo tanto masculino como femenino constituye su propia unidad doméstica, las obligaciones disminuyen gradualmente y sólo cobran importancia en casos emergentes. En cambio, otras relaciones sociales y de parentesco (parientes de segundo y tercer grado, así como de compadrazgo y de amistad) se basan más bien en los principios de communism; como vemos en algunos casos, a través de las redes de communism se transfieren cosas que pertenecen a una esfera de transferencia (los objetos de segunda mano, las comidas,

pequeñas cantidades de dinero, los servicios y los favores) sin ser devueltos bajo los reglamentos de la reciprocidad rigurosa. Graeber define al communism lo siguiente:

Baseline communism might be considered the raw material of sociality, a recognition of our ultimate interdependence that is the ultimate substance of social peace [...] communism then, is based neither in exchange nor in reciprocity, except, as I have observed, in the sense that it does involve mutual expectation and responsibilities (Graeber 2014:99, 102).

El communism que observamos en este capítulo difiere del que existe al interior de las comunidades, ya que los agentes que realizan las transferencias no están en las *mismas condiciones económicas* y los objetos que fluyen a través de las redes son *asimétricos*. Además, desde mi punto de vista, es importante poner énfasis en que esas redes de communism que existen comúnmente en el interior de las comunidades, se extienden más allá de la frontera, sin construir una “comunidad imaginada” planteada por Anderson. De hecho, las relaciones de crédito/deuda extendidas de manera transnacional mediante varias conexiones –no sólo rituales sino también sociales y económicas–, como argumenta Gudeman (2001, citado por Peebles 2010), son una muestra de las fronteras comunitarias incluyentes, más allá de las fronteras políticas (de la membrecía tribal y de la nacionalidad). Para las comunidades yaquis, las fronteras, como límites geopolíticos e institucionales, constituyen una realidad ontológica y sustancial, que muchas veces son insuperables para construir la “comunidad imaginada”. A pesar de todo, los yaquis de ambos lados de la frontera quieren reforzar relaciones a través de múltiples conexiones, creando nuevas y renovando viejas. Los sentimientos tales como el deseo y la solidaridad abundan y son materializados cada vez más en acciones concretas, directa e indirectamente, gracias a las cuales poco a poco la población del otro lado logra involucrarse en los asuntos comunitarios o internos, y viceversa; y en alguna medida, transforman la realidad social de cada lugar. En este sentido, los sentimientos apoyados

por el imaginario de unidad, continuidad y fraternidad, son un fuerte impulso para el intercambio y la conexión cultural y fraternal que encarnan y formulan la *trans*-nación yaquí.

En segundo lugar, respecto a las mercancías que se intercambian de manera transnacional, quiero enfatizar algunos puntos. Antes que nada, estas mercancías culturales atraviesan la frontera internacional porque la mayor parte de la producción de las mismas se concentra en Río Yaquí. Respecto a los servicios rituales, la transferencia de tal mercancía se da en tiempo de escasez, o en ocasiones cuando la comunidad o fiesteros prefiere algo “especial”. Esta desigualdad entre los lugares de la producción de ciertas mercancías valiosas es la razón por la cual se activa el intercambio transnacional.

Las mercancías culturales que circulan dentro de la *trans*-nación, como he mostrado a lo largo del texto, se clasifican y se jerarquizan de acuerdo con clase y género, desde las mercancías sagradas (ciertos servicios rituales, los artículos rituales masculinos, etc.) hasta las comidas elaboradas por las mujeres sonorenses; y cada mercancía tiene su política de intercambio. Además, cabe recordar que la mayoría de los servicios y los objetos culturales constituyen las mercancías de enclave, por lo que pasan por proceso de la singularización. Algunas mercancías (tanto materiales como inmateriales) con fines rituales y consideradas como objetos masculinos, son protegidas en contra de la mercantilización intercultural, y por tanto, intercambiables sólo entre las personas del mismo oficio o entre grupos de la misma posición social (es decir, entre los grupos indígenas). En cambio, los pueblos de Sonora tienen la política menos restringida que las de Arizona y la mercantilización de los productos culturales es más flexible, dejando al criterio de cada quien, cada situación, y cada mercancía.⁶⁵ Incluso, en Arizona, otras

⁶⁵ Cabe recordar que algunas mercancías salen de los circuitos convencionales y/o tienen otra vida social,

cosas que no forman parte de las mercancías de enclave, por ejemplo, trajes tradicionales traídas por las mujeres sonorenses, la gente se siente ofendida cuando dichas mercancías tienen otra vida social en una situación intercultural –con etiqueta de bajo o alto valor de cambio- o cuando se circulan fuera de las rutas convencionales (respecto a este punto, también véase la página 185). De esta manera, casi la mayoría de las mercancías es esperada cumplir su función, realizar *un* viaje desde la producción hasta el consumo y terminar su vida social dentro del contexto cultural propio; es decir “mercancías terminales” (Kopytoff, 1991). Unas terminan su vida social en tiempo corto (máscaras de chapayeca durante la Cuaresma) y otras forman parte de la vida de individuo y concluyen su vida a la muerte de éste (rosarios, etc.).⁶⁶ Algunas de ellas, por ejemplo, rebosos e instrumentos musicales, pueden tener varias biografías socioculturales, a través de la herencia y/o la transferencia de padre a hijo, de abuela a nieta o de maestro a discípulo, arrastrando memorias familiares y sociales. Así, las mercancías, igual que las personas, también pueden tener prestigio y conservar recuerdos al circular en las rutas restringidas a lo largo de la *trans*-nación.

Otros tipos de mercancías que suelen fluir desde el norte al sur, constituyen bienes de consumo, y rara vez tienen biografías relevantes. Sin embargo, sirven como vínculo social entre las personas y los grupos. En este sentido, Godbout (1997) habla de valor de lazo, cuyo valor se establece en relaciones sociales entre personas y grupos, siendo su objetivo el reforzamiento de los vínculos de solidaridad y de parentesco, y que en el futuro posibilitará ayudas económicas, sociales o culturales. En este sentido, estas

por ejemplo, las máscaras de pascolas, después de haber usado por un danzante por un tiempo y con ello, se eleva el valor, tanto de cambio como de símbolo.

⁶⁶ En la sociedad yaqui muchas mercancías culturales son consideradas personales y acompañan al individuo hasta su muerte. Al morir su poseedor(a), son enterradas junto con éste para que aparezcan como testigo de su oficio y cumplimiento ante Dios.

mercancías también poseen su capacidad de expresar, transmitir y alimentar los lazos sociales a través del intercambio y su consumación posterior.

Por otra parte, en el intercambio transnacional se observa el cruce de las diferentes políticas de la mercantilización y del intercambio en las diferentes esferas. Diferentes miradas, expectativas y responsabilidades se cruzan y determinan los términos de intercambio. Por ejemplo, sobre la presentación de los servicios rituales (kolencias) y culturales (curanderos), mediante los procesos negociados, está institucionalizada la mayor parte de los términos del intercambio, pero siempre hay margen para negociación o reconsideración, así como la posible salida de las rutas convencionales. Asimismo, es importante anotar que los participantes en el intercambio no siempre traducen de manera igual el acto de intercambiar, ni es necesario hacerlo. Así, dicho suceso puede ser interpretado por diferentes maneras. En el intercambio transnacional siempre surge una diferencia, ya sea grande o pequeña, en campo semántico y político, pero esta discrepancia muchas veces se convierte en un motor para la transformación.

Por el último, en lo tocante al valor. De acuerdo con Appadurai (1991), el intercambio es el que representa la fuente del valor (18); por tanto, argumento que aquí el intercambio transnacional es la fuente de redefinición y transformación de valores ya establecidos en cada lugar: es decir, el surgimiento de la contienda de valor.

La contienda de valor son complejos acontecimientos periódicos que se apartan, de un modo culturalmente definido, de las rutinas de la vida económica. La participación en dichas contiendas suele ser tanto privilegio para aquellos que detentan el poder como un instrumento de competencia de estatus entre ellos. Asimismo, la generalización de las contiendas tiende a separarse o diferenciarse mediante puntos diacríticos culturalmente definido. *Lo que está en disputa no solo es el estatus, sino también la disposición de los símbolos fundamentales del valor de la sociedad en cuestión* (1991:37, la cursiva es mía).

Aunque Appadurai no diferenció distintas lógicas de valor, porque para él, no

significa valor en general, sino una suma definida de valores; sin embargo, para este caso es conveniente introducir la categoría de Jean Baudrillard, valor de uso, valor de cambio, valor de signo y valor simbólico, ya que en el intercambio transnacional el últimos dos tienen la mayor importancia.

En primer lugar, el valor de cambio de las mercancías culturales, sin duda, aumentan al cruzar la frontera internacional. Esto tiene que ver con la producción y la demanda. Estas mercancías son indispensables para una sociedad como la yaqui altamente ritualizada, donde siempre hay una demanda constante para el uso ritual, así como identitario. No obstante, la alta demanda no significa el alto valor de cambio, porque muchas veces el valor de cambio ya está definido socialmente y hay poco margen para la manipulación. Pues, aun tratándose de un intercambio inmediato siempre es llevado a cabo dentro del marco social y cultural, porque los agentes comparten el conocimiento de la mercancía intercambiada –el oferente sabe en qué contexto y cómo dicha mercancía es utilizada, es decir, el conocimiento en relación con el consumo- y se entienden mutuamente la necesidad del otro –que también es construida socialmente-.

Por otra parte, vimos que algunas mercancías elaboradas en Río Yaqui, en muchas ocasiones, son consideradas más “valiosas” que las otras idénticas o parecidas, producidas fuera del aquel lugar, a pesar de que su función es la misma y que su valor de cambio a veces son menores que las demás. Entonces, estas mercancías tienen valores de signo y de símbolos, atribuidos social y culturalmente dentro de la sociedad yaqui. Esta transformación de valor se debe, por un lado, a las diferencias entre el norte y el sur en las políticas de mercantilización/singularización de los objetos culturales, y por el otro, el significado atribuido a las mercancías originarias de Río Yaqui. En particular, algunas personas las denominan objetos elaborados en aquel lugar “original”, “especial”,

“antiguo”, que muestran su significado diferencial a los otros, es decir, el valor de signo. Tocante a ello, Baudrillard (1974) argumenta que el objeto no adquiere sentido sino en la diferencia con otros objetos –en relación con otros objetos contiguos, y en relación con otros objetos a los cuales sustituye-, según un código de significaciones jerarquizadas (54). Y el valor de símbolo, es justamente se deriva de las relaciones sociales entre las personas, y por ende, los objetos pueden significar la relación. En la dimensión semiótica estas mercancías son jerarquizadas no de acuerdo con el valor de cambio, ni de uso, sino de su significación (su diferenciación) y su relación. Rio yaqui, aunque para muchos dejó de ser el “hogar”, sigue siendo un lugar sagrado e histórico, el origen común mitológico de donde surgió toda la cultura yaqui.

4. Problemática de fronterización y trans-nacionalización: múltiples fronteras y surgimiento de tercer espacio

Después de la despedida y el recorrido del pueblo, de nuevo rumbo al norte, a la carretera internacional. Casi llegando a Guásimas, Iván se da cuenta de que se le olvidó “su pasaporte” en la casa de su hermana; así volvimos de nuevo, a Vícam. Iván llama a los atuendos de pascola “pasaporte”, porque siempre lo lleva al cruzar la frontera y le sirve como símbolo de su identidad, la identidad de pascola de origen sonoreense. Esta vez Iván no bailó en el pueblo de origen, pero los trajo para sentirse seguro en la línea. La frontera que tiene dos caras, una desde Estados Unidos y otra desde México, siempre es tan problemática y preocupante para los yaquis del lado mexicano, a pesar de que porta su tarjeta de residencia. Desde la salida, Iván conduce el coche y después María lo toma en su descanso. Paramos a cenar en un restaurante de carne asada en Ímuris, donde, según Iván, se comen los mejores tacos de Sonora. Ya muy noche, casi llegando la media noche, llegamos a la línea. No hay muchos coches en las filas. Esperamos 15 minutos en una fila para pasar la revisión. A lo largo de las filas, los vendedores caminan con sus mercancías y María e Iván están platicando sobre las imágenes de santos que se venden en las banquetas. Llegamos justo a la línea y María, quien se sienta al volante, nos pide que le demos nuestra identificación; mi pasaporte y la tarjeta de residencia de Iván. María las entrega al oficial explicando el viaje y la relación entre ellos y yo, mientras Iván permanece callado; un poco nervioso. De repente, el oficial pregunta en inglés: “¿tienen alguna cosa para declarar? Si no lo hace de manera correcta, les cobramos una multa.” Según nosotros, no tenemos nada para declarar, pero el oficial encuentra una manzana, una manzana de origen estadounidense, pero viajó a México y luego regresó a la línea sin haber sido comida. A partir de ahí, empieza la revisión con más detalle. Nos bajamos del coche y esperamos hasta que lo revisen por completo, incluso mi identidad. El inspector me empieza a interrogar con tono calmo pero firme en inglés: “¿Qué haces en México? ¿Por qué vienes a Estados Unidos? ¿Tienes familia o novio en México? ¿Cómo los conociste a ellos?” etcétera, a pesar de que yo cuento con la documentación necesaria, el pasaporte y la visa turista.⁶⁷ Así, después de la revisión de 15 minutos, lo único que detectan es una manzana y casi nos cobran la multa de 300 dólares. La

⁶⁷ El Departamento de Seguridad Nacional de Estados Unidos maneja un sistema llamado ESTA (Sistema Electrónico para la Autorización de Viaje): un sistema informatizado automático que determina si el solicitante originario de algunos países, incluyendo a los japoneses, puede viajar a Estados Unidos, como parte del programa de exención de visa (*Visa Waiver Program*). Al entrar a Estados Unidos ya sea vía marítima o aérea, después de la inspección oficial, se le otorga el permiso de estancia, no mayor a 90 días.

manzana, después de cruzar la frontera y permanecer unos días allá, se volvió contaminada e ilegal y no apta para regresar. De la misma manera, mi identidad japonesa, estudiante de México, por el hecho de viajar con una mujer yaqui de nacionalidad estadounidense y un hombre yaqui de nacionalidad mexicana en un coche con la placa tucsonense, también vuelve insegura y cuestionada, tal que merece un interrogatorio minucioso y con precisión.

Esta experiencia vivida en el cruce fronterizo puede ser compartida por cualquier yaqui mexicano sin documento migratorio que la intenta cruzar por vía terrestre. Incluso, para ellos, son peores en los trámites burocráticos y prolongados por los oficiales, que los suelen interrogar sólo en inglés, con la intención de intimidar y presionar. Es muy común que después de horas y horas esperando en silencio en el segundo piso de la oficina de inmigración, con ansiedad y miedo por ser rechazados, les dan permiso de estancia de una semana. ¿Acaso estar una semana en Estados Unidos merece este tipo de trato? ¿A qué se debe esto?

En el capítulo anterior, revisé las conexiones, redes y articulaciones sociales y culturales que existen en el interior de la *trans*-nación yaqui y vimos cómo es que la unidad étnica, muchas veces imaginada, es materializada y encarnada a través de las prácticas concretas y por medio de los intercambios socioculturales y el flujo de materiales e inmateriales, dando una continuidad étnica. El objetivo central de este capítulo es, al contrario: explicar cómo es que la nación y su población son fragmentadas por múltiples fronteras como resultado de la incorporación a las sociedades dominantes (estadounidense y mexicana) y por procesos de transculturación en cada localidad, constituyendo varias comunidades/pueblos mutuamente diferenciados. Para lograr este objetivo, analizaré varias fronteras geográficas/geopolíticas, sociales, culturales y nacionales que existen en

la región Sonora-Arizona, así como al interior de cada comunidad. Esta fronterización - sobre todo entre las comunidades arizonenses y los pueblos sonorenses- tanto en la dimensión política-jurídica, como en la sociocultural, es la que está en discusión en el capítulo. A lo largo del análisis, enfatizaré el papel de los Estados-naciones en la construcción de las fronteras y, como consecuencia, en la fronterización constante al interior de la *trans*-nación. Esto, sin duda, constituye una “zona de contacto”:

Social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination (Pratt, 1994:4).

La fronterización ocurre en un micro espacio -una unidad doméstica-, así como en el campo laboral y en el campo cultural transnacional, siendo este último un espacio privilegiado para el análisis de este fenómeno complejo. Ciertamente, la jerarquización, diferenciación y exclusión se dan en los campos, cuyos criterios se basan en la nacionalidad y en otros referentes culturales. Aunque la intensidad del fenómeno varía según el lugar -es decir, no es la misma en la reserva que en Río Yaqui o en Guadalupe-, en cierto sentido, podemos suponer que los sujetos nacidos y crecidos en el lado norte se empoderan y adquieren el capital cultural requerido en la sociedad estadounidense mientras los sujetos provenientes del lado mexicano permanecen en posiciones subordinadas en Arizona, no sólo hacia la población dominante, sino también hacia las personas del mismo grupo étnico. Las relaciones de poder al interior de las comunidades de Arizona reflejan la asimetría existente entre México y Estados Unidos, cuyas reglas se aplican automáticamente en el interior de la comunidad donde se jerarquiza a los sujetos en términos de ciudadanía, nacionalidad y membrecía tribal. En este enfoque, nos es útil citar a Michael Kearney (2006), quien teoriza los flujos desiguales de valor a través de la frontera estadounidense-mexicana, la que produce esta inequidad.

Todo lo anterior pareciera indicar que las fronteras, tanto geopolíticas como

metafóricas, han dividido la población y todas las reglas de pertenencia, de género y de pautas culturales, son construcciones diferenciadas en cada lugar, sin que se establezca un sólo criterio aplicable para todos los miembros. Sin embargo, existe una excepción: el campo cultural transnacional donde el capital simbólico de los sujetos de Sonora cobra mayor fuerza y éstos logran tener cierta agencia a través de transferencias de conocimiento y participación en las prácticas culturales. Dicho campo constituye un espacio donde la población heterogénea participa en los rituales como miembro de una comunidad, más allá de las fronteras étnicas y nacionales y entra en discusión en torno a las reglas internas y las fronteras de la comunidad, dejando una posibilidad a los sujetos transnacionales de pertenecer a las múltiples comunidades. Aquí conviene subrayar que, las diferencias no desaparecen, sino que se diluyen y se invisibilizan a favor de la potencial igualdad entre todos los miembros, ya sea duradera o efímera.

Además, la transformación no sólo sucede a partir de un campo específico sino desde la vida cotidiana. Pese a que los sujetos en la zona transfronteriza experimentan, forzosamente, los procesos de fragmentación y fronterización y se interiorizan las identidades asignadas por los Estados, son capaces de crear alternativas, una manera de salir de las identidades impuestas por los Estado-naciones y/o por las normas tradicionales y construir un espacio intersticio, o tercer espacio, donde ellos mismos intentan redefinir, reinterpretar y traducir las diferencias culturales e inventar términos que pueden traducir por múltiples formas. No obstante, dicho espacio, lejos de ser una armonía social, es el espacio de contienda donde los agentes con diferentes posiciones sociales luchan y negocian sin llegar a un consenso general y sin atenuar las tensiones internas. De ahí, surgen nuevas formas de resistencia y nuevas estrategias para concebir y encarnar la *trans-nación*.

4.1 Frontera geográfica y geopolítica

Como experiencias personales y colectivas que han tenido los yaquis del lado mexicano, existe la primera frontera geográfica que delimita los espacios legales y administrativos de dos Estados, México y Estados Unidos. De acuerdo con Kearney (2006), la frontera tiene dos caras, una del lado norte, “frontera estadounidense-mexicana” y, otra, del lado sur, construida por México, en la cual las experiencias del cruce en otro sentido son totalmente distintas. La movilidad fronteriza a través de la “frontera estadounidense-mexicana” es la cuestión central de muchos investigadores interesados en la frontera, ya que constituye la más desigual y asimétrica de todas las fronteras internacionales.

Cada frontera es construida por un régimen de poder diferente que define sus fronteras y las identidades que la cruzan en su propia forma distintiva (Kearney 2006:32,33). Una de las tareas principales de la frontera, como poder del Estado, es clasificar. El Estado realiza la clasificación de los sujetos que la atraviesan por medio de la producción de categorías codificadas y el allanamiento de las diferencias entre individuos. Esta práctica, no obstante, facilita procesos de captación de datos, pero, al mismo tiempo, conlleva tratos desiguales conforme a las categorías asignadas (Lyon, 2006, citado por Heyman y Pallitto, 2008: 316), así como restringe la movilidad espacial y social de los sujetos (De Genova, 2002:427). Al cruzar, produce la inequidad de derechos y los sujetos son divididos en factores de riesgos calculables (Heyman y Pallitto, 2008). Esta categoría o identidad asignada en la frontera persigue todo el tiempo, incluso en la vida cotidiana y produce inequidad y desigualdad de derechos. Cuando se trata de una persona de nacionalidad europea o una persona reconocida como académico o diplomático, por ejemplo, se considera de bajo riesgo, por ende, recibe mejores tratos y su cruce es mucho más rápido; en cambio, si porta un pasaporte de países

centroamericanos o simplemente se ve “pobre” por su hábito, es considerado de alto riesgo y peligroso; por lo tanto, su cruce es mucho más costoso y difícil, ya sea de manera legal o ilegalmente. Esto es así, ya que la membresía política es una cosa básica que la comunidad política puede conferir, cuya pertenencia es la primera cosa que el Estado busca como precondition (Walzer, 1983, citado por Heyman y Pallitto, 2008). En este sentido, en el caso de la experiencia del cruce fronterizo que compartí en el inicio del capítulo, “yo”, de nacionalidad japonesa podría ser clasificada como de bajo riesgo; sin embargo, por el hecho de cruzar de manera “anormal”, es decir, por vía terrestre y en un coche particular con una combinación rara de personas (una *Native American*, un mexicano con visa de residente y yo) se pone de manifiesto en duda y nos (o sólo a mí) categoriza como de riesgo alto por juicios subjetivos y arbitrarios, nos hace merecer la revisión total, tanto corporal como de todas nuestras pertenencias. Fue una experiencia que nos enseña que cualquier persona, en cierta situación, puede convertirse en “extraños” de alto riesgo (o condición de extraño) y que la frontera entre “alto riesgo” y “bajo riesgo” es tan arbitraria que puede moverse muy fácilmente.

Por otra parte, la vigilancia y el control de la movilidad de personas y objetos “ilegales” no sólo se restringen dentro del territorio nacional, sino que se extienden y colaboran de manera transnacional, incluso global, construyendo redes a través de las cuales se intercambian información y comparten las tecnologías. En el caso de la frontera estadounidense-mexicana, la vigilancia e inspección comienzan desde la zona fronteriza sur a través de la militarización de las carreteras principales y establecimiento de varios puntos de chequeo hasta llegar a la frontera y se extienden a la zona fronteriza norte. Así, la zona transfronteriza es vigilada por las redes transnacionales y regulada gracias a la colaboración de dos Estados.

De acuerdo con Kearney y Heyman, la rigurosidad de las políticas migratorias y la militarización de la frontera no tratan de detener completamente la movilidad de personas “ilegales”, sino controlar y regularizar la movilidad de personas y mercancías. Ambos autores nos sugieren que la verdadera intención de estas políticas es mantener el “flujo desigual de valor” (Kearney, 2006). La frontera ejerce su poder como mecanismo de explotación laboral y regularización, reproduciendo y reforzando la inequidad social (Heyman, 2012).

Respecto a la militarización de la frontera, Amoore (2006) indica la nueva forma de control fronterizo, la frontera biométrica, después del 11 de septiembre, que marcó el inicio de la guerra contra los terroristas. A partir de la introducción del sistema de alta tecnología, el programa de US VISIT, cuyo propósito principal es la proliferación de técnicas de gestión de riesgo por medio de control de la movilidad de personas, nuestra vida cotidiana es sometida constantemente a vigilancia bajo el nombre de seguridad nacional. De acuerdo con la autora, la instalación de US VISIT, sin duda, “debe entenderse como problema de biopoder, como una obra de regularización de movilidad mediante el cual las vidas cotidianas de personas pueden estar sujetos a intervención y gestión” (ibíd.:337). En este sentido, la frontera se extiende y se vuelve omnipresente por el hecho de ser frontera portátil. En la era de biopoder, los ciudadanos se encargan de la tarea de vigilar y formar parte de la tecnología del Estado en contra de los inmigrantes “ilegales” y no deseables. Vamos a verlo en detalle más adelante.

En el caso de los yaquis del lado mexicano, al momento de cruzar, la frontera los clasifica y filtra de acuerdo con las categorías e identidades asignadas, a saber, visa de residente, visa cultural, permiso de estancia temporal o indocumentada. Sobre todo, las últimas identidades demarcan los límites espaciales de movilidad y restringen su agencia,

muchas veces colocándolos en una situación vulnerable. Esto es, como hemos mencionado en los capítulos anteriores, resultado del arreglo convencional entre el gobierno de PYT y el Departamento de Seguridad Nacional de Estados Unidos, por lo cual son cambiantes debido a las coyunturas políticas y económicas particulares. A primera vista, la visa cultural y el permiso temporal parecen una respuesta favorable y humanitaria por parte del Estado a las demandas de los nativos americanos transfronterizos que exigen el libre cruce de las personas pertenecientes al mismo grupo étnico y residentes en el lado mexicano a fin de fomentar el intercambio cultural. Sin embargo, la condición de estancia en Estados Unidos es muy limitada, tanto temporal como espacialmente, porque se basa en el supuesto de que los miembros mexicanos sólo permanezcan “dentro” de la reserva y cumplan ciertos compromisos -trabajos rituales y culturales-. El traslado de la frontera internacional a la frontera tribal es considerado como trayectoria, de paso, pues, para ellos, el territorio estadounidense constituye una zona ambigua antes de llegar a un destino adecuado. Justo ahí donde cobra sentido la noción de la reserva que demarca el territorio indígena “dentro” del territorio nacional como totalmente separado, fragmentado, independiente y soberano. Como para los nativos americanos que fuera de la reserva se considera “otro” espacio político y jurídico, para los miembros con la nacionalidad mexicana también lo será. De tal manera, legalmente, los yaquis de origen mexicano permanecen atrapados en la reserva sólo para cumplir sus deberes, por los cuales justifican su estancia. No obstante, hay diferencias entre la visa cultural y el permiso de estancia. Los que cuentan con la visa cultural tienen una movilidad más libre y extensa, aunque no siempre escapan de tener que justificar por qué están fuera de ella y qué hacen ahí. En teoría, ambos tienen límites espaciales de movilidad hasta Guadalupe, el pueblo (oficialmente reconocido) más al norte del grupo.

Para moverse a otros estados, requieren otra visa para asegurar el motivo de la “salida” del territorio étnico (en la jurisdicción de PYT) y “entrada” a otra zona en la que, en sentido riguroso, no tienen permiso de estar y permanecer. Un señor, quien tiene la visa cultural y se encarga de trabajos rituales, me contó un problema que tuvo a la hora de cruzar la línea; le dijeron que él se quedaba demasiado tiempo en el lado estadounidense y que la visa era para *ir y venir* y no para quedarse mucho tiempo. Los que entran con el permiso temporal, casi no se mueven fuera de los espacios étnicos y, cuando salen de ahí, siempre están acompañados por la gente local. Algunas personas comparan estas experiencias particulares que tuvieron en Estados Unidos como si estuvieran en “una cárcel”, donde su agencia humana se reduce a lo mínimo y permanecen bajo custodia de las personas locales.

Sí, aquí [Sonora] hay libertad. Allá viven como enjaulado, como una cárcel. Aquí hay más libertad. Mucha gente va allá con una ilusión de que está bonito, pero no. Yo prefiero mi tierra de aquí. Allá parece que estás como en la cárcel, no puede salir porque te van a agarrar. O andar con un conocido, pero en carro, andar escondido no más. Cuando van a pasear o comer, tiene que ir en medio entre los parientes. [...] ya estás en cárcel y no puede salir uno. Mucha gente ya no quiere ir para allá. Muchos ya no vuelven. Los que hicieron la vida [allá], se casaron con la viuda o [están] en la escuela, [...] si vienen pero ya tienen documentos allá. Hay compromiso con el gobierno americano (don Justino Leyva, Pótam, el 24 de enero, 2011).

¿Quiénes son? Son “extraños” (Kearney), pero de cierta manera los dejan cruzar la frontera y permanecer en el territorio estadounidense bajo condición de que no sean visibles y siempre estén vigilados por ciudadanos estadounidenses. En otras palabras, los yaquis de origen sonoreño, ante los ojos del Estado, son simplemente “mexicanos” pobres con alto riesgo, quienes puedan perturbar el orden y cometer un delito, pero los dejan entrar a condición de que su contraparte, PYT, asuma responsabilidad por ellos. Ellos cruzan la frontera no sólo con la identificación oficial emitida por el gobierno

mexicano⁶⁸ sino también la carta emitida por PYT y firmada por *Chairman*, quien asegura y garantiza la identidad del sujeto que la atraviesa. Antes, la garantía de la identidad era de manera binacional, es decir, comprobación de la identidad por los dos gobiernos -primero, por la parte de la autoridad tradicional del pueblo al que pertenece y, luego, con base en esta garantía, PYT asegura por su parte la identidad del sujeto-, pero ahora la autoridad sólo recae en PYT y ésta escoge sólo a sujetos considerados “deseables” según sus propios criterios. Esto ocurre por la desconfianza de PYT hacia las autoridades tradicionales de Sonora, la desconfianza que se ha generado y fomentado por el Estado y las políticas migratorias. Aquí observamos claramente el biopoder del Estado que obliga a los ciudadanos estadounidenses a cumplir el rol de vigilancia y control de la población “no deseada”. Aunque oficialmente se declara una relación diplomática entre las dos entidades políticas, gobierno federal y gobierno tribal, en la práctica, es una relación de poder tan desigual y asimétrica que el gobierno tribal se ve obligado a aceptar términos y condiciones impuestos por el Estado con el fin de mantener el cruce fronterizo de las personas del otro lado y, últimamente, la autonomía.

Por otra parte, la frontera construida por México también tiene su aparato de control y regularización de movilidad. Las leyes migratorias mexicanas no son demandantes, pero la posesión del pasaporte como documento único de identificación oficial había sido una barrera para muchos yaquis de origen estadounidense. Gracias a la introducción de la tarjeta ETC (véase el segundo capítulo) todos los miembros pueden ingresar a México y reingresar a Estados Unidos utilizándola como única documentación necesaria, aunque todavía algunos oficiales mexicanos no reconocen esta tarjeta por ignorancia. Sin embargo, en la actualidad, el interés del control fronterizo no reside,

⁶⁸ Preferentemente el pasaporte, pero todavía hay posibilidad de cruzarla con otro tipo de documentación como el Acta de nacimiento o la IFE.

principalmente, en las personas que cruzan la frontera, sino en los objetos que vienen acompañando a las personas. Sobre todo, los coches y las mercancías que la cruzan son objetos impositivos. Todos los coches que atraviesan la frontera requieren el permiso de importación temporal de vehículo para poder circular en México.⁶⁹ La aduana localizada en Sonoyta controla y fiscaliza las entradas de las mercancías al país cuya inspección es por azar y sólo permiten la entrada de mercancías que no excedan un valor total de 300 dólares, por persona. En caso negativo, el viajero tiene que pagar 15 por ciento del valor de sus mercancías por concepto de impuestos. Entonces, la frontera mexicana clasifica y filtra las mercancías (aunque de manera muy irregular) en términos de valor, nuevo/usado y, a veces, mercantilización en el futuro. El sistema fiscal mexicano es uno de los obstáculos que impiden el flujo de las mercancías del norte al sur con la finalidad de donar a conocidos o personas en situación más precaria, ya que la mayoría de estas mercancías en donación no es nueva, sino usada y/o guardada de mucho tiempo y, por ende, no tiene un valor fijo comprobable como el sistema fiscal lo requiere. Además, la aduana mexicana exige el seguimiento de las regulaciones y la obtención del permiso previo para la importación y restringe cierta clase de mercancías para las donaciones caritativas, por ejemplo, la prohibición de importación de ropas usadas. Tomas Valenzuela, miembro del Concilio de PYT comenta un fracaso frustrante cuando intentaron llevar los artículos donativos a Río Yaqui en los años de setenta.

Una vez cuando 1975, me acuerdo que llovía mucho por dos semanas allá. Y pues estaban inundados todos los pueblos y él [mi tío] trató de [ayudarles]. Aquí tenemos unos camiones [...] y los llenó de comida, cobijas, todo lo que era posible para ayudar a la gente. Y pues entonces tenía una carta de gobernador de Sonora, [...] diciendo

⁶⁹ La internación del vehículo depende de a dónde viaja. Por ejemplo, la internación a Baja California es gratuita, mientras que a Sonora, depende de la distancia desde la frontera internacional. El programa “Only Sonora” permite a los viajeros la exención de impuestos hasta Empalme. Sin embargo, como los pueblos yaquis están ubicados fuera de la zona de libre circulación de vehículos extranjeros, todos los viajeros yaquis provenientes de Estados Unidos tienen que obtener el permiso obligadamente.

que podían entrar libremente. Pero me acuerdo, todos aquí estaban contentos [...], porque no teníamos la tribu todavía y que todos traían sus comidas, cobijas, ropas, todo lo que podían juntar, y llenamos el camión. Pero desafortunadamente cuando llegamos a Nogales, siempre me acuerdo, porque esos hombres eran muy *malos*, de la frontera, de la aduana [mexicana]. Entonces dijeron claramente que esta carta de gobernador aquí no vale. “Los que mandan somos nosotros, así que no quieren pagar todo esto, no los vamos a pasar”. Y miraba que mi tío se quedó muy sentido, porque todo el trabajo para llevarlo [fue en vano], ellos acusaban que nosotros íbamos a venderlo, a hacer dinero. Y porque se sabe que en Sonora está prohibido llevar la ropa usada (el 14 de octubre, 2014. La cursiva es mía).

En la actualidad, gracias a los esfuerzos y las negociaciones reiteradas entre PYT y la oficina de migración de Sonora, la mayoría de las veces les eximen de la revisión de mercancías y artículos pertenecientes, sobre todo, cuando viajan en las *vanes* blancas, propiedades de PYT. Estas *vanes* con placas de Arizona y logotipo de PYT son reconocidas e identificadas por los oficiales de la aduana.

Por otra parte, las representaciones creadas por los periodistas que difunden a través de los medios no corresponden a la realidad de la zona fronteriza en Sonora e instigan el miedo, incluso de los mexicanos, como una otredad peligrosa. Las noticias sensacionales que circulan en los medios exageran la imagen de la zona como peligrosa, violenta y llena de homicidios y narcotraficantes a través de las producciones periodísticas y culturales (Heyman y Campbell, 2004). La imagen de la línea fronteriza sur es el comienzo del tercer mundo, zona de guerra (Gómez Peña, citado por Kearney, 2003: 53). La simple articulación de la zona fronteriza sur con su peligro está extendida y compartida entre la población del norte, lo cual impide la movilidad y el flujo trans-local y transnacional constante de personas y mercancías. Incluso, esta imagen está apoyada y difundida por el gobierno federal que advierte a los ciudadanos estadounidenses no visitar esta zona; pues Sonora es catalogado como una región

importante de tráfico de droga y trata de personas.

Sonora is a key region in the international drug and human trafficking trades and can be *extremely dangerous* for travelers. Travelers throughout Sonora are encouraged to limit travel to main roads during daylight hours. Defer non-essential travel to the region west of Nogales, east of Sonoyta, and from Caborca north (including the towns of Saric, Tubutama, and Altar), and the eastern edge of Sonora bordering Chihuahua, as these are known centers of illegal activity. Travelers should also defer non-essential travel to the eastern edge of the state of Sonora, which borders the state of Chihuahua (all points along that border east of the northern city of Agua Prieta and the southern town of Alamos), and defer non-essential travel within the city of Ciudad Obregon and south of the city of Navojoa. You should exercise caution while transiting Vicam in southern Sonora due to roadblocks that can be instituted ad hoc by local indigenous and environmental groups. U.S. citizens visiting Puerto Peñasco should use the Lukeville, Arizona/Sonoyta, Sonora border crossing, and limit driving to daylight hours. Please see above for general conditions for travel in Mexico (la cursiva es mía).

70

El miedo generado e inflamado se nota bastante en la conversación que tuve durante mi estancia en la reserva, a pesar de que nadie realmente ha experimentado o sufrido tal peligro en la movilidad fronteriza. Mucha gente me pregunta, sobre todo personas mayores, que si no tengo miedo de quedarme en Sonora cuando les comento que venía de ahí. Cuando les pregunto, ¿por qué no visitan al otro lado?, ellos suelen contestar, “porque no tengo ningún conocido” y “porque tengo miedo de ir solo”. Para ellos, la zona fronteriza sur o, más específicamente, Sonora, constituye una zona de peligro, donde el poder del Estado no alcanza y es controlado por los narcotraficantes, pero a fuerza tienen que transitarla para llegar a su destino (es decir, los ocho pueblos). Este imaginario es dominante entre los que nunca han cruzado la línea fronteriza. En este sentido, para los yaquis provenientes de Arizona, el territorio sonorense constituye un margen del Estado donde su vida y sus pertenencias son amenazadas; pues la zona transfronteriza es espacio

⁷⁰ Departamento del Estado/Oficina de Asuntos Consulares (19 de enero de 2016). Alerta de viajar a México. Fuente:<https://travel.state.gov/content/passports/en/alertswarnings/mexico-travel-warning.html>

proyectado de violencias ejercidas por los diferentes poderes, Arizona por el Estado y Sonora por los grupos de crimen organizado. Así, los espacios fuera de los territorios étnicos (es decir, la *trans*-nación yaqui) son peligrosos para ambos, sobre todo para los que no son originarios del lugar.

Aparte de las fronteras nacionales, existe otra frontera: la frontera tribal. Cruzando la frontera norte, uno se encuentra con la otra frontera, la frontera de la reserva que demarca el territorio nacional del territorio tribal. La frontera tribal no se compara con la frontera internacional, cuya tarea es clasificar y filtrar, pues los turistas y viajeros la cruzan sin ninguna restricción para disfrutar la etno-empresa. No obstante, como mencioné anteriormente, el espacio comercial y el comunitario son totalmente separados, impidiendo, en cierta manera, la penetración de las personas ajenas al espacio socio-cultural. La frontera es invisible, pero ontológicamente existente, dentro de la cual se ejercen las leyes tribales a personas que cruzan la frontera y permanecen dentro de la jurisdicción, tanto a los miembros como no miembros (más detalle, véase el segundo capítulo). Los policías tribales patrullan periódicamente los márgenes de la frontera así como dentro de la reserva para vigilar y mantener el orden. Durante mi estancia en la reserva, sólo sufrí una vez la inspección por parte de los policías tribales, justo al cruzar la frontera. Iba en bicicleta y un policía que patrullaba alrededor de la reserva me detuvo por una infracción de las normas de circulación. El policía me pidió una identificación, pero no la llevaba en ese momento y expliqué mi motivo para estar ahí y que ya contaba con el permiso para hacer la investigación. Muy amable, el policía me advirtió la importancia de llevar siempre una identificación y me enseñó las normas de circulación estadounidenses y, finalmente, me dejó ir sin ninguna sanción.

Sin embargo, en ciertas ocasiones, la frontera tribal realiza la tarea de filtrador y

clasificador, sobre todo con la población del otro lado de la frontera; pero no en el sentido de que la frontera tribal cumple la tarea de controlar la entrada de personas y objetos, sino que el gobierno tribal es la autoridad que determina a quién debe otorgarle el documento migratorio para el cruce fronterizo y cuánto tiempo puede quedarse en el territorio tribal *dentro* del territorio estadounidense. Así, la selección de las personas queda en manos del gobierno tribal, por lo cual el cruce fronterizo para la población sureña cada vez se vuelve más difícil. La situación actual tiene que ver con la politización y militarización de la frontera a partir del atentado del 11 de septiembre en 2001, aunada con otros problemas relacionados, tales como el aumento de los cruces ilegales en busca de trabajo y el abuso del sistema del cruce fronterizo creado y utilizado a lo largo de décadas por los yaquis. Antes de 2001, los líderes ceremoniales de cada comunidad, con colaboración de Yoem Tekia, se encargaba de los trámites para el cruce y cualquier miembro del lado mexicano podía venir al otro lado de la frontera a condición de que las personas que la atravesaban fueran miembros oficiales de la tribu y cuyas identidades fueran comprobadas por la carta de la autoridad tradicional de los ocho pueblos. Sin embargo, a partir de dicho incidente, el gobierno tribal se ve obligado a limitar el cruce y seleccionar a personas que pueden cruzar y permanecer en el territorio. Para mantener la permeabilidad de la frontera para las personas y las mercancías culturales provenientes del otro lado, el gobierno de PYT establece criterios o perfiles implícitos de personas que merecen atravesar la frontera: por ejemplo, comprometido, trabajador, serio, sumiso, respetuoso, etcétera. Es irónico que, la presión y el control ejercido hacia los migrantes indocumentados como parte de las políticas migratorias atraviesan la frontera tribal y, de algún modo, les obligan a producir un propio filtro a fin de mantener el sistema. Esto se debe a que bajo el acuerdo convencional entre DHS y PYT, aquél responsabiliza a éste de los comportamientos y

acciones de las personas que la atraviesan y penetran al territorio estadounidense. De tal manera, el gobierno tribal y las autoridades religiosas sobreprotegen a los individuos provenientes del sur para que no cometan ningún delito que pueda causar la deportación y/o anule el acuerdo convencional. En este sentido, las personas que la atraviesan por medio del sistema no son sujetos libres en términos legales sino que están sujetos a vigilancia, tanto por los oficiales como por la gente local.

Encontramos dos cosas detrás de la auto-vigilancia. Primero, se trata de una región geográfica particular, Arizona, donde el odio hacia los migrantes indocumentados alcanza el máximo nivel, cuyo sentimiento es materializado en la legislación de “Arizona SB 1070”, caracterizada por una ley anti-migrantes. Igual que en otras regiones fronterizas, realizan revisiones -en varios *highway checkpoint* a lo largo hacia el norte-operadas por los oficiales de DHS, a todos los que pasan sobre las autopistas. Sin duda, el *borderland* norte es la zona donde se ejerce más el control y la vigilancia hacia la movilidad fronteriza y todas las personas que la cruzan experimentan el poder del Estado, independientemente de que sea ciudadano o no, legal o ilegal. Este poder del Estado, en cierto grado, se ejerce contra las naciones tribales que se ubican en el sur del Estado, tales como la nación tohono o’odham, por la cual muchos migrantes indocumentados y traficantes de drogas atraviesan a fin de llegar a su destino. Todos los ejercicios de militarización y de control fronterizo son los que producen la “ilegalidad”. De acuerdo con De Genova:

It is precisely “the Border” that provides the exemplary theater for staging the spectacle of “the illegal alien” that the law produces. The elusiveness of the law, and its relative invisibility in producing “illegality”, requires the spectacle of “enforcement” at the U.S.-México border that renders a racialized migrant “illegality” visible and lends it the commonsensical air of “natural” fact (2002:436).

Por otra parte, algunos autores (Amoore, 2006; Heyman y Pallitto, 2008) indican

que el aparato de vigilancia y persecución se extiende y difunde a manos de los ciudadanos, como responsabilidad social. Se trata de la disciplina y la interiorización de los discursos y los ejercicios anti-migrantes y terroristas a favor de la seguridad personal y nacional, en calidad de buenos ciudadanos estadounidenses. En la era del miedo a la otredad, los ciudadanos se convierten en soldados de a pie vigilando los comportamientos de los otros y promoviendo un juicio subjetivo con base en raza, etnicidad, clase, vestimenta, afecto (Amoore, 2006:346). Aquí no hay una separación clara entre los migrantes “ilegales” y los terroristas, ya que ambos son considerados enemigos y amenazas para la nación estadounidense. Ahora, se construyen fronteras en cualquier parte del territorio nacional.

Regresamos al caso yaqui. Los oficiales de DHS en la entrada de Nogales los permean bajo la responsabilidad de PYT, mientras éste, o por lo menos los miembros lo creen, responsabiliza a las personas que les tramitan visa o permiso, que suelen ser los capitanes de kohtumbre, parientes o amigos de los sujetos que la cruzan. Hay rumores de que si una persona del otro lado desaparece y es aprehendido por un policía u oficial de DHS, a la persona que le ayudó a tramitar su documento migratorio se le arroja la sospecha de ser coyote. Estos tipos de rumores, ya sea verdad o no, son suficientemente fuertes para exhortar el autocontrol e interiorizar (o por lo menos seguir) los discursos dominantes, no sólo para la gente local sino también para personas con documentos migratorios. Es una de las razones por las cuales los yaquis indocumentados no llegan a comunidades emparentadas, pues es ahí, frecuentemente, donde la vigilancia hacia éstos es más estricta que fuera de los espacios étnicos. Así, la gente anda con mucha más cautela para no convertirse en cómplice de la migración “ilegal”, a través de la vigilancia o con sólo la selección cuidadosa de personas. Es como una cadena de responsabilidad, primero

a los que arreglan sus papeles, luego al gobierno tribal y, al final, a los oficiales de DHS que los dejan atravesar la frontera. En la actualidad, el gobierno de PYT es relictante a emitir cartas para el permiso temporal -para no producir la “ilegalidad” y no ser cómplice en ella- y prefieren seleccionar a personas “deseables”, en sus términos y otorgarles la visa cultural. Observamos aquí dos elementos de poder que están en ejercicio en la zona fronteriza, por un lado, el discurso dominante del anti-migrantes -que nos recuerda el término de Foucault, “poder/saber”- y la “ilegalidad” producida a través de la teatralización de la frontera y, por el otro, el acuerdo convencional del cruce fronterizo establecido entre DHS y PYT. En resumen, el acuerdo, lejos de ser una medida humanitaria y a favor de la nación tribal, muestra relaciones desiguales de poder entre las dos partes y la soberanía superficial de las naciones tribales ante el poder del Estado. Y, ciertamente, como lo veremos a continuación, el Estado hegemónico es el que produce la condición intersticial de los sujetos provenientes de México, aun estando dentro del territorio de la *trans*-nación.

4.2 Fronteras al interior de la reserva

Los yaquis de origen mexicano entran al territorio estadounidense y luego al tribal, como hemos visto, pasando dos sistemas clasificatorios de las fronteras, primero la tribal y luego la estadounidense-mexicana, para permanecer un tiempo en el lado norte, por motivos social o culturales. Desde la perspectiva utópica, podríamos suponer que al interior de la comunidad, todas las diferencias y las identidades asignadas en la frontera hegemónica se borrarían a favor de la solidaridad y la unidad étnica, pero no es así: la identidad asignada en dicha frontera persiste y cobra fuerza dentro del territorio étnico, provocando el intercambio desigual de valor, como indica Kearney. En su brillante

artículo, “el poder clasificador y filtrador de las fronteras” (2006), plantea un nuevo marco conceptual para analizar los papeles de la frontera estadounidense-mexicana en términos de la economía política. Kearney nos ofrece un nuevo modelo, una tríada de Valor-CLASE-Campo. Su argumentación central, sin duda, es la definición de CLASE; en primer lugar, proviene de la teoría marxista, cuya naturaleza está determinada por su posición en un modelo de producción. En segundo lugar, “se trata de una dimensión más fundamental del ser social y que, a la vez que conforma, es conformada por la formación de relaciones económicas y de poder entre la variación de las identidades” (ibíd.: 42). Con dos definiciones de CLASE, se “hacen posible las relaciones de CLASE con intercambio desigual de valor económico entre las identidades posicionadas en campos en los cuales el valor es producido, consumido e intercambiado desigualmente” (ibíd.: 43). El segundo concepto de la tríada, Valor, es definido como la base del intercambio de mercancías y derivado del valor de fuerza de trabajo humana que creó. El término, de acuerdo con Kearney, es más útil al combinarlo con el concepto de capital planteado por Bourdieu, para referirse a las formas de capital que trascienden la división entre los fenómenos que operan en la base y aquellos que son superestructurales (ibíd.:45). Al hablar de la correlación entre la migración y las dos tríadas (VCC y FOI),⁷¹ indica lo siguiente:

En término de VCC, la migración es el movimiento a través de una frontera que disecciona un campo y cambia tanto la identidad como, muy probablemente, la posición y relaciones de CLASE del migrante. Un campo es un espacio con coordenadas geográficamente abstractas en el cual las personas están localizadas, se mueven y migran. De forma similar, las formas del valor se distribuyen en campos, en los aún son adquiridas, creadas, transferidas entre personas y grupos, proveyendo así de una base a las posiciones y relaciones de CLASE dentro del campo. Los campos, como el territorio geográfico, son diseccionados por las fronteras que pueden ser vistas como instrumentos que controlan el flujo de personas y formas de valor (ibíd.: 49).

⁷¹ La primera tríada, Frontera-Órdenes-Identidades es un modelo *folk* y Kearney nos recomienda combinar dos modelos para un análisis más robusto de la frontera estadounidense-mexicana.

Siguiendo la tesis de Kearney, tenemos que fijarnos en los papeles de las fronteras, no sólo de las identidades asignadas al atravesarlas, sino también de las posiciones de CLASE de los sujetos migrantes en el territorio estadounidense.

Ahora bien, los yaquis de origen mexicano con documentos legales permanecen, el mayor tiempo, dentro de las comunidades yaquis en Arizona y frecuentemente se insertan en el sistema de economía interna e informal.⁷² Utilizo el término “informal” para diferenciar de los trabajos formales existentes en la reserva y de los trabajos informales “ilegales” y mal remunerados en las ciudades o los campos agrícolas donde se aprovechan de la situación vulnerable de los migrantes y explotan su mano de obra barata. En la reserva, estas personas no tienen acceso a los trabajos formales porque su estancia está permitida sólo para trabajos rituales.⁷³ De esta manera, las identidades producidas e impuestas por el Estado y su posición de CLASE recobran fuerza aún dentro de la reserva.

Dentro de la economía informal, lo indispensable son las redes sociales y el capital social que les permiten moverse a espacios sociales donde hay más oportunidades. Estructurados por la división sexual del trabajo, los hombres y las mujeres se dedican a trabajos diferentes y emplean diferentes estrategias. Por un lado, los hombres dan prioridad a las actividades culturales y están preparados para asistir a los rituales cuando los invitan, pero tienen libertad de aceptar un “trabajo” en tiempos libres. Sobre todo, entre semanas en que se suspenden las actividades rituales, aceptan favores, tales como limpiar jardines de solares, acomodar cosas en casa, juntar leña, que pertenecen al trabajo

⁷² No obstante, entre los migrantes yaquis existen indocumentados. Estas personas, en vez de pedir refugio en la reserva, se dirigen a otras regiones como California y Nuevo México para buscar trabajo. Por lo tanto, no están incluidas en el análisis.

⁷³ Me refiero a las personas con la visa cultural y el permiso especial de estancia. Por ejemplo, hay personas de origen Sonorense con la visa de residente o con la ciudadanía, por medio de naturalización, y consiguen trabajo dentro de la reserva así como fuera de ella. La mayoría prefiere trabajar en la reserva porque el pago es mejor que en la ciudad, además de que existen requisitos rigurosos para trabajos urbanos, como el dominio del idioma inglés, posesión de licencia de conducir, etcétera, que muchos de ellos no tienen.

masculino. No obstante, estos “trabajos” no son frecuentes y dependen tanto de ofertas como del capital social que uno tiene. Por otra parte, algunos hombres se dedican a elaborar artesanías identitarias caracterizadas por collares. Relacionados con los danzantes de venado y de pascola, la producción de estas mercancías pertenece a lo masculino. La venta de estas mercancías es directa e irregular: a veces la gente se dirige a la casa para comprar o hace pedidos a través de llamadas; o los hombres siempre portan ciertos números de artesanías para mostrar al público cuando salen de la casa. Además, si se trata de las mercancías de enclave (lo más común son máscaras de pascola e instrumentos musicales), el espacio social de intercambio se reduce entre los conocidos o sólo a través de los pedidos, para que las mercancías no salgan de los espacios étnicos mediante las desviaciones.

Utilizo las comillas para el término “trabajo” con una intención. El “trabajo” que realizan estos hombres no son trabajos típicos del sistema capitalista donde el obrero vende su mano de obra al patrón, a cambio de remuneración monetaria con base en un contrato previo de horas y salario, sino que es trabajo/ayuda donde no hay acuerdo antemano de pago ni tiempo; sin embargo, el que ofreció su labor, al final, recibe alguna contraprestación en forma monetaria. Esto es posible porque entre las dos partes existen relaciones de confianza y, uno y otro saben la necesidad del otro -uno busca la mano de obra y otro el capital-, es decir, la coincidencia de intereses y necesidades. Imposibilitados de tener acceso a la economía formal, los hombres de origen sonoreense elaboran estrategias para conseguir el dinero, mientras los yaquis de origen arizonense ofrecen una manera aceptable y limitante para que aquéllos puedan acumular un poco. De tal manera, este tipo de “trabajo” se sitúa en medio entre los polos opuestos, entre trabajo y don, o los dos al mismo tiempo. Esto es posible gracias a la incoherencia de valor y el eufemismo

de la conexión entre trabajo y pago, como el caso de intercambio de don. Una actividad económica como ésta se encuentra en el margen de lo permitido, porque legalmente no están autorizados para “trabajar”. Para salir de la contradicción, crean una alternativa donde ambas partes están de acuerdo en la condición de “trabajo/ayuda” pero cada quien tiene una interpretación un poco diferente: el donante (el que ofrece su mano de obra) está inclinado al polo del trabajo y el receptor (el que recibe y da una contraprestación) al polo de ayuda y don.

En comparación con los hombres, la mayoría de las mujeres sonorenses se dedica a vender mercancías rituales y comidas mexicanas, como se ha mencionado en el capítulo anterior. Su motivo principal de los viajes a Arizona es vender y, para este fin, tejen propias redes a través de las cuales las mercancías pueden circular. Asimismo, estas mujeres a veces toman un papel importante en los rituales. Siendo perseverantes y expertas en la cocina, se encargan de uno de los trabajos más pesados, hacer una gran cantidad de tortillas de harina a mano. Cuando hay un ritual, suelen invitar a mujeres sonorenses para que ayuden en la cocina. Aunque depende de los contextos en que insertan estas mujeres, la lógica de intercambio es casi misma que los hombres: son trabajo/ayuda, ya con remuneración o no. Cuando no la haya, está bajo la lógica de crédito/deuda por la cual ella tiene que devolver la contraprestación ante una prestación(es) hecha(s) previamente.

La actividad económica informal no les permite transformar su vida de lugar de origen ni de destino. La ganancia neta no es mucha, pero mejor que permanecer y trabajar en su pueblo de origen. Por ejemplo, en el caso de Julia, su doble trabajo de vender artesanía y comidas le deja recursos para invertir en ventas de ropas usadas, así como en el taller mecánico de su hijo, ambos en Vícam. Hay otra diferencia entre hombre y mujer

respecto al uso del capital conseguido en el otro lado de la frontera. Para las mujeres, el capital acumulado es destinado a la inversión en otro negocio o gastos sociales en su pueblo de origen, mientras para los hombres, varía de uno a otro. Unos lo guardan para llevar a su pueblo y otros lo utilizan en Estados Unidos como una forma de escape. Esto tiene que ver con la razón por la cual están ahí: los hombres vienen a hacer trabajos rituales y las mujeres vienen a vender las artesanías. Es importante añadir que vivir en la vida transnacional para las mujeres sonorenses les permite independizarse y empoderarse económica y políticamente, convirtiéndose en la jefa de la unidad doméstica y ocupando una posición importante en la familia extensa. Lo explicaré a detalle en el siguiente apartado.

Las actividades económicas realizadas tanto por hombres como mujeres son sostenidas por la economía identitaria, de nostalgia y de don. Identitaria, porque las mercancías culturales producidas en Sonora son necesarias para la reproducción cultural e identidad en una sociedad donde la identidad cultural debe manifestarse y exteriorizarse; nostalgia, porque la comida evoca el pasado y los recuerdos; y, por último, el don, porque el consumo de estas mercancías siempre está acompañado por el sentimiento de ayudar a los cuales están en una situación más desfavorable y vulnerable.

Fronteras socio-culturales

A continuación, veremos las fronteras metafóricas que existen dentro de la *trans*-nación yaqui. Estas fronteras sociales y culturales son producto de la frontera construida por los poderes hegemónicos y del complejo de las construcciones culturales en el que está inmerso el sujeto; al contrario de las fronteras hegemónicas, estas fronteras son movibles y transformables, según necesidades e intereses individuales y colectivos. La fronterización entre los individuos de diferentes orígenes incrementa cada vez más

mientras los procesos transnacionales avanzan. Así, en el interior de una comunidad las diferencias suelen ponerse de manifiesto claramente cuando la distancia social y cultural aumenta, a pesar de que pertenecen al mismo grupo étnico. En este sentido, la fronterización ocurre incluso en casa y exige el ajuste constante en el seno de la familia. El choque es mayor cuando los miembros de una organización crecen en diferentes contextos sociales y culturales, por ejemplo, una familia transnacional.⁷⁴

Fronterización: espacio doméstico

La familia transnacional constituye un ejemplo interesante de las prácticas de fronterización. En ella, cada uno de sus miembros se sujeta a diferentes normas de los roles de género dependiendo de su contexto sociocultural de origen, de donde se generan las expectativas respecto de los papeles que se tienen que asumir y cómo deben ser asumidos, por lo tanto, esta familia transnacional requiere constantes negociaciones no sólo entre todos los integrantes que comprenden la unidad doméstica sino también que éstas se hacen extensibles entre la familia extendida.

Sobre las bases de las ideas arriba expuestas, retomamos el caso de la familia Álvarez, sobre todo, la unidad doméstica de Iván y María, con quienes tuve mayor oportunidad de interacción. La pareja vive en una casa fuera de la reserva con Alejandro y Diana, hijos de María. Dentro de esta unidad, María contribuye al gasto familiar desde los beneficios de contar con un empleo formal y fijo. Ella es policía, un trabajo que tradicionalmente es asociado al ámbito masculino, mientras Iván lo hace a partir del

⁷⁴ En el campo antropológico, así como en el de ciencias sociales que estudian los procesos migratorios, se utiliza el término “familia transnacional” en el sentido de la conformación de una familia o una unidad doméstica-productiva multilocal, dando más hincapié a la unidad a pesar de la distancia geográfica. En el presente capítulo, no se pretende ignorar este hallazgo, sino que tiene un particular interés de poner énfasis en los choques, roces y algunos ajustes en el seno de la unidad doméstica cuyos miembros tienen diferentes ideologías dominantes de género y roles familiares.

trabajo informal, ámbito en el que se ha abierto camino: elaboración y venta de artesanía y un valioso servicio que presta a la comunidad por lo que recibe un apoyo económico, además de los trabajos eventuales limpiando jardines y casas. Cabe mencionar que Iván también contribuye de manera importante al trabajo del hogar y los quehaceres domésticos que ello implica, pues su dinámica laboral se lo permite. Esta flexibilización en la demarcación de la división sexual del trabajo no es fácil de aceptar para el hombre de Sonora, cuyo orden ideal admite un papel masculino de proveedor y jefe de la casa; y para la mujer, el femenino que dirija sus esfuerzos al cuidado del espacio doméstico y la crianza de los hijos bajo la tutela y el control del jefe.

En cambio, en Arizona, los roles tradicionales de género ya no se pueden sostener, puesto que ambos, tanto hombres como mujeres, se insertan en el mercado laboral y aportan económicamente a la unidad doméstica. La división tradicional entre trabajos “masculinos” y “femeninos” asignados según atributos “naturales” se desdibuja ya que en el ámbito público las mujeres tienen cada vez más acceso a los trabajos considerados tradicionalmente como “masculinos”. Así, por ejemplo, los empleos de policía, guardia, *chairwoman*, chófer, son ahora también ocupados por mujeres. De la misma manera, los hombres comienzan a tomar participación en el ámbito privado. Hoy en día, un mayor número de hombres, principalmente jóvenes, apoya de manera importante y necesaria en los trabajos domésticos, sobre todo en la cocina.⁷⁵

María está contenta con su actual empleo y no siente ningún tipo de incomodidad al desempeñarse en un trabajo “masculino”; si bien asume el riesgo y el peligro que implica el trabajo. Para Iván, quien tiene la experiencia migratoria y de vivir lejos de su

⁷⁵ La única excepción es hacer tortillas, pues constituye un trabajo exclusivo para las mujeres. Como prueba, en el concurso de Miss Pascua, hacer una tortilla grande es uno de los retos principales en que las concursantes tienen que mostrar su capacidad.

familia, entorno en donde aprendió cocinar, ocuparse de trabajos domésticos no remunerados no significó una cosa totalmente nueva, aunque no fue un asunto de elección propia. Otros trabajos remunerados e informales que realiza Iván -la elaboración y venta de artesanía, un servicio cultural valioso que presta a la comunidad y la limpieza ocasional de jardines y casas-, son oficios que pertenecen, según la ideología tradicional dominante, al ámbito de lo masculino, tanto porque están relacionados con la cultura como y, en el caso del último, a la fuerza física (Wence, 2015).

Esto no quiere decir que en Arizona existe la equidad e igualdad de género, sino, más bien, que la división sexual del trabajo ya no es tan rígida, por tanto, todos los miembros de la unidad doméstica, independientemente de su rol asignado, apoyan en ciertos quehaceres domésticos; además como resultado del acceso de las mujeres arizonenses a la vida laboral formal, los quehaceres domésticos se han reducido⁷⁶ (véase el segundo capítulo).

Así, por ejemplo, entre semana, Iván se encarga de la elaboración de los alimentos y el aseo de la casa mientras María cumple con su jornada laboral fuera del espacio doméstico. Ambos encuentran la manera de sortear los límites de sus roles de género y adaptarlos según sus necesidades. Sin embargo, en ciertos momentos, cada uno toma el lugar que le corresponde: María toma la batuta de las labores propiamente femeninas e Iván se posiciona en su papel tradicionalmente masculino. El momento de la cena, el único en el que toda la familia se reúne en la mesa, nos puede servir para ilustrar este “juego” de roles: previamente a este momento, Iván se encarga de cocinar. Luego de que María ha tomado un pequeño descanso después de llegar de trabajar, se incorpora a

⁷⁶ Aunado a la significativa mejora en el gasto familiar, la presencia de algunos electrodomésticos y los artículos desechables en los hogares, junto a práctica cada vez más recurrente de salir a comer fuera de casa han ayudado a minimizar algunas labores dentro del espacio doméstico.

sus labores “femeninas” al disponer la mesa para comenzar la cena y preparar el café para Iván. Cuando todo está listo, María avisa a todos para que se sienten y les sirve los platos. Antes de cenar, uno de los hijos hace oraciones para agradecer a Dios por los alimentos. María entonces se dedica a atender a su marido e Iván actúa como el jefe de familia durante la cena, según lo marcado en la ideología patriarcal. De la misma manera, los fines de semana María es la que re-domina el espacio doméstico y, a su vez, Iván permanece como ayudante sin salirse del papel tradicional de marido. Aquí se reacomoda la estricta división sexual de trabajo y se retorna a roles de género establecidos por la estructura de género-sexo en el seno de la familia. Aun con todo, estos roles y sus fronteras admiten una elasticidad en la vida cotidiana de algunas familias transnacionales radicadas en Arizona; tal flexibilidad es inadmisibles, por ejemplo, en el caso de las familias yaquis de Sonora. El rito de alteración en ciertos momentos y la flexibilización de las prácticas relacionadas con la división sexual del trabajo adquieren especial relevancia ya que son resultado de largas negociaciones, aprendizajes, ajustes y modificaciones en las normas y cualidades socialmente aprendidas, no sólo entre la pareja de esposos sino con todos los miembros de la familia. De la misma manera, como vimos en el capítulo anterior, entre esta pareja los papeles de género se encuentran un espacio para su eventual re-establecimiento al cruzar la frontera internacional: en México, especialmente en Vícam, Iván retoma el rol tradicional masculino y María el femenino, pues se insertan en la estructura tradicional de género y de familia estando allá. La alternancia de roles de género se da en un momento y lugar específico, según sus conveniencias. Como muestran algunos autores (Boehm, 2004; Parella, 2012; Wence, 2015, entre otros), en los procesos migratorios, la construcción de masculinidad y feminidad está en negociación constante y en continua re-definición. Este dinamismo en

los roles y las prácticas ha permitido establecer un cierto equilibrio en el caso del matrimonio que me sirve de ejemplo aquí. Iván se unió al proyecto de vida de María y, ésta, a su vez, al de Iván, lo que supuso asumir la disponibilidad necesaria para consentir constante estira y afloja. Para Iván, significó dejar una parte de su vida en Sonora, asumir algunos trabajos “femeninos”; de igual manera, en cierto sentido, fungir como “padre” de los niños de María, y además ocupar el papel de yerno de la familia Álvarez. Para María, implicó participar en la vida transnacional, viajar constantemente, acompañar a su marido en los rituales de un lado y otro de la frontera e involucrarse en el proyecto familiar de Iván; es decir, como parte de la familia de él. Por lo tanto, es claro que la relación ha tendido hacia la equidad bajo los nuevos términos de colaboración y ayuda mutua.

Mientras en el espacio doméstico, los integrantes de la familia transnacional muestran una disponibilidad para las negociaciones y transformación de ciertas prácticas establecidas por las normas tradicionales de roles de género, en el campo ritual, la aplicación de dichos roles es un asunto irrefutable. Los rituales son el dominio de lo masculino y requieren seguir la regularización de comportamiento, la indumentaria, la separación de los espacios, conforme al orden binario de género. En este sentido, los hombres de origen sonorenses, que muchas veces perciben en peligro su masculinidad en el espacio doméstico, la recobran en el campo ritual. Asimismo, el ámbito ritual es un espacio de control social donde se manifiestan expresiones verbales y no verbales de masculinidad y donde los comportamientos tradicionales de lo masculino son valorados al máximo, algunos de los cuales, en la vida cotidiana, están prohibidos o mal vistos en Arizona. Los rituales, representan además, como espacio de confluencia para la mayoría de los hombres sonorenses, una oportunidad para afianzar la camaradería y las redes sociales; sin embargo, es un espacio igualmente de competencia y reproducción de los

mecanismos de control social donde nuevas masculinidades emergen para reforzar su dominio (Hernández, 2006).

La situación particular de las familias transnacionales compuestas por los hombres sonorenses y las mujeres arizonenses, quienes deciden residir en el lado de Estados Unidos, tiene ciertas consecuencias. La mujer, aunque, aparentemente, entrega la rienda al hombre, logra tener cierto control hacia él como resultado de un mayor acceso a la vida laboral de las arizonenses y el control que ellas tienen sobre los ingresos. Lo anterior, consecuentemente, merma la movilidad social y espacial de sus maridos. Como resultado, los hombres permanecen –las más de las veces no por propia elección- en la casa por falta de los recursos económicos y de medio de transporte; sin embargo, no cesan en sus intentos por buscar formas para salir de esa condición subalterna. En este sentido, la actividad económica informal ha presentado para ellos una válvula de escape, tanto para salir de la casa y de las demarcaciones del ámbito femenino como para, a través de la sociabilidad, se posibilite la construcción de los lazos afectuosos necesarios con amigos y compadres, incluso, se llega a dar el caso, de buscar a otra mujer. Tener dinero les permite reivindicar y recuperar la masculinidad, aunque efímeramente, pues sus oportunidades laborales son limitadas y con sueldos desafortunados la mayoría de las veces.

Para muchos hombres del otro lado, la imposibilidad de seguir el rol tradicional masculino y la necesidad de realizar trabajos categorizados como femeninos es causa principal de querellas y rupturas en el matrimonio transnacional. No se trata sólo de “hombres mantenidos” (citado por Parella, 2012) sino también de hombres “feminizados”, por el hecho de realizar trabajos “femeninos” no remunerados, lo cual representa el riesgo de estigmatización y los pone en el blanco de burlas de los otros hombres del grupo social,

el círculo amistoso al que pertenecen los hombres sonorenses.

Iván es uno de pocos hombres que en esta situación no sólo aceptan conducirse bajo estos nuevos términos sino que colabora al cuidado de la casa por su propia voluntad. No obstante, tampoco está satisfecho y convencido de su condición actual. El problema no es tanto encargarse de los trabajos domésticos, sino de la imposibilidad de representar el rol tradicional de hombre, ser proveedor de la casa, tanto aquí (Tucson) como allá (Sonora). Aunque él aporta todo lo que gana haciendo trabajos informales, su ingreso no alcanza suficientemente para enviar remesas mensualmente a sus hijos en el otro lado de la frontera, tampoco para cubrir los grandes gastos rituales generados, ocasionalmente cuando participan en su pueblo de origen. Esta situación frustrante motiva a Iván a buscar un empleo estable y formal.

A pesar de contar con la visa de residente desde hace algunos años, ello no le ha facilitado a Iván colocarse en un trabajo fijo. Lejos de tener éxito en su búsqueda, ha accedido a empleos donde impera la precariedad y los malos tratos. Iván relata su experiencia laboral en una tienda de abarrotes, fuera de la reserva, donde duró poco tiempo trabajando debido a los maltratos recibidos por parte de su patrón, lo que después de poco tiempo finalmente lo orilló a renunciar.

Para todos los varones yaquis de origen sonorenses, ser mexicano e indígena se traduce en muchas fronteras, con o sin “papeles”, que obstaculizan la posibilidad de conseguir un trabajo digno y estable en la ciudad. Sobre todo se enfrentan con la frontera del idioma y la obtención de la licencia de conducir, requisitos indispensables para el acceso a un trabajo digno. Ya sea dentro o fuera de la reserva, un indígena con la CLASE particular, aunque con documentación legal, generalmente sólo tiene acceso a un trabajo en condiciones de precariedad. La única salida para superar estas fronteras es conseguir

trabajo en la reserva, aunque esto se limite a los trabajos físicos y pesados, pero ello no significa que se contribuya a resolver esta problemática satisfactoriamente. Además, es indispensable tener buenas redes y contactos en la reserva para conseguir trabajo. En la ciudad, donde un mexicano/indígena sólo tiene posibilidad de conseguir trabajo en el sector de los servicios, mal remunerado, sufriendo discriminación, la única alternativa es regresar al campo, trabajo acostumbrado, igual de mal pagado pero menos discriminatorio. Esto es resultado de la identidad asignada e impuesta por el poder hegemónico y de ser posicionado en la CLASE particular (Kearney, 2006).

Por otra parte, las normas acerca de las relaciones entre padres e hijos son distintas entre la pareja transnacional -Iván y María-. La delimitación de éstas, pueden ser detonantes de algunas fricciones entre la pareja y son cuestiones por las cuales chocan la mayoría de las veces. Iván mantiene la idea paternalista típica mexicana y de las relaciones de poder marcadas entre padre e hijo. Siendo padrastro, no les puede reprender fuertemente y ejercer poder sobre ellos, pero espera que María haga esta tarea en su lugar. Por otro lado, María, un punto de vista más abierto y tolerante respecto a la educación: les permite ciertas libertades y tomar sus propias decisiones, sobre todo a su hijo mayor de 16 años. Además, el sistema jurídico estadounidense que reconoce la igualdad de derecho sobre los hijos, en consecuencia, Diana alterna entre los hogares paterno y materno. Iván se siente un poco frustrado por su incapacidad de ejercer poder paterno en el hogar, sobre todo en situaciones donde los hijos se muestran renuentes a colaborar en la casa o cuando se rehúsan a acompañarlos a Sonora para asistir a alguna fiesta.

Iván tiene una imagen de familia unida como la mexicana, con un orden estructural de poder establecido, pero en Arizona las cosas son diferentes. Sin embargo, se da una coyuntura donde surge un nuevo papel de paternidad. Aunque ninguno lo llama

padre, ellos lo aceptan como pareja de su madre y, en cierto sentido, como padre/maestro; “padre” en un sentido afectivo y “maestro” por fungir como transmisor de los conocimientos culturales y tradicionales.

Desde hace años, Iván y María les empezaron a enseñar la lengua vernácula y los motivan a hablarla en el espacio doméstico. En la casa, se combinan los tres idiomas, yaqui, inglés y español dependiendo de la situación. Iván y Diana se enseñan los idiomas mutuamente, Iván español y yaqui y Diana inglés. La relación de Iván con Alejandro es especial, pues los dos tienen oficios y han participado varias veces en las fiestas tradicionales. Para Alejandro, Iván es el maestro que le enseña y le transmite los valores y conocimientos rituales y quien lo apoya para conseguir y arreglar sus indumentarias rituales. La condición transnacional transformó las relaciones familiares y de poder dentro del espacio doméstico moderando el poder masculino e impactando a todos los miembros de una familia. Cada sujeto, en diferente posición dentro de la familia, realiza y construye nuevas subjetividades que no encajan en el modelo tradicional construido a partir de la dicotomía entre mujer y hombre y mayor y menor, con lo que aparece un nuevo modo de ordenamiento que, evidentemente, responde a las necesidades y retos que plantean tanto la coyuntura económica como la ideológica.

Por otra parte, cuando entra una mujer sonoreense a una unidad doméstica en Arizona ocurre algo diferente. Doña Julia, originaria de Vícam, viaja constantemente a Tucson, ahí donde convive con la familia Maldonado. La vida en Tucson es, para ella, de trabajo y diversión, una experiencia de vida que no puede tener en su pueblo de origen. Al parecer, ella se mantiene más ocupada en Tucson que en Vícam, porque del lado de la frontera estadounidense, realiza una doble jornada: trabajo en la casa y fuera, en su actividad de subsistencia. Se despierta a las 5 de la mañana para empezar a cocinar. A las

8 se va con doña Claire y doña Patricia a *Senior Center* para desayunar, y luego comenzar su jornada ofreciendo su comida y artesanías primero en este lugar y por las tardes en las oficinas. Al terminar su jornada, se dirige al supermercado para conseguir ingredientes para la preparación de los alimentos. Llegando a la casa, comienza las labores domésticas: lava los trastes, prepara la cena y la comida para llevar al día siguiente. La cocina se convierte en el espacio de Julia, pues ella es la que la ocupa la mayoría del tiempo. En este sentido, doña Julia no deja el rol femenino o, más bien, recobra su feminidad dentro de la unidad doméstica como cuidadora y alimentadora de la familia Maldonado. Su relación con doña Epistesia es sobre todo la que contribuye a reforzar su rol femenino lejos de Vícam. Insertada en una unidad doméstica donde el poder de los mayores es laxo y donde una parte de su cuidado está en manos de especialistas mediante instituciones de beneficencia social como *Senior Center*, doña Julia representa el papel tradicional y rellena huecos entre los dos cuidados, siendo que potencialmente ella también podría beneficiarse del sistema de atención y cuidados para los adultos mayores que procura el gobierno tribal. De esta manera, doña Julia y la familia Maldonado están insertas en una relación de crédito/deuda.

El papel tradicional de lo femenino en la unidad doméstica en Tucson contrasta con la vida en su pueblo natal donde ella vive sola en una casa y todos sus hijos ya están casados y tienen vida aparte. En cierto sentido, doña Julia está liberada de la mayoría de los trabajos femeninos en el pueblo de origen porque ya no tiene a quien atender. Regresa a Vícam para visitar a sus hijos y sus compadres y recoger artesanías para llevarlas al otro lado de la frontera. Además, ella asume responsabilidades importantes en la familia extensa: cuando realizan un ritual o fiesta, ella es la que aporta más económicamente, por el hecho de ser trans-migrante y tener oportunidad de generar más recursos. Así, como

mujer y generadora de recursos para su propia subsistencia de uno y otro lado, la vida transnacional le ofrece un fenómeno contrario al del caso de los hombres; en Arizona, necesita el performance de lo femenino y lo tradicional para ganarse la vida, mientras, en Sonora, su capacidad financiera y laboral, así como su disposición de moverse entre las fronteras, le permiten salir de roles tradicionales de mujer y ocupar un lugar privilegiado en la familia extensa. Es una mujer independiente, capaz de sostenerse a sí misma y a su familia. Esta particularidad acaece entre la mayoría de las mujeres que traen las artesanías al otro lado de la frontera, quienes están en la edad adulta mayor pero que gozan de cierta libertad e independencia de los poderes masculinos.

No obstante, la transformación de las subjetividades masculinas y femeninas depende de las personas y de coyunturas, y están relacionadas con el trabajo como fuente de ingreso familiar. Los hombres que “migraron” en las décadas de los setenta a fin de contraer matrimonio empezaron a trabajar fuera, con o sin papeles, como obreros con un desconocimiento total de inglés. Fue en esa época en la que una situación de precariedad estaba generalizada y todos los miembros de la unidad doméstica tenían que trabajar para sostener a la familia. Dos o tres generaciones vivían en una casa y se ayudan entre sí para sobrevivir. La familia Maldonado y la familia Álvarez vivían bajo un mismo techo en Barrio Libre con los padres de ellos, Jaime y Micaela, hasta que la tribu les ofreció casas en Pascua Nuevo en la década de los ochenta (véase la genealogía en la página 261). Bajo esta situación no ocurrió una transformación notable de los roles de género. En torno a Jaime, jefe de la unidad doméstica, se construían y constituían las relaciones de poder. No obstante, la salida del espacio doméstico e incorporación de la mano de obra femenina en el mercado fue de amplio espectro en relaciones de poder entre hombre y mujer. Poco a poco las mujeres se iban liberando de los quehaceres domésticos gracias a los

electrodomésticos y el servicio de alimentos preparados. Para algunos hombres de origen sonorenses, las mujeres en Tucson “no quieren hacer nada, no quieren cocinar, no los atienden bien y beben mucho” (en plática informal con algunos hombres sonorenses). Prefieren a mujeres más identificadas con el modelo tradicional que estén dispuestas a cumplir el papel tradicional femenino.

Entonces, podemos suponer que la transformación de relaciones de género en la unidad doméstica encuentra su mayor impulso en una coyuntura especial, donde el surgimiento de PYT permite a los miembros acceder a una mejor calidad y nivel de vida (mejores salarios, prestación de servicios sociales, acceso a vivienda a bajo costo), al mismo tiempo que esto dificulta o imposibilita a los hombres con diferente ciudadanía para acceder a dichos privilegios. En pocas palabras, la relajación de las relaciones de poder en cuestiones de género y antigüedad, parecen estar fuertemente determinadas por la pertenencia a tal o cual ciudadanía y nacionalidad. No obstante, las nuevas generaciones tratan de alcanzar el ideal de la vida estadounidense difundida por la cultura hegemónica, el cual requiere cada vez más capital, obligando a hombres y mujeres por igual a aumentar sus jornadas laborales. El alto nivel de consumismo tiene un alto costo social.

Estas relaciones cambian al cruzar la línea fronteriza desde el norte al sur. Los hombres tratan de recuperar la masculinidad en el lugar de origen y retomar el papel que siempre han tenido en Sonora. El hombre vuelve a actuar como jefe y recuperar su papel tradicional masculino, tanto en los espacios públicos como en el seno familiar. Las mujeres, insertas en la unidad doméstica bajo el control de su marido y de los suegros, estas mujeres entran eventualmente en una dimensión donde su rol tradicional femenino debe ser puesto en escena encargándose de algunas tareas domésticas. Es la mayor razón

por la cual las mujeres en Arizona ven como un problema relacionarse con los hombres de origen sonoreense. En México, con mucha frecuencia, los hombres apelan a la ideología machista, de manera que las mujeres acceden a sujetarse temporalmente a los deberes bajo el mando del marido o los suegros. Para los hombres, regresar a su pueblo de origen implica la recuperación de su masculinidad: se liberan del trabajo, del control femenino y de las prohibiciones, mientras que de las mujeres se espera que permanezcan en el espacio doméstico donde se encarguen de los quehaceres domésticos (que en Arizona jamás han hecho) y atender a su marido así como a sus familias. Además, cuando vuelven están obligados a cumplir con la responsabilidad social de repartir riquezas y recursos acumulados en el otro lado, aunque no hayan tenido oportunidad para acumular. Esta “hiper-presentación de la identidad masculina” (Boehm, 2004) surge cuando el poder masculino se tambalea, y está estrechamente relacionada con la transnacionalización.

En el microespacio, como el espacio doméstico, se da la intersección de dos sistemas de género: por un lado, el sistema que da importancia a los roles tradicionales, el masculino, desde el que se genera el capital y se debe cumplir el papel de jefe de la familia y, lo femenino que tiene por obligación cuidar la casa y los hijos; por el otro, el que enfatiza la igualdad de género y la aportación mutua de capital para la unidad doméstica. Ahí es donde se genera una contienda y se requiere de negociaciones constantes. En esta intersección, los procesos transnacionales proporcionan fenómenos diferentes según el género y, tanto hombres como mujeres, elaboran y ajustan estrategias diferenciadas para la vida transnacional. Los hombres sonorenses aprenden una nueva fórmula de lo masculino, correspondiente a la forma dominante en Arizona, ya sea voluntariamente o no, y transforman, en cierto grado, las prácticas relacionadas a la división sexual de trabajo realizando labores consideradas “femeninas”. Si bien, dicho

cambio se interrumpe eventualmente en contextos de los rituales y el retorno temporal a su pueblo de origen. El caso de Iván y María es ilustrador, porque, a pesar de que han modificado las prácticas relacionadas a la división sexual de trabajo y algunas reglas de parentesco, la pareja entra en juego de simulación en el cual ambos retoman el papel tradicional de género. Esto es, a pesar de algunas modificaciones y flexibilización en los roles de género en el proceso transnacional, dar apariencia de que no hayan sucedido como tal tanto en el ámbito doméstico como el público. En este sentido, están en el intersticio, siendo moderna y tradicional al mismo tiempo. En cambio, para las mujeres sonorenses, como se ha explicado en el caso de doña Julia, la vida transnacional requiere una alternancia según espacios y tiempos, entre la revaloración de feminidad tradicional y la modificación de los papeles de mujer, permitiéndoles adquirir el prestigio social gracias al asumir las responsabilidades familiares importantes en el pueblo de origen. El resultado es una nueva representación de mujer, tanto tradicional como moderna. En resumen, si bien no se trata de la transformación radical o una inversión de poder en género, en procesos transnacionales, lo femenino y lo masculino se trastoca y se inserta en una dinámica de constante construcción y negociación, produciendo una variedad de las formas familiares y los papeles de género, dando como resultado el ajuste en la reestructuración de la asimetría de género y de relaciones intergeneracionales (Parella, 2012).

Fronterización: espacio laboral

Otro espacio de las prácticas de fronterización es el de trabajo. Como hemos visto en lo anterior, los hombres de origen sonorenses se encuentran en situaciones difíciles para acceder a un trabajo formal. Aquí se trata de los hombres del otro lado que son considerados legalmente aptos para trabajar, es decir, hombres con la visa de residente

permanente o naturalizados a ciudadano estadounidense. Estos hombres suelen conseguir trabajos relacionados con la cultura. En este sentido, el Departamento de Lengua y Cultura es el único espacio laboral donde el trabajo cultural es remunerado.

El Departamento es fundado en 1999 con la intención de cultivar, preservar y enseñar el lenguaje, cultura, historia y artesanía tradicional yaquis a los miembros de la comunidad. Tiene tres ejes, la educación, la difusión y la conservación, para alcanzar su meta: para el primer eje, se realiza la enseñanza del lenguaje y la cultura (sobre todo la danza y la música y elaboración de las artesanías) en la reserva así como en las comunidades (Guadalupe, Pascua Viejo y Barrio Libre). En segundo lugar, la difusión tiene dos direcciones, interna y externa: interna para transmitir y compartir los conocimientos históricos y culturales importantes entre los miembros y externa para intercambiar los conocimientos con otras tribus así como para difundir la información auto-representativa y hacer presencia en la sociedad dominante (por ejemplo, como caso de *Tucson Meet Yourself*, véase el siguiente capítulo). Por último, la conservación trata de coleccionar y almacenar libros, documentos históricos, cuentos, mitos, canciones, videos y fotos relacionados con los yaquis y, en caso de ser necesario, traducirlos y compartirlos entre los miembros. Mediante los últimos dos trabajos, se encargan en cierta manera de “quehaceres antropológicos” para conectar el pasado con el presente y el futuro.

El año pasado fuimos a Hermosillo con la señora Jone, Kelly Holden de *Texas Tech*. Y pues nomás que no tuvimos mucho tiempo para mirar. Hay como 5 o 6 cajas de expiación, pero trato de [regresar], con favor de Dios, en diciembre podemos regresar. Y hay muchas cosas, hay fotos, hay cartas, hay muchos documentos que queremos examinar. Pues la historia de nosotros es como si levantamos una cobija, encontramos muchos hoyos. Estamos queriendo hacer lo que podemos hacer con el Departamento de Lengua y Cultura (Tomas Valenzuela, el 14 de octubre, 2014).

La fundación del Departamento tiene importancia en términos de la autonomía

cultural, en el sentido de que el gobierno tribal y los miembros pueden tomar decisiones propias y planificar proyectos para el desarrollo cultural con miras al futuro, a diferencia de los grupos étnicos mexicanos sobre los quienes las instituciones gubernamentales o las organizaciones no gubernamentales ejercen el poder e influyen en las decisiones étnicas.

Ahora bien, para cumplir el primer eje (y también a fin de cumplir el tercero), el Departamento requiere personas con experiencias y conocimientos culturales y, con frecuencia, buscan a personas de origen sonoreense. Del mismo modo, los sonorenses esperan que ahí su capital simbólico sea más revelado, valorado y recompensado monetariamente. En la actualidad, varios hombres de origen sonoreense trabajan en el Departamento, de tiempo completo o por horas. Algunos de ellos tienen plaza de tiempo completo y, principalmente, se dedican a enseñar la lengua vernácula y otros, los de tercera edad, trabajan por horas asistiendo al radio, a la clase de danza o arreglando el jardín⁷⁷.

En el contexto laboral, las personas de diferentes nacionalidades y con diferente capital simbólico y cultural crean espacios de contienda y disputa. Primero, tiene que ver con la inversión de poder y la CLASE por la cual los hombres de origen mexicano son colocados en un sector donde realizan los trabajos físicos y peor pagados, aunque la identidad asignada en el trabajo no siempre corresponde a esas labores. Acerca de la acumulación de los conocimientos y las experiencias en la cultura, los hombres de origen mexicano son considerados con alto capital simbólico, pero en términos de capital cultural indispensable en Estados Unidos, lo tienen más los empleados originarios de Arizona. En el trabajo se da la inversión de poder entre los jóvenes y los mayores, en el que aquéllos

⁷⁷ Los mayores son contratados a través del programa de NICOA (National Indian Council on Aging), “Job Training for Older Adults Senior Community Service Employment Program (SCSEP)” a fin de proporcionar oportunidades a los mayores con ingresos bajos.

permanecen en la oficina y asignan trabajos mientras éstos se dedican más a trabajos físicos o simples y repetitivos. Los jóvenes empleados con la intención de archivar los conocimientos y las experiencias de cada uno de los mayores y descubrir “verdaderos” significados de la cultura al igual que nosotros, los antropólogos, solíamos hacer, les hacen preguntas y, los mayores, a su vez, resisten o sólo comparten una parte de sus conocimientos. En este sentido, los hombres del otro lado ocupan doble tarea: primero, como agentes para enseñar la lengua y los conocimientos y, segundo, como objeto pasivo de ser estudiado como la relación entre YO antropólogo y Otro etnográfico, diría Kearney (2003). No obstante, la distancia social entre los dos sujetos no es tan grande, siendo del mismo grupo étnico, aunque hay diferencias entre el Yo etnográfico, con propia voz, y el Otro etnográfico, sin voz en la tierra estadounidense. Algunos sonorenses piensan que la transmisión de los conocimientos y significados de los rituales genera el empoderamiento de los iniciados/alumnos en Arizona, dándoles oportunidad de inserción en varios campos (sobre todo político y cultural) con el capital simbólico transferido por ellos, sin dejar los correspondientes a aquéllos quienes nunca podrían tener lo que éstos llegan a tener en Arizona, al formarse como especialista en la cultura. La inequidad y los órdenes estructurados que les impiden el empoderamiento a estos sujetos son barreras de los flujos del valor y los conocimientos entre las dos partes.

Los conocimientos heredados y las experiencias acumuladas por los sujetos, a lo largo de décadas, a través de la participación en las fiestas no se pueden transferir tan fácilmente. Pues son conocimientos transferibles en un círculo muy restringido, entre el maestro y el discípulo, una relación que lleva años y décadas y requiere respeto y confianza. Desde la mirada sur, el individualismo y la rivalidad son dominantes en el campo cultural, donde cada agente lucha por superar a otros mediante la acumulación de

conocimientos, tanto tradicionales como científicos, transgrediendo las relaciones de poder estructuradas por la tradición. Las formas de construir conocimientos antropológicos contrastan con la forma tradicional de legar los conocimientos que son sólo guardados y transmitidos a personas del mismo cargo y cuyo aprendizaje no siempre es verbal, sino corporal y performativo: aprender experimentando, experimenta aprendiendo.

No obstante, los jóvenes son practicantes de los rituales y saben cómo los iniciados aprenden en las fiestas. En la actualidad, se diversifican las maneras de aprender y pueden combinar los conocimientos tradicionales y los científicos escritos desde la mirada de “Otros” (misioneros, antropólogos, historiadores), y de ahí construir su propio conocimiento. En este sentido, chocan los valores entre las personas tradicionales y los jóvenes de nuevas generaciones, porque éstos están abiertos a varias opciones e, incluso, reconstruir nuevos conocimientos a favor de la comunidad mientras que aquéllos tratan de conservar los conocimientos lineales poniendo énfasis en la continuidad. Esto conlleva, sin duda, alteración o, por lo menos, mitigación de las relaciones estructuradas de poder, permitiendo a los jóvenes el empoderamiento en el campo cultural.

En cierto sentido, se están reproduciendo dentro del mismo grupo étnico las relaciones de poder entre dominante y subordinado en términos de la nacionalidad. Siguiendo el análisis de Kearney, los hombres de origen mexicano producen mayor valor mientras se les remunera con menor valor de cambio, en comparación con los ciudadanos estadounidenses (2006:52). En pocas palabras, es una micro-arena donde los agentes luchan por intereses personales, pero dichos agentes ya previamente están moldeados en la estructura de poder con base en CLASE y nacionalidad (en el sentido de que, para ser realmente *legítimo* en el campo laboral, uno tiene que ser miembro oficial de PYT y/o ser

ciudadano estadounidense).

El Departamento es un micro-campo laboral donde los intereses de cada agente se entrecruzan: los yaquis del otro lado pueden aprovechar sus redes sociales para pedir ayuda o vender algo, así como presentar ofertas para involucrarlos en relaciones de crédito/deuda; mientras los del Departamento tratan de mantener buenas relaciones con ellos para acumular el capital simbólico a través de la transferencia de conocimientos y reforzar lazos sociales mediante el establecimiento del compadrazgo y/o padrino. Es una dinámica de ofertas/demandas bajo la cual los intereses y las intenciones de cada agente se translucen: los sonorenses tratan de llevarles ofertas o aceptar favores para acumular créditos que en el futuro esperan poder utilizar en alguna forma, mientras que los de Departamento se aprovechan de sus ofertas y ofrecen una pequeña recompensación, tanto monetaria como no monetaria. Asimismo, el Departamento se convierte en una autoridad cultural, que difunde qué es tradición y cómo se practica la cultura a través de las clases, los eventos de difusión y el radio. Además, como lo veremos en el último capítulo, se encarga también de trabajos históricos, ideológicos e identitarios para la población situada e inmersa en el *borderland*, espacio intersticial de dos Estado-naciones.

En resumen, el campo laboral en la reserva es el espacio estructurado por la nacionalidad y el capital cultural, donde los sujetos sonorenses son colocados en lo más bajo de la estructura, incluso excluidos de su entrada al mercado laboral por su condición “ilegal” inventada por el Estado. Todo ello ocasiona flujos desiguales de valor, como muestra Kearney (2006), tanto económicos como simbólicos. Aunque los agentes, tanto sonorenses como arizonenses intentan crear un margen de flexibilización y negociación donde ambas partes pueden cumplir sus objetivos y que no salgan de los marcos legales nacionales (es decir, no producir trabajadores “ilegales”), la desigualdad e inequidad en

el campo laboral siguen persistentes, afectando a la población de origen sonoreense.

Por otra parte, en términos de género, la alternancia de papeles hace borrosas y frágiles las diferencias basadas en la estructura de género-sexo, aunque cada quien tiene ideas claras de las identidades de género. Todo ello tiene ciertos efectos e impactos en las relaciones de poder, aunque no las invierte, pero, produce pequeñas modificaciones en roles de género.

Llama la atención la subalternidad de los hombres sonorenses tanto en la casa como en el campo laboral, donde se entrecruzan varios factores. En primer lugar, la nación tribal benefactora que les cubre las necesidades básicas a los miembros transforma la familia tradicional hacia la ideología de familia nuclear independiente y autogobernante. En segundo lugar, la dramatización de la frontera y la internalización del discurso público hacen que se generalicen y se acumulen odios ante los migrantes sin “papeles”. Los hombres sonorenses, que quieren mantener el rol tradicional de ser proveedores de la casa (y con ello, su poder dentro de la familia), son más vulnerables a estos discursos. Su visa cultural les permite cruzar la frontera internacional, pero restringe la movilidad social, espacial, así como laboral. En tercer lugar, prevalecen las diferencias en la división sexual de trabajo entre Sonora y Arizona. Los papeles de género en el seno de la familia, sostenidos en Sonora, no aplican tal cual en Arizona, donde, tanto hombres como mujeres, salen de la casa y se dedican a trabajos remunerados y donde la frontera de la división sexual de trabajo es frágil. Al insertarse al sistema particular del lugar, de la reserva, los hombres de origen sonoreense cumplen el trabajo privilegiado de la masculinidad pero no remunerado, es decir, el ritual y se convierten en “hombres mantenidos” o “amos de casa” fuera del tiempo ritual, mientras que las mujeres sonorenses realizan, tanto en el espacio doméstico como en el público, labores “femeninas”, pero remuneradas (social y

económicamente). En el último y, a lo mejor, más crucial y estructural, se encuentra la CLASE: un hombre indígena sin capital cultural (además de la nacionalidad mexicana) no tiene posibilidad de obtener un trabajo digno -con contrato, estable, bien pagado- en la reserva y tampoco en la ciudad.

Resumiendo, en el espacio transnacional donde el sujeto se atraviesa, inmerso, entre el juego de legal e ilegalidad, trabajo y don, hombre y mujer, capital simbólico y capital cultural, se producen efectos e impactos distintos. Por el hecho de no tener el capital -o mejor dicho, no tener una manera de obtenerlo- los hombres sonorenses permanecen en la condición de máxima subalternidad, más que las mujeres. En consecuencia, se les dificulta tener autonomía y vivir en dos partes, vivir en viaje y circulación, como la mayoría de las mujeres sonorenses lo hacen. Su vida se concentra más en la casa de la comunidad de destino, aunque intentan mantener el vínculo con el de origen a través de los vínculos masculinos y rituales.

4.3 Campo cultural transnacional

Sin duda alguna, la relación entre los yaquis en ambos lados de la frontera se nutre gracias a los intercambios culturales que se mantienen desde la diáspora. No obstante, el campo cultural constituye el espacio de contienda donde los participantes de ambos lados de la frontera luchan por sus propios intereses dentro de lo permitido, utilizando el capital específico, ya sea social, cultural, económico o político. Mi intención del uso de “cultural” no significa que las relaciones se reduzcan a la cultura, sino más bien, a partir de ahí se extienden, ya que la cultura, sobre todo los rituales, son la razón principal del flujo de personas, símbolos y mercancías en ambos sentidos.

En dicho campo, aparte de crear el vínculo y la concientización de la continuidad

étnica, se ofrecen materiales de diferenciación: la lengua y las diferencias culturales son elementos de la diferenciación por los cuales cada sujeto o colectivo intenta mostrar su particularidad/originalidad o capital simbólico. Antes de entrar en la discusión, aclaro el uso del término “campo cultural transnacional”. El “campo”, concepto bourdieuano no trasciende la frontera internacional, ya que cada campo tiene sus reglamentos internos que no son compatibles con los de otros más allá de la frontera internacional (Kearney, 2006). Por lo tanto, lo utilizo en el sentido de que en el campo cultural transnacional participan los miembros de diferentes orígenes, con valores y comportamientos diferenciados, así como regidos por los reglamentos diferentes. Me refiero, sobre todo, al campo cultural transnacional en Arizona, en el cual los sonorenses se insertan como miembros culturales.

Lengua como contienda socio-cultural y fuente de diferenciación

La región Sonora-Arizona forma un complejo cultural donde la lengua constituye una cuestión central de la identidad para la diferenciación y distinción. Durante el trabajo de campo, utilicé casi siempre español, tanto en Sonora como en Arizona. Cada vez que regresaba a los pueblos en Sonora, las familias me decían: “¡Has mejorado tu español! Cuando llegaste, no hablabas bien”. En cambio, las personas a las que conocí en Arizona, solían alabar mi español diciendo que: “Hablas mejor que yo” o “Hablamos el español *mocho*”. Me quedaba con la duda, porque, para mí, ellos lo hablan bien y su español se entiende perfectamente. ¿Por qué creen que su español es *mocho*? ¿Cuál es la razón por la cual se sienten así? La respuesta a estas preguntas las tuve apenas, cuando leí el texto de Anzaldúa (1999). La “impureza” de la lengua español no estandarizada y la “hibridez” de las lenguas, algunos la denominan como *spanglish*, siempre han sido juzgadas por la dicotomía entre el español correcto, estándar, lo puro y el no estándar, lo impuro,

incorrecto, perverso. Al mismo tiempo, durante la estancia, me di cuenta de la importancia del español en Arizona, por el uso “oficial” en las fiestas tradicionales, así como el uso cotidiano entre personas mayores, en la casa y en *Senior Center*. Al principio, intenté comunicarme con mi inglés limitado, pero al darme cuenta de que ellos también hablaban el español, empecé a hablarlo para sentirme más cómoda y expresarme mejor. Mi relación con México (y con los pueblos sonorenses) y el uso del español, desde mi punto de vista, me facilitó en muchas ocasiones relacionarme con personas mayores, así como con personas que tienen conexión social y cultural con los de Sonora.

En las comunidades yaqui de ambos lados de la frontera se utilizan tres lenguas, a saber, yaqui, español e inglés, con dominio diferente de cada lenguaje, según sujeto y contexto. Los individuos seleccionan la lengua conforme a la situación, es decir, con quién, en dónde y qué tema. En Arizona, se dice que hay pocos hablantes de la lengua yaqui, ocupando casi 3 por ciento de los miembros registrados.⁷⁸ En términos generales, las personas mayores de 60 años, algunos, son trilingües (incluyendo a las personas que entienden, pero no hablan fluidamente), de los 40 a los 60 son bilingües (inglés y español), y los jóvenes, de 30 para abajo son, la mayoría, monolingües (inglés). Aparte de estos criterios generales, se puede decir que los que están muy involucrados en la cultura, específicamente en los rituales, manejan más conocimiento de las lenguas, tanto el español como el yaqui. El inglés es la lengua común entre todas las generaciones y se utiliza tanto en el trabajo como en el hogar. Esto no significa que el español no exista en el habla cotidiano: de hecho, estando en la reserva se oye frecuentemente el español en el espacio laboral y el privado, sobre todo entre las personas mayores y de mediana edad. No obstante, el español que se habla en las comunidades no es el mismo que el de Sonora,

⁷⁸ El Departamento de la Lengua y Cultura calcula que, por lo menos, habitan en la reserva 200 hablantes de la lengua. Fuente en <http://names.mongabay.com/languages/Yaqui.html>

sino el español localizado, el español que aprendieron con los mexicanos y americano-mexicanos de Arizona. Las expresiones antiguas como “asina”, “haiga”, la innovación morfológica o préstamos del inglés “trenear”, “envestar” y palabras prestadas *taxes, highway, high school*, son usos típicos en las comunidades yaquis de Arizona. Como se dan cuenta a través de las narrativas de los interlocutores a lo largo del texto, el contexto de *borderland* genera otro fenómeno, es decir, la alternancia de dos idiomas, inglés y español, llamado *spanGLISH*. La presencia del español en el habla cotidiano se nota incluso entre los monolingües de inglés: los términos provenientes del español siguen siendo predominantes en algunas palabras relacionadas con los rituales y la cultura, así como con el parentesco: “fiesta”, “manda”, “nino/nina”, “compadre/comadre”, “limosna”, “maestro/cantora”, “tío/tía”, entre otros.

En cambio, en Sonora, la mayoría es bilingüe (español y yaqui), pero cada vez más aumentan los jóvenes que hablan sólo el español, como resultado de los matrimonios exogámicos y la transculturación constante por medio de la escolarización. La loma de Guamúchil, el pueblo más al oriente de los ocho pueblos y más “aculturado” de todos los pueblos, algunos niños y jóvenes dejaron de practicar la lengua a pesar de que los padres y los abuelos les motivan a hablarla. En las escuelas, donde oficialmente se declara la educación bilingüe, no les enseñan en yaqui, sino en español. El hogar es el espacio donde se nota la mayor diferencia del uso de las lenguas, es decir, cada unidad doméstica tiene un lenguaje predominante. Por ejemplo, la familia Domínguez, la unidad doméstica de Luis y Ángela, utiliza sólo español mientras Luis habla con su familia paterna en puro yaqui. El único hijo de Luis y Ángela, Manuel, a pesar de la situación bilingüe en su entorno, no se anima hablar el yaqui (aunque entiende la mayoría) y está un poco influenciado por el español nacional estandarizado que se transmite en la televisión. En

cambio, la familia materna de Ángela habla el español como lengua materna, excepto Patricio, esposo de Emilia, quien fue el gobernador del pueblo durante el año 2011- 2012. No obstante, al contrario de las comunidades de Arizona, el yaqui es la lengua oficial y legítima en el campo político y cultural. En el espacio ritual, todos los discursos se realizan en el yaqui cuyo dominio consiste el requisito básico. En caso de que la familia no sepa hablarlo, se invita a una persona mayor para que haga los sermones y los discursos. En el campo político, la lengua es sumamente importante para expresarse en la Comunila y recibir algún cargo mayor en la estructura política-religiosa del pueblo. En la Comunila, se intercambian palabras únicamente en la lengua vernácula con única excepción del uso del español por el secretario o los voceros con la presencia de oficiales de las instituciones gubernamentales o estatales. Desde el principio, los agentes políticos y religiosos discuten entre ellos sin importar la presencia de los otros y cuando tienen un consenso entre todos, el secretario se encarga de resumir y traducir la discusión. Es importante anotar que la lengua funciona como marcador de las distancias sociales entre el pueblo y los de afuera, es decir, los yoris. Para ellos, primero es el pueblo y después el municipio, el estado, o cualquier entidad política que existe en México.⁷⁹ En el contexto social, donde prevalece el uso privilegiado (casi obligatorio) de la lengua, tanto en el campo político como en el ritual, la lengua es sumamente importante en la mayoría de la vida comunitaria donde un monolingüe del español suele perder voz y presencia por falta de la legitimidad. El español es para el uso intercultural y laboral, además de ser la lengua materna para algunas familias. Por último, no hay nada del uso del inglés tanto en los pueblos como los trabajos, dado que no se genera ninguna necesidad en el campo laboral como

⁷⁹ Esta característica se mantiene fuera de la comunidad, tales como mesas redondas o caravana nacional donde participaron muchos yaquis, los voceros siempre mencionan las primeras palabras en yaqui y piden permiso a los mayores para dirigir la palabra en español al público.

trabajador no calificado.

Regresamos al caso de Arizona. El trilingüismo y el bilingüismo (y *spanglish*) no son fenómenos recientes. Spicer (1943) y Barber (1952) ya habían mencionado el trilingüismo de Pascua Viejo y ambos coinciden en que entre los yaquis, en los años cuarenta y cincuenta, su primera lengua fue el yaqui y estuvieron aprendiendo el español de su entorno gracias a la convivencia con los mexicanos y, al final, el inglés al momento de la escolarización. Barber (1952) analiza las funciones sociales de las lenguas y observa la transición del uso diferenciado de las lenguas tanto en el hogar como en público y afirma que cada lengua era asociada con situaciones distintas en un contexto trilingüe.

Sí, más o menos lo que escuchaba [el yaqui]. Fue en la escuela [donde] nos enseñaban poquito cuando tenía el programa. Me acuerdo también cuando era más, un poco más chico, tenía *summer program* en el que nos enseñaban. Y en fiestas, oyéndola, [entre] amigos. Y tenía un amigo que su nana hablaba mucho yaqui. Entrábamos y puro yaqui hablaba. Le decía su nana Wana, se me hace que es Flores. Me acuerdo mucho, cuando entrábamos ahí, llegaba la señora y ahí se sentaba y platicaba. [...] Mi primera lengua mía fue español, hasta que llegué a *preschool*. No sabía [inglés], mi mamá puro español nos hablaba [...] Pues es el único idioma que se oye todo el día, inglés, inglés, e inglés. Pero ya, cuando ya mi nina venía de México y mi mamá, pues casi todos puro español. Y hablábamos en Pascua Viejo el español mocho (Felipe Andres Bacasewa, Pascua Viejo, el 28 de mayo, 2014).

El trilingüismo de Pascua Viejo tampoco puede generalizarse a todas las comunidades situadas en el sur de Arizona, ya que, por ejemplo, en Yoem Pueblo, Marana, nunca hubo una presencia notable del español, puesto que era un contexto bilingüe de inglés y yaqui.

No obstante, es necesario recalcar que el aprendizaje del idioma fue difícil para todos los yaquis para quienes su lengua materna era yaqui o español: precisamente era la violencia del Estado y la negación de su herencia cultural, en los procesos de americanización e incorporación coactiva a la cultura hegemónica. El sistema educativo

de aquella época obligó a muchos niños y jóvenes a abandonar la escuela y los maestros los despreciaban por el hecho de que estos niños no entendían nada el inglés.

Nosotros crecimos más bien con inglés, porque en la escuela cuando yo iba creciendo no nos permitían hablar el español, nos castigaban si nos oían hablando en español. So, tuvimos que aprender el inglés y hablar puro inglés en la escuela. [...] Desde la niña hablamos español, pero ya que entramos a la escuela, puro inglés, nada español, nada, hasta que fuimos a *high school*, agarramos clases de español. [...] Y si nos juntábamos, como todos éramos primos o amigos, pusimos a jugar afuera al salir, [...] decían que nosotros estamos planeando algo, porque éramos diferentes, porque éramos de otro color, porque hablamos otro lenguaje que ellos no entendían. O sea que, como ahora dicen, que son gangas, ¿no? En ese tiempo más o menos decían que nosotros éramos igual, que queríamos formar nuestro grupo de no sé qué decían que éramos. [...] Pues como en ese tiempo, me acuerdo que los gringos buscaban y hacían pleitos con nosotros, porque éramos de otro color, porque estamos prietos, porque somos indios, porque somos lo que sea. Y se peleaban a veces, después de la escuela [...] Y donde íbamos era la mayoría, era puro gringo que iba a la escuela. Éramos nosotros menos que ellos, había muchos más de ellos que nosotros. [...] Los papás de ellos decían, “no se pongan cerca de ellos, no anden con ellos”. Era cosas así, racial. Y en ese tiempo nos miraban nomás como no somos iguales, “¿qué hacen aquí?”, decían los papás (Marcelina Romero, Pénjamo, el 30 de octubre, 2014).

En la actualidad, todavía podemos hablar del trilingüismo entre ciertas poblaciones, el bilingüismo entre las poblaciones de mediana edad y el monolingüismo entre los jóvenes, como Bartelt (1989) mostró en su trabajo de los años ochenta en Pascua Viejo. El trilingüismo se nota entre los mayores y en algunos espacios, tanto públicos (*Senior Center*, Departamento de Lengua y Cultura) como privados. Spicer (1943) afirmaba hace medio siglo que, en los pueblos de Arizona, no había ningún yaqui que no sabía el español. Ahora se puede afirmar que no hay ningún yaqui nacido en Arizona que no sepa el inglés. El español cedió su lugar al inglés a lo largo de medio siglo en los procesos de la americanización forzosa.

Expongo el caso de la familia Álvarez como un ejemplo del contexto trilingüe

y el uso diferenciado de las tres lenguas según con quién, en qué tema y en dónde, ya que no sólo hay uso diferenciado de las lenguas en el contexto, como afirmaba Barber, sino que, desde mi punto de vista, el trilingüismo en las comunidades yaquis en Arizona es mucho más complejo y dinámico.

María e Iván, entre ellos hablan la mayoría del tiempo en yaqui, pero, a veces, en español. La alternancia de las dos lenguas suele ocurrir, pero no siempre. María se comunica con sus hijos muchas veces en inglés, sobre todo cuando se hablan sólo entre ellos, pero trata de respetar las reglas familiares de “hablar el yaqui en la casa”. Iván, a su vez, casi siempre les habla en yaqui, pero sólo a Diana le menciona algunas palabras y frases en inglés. En cambio, mi presencia en la unidad doméstica transforma un poco el parón, pues en frente de mí tratan utilizar el español más que otros idiomas.

La dinámica cambia un poco en la unidad doméstica de sus padres, de Álvarez. Don Pedro y doña Juana hablan entre ellos en yaqui y español, a veces inglés, mientras que, en la casa, el idioma predominante es el inglés para comunicarse con su hija mayor y sus nietas con quienes comparten el espacio. Sin embargo, cuando la pareja va de visita a la casa de Iván y María, los cuatro empiezan a hablar en el yaqui y el español casi desaparece de su conversación. Mi presencia en el espacio compartido genera, en ciertas ocasiones, el uso del español como lengua común para todos. Pero para ambas parejas, tanto Iván y María como don Pedro y doña Juana, dos lenguas están siempre presentes en sus hablas aunque la frecuencia del uso es variable. Por otra parte, cuando se junta toda la familia, el idioma común varía entre yaqui e inglés, aunque entre los hermanos se comunican mejor en inglés. La desaparición del español tiene que ver con las diferencias generacionales, pues, entre la juventud, el inglés es más predominante que el español y su capacidad de dominio del español es mucho menor en comparación con las otras dos

lenguas, yaqui e inglés.

La situación cambia fuera del ámbito doméstico y el círculo familiar. María dice que la lengua materna es lengua secreta, para que nadie entienda lo que están hablando. Así, a veces, utilizan el yaqui a propósito para construir una frontera social y cultural en público. Sobre todo, el ámbito ritual constituye un espacio privilegiado para usar la lengua con el fin de marcar la diferenciación y mostrar el capital simbólico altamente valorado en las comunidades de Arizona. Fuera de ellos, María se acostumbra a hablar el inglés tanto en el trabajo como en público. En cambio, Iván habla el español con todas las personas dentro de la comunidad, mientras, fuera de los espacios étnicos, prefiere permanecer callado debido a su nivel bajo en dominio del inglés. Las personas de origen sonoreño, en Estados Unidos, de mediana edad, tienen problemas del idioma, lo cual les impide insertarse en el mercado laboral y tener un trabajo mejor pagado.

A continuación, muestro el uso de la lengua en público dentro de la reserva. En los espacios públicos e institucionales tales como el Concilio, el tribunal y la clínica se utiliza sólo el inglés sin excepción. Sin embargo, cambia el panorama en el contexto cultural. El mejor ejemplo es la fiesta anual del reconocimiento. Durante la festividad, donde varias personas con cargo político y religioso dirigen la palabra al público, hay una presencia sorprendente del español y se observa la coexistencia de tres lenguas, yaqui, inglés y español, mostrando la diversidad cultural y generacional de las comunidades yaquis en Arizona.

El viernes, 18 de septiembre de 2015, se celebró el Reconocimiento y se organizaron varios eventos culturales entre los cuales se destacó el *storytelling* de los mayores. Se seleccionaron a personas de diferentes comunidades, todas las cuales narraron historias familiares y personales antes del Reconocimiento o relacionadas a esto.

Varias personas hicieron su discurso en dos lenguas (yaqui-inglés, español-inglés, o *spanglish*), incluso hasta tres, por lo cual señalan la complejidad y la historicidad del grupo étnico. Aquí, el uso de la lengua yaqui tiene un mensaje importante, como uno de ellos lo expresó abiertamente, sobre todo a nuevas generaciones: la imprescindibilidad de la lengua para el grupo étnico y como nativos americanos con la finalidad de que no se pierda uno de los elementos importantes que constituyen la etnicidad. Mientras el español, para mucha gente, es un idioma más simpático, familiar y agradable que el inglés. El español no estandarizado (*spanglish*) es la lengua que está llena de cotidianidad y vitalidad para quienes crecieron y han crecido en la región *borderland*. El uso de la lengua español por parte de las élites y los políticos en el espacio público marca una diferenciación entre dentro y afuera de la demarcación espacial-cultural y muestra la duplicación de la vida política y la cultural de los yaquis en Arizona. De acuerdo con Ed Morales, se debe pensar en el *spanglish* como una práctica, más que una identidad, un estado activo de la hibridez cultural (citado por Noe, 2009).

Morales emphasizes the performative nature of a Latino/a discourse "which is constantly evolving both north and south of the border, involves increasing, if nonsystemic, proliferations of identities that allow us to choose from an array of guises, accents, class mannerisms, and racial solidarities". As the persona for that fluid subjectivity, the hero in the corrido resists cultural assimilation precisely because assimilation fixes identity (Noe, 2009:600).

Otro espacio cultural que merece mención es el ritual. El lenguaje ritual es el español y todos los discursos formales los hacen en español, con excepción de los cantos litúrgicos y de los cánticos de venado. En este sentido, el dominio del español es un capital simbólico importante a fin de cumplir su cargo (si el hacerlo corresponde al cargo), entender el discurso y comunicarse con los de origen sonoreño. No obstante, el uso exclusivo en el campo ritual es polémico para algunas personas; para los tradicionalistas

y hablantes del yaqui el uso del idioma “no propio” es una pérdida de la tradición, al mismo tiempo que crea una brecha entre nuevas generaciones monolingüistas y las personas adultas bilingües/trilingües, e impide a aquéllos asimilar los conocimientos tradicionales y entender los discursos sagrados; para algunos líderes ceremoniales, el español es preferible al inglés para transmitir los valores religiosos y tradicionales (Leza, 2009:207).

Hay cierto número de personas en Tucson que rechazan el español como elementos coloniales y no autóctonos. Para algunos, la negación de legados coloniales y poscoloniales simboliza una despedida del pasado oscuro o, por lo menos, una distanciamiento del pasado silenciado. No obstante, el español ha sido un puente, tanto entre los yaquis sonorenses y los arizonenses como entre los yaquis y los mexicano-americanos, y un referente identitario importante, ya sea para la identificación o desidentificación en la región *borderland*.

Por otra parte, la escritura también atraviesa procesos de fronterización. Se trata de la coexistencia de dos escrituras de la lengua yaqui, una adaptada a la escritura española y otra al inglés, ambas como resultado de la imposición y la aculturación. Gracias a los esfuerzos del Dr. Fernando Escalante,⁸⁰ la nueva escritura fue adoptada por la aprobación del Concilio en 1985 y, a partir de entonces, la diferenciación cobra fuerza oficialmente. Esto ha sido una barrera de comunicación transcultural tanto escrita como hablada, puesto que no todos comparten los reglamentos de dos idiomas. Respecto a la fonética, Iván señala que hay una diferencia sutil entre la pronunciación de la “J” del español y su emparentada “H” de inglés, por lo que a veces no llegan a entender qué quiere decir la palabra. ¿La lengua también fue dividida por la frontera internacional? ¿Una lengua

⁸⁰ El Dr. Escalante es un yaqui que recibió el primer título de doctor en lingüística por la Universidad de Arizona y fue vice-presidente del Concilio, así como maestro de la iglesia.

debería tener sólo una escritura para facilitar la comunicación? Por si acaso, como algunos sonorenses sugieren, ¿deberían de utilizar la escritura española porque tienen más hablantes en el lado mexicano y porque la cultura yaqui tiene su origen en el otro lado de la frontera (y por eso más “auténtico”)? Aún no hay respuestas. Desde mi punto de vista, hay riqueza por la fronterización de la lengua: por un lado, en México existe una autoridad formada por los maestros bilingües que controlan y determinan el uso correcto y legítimo de la lengua (y, muchas veces, termina reemplazando palabras prestadas del español); por el otro, en Arizona, por el hecho de que no exista una autoridad, los hablantes tienen libertad de expresar e inventar nuevas palabras. Respecto a ello, don Baltazar critica la castellanización de la lengua vernácula en los pueblos sonorenses y considera que los de Sonora pueden aprender de ellos.

He [a bilingual teacher from Vicam] wrote up a story in Yoeme and I try to read it, but he had too many Spanish words in there. So I changed some to Yoeme words because it's more comfortable. So, some words would be different in the story because we're more used to the Yoeme from growing with elders. And so there's nothing wrong with that. Those are *wrong* words they borrowed from Spanish and they are partly used to them or prefer them. So, but I change them to Yoeme, to the original language. I think that's one of the big things that they don't know certain thing that are really common to us and it's something that they can learn from us, I think (don Camilo Baltazar, el 29 de mayo, 2014, la cursiva es mía).

Asimismo, una maestra de la lengua vernácula comenta que la gran diferencia reside en la libertad de ingeniar palabras nuevas. Así, en vez de utilizar las palabras prestadas, estimulan la creatividad de cada hablante; es decir, crear nuevas palabras en yaqui.

In the differences, it means the same thing, they're just spelled differently. Certain words we never heard of, they haven't heard words that we used over here, because they are more modern, like “hecaponoka”, cellphone, you are talking in the air, backing forth, pecaponola, things that are more modern. We are making up words, [I am asking them] “What would you call it?” “How would you describe it?” A lot of

our words are descriptive words. When they say, “How do you say this?” or “How do you say this in Yaqui?” “You can’t just say it, there are more descriptive words. How would you describe that?” And a lot of the kids asked me, “How do you say that, for the work for whatever, MP3 player, could you describe it to me?” and [I said] “I could probably give you a name for it” (Juana Martinez, el 28 de mayo, 2014).

Relacionado con lo anterior, Spicer (1943), en uno de sus primeros trabajos, habla de la aculturación lingüística de la lengua yaqui en Arizona a partir del primer contacto en el siglo XVII. En su trabajo indica que:

Es muy claro desde la evidencia que los yaquis rara vez han inventado palabras para llamar objetos culturales nuevamente introducidos o desarrollados. No obstante, estas palabras prestadas son modificadas conforme a la adaptación fonética de la lengua y quedaron fijas como palabras apropiadas (por ejemplo, cruz-kus, listón-líhtom, harpa-áapa, pueblo-puéplum, etcétera) (1943: 422. La traducción es mía).

El hecho de que, históricamente, había poca creatividad en la lengua vernácula ante nuevos objetos culturales, el reto de los maestros en Arizona merece atención, en el sentido de que toman cierta distancia de las normas tradicionales y muestran resistencia hacia los poderes coloniales, apelando a la creatividad y la espontaneidad; estas prácticas deben entenderse no en el sentido de “purificar” la lengua, sino de tomar agencia cultural propia, con la cual cada hablante crea nuevas maneras de expresión y descripción, sin que haya siempre un entendimiento mutuo entre los interlocutores. Por último, puede considerarse como una manera de diferenciación de los pueblos yaquis sonorenses, es decir, una concientización de ser uno más, uno legítimo dentro de la *trans*-nación.

En la región Arizona-Sonora, como hemos visto, cada lengua tuvo ciertos papeles importantes en diferentes momentos y espacios. En Arizona, sobre todo, los yaquis experimentaron dos procesos de transculturación, dentro de los cuales el aprendizaje de idiomas dominantes consistía en una cuestión central de la supervivencia individual y colectiva. El inglés que cada vez incrementaba más su importancia tanto en

el campo laboral como en el escolar, ha sido signo de asimilación e incorporación a la sociedad y la cultura estadounidense, así como de nativo-americanización, aunque con el sufrimiento y la violencia; el dominio del español surgió como necesidad de la inserción en nuevos contextos sociales y laborales donde la presencia de los mexicanos era prevaleciente; y, por último, el yaqui fue una lengua oculta, sólo utilizada en el espacio doméstico y comunitario y, tal vez, formando un lenguaje del “discurso oculto” (Scott, 2000).

El uso situacional y la alternancia de tres idiomas nos invitan a otro enfoque de análisis, en términos de lucha. Siguiendo la tesis de Scott, la lengua fue y ha sido una estrategia de supervivencia y de resistencia. Por un lado, exhiben la obediencia performativa en los espacios públicos, a través del manejo hábil del inglés y el español durante épocas particulares, mientras en espacios privados, la lengua sirvió para una comunicación secreta, para elaborar discursos ocultos; por el otro, sobre todo en nuestro tiempo, la lengua les permite construir fronteras sociales y culturales tanto en el espacio público como en el privado, ya sea para distinguirse o para ocultar la conversación; esto es, construir el discurso oculto enfrente de poderes dominantes como una forma abierta de la resistencia.

El triligüismo y bilingüismo, así como la hibridez de dos o tres lenguas, *spanglish* o “yaqui-spanglish” son fenómenos originales de la región *borderland* y muestra la hibridez no lingüística, sino *sociocultural*. Se da una dinámica de las lenguas, según situaciones, espacios, interlocutores, temas, así como relaciones de poder. En vez de pensarlo en la dicotomía entre la hibridez y la pureza, se debe arrojar luz sobre superposiciones o yuxtaposiciones culturales, no en el sentido de una u otra, sino de ambas al mismo tiempo. El cambio de código produce fluidez en el intercambio de

palabras y muestra la construcción constante de los sujetos híbridos, dentro de una contradicción y tensión internas, ubicados en un contexto particular en el “inter-medio” de tres culturas, la yaqui, la mexicana y la estadounidense (Bhabha, 2002).

Campo ritual transnacional

Los sujetos en el contexto transnacional no pueden pertenecer a la “comunidad transnacional” en términos políticos, ya que en cada comunidad maneja diferentes políticas de la pertenencia y no hay ninguna compatibilidad entre ellas. Por un lado, en Estados Unidos, por el hecho de convertirse en nativos americanos, el gobierno federal y las instituciones gubernamentales intervienen y determinan quiénes y cómo “son” los nativos americanos. Si bien, dejan un espacio donde los propios gobiernos tribales pueden modificar algunos detalles, pero sin tocar los conceptos claves. En consecuencia, la mayoría de la población auto-identificada y hetero-identificada como “yaqui” permanece excluida, no sólo los nacidos y habitando en Estados Unidos sino también en México. Los derechos de ser miembro son, principalmente, el acceso a los servicios proporcionados por el gobierno tribal, como asistencia médica y legal, becas escolares, clases culturales y técnicas profesionales, entre otros.

En cambio, en México, las políticas de la diferencia y de la pertenencia varían de un pueblo a otro, pero muchas veces giran en torno a los referentes culturales esencialistas, tales como lenguaje, vestimenta, participación ritual, descendencia, que tampoco son términos propios, sino que son criterios impuestos por las políticas indigenistas para determinar quiénes “son” indígenas y quiénes no. Las comunidades en México conservan estas políticas de manera excluyente, pero lejos de ser un sistema fijo y estático, dichas políticas quedan en los procesos de la construcción constante, de la negociación y la transformación. Por ejemplo, el pueblo situado más al oriente, la Loma

de Guamúchil, sufre la pérdida de la lengua vernácula entre las nuevas generaciones, por lo cual los miembros de la comunidad tuvieron que modificar las políticas de pertenencia a fin de incluir a la población, quienes no cumplen las normas convencionales antiguas. Aparte de ello, allí no existe una igualdad entre todos los miembros respecto a los derechos (el acceso a las tierras cultivas y a las sociedades pesqueras, ganaderas, etcétera), puesto que se trata de la cuestión de poder y no corresponden a la pertenencia de la comunidad.

A pesar de todo, existe un campo en donde, tanto los yaquis de ambos lados de la frontera como no yaquis (en términos políticos), entran y negocian las fronteras étnicas: el campo cultural transnacional. En dicho campo, los miembros adquieren “la ciudadanía cultural transnacional”, tanto en Arizona como en Sonora. Besserer, retomando el concepto de Rosaldo, plantea lo siguiente:

Se trata de poder ser ciudadanos de primera y poder ejercer derechos políticos en los varios países y localidades por donde se extiende la comunidad y su identidad. La condición "transnacional" de los sanjuanenses parece reclamar entonces un nuevo tipo de ciudadanía: una ciudadanía cultural, como propone Rosaldo, que incluya la convergencia de diversidades, pero que además incluya su translocalidad (1999)

Sin embargo, en realidad, lo que los sujetos transnacionales consiguen, a través de las prácticas rituales y culturales, no es la ciudadanía cultural transnacional como planteada por Besserer, sino una ciudadanía alterna en la comunidad receptora: siendo excluidos legalmente de los derechos como ciudadanos, esta ciudadanía alterna es subalterna e intersticial, que es una construcción constante gracias a las múltiples redes y la solidaridad humana. Así, los sujetos sonorenses subalternos, aunque están excluidos en términos políticos, adquieren la ciudadanía alterna que les permite gozar de la movilidad social, así como espacial.

Los que tienen dicha ciudadanía poseen algunas características. En primer lugar,

la mayoría son personas que tienen cargos religiosos o portadores del don divino (tales como danzantes, músicos o curanderos), así como las mujeres sonorenses que suministran mercancías culturales. En segundo lugar, son viajeros: realizar viajes constantes entre las comunidades para cumplir sus roles sociales a través de la participación en las fiestas. Esto es así porque no hay registro en la vida comunitaria, sino en la memoria colectiva, por la cual los habitantes reconocen su participación, así como la pertenencia a la comunidad. Las construcciones de la memoria colectiva a través de los rituales son un elemento clave para los procesos constructivos de las fronteras de la pertenencia. Sobre todo, en Río Yaquí, existe sólo una pertenencia, pues no hay una diferenciación entre la pertenencia política y la cultural como el caso de Arizona. Si una persona salió de su pueblo y no regresó hasta los últimos momentos de la vida, no recibirá el reconocimiento de la comunidad como miembro y no habrá los mismos rituales funerales como la persona que sirvió para y por la comunidad toda su vida. La memoria colectiva en los pueblos sonorenses es acumulativa y requiere renovación, día por día, año por año. Por esta razón, los sonorenses que residen la mayoría del tiempo en las comunidades de Arizona viajan constantemente entre el pueblo de origen y el de destino a fin de cumplir su deber social tanto aquí como allá, participando en las fiestas importantes.

Por otra parte, las comunidades en Arizona construyen las fronteras de la pertenencia diferente a las de política (es decir, la membrecía tribal) e incluyen a los sujetos que políticamente no son considerados como miembros, pero sí en términos culturales. No obstante, la frontera política y la cultural, frecuentemente, no son compatibles entre sí, ya que surge de repente la lucha de poder en el interior de la comunidad en la cual el hecho de no tener la membrecía tribal se convierte en un instrumento poderoso para excluir o deslegitimar a sujetos. El hecho de ampliar la

frontera de la pertenencia comunitaria a los no yaquis no implica que todos los miembros tengan los mismos derechos y posibilidades, sino que los terminan diferenciando de los oficiales y legítimos a partir de otras fronteras más implícitas. Esta frontera étnica es delineada a través de la exclusividad de algunos cargos importantes, por ejemplo, el de kohtumbre o los de alta jerarquía como maestro, monajas (malinche) de matachín, etcétera.

Ahora bien, cada comunidad es un entramado cultural muy complejo (Besserer, 2013), ya que está compuesta por sujetos de diferentes orígenes con experiencias y elementos culturales diferentes que adquirieron en su lugar de origen y/o lugares de residencia temporal. En otras palabras, los rituales realizados en las comunidades yaquis se han transformado, a través de los procesos de transculturación (Hirabayashi, 2002) constantes y gracias a la diversificación de los participantes, a pesar de los esfuerzos desde arriba para conservar lo más tradicional y “auténtico”.

En las comunidades situadas en Estados Unidos, los participantes provenientes de otras comunidades, sobre todo los que vienen del otro lado de la frontera, proporcionan un toque distintivo en las fiestas y generan un intercambio cultural en ambas direcciones y la apropiación de algunos elementos. Gracias a los intercambios constantes, en Arizona se generó el resurgimiento de los ritos y la sociedad militar que en cierto tiempo se mantuvieron desaparecidos. Pero jamás los reprodujeron de manera idéntica, sino a través de la interpretación propia con significados agregados. Los ritos de paso, sobre todo el bautizo y el matrimonio, son dos ritos que retomaron el estilo “tradicional” con la presencia de los danzantes de pascola que transmiten los valores tradicionales representando los papeles de los sujetos que están en la fase liminar (es decir, el bautizado en caso del bautismo o los novios en caso del matrimonio).

Por ejemplo, el intercambio fluido de los participantes, las mercancías y la información han producido las apropiaciones de los elementos en ambas direcciones. Uno de estos ejemplos es la imagen estandarizada de un danzante del venado originario de Rahum, Sonora. El danzante es muy mayor y uno de los viajeros que ha participado en un sinnúmero de fiestas tanto en Sonora como en Arizona. Su figura se convirtió en el prototipo de imágenes, estatuas y logotipos de PYT desde hace décadas. Además, su estilo de vestimenta, los paños con bordados de flor puestos en las muñecas y en los cuernos de la cabeza de venado, dio un gusto a todos los danzantes del venado así como su estilo de bailar. A partir de entonces, todos los danzantes de venado le siguieron y ahora él es el modelo y figura “auténtica” a seguir, tanto en estilo de baile como de vestimenta, para todos los danzantes de venado.

Asimismo, entre los matachines de las comunidades en Arizona se ha generado un cambio a través de los contactos con otros grupos y los intercambios culturales. La mayoría de apropiaciones suelen ocurrir del sur al norte, ya que se considera que las prácticas culturales realizadas en Río Yaqui son más “auténticas” que las de otras comunidades diaspóricas.

Pero siempre la gente de México tiene un poquito la diferencia a lo que hacemos nosotros, aunque no vayamos nosotros para allá, pero aquí lo demuestran. [...] Como ahora los matachines traen listones colgados de la corona, lo que aquí nunca lo hacemos. Y ahora andan muchachos con ese [listones] y “¿eso donde lo agarraron?”, “pues allá lo miramos”. “Pues eso tampoco había allá”, le dije. Y ahora sí, ahora anda con listones y hasta el monaja, dice, anda con su porca y cuando antes no [lo hacía]. Yo no sé, siempre ha cambiado mucho, pero sigue casi igual, pero no totalmente igual (doña Justina Buitimea, Barrio Libre, el 26 de mayo, 2014).

Otro ejemplo consiste en la comida que se ofrece durante las festividades. Tanto antropólogos como sociólogos argumentan la importancia de la comida que se comparte en los rituales: la comida en los rituales circula más allá de los circuitos cotidianos dando

el sentido a la colectividad. Es justamente durante las fiestas en las cuales el compartir no es sólo moralmente necesario borrando las diferencias sociales y políticas existentes en la vida cotidiana sino que se convierte en placer y las comidas son el principal componente que se comparte en la fiesta.

Lo que destaca de los rituales en Arizona es la diversidad y la cantidad de comidas que ofrecen, aunque tienen cierto orden de preferencia. Si mencionamos la diversidad, se encuentran wakabaki (cocido), caldo de papas, carne con chile, frijoles, menudo, enchiladas, hamburguesas, *hotdogs*, ensalada de papas, de macaroni, pastel, café, refresco, té, etcétera. Es una yuxtaposición de comidas culturales diferentes, que, equivocadamente, solemos llamar como mexicano, estadounidense o yaqui. Desde el punto de vista de la continuidad, observamos comidas “tradicionales”, como wakabaki, frijoles, tortillas de harina, mientras, desde una perspectiva novedosa, hay elementos culturales hegemónicos como hamburguesas, *hotdogs*, refrescos. Pero un platillo llamado enchiladas, por ejemplo, tiene un estilo nuevo que no se come en el lugar de origen ni otra parte de la región mexicana. Puede que estas enchiladas son un producto local inventado en Tucson, o producto étnico original que inventó una persona del grupo y se extendió entre la población. Esta diversidad de las comidas es una de las particularidades en las comunidades situadas en el *borderland*.

La intensificación de los intercambios culturales y flujo constante de personas y objetos han traído la apropiación de los elementos culturales entre las comunidades situadas en ambos lados de la frontera. Estos elementos apropiados (ya sea de significado o elementos culturales) suelen ser no tradicionales, sino que son productos de invención y creatividad reciente de los agentes, para mejorar la estética como parte de la expresión del mundo sagrado o, simplemente, para reemplazar los materiales difíciles de conseguir

por materiales mejores.

Intercambio en el campo ritual transnacional



Figura 1. Día del Sábado de Gloria, en Pascua Viejo, publicada en *Yaqui Community News* (2015)

A parte de los kolencias, existen los sonorenses que cumplen su oficio en las comunidades en Arizona, aunque son un pequeño número de personas y muchas veces vienen un corto tiempo. Podemos hablar de tres tipos de participantes en el campo cultural. En primer lugar, los kohtumbres son los que vienen en el tiempo de Cuaresma por su propia voluntad y no por petición alguna por parte de los líderes ceremoniales. En segundo lugar, los de la sociedad religiosa, tales como maestros y danzantes de matachín pueden participar en fiestas fuera de la Cuaresma por medio de una invitación especial por parte de los pueblos asentados en Arizona. Por último, los portadores de los conocimientos, tales como maestros bilingües y artesanos que vienen a través de invitación particular a un evento cultural. En los últimos dos casos, se espera una contraprestación no predeterminada y la condición del intercambio varía de caso en caso.

Regresemos el caso del kolencia. Entre las semanas cuando no se realiza ningún

ritual, los participantes sonorenses aprovechan los lazos sociales construidos a lo largo de años para acumular capital o simplemente divertirse un poco. Los que saben elaborar artículos rituales (por ejemplo, las máscaras, los instrumentos musicales), traen los materiales o productos hechos para vender a través de las redes. Algunos que ya tienen años participando en una comunidad, cuentan con personas o familias con quienes pueden quedarse y pedir favores durante la estancia en Arizona. Estos favores varían, desde un “laite” a una distancia corta a las personas cercanas hasta una cantidad monetaria para los capitanes en el caso de alguna emergencia familiar.

El capital simbólico es indispensable al principio, pero lo importante es el capital social que posibilita entranarse con la población receptora y favorece su estancia en el otro lado de la frontera. Las redes son las que determinan la movilidad espacial y social del sujeto, así como le permiten cierto acceso a dinero. Algunos de Sonora, sobre todo los invitados, no vacilan en pedir apoyos económicos o cualquier tipo de favores y calculan el punto de tolerancia, hasta dónde uno puede exigir según las relaciones y posiciones políticas y económicas de los individuos con quien están tratando. Para algunos de Arizona, estas actitudes pasan el límite de lo aceptable y no ven la equivalencia entre lo que ellos hacen y lo que ellos exigen. Una de ellos es kiyoste de Barrio Libre y comenta el desacuerdo de los tratos desiguales entre los kolencias y la población del lado estadounidense.

Me fijo cuando vienen del otro lado, especialmente el kolencia. Ellos aquí andan nomás aquí para ver qué podemos dar, qué dinero se puede dar y cuánto se van de llevar de aquí. Ya no los miro igual como antes. Por eso, yo digo que ya ellos también están acostumbrando que aquí les vamos a dar todo. Como allá no lo tienen, viene aquí, esperan que uno les dé todo. Pero le digo a los mayores que no deben de hacer así con ellos, porque se van a mal imponer. Y eso lo malo. Pues ya estamos mal impuesto, pero siempre se lo puede quitar. Y [decir que] ustedes vienen para este oficio nomás. Y vamos a darle un techo, de comer y algunas cosas, pero no esperen que se

hagan rico de aquí para irse al otro lado. Y es lo que esperan ahora. Y a mí no me gusta, porque nosotros aquí batallamos para tener lo que tenemos, todavía tenemos que trabajar y ganar nosotros. Y ellos esperan que uno se les dé aquí. No está bien. *So*, no es justo tampoco, porque allá les dejan dinero a las señoras, a las esposas para que se mantengan durante que ellos están aquí. Y siempre esperan *más*. No, eso tomando *mucha ventaja* [por] parte de ellos. Pero así, ellos ya están acostumbrados. Pues quítenselo. [...] Seguro que le va a [costar] pero uno tiene que acostumbrarse, porque nosotros no vamos a mantener a *ajenos*. Apenas mantenemos *nosotros* y que mantengamos a *otros*, no. Para eso ellos también trabajan lo que pueden y hacen su oficio aquí. Por eso les damos centavos para que estén allá bien sus familias, para que no anden batallando. Y como dicen, les dan la mano y quieren el brazo. Y no está bien eso (doña Justina Buitimea, el 26 de mayo, 2014. La cursiva es mía).

Aquí podemos encontrar dos principales problemáticas en el intercambio transnacional. Primero, se trata de la introducción de dinero en torno a la participación y la estancia de los yaquis sonorenses en Arizona y la inequidad entre los participantes sonorenses y arizonenses. Segundo, que no es menos importante, en el discurso está muy marcada la diferenciación entre nosotros y ellos, nosotros estadounidense y ellos mexicanos, no sólo en términos de nacionalidad, sino en términos sociales y económicos que implican situarse en y pertenecer a un Estado-nación. O, es más correcto decirlo de esta manera: la diferenciación en términos de las experiencias a lo largo de las décadas en contexto sociopolítico diferente, uno en Estados Unidos y otro en México, las experiencias de luchas por tener mejor vida, conservar la tradición y tener autonomía, es decir, por seguir siendo yaqui en el proceso de la constante construcción, a pesar de todos los cambios en su entorno y las dificultades.

Regresamos al primer punto. La cuestión del dinero en el campo ritual ha constituido una problemática del intercambio transnacional. No obstante, el dinero forma parte del contradón sólo destinado a los participantes sonorenses en situación diaspórica. Además, el dinero que se inserta en los rituales no es el mismo que circula en el mercado,

sino que tiene carga religiosa, es decir, “limosna”. El dinero, el símbolo del capitalismo y el medio de cambio en el mercado, al entrar al campo ritual se convierte en la limosna, una diferenciación indispensable para su inserción. En otras palabras, gracias a la construcción de la frontera y la separación de los campos, el dinero, siendo el mismo objeto y teniendo la misma función, se transforma en otra cosa.

En el campo ritual transnacional de Arizona, hay tres tipos de participantes: primero, los moradores en Arizona con la ciudadanía estadounidense, los viajeros-residentes de origen sonoreense con familia o pareja en Arizona y los visitantes temporales sonorenses. El primer grupo, ya sea de oficio o de kolencia, no recibe ninguna contraprestación monetaria por la participación en su comunidad de origen, ya que no hay ninguna relación entre trabajo ritual y dinero. Lo hacen por su fe (compromiso con el Dios), por la comunidad (la pertenencia) y por la identidad. El segundo grupo recibe una contraprestación monetaria, pero una cantidad menor de lo que reciben los visitantes bajo la lógica de que ya están establecidos en la comunidad receptora y no tiene una familia a quien tienen que dejar el dinero en el otro lado de la frontera. Al igual que los visitantes, pueden pedir una contraprestación no monetaria, por ejemplo, arreglar los papeles migratorios o facilitar la consecución de trabajo en caso de que tenga la visa adecuada. El trato desigual entre los visitantes y los viajeros-residentes es importante para los líderes ceremoniales a fin de enfatizar la razón por el apoyo monetario y la idea de que el trabajo ritual no es remunerado en ninguna forma. No obstante, para los viajeros-residentes esta discrepancia genera descontento. Por un lado, siendo del mismo origen y haciendo el mismo trabajo, reclaman diciendo que “el cansancio es lo mismo” y, por el otro, para ellos tener dinero es una cuestión de importancia vital para liberarse del control femenino y recuperar un poco la masculinidad. Por último, los visitantes temporales, quienes

experimentan más la situación de la extraterritorialidad que los segundos, reciben el apoyo económico para las familias que están en el otro lado de la frontera, así como la asistencia médica y otros tipos de apoyos que requieren durante la estancia. La cuestión queda en cómo entender la situación extranjera que produce la transnacionalización de los rituales, ya que para todos queda claro que los trabajos rituales no son remunerados.

Sin embargo, para los kolencias sonorenses los trabajos rituales de alguna forma requieren una contraprestación porque no son de la manda, sino *el compromiso* entre las personas. En este sentido, exigen su derecho, por el hecho de que experimentan y sufren la condición intersticial para realizar labores rituales. Es precisamente la teoría del don maussiano: cuasi carácter contractual y entre los seres iguales, pero gracias al lapso de tiempo y el eufemismo, los tres tiempos, dar, recibir y devolver imposibilitan pensarlos como movimientos continuos. Además, ambas partes requieren ser generosas y dar lo máximo que puedan. Es importante subrayar que los viajeros-residentes no buscan el intercambio de don, sino relaciones de crédito/deuda en las cuales ambos, moralmente, están atados por un sinfín de dones y favores transferidos de manera bidireccional.

Desde la perspectiva de los pueblos de origen, la introducción del dinero en el sistema ritual ha traído problemas a los pueblos de Sonora. Año tras año los kolencias que se van de los pueblos de origen a las comunidades receptoras con el fin de participar en los rituales de Cuaresma, al terminar las fiestas, regresan con un montón de cosas, que suelen ser no sólo el dinero sino también las mercancías nuevas y usadas, algunas compradas por ellos mismos y otras regaladas como contraprestación de la participación. Esto, para algunos, genera la idea de que debe de haber igualdad y equidad entre todos los participantes tanto aquí como allá y no sólo comidas que tradicionalmente se dan durante y al final de las fiestas. En la actualidad, algunos de ellos empiezan a pedir

limosna al momento del amarre, sobre todo, para las fiestas de Cuaresma. Las remesas sociales de que habla Levitt (2001) llegan y se insertan en los pueblos pero ahora tienen nuevos significados y nuevas formas de articulación entre trabajo ritual y el dinero/limosna.

Por otra parte, parece que la lógica ritual entre la población en Arizona es la del don gratuito en el sentido puro, sin diferenciar los de oficio de los kolencias. Todos los participantes realizan los trabajos rituales a cambio de nada, pues los hacen por la manda (es decir, compromiso con el Dios), por la comunidad (mantener la unidad y la tradición) y por la identidad personal y grupal (sentirse legítimo y auténtico, auto y hetero-identificación dentro del grupo étnico). La participación en los rituales y tener cargo en ellos son uno de los principales referentes identitarios entre los residentes en Arizona, así como es una manera de involucrarse en la comunidad a la que pertenecen, ya que la mayoría vive afuera de ella. El ritual ofrece razón para reunirse, sentirse como parte de ella, e incluso funciona como articulador de los sujetos que están dispersos geográficamente y ocupados por la vida acelerada de trabajo-casa. En este sentido, exigir algo a cambio no es bien visto, incluso es malo.

La introducción del capital en la esfera ritual también se relaciona con la monetarización en el intercambio cultural y la compra-venta de las mercancías sagradas del enclave. Tanto los kolencias como los curanderos y los artesanos son portadores del don de Dios, “la gracia”, por eso no deben comercializar y mercantilizar su don y producto de don de origen divino con el fin de conseguir dinero, en la misma manera que los antepasados lo hacían gratuitamente o con base en el intercambio de don, entre servicio y comidas. Desde la perspectiva norte, la conservación del sistema tradicional (es decir, sin intervención de dinero) es indispensable, incluso de importancia vital para separar los

campos (el campo ritual del laboral). Esto surge del contexto cultural en el cual los sujetos están inmersos, a saber, en una sociedad donde casi todas las cosas se mercantilizan a cambio de dinero. En este sentido, la diferencia es constructo de los entornos culturales que los rodean. La discrepancia acerca de la interpretación de dinero y el intercambio mediado por dinero, lejos de tener una definición compartida, dejan múltiples interpretaciones e intervenciones en torno a estos conceptos, incluso la coexistencia de significados opuestos. De la misma manera, surgieron nuevos términos como “contraprestación/limosna”, “trabajo/ayuda”, para ocultar la articulación entre los servicios y el pago. Acerca de un acto de intercambio existen dos interpretaciones y clasificaciones diferentes que constantemente chocan o se negocian para definir una sola noción compartida. Aquí se abre un espacio donde varias nociones dejan de ser unívocas, tales como don, limosna, reciprocidad, sueldo, se puede interpretar diferentes maneras y/o coexistir dos significados contrarios al mismo tiempo, transgrediendo el orden capitalista y modificando las normas tradicionales.

Esta discrepancia también se observa en las relaciones de compadrazgo y padrino transnacional. La regla de padrino y compadrazgo en Sonora es más estrecha y exigente, abarca casi todas las relaciones sociales. Sobre todo, si es de bautizo, a veces los padres del ahijado/a exigen a los padrinos las visitas y regalos o ayudas para él/ella. No obstante, para los padrinos que viven en el otro lado de la frontera no es fácil responder a estas exigencias. Desde la perspectiva norte, esta petición es pesada, incluso es un abuso de la relación, basada en las premisas de que ser estadounidense y vivir en Arizona los hace ricos. Desde su punto de vista, estas cosas no se exigen, sino que salen de su propia voluntad. Además, ser padrino y madrina de una graduación o una de quince años no es parte de las tradiciones yaquis, sino mexicana. Estas festividades “mexicanas

y no tradicionales” sólo buscan a personas con dinero con el fin de cubrir los gastos.

I just was invited to a *quinceañera*, we were like a godparents to people there [Sonora], but that different to [traditional system of godparents]. I don't get involved because they only picked people that have money. All we were picked because they have money. If you need help, she will buy this, this, and this. And I don't like it. And the Yaquis don't celebrate *quinceñera*. It's a Mexican culture. [It] is never Yaqui's. [...] you can do the mass or ceremony. Somebody pray for you, but *quinceñera* is not [our culture] (Juana Martinez, el 28 de mayo, 2014).

Se entrecruzan y chocan dos perspectivas, dos lógicas morales y de las relaciones sociales: por un lado, la lógica de crédito/deuda que involucra a un mayor número de personas endeudándose mutuamente por un sinnúmero de intercambios y transacciones; por el otro, la misma lógica pero moderada, sin intervenciones monetarias, porque el dinero sólo fluye en la esfera económica y no puede entrar en la social ni la cultural.

Hay dos construcciones sociales de dinero y dos lógicas de crédito/deuda diferenciadas y se entrecruzan estas dos perspectivas a través del intercambio transnacional y las prácticas culturales (para más detalle, véase el segundo capítulo). Si bien, las tensiones constantes en el intercambio transnacional persisten y producen roces en las relaciones sociales, ese juego de las lógicas morales permite que las prácticas subalternas permanezcan confusas e incontrolables; ahí donde los sujetos subalternos pueden disfrutar su creatividad estratégica para navegar entre las fronteras gracias a las redes extensas y, a la vez, cuestionan en cierto sentido las fronteras hegemónicas e intentan atravesarlas, sin transgredir el orden establecido. En este sentido, el campo ritual transnacional es un espacio de emancipación.

Regresamos el segundo punto. La diferenciación entre nosotros y ellos es frecuentemente enunciado en el campo cultural transnacional, donde, tanto los de Arizona como los de Sonora, entran en el juego, aunque, de antemano, están estructurados y

posicionados jerárquicamente. Esto ocurre por una cuestión meramente política, ya que en la teoría se rige la igualdad entre los participantes, sin ninguna diferenciación en términos de la nacionalidad, la ciudadanía, la pertenencia tribal, pero diferenciados en términos culturales y simbólicos. De ahí, surge la necesidad de diferenciación con base en la etnicidad (preferencia a los yaquis), la membresía tribal (es decir, la nacionalidad) y el capital simbólico. Los residentes en el lado mexicano consideran a sí mismos como portadores del capital simbólico más que los de Arizona y tratan de intervenir a veces en asuntos internos. Si bien, los de Arizona, en general, reconocen la “originalidad” y “autenticidad” de las prácticas culturales mantenidas en Sonora, al mismo tiempo dan importancia y enfatizan en la continuidad de las tradiciones.

Es oportuno compartir algunas multivoces que se entrecruzan, chocan y enfrentan en torno a las siguientes preguntas: ¿Cómo nos ven desde el otro lado?, ¿quiénes somos y quiénes son? Y ¿qué lo que se les hace diferente? Estos discursos se desarrollan a partir de diferencias en la lengua, la nacionalidad, el hábito, la manera de hacer fiesta, gran parte de ellas es producto de las políticas de las diferencias y la transculturación, así como la posicionalidad de los sujetos.

Es como una familia y como siempre decimos aquí que la frontera es algo artificial, es algo político. Pues nosotros siempre pensamos nosotros que somos iguales aunque allá dicen gringo yaqui (Tomas Valenzuela, el 14 de octubre, 2014).

A veces llegan de Sonora, nos preguntan, “¿qué están haciendo?”, “así nos enseñaron los mayores”, “no, no, no,” dicen ellos, “así trabajamos en Sonora, y así más”. “Señor -le digo yo- mis ancianos, mis mayores que yo conocí trabajaban así. Y así como me dejaron a mí”. Como dicen en inglés, *traditional culture* (don Amado Miranda, Barrio Libre, el 29 de octubre, 2014).

Ellos nos ven de americanos que no somos de la misma tribu. Y así son las cosas. Y hay veces que he ido a Rio Yaqui y [allá nos preguntan] que venimos de otro lado. [Digo] que sí nosotros venimos de otro lado. Pero somos de aquí. Y sí miro la diferencia. A mí se me hace que, aunque seamos de aquí o seamos de allá, somos iguales. Que no debemos de tener diferentes derechos, [porque] somos iguales y somos uno. Pero no es el caso. Y como le digo, nos vamos a unir y nos vamos a poder ayudar un poco más, de ahorita. [Pero] hay diferencia de los yaquis de aquí y los yaquis de allá. Hay una gran diferencia (Felipe Andres Bacasewa, Pascua Viejo, el 28 de mayo, 2014).

Hay muchos [que] no están seriamente acercado a la cultura. Ahora andan de músico, mala música de yoris allá. ¿Por qué? Porque hacen dinero, les pagan. Aquí no hay dinero, hace falta *tommy* (dinero). La cultura la van pulgadas, porque no pagan nada [...] (Los del otro lado) vienen para acá y no quieren ir. Se hallaron una mujer, la novia, ya no quiere ir. Quedan aquí porque tienen visa. [...] Está mal, porque ya se da cuenta el gobierno americano [de lo] que está pasando. Es una cosa que ellos no querían que se quedaran aquí. Si les damos permiso para que van a visitar y trabajar, pero la empresa tiene que pedir el permiso para eso. Ellos van a pedir permiso, para unos que trabajan. Pero para la cultura, no hay la visa. Y es nada más hacer su servicio, de pascola. Pero como te digo, hay muchos, ahora muchos del otro lado. Y luego las mujeres y esposas no quieren arreglarle, pues. Es lo malo para el sistema (don Patricio Varela, Barrio Libre, el 3 de junio, 2014).

(Los rituales) muy diferente lo que hacen aquí y allá. Eso no más he notado la diferencia entre los de aquí, y son los yaquis también pero ya, allá ya muy avanzado el asunto, aquí no, todavía sigue nuestra costumbre aquí (don Juan Amarillas, Vícam, el 25 de enero, 2014).

Our parents are Mexican, our grandparents are Mexican because they came from Mexico. Because I tell them that, when Mexico got independence from Spain, the government said, “even the Indian would be citizens, so they became Mexican citizens, *mexicanos*”. So if you are on that side, like our grandparents, they were *mexicanos*. But we came over here. We are Americans because we live in America. So they said, “They

are Mexicans”, “No. He is not, he is an Indian.” But his grandparents are Mexicans, like Mexican Indian. So a lot of people don’t understand that and I am trying to educate people by saying our elders who are Mexicans, even though they are Indian, the indigenous people, because they were all Mexicans citizens. The government in 1921 said all Indian became Mexican citizens [...] we were born here, so we are Americans. Because I think we are different, because we speak English, the language is this country. And they speak Spanish because it is language of the country of Republic. So, I think that makes different from down, we speak different language, which is foreign to them (don Camilo Baltazar, Yoem Pueblo, el 29 de mayo, 2014).

Observamos la diferencialización en términos de la nacionalidad y los elementos relacionados con ella, tales como los idiomas y la condición económica, así como las diferencias culturales y rituales en detalle. Respecto a la cultura, los sureños piensan de los norteños como civilizados, modernizados (pero no desarrollados), otro nivel de la cultura, *show*, pérdida de la cultura y la lengua, “bailan bien, pero no saben bien”, “no hay respeto”, “ya no siguen la misma tradición”, etcétera. Mientras opinan de su cultura como más “original”, “rica”, “completa”, “estricta”, o “conocemos más la cultura” en comparación con la cultura de Arizona. No obstante, algunas personas del lado estadounidense, sobre todo, las personas mayores lo han notado y están preocupados por la transformación que está ocurriendo en las comunidades de Arizona. Los rituales cambian constantemente y las nuevas generaciones ya no siguen el mismo patrón que los antepasados practicaban.

Estas diferencias, desde mi punto de vista, tienen que ver con varios factores. En primer lugar, son resultado de hábitos adquiridos en cada campo cultural. Siendo el hábito, “como sistema de disposiciones adquiridas por medio de aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores” (Bourdieu, 1990:141),

los agentes mantienen el hábito adquirido en el otro campo cultural, aunque esto provoque exclusiones y discriminación en el campo al que se insertan actualmente; o, al contrario, algunos hábitos pueden ser bien recibidos en el otro campo cultural. Lo importante es que, cada campo tiene diferentes leyes internas y el campo constituido en Arizona y el de Sonora no coinciden entre sí, aunque comparten en común muchos valores, conocimientos y reglamentos.

En segundo lugar, en comparación con los pueblos de Sonora, se han debilitado en las comunidades en Arizona la estructura tradicional de poder que ha mantenido en el nombre de la tradición. Aparecen los jóvenes “súper yaqui” educados y aprendidos por medio de diferentes formas y, en ciertas ocasiones, contradicen a los mayores y cuestionan la estructura de poder regida por las experiencias y la jerarquía, así como en género.

En tercer lugar, los marcos nacionales han influenciado considerablemente a la epistemología de los agentes, obligándoles a pensar y categorizar en términos nacionales: la diferenciación radical entre lo mexicano y lo estadounidense sustancializa las culturas. Además nos obstaculiza entender la complejidad y la hibridez de las culturas en las que están inmersos los sujetos de la zona transfronteriza. La cultura “mexicanizada” o la “agringada” como ellos la quieren denominar, son interpretaciones locales, pero no podemos sostener la idea, ya que ninguna cultura es pura, sin mezcla de otras culturas: la tradición que se ha mantenido en los pueblos sonorenses no es más “original” que la de otras comunidades, ya que no existe una “base original” de la cultura, una forma cultural pura que existió y ha existido desde tiempos remotos. De la misma manera, las comunidades en Arizona no están “perdiendo” la cultura, ya que la cultura no es estática, sino cambiante constantemente a lo largo del tiempo y en diferentes contextos (Zárate, 2008).

La distinción de lo propio y ajeno está presente en los discursos hechos por los sujetos en la vida transnacional donde la transculturación y la apropiación de elementos culturales “no propios” están en proceso; para mencionar algunos ejemplos, el grupo de danzantes del sol que viene a realizar el baile en las comunidades yaquis, la celebración de Halloween, el conejo de Pascua son ejemplo de ellas. El error categórico sería separar cada elemento cultural bajo nombre de mexicano, estadounidense o yaqui, jerarquizarlos o deslegitimar algunas prácticas. No obstante, al interior de la comunidad, los políticos y los tradicionalistas tratarán de distinguirlos y tomar posiciones más “puristas” en términos culturales mientras que los agentes en acción lo hacen como un conjunto de prácticas culturales no contradictorias. Estas tensiones internas en la comunidad constituyen una configuración cultural compleja y particular, pero abierta a las transformaciones futuras, que son procesos muy típicos en las regiones transfronterizas.

Por último, llama la atención la diferenciación acerca de los conocimientos entre las poblaciones. La diferencia entre “saber-hacer” y “saber-que” (Díaz, 1998) es clave para entender los discursos de la diferenciación. Díaz la explica como lo siguiente: “los significados profundos de las acciones rituales/simbólicas que realizan les son inaccesibles no porque sean inconscientes, sino porque son intrínsecos, impuestos por la tradición, que aquéllos (los agentes) ni siquiera han sospechado que pudieran tener, y sus pronunciamientos sobre el asunto quedan de antemano descalificados por erróneos o por ser meras racionalizaciones por devotos” (1998:79). Díaz plantea la problemática entre “saber-hacer” y “saber-que” en relación con la gente local y los antropólogos, pero desde mi punto de vista, ocurre también entre la gente local y la trans-local y transnacional. Los especialistas en rituales de origen sonoreño se distinguen ellos mismos de los participantes del origen arizonenses en términos de “saber-hacer” y “saber-que”. Según

sus argumentos, los arizonenses no saben los significados de los rituales y sólo saben hacer. Por otra parte, esta diferenciación existe entre las generaciones en algunas comunidades de Arizona. Una cantora mayor en una comunidad de Arizona comenta que en la comunidad se utiliza en especial a los jóvenes iniciantes “*Golden Rule*” como reglas estrictas, con la finalidad de que no se transformen las prácticas tradicionales. Prefieren no dar los significados de cada movimientos y símbolos y enseñarlos “como son”, sin explicación en detalle. La problemática de “saber que” está presente en las comunidades en Arizona. No obstante, los significados, al igual que la cultura, se van cambiando y nunca han sido estéticos. En este sentido, ¿quién sabe los significados “auténticos” y “verdaderos”?

Los valores, las ideologías, las culturas local, nacional, transnacional se entrecruzan y se superponen, constituyendo una dinámica de transnacionalización en el campo cultural. En el campo cultural transnacional las fronteras existen, pero son porosas y móviles. Los involucrados, tanto miembros tribales como los miembros culturales participan en la constante construcción de “lo yaqui” y la auto-identificación y hetero-identificación, en la cual abundan los choques, las negociaciones y las tensiones, pero jamás están fijos, como el caso de la “indianidad” y “autenticidad” establecida por el “Otro”. La dinámica y la complejidad del campo cultural transnacional es un espacio que les permite salir del dispositivo colonial, la categorización política y legal de “indianidad” que los guía al examen de las producciones culturales (Madsen, 2010) y reconstruir la forma de identificación en sus propios términos, aunque conlleva la inevitable jerarquización y produce ejercicios de poder para fijar y determinar “lo yaqui”.

Conclusiones

A lo largo del texto, puse hincapié en la separación provocada por la incorporación a los

Estados, a dos sistemas diferenciados que han transformado, por un lado, el sistema político interno, las actividades económicas y algunas prácticas culturales y, por el otro, la identidad y la pertenencia (estadounidense y *Native American*). La introducción de la nueva escritura y la continuidad de las prácticas culturales heredadas linealmente son una muestra de la subjetividad de los yaquis de Arizona, como una forma de reivindicación de colectividad independiente. Como resultado, se han intensificado las “micropolíticas de la diferencia” (Besserer, 2013) en el interior de la *trans*-nación.

En los procesos de transnacionalización, ha ocurrido la diferenciación en diferentes términos, tanto políticos, económicos como socioculturales, los miembros se han vuelto más heterogéneos y la inequidad ha incrementado considerablemente, haciendo un contraste entre el norte y el sur. A medida que incrementan el intercambio y las interacciones transnacionales, los conflictos y choques de valor surgen tanto en el micro espacio (la unidad doméstica) como en el macro espacio (el campo laboral y el campo cultural) y claro, todos contextualizados. Sobre todo, tiene un enfoque particular el intercambio transnacional entre los agentes que tienen diferentes posicionamientos e intereses particulares y que están jerarquizados por órdenes tradicionales y simbólicas o por las reglas legales y nacionales. El campo cultural constituye un espacio de contienda donde se entrecruzan y chocan los valores y los intereses personales así como colectivos, pero jamás se puede interpretar en los términos económicos; es decir, la maximización y la acumulación de los capitales, pues los intercambios y las actividades económicas nunca son meramente económicas.

El objetivo principal de este capítulo es analizar el proceso de la transnacionalización y las consecuentes diferenciaciones: para lograr este objetivo, me he enfocado en la manera en que las fronteras perjudican severamente la *trans*-nación yaqui

y en la manera en que los Estado-naciones intervienen en la vida indígena transfronteriza y determinan sus identidades, así como la forma de concebir la nación. Sin embargo, la transnacionalización no sólo implica la fragmentación y separación radical por varias razones. En primer lugar, la transnacionalización ha fomentado el intercambio y la apropiación de los elementos culturales en ambas direcciones -que llama Hirabayashi “transculturación descentrada”- y la revitalización de algunos rituales que habían cesado durante un tiempo prolongado. En segundo lugar, porque ofrece un espacio de negociación para crear algo nuevo: tanto las familias transnacionales como las comunidades buscan maneras para superar las normas tradicionales y los marcos nacionales. En último lugar, porque los conflictos y las tensiones internas son gérmenes de posible resistencia y transformación. De acuerdo con Hirai, “entrar en los procesos de la transnacionalización de la vida y tener conexiones con otros lugares dentro de un contexto más amplio significa estar entreverado en una nueva y compleja configuración de relaciones de poder. [...] Pero como sostiene Foucault, estar entreverado en una malla de relaciones de poder abre la posibilidad de nuevas formas de resistencia y creación” (2010: 94). La transnacionalización ofrece nuevas miradas y estrategias para enfrentar las normas tradicionales, así como los poderes hegemónicos, a través de la (re)construcción y el cruce de las fronteras. Los sujetos construyen las fronteras culturales y sociales para proteger las fronteras comunitarias y étnicas, para mantener el posicionamiento privilegiado o como resultado de la internalización de las identidades y categorías atribuidas por los poderes hegemónicos; pero a la vez, desafían dichas fronteras hegemónicas y buscan maneras de atravesarlas por medio de las manipulaciones de identidades y las negociaciones entre personas de diferentes posicionamientos entretejidos por nacionalidad, clase, género o edad. Las fronteras hegemónicas excluyen

a los sujetos oriundos del sur y los coloca en la condición intersticial, pero en la comunidad existen redes que les ofrecen maneras alternativas para mejorar su vida tanto aquí como allá y salir adelante. Es decir, los sujetos consiguen, lo que llamo, una ciudadanía alterna. Resumiendo, estos espacios de choques y negociaciones constituyen el tercer espacio donde los agentes de diferentes posicionamientos se igualan potencialmente, gracias a la suspensión de los aparatos estatales y surgen prácticas subalternas, así como se crean nuevas prácticas culturales.

Los manejos y el uso estratégico de las fronteras muestran su agencia en el *borderland* y en el intersticio de las dos construcciones culturales dominantes y dos Estados hegemónicos. De tal manera, los productos de la transnacionalización son transformación; pero no radical sino parcial, manteniendo aparentemente, la continuidad simbólica, como si fueran los mismos y continuaran las mismas prácticas sociales y culturales desde tiempos inmemoriales. La continuidad imaginada y re-tejida es el núcleo de su agencia cultural.

5. Nuevas prácticas de reinterpretación y reconstrucción acerca de historia y territorialidad étnica

Yo creo que hablando de los mayores, de lo que yo sé, de que me han platicado que [...] los mayores siempre sabían que eran hiaki. Ellos siempre tenían ese, *how do you say pride?*.

Orgullo.

Orgullo de ser [yaqui]. Pero en esos tiempos [...] sobre el gobierno mexicano también aquí en Estados Unidos, ellos solamente podían expresar su derecho de ser hiaki enfrente de personas afuera de su comunidad, como estrategia, cuándo y con quién. Y la mayoría de los más antiguos aquí en Arizona, porque [...] para nosotros ya sabemos que estábamos aquí antes de la creación de Estados Unidos. Eso viene como 1775, 76. Y nosotros teníamos ya personas viviendo aquí. Y en ese tiempo también alrededor de tribus grandes, donde nosotros aquí estábamos, teniendo cosas de esa región de Sonora, al sur de Sonora, trayendo más arriba, recibiendo cosas de aquí que no crecía allá, cosas así. [...] En esa relación también [...] era como estrategia, con quién vamos a decir abierta[mente] que aquí estamos hiakis, con quién vamos a tener [confianza], no teníamos confianza todavía. Entonces eso creo que ha pasado durante diferentes épocas, especialmente en ese tiempo cuando si alguien sabía que esta familia era hiaki, o tenía historia de algo que pasó en México, en esos tiempos peligraba su vida, iban a quitar la vida, te iban a matar. En México mandaba personas, soldados, especialmente para buscar algunas personas, para matarlos u otros nomás traerlos para acá porque mandaban [a los yaquis] como esclavo [...]. Y ahora, yo creo que para algunas personas todavía tienen como una estrategia cuando les conviene decir que soy yaqui. Por ejemplo, tenemos muchas cosas; cuando queremos ir a la escuela, algunas personas [...] van a decir que soy yaqui, soy representante de la tribu aquí, estoy para aprender y lograr aquí. Pero puede ser que algunas personas así no se sienten. Para mí es algo muy específico que siempre yo he tenido ese orgullo. [...] ¿Qué es rechazo? ¿Hacer para atrás? No hago eso, porque si no era por mis mayores, sufrimientos que ellos hicieron durante su tiempo, yo no estuviera donde estoy ahora. Me han ayudado mucho, [...] es nomás de saber de la lucha de ellos y, ¿cómo voy [...] a dejar eso? Me da fuerzas para seguir adelante. Algunos miembros de la tribu, -ya somos como 19 mil personas- y quiero decir que 90 por ciento de las 19 mil personas que tienen esa relación con sus mayores que saben la historia. Pero yo creo que más en este lado académico, no puede ser posible que todos ellos tengan esa conexión. *So*, ahora es, en general, la tribu yaqui que existe aquí en el estado y en Estados Unidos [...] yo pienso que algunos sí usan Facebook, medio social, usan esos que ponen fotos. Y muchas personas se están identificando con eso. Es bueno porque somos yaquis, pero el trabajo que necesitamos hacer [para] la comunidad, yo quisiera que muchas más personas ayuden la comunidad y *activate*, activamente, ¿cómo se dice?

¿Activar?

Activarlo dentro de la comunidad. Es bueno para que personas puedan reconocer la tribu por Facebook o Twitter, pero lo que más necesitamos es que la gente ponen sus raíces otra vez (Luis Ozuna, el 16 de

septiembre, 2015).

El presente capítulo aborda algunas reflexiones sobre nuevas configuraciones de la historia y la territorialidad étnica con iniciativa de los yaquis radicados en Arizona, sobre todo, por parte de las élites y los políticos de PYT. Esta interpretación ha surgido recientemente a partir de ideas políticas y todavía está en el proceso de construcción; por lo tanto, más bien tenemos que tomarla en cuenta como un desafío para transformar la historia étnica construida desde los otros y para reconstruir una nueva desde su propia perspectiva, así como para reconfigurar el territorio étnico contiguo que fue fragmentado por los dos Estados-naciones, con el fin de construir algo más que las redes sociales entre los miembros de ambos lados de la frontera, más allá de la frontera internacional y más allá del Estado-nación. Estos surgimientos están estrechamente relacionados con la identidad étnica. En este sentido, la tríada, identidad-territorialidad-historia es el tema central en este capítulo. Las nuevas configuraciones de estos tres conceptos, sumamente importantes para una nación, se proyectan hacia la *trans*-nación, para construir e imaginar una nueva fórmula de la nación y nacionalidad en la región transfronteriza.

Estos intentos apuntan principalmente hacia dos rumbos, a primera vista contradictorios; por un lado, reconstruir la historia y la territorialidad étnica, apropiarse literalmente o simbólicamente de los lugares que existían y han existido hasta ahora en Arizona, reforzar la comunicación con los ciudadanos estadounidenses, así como consolidar buenas relaciones con las entidades locales y nacionales; por el otro, mantener un vínculo diplomático con el estado de Sonora y hacer presencia en las fiestas tradicionales como un grupo independiente. Las prácticas culturales en Sonora surgen de deseos por recibir el reconocimiento de la población en México y de articular

simbólicamente los territorios étnicos divididos por la frontera a través de las prácticas concretas.

Estas dos direcciones de prácticas políticas y culturales, una hacia la reterritorialización y el refuerzo del lazo territorial en Arizona y, otra hacia el retorno y las articulaciones territoriales con Río Yaqui, podemos interpretarlas como una forma de la lucha en proceso en contra de representaciones impuestas por los poderes coloniales y poscoloniales. Spicer (1962) llama a estos procesos de la subyugación como “tres ciclos de conquista”, entendidos por la imposición de la evangelización, el genocidio, el despojo del territorio sagrado, la diáspora, la conversión en mano de obra asalariada y la nativo-americanización. Ciertamente, lo que busca PYT es el reconocimiento, no sólo en Arizona, sino también en Sonora (los ocho pueblos tradicionales). O mejor dicho, lo que se construye o pretende construir a partir de estas prácticas, es la “ciudadanía cultural” en el sentido de Renato Rosaldo. No obstante, hay que enfatizar que las *dimensiones* de la ciudadanía cultural que se exigen en Estados Unidos y en México son diferentes: en Estados Unidos la ciudadanía cultural es similar al sentido de Rosaldo; en México, en cambio, la ciudadanía cultural es de otra índole, enfocada más en el reconocimiento tanto de la diferencia, como de la similitud. Pero deja espacio para la apertura de negociación y transformación en el futuro. Volveremos a la discusión más adelante. Como intento mostrar a lo largo del capítulo, este reto está proyectado hacia el futuro y procura esbozar una forma en la cual estas comunidades construyen solidaridad e identidad a través de las prácticas culturales, a pesar de la fragmentación y la fronterización constante que sufren las comunidades en ambos lados de la frontera.

Antes de entrar en la discusión, hay que enfatizar los contextos históricos y sociales. Para que estas prácticas políticas y culturales sucedan, se gestaron previamente

las redes y conexiones por las cuales articulan las personas y circulan los objetos entre las comunidades. Sin esto, no habrían ocurrido dichas prácticas que han posibilitado la articulación territorial y la construcción de un espacio indígena transnacional. Como he mencionado anteriormente, el espacio indígena transnacional se extiende desde el norte hacia el sur, desde las comunidades diaspóricas al lugar de origen como extensión de los derechos indígenas y ampliación de espacios étnicos e inter-étnicos más allá de la frontera internacional.

5.1 Identidad

Como mostré en el segundo capítulo, debido a la pertenencia a la categoría de *Native American*, las nuevas fórmulas de identificación y pertenencia -en términos de la genealogía medida por la sangre, es decir, la membrecía tribal-, han influenciado considerablemente, en formas sesgadas de exclusión-inclusión. Como resultado, producen a sujetos que social y culturalmente son miembros de la comunidad, pero en términos políticos no lo son.

Los problemas de la identidad y la pertenencia principalmente derivan de la consecución del estatus de *Native American*. Esto no significa que anteriormente no haya habido, sino que simplemente requerían otras estrategias y tácticas y diferentes formas de prácticas para una coyuntura específica dada. Son prácticas diversas, con miradas diferentes, desde arriba y desde abajo. Así, intento analizar la identidad en un marco más amplio, concentrándome en los procesos de construcción de la identidad en la interface de varias miradas externas e internas y en el dilema de su situación *borderland*.

Primero, expondré la manera de construcción de la identidad entre los nativos americanos en general. La categoría de *Native American* es categoría colonial por la cual

el Estado controla a la población y administra las diferencias, al mismo tiempo que les otorga “cuasi” soberanía en un espacio acotado y con membrecía rigurosa, ambos determinados por el Estado. Aquí lo que existe es una asimetría y una enorme desigualdad de poder entre las dos partes. Por un lado, el Estado otorga derechos específicos a ciertos grupos sociales, pero al mismo tiempo puede quitarles tal derecho en cualquier momento, ya que “en última instancia, la nación (el Estado) dicta las reglas y arbitra el juego” (Tureen, citado por Clifford, 1995). Este poder del Estado no sólo regula la forma externa (creación de la reservación, determinación de la membrecía tribal basada en la sangre, formación del cuerpo político al estilo europeo, Concilio, etc.), sino también la interna, ya que el concepto de *indian*, tribu e *indianidad* es determinada por la epistemología colonial y su imaginario respecto a la población colonizada. En otras palabras, se efectúa una colonización interna. Lo fuerte de la categoría de *indian* es que está naturalizada y establece una frontera sólida entre Nosotros (nativos americanos) y Ellos (los demás). Los que están en la categoría se sienten representados y cómodos en ella, a pesar de que la categoría misma es problemática y fuente de discriminación, racismo e inequidad social. La categoría encarna, en el fondo, una colonialidad profunda y un sentido despectivo y peyorativo, así como crea un objeto de control y regularización del Estado, es decir, el dispositivo del Estado. De esta manera, la identidad como nativos americanos está en control de los poderes dominantes al grado de que los nativos americanos no pueden representarse a ellos mismos, sino que interiorizan la representación de la otredad construida por los blancos.

Sequoya-Magdaleno (citado por Madsen, 2010) argumenta dos puntos clave: primero, el debate acerca de la indianidad como un artefacto de la colonización de los nativos americanos y el proceso consecuente de alterización de la marginación discursiva

a la que están sujetos; y, segundo, el debate en torno a la indianidad es una consecuencia del compromiso de los nativos americanos y sus comunidades con las estrategias estadounidenses de aculturación y regulación. Aquí la importancia reside en la distinción entre el proceso de la identificación que produce la categoría de “*indian*” y la identidad de esta categoría asumida para representar (Madsen, 2010:12). Gerald Vizenor, relacionado a esto, describe a los *indians* como simulaciones de una ausencia; en la ausencia de personas reales ontológicamente que se ajustan al estereotipo de *indians* en circulación en la cultura dominante en Estados Unidos, los nativos americanos simulan estas imágenes (2010). Esta descripción coincide con la de Judith Butler sobre género, en la performatividad de la identidad -en este caso como *indian*- y acción repetitiva de performance conforme a la identidad.

Mi hipótesis es que, el hecho de que el reconocimiento a los yaquis es algo relativamente nuevo y tienen otras experiencias coloniales y poscoloniales, son capaces de jugar con la categoría y la representación como tal, ya que no se sienten identificados *completamente* por dicha categoría. Es decir, la inclusión es estratégica y no determinante en la construcción de la identidad. Sin embargo, también es cierto que cada vez más la categoría determina la vida comunitaria y política.

Lo que podemos plantear como hipótesis es que no se limita a la categoría de nativos americanos, sino también “algo” más. Se identifican como nativos americanos “y” como indígenas, o ninguno de los dos, como lo comenta Luis Osuna al principio de este capítulo. Su posicionamiento político es de lo nativo, lo aborigen, y/o simplemente lo yaqui. La tarea urgente de las generaciones anteriores es heredar esta conceptualización a las siguientes generaciones que no experimentaron la diáspora, nacieron en la reserva y, en cierto sentido, crecieron con la categoría naturalizada de nativo americano. Esto es,

por un lado, nativo-americanización, pero, por el otro, des-nativo-americanización. Lo veremos más adelante.

Ahora bien, el inicio de la política de la identidad principalmente surge de una coyuntura particular derivada del reconocimiento federal y el posterior cambio de estatus político de “*created tribe*” a “*historic tribe*”, bajo las circunstancias del creciente empoderamiento de los nativos americanos y los movimientos por los derechos indígenas en Estados Unidos. El cambio de su estatus en Estados Unidos de “refugiado político/migrante” a *Native American* requiere la modificación y la reinterpretación de la historia dentro de la Historia Nacional dominante. La historia oficial es una mirada desde los vencedores y los poderes coloniales y refleja la cuestión de poder en el presente (Rappaport, 1998; Clifford, 1995). En este sentido, “la historicidad no se sitúa en un texto estático, sino en el proceso de interpretación por la cual las cuentas son constantemente montadas y remontadas” (Rappaport, 1998:11). La historia dominante sobre los yaquis difundida en el campo académico y compartida con el público, en general, clasifica al grupo como de origen “mexicano”, por ello la ocupación como la reserva tribal y las comunidades en Arizona son consideradas y vistas como extraterritoriales, incluso ilegítimas.

El antropólogo e historiador más destacado en la investigación de la región suroeste y del grupo étnico, Edward Spicer, insistía en que los yaquis eran un grupo étnico “mexicano” y la gran mayoría de la población actual en Arizona fueron descendientes de los refugiados a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX. Como hemos visto en el primer capítulo, su estatus ambiguo en la sociedad receptora como refugiados políticos/migrante-trabajadores asalariados en Arizona y su performance situacional como mexicano o nativo americano acentuaron la imagen de mexicanidad para los

estadounidenses. La persistente representación y la identidad de los yaquis construida en Estados Unidos como indígena “mexicano” persiste hasta la actualidad y los ponen, frecuentemente, en situaciones complejas y enredadas, a pesar de la consecución del reconocimiento federal como nativos americanos. Como un grupo nativo/indígena intersticial, los yaquis en Arizona sufren y experimentan la doble exclusión: por un lado, esto empieza de la mano de los académicos y burócratas que tienen autoridad de enunciar y el control oficial de la Historia y llega a la sociedad dominante tanto en México como en Estados Unidos que cree en la historia escrita por los escritores del estilo occidental; por el otro, los yaquis de Río Yaqui no dudan de su originalidad y legitimidad como pueblo tradicional. En Río Yaqui, todavía persisten los discursos de estigmatización hacia los yaquis de Arizona, como cobardes o traidores.

Los que fueron a Tucson evidentemente porque tenían miedo. Se fueron. Los valientes se quedaron. Sí, se fueron para allá, y los valientes se quedaron aquí (Luisa Flores, Pótam, entrevista en 2014).

En la página de Facebook, el grupo “Yaqui Nación”, apareció una publicación que llamó mucha atención y se convirtió en un espacio de discusión.



Figura 1. Experiencia de discriminación. Publicada en *Yaqui Nation*, el 28 de octubre, 2015, Facebook

Dos miradas, desde la sociedad dominante que espera la autenticidad de lo nativo americano y determina al *indian* en términos esencialistas (por ejemplo, uso de la lengua vernácula y el vestido tradicional, ser pobre y espiritual, etcétera) y desde los yaquis del otro lado que los consideran diferentes, “agringados”, “civilizados” o “perdidos”, otra mirada autoritaria que exige la homogeneidad del grupo étnico y coacciona a tomar la misma perspectiva “tradicional”, se internalizan en el sujeto diaspórico y producen constantes dilemas y contradicciones internas sin tener claras respuestas ante estas preguntas: ¿Quién soy? “¿quiénes somos?” Y ¿de dónde venimos?

Existen dos miradas estáticas y dos categorías dominantes y esencializadas, “*Native American*” y “yaqui tradicional”. Su presencia en Estados Unidos como un grupo nativo americano en la interface de dos miradas es inauténtica tanto política como culturalmente, porque el “auténtico” yaqui que defendió con su vida el territorio ancestral es el de Río Yaqui y el “auténtico” nativo americano es el que conserva todas las referencias culturales, tiene la descendencia legal medida por la sangre y posesión territorial desde tiempo inmemorial dentro del territorio actual estadounidense (véase el segundo capítulo).

La representación estigmatizada es producto de esta ambigüedad de la presencia derivada de y en el *borderland* y requiere una conexión con el pasado, un pasado desde la perspectiva del presente que pueda proporcionar una interpretación adecuada y legítima de la comunidad en la sociedad asentada y, al mismo tiempo, que permita articularse con el origen mítico y sagrado para (re)construir una continuidad histórica desde el tiempo inmemorial -antes de que los poderes coloniales invadieran y configuraran el sistema tradicional de producción y reproducción-. La lucha principal contra esta imposición y estigmatización es reinterpretar y construir la historia “propia”, desde la propia

perspectiva “de” y “para” la comunidad.

La historia de nosotros es como, si levanta una cobija, va a encontrar muchos hoyos [...] estamos queriendo hacer lo que podemos hacer con el Departamento de Lengua y Cultura. Y pues el trabajo que estoy haciendo yo, aparte de eso, con la gente de los pueblos, porque va a fortalecer la identidad de nosotros y establecer “quiénes somos”. A la gente cuando le digo, acaso me dicen, puede hablar de ese, en universidad, lo que sea, cuando menciono la gente de los pueblos, “pues ustedes son de México”, me dicen, “ustedes son de México, ¿qué no?” Y le digo, “no, nosotros, la gente de nosotros son los que ahora le dicen México”. Y siempre, el trabajo que tenemos también de identificar, todavía eso hacemos, todavía falta mucho (Tomas Valenzuela, 14 de octubre, 2014)

El Sr. Valenzuela entiende este trabajo como llenar huecos de la historia no registrada en las Historias Nacionales en ambos países -además de ser escrita desde la perspectiva colonial y de los estados modernos-. La tarea de reinterpretar la Historia Oficial y construir una desde su propia perspectiva no es un acto meramente transgresor, ya que lo que se hace es buscar su lugar *dentro* de ella, pero vista y reinterpretada desde su propia perspectiva e integrar dos líneas de conocimiento. Como indica Rappaport (1998), la historia reinterpretada por los intelectuales indígenas se sitúa en la interface de dos tipos de conocimientos, entre las tradiciones orales y la historia al estilo occidental.

El dilema existencial es, frecuentemente, experimentado por las comunidades diaspóricas, que se sitúan en el intersticio de las dos naciones (incluso tres naciones) y dos culturas distintas y que buscan el reconocimiento, no sólo por un Estado, sino por ambos. De esta manera, algunos grupos logran liberarse del dilema producido por dos categorías dominantes y opuestas y reconocerse a sí mismos como un ser diferente, encontrar su lugar en el “inter-medio” de los múltiples lugares.

Anzaldúa habla de la dificultad de vivir en el *borderland*, en el intersticio de dos naciones y dos culturas siendo chicana y en el intersticio del sistema hegemónico dual de

género siendo lesbiana. Para los yaquis en Estados Unidos, “permanecer” en el *borderland* en el sentido metafórico es negativo, ya que surge de dos exclusiones, donde ninguna de las dos partes se encuentra en su lugar. Hay que “atravesar” la frontera y “vivir” en el *borderland* a través de las acciones concretas transnacionales. En otras palabras, es el desafío para reconocerse como la *trans*-nación: pertenecer a la zona transfronteriza y liberarse de los Estados-naciones a través de las prácticas políticas y culturales transnacionales. La *trans*-nación es positiva, porque su contenido permite la coexistencia de múltiples elementos yuxtapuestos y heterogéneos y que genera una complejidad cultural, que es mucho más que la suma de ambos.

Ante esta situación, los políticos y los intelectuales de PYT diseñan estrategias a través de las prácticas concretas y repetitivas para legitimar la presencia de las comunidades en el territorio estadounidense y salir del dilema del intersticio, tales como:

a. Extender el espacio étnico

Reto para los procesos de la creación del espacio más allá de la frontera internacional, es decir, el espacio transnacional. Al mismo tiempo, el refuerzo de las conexiones inter-étnicas para la reconstrucción utópica e ideológica del espacio étnico perdido, como una forma de la resistencia en contra del legado colonial y de la formación del estado moderno.

b. Reconfigurar y reinterpretar la historia étnica desde su propia perspectiva

Los huecos de la historia étnica tienen que ser llenados y reinterpretados por ellos mismos, ya que ni en México ni en Estados Unidos hablan de los yaquis como parte de la Historia Nacional Oficial.

Como lo indica Felipe:

Mi hija tenía varias historias y varias cosas que estuvo leyendo y me dice, “papá, ¿por qué, no enseñan esto en la escuela?, ¿no a nosotros a los yaquis no creen que somos *American*, tribu americano?” *So*, no sé, de la historia de nosotros. Y por eso yo le digo, “también en México no les enseñan, porque fue bien feo. ¿Quién quiere tener una historia que fue bien feo? Y pues ¿quién va a enseñar, más que aquí? Siempre hemos mandado afuera para la escuela donde no nos va a enseñar nada [de la historia de la

tribu], nosotros nos tenemos que enseñar” (Felipe Andres Bacasewa, el 28 de mayo, 2014).

A primera vista, parecen prácticas contradictorias, pero la contradicción viene de las políticas de las diferencias de los Estados y de las micropolíticas de la comunidad de origen (Besserer, 2013), que les hacen diferentes y los excluyen por las diferencias. La situación diaspórica no se concluye a pesar de la reterritorialización en el destino, pues siempre tienen Río Yaqui como referente relativo por su posición de intersticialidad. La importancia de Río Yaqui nunca desaparece y, de ahí, hacen referencia a la importancia de las prácticas culturales, las cuales se aborda en adelante.

5.2 Prácticas política-culturales en Arizona

Las prácticas políticas de reterritorialización en el lado estadounidense tienen el objetivo de visibilizar su presencia como miembros de la sociedad y pedir reconocimiento, no sólo político (que en la teoría ya habían logrado a través de la consecución del reconocimiento como *Native American*) sino social, como parte de la sociedad civil. En otras palabras, el reconocimiento tanto de *Native American* como de ciudadano estadounidense. La doble pertenencia a la tribu y al estado está clara en sus discursos.

Difusión de una nueva territorialidad

Los yaquis tienen tradiciones orales que, a lo largo de siglos, se han transmitido de generación en generación, las cuales han sido fundamentales en la construcción de la identidad étnica. La perspectiva de la continuidad histórica y la historia étnica narrada por ellos mismos fueron y van configurándose y reconfigurándose conforme a la condición política que los rodeaba. De acuerdo con Rappaport (1998:10), la historia se debe examinar dentro del contexto del desarrollo histórico en la sociedad amplia, incluyendo

la transformación de sistemas políticos, sistemas legales e historia de historiografía mexicana. La continuidad histórica es producto de la interacción entre el grupo y los poderes coloniales y coacción de los hegemónicos a lo largo de siglos, por los cuales, las tradiciones orales y la territorialidad se van transformando como resultado de la dialéctica interna y externa. En otras palabras, esta continuidad histórica no se entiende literalmente, sino la identidad continuada a pesar de los cambios en el entorno y de los referentes identitarios gracias a la operación colectiva de interpretar y reinterpretar el pasado visto desde un momento específico. Esta consciencia histórica está en cuestión desde el pensamiento crítico y desde la perspectiva descolonial, para cambiar la situación actual y resolver los problemas que enfrentan las comunidades en Arizona.

Ahora bien, los yaquis en Arizona tienen una nueva concepción del territorio étnico y la difunden en las esferas políticas y culturales al público exterior, así como hacia el interior de la comunidad.

The Yaqui tribe is known for its beautiful culture and traditions especially during the Easter ceremonies. Yaqui people have lived in the Sonoran region stretching from Rio Yaqui in the south to the Gila River in the North. Although the Rio Yaqui valley is known as our traditional territory, our Yaqui people traveled and traded with many other neighboring tribes of the Southwest and northern Arizona dating from 640 A.D. Many of our people established small settlements along these trade routes, and with time grew into larger villages, some of which are still evident today. In 1533 our ancestors made contact first with Spanish conquistadors. The European influence threatened the Yaqui way of life, but with the strength and commitment of our elders helped us maintain our language, culture and traditions. With the creation of the Mexican government, in the 1800's, Yaqui people once again faced difficulties this time however, the century was marked with war, violence and cultural genocide. Despite the cruelty and chaos of this time period, many Yaqui families traveled to different established Yaqui settlements throughout Arizona. In the early 1960's many of our elders in Arizona joined efforts to have a secure and sovereign nation to exercise our language, culture and traditions. On September 18th, 1978, the United States Congress issued an act of federal recognize the Pascua Yaqui tribe of Arizona. Since then, the people of the Pascua Yaqui tribe have worked hard to determine their culture and offer their contributions to southern Arizona (Folleto de presentación elaborado por el Departamento de Lengua y Cultura).

Por otra parte, los políticos presentan otra espacialidad, aunque más o menos parecida a la anterior. Entre los dos textos, hay diferencia en detalles respecto a la dimensión territorial étnica -la primer argumentación la extiende desde el río Gila hasta el río Yaqui y la segunda desde el río Colorado hasta Durango y de California a Nuevo México- pero coinciden en hacer énfasis en la movilidad territorial en la época prehispánica como espacio inter-conectado y espacios inter-étnicos.

Our Yaqui ancestors walked the earth by the grace of the creator, as we still do today. Yaqui ancestors were indigenous and roamed aboriginal territory from Durango in Southern Mexico, north to Colorado, and west to California. The Tribe settled, prospered, and endured in the Rio Yaqui homeland since time immemorial. Authority was inherent and derived in part by our elders' ability to protect and provide for the needs of the Yaqui people. The Yaqui people fought the Spanish from earliest contact in the 1530s, and later fought the Mexican government for the protection and control of their homelands.¹ Our ancestors established trade with other Arizona tribes, and lived and worked at missions and in settlements in Arizona (Testimonio de *Chairman* de PYT, el 24 de julio 2012 en la asamblea de subcomité de Congreso).

Esta perspectiva, no obstante, contrasta con la realidad actual, donde no sólo todos los espacios están fragmentados y parcelados en propiedad privada, sino también divididos por las fronteras de las reservas tribales y de los Estados. Los Estados modernos establecen los límites geográficos, administrativos y jurídicos, en términos de la frontera, clasifican a los individuos como estadounidense, mexicano o tohono o'odham e impiden el libre tránsito de los espacios interconectados. De tal manera que asumimos *naturalmente* esta fragmentación espacial correspondiente al país, la sociedad y la cultura (Gupta y Ferguson 1992), a pesar de que todos ellos son construcciones sociales y no hay nada natural en ello.

El énfasis en la territorialidad antigua precolombina viene como resultado de la adecuación a y apropiación de los nuevos criterios introducidos por BIA y, a la vez, como

resistencia al colonialismo. Sin embargo, dichos procesos conllevan ciertas rupturas de la continuidad del pasado imaginado y la historia étnica compartida, provenientes de una mirada crítica, no sólo de la colonización, sino también de los productos derivados de ella, tales como la hibridación cultural y la apropiación de los elementos coloniales. El rechazo a los legados coloniales y a la nación mexicana, que dentro de la continuidad histórica se considera como “tradicional”, tales como vestimentas tradicionales, costumbre alimenticia, trae tarde o temprano la transformación radical de vuelta hacia la época precolonial. Este rechazo hasta ahora se guarda a nivel ideológico y, en la práctica, los legados españoles siguen siendo parte de las tradiciones y determinantes en la cultura yaqui actual. No obstante, el regreso a la época precolonial en búsqueda de la historia perdida y elementos “intactos” está destinado desde el comienzo al fracaso, ya que inmoviliza la cultura, la historia y el ser; y, bajo esta lógica purista, el único auténtico indígena es indígena muerto (Moore, 2010). El poder colonial y poscolonial sigue teniendo una influencia decisiva en el control absoluto de la representación de “indianidad”.

La nueva interpretación de territorialidad se pone en la escena de la festividad del reconocimiento federal, tenuta lugar anualmente en septiembre. La fiesta es celebrada con acompañamiento de varios grupos étnicos, tanto nativos americanos radicados en Arizona como los indígenas en México, tales como: los tohono o'odham, los huvasupai, los apaches, los hopis, así como los yaquis de Río Yaqui y los mayos de Huatabampo. Los representantes de cada grupo, de hecho, realizan la danza y el canto en honor al reconocimiento. Asimismo, se reúnen los yaquis asentados en la región sudoeste del país, desde California, Guadalupe, incluso desde Nuevo México.⁸¹

⁸¹ Vale la pena comentar que antes del atentado a las torres de Gemelas, las autoridades tradicionales de los ocho pueblos tradicionales eran invitadas a esta festividad para conmemorar el día y celebrar juntos

Esta festividad, con la presencia de los grupos étnicos de la región transfronteriza, simbólicamente muestra la interconexión de quienes en la actualidad están divididos por las políticas de las diferencias producidas por los poderes hegemónicos, a la vez que crea un sentido de solidaridad en la dimensión más amplia, del pan-indigenismo. Ciertamente, la mirada territorial arriba expuesta es una mirada precolonial y, por tanto, anti-colonial, cuando no había una clara diferencia y todos eran simplemente “gente”, sin ser diferenciados y denominados como yaquis, pápago o apaches. La contigüidad espacial, la movilidad fluida en la vasta región y la interconexión étnica son la imagen proyectada del pasado precolombino, la cual ellos intentan poner en el primer plano como resistencia contra los aparatos coloniales y las invenciones coloniales que hasta ahora han sido vigentes y determinantes en la vida indígena. Esta alianza pan-indígena transnacional sólo se visualiza durante la festividad de manera simbólica y efímera, pero, de repente, se materializa en las acciones cuando les surgen necesidades de movilización política de pan-indigenismo.

Reinterpretación de historia y territorialidad

La reinterpretación de historia es el tema principal de este apartado. Muchas veces se refiere a los indígenas como “gente sin historia” (Sheridan, 1988), puesto que los que “hacen” la Historia, los registros oficiales escritos, son los que tienen poder, es decir, los colonizadores (o los misioneros) y los Estados. Por tanto, en los textos escritos, los indígenas eran simplemente representados como la otredad extrema y, muchas veces, con una mirada sesgada. Estaban invisibles o se mantenían excluidos del registro oficial por mucho tiempo. Existe una tendencia notable hacia la historia escrita y la oral, la primera

logros y esfuerzos que los yaquis han conseguido a lo largo de siglos. La presencia de las figuras políticas se puede interpretar como la continuidad de la lucha desde el primer contacto hasta la actualidad atravesando el tiempo y espacio.

es considerada como objetiva, lineal, confiable; mientras que la segunda, subjetiva, engañosa, fragmentada. Cuando los indígenas intentan buscar huellas y presencia en el registro oficial, siempre se enfrentan con esta dificultad, porque las sociedades orales sólo dejan trozos esporádicos y engañosos, además de que la mayor parte, lo fundamental para su existencia, no está escrita (Clifford, 1995). Ante esta condición, la tarea primordial es reconstruir la historia desde su propia perspectiva, con la combinación de las tradiciones orales y los registros históricos, es decir, en la interface de dos conocimientos, el de escritura y el oral.

Dicha tarea es principalmente asumida por El Departamento de Lengua y Cultura: se encarga no sólo de enseñar y transmitir los legados culturales en las comunidades, sino también de reconstruir y reinterpretar las historias y la territorialidad con el fin de intervenir en los procesos constructivos de la identidad étnica. Esta perspectiva descolonial constituye un complemento y no una contradicción de las tradicionales orales transmitidas de generación en generación.

La relación colonial entre los indígenas y los investigadores (sobre todo, antropólogos) ha sido cuestionada desde las últimas décadas. Desde el siglo pasado, la Universidad de Arizona y las comunidades yaquis, sobre todo Pascua Viejo, han mantenido una relación estrecha, en la cual la comunidad se convirtió en “laboratorio” antropológico para observar el cambio cultural en la sociedad receptora (Castile, 2002:393). Esta relación de poder se transformó a partir de los movimientos civiles, desde los cuales surgieron nuevos pensamientos y nuevas formas de construir el conocimiento como: estudios culturales, estudios étnicos o estudios de nativos americanos. El giro epistemológico dio el sostén intelectual y la lucha, así como la oportunidad de empoderamiento para los grupos minoritarios en la sociedad dominante. En la actualidad,

los nativos hacen quehaceres antropológicos con miras a representarse a sí mismos, para sí mismos. Los discursos aquí analizados no son producto de la simple apropiación de los discursos occidentales, sino que su mirada y su consciencia histórica no se concentra sólo en la historia escrita por historiadores y misioneros, sino también en la construcción constante de su propia historia, es decir, en la interface entre los textos occidentales y las tradiciones orales.

En febrero de 2011 tuvo lugar en la Universidad de Arizona un simposio acerca del impacto del Tratado de Guadalupe-Hidalgo.⁸² Se trata de una cadena de conferencias con presencia de los investigadores académicos, así como los representantes y activistas de los grupos transfronterizos, de quienes hubo una participación de PYT. El jefe del Departamento y la secretaria, ambos, tienen formación en dicha Universidad, expusieron la situación de los yaquis con una perspectiva histórica. La historia aquí contada en público no sólo viene de los registros históricos oficiales, sino también de las imágenes y algunos episodios del pasado a los cuales ellos atribuyen significados simbólicos. La combinación de las imágenes, los episodios y los eventos seleccionados y apropiados, tanto de las tradiciones orales como de la literatura, de manera sofisticada, muestra la consciencia histórica de los yaquis en Arizona y crea una base perfecta a la que se puede anclar la construcción de identidad.

El discurso se divide en tres partes conforme al tiempo, el precolonial, el colonial y el moderno. Se parte del origen étnico, *desde tiempo inmemorial*, pero sin conectarse con algún grupo reconocido o representativo en la Historia oficial, sino con los seres míticos, los surem. Los surem son ancestros yaquis, que en las tradiciones orales, convivían con la naturaleza y se respetaban mutuamente. Algunos de ellos, al momento

⁸² Titulado "The Treaty of Guadalupe Hidalgo: A Living Document Between Our Lands: War, Negotiation and Purchase Perspectives of the Treaty of Guadalupe Hidalgo and Its Effects on the Yaqui People".

del contacto con los españoles, fueron bautizados y son considerados ancestros yaquis actuales. Los que no quisieron la conquista y el bautizo, huyeron y convirtieron en animales del mar y del monte.⁸³

Por otra parte, el término de “desde tiempo inmemorial” es una apropiación de los discursos imaginarios occidentales que exigen la continuidad histórica a la población nativa, pero al mismo tiempo, ayuda a poner énfasis en la indianidad como contraste de los inmigrantes blancos en el continente americano. Además, este término inventado por el poder colonial carga una connotación política, en cuya temporalidad se basa su poder soberano conforme a la legislación estadounidense. No obstante, como sugiere Clifford (1999), esta dimensión temporal de la ocupación continua en un espacio y un lugar, es meramente una cuestión política y arbitraria, en el sentido de qué tanto tiempo requieren para *convertirse* en nativos.

Uno de sus argumentos centrales es la movilidad espacial en la región Arizona-Sonora actual desde el tiempo inmemorial hasta la actualidad. Los yaquis han vivido en el desierto de Sonora, desde el río Yaqui hasta el río Gila y esta amplia región es entendida como *range*, una región en la cual los yaquis se movían constantemente del sur al norte o viceversa. Además de esta movilidad espacial de los indígenas, los territorios y los grupos también estaban interconectados, permitiéndoles un desplazamiento continuo en la región, con intercambios constantes de objetos e información.

La movilidad fluida, el espacio continuo y la alianza entre los grupos nativos a través del comercio son imágenes del pasado a las que ellos atribuyen significados, en contraste con la epistemología de occidente y en contra de lo que pasó realmente: la

⁸³ Este mito del árbol parlante, como muchos autores argumentan, es fuente de la identidad étnica y la conciencia histórica de los yaquis (Spicer, 1994; Erickson, 2008; Shorter, 2009). Shorter, incluso sugiere que el mito ofrece un recuento de la colonización, la evangelización y el contacto cultural con la agencia yaome en el centro de la historia (2009: 118).

transformación causada por los poderes coloniales y los Estados modernos que fragmentan el espacio y clasifican a las personas con base en la raza y la etnicidad, posteriormente la clase y la nacionalidad.

One of the points I would like to share is that this idea of Native people in the Americas were interconnected. I think some people might think just because of the media and movies, that we were isolated groups always at war with one another, but that's not the case. Kind of like to consider this corridor through Sonora, all the way extending from Mexico City (then Tenochtitlan) and all the way down into Central America and South America. There was this, kind of like an indigenous superhighway of information, technology, medicines, news. And this relationship that we had with other indigenous people living in our area, at sometimes there was conflict, but at other times there was this mobility, especially in our area, going south and north, and north and south, back and forth.

El tiempo precolonial encuentra su fin con la llegada de la conquista, llena de explotación, violencia y pillaje. El discurso se desarrolla a lo largo de las imágenes de lo nativo como seres armónicos con la naturaleza, autosuficientes, pacíficos, en contraste con los conquistadores, devastadores, avariciosos, violentos; es decir, una comparación constante entre el nativo y el occidental, entre el pasado y el presente. El punto de vista nativo y crítico de la colonialidad se despliega y se comparte entre el público en forma de narrativas con base en la interpretación combinada de: primero, las tradiciones orales, y segundo, la literatura histórica con un abanico amplio desde los textos misioneros a los libros escritos por historiadores y antropólogos.

La dicotomía entre lo nativo y lo occidental y entre conquistado y conquistador es fuente del poder discursivo y una estrategia poderosa para reclamar su derecho como nativo. El énfasis en la interconexión étnica y la continuidad espacial en la región es apoyado y ejemplificado por las luchas indígenas en conjunto, como los levantamientos armados interétnicos (1740 y 1825), primero en contra del control misionero y los colonos

españoles que explotaban a la gente nativa y la despojaban de su territorio y, posteriormente, contra el gobierno mexicano recién formado.

Esta lucha, como fuerza colectiva contra los poderes coloniales, es una muestra de la conectividad, el pan-indigenismo de aquel entonces que los grupos nativos tenían para lograr la meta común que era la autonomía y defensa de recursos naturales, mismos que los actuales deben recuperar. Además, esta continuidad espacial no sólo ocurría entre personas nativas de la micro-región, sino también en toda la región transfronteriza por la cual los grupos como apaches, comanches o kikapú se desplazaban sin haber conceptualizado la noción de la frontera internacional.

El último tiempo empieza con la formación del Estado moderno y el impacto de la formación de estados modernos y el establecimiento de la “frontera”, en este caso, causado por el Tratado de Guadalupe-Hidalgo. El primer tiempo se conecta con el presente como contraste extremo y con el pasado más cercano, la formación del Estado moderno visto desde el presente; el tiempo moderno es el momento decisivo en el cual se estableció la frontera que impide la movilidad espacial. La historia de los yaquis es narrada en el contexto político mexicano y su inserción en la sociedad se va transformando en cada momento, desde la formación del país hasta el Porfiriato. La formación del Estado moderno, el establecimiento de los límites geográficos en forma de frontera y el desplazamiento masivo de los yaquis atravesando la frontera como resultado de la persecución y la deportación, produjo la condición intersticial donde los yaquis desplazados hacia el norte fueron clasificados como refugiados políticos. Esta condición intersticial producida por el Estado mexicano fue reafirmada por el Estado estadounidense, convirtiéndoles en sujetos sin Estado.

El argumento de “los yaquis no son refugiados políticos” es también un punto

crucial del discurso. Considerando la movilidad en el área como práctica continua-repetitiva y ancestral, la llegada de los muchos yaquis a la región suroeste de Estados Unidos y su instalación en dicha región se interpretan como acto legítimo.

These are some early pictures of Tucson showing that mobility. So we really want to express that Yaqui people are not political refugees of the early 1900s, but that we were in these areas from time immemorial, and that there are even documented accounts of the Tumacácori into the early 1730s. (...) But just establishing the fact that we have been here from time immemorial and that mobility has always happened. Now we have this new border, so for Yaqui people it's really difficult.

El tratado afectó no sólo la movilidad ancestral, sino también la conexión entre la gente de Río Yaqui y la de *actual* Arizona. Así, el establecimiento de la frontera transformó las prácticas trans-locales en las transnacionales, como argumenta Menena (en la presentación del Congreso LASA en 2016), haciéndoles cada vez más difícil el cruce fronterizo e impidiendo los intercambios fluidos que existían desde el *tiempo inmemorial*. La frontera actual, sobre todo estadounidense-mexicana (Kearney, 2006), obstaculiza al cruce de los yaquis de Sonora por ser nacionalidad mexicana, así como a los yaquis de Arizona, ya que les exige pasaporte al cruzar en nombre de la seguridad nacional.

El pasado reinterpretado y reconstruido con base en las diferentes fuentes históricas y puesto en contraste con la actualidad construye un argumento persuasivo para ofrecer en público la representación histórica de los yaquis construida desde su propia perspectiva. A continuación, veremos otro discurso parecido, pero dirigido a la población interna, por lo cual el centro de discurso reside en el pan-indigenismo y la consciencia nativa.

Por otro lado, la clase de historia yaqui impartida en el Departamento de Lengua y Cultura me dio la clave para entender su perspectiva histórica. La clase es destinada a

los alumnos yaquis inscritos en *Pima Collage* y se puede acreditar la materia en la Universidad. En las clases se ofrecen dos tipos de conocimiento histórico: en primer lugar, los textos escritos por los historiadores y antropólogos, así como los misioneros (es decir, la literatura occidental); en segundo lugar, las tradiciones orales transmitidas de generación en generación, que en las ciencias sociales llaman el mito.

Un día después de haber tenido una gran festividad de reconocimiento, me dieron la oportunidad de asistir como oyente a la clase de historia. Estaban alrededor de 10 alumnos muy entusiasmados por saber la historia de la tribu. Ese día se hablaba del territorio y paisaje “*landscape*” con enfoque histórico, es decir, la transformación del territorio y paisaje a lo largo de siglos bajo régimen colonial y del Estado.

La clase fue impartida por dos personas, Juan, participante activo en la cultura y los rituales, así como interesado en las tradiciones orales, y Alicia, alumna de doctorado en historia de la Universidad de Arizona y asistente del Departamento. Ambos son jóvenes y estudiosos de la historia étnica aunque la perspectiva y el método son diferentes. Así, dos miradas (tradiciones orales y literatura) se entrecruzan por los dos presentadores con enfoques diferentes.

- | | |
|----|---|
| a. | Land of origin: Río Yaqui |
| b. | Homeland: Arizona |
| c. | Home range: California, Sonoran Desert (desde el río Yaqui al río Gila) |

La clase empieza con la nueva conceptualización de territorialidad y paisaje. Como se muestra arriba, para ellos “*homeland*” es Arizona y no Río Yaqui. El Sr. Luis Ozuna nos da una clave para entender la territorialidad conceptualizada desde el norte.

Yo creo que el hiak vatwe, el río Yaqui, donde la raíz de nuestra etnia o de nuestra tribu está ahí. La raíz central, [se] conecta con todo, como un árbol. No nomás [la raíz] se queda en ese lugar, pero los brazos del árbol se extienden a muchos lados. Y así pienso que Río Yaqui es un lugar para nosotros que es muy importante espiritualmente,

hablando de historia. Y es un lugar donde yo quisiera que cada persona hiaki pueda visitar para mirar lo que es. Sí es muy diferente mirar el hiak vatwe, río Yaqui, ahorita como [está], porque cahita vaam, “no hay agua”, el río ya no está funcionando, como naturalmente debe [de estar]. Pero de ahí viene la raíz fuerte y extiende a toda región, como mis mayores me han platicado de *Gila River*, que llegando allá en Phoenix, hasta allá en el río Yaqui más sur, vaam [agua]. Eso es diferente, el *home*, raíces [es] Río Yaqui, y el *range* [es] el lugar donde *we have habited*, donde vivimos [actualmente]. Se extiende no solamente a ese río [río Yaqui], [sino también] alrededor. Así pensamos nosotros (Luis Osuna, el 16 de septiembre, 2015).

Si Río Yaqui es el lugar de origen de la tribu, como se cuenta en las tradiciones orales, de ahí la población se extiende a la región más amplia -como de la raíz del árbol a las ramas y las ramillas-. Estas ramas están conectadas a la raíz, de donde absorben las sustancias necesarias para producir energía en las hojas. La relación entre la raíz y las ramas y las hojas, por lo tanto, entre Río Yaqui y las comunidades en Arizona, no sería una relación jerárquica como el centro y las periferias, sino interdependientes, ya que sin las ramas y las hojas, la raíz no puede reproducirse ni desarrollarse.

Por otra parte, la importancia del territorio ancestral se plasma en las tradiciones orales: según éstas, los yaquis nacieron en el cerro del gallo ubicado al nordeste del pueblo Belem, en el siglo I, dando una conexión mítica y simbólica entre el grupo étnico y el territorio.

Porque nacieron en la Sierra, los yaquis en Belem, en Samawaka [el cerro del gallo], se llama Samawaka de Belem. Nació en el Siglo 1, aquí por la sierra. Ahí hicieron, ahí habló con ellos, un cerro se llamaba, el gallo, el totoi takuseui. Le decían ellos en la lengua, cuando iba a llegar Dios, los yoemes ahí cantaban en ese cerro. Ahí se salían en la cueva los yoemes y llegaban con ellos. Platicaban porque hacen la Cuaresma en más adelante ellos, cuando ellos lo mataron, lo crucificaron, y se quedó lo que hicieron al Dios, lo pegaron, lo golpearon. Todo lo que pasó [...] eso no quede revuelta con la tierra, no va a llevar el aire, les dejó la santa Iglesia, para que ahí mismo lo trabajara la gente. Le piden ayuda a él, si lo crees tú, pide ayuda a él, él te da salud y alivio. Por eso les dejó a los ocho pueblos, la Santa Iglesia católica. Todo lo que están viendo así en la Cuaresma, todos juntos, el gobernador y todo eso. Hiak lutu´uria, esa quiere decir

hiak lutu'uria (don José María Palomares, Tórim, el 19 de julio, 2014).

Avtar Brah (2011) menciona la necesidad de distinguir entre el hogar y la patria, ya que no todas las diásporas buscan el retorno. En este sentido, el hogar para ellos son las comunidades de Arizona y la raíz está en Río Yaqui como origen simbólico, pero ambos están conectados y crean una relación de interdependencia, sin que exista diferenciación entre el centro y las periferias. En este sentido, la construcción de la identidad étnica no requiere forzosamente el retorno físico ni simbólico, si bien, el retorno representa un significado simbólico que se atribuye a los sujetos en diáspora.

Juan narra y enfatiza el paisaje étnico desde tiempo remoto, el tiempo precolonial: el río Yaqui llegaba hasta la frontera, incluso hasta Besbee y Dauglas sobre los corredores de las cordilleras de la Sierra Madre Occidental y, sobre los cuales, los antepasados viajaban del sur al norte para intercambiarse objetos materiales (conchas, plumas) e inmateriales (información, conocimiento). Las conexiones sociales y comerciales entre grupos indígenas estaban tan desarrolladas y estrechas que el suroeste de Estados Unidos estaba conectado con el centro de Mesoamérica, incluso con Hawái. Además, la diferenciación actual con base en la etnicidad no existía antes, ya que todos los grupos indígenas estaban interconectados en alguna forma y considerados iguales. En este paisaje interconectado, Juan menciona algunas localidades mágicas, tales como Tetacawi (San Carlos), Picacho (Arizona), el cerro del Gallo (Guaymas), cerros sagrados para recoger don divino, otorgado por Dios. Éstos, constituyen enclaves sagrados y espirituales para todos los grupos indígenas con los cuales se debe mantener un vínculo estrecho a través de la visita física o el viaje onírico. La recuperación de la espiritualidad y la cosmovisión a través de las tradiciones orales tiene que ver con la autenticidad e identidad, como yaqui y como indígena en general.

Todo ello se transformó radicalmente con la llegada de los españoles. La conquista trajo consigo nuevas perspectivas occidentales y relaciones de poder, de tal manera que se fragmentaron los espacios interconectados y se dividió a la población conforme a la etnicidad inventada, asignando un nombre correspondiente y erróneo. El estilo de vida español fue introducido y, coaccionado a la población nativa, se sobreponía gradualmente a la perspectiva nativa.

En el tiempo actual, el paisaje de Río Yaqui ha cambiado drásticamente por las construcciones de tres presas que impiden el flujo de agua hacia la parte inferior y, en consecuencia, transforman no sólo el modo de producción, de la agricultura autosustentable a los jornaleros asalariados, sino también la cosmovisión. Los dos poderes hegemónicos, así como las perspectivas occidentales van minando el estilo de vida tradicional y la conexión espiritual con la naturaleza.

¿Cómo interpretar las historias? Fue una de las preguntas claves en la clase. Las historias reinterpretadas por la perspectiva nativa refuerzan “lo nativo” y, por ende, la identidad misma. Pero Juan no habla de la identidad étnica, sino identidad como nativo y como indígena, en oposición a occidentales y conquistadores. Porque la identidad no se construye a partir de la etnicidad, sino de la *comunidad*: como las diferencias étnicas son creadas e inventadas por los colonizadores, hay que pensarse en la comunidad en el sentido de que todos “los nativos”, más antiguos y recientes, son “indígenas”. “*All we are indigenous people*” fue uno de los mensajes centrales en la clase.

La vuelta al origen y al pasado precolombino y la recuperación de la conciencia nativa, representan la fuente de poder y empoderamiento en la sociedad dominante. No obstante, esta conciencia surge del presente en la condición política particular, misma que está llena de discriminación, racismo y prejuicios hacia la gente nativa.

Por último, ¿cómo entendemos “la comunidad” en sus términos? Homi Bhabha nos sugiere lo siguiente:

Son los signos de la emergencia de la comunidad vista como un proyecto (a la vez una visión y una construcción) que nos lleva "más allá" de nosotros mismos para volver, en un espíritu de revisión y reconstrucción a las *condiciones* políticas del presente (2002:19).

La comunidad, como un proyecto, tiene carácter más inclusivo, sin diferenciarse con las diferencias creadas, tales como mexicanos, estadounidenses, miembro o no de PYT y atraviesan estas fronteras y crean el sentido de la comunidad. Maria Luisa Gomez, una joven estudiante de la Universidad de Arizona y miembro de la comunidad de Barrio Libre, contestó esto cuando le hice una pregunta: “¿qué significa ser yaqui o yoeme?”;

It means like a completely livelihood, and its indigeneity of me, as well as having, because they know what of Yaqui, they have a sense of community, so, it is what about sense of community (el 22 de octubre, 2015).

Según ella, el sentido de la comunidad se construye a partir de las redes, las de parentesco y pseudo-parentesco, un tejido social y cultural complejo y dinámico. Esta constante construcción y renovación se da gracias a las prácticas cotidianas, prácticas culturales y rituales, así como negociaciones inter-culturales y trans-culturales, el sentido de la comunidad se construye y reconstruye constantemente.

Nombramiento de los lugares históricos relacionados al grupo

El segundo ejemplo trata del nombramiento y la difusión de los sitios históricos y lugares importantes para la tribu, de cuyas tareas se encargan el Departamento y la página de Facebook, “*Yaqui Community News*”. Estos eventos y episodios son significativos para ellos desde el punto de vista presente, los cuales vale la pena compartir con la población dominante, así como con los miembros de la tribu. Los eventos que expondré a continuación son los que, tanto el Departamento como los miembros yaquis, me indicaron

y compartieron por su propia voluntad durante el trabajo de campo en Arizona; en otras palabras, episodios históricos a los cuales les atribuyeron significados ellos mismos, ya sea por la identificación o por la legitimación.

Tumacácori (las misiones jesuitas)

Tumacácori es una misión antigua de los jesuitas ubicada a una distancia de más de 30 kilómetros desde la frontera internacional. En el archivo misionario se registra una comunidad misionera compuesta por varios grupos étnicos en la zona, los tohonos o'odham, akimel o'odham, los yaquis y los apaches, gracias al cual oficialmente y documentalmente se comprueba la presencia de los yaquis antes del establecimiento de la línea fronteriza y su relación con el territorio de la Arizona actual. Las misiones establecidas por el padre Francisco Kino muestran la estrecha relación entre los grupos indígenas y la misión, la movilidad de los indígenas a lo largo de la zona misionera (antigua Sonora y California) y las interconexiones étnicas bajo el orden jesuita. Los yaquis, especialmente, acompañaban a los misioneros como escoltas e intérpretes. La devoción de los yaquis en la figura de Padre Kino representa la relación estrecha e histórica entre la misión y el grupo étnico. Tanto en el tiempo precolombino como en el colonial había movilidad en la región, aunque los misioneros, sobre todo los jesuitas, sí controlaban la actividad y cierta movilidad de los indígenas, además de que les permitían el trabajo asalariado.

La misión actual fue construida por los franciscanos hacia finales del siglo XIII y se convirtió en el Museo Nacional Histórico. En diciembre se celebra en Tumacácori la fiesta multiétnico y multicultural donde participan los nativos americanos, así como grupos étnicos transfronterizos, es decir, grupos de danza folclórica y de música popular. Los yaquis de Arizona, cada año, mandan un grupo de los matachines para celebrar el día,

con ello refuerzan el vínculo territorial y celebran, una vez más, la historia étnica en la región.

La importancia de este lugar reside en que es un registro oficial de las misiones y sus prácticas religiosas, por lo menos desde la época colonial. Durante las misiones en la Pimería Alta siempre hubo presencia y recuerdos de los yaquis como buenos trabajadores, así como defensores contra los ataques apaches. Además, en 1737, un yaqui, Antonio Siraumea, descubrió enormes planchas de plata cerca de la misión, los Santos Ángeles de Guevavi y, posteriormente, se convirtió en el dueño legal del lugar. Su hija o su nieta, María Plancha Platas, vivió en Tumacácori y su nombre está registrado en la base de datos de “*la Mission 2000*” (folleto de Tumacácori). Estas misiones proporcionan valiosos registros históricos al estilo occidental (escrito en el orden cronológico) que en los procesos legales de reconocimiento les requerían para “comprobar” -al estilo occidental- su presencia en el territorio estadounidense.

En 1908, Tumacácori se convirtió en monumento y, posteriormente, en Parque Nacional Histórico, con la integración de otras misiones antiguas, como San Cayetano de las Calabazas y los santos de Ángeles de Guevavi (ambas en 1990). Mizutani (2004) indica que la transformación de Tumacácori, situado en los márgenes del país como una misión abandonada, en Parque Nacional Turístico fue una decisión meramente política: es decir, como símbolo de la apropiación estadounidense del legado español a través del nombramiento como patrimonio nacional y, por ende, también fue una integración simbólica de los indígenas en el *borderland* que participaron en ella, incluyendo a los yaquis.

Hoy en día, Tumacácori es representada como centro de multietnicidad, un espacio que muestra la diversidad de América; en la realidad, sin embargo, la historia de

esta región está llena de despojos y violencias y muestra complejidad, más que una simple disputa territorial entre los dos Estados -México y Estados Unidos-. Sheridan (2007) nos sugiere que Tumacácori es símbolo del despojo de los tohonos o'odham por los poderes coloniales. Durante la disputa territorial en la mitad del siglo XIX, entre los mexicanos y los estadounidenses, esta zona fronteriza se convirtió en arena de luchas por la apropiación y el despojo sistemático en el contexto de la expansión capitalista. Los codiciosos repetían litigios para legitimar y legalizar su posesión, mientras los o'odhams -habitantes originales de la zona- quedaron fuera de estos procesos. Siendo *indian*, los o'odham no tenía voz en la arena política-legal y su reclamo territorial fue simplemente ignorado a lo largo de siglos.

Lugares en las memorias colectivas: asentamientos transitorios

Además de los esfuerzos por las élites y los intelectuales, existen otros individuos interesados en la reconstrucción de la historia étnica. A diferencia de los casos arriba mencionados, su perspectiva es más “continua”; es decir, recuperan los pasos de los antepasados más cercanos y cubren la parte perdida de la historia contemporánea.

Durante las últimas décadas han materializado varios intentos por reconstruir las memorias de sus antepasados y de las comunidades que ahora están en peligro de subsistir por el acelerado avance del capitalismo y enfrentan la transformación constante de los paisajes urbanos, así como la condición de la vida. Por ejemplo, las familias de Scottsdale se organizaron para elaborar un libro acerca de la historia de los yaquis de Scottsdale, “*The Yaquis of Scottsdale, Arizona. Family, Indomitable Spirits, Generosity (2002)*”. El libro es una recopilación de las memorias de las personas mayores y está escrito en tres idiomas (inglés, español y yaqui) para que “las nuevas generaciones sepan y no olviden cómo vivían sus abuelos y padres, así como para estimular las tradiciones orales, a contar

sus propias historias a través de las narrativas” (en el prefacio del libro). El nombramiento de los lugares perdidos y la reconstrucción de los espacios y de los lugares habitados por las familias yaquis, con nombres detallados en el libro, es una manera de recordar y conservar las imágenes del pasado que ya no existen física y ontológicamente. Así, la comunidad yaqui en Scottsdale está enfrentando la transformación radical de la vida constantemente; por ello, surge la necesidad de “hacer historia”, como diría Halbwachs, ya que la memoria colectiva está a punto de terminar debido al cambio radical del entorno y la dificultad de mantener la comunidad (citado por Manero y Soto, 2005).

Aparte, hay otros actores interesados en la institucionalización de las memorias colectivas. Por ejemplo, Camilo Baltazar, quien ha escrito varios artículos y libros en colaboración con los académicos, tiene un importante papel en esta tarea. Estos trabajos de y para las comunidades en Arizona son fundamentales para la construcción de la identidad, como dice en el texto de la Molina, “sirven para recordarnos quiénes somos y de dónde venimos” (Molina et al, 2003:6). El trabajo conjunto de varios individuos tiene como objetivo (re)construir y compartir las historias de familias asentadas en Pascua Viejo y de ahí, intentan no sólo buscar las historias familiares, sino también mostrar la movilidad de las personas en esa época y recordar y nombrar los asentamientos transitorios ya desaparecidos, pero importantes para el grupo. El nombramiento y el mapeo de estos asentamientos, desde mi punto de vista, forman parte de los procesos de la reterritorialización simbólica. Los lugares y asentamientos antiguos son nombrados, difundidos y se les atribuyen significados simbólicos; es decir, se convierten en los lugares étnicos. Nogalitom, Bwia Bwalko, Chukui Tanki, Barrio Anita, Bwe’u Hu’upa (Hu’upa Teku’uku) son algunos ejemplos de los asentamientos en Tucson (véase el mapa en la página 58). Son lugares llenos de memorias por las cuales evocan sentimientos,

arraigo y nostalgia en el espacio/ lugar que legalmente no les pertenecen y que ya no están ocupados por ellos mismos, pero que forman parte de las memorias colectivas. Estos lugares, lejos de convertirse en espacios ajenos, siguen siendo muy importantes para la búsqueda del pasado común y, por lo tanto, la construcción de la identidad. La reducción de los espacios y la pérdida de los lugares étnicos importantes son experiencia común para todos los yaquis en Arizona. Por ejemplo, el pueblo Guadalupe ha experimentado el despojo y la transformación del espacio étnico debido a la urbanización y desarrollo de la zona.

Pues la mayoría de aquel tiempo los 60 y 50 [...] trabajamos en files, todo alrededor de Guadalupe era files, al otro lado del canal [...] Del este al oeste era monte [...] las lomitas que están ahí, ahí donde hacíamos Santa Cruz. Ahora, está el Resort muy grande ahí en South Mountain Point, “Arizona Inn”. Pero a la lomita esa que nosotros caminamos hacia Santa Cruz arriba, bailaban durante toda la fiesta. Y para atrás, otra vez a la iglesia. Pero cuando vino la carretera grande, *interstate* 10, se acabó. E hicieron un restaurante grande [...] pero ese negocio se ha quemado dos veces, porque es tierra santa, es sagrada. Ellos no saben por qué se quema, pero nosotros sí sabemos. Porque no deben tener ahí. Le avisamos, cuando vamos para allá, allá hacíamos celebraciones [...] No eran terrenos de nosotros, no más [hacíamos]. Era monte no más. Más antes era más libre y no había cercos ni nada. Cuando pusieron la carretera grande, entonces sí pusieron los cercos y dos cercos a la carretera [...] y se acabó (Alejandro Matias, Guadalupe, el 5 de junio, 2014).

El hecho de nombrar los lugares y compartir las memorias colectivas permite articular los lugares desconectados y reconstruir un espacio articulado, relacionado y vinculado. Todos ellos forman parte de las reconstrucciones históricas del pasado, las memorias colectivas, las historias no contadas, silenciadas, que nunca tuvieron presencia en la sociedad estadounidense ni una mención en el registro oficial. Estas prácticas, ya sea en forma escrita u oral, siguen siendo muy importantes para la continuidad histórica (y por ende, la identidad).

A pesar de que hay varios artículos y libros escritos por antropólogos e historiadores sobre la historia de los yaquis en Estados Unidos (Glaser, 1994, 1996; Holden, 1982; Meeks, 1998; Mizutani, 2010; Spicer, 1980, entre otros), estos intentos muestran que las personas de las generaciones anteriores sienten la necesidad de asumir la tarea de transmitir las historias de la comunidad *por su propia voz y desde su propia perspectiva como experiencia vivida*, ya que, a partir de ellas, la identidad étnica se construye y reconstruye de manera constante. Los deseos y la inquietud de materializarse y documentar las memorias colectivas y convertirlas en la(s) historia(s) surgen del momento de transición que las generaciones sienten en la vejez. “Hacer historia” es documentar las memorias colectivas antes de que se entierren en el olvido por completo. Todos los cambios ocurridos durante más de un siglo, de refugiado político/migrante a nativos americanos, de trabajador asalariado a dueño de los negocios tribales, de la vida en movilidad a la sedentarización en la reserva, así como la fragilidad económica de algunas comunidades y los cambios constantes del alrededor, promueven la necesidad y las exigencias de escriturar y documentar, ante la llegada a su fin, el ciclo de vida de los grupos sociales portadores de una memoria (Manero y Soto, 2005). Es importante enfatizar que esta necesidad surge del presente y está proyectada hacia el futuro, a las nuevas generaciones que vienen, ya que, gracias a su carácter constitutivo, las memorias pueden transformar la realidad social y proveer de nuevas pautas para interpretar el aquí y el ahora (ibíd.). Estos proyectos de “hacer historia” a partir de las memorias colectivas difieren metodológicamente de las prácticas anteriores, pero tiene el mismo objetivo: hacer historia desde ahora y aquí y, de ahí, (re)construir la identidad.

Vinculación con las entidades gubernamentales

Estas prácticas de reterritorialización consisten en el fortalecimiento de los vínculos

políticos y sociales con el territorio, tanto local como nacional, es decir, con la ciudad de Tucson, el condado de Pima, el estado de Arizona y el gobierno federal y tienen mucho que ver con hacer presencia en el territorio. En otras palabras, buscan el reconocimiento por parte de la sociedad, no sólo como grupo étnico culturalmente distintivo, sino también como ciudadanos estadounidenses en términos sociales y políticos. Podemos hablar de su consciencia de doble pertenencia, aunque la estadounidense se da en una escala más amplia.

Un ejemplo ilustrativo es la participación activa en *Tucson Meet yourself*. Se trata de una festividad folclórica con el fin de celebrar la multiculturalidad de la ciudad y fomentar las transmisiones de prácticas culturales. El Casino del Sol Resort es uno de los patrocinadores principales del evento, junto con la Universidad de Arizona, el condado de Pima y *The National Endowment for the Arts (NEA)* (dato registrado en 2014). Las comunidades yaquis en Tucson, *San Ignacio Yaqui Council Inc.* de Pascua Viejo y el Señor de los Milagros de Barrio Libre colocan puestos de comida para recaudar fondos, mientras el Departamento de Lengua y Cultura ofrece un espacio de interacción con la gente de la ciudad. La consciencia de ser parte y el deseo de ser reconocido como *Native American* en la comunidad local se observa y se expresa de manera abierta en dicho evento. Los nativos americanos alrededor de la ciudad, los yaquis y los tohono o'odhams participan en la festividad y exhiben en pabellón propio.

No obstante, patrocinar el evento como la etno-empresa, es decir, en nombre del Casino del Sol Resort -si bien este cambio es reciente y anteriormente PYT era la figura central- tiene un objetivo más económico que sociopolítico: hacer propaganda de la etno-empresa y ganarle a su rival, los casinos de los tohono o'odham, que no forman parte de patrocinadores principales. Sin embargo, su participación activa en el evento en diferentes

papeles -como patrocinador, como figura política, como grupo social-cultural y como artista-, así como su involucramiento a profundidad, muestran, sin duda, la importancia de hacer presencia en el evento, tanto ciudadanos estadounidenses como nativos americanos. En este sentido, el evento es una buena oportunidad para involucrarse y vincularse con la sociedad civil y pedir el reconocimiento como grupo social.

El pabellón de los yaquis se divide en dos, uno tradicional y otro para los artistas contemporáneos que exhiben para vender las pinturas y los dibujos relacionados a las tradiciones y cosmovisión, así como artesanías pequeñas. Las obras artísticas muestran una diversidad e hibridez de las artes yaquis, desde una pintura tradicional a una “híbrida”, pero ambas caben en el mismo marco artístico. En la parte tradicional, los empleados del Departamento y algunos mayores comparten la historia de los yaquis y los conocimientos relacionados a los rituales, tales como la exposición de los instrumentos musicales. Los músicos enseñan los instrumentos musicales y los significados de cada uno. Cuando hacen un pequeño ensayo, la gente se acerca al pabellón con mucho interés. Si bien, aquí nunca se realiza una presentación de danza o canto completo, ya que no corresponde al espacio y tiempo (véase el segundo capítulo). Asimismo, hay espacios de interacción y aprendizaje de la cultura yaqui: organizan un taller para hacer flores con papel chino, las cuales son indispensables en los rituales y posee un multi-significado. En Arizona, esta actividad cultural se convierte en una práctica privilegiada tanto en el espacio interno como el externo.

La interacción con la sociedad civil y tener consciencia de ser parte de ella, así como de que la sociedad reconozca su presencia en ella, son objetivos principales de PYT. Esto no es una cosa banal, ya que los nativos americanos suelen alejarse de la sociedad local y construir mutuamente las fronteras, poniendo énfasis en la pertenencia tribal, a la

vez ignorando la estadounidense. En cambio, los yaquis sí reconocen la importancia y aprovechan las oportunidades.

El Departamento de Lengua y Cultura se prepara para el evento desde unos meses antes y el director me enfatiza la importancia de la participación. Él considera el evento como una buena oportunidad para que la gente de Tucson conozca a la tribu, su historia y su cultura, así como para corregir la información sesgada y difundida hasta ahora. El evento se relaciona al primer ejemplo, es decir, difundir la nueva historia y territorialidad en el espacio público; en este sentido, el evento constituye un espacio ideal para ello.

Estas prácticas culturales y políticas de visualizarse como colectivo en la esfera pública forman parte de la lucha por la ciudadanía cultural. El concepto tiene dos ejes claves, por un lado, reconocimiento de la diferencia y, por el otro, derecho pleno a la ciudadanía (Besserer, 1999). Como indica Rosaldo (2000), los derechos tienen que ser sustanciales y no formales, para que la ciudadanía sea primera y no segunda. Pocos nativos americanos recurren a la esfera pública, debido a las rigurosas fronteras impuestas entre los nativos americanos y los no nativos americanos que les obligan pensar que dos ciudadanía (la nativa y la estadounidense) son incompatibles. Sin embargo, este evento ofrece una de pocas oportunidades para hacer presencia en la esfera pública como miembro de la sociedad estadounidense. De acuerdo con Rosaldo (ibíd.), no se trata de una relación vertical entre el Estado y el grupo (ciudadano), sino de una horizontal, entre ciudadanos. En pocas palabras, es un momento oportuno para exigir derecho pleno como ciudadano estadounidense cara a cara, en la relación horizontal, ya que la inequidad social y económica y la discriminación no se solucionan por negociación interna, sino en la escala más amplia, regional, nacional, transnacional e internacional.

En resumen, el evento ofrece una oportunidad de concientizarse como parte de la sociedad, así como de difundir y compartir su historia y su cultura con el fin de erradicar el racismo y evitar el mal entendimiento mutuo.

Compromiso con los nativos americanos

Sin lugar a dudas, la reterritorialización forma parte de los procesos de nativo-americanización, por ello, los yaquis se empiezan a apropiarse de los discursos y las prácticas económicas de los nativos americanos, compartir la información y crear los espacios interétnicos. Esta solidaridad de los nativos americanos se visualiza más entre los nativos americanos asentados en Arizona.

El intercambio y la participación mutua en los eventos culturales son prácticas comunes. El intercambio y las interacciones se diversifican desde lo económico y lo político hasta lo cultural; por ejemplo, existe el intercambio de prácticas económicas de las etno-empresas, no sólo a través del *Arizona Indian Gaming Affairs (AIGA)*, sino también entre tribus, sobre todo entre las tribus más exitosas en el etno-negocio de las tribus en desarrollo económico; para ello, se organizan visitas mutuas para los eventos culturales, para fomentar el intercambio cultural entre las tribus arizonenses. Existen muchas organizaciones de y para los nativos americanos que ofrecen espacios de intercambio y solidaridad en términos económicos, como político-legales. Sin duda, constituyen procesos de nativo-americanización y, a partir del posicionamiento como nativos americanos, elaboran las estrategias para el empoderamiento en la sociedad estadounidense.

Por otra parte, se ha generado otro acercamiento recientemente. Como parte de la reconstrucción de la historia antes del Contacto, el Departamento empieza a emprender un nuevo proyecto que tiene interés histórico, a través de los diálogos con los hopis, cuyas

historia y tradiciones orales transmitidas de generación en generación destacan entre los estudiosos de los grupos indígenas. Compartir los conocimientos históricos entre los grupos indígenas es clave para fortalecer la mirada nativa y resistir a las representaciones hegemónicas impuestas desde la mirada colonial.

Los hopis son originarios del norte de Arizona; son el grupo étnico más cercano a los yaquis y pertenecen a la misma raíz lingüística, la yuto-azteca. Según los testimonios recogidos por ambas partes, los yaquis y los hopis mantienen buenas relaciones desde tiempos remotos hasta la actualidad. De hecho, fue la única tribu que les dio apoyo a los yaquis en los procesos del reconocimiento federal. Cabe subrayar que este grupo étnico en el campo académico son considerados como un grupo distintivo en términos culturales, pues “Hopi are a self-identifying, geographically and socially discrete group with deep history who seem to fit the anthropological criteria for a "tribe" quite well” (Bernardini, 2008:485). El vínculo con los hopis y la búsqueda de su lugar en la historia precolonial por medio de las tradiciones orales de los hopis constituyen referentes indispensables para la reconstrucción de la propia historia étnica. Las tradiciones orales hopis cuentan las articulaciones interétnicas antes del Contacto, la movilidad espacial y el intercambio fluido entre los grupos nativos en la vasta región de la actual Sonora y Arizona, indicando la presencia destacada de los yaquis en la región desde la época precolonial, mucho antes del Contacto (comunicación personal con Juan).

Es como tenemos una ruta y en esta ruta vivimos del río Yaqui hasta acá, al lado de los hopis. Hace como unos 10 años pasados, vino el gobernador de hopis y platicó de los tiempos de sus ancestros. Sus ancianos decían, se acordaban que [entre] ellos hubo intercambio [...] *trade* y negocios. Porque la gente de nosotros traíamos [...] *shells*, caracoles y pluma de los pericos, que ya no existen. Pues la cosa que mencionaban ellos, todo tenían claro en la memoria que hubo esos intercambios [con el] norte de Arizona (Tomas Valenzuela, el 14 de octubre, 2014).

La historia precolonial se conecta con la historia colonial escrita por los jesuitas y, posteriormente, con la más reciente, con la historia nacional oficial de dos naciones a fin de satisfacer las exigencias actuales. La articulación entre el pasado y el presente permite construir un futuro más comprometido con las nuevas generaciones que vienen adelante.

El movimiento de la reconstrucción de la historia está estrechamente relacionado con el cambio de la política federal de los nativos americanos, sobre todo con la *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA) promulgada en 1990, la cual establece que las tradiciones orales son consideradas como una línea de evidencia en casos de repatriación, junto con los datos arqueológicos, la biología, la lingüística y otras pruebas (Bernardini, 2008:484). De esta manera, como argumenta Bernardini, “los juicios sobre la integridad histórica de la tradición oral también tienen potenciales implicaciones éticas y legales que podrían afectar a las comunidades descendientes” (ibíd.). Gracias al cambio, las tradiciones orales tienen potencialidades no sólo como patrimonios inmateriales para la comunidad y la identidad, sino también como documentos legales y científicos que sirven para la lucha histórica de la dominación colonial y poscolonial.

Este trabajo de bricolaje, es decir, de la articulación entre las historias fragmentadas, las tradiciones orales y las memorias colectivas, -a veces complementarias o contradictorias con la historia oficial creada por los poderes coloniales-, son prácticas políticas importantes tanto para el interior como para el exterior, con la finalidad de reconstruir la identidad tanto yaqui como de nativo americano.

Al mismo tiempo, como argumenta Biolsi (2005), estos espacios de los nativos americanos interconectados pueden considerarse como ampliación de los espacios étnicos, entendidos en sus términos como *comanagement* y espacio indígena nacional. De la

misma manera, las tribus transfronterizas pueden crear un espacio indígena transnacional, como espacio re-articulado a través del reforzamiento de los vínculos políticos, diplomáticos y económicos, tanto con la autoridad tradicional de Rio Yaqui como con el gobierno sonorense. Dicha ampliación viene del norte y crea el espacio indígena transnacional, espacios re-articulados y contiguos a través de las constantes prácticas de diversos tipos.

Estas prácticas no tienen como objetivo salir del marco nacional y subvertir el orden hegemónico, sino más bien, buscar su lugar en la Historia Nacional en la que se asientan, pero no como sujetos pasivos que sólo esperan que los otros los representen, sino como sujetos activos y dinámicos, capaces de resistir a las representaciones hegemónicas y representarse a ellos mismos a través de su propia voz y desde su propia perspectiva.

Por último, autonombrarse como nativo tiene doble efecto: primero, el término “nativo” tiene connotaciones negativas y discriminatorias que está relacionado con la idea del “atrasado” y el “violento” y evoca la experiencia traumática del colonialismo: ser dominado y subordinado. Como indica Brah, al momento del contacto, el nativo se convirtió en el otro, inferior y subordinado. “En las colonias, los nativos fueron excluidos de la construcción de la nación al ser subjetivados como nativos. Los pueblos indígenas pueden estar “en” la nación, pero no pueden ser “de” la nación”. Sin embargo, los pueblos oprimidos como los nativos americanos, pueden transformar y re-traducir el concepto de *indian*, pero con un objetivo diferente. El posicionamiento nativo se convierte en el medio de lucha contra siglos de explotación y marginalidad (Brah, 1996:222). Tanto el Concilio como el Departamento tienen una visión descolonial y recurren a la perspectiva nativa sostenida por el dualismo entre colonizador y colonizado y Occidente y Nativo. Esto se

ha convertido en un arma poderosa y unificadora para la lucha contra el poder dominante, así como para la concientización de las construcciones históricas durante la colonialidad y poscolonialidad. Aunado a ello, esta visión permite articular y tejer relaciones más amplias y crear una solidaridad pan-indígena, no sólo en las intra-regiones, sino también en las trans-regiones. El propósito es salir de las categorías de los Estados y unificar a toda la población y las naciones aborígenes que tienen experiencias “nativas”.

Sin embargo, esta perspectiva de “lo nativo” conlleva también un problema: suele incitar al regreso precolombino, a un retorno de un pasado intacto, no “contaminado”, que jamás podrían recuperar. De ahí, surgen las discusiones de lo puro y lo impuro, de lo propio y no lo propio. Tienden a olvidarse de que todas las culturas son construcciones híbridas, como resultados de una constante transculturación. Además, desde esta perspectiva, se tiende a negar la existencia actual como ser híbrido y tener una cultura híbrida que constituye una impureza, ya que son producto de la colonialidad prolongada. Además, como indica claramente Brah, el término tiene otro problema intrínseco.

Esta ubicación subalterna no siempre supone una garantía automática frente a afirmaciones esencialistas de pertenencia. A la vez, tampoco puede asumirse por adelantado que, invariablemente, la resistencia a los procesos hegemónicos de subordinación evitará recurrir a la posición del sujeto indígena como espacio privilegiado de afirmación legítima de pertenencia. Lo que está en juego es la forma en la que la posición del sujeto indígena se construye, se le presenta y se moviliza. Las políticas opositivas de una ubicación subalterna deben enfrentarse a todo tipo de contradicciones. [...] ¿Cómo se distingue el “indigenismo” de los grupos subalternos, de las afirmaciones de “ser autóctono” que hacen los grupos dominantes? (1996:223)

En cambio, los indígenas a lo largo de siglos, bajo tres ciclos de conquista, han luchado y transformado las formas y los elementos cruciales, sin perder el sentido de la continuidad y la identidad. Esta consciencia histórica continua es la que llama Spicer “la

identidad persistente” (1994). Entonces, lo importante sería mantener dos formas de la lucha y dos miradas, tanto la de ruptura como la de continuidad, aunque ambas parecieran no compatibles y contradictorias.

5.3 Prácticas culturales en Sonora: la articulación territorial



Figura 2. Huella de Cristo en Tórim (2014). Foto: Mao Fukuma

A lo largo de los capítulos anteriores, he tratado mostrar que para muchos de los residentes en Arizona, Río Yaqui sigue siendo lugar sagrado y simbólico. Es el referente identitario y origen de todo, de los antepasados, la cultura y la tradición. En relación con el territorio, existe un mito que se ha transmitido oralmente desde los siglos pasados, y en la actualidad, sigue siendo compartido entre la población de ambos lados de la frontera. Esta historia que nos cuenta el don Camilo, como argumenta Spicer, no es producto de la diáspora prolongada, sino de los conflictos y las amenazas constantes de despojo de las tierras por los españoles y, luego, por los colonos mexicanos y extranjeros (Spicer, 1994).

The Yoem Bwia [el río Yaqui] is the land where the Jesus and Mary walked, before the Jesuit came over, before the Spain came over. So we have to respect that, even those dust, dry and hot, we have to respect [...] I talk about it, as always positive thing

about the land [...] I don't know anybody told you that, there is the foot print of Jesus on the rocks, and then the hand print, on the one of the mountain where he fell, right hand [...] you can go there and put hands like, but [...] they don't believe take photos, they don't want to be disrespectful, because a lot of vandalism that happened [...] they gonna, market or something, but it's very sacred and if they [...] you, they trust you, and they take you up there, so that is the usual idea goes on there, travels on there and stays on there (don Camilo Baltazar, el 23 de mayo, 2014).

El origen mítico y sagrado de Río Yaqui es compartido entre todos los yaquis, en ambos lados de la frontera. Como argumenta Manero y Soto (2005), las memorias colectivas no son constituidas por los procesos sociales, sino también son constituyentes; las amenazas constantes y el despojo de las tierras son los que están precisamente constituidos por la memoria colectiva. A esto, se suma la memoria horrible y traumática de la guerra, llena de violencia, etnocidio y deportación. Así, Río Yaqui les recuerda a los yaquis dos caras de una moneda, por una parte, el lugar mítico y sagrado, bendecido por Jesúscristo y, por la otra, las tierras llenas de sangre, tristeza y enojo de los antepasados que las defendieron hasta la muerte. No obstante, para ellos, Río Yaqui no es el terruño a donde todos tienen que regresar a toda costa (Safrán, 1991) sino que es un lugar simbólico y sagrado con el cual tienen que reforzar el vínculo a través de las prácticas culturales y sociales. Sobre todo, las prácticas culturales que vamos a abordar a continuación, iniciaron desde hace una década como una alternativa de las prácticas más directas e integradoras tras la dificultad y los obstáculos para construir una “trans-nación” (en el sentido de Schulze), al mismo tiempo, éstas surgen como resultado de la concientización de un grupo independiente con una historia de prosperidad y de éxito en las tierras estadounidenses. En las décadas de los ochenta y noventa, hubo varios intentos económicos y políticos para esbozar una nación, atravesando la frontera internacional, pero terminaron sin el resultado esperado. Las prácticas económicas y políticas tienden a

encontrar más conflictos y choques por diferencias de las perspectivas y las normas, mismas que pudimos observar en el campo cultural transnacional, en el capítulo anterior, y la problemática en torno a la lucha por el agua y el territorio. Además, los campos están divididos en términos nacionales y no se ha podido intervenir más allá de la frontera internacional. En este sentido, pertenecer a la categoría de nativo americano tiende a enfrentar más limitaciones del Estado hegemónico, aun cuando tienen derecho a ejercer su poder dentro del marco nacional. Por el momento, las prácticas culturales y simbólicas son más viables y eficientes para reforzar el sentido de nación, aunque sea efímera y esté llena de diferencias y desigualdades.

Fiesta del Camino

Ya se ha mencionado varias veces sobre esta festividad. La importancia de esta fiesta es que, a diferencia de otras fiestas religiosas a gran escala, es la única en la cual participan todos los pueblos tanto de Sonora como de Arizona; así, todos los participantes forman los grupos independientes conforme a la pertenencia al pueblo. La festividad, es un espacio oportuno para hacer presencia como grupo independiente y sentirse como parte, más allá de la frontera internacional. Al mismo tiempo, las familias, geográfica y temporalmente distanciadas, se reúnen esta vez y los lazos tejidos anteriormente se refuerzan a través de las visitas y el intercambio de regalos y favores. La visita colectiva a la fiesta amerita también realizar un turismo patrimonial de Río Yaqui: visitar los lugares históricos y religiosos y escuchar las historias y explicaciones de cada lugar por los especialistas de Río Yaqui. La fiesta es una invitación a llenar los huecos de una parte de la memoria que no puede trazar la continuidad de forma directa y, luego, apropiarse del elemento fragmentado para constituir una memoria completa. De esta forma, las memorias y las narrativas contadas por familiares, las noticias, las imágenes y los videos

que circulan en medios sociales, así como los libros escritos por los investigadores, todo lo que alimenta al lugar de origen imaginado (Hirai, 2009), se materializan y se encarnan en forma visible y tangible y el lugar de origen imaginado se convierte en un espacio singular con una cargada de emociones y significados. De acuerdo con Izard, “las visitas constituyen un interesante fenómeno de construcción de la identidad a través del turismo”, ya que “la herencia es apropiada simbólicamente mediante las visitas, profundamente emotivas, a esos fuertes del horror que marcan el origen traumático” (2005:102).

No obstante, el sentido turístico interrumpe la unidad festiva a través de varias actividades que no coinciden con las de los habitantes locales. A pesar de que participan en todas las actividades y cumplen su rol, la desaparición de la fiesta en el día (que por los reglamentos internos locales está prohibido) y realización del recorrido turístico en Río Yaqui generan una diferenciación entre los habitantes locales y los visitantes.

De la salida del norte al sur, pasan por varios lugares tanto turísticos como etnohistóricos, el cerrito de la Virgen en Hermosillo, el cerro sagrado, Tetakawi en San Carlos, Guaymas y, al final, toman hospedaje en Ciudad de Obregón. De ahí, se dirigen a la loma de Bácum en la carretera 15, a menos de 30 kilómetros de distancia. En el transcurso del día, salen en los autobuses para visitar los lugares arqueológicos y mítico-sagrados, tales como las construcciones antiguas de la época colonial de Tórim, la iglesia de Vícam Pueblo, Belem (el cerro de Samawaka), otro pueblo ubicado más al oriente y conocido como el lugar de origen de los yaquis, así como el cerro sagrado Otemcaui donde los yaquis consiguen dones a través de la vigilia en dicho lugar, entre otras cuestiones.

La doble cara del retorno como participante y como viajero temporal en ocio, merece énfasis, ya que muestran su situación disapórica y su intersticialidad entre los

Estados hegemónicos en la que están ubicados los sujetos diaspóricos. No obstante, como he enfatizado en otros capítulos, la Fiesta del Camino crea el momento de “*communitas*” (Turner), esboza la nación imaginada y proporciona la oportunidad de reforzar y extender los lazos sociales a través del padrinzgo y compadrazgo. Ser parte de la nación, pero al mismo tiempo su posicionalidad como diáspora parece contradictoria, sin embargo, ilustra la dinámica de las relaciones sociales entre los pueblos de Sonora y las comunidades en Arizona y la complejidad de los procesos históricos que ambos experimentaron de manera diferenciada. Por medio de la participación, se les pide el reconocimiento no sólo por ser la misma gente, con el mismo origen étnico, sino también como una colectividad aparte, legítima, autónoma e independiente, que merece tener voz y presencia en Río Yaqui, además de una posición legítima dentro de la *trans*-nación.



Figura 3. Cartel de la Fiesta del Camino (2014). Foto: Mao Fukuma

La participación en la fiesta se puede interpretar como una exigencia de la ciudadanía cultural en Río Yaqui, puesto que, como lo vimos en el capítulo anterior, tanto en PYT como en los ocho pueblos tradicionales, la política de la pertenencia y las

fronteras de la pertenencia se establecen de manera excluyente y no hay forma de pertenecer a ambas. En este sentido, la ciudadanía cultural todavía está limitada. Por el momento, lo que exige la población fuera de Río Yaqui es el reconocimiento de la diferencia y la similitud: reconocer que hay diversidad y heterogeneidad dentro de la población étnica pero, al mismo tiempo, los que se radican en Estados Unidos también forman parte de la colectividad como grupo legítimo independiente.

Historical Run

La segunda práctica cultural, no menos importante, pero menos frecuente, es la *Historical Run* como parte de la celebración del reconocimiento federal. Se trata de un recorrido de la región Sonora-Arizona, desde el pueblo más norteño, Guadalupe, a uno de los ocho pueblos, Vícam Pueblo, por los corredores de relevos compuestos por las personas en ambos lados de la frontera. Es un reto difícil, puesto que, por un lado, la distancia es de más de 750 kilómetros y, por el otro, la cooperación y coordinación con los dos estados - Arizona y Sonora- son indispensables para la seguridad y el éxito del proyecto.

En el recorrido, el cuerpo tiene un papel fundamental: el cansancio y sacrificio a lo largo del recorrido dan fuerzas al proyecto y significado del mismo. Parecido a la peregrinación, lo importante no es tanto el destino, sino, más bien, el trayecto mismo. El acto del desplazamiento provocando el agotamiento corporal consigue un matiz religioso: mientras se cansa más, tendrá más efecto de salvación y bendición.

Se trata de incluir a la gente de nosotros a ellos, como 15 participantes, corredores. Y ellos, para la mayoría no conocían aquí. Pues es algo que siempre lo decimos, vamos a tirar el cordón allá y vamos a lanzar estos. [...] Y escogimos los miembros de la tribu- unos que no era de la tribu- que [hubo] mucho entusiasmo de la primera corrida. Pero aguantaron mucho porque hasta donde llegamos, [nos] quedamos. Y un calor que hacía, especialmente en Guaymas, [con] la humedad. [...] Desafortunadamente, el año pasado no pudieron hacer por falta de recursos, pero lo que teníamos pensado. Yo lo

que tenía pensado, es que cada 5 años va a hacer esto [...] para continuar la relación que tenemos. Queremos seguir eso adelante. Por eso, la vez que hicimos, hubo mucho apoyo, allá y acá. Y pues los muchachos pobrecitos el año pasado estaban bien emocionados porque sí iba a hacer y estaban preparados. Y todo porque es algo que ellos también miraban que un día, ahí los pueblos pueden llegar y pueden hacer [algo] exitoso. Y sabiendo que nosotros pudimos hacer aquí en Estados Unidos, un día se puede hacer allá. Y es otra visión que ellos piensan. Sí, se puede hacer, tenemos que llegar, acabar con lo que estamos haciendo ahorita pero un día. Y pues es algo difícil. No es fácil porque está lejos. Y tuvimos que coordinar todos los permisos, los policías que nos acompañaban y aquí en Sonora. Y verás, para coordinar es algo tremendo, pero quiero decir porque fui parte de esto que a cada uno de los participantes le gustó mucho. Una buena memoria de hacer esto. Hay una foto que tomó, uno de los participantes en la foto [...] una cosita blanquita que se ve, “¿qué es eso?”, dice. Entonces se miran una figura que parece Jesucristo, blanco. Pues entonces estaba ahí en Guadalupana, ahí en Hermosillo, en la gasolinera. Sí, pues todos quisieron llegar ahí y cuando tomamos una foto, “¿qué es esta cosita?” Si lo miras y cuando lo enseño en la pantalla, parece que [la figura de Cristo] está mirando. Porque uno miembro de los que están tratando de alcoholismo. Si ellos dicen que todo eso fue muy espiritual para ellos. Parece que están caminando así, en el aire porque (inaudible) sabiendo esto sí, sí alguien lo cuidó muy bien, si sabemos quién era [...] fue algo fuerte, un símbolo, que dijimos, algo importante (Tomas Valenzuela, el 14 de octubre, 2014).

Si bien, sólo han realizado tres veces el recorrido, está claro que este evento es organizado y planeado con un fin social y político; la articulación no sólo territorial, sino de personas. Desde luego, esta práctica literalmente articula a los territorios separados y crea una nueva territorialidad. Además, cada corredor se apropia constantemente de los espacios a través de la acción significativa de “correr” desde su inicio hasta su fin. El trayecto mismo cobra un significado particular para los corredores. Como comenta Tomas, reconocerse mutuamente no sólo entre personas de diferentes orígenes, sino también de los diferentes lugares y pueblos, así como comunidades dispersas en la región transfronteriza, son uno de los objetivos centrales de este proyecto; es decir, para que los residentes en los ocho pueblos conozcan a las comunidades en Arizona y viceversa.

Los corredores portan una bandera remendada de tres banderas, una yaqui, una estadounidense y una mexicana, así como una portadora de epístola, hecha de carrizo, decorado con listones y el rosario yaqui, la misma que cargaban los mensajeros yaquis en el tiempo de la Guerra para comunicarse con la población dispersa y los refugiados en Estados Unidos (véase la figura 4).

Sí, había una red de gente, de emisarios, incluso cuando llegaba el ejército mexicano, por barcos a Guaymas. En menos de 24 horas, ya se sabía en la [sierra de] Bacatete todos los puntos de Bacatete, de cuánta gente había llegado a Guaymas, cuántos miembros de ejército había llegado. Había una comunicación muy eficiente, no como ahora que usa tecnología. Pero antes, como lo hacían, había corredores que transmitían, iban transmitiendo comunicación [...] había gente especializada de la tribu que hacía esa comunicación. Le llamaban correos o tajíncola. Incluso eso se quedó como apellidos, tajíncola. Y los personajes tajíncola que quiere decir “ganar al sol”, es ganarle la carrera al sol. Incluso a Estados Unidos así se comunicaba con los hermanos yaquis. Entonces cuántos yaquis estaban dispersos en todo eso caminante. Había una familia yaqui que se llevaba un informe a ese yaqui y ese yaqui hasta llegaba al destino. Y los yaquis del otro lado estaban más comunicados, no a los pueblos, sino a la sierra de Bacatete (Felipe Martínez, Vícam, el 25 de enero, 2011).

Así, este evento está articulado con el pasado relevante para ellos: se trata de una reproducción del pasado común con un personaje simbólico, el mensajero; el pasado donde las comunicaciones entre los yaquis dispersos y separados por la frontera eran intensas y estrechas durante la Guerra a fin de dar seguimiento a la lucha armada. En suma, esta actividad constituye la representación simbólica del pasado; pasado que ellos rescatan entre un sinfín de los eventos históricos y dan una importancia particular para fines sociales y políticos, para la articulación territorial y de las personas distanciadas, tanto geográfica como socialmente.

Como lo hemos visto, las prácticas culturales en Río Yaqui permiten articular no sólo el territorio sino también las personas. Pero considero que no sólo es eso. El viaje

y el desplazamiento más allá de la frontera internacional y a Río Yaqui por sí mismo, tiene sentido. Es decir, la movilidad misma tiene significado particular en la vida indígena, ya sea por cualquier motivo e intención. Para las generaciones nuevas, quienes crecieron con un anclaje territorial fijo, ya sea en la reservación o en la comunidad particular, la movilidad y el desplazamiento, por sí mismos, tienen un sentido particular; como los abuelos, tatarabuelos y antepasados lo habían hecho como práctica cotidiana. Decirlo así es problemático, porque no todos viajan, no todos regresan a Río Yaqui. Lo importante es encontrar sentido en el desplazamiento y la movilidad y vivir con y dentro de ellos, ya sea en una distancia corta o larga, en cualquier forma de viaje, en coche, a pie, en camión, autobús, o van de PYT; e incluso, viajes simbólicos. Esto es, según mi perspectiva, tener consciencia histórica.



Figura 4. Exposición de Historical Run en la oficina de PYT (2014). Foto: Mao Fukuma

5.4 Reconstrucción de pasado: producción de película

Fue el día de la celebración de Santa Cruz al atardecer, cuando todos estábamos en la casa

descansando, que alguien tocó la puerta. Estaba buscando a Iván. La visita fue de Ben Rodríguez, quien vino a invitar a Iván a un proyecto para producir una película histórica. Ambos estuvieron en plática más de una hora bajo del mezquite y, al final, Iván aceptó participar como uno de los protagonistas principales. Iván estuvo muy entusiasmado, porque, por un lado, él siempre busca su lugar dentro de la comunidad como conocedor de la cultura y tradición, ya sea como *yo'owe* (mayor) o danzante y, por otro lado, quiere hacer contactos para plasmar sus ideas y proyectos culturales en el futuro, con colaboración de la gente de Arizona. Pero, al mismo tiempo, estaba un poco preocupado por hacer una película sin una consulta previa a las autoridades tradicionales de Río Yaqui, a las que pertenece él. Aparte de Iván, Ben invitó a varias personas: Andrés, un joven, originario de Río Yaqui y danzante, como el otro protagonista principal, así como a varios mayores tanto de Arizona como de Sonora para la tarea de traducción, ya que estaba planeada como una producción trilingüe. De esta manera, se trataba de un proyecto binacional y transcultural, en el cual dos maneras de escribir, expresar y traducir convergen y construyen un texto para la Comunidad, en sentido más amplio.

En los días posteriores a la visita, arrancó el proyecto de crear una película del viaje trans-local y transnacional desde el sur al norte y del norte al sur. Se trata de reinterpretar el pasado escrito por los historiadores o antropólogos no yaqui (siempre con una mirada colonial) y documentar las memorias colectivas, para encarnar y visualizar las imágenes y las representaciones del viaje “clandestino”. El proyecto fue iniciado por el museo de Pascua Viejo y el centro cultural yaqui, fundado en 2013, con el fin de enseñar la importancia de las tradiciones y cultura yaqui a nuevas generaciones, a través de los programas comunales, así como de presentar, compartir y archivar fotos, artefactos y obras de arte relacionados con la tribu.

La película, titulada “*Yaqui Journey: 1910 to 1920*”, reconstruye el pasado desde su punto de vista, a partir de un episodio significativo para ellos. El responsable del proyecto, Ben Rodríguez, comenta lo siguiente en el anuncio de la película:

I chose to use the Yaqui dialect with English and Spanish subtitles purposely to encourage tribal members to reinvest time to our language. With the help of the consultants, we worked on making the story entertaining as well as informative, like a history lesson from Yaqui point of view. The video format lets us target our Yaqui youth since that is what they are accustomed to while mostly amateur Yaqui cast and crew had fun as we learned new skills even though it was a lot of work.

La historia narra sobre dos personajes, Juan Ba´akame, de 41 años, un soldado de coyote, y su ahijado, Manuel Bacasiari, de 11 años, los quienes hacen el viaje desde Hermosillo hacia el norte en búsqueda de los asentamientos yaquis al otro lado de la frontera.

Al perder a su familia en la Guerra, deciden irse al norte en busca de sus parientes y compadres, así como refugio, no sólo en sentido de un lugar seguro, sino también para encontrar un trabajo, de manera que pudieran conseguir las armas y municiones para llevar a la sierra Bacatete donde los alzados siguen en la lucha. Salen de Hermosillo, pasan por los lugares y las casas de la gente conocida en el camino y, al final, llegan a Bwe’u Hu’upa, Tucson, un asentamiento temporal construido por los yaquis sobre el Río de Santa Cruz en el sur de Tucson. Después de trabajar algunos años en la construcción de casas y edificios, deciden ir a trabajar a California en búsqueda de un mejor sueldo, con la intención de regresar a Río Yaqui lo antes posible. Después de algunos años, con todo el ingreso ahorrado, compran las armas y municiones y logran cruzar la frontera, hasta llegar al desierto. Al final terminan fusilados en el último enfrentamiento en Bacatete en 1927.

La grabación empezó a la siguiente semana. Fueron a varios lugares de Arizona:

Nogales, Picacho, Marana, así como algunas misiones antiguas, Tubác, Tumacácori y San Xavier del Bac. Iván y Andrés, se juntaban diario antes de la grabación para traducir y memorizar el texto, aunque la tarea de traducción era trabajo de otros especialistas en la lengua, Camilo Baltazar, Felipe Martínez de Vícam y don Martín, un yo'owe de Pótam que reside ahora en dos partes alternadamente, entre Vícam y Pascua Nuevo.

Durante los trabajos de traducción, ambas partes, tanto Camilo Baltazar como Iván y Andrés, se enfrentaron con la traducción intercultural (inglés/yaqui, español/yaqui, yaqui en EEUU/yaqui en México) en la cual no encontraban una traducción perfecta para todos. Dos idiomas coloniales interrumpían en la construcción de un texto legible y comprensible a pesar de ser y derivar del mismo lenguaje vernáculo. Porque la lengua, igual que las culturas, se transforma a través del tiempo y espacio y nunca permanece estática. Lo que hicieron Iván y Andrés fue mezclar todas las traducciones y a partir de ahí, reconstruir un texto que fuera fácil para aprenderse y expresarse. La distancia y el tiempo, así como la coordinación entre los colaboradores se complicaron un poco a la hora de producir la película, pero lograron llegar al día de la proyección, que tuvo lugar en el museo de Pascua Viejo.

La película tiene un objetivo educativo muy claro, que es mostrar y compartir la anécdota histórica muy particular y representativa de la tribu, sobre todo de los asentados en Estados Unidos. Asimismo, el uso exclusivo de la lengua materna en el habla, como indica el director, fomenta el aprendizaje de la lengua y el valor y la importancia que la gente mayor le da. La película es una representación de la necesidad urgente que sienten los adultos mayores por transmitir los valores tradicionales; a través de la representación exaltan una historia e imagen particular de los antepasados, imagen que ellos quieren heredar. Con la película, materializan sus deseos de cómo imaginan y esperan que las

nuevas generaciones construyan la representación de la tribu en el futuro.

Por otra parte, los jóvenes también participan en el proyecto. Los artistas jóvenes involucrados en el proyecto interpretan y representan el pasado particular en forma de pinturas -de movilidad grupal del sur al norte, trabajo en el ferrocarril y la masacre durante la guerra-. A través de esta práctica histórica y artística, heredan el legado y la memoria, de tal forma que empiezan a percibirlos como un pasado que tiene continuidad con el presente y está proyectado hacia el futuro. El pasado ahora toma forma y significado gracias a la representación y la encarnación de las nuevas generaciones, quienes “no están interesadas en la historia y la cultura”, desde el punto de vista de los mayores. En este sentido, es un trabajo intergeneracional, donde los mayores construyen la base para la representación y las nuevas generaciones, a su vez, interpretan y agregan significado particular al evento histórico en forma de apropiación. Dos miradas, tanto de la gente mayor como de los jóvenes, convergen en la representación de un episodio, convirtiendo la historia en algo muy valioso y singular.

La historia se desarrolla a lo largo de los diálogos entre Juan y Manuel en los cuales abundan las narrativas históricas y sentimentales: odio hacia los yoris, injusticia por el despojo y deportación, lazos fraternos, nostalgia al lugar de origen y desconfianza hacia los yoris y los norteamericanos, incluso hacia los mismos yaquis debido a la división interna; así como también habla sobre los conocimientos de los caminos antiguos que los antepasados utilizaban y los lugares familiares para los yaquis en el sur de Arizona. Todas ellas tienen orientaciones educativas. Asimismo, se marcan las experiencias en el viaje, es decir, los trabajos y el trayecto que tomaron a pie o en ferrocarril. Precisamente, el trabajo visual resalta el trayecto y los caminos de los viajes trans-locales y transnacionales, articulando a los lugares físicos y simbólicos, tanto pasados como actuales. A través de

las articulaciones territoriales y los diálogos se logra reconstruir un pasado étnicamente valioso y significativo. Los diálogos con carácter educativo e instructivo, puestos en escena, de los hechos históricos recopilados en los escritos, son producto del ensamblaje de dos conocimientos: las tradiciones orales y la literatura. Las narrativas de Juan a Manuel se presentan como una transmisión de conocimiento histórico parecida a la forma en la cual los padres y los abuelos enseñan a los niños; éstas están llenas de anécdotas y lugares históricos que quieren resaltar y darles importancia, tales como la presencia de los yaquis en Tumacácori y la batalla de Bear Valley. En cierto sentido, es un reto por articular dos prácticas culturales mencionadas arriba, tanto del Departamento de Lengua y Cultura, como de los individuos de la tercera edad, quienes están interesados en documentar las memorias colectivas.

En suma, la proyección constituye una práctica cultural y política que busca despertar la consciencia histórica y crear una historia compartida a través de la reinterpretación y encarnación del pasado seleccionado y reconstruido desde el punto de vista actual y nativo para las nuevas generaciones. La creación del vínculo simbólico de la población asentada en Estados Unidos con el grupo armado en la época de la coyuntura de la separación causada por la violencia del Estado mexicano o, más específico, con estos dos personajes representados en figura de héroes culturales “guerreros yaqui”, ofrece una imagen sólida con la cual se puede construir una identidad étnica “fuerte, persistente y firme”.

No obstante, este mensaje sumamente educativo recibe ciertas críticas dentro de la tribu. Camilo Baltazar comenta que la película oscurece la situación de aquella época cuando los yaquis estaban divididos por las diferentes posiciones políticas -“kau hoomem” (guerreros escondidos en la montaña), villistas, pacíficos, “toroko yoris” (traidores,

quienes fueron incorporados a los ejércitos federales)-, y no hacer mención sobre la división interna tiene ciertas desventajas. En particular, él se sintió excluido de la película puesto que sus abuelos formaban parte de los villistas y no de los guerreros. Hacer historia, o más bien, la institucionalización de las memorias tiende a eliminar la pluralidad de las memorias colectivas y crear “una” versión legítima. Habiendo formado parte de la política de la identidad con la finalidad de crear una base sólida identitaria, dicha versión está llena de episodios y eventos fragmentados vistos desde el aquí y ahora significativos e importantes. Esta construcción de la identidad desde arriba funciona a partir de la identificación, pero, al mismo tiempo, ignora los relatos pequeños, que son de igual manera importantes.

Es una práctica cultural en la que converge el trabajo colectivo, tanto transnacional como inter-generacional: los productores, los editores, los actores, los historiadores, los especialistas lingüísticos, los artistas jóvenes. Entre todos reconstruyen el pasado y encarnan la historia desde lo visual, desde donde pueden proyectarse a sí mismos en el pasado y, a partir del cual pueden reflexionar sobre el presente e imaginar el futuro.

Como hemos visto a lo largo del texto, el episodio se centra en la época del disturbio, la dispersión de la población en la vasta región, la violencia y la persecución; es decir, el inicio de la diáspora. En este sentido, retomar este episodio muestra la conexión y las redes étnicas, pero al mismo tiempo, es un punto de convergencia, entre la separación y la conexión desde el pasado al presente y al futuro.

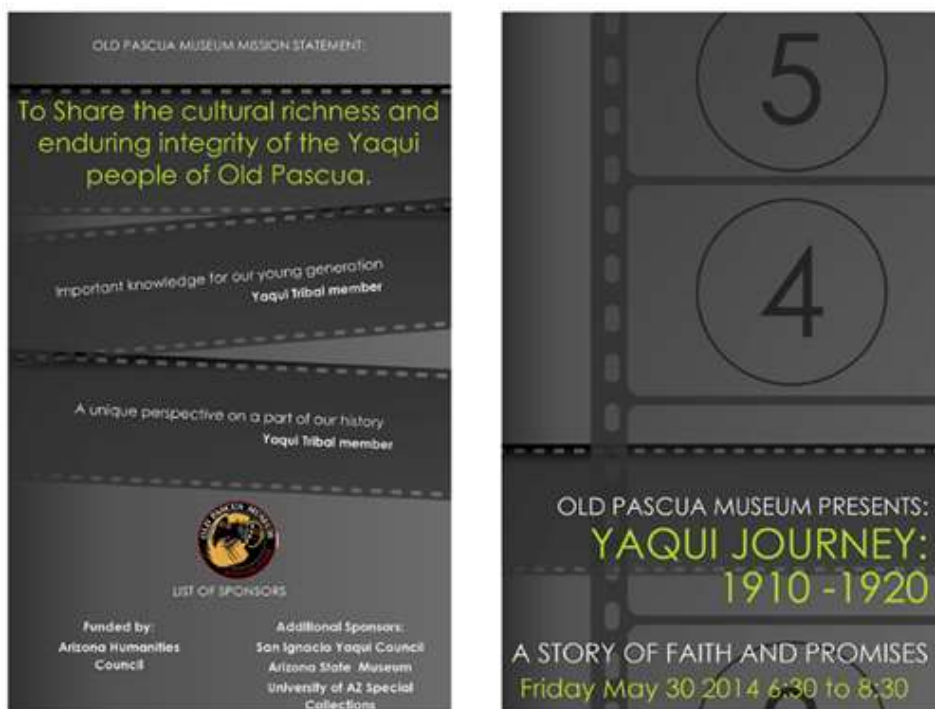


Figura 5. Cartel de la película. *Yaqui Community News* publicado en el 30 de mayo, 2014



Figura 6. La exposición de la película en el museo de Pascua Viejo (2014). Foto: Mao Fukuma



Interpretaciones de la historia

5.5 Exposición de Rebelión 1519

En 2015 se llevó a cabo en el museo estatal de Arizona una exposición “1519 Rebellion: *Itom Lutu’uria (Our Truth)*” llevada a cabo por jóvenes artistas yaquis. Esta exposición tuvo como objetivo específico introducir una mirada a la miríada de problemas que el pueblo yaqui enfrenta hoy en día en ambos lados de la frontera internacional. Cada artista, a través de sus pinturas, abordó temas como la familia, la cultura, la identidad, el patrimonio, los derechos de agua y la justicia social. Los tres artistas que participan en esta exhibición tienen un proyecto artístico antecedente llamado “1519 Rebellion”. Ésta es una marca de ropa, de estilo de vida, derivada del arte moderno de los nativos americanos y un arte colectivo que integra elementos nativos americanos de diseño con Hip-hop, MMA (artes marciales mixtas) y las influencias del tatuaje. En la página de web

se explica el significado del nombre: el número “1519” tiene objetivo de rendir homenaje a la fecha "25 de marzo de 1519", marcada en la bandera del yaqui, mientras que “rebelión” encarna el espíritu de lucha del pueblo yaqui.⁸⁴ Así, “1519 Rebellion” tiene un significado importante para ellos.

Right there, in old Pascua, they have a Yaqui flag, absolutely old and in the corner of the flag it has a date 1519 on there, so that we give review of the date on there, Yaqui flag. And that’s kind of a mystery to us, as far as why that date was there and how came about, to be on flag. Because, we didn’t [know] that was the date of the first rebel, when the Europeans came out there, the Spanish. So, I don’t, we don’t quite understand it. So we just played [humble] to that, the date, that was on the flag in, and old Pascua, and the rebellion is really about against the oppression, against people that try to hand out the culture, our ways. So, that’s why we came up with the name of our T-shirts business, T-shirts business is art collective. So, we produce such T-shirts, and then we do, it’s art collective, so it’s me, Rubén and Rodrigo. And we all do contribute art collective which is our art (Alejandro Ortiz, Pascua Nuevo, el 18 de septiembre, 2015).

Los tres jóvenes, tejidos por las redes de parentesco y pseudo-parentesco, organizaron la exhibición con la invitación de la Universidad de Arizona, del 14 de julio de 2015 al 30 de enero de 2016. En un espacio relativamente pequeño, están colocadas alrededor de 20 obras -todas son pinturas- y decorados de flores hechas con papel china. Los artistas participaron en la construcción del espacio de exhibición en el que las flores son indispensables para la cosmovisión yaqui. Las obras seleccionadas para esta ocasión tratan, sobre todo, de las tradiciones representadas en la comunidad y las luchas por los recursos naturales ocurridas al otro lado de la frontera, pero interpretadas desde la mirada del norte.

My artwork is a reflection of living in two worlds. I use traditional Yaqui art teaching along with techniques from seeing pictures of some of the greatest artists in history. I fuse them with contemporary art and try to break down and reconstruct people’s perceptions and connotations of what it is to be a Yaqui artist. (Rubén)

⁸⁴ <http://www.shop1519.com/>

Mientras utilizan los motivos “tradicionales”, los artistas tratan de combinarlos con técnicas modernas y elementos novedosos, como lo explica perfectamente Rubén. Otro artista, Rodrigo, también mezcla dos técnicas, una tradicional y una moderna, y muestra su obra en combinación de ambas. Tanto Rubén como Rodrigo son participantes activos en los rituales de Pascua Viejo y la inspiración para las pinturas viene directamente de su vínculo profundo con la tradición y la cultura.

The result of experimentation with and exploration my talent given to me by the Creator, my artwork represents my view of Yaqui culture and people and my interpretations of oral traditions/song. My pieces work to bring awareness to ongoing struggles and reflect past struggles we have overcome. This collection is my reintroduction to art. Consisting mostly of acrylic painting, it also features watercolors and digital paintings. Each piece displays my development as an artist. For some pieces in this collection, before starting painting on canvas, I used design programs on my iPad or computer to sketch out my ideas and establish my color palette. The use of digital media proved to be efficient and rewarding. It led me to believe I found my niche combining traditional and digital art.

La combinación de lo moderno y lo tradicional en técnicas y en elementos de diseño está muy clara en sus narrativas. Si las obras son un reflejo o una reflexión de sí mismo o la comunidad, como los artistas mencionan, entonces, esta combinación, la hibridación, la interseccionalidad de dos mundos y dos elementos culturales, son representaciones de su identidad: ser híbridos y estar posicionados en la intersección de dos mundos.

Una obra representativa de esta exposición, sin duda, es de Alejandro Ortiz, titulada “*Namakasia: the dignified struggle of the present and the past, maintaining strength and self-government, and defending it every moment*” (véase la figura 8). “Namakasia” es una palabra yaqui que significa “fuerza” y “firme”, la palabra que es ampliamente utilizada dentro y fuera de la tribu yaqui como eslogan en los procesos de la movilización de la lucha por el agua y territorio.

Alejandro es un joven de 32 años, originario de Pascua Nuevo. Aunque no tiene oficio religioso en la comunidad, es un participante activo y está involucrado en la cultura como miembro de la comunidad. Todas sus obras son inspiradas de y por la comunidad, por su belleza y su compromiso con ella. Lo interesante es que la obra surge de una conexión imaginaria; si bien nunca ha ido a Río Yaqui, a través de sus amigos y los medios sociales, se da cuenta de la situación actual que enfrentan los pueblos y su lucha en el proceso. En este sentido, Namakasia no es un producto de su interacción e involucramiento directo con la lucha actual en Sonora, sino que surgió de la voluntad de mostrar su solidaridad y apoyo social, a propósito del deseo de acompañar esta lucha en una escala más amplia.

It's [...] to bring an awareness to our struggles in Sonora, and the water right issues that are clearly ongoing. We have been made aware by others in the community and by the social media, about what's going on in Sonora. So, we really wanna show our support to our brothers and sisters in Mexico, because we are all Yaqui. That was the main focus, to bring awareness to our struggles, not only Yaqui people struggle, but also the Native Americans do it as well in the U.S and Canada and Mexico, for all struggling with the right, as far as a basic right to survive and natural resources.

La pintura está llena de significados, cosmovisión, así como de deseo y esperanza en el futuro; cómo quieren y cómo imaginan Río Yaqui en el futuro, incluso su propia comunidad para que la cultura y la comunidad siga floreciendo. Todo esto constituye un mensaje significativo, no sólo dentro de la comunidad, sino también para el público en general.

I wanted to incorporate that into my painting. And then I wanted to show, this is water in the hands, like this is all of ours that we share our water. We share the natural resources, it's all of right to live. It's not necessary just the Yaqui people, but all humanity and we need to be opened about that, sharing and caring about each other, not to necessary just for native people, but for everybody. And, that's what [...] frustrating just watching about what's going on over there. What everybody has a human right to live [...] I incorporated all of [symbols], I incorporated Yaqui flag in

here, and the blue is the sky, the white is a purity of spirits, and then red is about the blood shed that we shed to preserve our culture, and ways [of life], and then the stars represent our ancestors in the four direction, and then, the moon and the sun are also in there. Also I put the flower, represent flower world, [...] it's a part of our culture. Also I made a cuffs on the sleeve, I made one that is buttoned and one is loosen, [...] the cuffs represent our peace, with the harmony with the peace society. And then on the side with the blood shed that is, its cuffs is more formal, more readiness to address issues. So, that is kind like harmony in the balance we have to be in, to address the issues. Now and always it's been that way, we have harmony, and we have to be strong and confront issues.

En la pintura, se encuentran varios símbolos étnicos fundamentales como los colores (azul, rojo y blanco), la bandera, las estrellas, las cruces, las flores, el sol y la luna y el danzante de venado, de los cuales cada uno tiene un significado importante para el grupo. El hombre en el centro es un típico yaqui sonorese, tiene agua en sus manos, la cual rebosa y nunca termina de saciar el suelo. La manga izquierda del hombre está enrollada hacia atrás o floja y desabrochada, lo que representa la armonía y la paz que reina en la comunidad. En cambio, la manga derecha está abotonada. Con ello muestra la estructura y la disposición del pueblo yaqui a seguir luchando por los derechos, la cultura y la manera de vivir. Es la representación de la dualidad de la gente yoeme, ser resistente y fuerte, pero a la vez, ser armónica y tranquila.

Río Yaqui para él, aunque no lo conoce todavía, constituye el lugar de origen simbólico desde donde vienen los antepasados; pero las personas están conectadas gracias a los espacios creados y reconstruidos. Asimismo, para él, las tradiciones y la cosmovisión son los mismos entre aquí y allá y pueden comunicarse y entenderse sin ningún problema a través de las prácticas continuas y repetitivas.

We have always been told, as kids, that's where we come from, that's where we are meant to be, that's where our starts. So, for me, it means to me that's our homeland, original pueblos are there. That are, [...] it's really significant to know that things to me, because I know that I live in the America and I was born here, that's all I know

but, it's really good that our elders are in still (inaudible), we are part of just a small part of the Yaqui people and we are connected. So, it's just international border, but it's really not to us. The world is the same.



Figura 7. Namakasia: the dignified struggle of the present and the past, maintaining strength and self-government, and defending it every moment (Fuente: Página de 1519 Rebellion)

Como hemos visto en las pinturas, todos los motivos están relacionados con las tradiciones, de hecho, son símbolos culturales altamente valorados dentro de la cultura yaqui: las flores, los pájaros, los danzantes, los músicos. Los artistas reproducen las imágenes heredadas y transmitidas como una mimesis, pero al mismo tiempo, renacen en la combinación de los elementos modernos y tradicionales, propios y ajenos, así como las re-interpretan desde la actualidad, desde su posicionalidad como el sujeto artístico. En este sentido, los trabajos artísticos hechos por los jóvenes también forman parte de la reconstrucción y la reinterpretación de las tradiciones, la cultura y, por ende, la identidad. Y no sólo para los que están haciendo el arte, sino también para la población entera, gracias a la potencialidad de las representaciones artísticas para transmitir los mensajes.

Por otra parte, Rodrigo también tiene otra pintura motivada por la lucha, titulada “cultura rebelde (*Being a rebel is my culture*)”.

Cultura rebelde is my interpretation of the modern Yaqui activist, the continuing against injustice, and the attempt to re-secure access to the water of the Rio Yaqui in Sonora, Mexico.



Figura 8. Cultura Rebelde, Being a rebel is my culture (2015). Foto: Mao Fukuma

En esta obra, un sentido de lucha es representado por un joven yaqui al otro lado, con gorro y paño que cubre su boca y la bandera yaqui de fondo. En el gorro está pegado un pin de la bandera yaqui fabricado por PYT. Simbólicamente, el artista muestra la conexión entre el joven rebelde y la comunidad al otro lado de la frontera, como un apoyo moral y social que ellos muestran hacia la lucha en proceso. Para el artista, su ser como yaqui se proyecta en el cuadro, el joven, como joven rebelde, como seres continuos dentro de la continuidad del pasado lleno de luchas por los recursos naturales y la autonomía, así como para seguir siendo un yaqui en constantes construcciones.

Aunque la inspiración viene de la lucha del otro lado, con fuerza y movilización, dentro de las representaciones de la lucha están proyectados ellos mismos, desde el pasado al presente y al futuro, como continuidad de un ser continuo. La historia y continuidad son tejidas desde la misma perspectiva de la lucha. Las obras artísticas son una manifestación de la forma de ser y una oportunidad para representar al rebelde; rebelión que en diferentes contextos y situaciones, sigue vigente entre los jóvenes y entre las nuevas generaciones. A través de las pinturas, buscan la continuidad y la encarnación de los sujetos distanciados: unos están al frente de la lucha por las tierras y el agua y otros los ven desde el otro lado de la frontera con ganas de apoyar y demostrar solidaridad.

El panorama para los yaquis del otro lado de la frontera es particular. Los yaquis en Estados Unidos también se enfrentan con otros tipos de problemas sociales, tales como la discriminación, el racismo, la inequidad social, no sólo dentro de la escala nacional sino dentro de la comunidad. Al mismo tiempo, son parte de la lucha propia, luchas ganadas en la sociedad receptora y luchas que enfrentan en la vida cotidiana por ser minoría, la gente de color, *Native American*, o ser parte de la tribu “mexicana”.

La representación de sí mismo como hibridez cultural también es parte de la

lucha cotidiana frente a la mirada “purista”, “eticista”, con la que se ven a sí mismos, una mirada interna de sí mismos. En este sentido, es una lucha común contra el poder colonial y los estados hegemónicos que los mantienen subyugados, oprimidos y explotados de formas distintas en cada país. La figura de los rebeldes, no subyugados y resistentes, da fuerza a las comunidades yaquis en Arizona.

Las pinturas, o cualquier acto artístico son espacio de proyección de su ser y su representación, materializando las visiones e imaginarios del futuro, así como sus deseos y esperanzas. Asimismo, estas representaciones en forma de las pinturas constituyen una manera de enseñanza al ser mensajes para las nuevas generaciones: tanto para transmitir los iconos simbólicos, la cosmovisión y los valores tradicionales, como para esbozar cómo imaginan el futuro.

En este capítulo analizamos las políticas de identidad desde arriba, diseñadas por los intelectuales y las élites nativas, así como las prácticas culturales y políticas tanto desde arriba como desde abajo. Las prácticas del gobierno de PYT, del Departamento y del museo tienden a esencializar la identidad y la etnicidad a través de la construcción de los discursos convergentes y totalitarios en torno a la historia y a la territorialidad, e intentan trazar una frontera estable y clara para demarcar el límite. Estas prácticas, como sugiere don Camilo Baltazar, borran la diversidad y la heterogeneidad, es decir, ignorar las multi-vozes que existen en la comunidad. En cambio, las prácticas desde abajo, como aquella referente a la publicación de los libros históricos y la exposición, contienen la diversidad que muestra, sin censura, la heterogeneidad de las comunidades y la hibridez en sus diferentes representaciones. No obstante, ambas prácticas surgen de las exigencias y las necesidades de “aquí y ahora” con el fin de transformar el futuro. Las prácticas desde arriba son necesarias porque requieren construir una identidad sólida y estable en contra

de la representación negativa impuesta desde los colonizadores; así como también, crear una solidaridad más amplia con base en la identidad inventada y esencializada para la lucha contra el poder hegemónico (Oda, s.f.). Las prácticas desde arriba y desde abajo, son diferentes formas de lucha, pero ambas son necesarias para responder a las exigencias actuales.

Stuart Hall (1990) menciona dos formas de pensar sobre la identidad cultural. Primero, en términos de “una cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales y artificialmente impuestos y que posee un pueblo con una historia común y ancestralidad compartida”. De acuerdo con Hall, esta conceptualización de la identidad ha jugado un rol crucial para las luchas postcoloniales y ha sido una fuerza poderosa y creativa en formas emergentes de representación. La segunda forma de conceptualizar la identidad es pensándola como una cuestión de “llegar a ser”. Así, “identidades culturales son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y la cultura. No son una esencia, sino un posicionamiento” (1990:226).

Ambas formas de pensar la identidad son necesarias, como lo sugiere Hall:

We might think of black Caribbean identities as 'framed' by two axes or vectors, simultaneously operative: the vector of similarity and continuity; and the vector of difference and rupture. Caribbean identities always have to be thought of in terms of the dialogic relationship between these two axes. The one gives us some grounding in, some continuity with, the past. The second reminds us that what we share is precisely the experience of a profound discontinuity: the peoples dragged into slavery, transportation, colonisation, migration, came predominantly from Africa - and when that supply ended, it was temporarily refreshed by indentured labour from the Asian subcontinent (1990:226, 227).

Las prácticas culturales desde arriba y abajo, anteriormente mencionadas, son indispensables no sólo para empoderarse como colectivo, sino también para buscar su

lugar legítimo en el intersticio de dos Estados, pero no en forma de exclusión por parte de ambos, sino en el desenvolvimiento de la *trans*-nación y la ampliación de la ciudadanía cultural, más allá de la frontera nacional. Dos dimensiones de las prácticas se entrecruzan y se traslapan a través de los intereses comunes, esto con miras a transformar el futuro. En las prácticas cotidianas, así como en el campo cultural transnacional abundan las diferencias, la heterogeneidad y las discrepancias que nunca desaparecen, a pesar de los intentos políticos de fijar y definir el contenido de la cultura y la identidad.

Conclusiones

Felipe, al terminar la entrevista, me compartió un artículo publicado en un periódico estadounidense, *Los Angeles Sunday Herald* de 1909 donde predicaba la desaparición de los yaquis en el mundo. Felipe lo leyó en la clase de historia impartida en el Departamento de Lengua y Cultura y se conmovió tanto positiva como negativamente. Negativo porque él sintió el dolor y el sufrimiento de los antepasados; positivo porque él vive en el mundo actual como descendiente. Para él, el hecho de existir en este mundo y ver que las comunidades yaquis persisten y resisten, tanto en Estados Unidos como en México, es un milagro, porque sus antepasados sobrevivieron durante la violencia hasta el exterminio y la deportación, y luego lograron revivir y florecer en ambos lados de la frontera.

Mucho orgullo ser yaqui, es una herencia muy bonita que nos han dejado nuestros antepasados. Y muchas cosas, es fuerza mental, fuerza de cuerpo, muchas cosas. No es una cosa que puedes decir uno, pero somos peleoneros pero nunca buscamos un pleito, pero no dejamos [que otros nos molesten]. Tenemos gente bien fuerte de mente y cuerpo. Muchas cosas que, *so many thing, this is incredible, the things*, el 1533, hemos estado en la guerra, [pero] todavía estamos aquí. [Eso] tiene que decir mucho, porque hay mucha tribu, hay mucha gente que no ha aguantado. Nosotros hemos aguantado [...] *we have endure so many tragedies, we endured so many things. And we still here, we still struggling. I was reading the article and it said that in 40 years the Yaquis would not be here. It is 2014 and we are still here and that really speaks*

volumes. It's in 1909, it was *Los Angeles Sunday herald*, and it was written by Bailey Millard, it is right there [lee el atrículo]. So, that was written in 1909, we are still here. That's the thing we have to be thanked for and that's what I'm most proud of. Our ancestors endured because we had the easy. We are here in United States, but when we went to Bacatete, I thought, [...] if the nana and tata had not made it across the mountain, we might not make it here. And we might not be here. We endure, we did endure once again, and it's our ancestors who sacrificed. They are the ones who did everything so that we could be here. Never in my wildest imagination did I ever think in Old Pascua, that we would be in the position that we are now as the tribe, we are humble tribe. We were migrant famers because we know we were workers, who we were labors. And now, we have doctors, we have lawyers, we have attorney, we have casinos. Who would've ever thought that we have casinos? You go to Rio Yaqui, that's what, old Pascua, that's what new Pascua looks like when I was a kid, we had a dirt road and we had the doggy homes. Not never in my wildest dreams did I ever think that I see as (inaudible) as the nation and would be so powerful, on this side of United States says we are now, and I really hope to see that, as quickly as we have progressed here, in United State, I hope that that is the case, in Río Yaqui, also. I hope that before I pass away, that I see the waters restored, that I see the resurgence in our language, the way the kids are speaking again, and our lands are just rich again, with produce sending out everywhere. And everyone is prosperous, once again we are fighters. And I know that will be there again, that's gonna take some time. And I hope that I get to see that. I really do. To see that our sea is full of fish again, full of sea turtles, those of the wild life come back, hopefully. It will take times, but we are fighters and we gonna continue to fight, and hopefully get it. Favor de Dios (Felipe Andres Bacasewa, el 28 de mayo, 2014)

Las experiencias de las luchas y las luchas mismas son la continuidad de la identidad cultural. Los elementos culturales, políticos y sociales han cambiado en el transcurso del tiempo, pero la identidad sigue viva y persistente *desde el tiempo inmemorial*. Ahora las personas tienen muchas identidades y se distinguen unas de otras, por su nacionalidad, género, ocupación, pertenencia, religión, etcétera. A la vez, la identidad cultural los reúne en el continuo de la lucha; la lucha que los conecta y los divide en el presente y los conectará de nuevo en el futuro.

La identidad cultural se construye no sólo desde el anclaje, sino desde el desplazamiento; es el viaje físico y simbólico y la extensión de redes y conexiones sociales, más allá de las fronteras a través de las prácticas culturales concretas y repetitivas, tanto aquí como allá. A primera vista, pareciera que las políticas de identidad tenían como objetivo central la obtención de la ciudadanía cultural en la sociedad a donde se inserta, así como en el lugar de origen, pero no es sólo eso; tanto los intelectuales y las élites, como las generaciones en vejez, presentan una manera, una forma de identificación tanto de anclaje como de desplazamiento, como ellos mismos lo habían construido y experimentado. Estoy de acuerdo con Erickson (2008) cuando señala la importancia del desplazamiento en la construcción de la identidad étnica a través de las narrativas, pero desde mi punto de vista, no se limita sólo a las narrativas, sino que se atraviesa a otras dimensiones. Es decir, trasciende al dominio histórico y al de las prácticas, que se conecta entre el pasado y el presente y se proyecta hacia el futuro. No es que el movimiento se circunscriba a Río Yaqui (Erickson, 2008:54), sino que se extiende al espacio inter-étnico y articula los territorios étnicos a través de desplazamientos continuos y repetitivos.

Toda la historia étnica está llena del desplazamiento y la movilidad en la intra-región e inter-región, así como trans-región, muchas veces, forzosamente. Las prácticas actuales se representan como actividad continua del pasado, aunque sea una distancia mucho más corta y mucho más fácil de trasladarse en, ya que más de la mitad de la población vive afuera de los anclajes étnicos. Por ejemplo, los guadalupanos y los de Scottsdale, quienes actualmente residen en Pascua, tienen experiencia de fuera del hogar y regresan a su hogar en tiempos vacacionales; mientras los jóvenes en Sonora trabajan en las maquilas y las fábricas empacadoras fuera del territorio étnico y regresan a su hogar en vacaciones. No se trata sólo de la relación entre la diáspora y el origen, sino entre el

anclaje (hogar) y fuera de él y ahí donde el desplazamiento está en el centro. El desplazamiento comprende el tiempo precolombino, la movilidad e interconexión espacial en la región amplia para el comercio e intercambio; el desplazamiento misional y la movilidad en busca de trabajos remunerados, la deportación y la marcha forzada hacia el norte y, hasta la actualidad, el desplazamiento de la casa, del trabajo al centro ceremonial, a la reservación y/o a los ocho pueblos tradicionales. Esta relación entre anclaje (hogar) y desplazamiento ha constituido el sentido de la identidad cultural. En este sentido, la relación entre la diáspora y el origen se hace más compleja y no sólo histórica, sino que apunta hacia el futuro. La identidad cultural no se ancla sólo en un lugar, una región o una categoría (u otras cosas que se imaginan como elementos identitarios), sino también en las prácticas, tanto políticas como culturales que construyen constantemente y ponen en discusión y negociación la identidad cultural.

Conclusiones finales

En las últimas décadas, las escuelas sociales, sobre todo, la antropología y la sociología, han intentado teorizar los fenómenos complejos relacionados con la migración y el transnacionalismo. Entre los abanicos teóricos, varios conceptos fueron claves para el desarrollo analítico y enriquecieron el examen de la complejidad del caso específico que es objeto de investigación para esta tesis, aunque ninguno de ellos me permitía conceptualizar una colectividad tan heterogénea y entender las constantes transformaciones y la discontinuidad, así como la continuidad. En ningún momento mi análisis se orientó hacia una sociología orgánica en la cual todas las relaciones sociales son “naturalizadas” con base en la etnicidad y que la unidad analítica es algo dado, previamente, sin haber cuestionado dicha organización; sino que mi investigación partió de la problematización de la unidad orgánica y de centrarme en las redes y el flujo de las personas y las cosas, así como en las prácticas transnacionales, además de dirigir la mirada a los procesos de transnacionalización, tanto en cada comunidad como en un marco más amplio (regional, nacional).

Dos conceptos de la teoría transnacional son centrales en mi desarrollo de investigación: “comunidad transnacional” y “diáspora”. La antropología nos ofrece una variedad de literaturas sobre la “comunidad transnacional” que comparten algunas características con mi objeto de estudio. Sin embargo, considero que no es adecuada para mi caso específico por algunas razones. En primer lugar, no es *una* comunidad, sino *varias* comunidades que, por un lado, están económicamente jerarquizadas y, por el otro, chocan y se enfrentan en algunos aspectos políticos, así como culturales, a diferencia de las comunidades transnacionales en que, tanto los que migran al destino como los que se quedan en la comunidad de origen, forman una comunidad y elaboran prácticas en

conjunto para mejorar la condición de vida tanto aquí como allá, a través del envío de las remesas y la creación de las organizaciones políticas transnacionales. De hecho, el sentido de la “comunidad” es más cercano al de diáspora negra, que discutiré a continuación.

En segundo lugar, la dimensión territorial y geográfica es clave. En cada comunidad existe un sentido fuerte de “la comunidad” anclada en el territorio y el espacio, por lo tanto, se observa el sentido de pertenencia arraigada en ella: el anclaje en el territorio se da no sólo en los pueblos sonorenses, sino también en las comunidades arizonenses. En otras palabras, las comunidades de Arizona están reterritorializadas, en el sentido de “volver a congregarse en dicho espacio”, que son *espacios vividos* (Lindón, 2008). En cambio, en el caso de las comunidades transnacionales, rara vez se menciona la relación entre la identidad y el espacio en la sociedad receptora. Pareciera que, para los migrantes de la comunidad desterritorializada, la ocupación espacial temporal o prolongada en la sociedad receptora no genera un vínculo afectivo con los espacios - porque “no se sienten parte de ese lugar, es decir, sintiendo que sólo se está ahí circunstancialmente” (Lindón, *ibíd.*)- y, por ende, tampoco interviene en la relación entre la identidad y el territorio, ya que su referente identitario es siempre el lugar de origen o la dimensión territorial no coincide con las fronteras de la pertenencia, como lo demuestra Gil (2006). Como lo he mostrado en el capítulo quinto, en el caso de los yaquis, las prácticas culturales con el fin de articular el territorio étnico disperso responden a las características más allá de “la comunidad”.

Por último, es notable la ausencia de organización política, una construcción unívoca de la comunidad política. Debido a la diáspora prolongada, las comunidades se desarrollaron a lo largo del siglo de manera diferente, adaptándose a su entorno social y cultural. En consecuencia, una de las características principales de la comunidad

transnacional, “la simultaneidad”, rara vez se observa, si bien se encuentran algunas familias transnacionales, cuyos miembros participan colectivamente en la gestión del bienestar familiar y existen ciertos momentos oportunos que propician el fenómeno de simultaneidad. Lo más decisivo es que, desde mi punto de vista, no hay un proyecto político en común que despierte a todos los miembros, ya que cada comunidad enfrenta una realidad diferente y presenta necesidades distintas, además de tener un sistema político diferente. No obstante, la solidaridad surge en una coyuntura particular, en la que comparten un objetivo común y toman acciones directas e indirectas para solucionar el problema, como el caso del acueducto Independencia, como lo vimos en los capítulos anteriores.

El concepto de “diáspora” es ricamente desarrollado en los estudios culturales. Una de las grandes aportaciones teóricas de esta disciplina es romper el marco conceptual de la investigación. Por ejemplo, la propuesta de Gilroy nos invita analizar las construcciones amplias de las representaciones de negritud y tomar como unidad de análisis no una nación, sino una región, el Atlántico (Besserer, 1999). Otra aportación teórica importante es la construcción de identidad compleja y fluida en relación con las experiencias de negritud y el sentido de “comunidad” (África como una comunidad imaginada) desde la diáspora. Por un lado, se habla del proceso dialéctico de la identidad, una local y otra regional o global (Gilroy) y, por el otro, se mencionan los dos procesos diferentes de la construcción de la identidad, un proceso por el cual se construye una identidad esencializada, una estable con el origen común y la historia compartida y, el otro, por el cual una identidad es concebida como “llegar a ser” (Hall). Lo que proponen los estudios culturales acerca de la relación entre la identidad y la comunidad (comunidad imaginada, África) –la identidad negra transatlántica no sólo percibida por el origen

común y las experiencias compartidas en diáspora (producciones esencializadas), sino también producida por las enunciaciones y las prácticas culturales en el proceso no consumado (producciones abiertas al futuro a partir de las memorias del pasado), situando África como lugar de una historia y geografía imaginada-, responden al caso que está en objeto de análisis.

Si bien todos los yaquis han experimentado la condición diaspórica, corta, prolongada o indefinida y la construcción de la identidad étnica se desarrolla en relación con “la comunidad” como una unidad imaginada y proyectada en la región Arizona-Sonora, esta mirada ignora la agencia de los sujetos que transforman los espacios ajenos en los propios y crean los vínculos afectivos con el territorio que ellos ocupan o habían ocupado anteriormente. Gracias a su agencia histórica, los yaquis, la mayoría, no se reconocen como sujetos diaspóricos. En otras palabras, las comunidades yaquis, independientemente de la ocupación legal, material o simbólica y del tiempo, largo, corto o desde el inmemorial -el tiempo en que pueden convertirse en “nativos”-, están reterritorializadas con fuertes vínculos afectivos con los espacios, en calidad de “nativos” y “autóctonos”, además de que estos espacios están interconectados. La perspectiva nativista y la diáspora son mutuamente excluyentes y contradictorios, pero reflejan la complejidad de la construcción y el desarrollo como un colectivo. Así, el concepto de diáspora, es extraído desde la realidad objetiva, pero no es una definición subjetiva para los propios agentes; en este sentido, el término diáspora no es apto para este caso y debemos emplear un término nativo, con el que los sujetos se identifican y se representan a sí mismos.

Asimismo, lo que me parece más fundamental es que la comunidad planteada de tal manera, desde la reunificación imaginada -a partir de las experiencia común y de

un objetivo común-, desatiende las interacciones en diferentes lugares y tiempos, contextualizadas y “reales” en ella y, por ende, no explica las tensiones y las contiendas internas, muchas de las cuales son provocadas por el Estado: los sujetos en el contexto transfronterizo, en la práctica, en vez de escapar a la sujeción del Estado, están sometidos a las categorizaciones y las regularizaciones del Estado. De la misma manera, tampoco puede explicar el surgimiento del tercer espacio, donde los actores de diferentes posicionamientos entran en las negociaciones y discusiones para imponer o modificar, incluso transformar. El contexto geográfico particular donde las comunidades están ubicadas, en vez de una mirada utópica, requiere una que atienda suficientemente la geopolítica y que esclarezca la constante fronterización y la fragmentación. Todo lo anterior sugiere que necesitamos una unidad de análisis que combine los dos conceptos fundamentales, la “comunidad transnacional” y la “diáspora”.

Por otro lado, el “espacio indígena transnacional”, concepto propio surgido a partir de esta investigación, me es útil para hacer hincapié en la presencia del cuerpo político de los yaquis de Arizona, PYT en la zona transfronteriza, su capacidad de gestionar y negociar con el gobierno federal y las instituciones gubernamentales -así como con el gobierno estatal sonorense- con la finalidad de mantener la movilidad y los cruces de personas y mercancías. Sin embargo, este concepto no es suficiente para explicar la dinámica de las relaciones sociales y las relaciones de poder *dentro* de la colectividad, muy heterogénea -no sólo entre el norte y el sur, sino también entre cada comunidad, por ejemplo, entre la reservación y Guadalupe-, tampoco puede arrojar luz sobre las prácticas simbólicas con el fin de articular los territorios étnicos dispersos. En otras palabras, el término es meramente político, cuyo poder deriva de la concesión de poder por parte del gobierno estadounidense y, por ende, no es posible explicar los

fenómenos tan complejos que se presentan en los procesos transnacionales. Si bien, la restauración y el reforzamiento de la unidad étnica se deriva, en gran parte, de los esfuerzos y el acercamientos desde el norte, dicha noción desatiende la dimensión más cotidiana y local, es decir, las construcciones mutuas, así como las negociaciones y tensiones en torno a ciertos conceptos, tales como etnicidad, identidad, comunidad.

Ciertamente -tal vez, peor aún-, el término tiene una dimensión nacional y no sale del nacionalismo metodológico por el hecho de ser pensado en relación con el gobierno estadounidense, cuya eficacia tiene las dimensiones formales y legales en la zona transfronteriza y no suponen las prácticas subalternas transnacionales, tanto formales como “informales” (pero no necesariamente contra-hegemónicas) realizadas por los sujetos que se mueven dentro de ella, así como por las comunidades que se extienden y se despliegan en dicho espacio. En vez de tratarlas como dos comunidades separadas por la frontera internacional, debemos tratarlas en una unidad analítica procesal, como un grupo intersticial entre los dos Estados hegemónicos. Esta condición de subalternidad y la intersticialidad de las comunidades transfronterizas, es sobre la que tenemos que arrojar luz: en ellas existen las prácticas “informales” e “ilegítimas” que los sujetos en el contexto transnacional emplean para sobrevivir, para tener algo mejor, aún en una condición subalterna.

Dentro del panorama analítico, el término de la *trans*-nación, desde mi punto de vista, es más adecuado para el caso que estamos analizando. El término de “nación” para referirse a los grupos nativos surge, sobre todo, desde la academia estadounidense y es cada vez más utilizado por los propios grupos indígenas, entre *Native Americans*. Mientras en México y América Latina, el uso de “nación” no es común, ya sea dentro del ámbito académico o dentro de la arena política indígena, aunque en algunos momentos

históricos dicha noción era empleada más comúnmente. Con la oleada del movimiento de los derechos civiles y la reivindicación de los derechos de los nativos americanos, tanto éstos como los académicos en Estados Unidos empezaron a retomar el término nación en los procesos de negociación con el Estado, para una mayor autonomía política, es decir, la soberanía tribal. Así, cada vez más los nativos americanos se apropiaron e internalizaron el término en vez de “la tribu” para referirse a sí mismos y desafiar al Estado, como ejercicio político. Paralelamente, a partir de las últimas décadas del siglo pasado, han aumentado las literaturas, sobre todo históricas, que describen y denominan a los grupos indígenas (sobre todo, nativos americanos) como naciones (Hu-DeHart, 1984; Hays, 1996; Schulze, 2008; Guidotti-Hernández, 2010). Si bien, ambas nociones, la nación y la tribu, no son términos propios -de hecho, el término de tribu fue una imposición del Estado y el poder colonial-, los nativos americanos lo encontraron útil, como el término nación, en la arena de disputas y se apropiaron de ellos para desafiar al(los) Estado(s) hegemónico(s). Ciertamente, la nación es la mejor representación de sus reclamaciones de la soberanía⁸⁵.

En cambio, en México, el término de nación para referirse a grupos étnicos históricamente no era algo extraño, aunque problemático para los nacionalistas mexicanos. Ciertamente, en el caso de los yaquis, sus exigencias por la autonomía y el territorio fueron motivos los cuales provocaron los enfrentamientos armados entre los yaquis y el gobierno mexicano. Cuando el líder yaqui, José María Leyva, llamado Cajeme creó la nación yaqui dentro del Estado mexicano, los políticos se sintieron amenazados por su soberanía y le respondieron brutalmente para derrumbarla. Cajeme, por haber aprendido del sistema político moderno, se apropió del sistema e intentó construir la

⁸⁵ Para los nativos americanos, “la soberanía” es indispensable, no sólo en términos políticos, sino también social y simbólico. La naturaleza de soberanía proporciona a la gente nativa una razón de vivir, de ser fuerte más allá de sí mismo, un cumplimiento más profundo y más amplio de uno mismo en servicio al conjunto (Moore, 2010:61).

nación yaqui con el fin de defender el territorio y la autonomía.⁸⁶

Por otra parte, el antropólogo mexicano, Manuel Gamio se preocupaba de la presencia de “algunas patrias pequeñas” dentro del territorio nacional, a fin de forjar la nación basada en “una” cultura y “una” lengua y construir la identidad mexicana nacional. Así, Gamio reconocía algunos grupos étnicos como los yaquis, los huicholes, los mayas que poseen un nacionalismo claramente definido y caracterizado por sus respectivas lenguas, manifestaciones culturales y naturaleza física (1916:17). Sin embargo, a partir de los proyectos nacionales y nacionalistas -materializados en las políticas paternalistas e integralistas a la nación mexicana a través de la educación-, dejaron de mencionar “las naciones” o “patrias pequeñas” indígenas en México y prefirieron tratarlos, primero, en términos de clase y, posteriormente, como grupos étnicos (el término menos politizado); ambos son componentes de los ciudadanos mexicanos. Esta tendencia ha sido preservada hasta la actualidad, aunque los movimientos globales del multiculturalismo y las exigencias de los pueblos indígenas por la autonomía y los recursos naturales aumentan cada vez más, sobre todo, después del levantamiento zapatista. A pesar de todo, la cuestión de autonomía de los pueblos indígenas en México sigue sin solución y permanece en disputas. Por lo tanto, en el contexto actual político mexicano, no se puede hablar de las naciones indígenas, tampoco ellos mismos pueden imaginarlas como parte de los procesos reivindicativos para la autonomía.

Los yaquis en México rara vez utilizan el término de la nación para exigir sus

⁸⁶ Cajeme creció fuera de los entornos étnicos. Tras ser incorporado al ejército federal y haber luchado contra los yaquis, el entonces gobernador del estado, Pesqueira lo nombró como alcalde mayor, con la finalidad de que él, siendo del mismo grupo, pudiera controlar y dominar a la población yaqui. Al contrario de sus cálculos, Cajeme se declaró en rebeldía y materializó las ideas para construir la nación yaqui en la práctica. Su reforma se basó principalmente en dos principios: primero, reintroducir el sistema colonial para la producción de autosuficiencia y, segundo, introducir el sistema moderno, es decir, crear el sistema de impuesto a la población externa.

derechos ante el gobierno mexicano y suelen mencionarse ellos mismos como la tribu o el pueblo. Así, estratégicamente emplean el término de la tribu en la arena política mientras que hay cada vez más presencia de “la nación yaqui” en las redes sociales, utilizada por ellos mismos. ¿Es pertinente hablar de la nación y la nacionalidad de los grupos indígenas transfronterizos que han sufrido la fragmentación y la subyugación dentro de dos procesos de construcción de las naciones y el nacionalismo, así como en las vicisitudes del mercado laboral transnacional?

Sostengo el uso del término de la nación por varias razones. En primer lugar, la frontera y la zona transfronteriza, *borderland*, históricamente ofrecieron a dichos grupos un refugio y una manera de supervivencia por medio de las prácticas transnacionales. Gracias al uso estratégico de la(s) frontera(s) y *borderland*, pudieron escapar, en cierto grado, del control, la violencia y la regularización de ambos Estados y preservar el estilo de vida tradicional sin haber perdido el sentido de la nacionalidad (Schulze, 2008). En segundo lugar, la condición transnacional y los intercambios transnacionales que han florecido en las últimas décadas son fenómenos fomentados desde el norte de la frontera, cuya población imagina y esboza una nacionalidad que la mayoría de los sureños no había imaginado. Por último, el concepto de la nación, desde mi punto de vista, cobra mayor importancia en la disputa actual de la situación transfronteriza México-Estados Unidos.

El concepto de la nación, ampliamente utilizado entre los propios nativos americanos y entre los eruditos estadounidenses para referirse a la colectividad nativa, tiene una carga sumamente *política*, no sólo para exigir la soberanía tribal dentro del Estado sino también para enfrentar a los Estados hegemónicos. En otras palabras, el uso es imprescindible para dichos grupos que están intercalados entre los dos poderes hegemónicos y que tienen demandas particulares, no sólo exigir el derecho al tránsito

libre transnacional, sino también la autonomía y los derechos sobre el territorio ancestral y los recursos naturales que se extienden más allá del territorio nacional. Además, nos permite arrojar luz sobre las estrategias de lucha por la autonomía, la continuidad de las prácticas culturales y el territorio ancestral. Resumiendo, el contexto de la zona transfronteriza es donde el término de nación cobra la mayor importancia ideológica y política para la resistencia y la lucha por la autonomía y el territorio y el escape por las dos agendas nacionalistas y las dos políticas indígenas.

Históricamente, desde el establecimiento de la frontera internacional, la zona fronteriza constituía los márgenes para ambos Estados, gracias a lo cual los indígenas transfronterizos pudieron tener cierta agencia política y cultural a través de las estrategias transnacionales. En la actualidad, la situación ha cambiado: la militarización y teatralización de la frontera y la zona transfronteriza han ocasionado efectos serios: por un lado, dificultan del flujo de mercancías y personas, fragmentando violentamente el territorio y la población; y, por el otro, hacen que la(s) frontera(s), tanto geopolíticas como sociales, se conviertan en una realidad ontológica e insuperable. A pesar de todo, dichos espacios constituían y siguen constituyendo una dinámica sociocultural y las poblaciones en la zona, así como todos los que intentan atravesarlas, desafían, de manera abierta o clandestinamente, a esta construcción hegemónica. De ahí, la zona transfronteriza, lejos de mantener el orden y control ejercido por los Estados, sigue siendo de espacios dinámicos, conflictivos y contradictorios donde los sujetos indígenas logran definir y redefinir la nación indígena desde su propia perspectiva. No obstante, no escapan totalmente de los aparatos reguladores de los Estados y, a veces, terminan internalizándose las categorías creadas por ellos; pero su agencia de manipular la identidad, aprovechar las leyes migratorias y enfrentar a los poderes dominantes en la

arena política por medio de la apropiación de los sistemas modernos es la que permite hacer presencia en dicha zona y construir su propia interpretación de la nacionalidad frente a los dos Estados. En este sentido, el término de la intersticialidad es importante. Estos grupos permanecen en el intersticio de dos proyectos nacionales y nacionalistas que suelen no incluirlos como parte de las dos naciones, ni estadounidense ni mexicana. En este sentido, el *borderland* es su “hogar”, para los grupos transfronterizos: es ahí donde pudieron y han podido seguir (re)construyendo su propia nación, más allá de los dos Estado-naciones. Así, a lo largo del desarrollo de *trans*-nación, no sólo cuestionan la identidad esencializada, sino también la territorialidad y la historia que habían sido fundadas e impuestas por los poderes coloniales y poscoloniales y desafían los discursos dominantes nacionalistas a través de su propia versión de concebir y representar la historia, territorialidad e identidad, por ende, la nacionalidad.

En la academia estadounidense, hay investigaciones que enfocan sus estudios en los grupos indígenas transfronterizos. Entre estas literaturas destacan algunos marcos conceptuales, por ejemplo, “Divided Nations” (Leza, 2009), “Cross-border Indigenous Nations” (Hays, 1996), “Trans-Nations” (Schulze, 2008). Mientras en la academia mexicana, aunque hay pocos estudios que abarcan a la población indígena tanto en México como en Estados Unidos, predominan el término de la noción “comunidad”, por ejemplo, “comunidades indígenas transnacionales” (Garduño, 2004), “Cross-border Community” (Barsewisch, 2006). En México, sobre todo, los investigadores suelen detener la investigación dentro de la frontera nacional y enfrentan la dificultad de conceptualizar un esquema más amplio para referirse a estos grupos indígenas que fueron fragmentados por una frontera tan asimétrica que “muestra la inequidad de poder, economías y condición” humana (Álvarez, 1995). Estas diferencias, no obstante, reflejan

los posicionamientos de los investigadores, es decir, desde dónde y en qué posicionamiento están escribiendo y representando. Además, existen dos enfoques de análisis diferenciados y opuestos, por un lado, “los que fueron divididos” por la frontera internacional y, por el otro, “los que mantienen la unidad a pesar de las fragmentaciones”, aunque ambos tienen una base común: es decir, problematizar la frontera internacional e introducir los obstáculos que enfrentan, así como los esfuerzos que estos grupos indígenas transfronterizos hacen para superarlos. Los que logran conceptualizar con un marco amplio, son, en su mayoría, los historiadores, quienes analizan los procesos históricos de construcción de la nacionalidad y la nación y los contextualizan en situaciones históricas particulares. La perspectiva histórica nos permite arrojar luz sobre los procesos del desarrollo de la nación, así como la transformación. En esta investigación, hago hincapié en las capacidades de los agentes y los grupos para enfrentar a dos Estados hegemónicos en diferentes coyunturas y en el uso estratégico de las identidades en la zona transfronteriza para la supervivencia étnica y el desarrollo del grupo en la región Sonora-Arizona, sin menospreciar los aparatos estatales de controlar, limitar y regular a los sujetos que están en su territorio o lo atraviesan.

Vivir en la frontera y extenderse más allá de ella nos conduce a un concepto analítico, “la intersticialidad”, tanto política-económica como cultural y simbólica. El análisis político-económico del espacio intersticial lo debo a Agamben y sus seguidores; uno de ellos, Charles T. Lee (2010), en su artículo donde discute sobre los migrantes indocumentados, arroja luz sobre el intersticio, tanto producido por el Estado hegemónico y el neoliberalismo como por los excluidos en términos de prácticas intersticiales como una forma de resistencia oculta. Su primer paso, siguiendo la tesis de Agamben, pone énfasis en la zona gris donde los sujetos indocumentados colocados permanentemente y

donde son reducidos al estado de “homo sacer”:

As an openended space of interstitiality posited in sovereignty (i.e., camp, border, detention center) a zone between life and death, inside and outside, citizenship and illegality in the end slides into an immobile closure when it comes to the undocumented, who are forced to scramble between a rigid binary between political life (legality, rights, citizenship) and bare life (illegality, no rights, nonparticipation) (2010:63)

No obstante, la tesis agambeana ha recibido varias críticas, sobre todo por su fórmula de dicotomía rígida según la cual los excluidos permanecen sujetos sin voz, sin tener agencia política y, por tanto, nunca alcanzan una “vida política”. Se empieza a cuestionar su esquema binario e indican el surgimiento de un espacio alternativo para los indocumentados o refugiados, “espacio abyecto” donde los excluidos reclaman sus derechos. Y denominan su plataforma política como “ciudadanía insurgente” o “cosmopolitismo abyecto”, cuya finalidad es convertir la vida desnuda a la vida política, a través del entrelazamiento de la abyección y la resistencia. Así, los sujetos excluidos nunca permanecen totalmente callados o invisibles, sino que cobra la agencialidad ejerciendo derechos que no tienen, por medio de la visibilización y el levantamiento de voces de manera pública y colectiva.

Pero su análisis va más allá y hace una pregunta sugerente: “¿por qué aceptamos la suposición de que la agencia de los indocumentados debe ser ostentosamente política o transparentemente contra-hegemónica? y ¿Por qué no puede ser también ambigua e intersticial en una forma en que se negocia entre fines bipolares de activista político y de inacción pasiva? Así, retomando la tesis de James Scott (2000), propone que “entre la vida política y la vida desnuda, existe un tercer espacio de prácticas vividas donde los extraños inmanentes remiendan el poder soberano a través de negociación y subversión y navegar su intersticialidad dentro y fuera de los textos normativos de ciudadanía, en una

forma que no es directamente contra-hegemónica ni transparentemente democrático” (ibíd.: 65,66).

Por otra parte, Aihwa Ong nos señala otra dimensión de ciudadanía, no en términos legales, sino en términos éticos y morales, advirtiendo que la operación binaria de la tesis agambeana ignora la rica complejidad y las posibilidades de múltiples sistemas éticos en juego. Y concluye:

In short, bare life does not dwell in a zone of indistinction, but it becomes, through the interventions of local communities, NGOs, and even corporations, shifted and reorganized as various categories of morally deserving humanity. Such technoethical situations are an index of the growing power of humanitarian-corporate complexes to grade humanity in relation to particular needs, prioritized interests, and potential aliations with powers-that-be. Articulations of moral claims (therapeutic citizenship, biological welfare, and the moral economy), perhaps more frequently than the invoking of human rights, frame ad hoc or temporary resolutions to daunting human problems (2006: 24).

La etnografía muestra la existencia de la solidaridad humana -las ONGs, las comunidades locales, organizaciones religiosas- que interviene en los problemas sociales de los excluidos; así, estos sujetos sin ciudadanía legal y territorializada, obtienen otra dimensión de ciudadanía, en colaboración con la sociedad civil, incluso con las incorporaciones que no funcionan en el marco nacional, sino transnacional e internacional. Esta rica complejidad de múltiples sistemas éticos y morales en juego en relación con los derechos humanos y la ciudadanía merece atención.

Planteo que son estas prácticas y acciones “intersticiales”, articuladas y sustentadas por el juego de las lógicas morales, las que ocurren en el campo cultural transnacional: donde participan los sujetos diferenciados con base en la nacionalidad -por un lado, los sujetos en empoderamiento y, por el otro, los sujetos colocados en el intersticio- y por las normas tradicionales -conforme a su capital simbólico-, pero

potencialmente igualados en cierto grado, entran en negociaciones y crean prácticas intersticiales que no siempre son contra-hegemónicas ni democráticas; sino que, aparentemente, forman parte del conformismo, pero subvierten el pequeño orden hegemónico y transgreden las reglas tanto internas como externas dentro de lo permitido. La creación del “tercer espacio” se da cuando surge un campo o un espacio donde la desigualdad y la asimetría entre dos individuos o entre dos colectivos estructuralmente jerarquizados por el orden dominante, disminuyen o se suspenden a favor de la solidaridad. Asimismo, es en el tercer espacio donde los agentes subalternos, excluidos en términos legales, pero incluidos en términos culturales, consiguen la ciudadanía alterna dentro de la comunidad y crean prácticas intersticiales a través de los intercambios y las prácticas de crédito/deuda, regidos por las lógicas morales. Estas prácticas intersticiales, si bien, producen tensiones internas, no intentan subvertir el orden estructural ni transgredir abiertamente las reglas santificadas social y políticamente, sino que se trata de prácticas alternativas, muchas veces llenas de contradicciones y ambigüedades, aunque están abiertas a provocar transformaciones más estructurales o fundamentales en el futuro. Además, en el tercer espacio los subordinados/as recobran más agencia, navegando entre dentro y fuera de las normas dominantes, tanto hegemónicas como tradicionales.

Asimismo, hay otro nivel de la intersticialidad: el intersticio de dos Estados-naciones, es decir, pertenecer a dos partes y a ninguna de las dos al mismo tiempo. Extenderse en la zona transfronteriza implicaba arremedar dos construcciones hegemónicas y requería estrategias cambiantes para navegar entre “aquí y allá”, este lado y aquel lado, entre “mexicano” y “estadounidense”; pero esta alternancia de vida, esta ambigüedad de las fronteras que separan los espacios y la población, hizo al grupo permanecer en el espacio intersticial, simbólica y políticamente, sin que se incorporara

totalmente a los sistemas dominantes nacionalistas; e incluso, crear las estrategias de los cruces sociales y simbólicos entre legalidad e ilegalidad, entre indígena y nativo americano, entre yaqui y mexicano. En pocas palabras, la frontera geopolítica y las metafóricas coadyuvaron a crear y construir “lo étnico” e ir (re)definiendo y transformando la etnicidad y la identidad étnica. Fueron estos procesos complejos e históricos en los cuales los yaquis, a pesar de la visibilización/dramatización y hacer presencia en la arena política transnacional, sobre todo durante el Porfiriato, fueron colocados en el intersticio, sin la ciudadanía política y fuera de las historias nacionales oficiales, ni de México ni de Estados Unidos. En otras palabras, esta condición intersticial histórica fue un doble proceso correlativo, por un lado, producido y ejercido por los Estado-naciones y el mercado capitalista transnacional y, por el otro, por la agencia de los yaquis a fin de escapar de la sujeción a los Estados y resistir las fuerzas hegemónicas directa o indirectamente, así como de mantener la autonomía. De ahí, surge la necesidad urgente de reconstruir y reinterpretar la(s) historia(s) -nunca puede ser singular- por sí mismos, como una nación intersticial entre dos Estados-naciones, como una forma de su agencia cultural, así como histórica.

Esta discusión identitaria nos lleva a otra revisión teórica, es decir, la intersticialidad cultural y simbólica desarrollada por Homi Bhabha (2002). Bhabha, retomando el texto de Fanon, habla del sujeto colonial que está en quiebra psíquica, porque está siempre sobredeterminado desde afuera. Para él, el sujeto colonial “no es Yo y el Otro, sino la otredad del Yo inscrita en los palimpsestos perversos de la identidad colonial” (ibíd.: 65). Sin embargo, Bhabha nos sugiere una salida de esta ambivalencia de la identidad colonial a partir del intersticio, “in-between-ness” donde existen tensiones psíquicas y políticas.

Al ocupar dos lugares (o tres lugares) a la vez, el sujeto colonial despersonalizado y dislocado puede volverse un objeto incalculable, muy literalmente difícil de ubicar. Pues la estrategia del deseo colonial es poner en escena el drama de la identidad en el punto en el que el hombre negro se desliza a revelar la piel blanca. En el borde, entre medio del cuerpo negro y el cuerpo blanco hay una tensión de sentido, y ser, o alguien diría de demanda y deseo, que es la contrapartida psíquica de esa tensión muscular que habita el cuerpo nativo (ibíd.: 84).

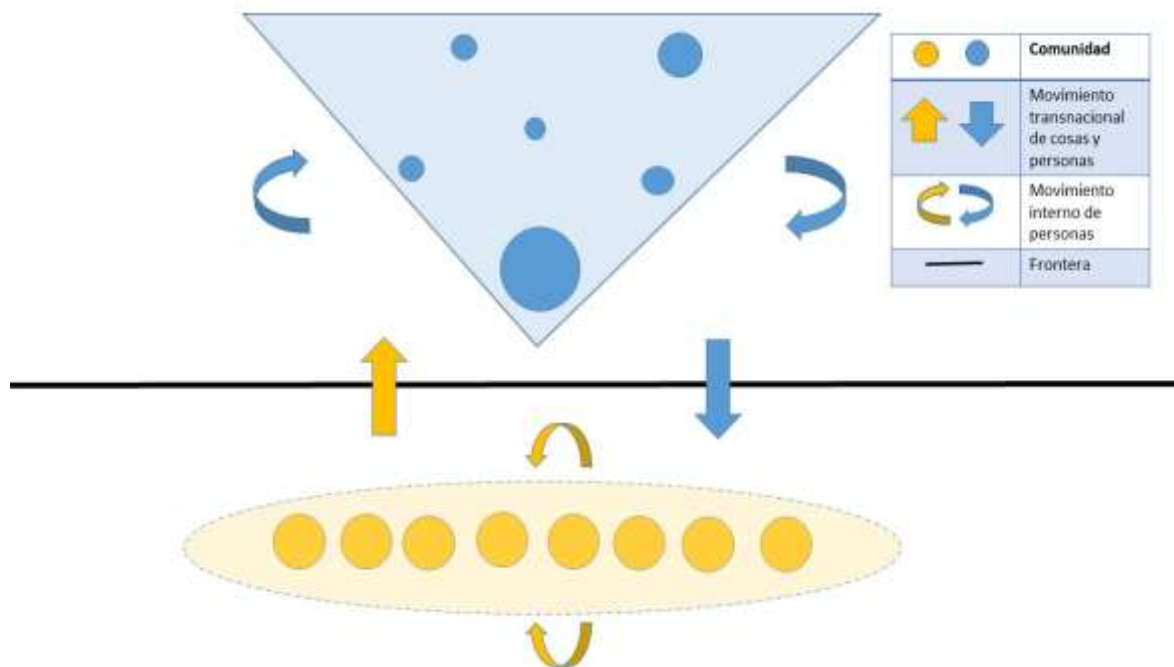
Como sugiere el autor, ocupar varios lugares a la vez, estar en el inter-medio de los espacios hegemónicos permite tener cierta agencia política, convirtiéndose en sujetos incalculables y no controlables por las fuerzas dominantes. Además, a partir de estas tensiones, emerge una estrategia de subversión; es decir, la manipulación de su representación.

Siguiendo su análisis, los sujetos étnicos intersticiales enfrentan dos representaciones hegemónicas que sobredeterminan la identidad. Sobre todo, los sujetos que radican en Estados Unidos, su quiebre psíquico es mayor, no sólo surgido por la dialéctica entre el colonizador y el colonizado, sino también porque no hay una representación que ellos pudieran retomar como suya. ¿De qué manera pueden cruzar las fronteras maniqueas, incluso desplazarlas? O siguiendo a Spivak (2003), ¿Los sujetos subalternos pueden representarse a sí mismos? Parece que la respuesta está en las prácticas culturales que están ocurriendo para la *trans*-nación.

Las formas actuales de *trans*-naciones derivan de las iniciativas de las comunidades del norte con un nivel de empoderamiento, capaces de imaginar y trazar la propia versión de la nación y la nacionalidad.

Coincido con Schulze al afirmar que el reconocimiento federal fue el momento decisivo para la *trans*-nación yaqui, provocando la fragmentación radical de la población, conforme a la nacionalidad adscripta desde arriba (mexicana o estadounidense), según el

lugar de nacimiento y/o de residencia. Y parece irónico que la inclusión al Estado en una categoría particular (*Native American*) provocara una condición diaspórica, una ruptura de identidad que obligara a los sujetos a ocupar *sólo* un lugar legítimo, sin que pudieran tener dos o tres lugares a la vez. Sin embargo, al contrario de su afirmación –que implicó el fin de la *Trans-Nation*–, sostengo que fue el inicio de una nueva configuración de la *trans*-nación: si bien la integración oficial a la categoría de *Native American* produjo algunas modificaciones significativas en la pertenencia, la(s) identidad(es) y el modo de producción y reproducción; al mismo tiempo, les ofreció otra alternativa para imaginar la nación y reconstruir la *trans*-nación, gracias al empoderamiento en la arena política transfronteriza y la apertura de la etno-empresa. Ahora, las nuevas estrategias de las luchas para re-trazar las fronteras sociales y políticas, así como para crear un espacio propio que esté libre de los poderes hegemónicos, están en marcha.



Así, la actual *trans*-nación no es igual que la de antes: se constituye un archipiélago en la región Sonora-Arizona. Por un lado, las comunidades de Arizona son

políticamente gobernadas por PYT, pero culturalmente autónomas. Para las comunidades situadas en el norte de la frontera, la reservación es el centro administrativo y económico que proporciona los servicios sociales y genera los recursos económicos, así como los empleos. Aunque la mayoría de los recursos generados por la etno-empresa se distribuye en la reserva en concepto de servicios y sueldos, algunas partes de las ganancias se reparten fuera de ella a favor de los miembros que habitan en otras comunidades, incluso en beneficio de los pueblos sonorenses.

Por el otro lado, en Sonora, cada uno de los pueblos sonorenses es autónomo y, en caso de la necesidad de discutir los asuntos que involucran a todos los ocho pueblos, se reúnen y discuten para llegar a un consenso tribal. En términos económicos, son dependientes de las fuerzas exteriores y la mayoría de los habitantes son jornaleros dentro o fuera del territorio étnico.

Respecto a la esfera cultural, entre las comunidades arizonenses se observa una gran movilidad de personas, no sólo en el territorio étnico nacional sino también desde los pueblos sonorenses, tanto para participar en los rituales como para traer mercancías culturales. En cambio, la circulación de las personas y los objetos culturales en Sonora no suele atravesar los límites del pueblo, con excepción de los danzantes y los músicos que se mueven libremente.

A grandes rasgos, entre las comunidades arizonenses y los pueblos sonorenses hay movilidad de personas, mercancías culturales y no culturales, así como los intercambios rituales y culturales. Los objetos que fluyen del norte al sur y los que circulan viceversa, son asimétricos, pero se complementan las necesidades y los intereses grupales e individuales. Ciertamente, la activación del intercambio transnacional es apoyada por la etno-empresa que les permite, políticamente, tener voz e influencia en la

arena política transfronteriza y, económicamente, reforzar el vínculo cultural y social con los homólogos que habitan en el otro lado de la frontera.

Además, la *trans*-nación yaqui tiene una forma particular, en comparación con otras *trans*-naciones que las comunidades situadas en el norte suelen integrar a la población sureña -por ejemplo, los tohono o'odham, provocando una jerarquización interna con base en la nacionalidad (Guillermo Castillo, en comunicación personal)-, a través del otorgamiento de la membresía tribal o ciudadanía dual nacional, ya que las comunidades en ambos lados de la frontera mantienen relaciones iguales, políticamente autónomas con reglas de pertenencia diferenciadas y económicamente asimétricas; pero están estrechamente vinculadas a través de los lazos culturales y sociales.

En este panorama, ¿qué papel tienen la frontera internacional que la divide en dos partes, no sólo el territorio étnico sino también la población? La frontera no sólo detiene el flujo y obstaculiza la conexión entre las comunidades sino que también interviene en la contienda de valor dentro de la *trans*-nación. Esta tendencia es mayor si el sentido del movimiento es del sur al norte. Las personas y mercancías en la frontera estadounidense-mexicana son clasificadas y filtradas por los sistemas clasificatorios y las normas de valor estadounidenses y estas diferencias aún persisten dentro de las comunidades yaquis ubicadas en el territorio estadounidense. Las personas clasificadas como mexicanas mantienen identidades que impiden su movilidad espacial y social.

No obstante, las personas, tanto los varones como las mujeres, al viajar en la *trans*-nación, incrementan el capital simbólico que no es convertible en capital económico, pero sí en social. Como el sistema del kula, las personas y algunas mercancías adquieren prestigios y renombres al circular dentro de la *trans*-nación. Así, al atravesar las varias fronteras se da una dinámica de redefinición y transformación de valor de las mercancías.

No obstante, lo que se aumenta o disminuye no es tanto del valor económico, sino el simbólico.

Resumiendo, la actual *trans*-nación yaqui tiene las siguientes características.

Nación archipiélago en la zona transfronteriza. Los miembros de la *trans*-nación están vinculados por una creencia de origen común, además de la existencia de las redes sociales y culturales que conectan a cada comunidad. Su extensión geográfica, aunque atravesada e interrumpida por la frontera internacional, tiene una forma de archipiélago. El uso del término, el archipiélago, tiene dos intenciones. Por un lado, inspirado por el sistema de intercambio del *kula*, a través de la circulación y el flujo de las personas, el símbolo, la información y las mercancías, construyen los márgenes de la *trans*-nación. Por el otro, retomo la noción planteada por Lindón, quien lo define como espacio “articulado con la contigüidad, es decir, fragmentos territoriales diferentes pero colindantes” (2008:130). De esta manera, la noción tiene el sentido articulador y territorial.

Dentro de ella, cada comunidad es independiente y cuenta con cierta autonomía cultural. No obstante, dentro de la *trans*-nación, cada sujeto con múltiples identidades tiene experiencias distintas al moverse dentro ella, según el lugar y el contexto por los que transita. En el panorama transnacional, llama la atención el caso de los sujetos con la identidad asignada como mexicana, quienes, al cruzar la frontera internacional, se convierten en sujetos sin ciudadanía legal y territorializada, aun estando dentro de la *trans*-nación.

No obstante, para mantener la movilidad espacial dentro de la *trans*-nación se requiere la creación del **espacio indígena transnacional**. El gobierno de PYT realiza negociaciones constantes con las instituciones gubernamentales tanto de Arizona como

de Sonora, para que este flujo de personas y mercancías no se detenga en la frontera internacional. Estas acciones legales y diplomáticas son imprescindibles para la *trans*-nación yaqui.

Territorialidad. Las dimensiones territoriales siguen siendo cruciales para los procesos de construcción de identidad étnica. La territorialidad para la *trans*-nación yaqui tiene dos aspectos: por un lado, como referente política y simbólica y, por el otro, el carácter mutable del territorio étnico y el manejo estratégico del mismo como capital espacial.

La movilidad espacial constante provocó una ruptura de vínculos entre el sujeto y el espacio, transformando la relación tradicional entre la identidad y el territorio en los procesos transnacionales. En la actualidad, si bien, la identidad y la pertenencia no se basan únicamente en los referentes territoriales, la relación sólida y “ancestral” entre el territorio y la identidad constituye la base de los fundamentos políticos para reclamar sus derechos como indígenas y como “nativos”, así como para desafiar a los poderes dominantes. En otras palabras, la naturalización de la asociación entre la identidad y el territorio, explicada muchas veces como el esencialismo estratégico por los pensadores posmodernos y, a la vez, sostenida por el Estado, es indispensable para el grupo étnico intersticial que tiene como objetivo legitimar su posición política en la arena política transnacional y, con ella, reclamar los derechos fundamentales indígenas: a saber, las reivindicaciones de la autonomía, los recursos naturales y el libre cruce transfronterizo en ambas direcciones.

Aunque la relación tradicional entre la identidad y el territorio ha ido cambiando a lo largo del siglo, el territorio, no sólo como material sino también como símbolo, sigue constituyendo un referente importante que nos permite entender los fenómenos culturales y políticos actuales. Es decir, revelan las prácticas culturales y políticas que tienen la

finalidad de articular los espacios fragmentados y entender cómo el territorio fragmentado es re-articulado a través de la experiencia individual y colectiva de los sujetos en un espacio de significación más amplio (Velasco, 1990). En este sentido, de acuerdo con Velasco, el territorio tiene a la vez una importancia material y una simbólica, como productor de significados culturales y de territorialidades explícitas, como fuente de inspiración para dimensiones rituales y para debates autónomos.

Por último, la territorialidad étnica, lejos de ser una concepción fija y definida con una demarcación territorial compartida entre todos los miembros, es cambiante y moldeable a lo largo de los procesos dialécticos, así como por los procesos transnacionales. En este sentido, estoy de acuerdo con Hoffman al afirmar que:

Lejos de demostrar cualquier relación "natural" y "ancestral" entre identidad y espacio, estas dinámicas contrastadas resaltan la capacidad de los grupos sociales de manejar sus espacios como un recurso que se puede extender o reducir en función de las coyunturas y de sus capacidades de negociación con otros colectivos más potentes. En este sentido el territorio se puede concebir como un **capital espacial** que "la comunidad" gestiona y que le permite "ubicarse" frente y en el mundo englobante (Hoffman, 2007: 442)

Entender el territorio como capital espacial nos permite salir del esencialismo y escalear las aspiraciones y las capacidades de los sujetos o la colectividad de los manejos de los espacios en ciertas coyunturas dadas. Desde esta perspectiva, las nuevas configuraciones territoriales tienen mayor sentido: la asociación y la configuración entre la identidad y el territorio nunca son estáticas, sino que son construcciones históricas y cambiantes a lo largo del tiempo. Los procesos de la movilidad de las personas y las mercancías, cada vez están transformando la configuración territorial y, a la vez, también la relación entre la identidad y el territorio: ahora, como vemos en el capítulo quinto, la identidad cultural no sólo reside en un anclaje, sino en el desplazamiento, una combinación entre las raíces y

las rutas (Clifford, 1999).

A lo largo de los siglos, los yaquis han sido defensores de su territorio y sus recursos naturales; el territorio étnico ancestral (Río Yaqui) sigue siendo el origen material y simbólico para todos los yaquis. Si bien, los yaquis en Arizona han ido renovando el significado del territorio, la reservación, como la base material de consubstancialidad política y económica, fuente de la esencia étnica y auto-determinación (Comaroff y Comaroff, 2009), el(los) territorio(s) -tanto la reservación como las comunidades- tiene(n) significado emocional, político e identitario. Re-articular estos territorios fragmentados tiene un objetivo político y simbólico para tejer el sentido de la nación, incluso cuestionar los conceptos dominantes y conceptualizar un nuevo significado de nación y nacionalidad.

Desigualdad e inequidad. Como la *trans*-nación yaqui está dividida por la frontera internacional, se opera una desigualdad económica y política en el marco nacional -es decir, Estados Unidos o México-. Las comunidades situadas en Arizona tienen el mayor empoderamiento en términos económicos y políticos gracias a la etno-empresa, mientras que en los pueblos de Sonora la situación de pobreza va cada vez empeorándose bajo las políticas neoliberales, que permiten al Estado delegar varias de sus obligaciones, permitiéndoles una autonomía a las empresas transnacionales, a la vez que despojar de los recursos naturales y explotar la mano de obra. Sin embargo, a partir de una condición desigual se crea la necesidad, por ambas partes, de reforzar los vínculos sociales y culturales para cubrir las necesidades urgentes, a veces, de emprender en conjunto prácticas político-económicas para enfrentar a los poderes dominantes. En suma, se crea una relación interdependiente, si bien, cada comunidad tiene proyectos diferenciados, a veces conflictivos y contradictorios dentro de y para la *trans*-nación. La producción de

estas diferencias es inevitable, puesto que la transnacionalización es un proceso heterogenizador y ambas comunidades enfrentan carencias diferentes.

Intercambio transnacional. Dentro de las prácticas que articulan las comunidades, destaca el intercambio en la esfera ritual constituyendo un campo privilegiado. El flujo de las personas, las mercancías culturales, la información y los símbolos en ambas direcciones, así como la celebración en conjunto de la festividad “transnacional” importante –la Fiesta del Camino-, demarcan el límite territorial y propician el sentido de la nación. Se (re)construyen o se refuerzan las redes a través de las cuales circulan las mercancías enclaves y las mercancías identitarias; gracias a ellas, las personas van adquiriendo el prestigio y el reconocimiento mediante la circulación en la *trans*-nación mientras las mercancías transforman su valor por el hecho de pasar los diferentes regímenes de clasificación y de valor. Asimismo, el intercambio activo y la movilidad de las personas generan la constante “transculturación descentralizada” dentro de la *trans*-nación, provocando cambios en los patrones culturales considerados como tradicionales.

Contienda. No obstante, estos espacios de intercambio e interacción, de la misma manera, son espacios de contienda donde los valores y las normas diferentes chocan entre sí y los sujetos con diferentes posicionamientos y distintas identidades entran en negociaciones para establecer la jerarquía o imponer las normas. Los sujetos de origen mexicano que se insertan en la comunidad de destino mantienen la identidad asignada al cruzar la frontera y, por ende, frecuentemente, ocurre el intercambio desigual de valor, sobre todo en el campo laboral, favoreciendo más a las comunidades ubicadas en Arizona. Por el hecho de ser clasificado como mexicano, estas personas no cuentan con la ciudadanía plena en la comunidad acogida y, en consecuencia, experimentan, frecuentemente, una condición subalterna aún dentro de la misma nación.

A diferencia del campo laboral donde los sujetos son jerarquizados y excluidos conforme a la nacionalidad y el capital cultural, el campo cultural son espacios incluyentes y abiertos a los individuos que en los reglamentos formales están excluidos, si bien la jerarquización interna persiste en nombre de la tradición. Se trata de espacios autónomos, imperados por las normas locales y tradicionales, libres de las intervenciones hegemónicas. Como se ha mostrado en el capítulo tercero, a través de la participación activa y el compromiso profundo con la(s) comunidad(es), los sujetos adquieren una **ciudadanía alterna** que les permite ampliar su movilidad espacial y social, así como obtener el mayor reconocimiento y prestigio en ella. Estos espacios de contienda/intercambio constituyen un **tercer espacio**: por un lado, un espacio donde las diferencias se suspenden y las fronteras estructurales se aflojan a favor del conjunto social; por el otro, se trata de los espacios ambiguos e intersticiales, donde las prácticas subalternas cobran fuerza y donde se dan negociaciones para redefinir o reinterpretar las concepciones fundamentales, tales como la comunidad, la nación, la identidad.

Ambas partes son cómplices en la creación de nuevas prácticas y estrategias “informales”, pero dentro de los márgenes de lo permitido (es decir, no contra-hegemónico). Los sujetos en el contexto transnacional, aprovechan al máximo sus redes sociales y crean las estrategias subalternas, no para subvertir el orden estructural o transformar drásticamente la situación, sino para mejorar un poco de la condición de vida tanto aquí como allá. De la misma manera, no son anti-dominantes o anti-nacionalistas, ya que estas prácticas se traducen de manera “in-between” -por ejemplo, entre trabajo/ayuda y entre limosna/sueldo- sin que fijen una manera definitiva. Así, suelen mantener una interpretación dual o un significado cultural inestable y confuso, de tal manera que cada agente lo reinterpreta de forma diferente en circunstancias cambiantes

o dentro de su marco cultural y social. A fin de cuentas, la ciudadanía alterna funciona gracias al juego ético y moral -el intercambio y el “crédito-deuda”- en las relaciones sociales, en el cual no necesariamente los valores y las normas de los agentes involucrados coinciden entre sí.

Asimismo, llama la atención la circulación del dinero en dicho espacio, frecuentemente constituyendo una polémica en la comunidad: el dinero alimenta el conflicto y las diferencias, pero, a la vez, refuerza los vínculos sociales. Como lo observamos en el capítulo cuarto, lo que ocurre en la práctica es que el dinero también puede fluir en el tercer espacio con o sin reacciones morales, con o sin disfraz o a través de un circuito diferente. En suma, estos espacios intersticiales son espacios donde se igualan potencialmente los agentes involucrados y donde se crean las nuevas definiciones en torno a la etnicidad y la identidad, así como las nuevas prácticas culturales y políticas. **Transformación.** La apertura de los espacios de choques y negociaciones provoca las constantes transformaciones, pero son ignoradas como tales; los agentes simulan como si no hubieran ocurrido los cambios. Estas transformaciones se observan, sobre todo, en los roles de género, así como en las prácticas culturales, como resultado de transculturación.

Las experiencias transnacionales son distintas según el género, pues los condicionantes de género intervienen en los proyectos de la movilidad, tanto de los varones como de las mujeres; ambos son sujetos “generizados” (Parella, 2012). En el caso que estudio, llama la atención el hecho de que los viajeros masculinos sonorenses, quienes entablan relaciones afectuosas con las mujeres de Arizona, son colocados en la máxima condición subalterna. Los hombres sonorenses, siendo ejecutantes de los rituales, tienen más la potencialidad y facilidad de moverse entre los espacios étnicos que las mujeres de mismo origen, sin embargo, al mismo tiempo, sufren la impotencialidad en el

cumplimiento de los deberes asignados como masculinos por el hecho de ser categorizados como mexicanos e indígena. En este sentido, en los procesos transnacionales, los varones son los que se enfrentan más necesidad de ajustes y las modificaciones en los roles de género y la asimetría de género. Los hombres se convierten en “mantenidos” o amos de casa, mientras sus esposas trabajan fuera de la casa. Esta modificación de los roles tradicionales de género ocurre en las parejas y las familias transnacionales.

En cambio, las mujeres sonorenses, en calidad de distribuidora de las artesanías y ayudantes en actividad cultural, en vez de modificar su papel tradicional, lo refuerzan: las cualidades tradicionalmente asignadas como femeninas son valoradas y necesitadas en las comunidades de Arizona. No obstante, los recursos generados en el otro lado de la frontera les permiten emprender nuevos proyectos en su pueblo natal y, gracias a ellos, se convierten en mujeres emprendedoras y sustentadoras de la unidad doméstica, incluso de la familia extendida: una nueva representación de feminidad que no existía anteriormente.

Las respuestas ante una necesidad acuciante por el cambio de los papeles tradicionales, son la manipulación y la simulación de las representaciones, así como la alternancia situacional entre el papel viejo y el nuevo: todo ello obliga a los sujetos a estar en constantes redefiniciones y modificaciones en los roles de género, aunque estos actos no subvierten el orden estructural de género ni modifican fundamentalmente la asimetría del mismo.

Por otra parte, como he mencionado anteriormente, en el campo cultural se genera una constante transculturación. Los agentes involucrados en la cultura se intercambian entre sí y se apropian de nuevos elementos culturales, como propios o “tradicionales”. Las prácticas culturales constituyen elementos distintivos gracias a los

cuales cada comunidad es considerada como única y singular por los propios habitantes –incluso más auténtico–, fuente de distinción. Sin embargo, en la práctica, observamos la constante transformación y el intercambio mutuo que imposibilitan trazar claramente las fronteras entre moderno/tradicional y mexicano/estadounidense/yaqui.

En resumen, lo relevante es que los sujetos simulan y actúan como si no ocurriera ninguno de los cambios, mostrando su capacidad de tejer la continuidad, a pesar de los cambios ocurridos durante los procesos de transnacionalización y transculturación.

Las nuevas configuraciones. La fórmula actual de *trans*-nación se debe, en gran parte, a las nuevas políticas identitarias emprendidas por las élites intelectuales de Arizona. Los nuevos desafíos para superar las fronteras establecidas desde “arriba”, es decir, las fronteras estáticas y determinantes en la vida transfronteriza, han sido encarnados en las prácticas políticas y culturales en la región Arizona-Sonora. Basadas y apoyadas por las redes sociales y relaciones de parentesco, estas prácticas se extienden a otras dimensiones e involucran cada vez más a los sujetos de ambos lados de la frontera.

Si bien, las nuevas configuraciones acerca de la historia y la territorialidad no coinciden con las de los pueblos sonorenses, que han construido de manera “lineal” -pero imaginada-, las prácticas diseñadas desde esta perspectiva son las que esbozan la forma de la *trans*-nación actual. Pero no se trata de transgredir o transformar radicalmente el contenido, sino que, en búsqueda de su lugar legítimo dentro de las construcciones nacionalistas y hegemónicas, intentan reconstruir y articular el pasado desde la perspectiva del ahora y aquí, tejer la continuidad entre el pasado y el presente, proyectando hacia el futuro. Estas necesidades “de aquí y ahora” que enfrentan las comunidades de Arizona son las que les impulsan cada vez más a acercarse al otro lado de la frontera y dirigir la mirada a Río Yaqui. Así, los agentes actuales muestran su

agencia cultural e histórica de tejer el vínculo entre el pasado y el presente en una linealidad como el grupo intersticial (la producción del video y la edición del libro), entre nosotros (los que viven en Arizona) y ellos (los que habitan en Sonora) como seres continuados (la exposición de rebelión 1519). Así, a través de la construcción de las representaciones, se intenta transformar del sujeto diaspórico al sujeto “nativo”, el sujeto de allí, no sólo desde ese lugar que ocupa sino también desde “aquel lugar” que está interconectado de múltiples formas.

En el tercer capítulo, vimos que han surgido las nuevas prácticas de solidaridad, motivadas por los sentimientos. Estas prácticas articuladoras y el surgimiento de “communitas” ofrecen un momento significativo de la reunificación, dejando una posibilidad de transformarla en la más sólida y estrecha. Tanto los que hacen el viaje físico como los que hacen el simbólico, así como los que no lo hacen, experimentan la realidad *trans*-nacional. Cada vez más hay viajeros que consiguen la ciudadanía alterna en el otro lado de la frontera por medio de la participación en las fiestas y la extensión de las redes sociales. Esta permeabilidad de las fronteras sociales y culturales y la construcción de las nuevas relaciones sociales atravesando la frontera son fenómenos que observamos en este momento y que en el futuro mantienen la posibilidad de convertirse en ciudadanía cultural transnacional.

Identidad: Como vimos a lo largo del trabajo, en la *trans*-nación yaqui existen diferentes construcciones de la identidad étnica. En Arizona, se encuentran dos dimensiones de las políticas identitarias, mientras en Sonora el grado de la yaquinidad está en cuestión, sin que nadie cumpla esta imagen perfecta de lo yaqui. En Sonora, dicha representación consiste en hablar la lengua, participar en los rituales, cumplir roles tradicionales de género, alejarse de los yoris (mantener el patrón tradicional de conducta, el hábitus): es

decir, la identidad esencializada. En Arizona, a su vez, ha surgido un desafío de crear nuevas representaciones que permiten incluir a los miembros que no cumplen la representación estandarizada, tanto política como cultural: por ejemplo, a través del arte, los jóvenes intentan exponer las nuevas representaciones de la etnicidad a nivel individual, tejiendo el pasado, el presente y el futuro; a nivel colectivo, los intelectuales diseñan nuevas configuraciones territoriales e históricas con miras a construir una nueva fórmula de *trans-nación*. Este último, trata de ampliar el espacio étnico y “nacional”, con la finalidad de demostrar que no son diásporas, sino parte de la *trans-nación* yaqui.

Podemos hablar de dos niveles de la construcción de la identidad étnica. Por un lado, existe un espacio interactivo y conflictivo, es decir, el espacio intersticial (el tercer espacio) donde estas dos construcciones de la identidad se enfrentan y chocan y donde los involucrados entran en una negociación y crean un espacio de indagación e interpelación respecto a las preguntas, “¿qué es yaqui?” y “¿qué es lo que representa al yaqui?”

Por el otro, hay un espacio virtual e indirecto en el cual se entrecruzan las enunciaciones dirigidas desde diferentes posicionamientos y abundan múltiples representaciones yuxtapuestas o conflictivas entre sí. En este proceso, el medio social (sobre todo, el Facebook) tiene un papel imprescindible que permite a los sujetos distanciados reunirse y compartir múltiples representaciones que circulan en él. Estas múltiples representaciones yuxtapuestas, a veces contradictorias o conflictivas que hablan del pasado y el presente, son las que Hall llama la identidad de “llegar a ser”. Estas representaciones como identidad cultural son el nexo de los sujetos yaquis con miras a la *trans-nación*.

[...] la identidad como algo constituido no fuera sino dentro de la representación; y por lo tanto, de ver el cine no como un espejo de segundo orden que está colgado con

el fin de reflejar lo que ya no existe, sino como una representación que es capaz de construirnos como nuevas formas de sujetos, y así nos permite describir lugares desde los cuales hablar (Hall, 2001: 360).

No obstante, los subalternos nunca logran construir una representación totalmente libre de los poderes coloniales y de los Estados hegemónicos que impiden construir una nueva representación. Todas las categorías binarias (mexicano-americano, indígena-*Native American*, miembro de PYT o no) perjudican las maneras para crear una nueva representación. Pero estas representaciones hegemónicas sirven como punto de partida, para reconstruir algo nuevo a partir de ellas, o bien, para manipular y aprovecharlas.

Como indica Bhabha (2002), el hecho de ocupar dos o tres lugares a la vez por sí mismo es un acto de resistencia, convirtiéndose en un sujeto incalculable e incontrolable; y de ahí, (re)acercarse a la zona fronteriza y (re)construir la identidad cultural a partir de la frontera y la zona transfronteriza, que no se trata de la exclusión de los dos Estados, sino la ocupación de ambos, tiene una dimensión política, dando un espacio para una nueva representación de la identidad cultural. La zona transfronteriza entre Sonora-Arizona se convierte en su hogar, en donde proyectan sus representaciones. Imaginar y construir las representaciones del *borderland* es, ciertamente, un acto de resistencia. Son capaces de construir una identidad intersticial, una identidad que está en el entre-medio de las múltiples culturas y que surge de las múltiples representaciones de lo yaqui. Allí no es sólo el lugar de donde enunciar, sino el lugar a donde los sujetos en diferentes posicionamientos dirigen sus enunciaciones, como una cuna de los todos los sujetos que se identifican en él.

El papel del Estado. El surgimiento de la *trans*-nación se traduce históricamente en el proceso intersticial entre dos Estados y su desarrollo no es sólo un producto del

desvanecimiento del Estado (Kearney), tampoco se entiende como el proceso continuo del Estado en el mecanismo de la exclusión-inclusión (Schiller), sino ambos en diferente tiempo y espacio. En este sentido, coincido con Castro.

De modo que las dos perspectivas expuestas pueden ser complementarias en algunos momentos y pueden informar de mejor manera si se piensa en esta doble tensión: en la construcción y el debilitamiento como polos de un mismo péndulo en los que oscila la realidad contemporánea de los estados nacionales (Castro, 2005: 191).

Históricamente, en el proceso de la construcción del Estado-nación, la nación yaqui enfrentó una necesidad de dispersarse y transformar su forma por las violencias del Estado mexicano y encontró refugio en el espacio intersticial entre dos Estados. En dicho espacio, tanto los individuos, como el colectivo étnico, fueron negados como ciudadanos por ambos Estados, convirtiéndose en personas sin Estado. Las redes, las conexiones y la comunicación, así como la movilidad en la zona, son las que mantenían la unidad étnica a pesar de la distancia geográfica y la dispersión. La doble exclusión es la que creó su condición intersticial, una *trans*-nación en la zona transfronteriza, en el intersticio de los dos Estados, hasta que los yaquis situados en Estados Unidos consiguieran el estatus de nativos americanos.

La fórmula actual de la *trans*-nación tiene que ver con las políticas neoliberales. Por un lado, el Estado neoliberal estadounidense delega los derechos a los gobiernos tribales, dándoles un mayor empoderamiento de los *Native American* y permitiéndoles el ejercicio de los derechos autónomos en el contexto nacional y, a veces, más allá de la frontera internacional (en el caso de los nativos transfronterizos). La reclamación por ejercicios de soberanía, como menciona Comaroff y Comaroff, es entendida como “excepción” sin restricciones, aunque siempre ambiguo, relativo y vulnerable al poder superior. Al mismo tiempo, las políticas neoliberales estadounidenses, con la finalidad de

reducir los subsidios destinados a los *Native Americans*, les promueven el emprendimiento de los etno-negocios en las reservaciones -de baja fiscalidad- como excepción (Ong, 2006), dándoles la oportunidad de convertirse en “corporaciones” étnicas (Comaroff y Comaroff, 2009). La incorporación al mercado como etno-empresa condujo el regreso a lo “nativo” como una colectividad culturalmente diferente a la cultura dominante -ya que esto implica hacer presencia en la esfera pública y exponerse a la mirada de la sociedad dominante en calidad de un colectivo distinto, cuya fuente deriva de la distinción y las diferencias culturales- y, a la vez, de la recuperación del pasado en relación con la geografía para legitimar su reclamo de la soberanía -cuya fuente de poder es el territorio-. En este sentido, el regreso a lo *nativeness* viene de las exigencias del mercado, e invita a los yaquis situados en Arizona a acercarse y reforzar el vínculo cultural y social con Río Yaqui.

Los pueblos en México, a su vez, las políticas neoliberales, terminan minando la unidad étnica y, a la vez, dejan a las empresas transnacionales despojarles de los recursos naturales. Los Estados limitan las responsabilidades sociales a través del otorgamiento de los derechos a los pueblos -como ciudadanos y como colectivos-, así como la delegación de poder a la sociedad civil y el mercado como reguladores de la sociedad, por un lado, generando el empoderamiento a ciertos grupos y, por el otro, haciendo más precarios a los grupos más marginados. Las políticas neoliberales, como tecnología de gobernabilidad, crean el momento coyuntural donde los miembros tanto del norte como del sur se buscan, más que nunca, uno a otro para enfrentar las problemáticas y encontrar una solución en la *trans*-nación.

Sin embargo, los Estados no se retiran totalmente de la arena transnacional, sino que ejercen su poder hegemónico a través de la militarización y la teatralización de la

frontera, que perjudican considerablemente la vida de estas *trans*-naciones, así como la naturalización de la clasificación de los sujetos con base en las categorías nacionales - mexicano/estadounidense o indígena/*Native American*-. Así, las prácticas políticas y económicas se acotan, la gran mayoría, al territorio nacional, mientras que las actividades culturales tienen más facilidad de extenderse más allá de la frontera, aunque con cierta restricción. Los Estados imponen, regulan y determinan su margen de acción en el marco nacional, de tal manera que los individuos son sujetos a las fronteras de las categorías naturalizadas con las que opera el Estado; incluso tienden a interiorizarlas. Esta tensión entre el retiro (o el debilitamiento) y la extensión del poder del Estado se observan claramente en el caso de los grupos indígenas transfronterizos.

Las políticas neoliberales operadas en ambos Estados, proporcionan la coyuntura especial y crean la necesidad de reforzar la conexión y articular las comunidades con las prácticas en la zona trasfronteriza.

Las múltiples fronteras existentes y persistentes dentro de la *trans*-nación, han ido transformando y siguen transformando los conceptos acerca de la ciudadanía, la pertenencia, las identidades, así como forma de producción y reproducción en cada Estado. Algunas de ellas son movibles y negociables y otras son más estáticas y rigurosas, controladas y reguladas por las entidades superiores; las primeras son construcciones cotidianas y abiertas a la flexibilización, la negociación y la transformación, mientras las segundas son definiciones estáticas y requieren de un mayor esfuerzo para transformar o moverlas. La frontera geográfica y jurídica que divide el territorio de uno a otro, México y Estados Unidos y la frontera tribal o étnica, tanto de PYT como de Río Yaqui, la frontera política rigurosamente establecida por PYT y la frontera sociopolítica construida por las autoridades tradicionales de cada pueblo, la frontera cultural incluyente sin importar las

diferencias, la frontera entre las esferas que no permite la intercambiabilidad y la convertibilidad entre diferentes esferas, la frontera de género y la generacional entendida a nombre de la tradición, todas las fronteras son construidas de manera diferente. Esta complejidad de las construcciones sociopolíticas de las fronteras es la que enfrentan los sujetos en el contexto transnacional. Salir del lugar de origen y participar en una fiesta realizada en el otro lado de la frontera implica atravesar estas fronteras.

Como he mostrado a lo largo del texto, no podemos hablar de la creación de una *trans*-nación “plena” donde los sujetos gozan de la ciudadanía cultural transnacional, ya que lo determinante es controlado por los Estados que regulan las fronteras nacionales y las étnicas. Además, las personas con la identificación del conjunto social “yaqui” son diversas, heterogéneas y dispersas, tanto que no se puede conceptualizar en una categoría, una pertenencia o una identidad. Sin embargo, frente a las múltiples fronteras construidas por las fuerzas externas, los individuos y las comunidades son capaces de cuestionarlas y atravesarlas, así como de crear estrategias y prácticas para transformarlas y moverlas. Estos actos, no siempre constituyen prácticas democráticas, ni anti-dominantes con la finalidad de subvertir el orden social estructural, sino que simplemente son para mantener y reforzar el sentido de la nación como resistencia oculta, como una nación intersticial capaz de moverse entre las fronteras. Si bien, estas resistencias rara vez se visualizan en la arena política, son eficientes y suficientes para lograr sus propios objetivos; además, tendrán una potencialidad de convertirse en más visibles, abiertas y contra-hegemónicas cuando la coyuntura política les urja actuar de tal manera, como ahora que viene un gran cambio en el ámbito político nacional, transnacional, así como internacional. Finalmente, *trans*-nación debe entenderse no como producto acabado, sino en proceso de construcción y reconstrucción.

Bibliografía

Adler de Lomnitz, Larissa. (1989). *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1957). *El proceso de aculturación*, México, UNAM.

Alvarez, Jr., Roberto R. (1995). "The Mexican-US border: the making of anthropology of Borderlands", *Annu.Rev. Anthropol.* Vol. 24, pp.447-470.

Amoore, Louise. (2006). "Biometric borders: Governing motilities in the war on terror", *Political Geography* 25, pp.336-351.

Anzaldúa, Gloria. (1999(1987)) *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.

Appadurai, Arjun (Ed.). (1991(1986)), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, México, DF., GRIJALBO.

Bhabha, K. Homi. (2002(1994)). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Argentina, Manantial.

Barber, Carroll G. (1952). *Trilingualism in Pascua: the social functions of language in an Arizona Yaqui village*, tesis de maestría, Departamento de Antropología, Universidad de Arizona.

Barros Nock, Magdalena. (2004). "Dando y dando: Estrategias y negociaciones de los pequeños bodegueros de origen mexicano en el mercado de la Calle Siete en los Ángeles, California", en Villarreal, M. (Coord.), *Antropología de la deuda: Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*, México, CIESAS/Porrúa, pp.57-74.

Bartelt, Guillermo. (1989). "Language Shift among Arizona Yaquis", *Anthropos*, Bd. 84, H. 1/3, pp. 239-243.

Barsewisch, von. Alexandra. (2006) "TIPAI UAM: el reccoido indio. Kumeyaay courses astride la línea", *Culturales*, Vol. II, número 3, pp 52-110.

Baudrillard, Jean. (1974). *Crítica de la económica política del signo*, Siglo XXI.

(1978). *Cultura y simulacro*, Barcelona, Editorial Kairós.

Besserer Federico. (1999). "Estudios trasnacionales y ciudadanía transnacional", en Gail Mummert (Ed.), *Fronteras Fragmentadas*, México, Colegio de Michoacán-CIDEM.

(2013). "Micropolíticas de la diferencia en una comunidad transnacional" en *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Buenos Aires, CLACSO, pp.263-278.

Besserer, Federico, et. al. (2008), "El mundo como frontera y la (re)fronterización mundial", en Juan Luis Sariago (Comp.), *El Norte de México: Entre Fronteras*. México, EHA-Chihuahua/CONACYT.

Biolsi, Thomas. (2005). "Imagined Geographies: Sovereignty, Indigenous Space, and American Indian Struggle", *American Ethnologist*. Vol. 32, No. 2, pp. 239-259.

Boehm, Deborah, A. (2004). "Gender(ed) Migrations: Shifting Gender Subjectivities in a Transnational Mexican Community", *The Center for Comparative Immigration Studies*, No.100. <http://escholarship.org/uc/item/3xt2z6v6#page-2>

Bonfil Batalla, Guillermo. (1972). "El concepto de indio en américa: una categoría de la

situación colonial”, en *Anales de antropología*, Vol. 9, pp.105-124.

Bourdieu, Pierre. (1990 (1984)). *Sociología y cultura*, México, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Brah, Avtar. (2011). *Cartografía de la diáspora. Identidades en cuestión*, Madrid, Traficantes de sueños.

Campbell, Howard. (2005). “A Tale of Two Families: The Mutual Construction of 'Anglo' and Mexican Ethnicities along the US-Mexico Border” en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 24, No. 1, pp. 23-43.

Cárdenas García, Nicolás. (2008). “Agricultura comercial, industria y estructura ocupacional en Sonora (1900-1960)”. *Región y Sociedad*. vol. XX, No.41, pp.175-197.

Cattelino, Jessica R. (2004). “Casino Roots: The Cultural Production of Twentieth-Century Seminole Economic Development”, *Native Pathways: Economic Development and American Indian Culture in the Twentieth Century*, pp. 66-90.

(2011). “One Hamburger at a Time: Revisiting the State-Society Divide with the Seminole Tribe of Florida and Hard Rock international: with CA comments by Thabo Mokgatla and Kgosi Leruo Molotlegi”, *Current Anthropology* Vol. 52, No. S3, pp. S138-149.

Cerutti, Mario y Lorenzana, Gustavo. (2009). “Irrigación, expansión de la frontera agrícola y empresariado en el yaqui (1925-1965)”, *América latina en la historia económica*, No. 31, pp.5-36.

Chamoux, Marie-Noelle. (1993). “Las artimañas del prestamista y del prestatario: los

problemas que plantea el crédito invisible” en Chamoux, M., Dehouve, D., Gouy-Gilbert, C. y Pepin, Lehalleur, L. (Coods.), *Prestar y pedir prestado. Relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*, México, CIESAS Tlalpan

Clifford, James. (1998). “Sobre la autoridad etnográfica” en Carlos Reynoso, C. Greetz, J.Clifford, y otros, (Comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisha.

(1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisha.

(1995). “Identidad en Mashpee” en *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisha.

Comaroff, John L. y Comaroff, Jean. (2009). *Ethnicity Inc.*, University of Chicago press

Da Matta, Roberto. (2002). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México, Fondo de Cultura Económica

Díaz Cruz, Rodrigo. (1998). *Archipiélago de Rituales. Teoría antropológica del ritual*, ANTHROPOS/UAM.

De Genova, Nicholas P. (2002). “Migrant "Illegality" and Deportability in Everyday Life”, en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 31, pp. 419-447.

Douglas, Mary e Isherwood, Baron. (1990(1979)) *El mundo de los bienes: hacia una antropología del consumo*, México, Grijalbo.

Erickson, C Kirstin. (2008). *Yaqui homeland and homeplace*, The University of Arizona

Evers, Larry and Molina Felipe. (1990). *Wo I Bwikam. Coyote songs from the Yaqui Bow*

Leader's society, Tucson, Chax Press.

Fabre Henri, en Someda Hidefuji (Trad.), (2002). *Indigenismo. Latinamerica senjyuminyougoundouno rekishi*, hakusuisha.

Fernández, Zarina Estrada, et al. (2004). *Diccionario yaqui-español y Textos. Obra de preservación lingüística*, Plaza y Valdes.

Ferraro, Emilia. (2004) *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los andes de ecuador: la comunidad de pesillo*, Quito, Ecuador, Flacso Ecuador/ Abya Yala

Figuroa Valenzuela, Alejandro. (1994). *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre los yaquis y los mayos*, México, Conaculta.

Flores Endina, et al. (2002). *The Yaqui of Scottsdale, Arizona. Family, Indomitable Spirit, Generosity*, A publication of Concerned Citizen for Community Health, Scottsdale, Arizona

Fujigaki Cruz, Esperanza (1988), “Las rebeliones campesinas del Porfiriato. 1876-1910”, en Semo, Enrique (coord.) *Historia de la cuestión agraria mexicana 2. La tierra y el poder. 1800-1910*. Siglo XXI- Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México.

Fukuma, Mao. (2011). *Dos comunidades yaquis fronterizas: don, intercambio e identidad*, Tesis de maestría, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana

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

Geertz, Clifford. (2003). *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Gell Alfred. (1998). “Trueque inter-tribal de mercancías e intercambio reproductivo de regalos en la antigua melanesia” en Humphrey, C. y Hugh-Jones S. (Eds.), *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*, Quito, Ecuador, ABYA-YALA.

Glaser Leah S. (1994). “Guadalupe’s buried past: The story of Guadalupe cemetery, the town’s original settlement, and how to tell people about it” (no publicado)

(1996). “Working for Community: The Yaqui Indians at the Salt River Project” in *Journal of Arizona History*, Vol. 37, No. 4, pp.337-356.

Godbout, Jacques T, *El espíritu del don*, Siglo XXI, México, 1997.

Godelier, Maurice. (1998). *El enigma de don*, Barcelona, Paidós.

Goldberg, David Theo. (2002). *The Racial States*, Blackwell Publishers

Gover, Kirsty. (2008/2009), “Genealogy as Continuity: Explaining the Growing Tribal Preference for Descent Rules in Membership Governance in the United States”, *American Indian Law Review*, Vol. 33, No. 1, pp. 243-309.

Gouy-Gilbert, Cécile. (1985). *Una Resistencia india. Los yaquis*, México, INI-CEMCA

Graeber, David. (2014(2011)). *Debt, the first 5000 years*, Penguin Book.

Guidotti-Hernández, Nicole M. (2011). *Unspeakable violence, Remapping U.S. and Mexican National imaginaries*, Durham and London, Duke University Press.

Gupta, Akhil y Ferguson James. (2008). “Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia”, *ANT Í PODA*, No.7, pp233- 256.

Hall, Stuart. (1990). “Cultural Identity and Diaspora”, en J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture and Difference*, Londres, Lawrence and Wishart.

Harvey, David. (1994). “La construcción social del espacio y del tiempo: Una teoría relacional”, *Geographical Review of Japan* Vol 67 (Ser. B) No 2, pp.126-135

Hays, Rachel. (1996) Cross-Border Indigenous Nations: A History. *Border Lines* 20 (Volume 4, Number 1). <http://library.nmsu.edu/subject/bord/bordline/b120indi.html>.

Hatfield, Shelly B. (1998). *Chasing Shadow. Apache and Yaqui along the United State and Mexican Border, 1876-1911*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Hernández C. Rosalva Aída. (2001). *La otra frontera. Identidades multiples en el Chiapas poscolonial*, México DF, CIESAS/Porrúa.

Herández Sánchez, Ernesto (2006). “Género, poder y trabajo en la comunidad transnacional”, en Besserer F. y Kearney, M. (Eds.), *San Juan Mixtepec, una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Casa Juan Pablo, pp.31-71.

Heyman, Josiah. (1990). “The emergence of the waged life course on the United States-Mexico border”, *American Ethnologist* Vol. 17, No. 2, pp. 348-359.

(1994). “The Mexico-United States Border in Anthropology: A Critique and Reformulation”, *Journal of Political Ecology* Vol.1, pp.43-66.

(2012). "Capitalism and US policy at the Mexican border", *Dialectical Anthropology*, Vol. 36, No. 3/4, pp. 263-277.

Heyman, Josiah and Campbell, Howard. (2004). "Recent research on the U.S.-Mexico border", en *Latin American Research Review*, Vol. 39, No. 3, pp.205-220.

Heyman, Josiah and Pallitto, Robert. (2008). "Theorizing Cross-Border Mobility: Surveillance, security and identity", *Surveillance & Society* Vol.5, No.3, pp.315-333.
<http://www.surveillance-and-society.org>

Hiernaux, Daniel y Zárata, Margarita. (2008), *Espacio y transnacionalismo*, México, UAM/Casa Juan Pablo.

Hirabayashi, Lane. (2002). "Reconsidering Transculturation and Power", in *Asians in the Americas: Transculturations and Power* 28(2): ix-xxii.

Hirai, Shinji. (2009). *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablo Editor.

Hoffmann, Odile. (2007). "Identidad-espacio: relaciones ambiguas", en Margarita Estrada y Pascual Labazée. *Globalización y localidad: espacios, actores, movilidades e identidades*. CIESAS-IRD, México, pp.431-450.

Hu-DeHart, Evelyn. (1984). *Yaqui resistance and survival. The struggle for land and autonomy, 1821-1910*. The University of Wisconsin Press.

Izard Martínez, Gabriel. (2005). "Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno", *Estudios de Asia y África*, vol. XL, No. 1, pp. 89-115.

Kamata, Jun. (2009). *Native American. Senjyumin shakai no genzai*, Tokyo, Iwanami.

Kearney, Michael. (2006). “El poder clasificador y filtrador de las fronteras” en Besserer F. y Kearney, M. (Eds.), *San Juan Mixtepec, una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Casa Juan Pablo, pp.31-71.

(2003), “Fronteras y límites del Estado y el Yo al final del imperio”, *ALTERIDADES*, 13 (25), pp. 47-62.

Kelly, Jane Holden. (1982). *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Korsback, Leif y Sámano-Renteria, Miguel Ángel. (2007). “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad”, *Ra Ximhai* Vol. 3. No. 1, pp195-224.

Lazar Sian. (2004). “Education for Credit. Development as Citizenship Project in Bolivia”, en *Critique of Anthropology*, 24: 301-319.

Lesá, Cristina. (2009). *Divided Nations: policy, activism and indigenous identity on the USMexico border*. Doctoral thesis in the Department of Anthropology, University of Arizona.

Lerma Rodríguez, Enriqueta. (2011). *El nicho heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui*, tesis doctoral, UNAM.

Levitt, Peggy. (2001). *The transnational villagers*. Berkeley, University of California Press

Levitt, P., y Glick Schiller, N. (2004). "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad", *Migración y Desarrollo*, No. 3, pp. 60-91

Leza, Christina. (2009). *Divided nations: policy, activism and indigenous identity on the u.s.-mexico border*, Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Arizona.

Lindón, Alicia. (2007). "El constructivismo geográfico y las aproximaciones cualitativas", *Revista de Geografía Norte Grande*, Vol. 37, pp. 5-21.

(2008). "De espacialidades y transnacionalismo", en Hiernaux, D. y Zárate, M. (Eds.), *Espacio y transnacionalismo*, México, UAM/Casa Juan Pablo, pp.119-156.

López, Alejo. (2012). "La fruición de lo múltiple: la retórica de la impureza en la poesía de Tato Laviera", *Anclajes*, vol. XVI, núm. 2, pp. 19-37

Lutz, Catherine. (2015). "Marketing car love in an age of fear: an anthropological approach to the emotional life of a world of automóviles", *Etnográfica* vol. 19 (3).

Madsen, Deborah, L. (Ed.). (2010), *Native Authenticity: Transnational Perspectives on Native American Literary Studies*, State University of New York Press.

Mager Hois, Elizabeth A. (2010). *Casino y poder. El caso de Kikapoo Lucky Eagle Casino*, México, UNAM.

Marcus, Goerge E. (1997). "The uses of complicity in the changing mise-en-scène of anthropological fieldwork", *Representations*, No. 59, pp.85-108.

(2001(1995)). “Etnografía en/del sistema de mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, *ALTERIDADES*, 11(22), pp.111-127.

Malinowski, Bronislaw. (1986 (1972)). *Los argonautas del pacífico occidental I. un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea malanésica*. Barcelona, Planeta-Agostini.

Martínez, Oscar J. (2006 (1988)). *Troublesome border. Revised Edition*. Tucson, University of Arizona.

Mauss, Marcel. (1971). “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas” en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 155-263.

Meeks, Eric. (1998). “Cross-Ethnic political mobilization and Yaqui identity formation in Guadalupe, Arizona”, in (Eds.) Neil Foley, *Reflexiones 1997: New Directions in Mexican American Studies*, Austin, University of Texas Press.

Miller, Mark Edwin. (2004). *Forgotten Tribes: unrecognized Indians and federal acknowledgment process*, University of Nebraska.

Mizutani Yuka. (2012). *Senyumin Pascua Yaqui no beikokuhennyu. Ekkyou to Nintei (Integration of the Pascua Yaqui into the United States. Border Crossing and the Federal Recognition)*, Hokkaido University Center for Ainu and Indigenous studies.

Moisés Rosalio, Holden Kelly, Jane and Curry Holden, William. (1971) *A Yaqui life. The personal Chronicle of a Yaqui Indian*, University of Nebraska Press.

Molina Enriquez, Andrés. (2004(1909)). *Los grandes problemas nacionales*, México, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes

Molina Felipe et al. (2003). *Wame Vatnataka Im Hohhoasukame. The one who live here in the beginning (Tucson)*, Pascua Yaqui Council.

Molina, Felipe and Leedom, David. (1993) *A Concise Yoeme and English Dictionary*, Tucson, Az., Tucson Unified School District, Bilingual Education and Hispanic Studies Department.

Moore, David L. (2010). "Cycle of Selfhood, Cycle of Nationhood: Authenticity, Identity, Community, Sovereignty" in Madsen D. (Ed.), *Native Authenticity. Transnational perspectives on Native American Literary Studies, United States of America*, State University of New York Press, pp 39-67.

Noe, Mark. (2009). "The Corrido: A Border Rhetoric", *College English*, Vol. 71, No. 6, pp. 596-605.

Oda, Makoto. (s.f.). *Nichijoutekiteikouron*, obtenido de: <http://p.booklog.jp/book/40379>

Olavarría María Eugenia. (1992). *Símbolo de desierto*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

(2003). *Cruces flores y serpientes, simbolismo y vida ritual yaquis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdez.

Ong, Aihwa. (2006). *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham, Duke University Press.

Parella, R. Sonia. (2012). "Familia transnacional y redefinición de los roles de género. El caso de la migración boliviana en España", en *Papers, Revista de Sociología*, Vol. 97,

Núm. 3.

Peebles Gustav. (2010). "The Anthropology of Credit and Debt", in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 39, pp. 225-240.

Pitt Rivers, Julian. (1975). "Seudoparentesco", en David Sills's editor, *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar, vol. VII, p. 596-601.

Pratt, Mary Louise. (1994 (1992)). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London and New York, Routledge.

Rappaport Joanne. (1998). *The politic of memory; Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Duke University Press.

Reygadas, Luis. (2014). "Más acá y más allá de utopía, dilemas y potencialidades de las economías alternativas" en Reygadas, L. et al., (Coords.), *Economía alternativa. Utopías, desencantos y procesos emergentes*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/ Juan Pablos.

Rosaldo, Renato. (1991(1989)). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, Grijalbo/CONACULTA.

(2000). "La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural", en *Desacatos*, No. 3.

Safrán William. (1991). "Las diásporas en las sociedades modernas: mitos de la patria y el retorno", *Diáspora*, Vol. 1, No.1, pp. 83-99.

Saldívar, Emiko. (2003). "Indigenismo Legal: la política indigenista de los noventas",

Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Vol. XLVI, No. 189, pp.311-339.

Schulze, Jeffrey M. (2008). *Trans-Nations: Indians, Imagined Communities and Border Realities in the Twentieth Century*, doctoral thesis in Graduate Faculty of Dedman College, Southern Methodist University.

Scott, James C. (2000 (1990)). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, Ediciones Era.

Sheridan, Thomas. (1988). "How to Tell the Story of a "People without History": Narrative versus Ethnohistorical", *Journal of the Southwest*, Vol. 30, No. 2, pp. 168-189.

(1995). *Arizona. A history*, the University of Arizona Press.

(2007). *Landscapes of Fraud. Mission Tumacácori, the Baca Float, and the Betrayal of the O'odham*, Tucson, University of Arizona Press.

Shorter, D., David. (2009). *We will dance our truth. Yaqui history in yoeme performances*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.

Spicer, Edward H. (1943). "Linguistic Aspects of Yaqui Acculturation", *American Anthropologist, New Series*, Vol. 45, No. 3, Part 1, pp.410-426.

(1962). *Cycles of Conquest*, Tucson, University of Arizona Press.

(1980). *People of Pascua*. University of Arizona Press.

(1994). *Los Yaquis- historia de una cultura-*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (2003) ¿Puede hablar el subalterno? en *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, pp.297-364.

Torúa Cienfuego, Alfonso. (2005). *Frontera en llamas: los yaquis y la revolución mexicana*, Hermosillo, Centro de Estudios Superiores del Estado de Sonora: Editorial Uni-Son, Universidad de Sonora.

Turner, John Kenneth. (2009). *México Bárbaro*, México, Porrúa.

Turner, Víctor. (2002). *Antropología de ritual*, México, INAH/ENAH.

Velasco Ortiz, M L. (1998). “Identidad cultural y territorio. Una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos”, *Región y Sociedad*, Vol. IX, No.15, pp.105-130.

Vélez-Ibáñez, Carlos. (1999). *Visiones de frontera. Las culturas mexicanas del suroeste de Estados Unidos*, México, CIESAS/Porrúa.

Villarreal, Magdalena. (2004). “Introducción”, en Villarreal, M. (Coord.), *Antropología de la deuda: Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*, México, CIESAS/Porrúa, pp.9-24.

Vizenor, Gerald et al. (2010). “Postindian reflections: chickens and piranha, casinos and sovereignty” in Madsen, D. (Ed.), *Native Authenticity. Transnational perspectives on Native American Literary Studies, United States of America*, State University of New York Press, pp167-181.

Wence Partida, Nancy. (2015). *Trincheras transnacionales. Experiencias de luchas urbanas de la población migrante de origen boliviano*, Tesis doctoral, Universidad

Autónoma Metropolitana.

Wright-Revolledo Katie. (2005). “El lado más oscuro de las microfinanzas: evidencias de Cajamarca, Perú”, en *Debate Agrario*, 38: 98-108.

Zanotelli, Francesco. (2004). “La circulación social de la deuda: códigos culturales y usura rural en Jalisco”, en Villarreal, M. (Coord.), *Antropología de la deuda: Crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*, México, CIESAS/Porrúa, pp.77-111.