
PUNTO ^{cu} NORTE

• REVISTA ACADÉMICA DEL CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE. •



Comunidades transfronterizas Geopolítica y procesos culturales

Número 11: julio-diciembre 2020

ISSN: 2594-1852



OFERTA ACADÉMICA

Lic. en Administración

Lic. en Agronegocios

Lic. en Antropología

Lic. en Contaduría

Lic. en Derecho

Lic. en Enfermería

Lic. en Nutrición

Lic. en Psicología

Lic. en Turismo

Ing. en Electrónica y Computación

Ing. en Telemática

Ing. Mecánica Eléctrica





PUNTOcuNORTE



PUNTO **cu** NORTE

Comunidades transfronterizas Geopolítica y procesos culturales

Número 11: julio-diciembre 2020



Universidad de Guadalajara

Dr. Ricardo Villanueva Lomelí
Rector general

Dr. Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrector ejecutivo

Mtro. Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretario general

Centro Universitario del Norte

Mtro. Uriel Nuño Gutiérrez
Rector

Dr. José de Jesús Quintana Contreras
Secretario académico

Dr. Efraín de Jesús Gutiérrez Velázquez
Secretario administrativo

Dra. Noemí Rodríguez Rodríguez
Directora de la División de Ciencia y Tecnología

Dr. Miguel Angel Paz Frayre
Director de la División de Cultura y Sociedad

Dirección

Elvia Susana Delgado Rodríguez

Coordinación del número

Miguel Angel Paz Frayre, Uriel Nuño Gutiérrez, Joaquín Peña Piña

Corrección y cuidado editorial

Andrea López Mendoza

Consejo editorial

Dr. Andrés Fábregas Puig
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en
Antropología Social, unidad occidente, México

Dra. Herminia Alemany Valdez
Universidad de Puerto Rico en Aguadilla, Puerto Rico

Dra. Teresita Quiroz Ávila
Universidad Autónoma Metropolitana, unidad
Azcapotzalco, México

Dr. Eduardo González Velázquez
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey, México

Dr. Antonio Luzón Trujillo
Universidad de Granada, España

Mtro. Pablo Ceto
Universidad Ixil, Guatemala

Dr. Antonio Humberto Closas
Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

Punto Cunorte, año 6, núm. 11, julio-diciembre 2020, es una publicación semestral editada por la Universidad de Guadalajara, a través del Centro Universitario del Norte, Carretera Federal 23, km 191, C. P. 46200, Colotlán, Jalisco, México. Tels. +52 (499) 992-1333 / 992-0110 / 992-2466 / 992-2467 / 9921170. <http://www.cunorte.udg.mx/>, puntocunorte@cunorte.udg.mx. Editora responsable: Elvia Susana Delgado Rodríguez. Número de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título: 04-2018-032314465900-203, ISSN: 2594-1852, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Licitud de Título y Licitud de Contenido en trámite, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresión y diseño por Prometeo Editores S. A. de C. V., Libertad 1457, colonia Americana, C. P. 44160, Guadalajara, Jalisco, México. Este número se terminó de imprimir en julio de 2020 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

Tabla de contenidos

Presentación 9

Miguel Angel Paz Frayre, Uriel Nuño Gutiérrez, Joaquín Peña Piña

Artículos

Bárbaros del norte: los indios fronterizos del siglo XIX 17

Jorge Chávez Chávez

El problema de la frontera México-Estados Unidos para la
tribu kikapú de Coahuila-Texas 49

Elisabeth Albine Mager Hois

Frontera e identidades étnicas: procesos de memoria,
legitimidad y pertenencia entre los *tohono o'otham* de Sonora..... 75

Miguel Angel Paz Frayre

Migración forzada y refugiados guatemaltecos en México:
relaciones transfronterizas e interculturalidad 104

Joaquín Peña Piña, José Luis Francisco Mateo y

Yaneth Candelaria López Méndez

Viviendo las identidades en la frontera de México y
Belice: la reivindicación de lo maya..... 129

Ever M. Canul Góngora y Christy Corine Valdez

Formas de vivir la frontera: género, trabajo y migración
en una región habitacional de Mexicali, Baja California..... 145
Inés Anahy Suárez Rivera, Pedro Antonio Be Ramírez y Claudia Salinas Boldo

Reflexiones sobre un pueblo transfronterizo:
la movilidad territorial *o'otham* 171
Nelly López Azuz

Ensayo

El estanco y las fábricas de tabaco como estrategia de
desplazamiento en la Nueva España 196
Adolfo Trejo Luna

Presentación

Miguel Angel PAZ FRAYRE

Uriel NUÑO GUTIÉRREZ

Joaquín PEÑA PIÑA

La frontera se identifica a partir de un conjunto de representaciones; la ubicamos con claridad como parte de los mapas. Desde esta perspectiva, su función es separar territorios casi de una manera “natural”. Dentro de este contexto, para el desarrollo de las fronteras políticas identificamos que una de sus funciones primordiales es el control. Las fronteras “se llevan encima”, por lo que todavía se conciben como estrategias “configuradoras del mundo”, sujetas a cambios e impredecibles patrones de movilidad y superposición. Atravesando la vida de millones de hombres y mujeres, funcionan de algún modo como configuradoras de la vida cotidiana. La frontera no solo son márgenes geográficos o bordes territoriales; es necesario considerarla como una “institución social compleja que está marcada por tensiones entre prácticas de reforzamiento y atravesamiento, es decir se transforman en instrumentos para administrar, calibrar y gobernar el tránsito de personas, dinero y cosas” (Mezzadra & Neilson, 2017, p. 21).

En este sentido, las fronteras han estado presentes durante buena parte de la historia. De alguna forma, están ligadas a las configuraciones geopolíticas que definen los territorios y, en el mismo movimiento, brindan referentes de significación a los seres humanos. Podemos considerar que todas las fronteras son arbitrarias y, de acuerdo con Ziraoui (2017), pueden ser el resultado de un conflicto, conquistas, dominación, es decir,

son el producto de procesos que reproducen mecanismos de apropiación en relación con el territorio que se habita. En esta coyuntura podemos ubicar los estudios sobre frontera, dado que los procesos socioculturales derivados forman parte de las significaciones que se le atribuyen al espacio y a los límites geopolíticos, culturales, lingüísticos, económicos y religiosos que le son impuestos.

De acuerdo con Díez Torre (2016), los estudios de sobre la frontera implican, para su puesta en marcha, considerarla como un área espacial con una demarcación o límite y un conjunto de espacios contiguos y su diferenciación o continuidad geográfica. Es un proceso histórico y, ante todo, hace referencia a una realidad geopolítica. Estas dimensiones de análisis nos permiten considerar a la frontera como un proceso que se desarrolla como parte de un territorio concreto y en función de instrumentos para identificarla como un límite que juridiza sus demarcaciones, sus flujos, sus contenciones y las exclusiones que estos elementos generan. Es un proceso histórico en el sentido específico del término; su configuración alude a construcciones geopolíticas, en función a diversas luchas y constantes acuerdos que permiten su trazo, pero también sus fluctuaciones.

Desde esta perspectiva, el concepto de frontera es amplio y, por momentos, con referentes diversos que dificultan su comprensión. Es posible acudir a las palabras *frontier* y *border* para diferenciar aspectos históricos de naturaleza diferente. Así, *frontier* alude a las consideraciones culturales que operan y establecen una diferencia clara —en ocasiones de manera violenta— entre el salvaje y el civilizado, en una relación de exclusión que funciona en torno a esta construcción ideológica.

Border alude a un aspecto más bien político y geográfico, dado que se considera a la frontera como un límite que divide dos Estados nación con particularidades propias (González Herrera, 2008). De tal manera, tanto *frontier* como *border* apuntan a un proceso de distinción a partir del establecimiento de límites que se configura en ambas vías, lo que dinamiza los significados; sin embargo, implica considerar la amplitud de productos que de esto derivan.

En este orden de ideas, para Carmelo Lisón Tolosana (1997) la frontera significa un límite, que toma connotaciones de índole moral, dado que implica una identidad social y jurídica. El término alude a una dicotomía entre lo positivo y lo negativo. Es decir, el término lleva implícita una distinción tajante que hace referencia a una jerarquización que toca diversos órdenes de lo social.

La frontera es un espacio que, en función de su constitución, define un conjunto de diferencias que se asumen como esenciales. Es una tendencia a circunscribir la territorialidad, a dividirla y genera categorías para quienes se encuentran en sus bordes. No perdamos de vista que la experiencia humana al establecer límites y barreras es permanente:

Pero además y al mismo tiempo, esas percepciones limitadoras son función de la cultura que trasforma la apariencia empírica en presencia profunda. La cultura ontologiza. La frontera es algo que se abre y se cierra, que discrimina y exorciza; la frontera se politiza, juridiza, moraliza y sacraliza (Lisón Tolosana, 1997, p. 36).

Así, para Hevilla y Molina (2017), las fronteras son lugares en los que se producen encuentros y desencuentros de diferentes actores y a diferentes escalas. Se trata de lugares móviles porque en ellos se producen territorializaciones y reterritorializaciones que, sin duda, se han configurado históricamente, pero son influidos por procesos sociales actuales, es decir, se perciben simultáneamente temporalidades y espacialidades de prácticas culturales diversas. Como todo proceso social, se produce de manera constante a partir de las prácticas de quienes la habitan, circulan y organizan política, económica y culturalmente.

Desde esta perspectiva, en el presente número se hace un análisis de las implicaciones que la frontera representa para grupos humanos. A partir de un recorrido por diferentes latitudes y momentos históricos, queda claro no solo la importancia de un límite geopolítico sobre el territorio,

sino también las implicaciones que este tiene para las formas de organización social, económica y política que emergen. La frontera la hemos representado como un muro, infranqueable en cierto sentido; sin embargo, también es necesario aproximarnos a la estructura de significados y simbolismos que corren en paralelo y que configuran procesos que es necesario analizar.

En este contexto, el artículo de Jorge Chávez Chávez hace un análisis histórico de la frontera norte de México (a partir del avance colonial español), considerada como límite no solo territorial, sino también cultural dada la presencia de grupos indígenas. El autor nos permite comprender el papel que tuvieron los conflictos a través de la frontera entre los nativos americanos y los colonizadores. Destaca como elemento central la guerra contra los denominados “indios bárbaros”, dado que, como se nos muestra en el trabajo, esta se justificó a través de diferentes discursos, considerando el papel que dentro de este proceso jugaron los presidios españoles y la implantación de las colonias militares. Así, el conflicto se prolongó hasta que los principales líderes apaches fueron derrotados y capturados a finales del siglo XIX, en función del expansionismo estadounidense sobre territorio mexicano y los continuos ataques de texanos y filibusteros a poblaciones situadas del otro lado de la frontera geopolítica.

Ahora bien, Elisabeth Mager Hois, en el artículo “El problema de la frontera México-Estados Unidos para la tribu kikapú de Coahuila-Texas”, analiza los procesos que han surgido a partir de la configuración histórica de la frontera entre México y Estados Unidos, que ha tenido un impacto entre los kikapú. Para la autora, es necesario considerar los referentes culturales que este límite territorial tiene para el grupo, dado que a partir ellos el concepto de frontera resulta problemático; por ello, lo analiza a través de su dimensión espacial y su relación con la configuración de identidades étnicas. La finalidad es establecer criterios para comprender el caso específico de la tribu kikapú al momento de pasar por los controles aduaneros, ya sea para reunirse con su familia o para llevar a cabo su vida ritual.

Miguel Angel Paz Frayre presenta el artículo “Frontera e identidades étnicas: procesos de memoria, legitimidad y pertenencia entre los *tohono o’otham* de Sonora”, que analiza las formas a partir de las cuales las fronteras geopolíticas influyen en la configuración de procesos de diversa índole. El autor hace énfasis en la construcción histórica de la frontera entre Sonora y Arizona, y la relación que esta tiene con los *tohono o’otham*. Como grupo transfronterizo caracterizado por su constante movilidad, el cruce a través de la frontera ha sido una constante.

De este modo, de acuerdo con el autor, los procesos de configuración identitaria del grupo han tenido como un claro referente al conjunto de significaciones económicas políticas y sociales que surgen a través de la frontera. Así, el “enrolamiento” llevado a cabo por las reservaciones *o’otham* durante las primeras décadas del siglo xx generó complejos procesos de migración. Derivado de lo anterior, y en relación con la juridización de la frontera, en las reservaciones *o’otham* de Arizona se ha defendido una idea de “pureza de sangre”, evidenciada a partir de discursos que han construido como el marcador simbólico que se impone como deber ser a los *o’otham* de México, generando complejos procesos de adscripción y de exclusión étnica que se enmarcan dentro del contexto transfronterizo que ha caracterizado al grupo.

En este orden temático, Joaquín Peña Piña, José Luis Francisco Mateo y Yaneth Candelaria López Méndez presentan el artículo “Migración forzada y refugiados guatemaltecos en México: relaciones transfronterizas e interculturalidad”. Los autores se plantean como objetivo analizar la frontera México-Guatemala a partir de la migración forzada y proceso de refugio de los akatecos y *k’anjob’ales*, debido al conflicto armado en Guatemala durante la década de 1980. Es importante señalar que este complejo proceso desplegó dinámicas socioculturales configuradas a partir de quienes ofrecen refugio a los grupos que se establecen a través de la frontera con México. De este modo, es posible señalar las relaciones interculturales que dan cabida a la reconfiguración de la adscripción étnica, así como de mecanismos de apoyo entre los grupos. Con ello, se

establecen una serie de relaciones transfronterizas que siguen vigentes al día de hoy.

Desde el análisis de la frontera como hecho social, Ever M. Canul Góngora y Christy Corine Valdez presentan el artículo “Viviendo las identidades en la frontera de México y Belice: la reivindicación de lo maya”, en el que nos brindan elementos de análisis sobre el proceso identitario que se ha ido construyendo y reelaborando por parte de los habitantes de la frontera de Belice y México. Se nos presenta un análisis que toma como referente elementos históricos que han configurado esta frontera, lo que nos permite comprender los mecanismos en función de los cuales se ha reconfigurado la identidad maya, así como los procesos que influyen en la actualidad para entender las bases de la etnicidad desde la perspectiva de sus actores.

De este modo, un elemento central del trabajo es el concepto de memorabilidad, dado que nos permite entender cómo a través de la frontera se construyen estructuras de inclusión y exclusión identitaria entre los mayas yucatecos, tomando como fundamento el conocimiento que se tiene sobre su historia. Desde la perspectiva de los autores, la frontera ha sido un punto de inflexión para la reconstrucción de las identidades étnicas a partir de estrategias que se han construido desde lo colectivo.

La frontera se expande a partir de las dinámicas que genera, por lo que es posible hacer referencia a los espacios fronterizos en función de los flujos e intercambios que se generan en su interior. El objetivo del trabajo que presentan Inés Anahy Suárez Rivera, Pedro Antonio Be Ramírez y Claudia Salinas Boldo, “Formas de vivir la frontera: género, trabajo y migración en una región habitacional de Mexicali, Baja California”, es comprender, desde una ciudad fronteriza como esta, las experiencias de mujeres migrantes a la luz de establecerse en una zona con factores de riesgo como la violencia, la delincuencia o el trabajo precario. El trabajo nos permite aproximarnos a la experiencia de vivir en y desde un espacio fronterizo, en función de los significados que adquiere la frontera (crecimiento y aprendizaje, pero también libertades o, en su defecto, encierro).

El artículo de Nelly López Azuz es una reflexión sobre los *tohono o'otham* como pueblo transfronterizo (Arizona-Sonora) caracterizado por prácticas seminómadas y agrícolas. Para ello, la autora hace una breve revisión sobre algunos patrones socioculturales en función de su organización socioespacial a partir de rancherías estacionales verano-invierno que conservaron hasta finales del siglo XIX, que en cierta medida permitieron la cohesión del grupo en función de las prácticas que reconocieron como propias.

A inicios del siglo XX continuaron con el seminomadismo, aunque con una sola residencia base con circuitos de movilidad en su espacio de vida. De este modo, el territorio ha significado para el grupo un elemento central para su configuración identitaria. El análisis que se presenta toma como fundamento los conceptos de movilidad territorial, residencia base y espacio de vida, que nos permiten identificar los mecanismos que el grupo ha seguido para definir sus formas de organización social, así como el conjunto de interacciones que tienen con el territorio.

Para finalizar, en el apartado de ensayo, se presenta el trabajo de Adolfo Trejo Luna, en el que se lleva a cabo una interpretación histórica sobre la implementación del monopolio del estanco del tabaco como una estrategia de desplazamiento de los talleres y cigarrerías por las fábricas reales de tabaco a finales del siglo XVIII. El autor parte del análisis del estanco de tabaco como un mecanismo que tuvo un impacto en la configuración de procesos económicos. Para ello, se considera la importancia que los principios ideológicos de la ilustración tuvieron dentro de la configuración del sistema de intendencias de finales del siglo XVIII.

Se nos muestra un recorrido histórico que identifica los momentos coyunturales que hicieron pensar y debatir al estanco como opción para incrementar los ingresos de la Real Hacienda. Así, se identifican con claridad las oposiciones al estanco, como una reacción natural a un proceso que rompió con una tradición e intereses creados desde las provincias que respondían más a intereses novohispanos que a los de la Corona española. El estanco del tabaco fue un hecho que resignificó la relación

entre producción, consumo y venta entre los antiguos productores. Este proceso se materializó con la implementación de un cuerpo jurídico que lo institucionalizó, con la construcción de las llamadas fábricas reales en el territorio novohispano y con la consolidación del monopolio del tabaco como una estrategia de despojo y desplazamiento a los antiguos productores.

Los trabajos que se presentan constituyen una estructura analítica que se suma a las líneas de comprensión en torno a la frontera y sus diversas implicaciones, no solo a nivel conceptual, sino también como parte de su correlato material. Nos permiten repensar los impactos que tienen los límites geopolíticos de las fronteras sobre las dinámicas e interacciones de los grupos humanos. Como lo hemos constatado, “la frontera se lleva a costas”.

REFERENCIAS

- Díez Torre, A. R. (2016). *Fronteras y conceptos fronterizos (desde la historia)*. Archivo de la Frontera.
- Hevilla, M. C. & Molina, M. (2017). La frontera y su espacio temporalidad. Aproximaciones a las movilidades y a las relaciones centrales en los Andes. *Revista de Geografía Norte Grande*, (66), 83-96. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rgeong/n66/art06.pdf>
- Lisón Tolosana, C. (1997). *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Ariel.
- González Herrera, C. (2008). *La frontera que vino del norte*. Taurus; El Colegio de Chihuahua.
- Mezzadra, S. & Neilson, B. (2017). *La frontera como método*. Traficante de sueños.
- Ziraoui, Z. (2017). Más allá de la frontera. Los estudios fronterizos en la actualidad. En W. Soto Acosta (Ed.), *Repensar las fronteras, la integración regional y el territorio* (pp. 17-20). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Universidad Nacional.

Bárbaros del norte
Los indios fronterizos del siglo XIX

Barbarians of the North
The Frontier Indians of the 19th Century

Jorge CHÁVEZ CHÁVEZ¹

RESUMEN

En este artículo pretendo mostrar dos cosas: el avance colonial español en la actual frontera norte de México, atacando la frontera impuesta por los nativos americanos que ofrecieron una tenaz resistencia para protegerla de los colonizadores (tanto españoles como mexicanos), y la continuidad en el discurso que justifica la guerra contra los llamados “indios bárbaros”. Este discurso se analiza a partir de los documentos expedidos durante los presidios españoles, de 1640 hasta la implantación de las colonias militares en 1868; en específico, de los partes militares presentados en sus memorias por los ministros encargados del Ministerio de Guerra y Marina. Tal justificación duró hasta que los principales líderes apaches

¹ Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciado en Antropología Social y maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor jubilado por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Fue investigador de apoyo para la Licenciatura en Etnolingüística (1980-1982); coordinador del área de antropología en el Centro Coordinador Indigenista del Instituto Nacional Indigenista, Pátzcuaro, Michoacán (1983); investigador titular en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México (1987-1992); investigador de apoyo para la Licenciatura en Etnolingüística (1980-1982); profesor-investigador en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (1992-2014); miembro del Sistema Nacional de Investigadores y con perfil Promep (2006-2015), y líder del cuerpo académico consolidado de históricos, desde su fundación en el 2000 hasta el 2014.

fueron derrotados y capturados a finales del siglo XIX, considerados los más bárbaros de todos los indígenas insurrectos, y sus peores enemigos, a pesar del expansionismo estadounidense sobre territorio mexicano y los continuos ataques de texanos y filibusteros a poblaciones situadas del otro lado de su frontera territorial o *border*.

Palabras clave: frontera, presidios, colonias militares, bárbaros, filibusteros.

ABSTRACT

In this article I intend to show two things, the Spanish colonial advance in the current northern border of Mexico, attacking the border imposed by the Native Americans who offered a tenacious resistance to protect it from the colonizers (both Spanish and Mexican), and the continuity in the discourse that justifies the war against the so-called barbarian Indians, seen from the documents issued during the time that the Spanish presidios lasted 1640, until the establishment of the military colonies in 1868, specifically, of the military reports presented in their Reports, by the ministers in charge of the Ministry of War and Navy. Justification that lasted until the main Apache leaders were defeated and captured in the late 19th century, Justification that lasted until the main Apache leaders were defeated and captured in the late 19th century, despite US expansionism over Mexican territory and the continuous attacks by Texans and filibusters on populations located on the other side of its territorial border.

Keywords: frontier, prisons, military colonies, barbarians, filibusters.

A LA MEMORIA DE RICARDO MELGAR BAO

(1948-2020)

INTRODUCCIÓN

Desde tiempos de la Colonia española, a los nativos de la actual región fronteriza entre México y Estados Unidos —en específico, a los más reacios a ser incorporados a los nuevos proyectos civilizatorios provenientes de Europa— se les catalogó como indios bárbaros o salvajes, a diferencia de los españoles a quienes se les consideró civilizados; por lo tanto, superiores a los indígenas en la escala evolutiva. Este hecho les permitió justificar sus ataques contra ellos, sin ningún tipo de remordimiento. Era la lucha de la “civilización” contra la “barbarie”.

Durante el México independiente, los ministros encargados del ramo de guerra y marina (actual Secretaría de la Defensa Nacional) aseveraron que se había incrementado el número de ataques de los “indios bárbaros” durante la guerra de Independencia, distraendo a las tropas de su actividad principal al ponerlos a perseguir insurgentes. Estas tenían la encomienda de proteger a los habitantes de la frontera norte de México de los “salvajes”, lo que incluía la realización de tratados con ellos para mantener la paz; de acuerdo con estos partes militares, los nativos aprovecharon para incrementar sus ataques.

Estas críticas se aprecian en sus memorias, que incluían *partes militares* (que llamaremos *memorias de guerra*), presentadas al Congreso de la Unión entre 1829 y 1879, donde justificaron la supuesta barbarie de los indios sublevados y afirmaron que, a la postre, la distracción de las tropas provocó el desmoronamiento del sistema presidial, al evitar que continuaran trabajando conforme a lo establecido en el *Reglamento de presidios* de 1772; que, de paso, implicó desatender la frontera de ataques de filibusteros¹² a territorio nacional. Como bien lo señalaron José O. Moncada e Irma Escamilla (2014):

¹ De acuerdo con el *Diccionario* de la Real Academia Española, filibustero era “Pirata, que por el siglo XVII formó parte de los grupos que infestaron el mar de las Antillas; hombre que trabajaba por la emancipación de las que fueron provincias ultramarinas de España”. Se continuó usando el término durante el siglo XIX para referirse a los extranjeros que atacaban la frontera norte de México; destacaron los texanos.

En la época colonial el presidio era una construcción de vigilancia fronteriza. Los presidios eran fortalezas militares dispuestas por la Corona para la administración y defensa de una región. Desde allí se consolidaba el proceso de colonización y se controlaba toda la vida de la comarca: la religión, la educación, la vivienda, los cultivos y el mercado; la asistencia a las familias de los soldados y de los indios asentados y pacificados (p. 3).

Esto provocó su caída. Cabe mencionar que, a pesar de ser los militares quienes controlaban gran parte del nuevo Gobierno, Weber (1988) escribe lo siguiente sobre el debilitamiento de las tropas presidiales que dio paso a la creación de las colonias militares durante la segunda mitad del siglo XIX.

Irónicamente, la desintegración de los presidios en la frontera ocurría al mismo tiempo que los militares ocupaban una posición dominante en la política mexicana después de la guerra de Independencia. Por ser la institución más mimada y poderosa de la nación, a la rama militar se le dio mucho personal y se le colmó de oficiales de alta graduación. Pidió y recibió la tajada del león del presupuesto de la nación.

Así, los militares se dedicaron a pedir apoyo y a justificar la presencia de las colonias militares en detrimento de los presidios, ya bajo control de las autoridades del centro de México. No obstante, continuaron realizando el mismo trabajo de proteger la frontera de ataques, informando al Congreso de la Unión sobre cualquier amenaza de invasión extranjera. Tal fue el caso del expansionismo estadounidense, con la diferencia que de 1869 a fines del siglo se rigieron por el Reglamento autorizado en 1868, que permitió incorporar a estas colonias las familias de los soldados para que los ayudaran a poblarlas y las consideraran su nuevo hogar (Álvarez, 1869).

Como veremos, estas memorias de guerra también nos muestran, con lujo de detalles, dónde se localizaban las rancherías de los indios rebeldes,

indicando el nombre con el que los identificaban (apaches mezcaleros, jicarillas, lipanes, comanches, yaquis, mayos...). Además, apuntaban sus victorias contra ellos y las capturas de los principales “capitancillos apaches”, al tiempo que informaban sobre su situación, sus requerimientos, así como de las continuas invasiones de texanos, esclavistas y filibusteros a territorio nacional, lo que mostraba la fragilidad y permeabilidad de la frontera norte. En este artículo pretendo mostrar la continuidad, entre fines del periodo colonial español y 1821, de la forma de proteger la frontera y frenar las incursiones de los llamados indios bárbaros del norte.

ANTECEDENTES. EL ESTABLECIMIENTO DE PRESIDIOS EN LA FRONTERA NORTE NOVOHISPANA

Entre 1640 y 1780 se establecieron los presidios en el septentrión novohispano para reforzar su frontera colonial (San Martín, 1772, pp. 52-53), que, junto con las misiones religiosas, fueron establecimientos que sirvieron para fortalecer su avance en la región. Este vasto territorio fue donde se instauró la línea, o cordón de presidios, ubicado entre el actual suroeste estadounidense y los estados fronterizos mexicanos del norte. Su principal función, aparte de poblar y resguardar estas tierras a favor de la Corona española, era proteger a las poblaciones de cualquier tipo de ataque, predominando las incursiones de nativos insurrectos, también llamados indios bárbaros, a poblaciones de colonos, ya fuera mediante la represión armada o realizando tratados de paz con ellos, para evitar que se sublevaran.

Respecto a estos enfrentamientos, Griffen (1988) señaló que desde principios de 1600 iniciaron las hostilidades entre españoles y apaches, las que destacaron sobre los enfrentamientos con otros grupos indígenas, dada su resistencia al dominio colonial. Por ello, decir “apache” o “bárbaro” en la práctica significaban lo mismo.

Los enfrentamientos contra nativos en el septentrión se dieron con mayor intensidad después de que los apaches perdieron las llanuras de

Nuevo México. Ahí cazaban búfalos y controlaban el comercio con los indios pueblo hasta que sus enemigos, los comanches, aprendieron de los colonos ingleses a usar el caballo y el rifle. Ello, aunado al avance colonial español, los obligó a retirarse cada vez más al sur, perdiendo el control de sus territorios destinados a la caza-recolección, lo que provocó que comenzaran a cazar reses y llevarse caballos traídos por los colonos nortños (Merrill, 2000).

Otra de las actividades del presidio consistió en impedir cualquier posible invasión extranjera. Esto permitió la formalización de una política de alianza con indios amigos, quienes fueron incorporados dentro de las tropas como auxiliares.

En estas tierras cortadas por sierras y cordilleras, que abrazan los dos extremos de México, se encontraron minas, reservas de agua, grandes planicies y extensiones vacías que parecían infinitas, sobre las que se fueron construyendo los caminos, a base del empuje de bestias y rudas carretas que iniciaron el transporte de pobladores y el trasiego de productos. [...] La obtención de mercedes de tierra por méritos de campaña y favores a la Corona, fue acaparada por los capitanes de frontera, mineros y aventureros que de esta manera se fueron haciendo grandes señores, empujando la frontera cada vez más al norte (Arnal, 2006, La red de caminos..., párr. 5).

Como ya lo mencioné, el sistema presidial, acompañado con el establecimiento de misiones religiosas encargadas de evangelizar a los indígenas, fungió como la frontera de su avance colonial español en América del norte. Por ello, en 1771, el marqués de Rubí, después de su visita a los “presidios internos” y conforme al documento del visitador general José de Gálvez, redactó el *Reglamento* de 1772.

El excelentísimo señor marqués de Rubí, en sus informes, desahogó todos sus deseos y amor por las utilidades de este nuevo Plan de Presidios, meditadas sobre el terreno de cada una de aquellas provincias en su visita, y en su inspección; y a la verdad que merecen el más alto aprecio las vivas expresiones con que los puso, sin que nos permita su voto dejar de proporcionárselas cuanto más antes. Esto es, lo que ha hecho V. E. formando el reglamento que ha juzgado preciso para desviar el gran número de males que sienten, y han sentido por tantos años aquellas fronteras invadidas por los bárbaros apaches, y otras naciones que ya viven en paz [...] (San Martín, 1772, pp. 1-2, ortografía actualizada).

En esos años, se registraron ataques de las tropas presidiales, con ayuda de los indios auxiliares, contra tribus que se resistieron a permanecer en los asentamientos asignados por las autoridades coloniales, imponiendo su dominio, distante del trabajo misional que buscaba someterlos por medio de la evangelización. Al respecto, Operé (2001) dijo:

Los misioneros se internaron hacia el este y oeste en zonas habitadas por bandas de indios nómadas. Al oeste se extendía el reino de la Nueva Vizcaya, que incluía los actuales estados mexicanos de Chihuahua, Durango, Sinaloa, Sonora, y que se estructuró como el corazón de la frontera noroeste. Fue en el siglo xvii la zona más poblada al norte de la capital virreinal. Además de diversas tribus apaches, habitaban esta área indios conchos, salineros, janos, mansos, tarahumaras, sumas y pimas, que a su vez sufrían las esporádicas hostilidades de indios comanches, utes y navajos del norte. La llegada de los españoles y su política de “guerra a fuego y sangre” complicó las relaciones entre estas distintas tribus (p. 182).

Con esta nueva propuesta civilizatoria, el marqués De Croix pidió cambiar de lugar los presidios, con el objeto de brindar mayor protección a la frontera de los ataques de los “bárbaros”. Como ejemplo, tenemos lo que mencionó sobre Janos, presidio que consideró, dada su ubicación, uno de los más importantes: “Ya que cortan el paso a los apaches gileños que infestan la Sonora y Nueva Vizcaya. Auxiliados por Fronteras y San Buenaventura, deberán impedir el paso de los bárbaros al interior de la Tarahumara Alta y las cercanías de Chihuahua” (De Croix, 1771, pp. 18-19), incorporando a los ópatas (sus aliados y enemigos de los apaches) como indios exploradores de las compañías de Fronteras, Terrenate, Tubac y Altar para enfrentarlos contra los gileños. Su intención era desplazar cada vez más al norte a las tribus insurrectas.

En su intento por frenar estos ataques a poblaciones y rancherías, pacificarlos y resguardar sus fronteras septentrionales, planearon mantener y reorganizar —como lo había hecho el marqués De Gálvez—, e incrementar el número de presidios justo en las fronteras indias que ofrecieron mayor resistencia a su colonización, así como en los lugares donde requerían afianzar su presencia, para proteger su avance colonial,²³ dado que en estos establecimientos vivían colonos, soldados y nativos aliados. Al respecto, Arnal (2006) comentó:

Estos reacomodos no fueron suficientes para desalentar a los indios entre 1749 y 1763; habían causado más de ochocientas muertes, muchas minas se habían abandonado y los indios vendían ganado en Coahuila con hierros de Nueva Vizcaya; los apaches, natajes, coahuiltecos y otras tribus aliadas, entraban hasta el camino real de Chihuahua con facilidad, por lo que se decidió formar una línea más estrecha que contuviera las andanzas de los indios. [...] Fue hasta 1768

² Las características, composición e instalación de presidios en la frontera norte se especificaron en De Croix (1771). Al año siguiente cambió por el *Reglamento* de San Martín (1772), el cual permaneció vigente hasta mediados del siglo XIX.

que Don José de Gálvez pensó en una organización que no sólo fuera defensiva, sino que fomentara el crecimiento de la región, volviendo a producir las minas (incluso se hicieron folletos para integrar accionistas para el beneficio de minas en Sonora y Sinaloa), habilitando puertos (Guaymas, San Blas, Mazatlán), tratando de poblar los despoblados, como la California y Sonora y de hacer segura la crianza de ganado y las cosechas; llevando pobladores a los alrededores de los presidios y repartiendo tierras.

Por otra parte, los tratados de paz con los indígenas “insurrectos”, donde les asignaban tierras cercanas a las poblaciones de colonos de cultura mestiza, con predominio de elementos de la europea, sirvieron para definir y establecer nuevos espacios culturales, al incorporar indios mesoamericanos aliados que permitieron la edificación de una nueva imagen al espacio geográfico.

Como bien lo señaló Weber (1988), la construcción de la cultura en este vasto territorio fronterizo no fue homogénea; se conformó de acuerdo con las regiones que abarcaba, así como de las “costumbres de donde provenían estos colonos y sus familias, sus reacciones a los medios y culturas locales de los pueblos que serían sus vecinos” (p. 22).

Entre finales del siglo XVIII y mediados del XIX, fueron los comerciantes, frailes y militares quienes se encargaron de continuar el dominio de esta frontera, aunado a la imperiosa necesidad de poblarlas para evitar perderlas ante una potencia extranjera, como lo mostró el expansionismo norteamericano al quedarse con la Florida en 1818 (Tratado Adams-Onís, 1818). Para lograrlo, ofrecieron estímulos como otorgar tierras para su cultivo, además del salario de soldados presidiales, para quienes se aventuraran a venir al septentrión (Rajchenberg & Héau Lambert, 2002, p. 24).

Finalmente, el declive del sistema presidencial, de acuerdo con lo referido por los ministros de guerra y marina, se debió a que distrajeron de sus obligaciones a los soldados presidiales para destinarlos a perseguir

insurgentes. Los indios sublevados aprovecharon para realizar correrías, atacando a pobladores norteños del lado sur. La derrota sufrida en la guerra contra Estados Unidos determinó su caída, al tiempo que los capitanes perdieron el control regional de estos establecimientos, al ser sustituidos por colonias militares, ya bajo control del Gobierno central, en 1860.

LAS COLONIAS MILITARES COMO ALTERNATIVA Y CONTINUIDAD DEL SISTEMA PRESIDIAL

A pesar de haberse dado la independencia de México de la Corona española, en el norte no se registraron cambios significativos. Baste mencionar que a 24 años de que Alejo García Conde (mariscal de campo y comandante general de las provincias internas de occidente), presionado por Miguel Negrete, juró el Plan de Iguala el 24 de agosto de 1821 y con ello, el reconocimiento de la independencia; su hijo, el ministro de guerra Pedro García Conde (que participó como representante de la comisión de límites entre México y Estados Unidos, después de la firma del tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848) dijo que, como si fuera una añoranza al antiguo sistema presidial, debido a esta separación de la Corona española, comenzó a “barrenarse [este sistema] tan hábilmente concebido [por los españoles para proteger su frontera colonial], como enérgicamente ejecutado” (Werne, 1986, p. 113).

Hecha nuestra gloriosa independencia fue aún mayor el trastorno; cada presidio fue declarado pueblo o villa, con municipalidad y milicia nacional a la que pertenecieron los ciudadanos que con la tropa eran antes la defensa de la frontera; y el nuevo sistema no dio otro resultado que la destrucción absoluta de la tropa presidial. El salvaje amigo que vio derrocado el poder que lo sujetaba en los excesos y lo halagaba con las dádivas, buscó a los enemigos y unidos todos formaron el plan de desolación en que casi acabó Chihuahua con su riqueza y Sonora padeció mucho (García Conde, 1845, p. 27).

La serie de críticas que se dieron, similares a las de García Conde (1845), debido al deterioro de los presidios y sus tropas, fue constante por lo menos durante los primeros cincuenta años de México como país independiente. Encontramos en varias de las memorias de guerra de los ministros encargados de guerra y marina la condena por haber destinado a realizar otras actividades a estas tropas, lo que motivó la revisión del antiguo reglamento de los presidios (o presidiales).

La primera crítica fue realizada por el general Gabriel Valencia frente a la Cámara de Diputados en 1839. En su calidad de ministro, informó sobre la necesidad de reorganizarse para funcionar con mayor eficacia contra los ataques de las también llamadas naciones indias en pie de guerra, así como para mejorar las tácticas militares utilizadas en la lucha contra los nativos sublevados. Esto implicaba continuar procediendo conforme a lo establecido en el *Reglamento* de 1772, para que de nuevo funcionaran tal como las habían concebido.

Por lo que respecta á presidiales, soy de sentir debe en un todo observarse estrictamente su reglamento antiguo, y atenderlos con la preferencia que demanda la guerra de los bárbaros que hostilizan los departamentos de oriente y occidente. Hombres buenos para las armas y acostumbrados á aquella guerra vandálica, los hay allí: caballos aclimatados también se encuentran allá en abundancia. Les falta armamento, que debe ser rifle, para oponer igual alcance á los rifles que usan ya los indios, ó á lo menos fusil inglés; y les falta por último vestuario, monturas y dinero (Valencia, 1839, p. 6).

A pesar de su deterioro, continuaron encargándose de mantener a salvo la antigua línea de presidios establecidos durante la Colonia, por cierto, no muy diferente de la actual línea divisoria (o *border*) que separa a México de Estados Unidos (Arnal, 2006).

Mientras las reorganizaban, los comerciantes, principales beneficiarios de estos enfrentamientos, no dejaron de intercambiar pieles, ganado

y cautivos, entre otras cosas más, por armas y licor, productos prohibidos en tierras consideradas hostiles, lo que provocó el disgusto de las autoridades civiles y militares. Como ejemplo, tenemos la queja presentada en 1842 por el gobernador de Chihuahua, Francisco García Conde, sobre la voracidad ejercida por ellos para conservar sus ganancias, producto de lo obtenido por los “salvajes” en sus correrías:

Un mexicano desnaturalizado había en efecto despertado la innata y arraigada desconfianza de los salvajes [a pactar la paz con las autoridades chihuahuenses]. Empleábase en el reprobado comercio que ha suministrado á nuestros enemigos los medios de cambiar las mulas y caballos robados por lienzos y brujerías, y lo que es peor, por escelentes armas y pólvora de esquisita calidad; y fuese instigado de la codicia ó solamente de una perversidad incomprensible, ese hombre habia aconsejado a los indios se guardasen de concurrir á la entrevista que habian ofrecido [las autoridades estatales en Janos], porque el comandante general llevaba muchas tropas, y el plan era seducirlos con la apariencia de la paz, para clavarle el puñal de la venganza en el momento de abrazarlos (Chávez, 2007, p. 218).

Al reconocer su conocimiento sobre la región, las autoridades mexicanas consideraron que estas tropas debían seguir operando independientes al Ejército, mejorándoles sus haberes, por ser, según lo informaron los ministros de guerra, los oficiales de estos sitios quienes mejor conocían las exigencias únicas en su género de la defensa de la frontera.

De este modo, conforme a las normas de 1826 (Almonte, 1846), esbozadas de acuerdo con lo establecido en los antiguos reglamentos expedidos por las autoridades virreinales, nombraron a tres jefes para que se encargaran de supervisar los noveles estados fronterizos mexicanos: Nuevo León, Tamaulipas y Coahuila-Texas, Chihuahua y Nuevo México, y Sonora y Sinaloa.

El Gobierno supremo quiso prevenir ese mal, y promovió la ley de 20 de marzo [de 1826], que restableció las compañías presidiales en todos los departamentos internos, y á virtud de ella fueron repuestas en algunos de los presidios, elevados ya á otro rango en la sociedad; cosa embarazosa por cierto, pues lejos de contar con el vecindario para formar una sola familia, se engendraron odios entre las autoridades y rivalidad con el soldado, que necesariamente fue de trascendencia: se vio en suma crear compañías, pero no restablecer en general el sistema de presidios, tal vez por una exagerada creencia política. De ahí fue que los más departamentos procuraron la unión de los mandos, porque solo así pudo hacerse compatible la existencia de esas fuerzas tan importantes para la seguridad de las fronteras (García Conde, 1845, pp. 26-27).

En esta memoria de guerra presentada por Pedro García Conde en 1845, al referirse a las funciones de estas compañías, mencionó que el Gobierno español les había encomendado la defensa de las fronteras habitadas por “tribus salvajes”, lo que implicó establecer las providencias necesarias para poder salir airoso en esta contienda. Es por ello, recalcó, que los ingenieros militares diseñaron los presidios que, desde antes de la independencia, habían cumplido con su misión:

Con esta denominación existían las tropas á que el gobierno español encomendó la defensa de las fronteras habitadas por tribus salvajes, cuya ferocidad impedía el progreso de aquellos fértiles terrenos. Ingenieros distinguidos en la ciencia militar fueron encargados del establecimiento de presidios, y cumplidamente llenaron su misión. Una línea respetable que comprendía desde el mar del sur al del norte, fue el resultado de sus operaciones, combinando felizmente un vasto plan, que canonizó la experiencia y que dio los resultados más

satisfactorios á sus autores: ellos vieron reprimir al salvaje y florecer el país, donde los tres reinos de la naturaleza se disputan la abundancia (García Conde, 1845, p. 27).

Mientras, en la memoria presentada en 1846 por Juan N. Almonte, hijo de José M. Morelos y Pavón, de nuevo se aprecia la condena a la lucha independentista. Dijo que quienes coordinaban la defensa de la frontera norte resultaban beneficiados al continuar organizándose como lo habían hecho durante la Colonia, para mantenerlos independientes de las autoridades militares y el Gobierno central.

De la independencia para acá, hemos perdido todas las ventajas que daba una buena organización; y no hemos acertado á introducir otra nueva en que se atendiera á las circunstancias, que ciertamente han cambiado respecto de aquellos países. El Gobierno provisional ha suplido la falta de un sistema en aquellos puntos, ya que no pudo improvisarlo con una constante atención á su defensa, con auxilios oportunos y muchas veces costosos, con prevenciones enérgicas y muy terminantes a los comandantes generales, á quienes no se ha disimulado la mas pequeña lentitud en las operaciones, y con la formación de planes provisorios que al menos dieran por resultado el que las tribus no se hayan desbordado tan frecuentemente, y que hayan sido castigadas en sus marchas de sangre y maldición. En el lugar correspondiente trataré de la organización de los presidios y de las tropas que los defienden, procurando excitar en el Congreso nacional el interés mas vivo, á beneficio de unos departamentos donde la saña de enemigos sin piedad ni civilización sacrifica anualmente, y en especial en la estación de las nieves, innumerables víctimas (Almonte, 1846, p. 53).

EL FIN DE LOS PRESIDIOS

A pesar de esta recurrente justificación, referente a su deterioro por causa de la independencia —que provocó que las tropas presidiales realizaran sus tareas para las cuales fueron hechas—, una de las principales causas que mermó su buen funcionamiento se debió a que los salarios de los soldados llegaban esporádicamente, lo que motivó que tanto desertores como activos se dedicaran a robar.

Al mismo tiempo que declinaba su bienestar material, también decaía su moral y su disciplina. Eran tan escasos sus recursos que ni siquiera atacaban a los indígenas considerados rebeldes. Ejemplo de esto tenemos lo referido en 1851 por el general Mariano Arista, entonces destacado en Chihuahua, cuando ordenó al gobernador Armijo de Nuevo México que atacara a los comanches. Este declinó la orden, según lo explicó, porque “estaba plenamente consciente de su obligación respecto al bienestar general del país, pero declarar la guerra a los comanches habría significado ruina total del departamento” (Arista, 1851, pp. 163-165).

Fue hasta 1845 cuando se procuró reforzar la seguridad de la frontera norte de México. Primero, debido a la independencia de Texas, entre 1835-36; segundo, por la constante amenaza del expansionismo estadounidense. Es por ello que las autoridades mexicanas trataron de poblarla dada su porosidad, debida, en gran parte, a la mínima protección con que contaba.

A pesar de esto, la presencia militar en el norte continuaba justificándose, no por una posible una invasión extranjera, sino para continuar la guerra contra los “indios bárbaros”. Morín (2009) señala: “La barbarie de la guerra resulta por lo demás inseparable de los tiempos históricos [...]. Como lo demuestra Walter Benjamín, no hay un acto de civilización que no sea al mismo tiempo un acto de barbarie” (pp. 17-18). Sobre lo anterior, Griffen (1992) mencionó

que para 1700, disminuye el número de misiones debido, en gran medida, a la destribalización de muchos de estos

grupos de nativos que habitaban el septentrión novohispano, ya sea porque fueron sometidos, por atracción a centros mineros, al ser divididos, o por no ser todo el grupo igual de belicoso, paulatinamente fueron asimilados por la sociedad local, asumiendo otra identidad. Si bien, dijo, disminuyeron en cantidad para el siglo XIX, estos contaban con mejor armamento, por lo que sus incursiones eran más intensas (pp. 53-62).

Es por esta razón que el ministro de la guerra, Pedro García Conde, en su memoria de guerra de 1845, sostuvo que “en 1810 comenzó a barrenarse ese sistema tan hábilmente concebido, como enérgicamente ejecutado” (García Conde, 1845, p. 27).

A pesar de que los militares solicitaron más presupuesto del erario para someter a los nativos norteños rebeldes para mantener el control de la región, quienes terminaron por enfrentarlos fueron los descendientes de quienes llegaron a colonizar a nombre de la Corona española, es decir, por los conocidos después como “la gente ruda del norte” (Chávez, 2007, pp. 172).

Las autoridades locales ofrecían estímulos para enfrentarlos, como pagar por las “cabelleras de indios”:³⁴ capturarlos en pie de guerra o solo llevar su cabellera, pegada al cuero cabelludo, y entregar a menores y a mujeres. Ello ocurría a la par de los tratados de paz, donde les proveían una serie de víveres y un espacio territorial, como lo hizo el gobierno de Chihuahua, para que no atacaran ni a los chihuahuenses ni a los indios aliados. En este sentido, “García Conde, (1845), menciona los tratados de

³ Sobre las “contratas de sangre” que se dieron en Chihuahua durante la llamada guerra contra el bárbaro realizada por el Gobierno mexicano, el viajero alemán Julius Fröbel (1859) escribió: “El Gobierno ha fijado una elevada recompensa por cada piel roja que se capture o mate. Da 200 dólares por cada indio adulto, vivo o muerto. Para el primer caso deben presentarse la cabellera y las orejas de la víctima. Una india viva vale 250 dólares; por un muchacho vivo se da la misma cantidad, y si muere 100 dólares” (p. 216). Este aventurero se dedicó a cobrar por cabelleras de indios, supuestamente “en pie de guerra”, aunque en muchos casos los atrapaba estuvieran o no sublevados (Fröbel, 1859, libro II, capítulo X, p. 216).

paz que celebró con diferentes parcialidades apaches en Janos y Paso del Norte” (Chávez, 2007, pp. 223-248).

El derrumbe del sistema presidial fue inminente tras el triunfo de Estados Unidos al derrotar al ejército mexicano entre 1846 y 1847, cuyas tropas cruzaron la frontera sin ninguna dificultad. Por ello, en 1846, también Almonte consideró que este declive inició en 1811, debido al mal manejo de los recursos y actividades de las tropas presidiales por sus comandantes.

Este mal tuvo un aumento considerable tan luego como fueron desatendidas las compañías presidiales, situadas entonces fuera de las ubicaciones que les señaló la ley; y como andando el tiempo y los sucesos llegó a ser imposible que nuestro pobre erario cubriera con exactitud el haber de aquellas fuerzas, vinieron a ponerse en una situación triste, que hoy casi tocan al extremo de la nulidad. El mal reconoce también por causa la indisciplina en que entraron esas tropas, y el haberse elegido para mandarlos en épocas anteriores, algunos jefes muy poco á propósito, que solo cuidaron de su provecho personal, con perjuicio de los intereses de las compañías y del Estado que debían defender (Almonte, 1846, p. 33).

Al respecto, Weber (1988) señaló que “poco después de 1846 cuando llegaron las tropas norteamericanas a conquistar México, estaban seguros de encontrar poca resistencia, dado que los ciudadanos estadounidenses se encargaron de informarles sobre la debilidad de las defensas en la frontera” (p. 175). Es por lo que Almonte ya había ponderado la importancia de protegerla mediante el fortalecimiento de los presidios que se habían debilitado.

En consecuencia, en los tratados de Guadalupe-Hidalgo de 1848, en sus artículos VIII, IX y X, se asegura la defensa de los derechos y respeto a las propiedades de los mexicanos. Hizo lo mismo Mariano Arista en

1851 al decir que el Gobierno central mexicano debería establecer leyes adecuadas para el mejor funcionamiento de las colonias militares, encargadas de perseguir a los “indios bárbaros” (Arista, 1851, pp. 10-14).

Como hemos podido apreciar en estos documentos, a pesar de las limitadas provisiones y escaso presupuesto para cubrir los salarios de los presidiales, se procuró incrementar los antiguos presidios, convertidos desde 1848 en colonias militares. He aquí los puntos de partida que se dieron a partir de esta derrota, donde se perdiera el territorio que comprendía casi la totalidad del antiguo septentrión novohispano, para asegurar la defensa de la nueva frontera contra los enemigos que la combaten.

En todas mis memorias, he tenido la honra de manifestar cuales son mis ideas sobre el particular, y me congratulo con la muy consoladora para mí, de que ni un instante he desconocido toda la importancia y la urgencia de atender a las necesidades de los Estados fronterizos. Toca a los representantes de la Nación dictar las leyes que su sabiduría juzgue oportunas, si las iniciadas por el gobierno no son de su aprobación (Arista, 1851, p. 163).

En el parte militar presentado por Arista en 1851, sobre la situación que se vivía en la frontera norte de México, otra vez condenó las incursiones de “salvajes” procedentes de Estados Unidos, ya considerados extranjeros, quejándose de la falta de recursos y soldados, para contenerlos.

No se lisonjea este de que esas fuerzas sean suficientes para contener el gravísimo mal que la nación sufre con la hostilidad sin tregua que le hacen las numerosas hordas de salvajes que desde el terreno perteneciente a los Estados Unidos Americanos persiguen y empobrecen a seis estados de la federación; pero sí cree, que procurando vencer los obstáculos emanados de la escasez de recursos y de la extensión de la

frontera, ha hecho los mayores esfuerzos para cumplir con su deber (Arista, 1851, p. 163).

Cabe hacer mención de que las autoridades mexicanas, ahora tratando de incorporar a los indígenas al Estado nación, siguieron utilizando las categorías establecidas por los españoles (*bárbaro* y *salvaje*) para enfatizar la belicosidad y capacidad de resistencia mostrada por los indígenas nómadas y sedentarios insurrectos asentados en el norte de la República, cuando se resistían a ser asimilados.

Dicho de otro modo, se consideró la oposición al nuevo proyecto civilizatorio como un acto de barbarie. De este modo, estos ministros justificaron ante las autoridades centrales la serie de acciones políticas y bélicas que contra ellos emprendieron; aunque, como veremos, también hablaron de incorporarlos, mediante la educación y su evangelización. Esto implicaba justificar la necesidad de acceder a más recursos para los antiguos presidios norteños.

Manuel Robles participó en la guerra contra Estados Unidos, particularmente en la Batalla de Cerro Gordo, como jefe de ingenieros y fue ministro de guerra y marina durante la presidencia de Mariano Arista (1851-1853), cargo que mantuvo durante los siguientes gobiernos, hasta ser nombrado Ministro de Relaciones Exteriores por Ignacio Comonfort y más tarde, embajador de México en Estados Unidos.

En su memoria de guerra de 1852, Robles publicó el documento “Número 1. Ministerio de Guerra y Marina. Sección de colonias”, donde indicó que los anteriores secretarios de guerra y marina han considerado que las colonias militares estaban jugando un papel importante en la guerra contra los “bárbaros”, con el objeto de colonizar su frontera norte. Las colonias militares de occidente (en Sonora y Baja California), dijo, mostraron el interés de las autoridades, lo que le facilitó solicitar que se abriera otra en Baja California (Robles, 1852, p. 9).

Se continuó informando sobre su estado general (administración, requerimientos, organización) y la importancia de su papel en la guerra contra los

nativos rebeldes. También mencionaron la creación de colonias agrícolas en Sonora bajo control militar, como vía de pacificación de los indios que ya se dedicaban a la agricultura, indicando dónde se encontraban los sitios y rancherías en los que vivían, y al grupo al cual pertenecían, para frenar a los “salvajés” con mayor eficacia. Tal conocimiento se aprecia al referirse a los más condenados por su resistencia a ser incorporados: los apaches.

Los apaches de los antiguos establecimientos presidiales, conocidos bajo los nombres de janeros y gileños, y los coyoteros con los de Pinaleños, Sierras Blancas y Tontos, vagan sobre las dos riberas del Gila y en el territorio comprendido entre este río y hasta más allá de Janos. Todos estos viven del robo, la caza, el mezcal, la bellota y pequeñas siembras de maíz que consumen cuando éste se halla en elote. Están completamente desnudos unos, y otros vestidos de gamuza, mejor armados que las otras tribus y en guerra con todas. Invaden el Estado por toda la extensión de su frontera, en pequeñas partidas los que viven lejos, y en gran número los janeros que habitan cerca (Robles, 1852, p. 9).

La siguiente memoria de guerra corresponde al año de 1857. Esta incorpora los enfrentamientos entre los bandos liberales y conservadores por la presidencia de la República, iniciados contra el gobierno de Mariano Arista con el plan de Jalisco, debido a la derrota por Estados Unidos en 1848 (Valadés, 1993), el regreso de Santa Anna al poder, el Congreso constituyente de 1856, la Constitución de 1857, la caída de Ignacio Comonfort y el arribo de Benito Juárez a la presidencia de la República.

La memoria presentada por Juan Soto Ramos en 1857 (militar veracruzano que combatió al lado de Santa Anna en la guerra de 1847 y colaboró con Ignacio Comonfort, quien lo nombró ministro de guerra en 1856) señaló en el documento relativo a las “incursiones de indios bárbaros” y las “expediciones filibusteras” en la frontera que, a consecuencia de estos

ataques, esta región “presenta un paisaje desolador”, ya que los constantes ataques de los “bárbaros” han provocado el abandono de la “agricultura y la minería”. En este documento, de nuevo apreciamos la condena sobre lo ocurrido a raíz del movimiento de Independencia:

Por una desgracia bien lamentable, se han perdido las ventajas que antes de nuestra independencia se habían alcanzado sobre los salvajes por medio de una buena organización de defensa, sin que se haya acertado á introducir otra nueva, bien adecuada á las circunstancias actuales de la frontera, muy diversas de las de aquel tiempo (Soto, 1857, p. 29).

Por tanto, consideró necesario llevar tropas militares a los estados fronterizos, con la intención de protegerla de estos ataques “en esta interesante parte de la República”.

Persuadido el Gobierno de la imperiosa necesidad que tienen los Estados fronterizos de eficaces auxilios y de una especial protección, han hecho en su obsequio cuanto le ha sido posible, conservando las fuerzas permanentes que estaban destinadas en ellos, y remitiendo las armas y recursos de que ha podido disponer; pero debe expresar que lo que ha hecho por sus afanes y decidido empeño, supuesta la crítica situación que constantemente lo ha rodeado, dista mucho de ser lo que requiere la frontera, donde es indispensable poner tropas en número suficiente, y cuantiosos recursos, no solo para asegurar á sus sufridos habitantes de las depredaciones de los salvajes, sino que estén bajo el pie de defensa que exige su situación, y los continuos amagos que hacen los filibusteros á nuestro territorio. Los propósitos que al efecto tiene el Gobierno, no han podido realizarse porque ellos son para tiempos normales; pero se han acopiado datos y formando

proyectos que existen en el Ministerio de mi cargo, para que puedan servir de base á la futura Administración, á fin de que adopte las medidas de su resorte que crea convenientes, é inicie las que correspondan á la soberanía nacional.

El Congreso debe fijar muy particularmente su atención sobre esa interesante parte de la República, para proporcionarle con sabias leyes los elementos en que debe fundar sus adelantos (Soto, 1857, pp. 30-31).

Después de la derrota de Maximiliano y al restaurarse la República, las colonias militares continuaron funcionando conforme a lo estipulado en el reglamento elaborado por Emilio Langberg durante el Imperio mexicano en 1865 (González Milea, 2015), el cual se aprecia en el *Reglamento para las colonias militares en la frontera norte*, autorizado por Benito Juárez en 1868.⁴⁵

Nuevamente, apreciamos que se sigue condenando la “fiereza y salvajismo” de los indígenas más reacios a aceptar su sometimiento e incorporación al nuevo Estado nación como medida para justificar su presencia en el norte, poniendo en un segundo plano la latente amenaza de una nueva intervención por parte del Gobierno de Estados Unidos a México, probablemente por las buenas relaciones de Juárez con los vecinos del norte. Al respecto, tenemos lo escrito por el viajero alemán Julius Fröbel (1859), en referencia a frenar los ataques apaches, a quienes consideró eran parte de los “pieles rojas”:

Un sistema militar totalmente diferente, como sería el establecimiento de una milicia bien pertrechada, armando a toda la población, dándole al mismo tiempo libertad de

⁴ El sistema legislativo implantado por las autoridades mexicanas desde el centro de la República, relativo al funcionamiento de las colonias militares en la frontera norte, cambió hasta 1869 (Juárez, 1869).

movimiento, en resumidas cuentas, la descentralización de todas las medidas ofensivas y defensivas y el estímulo de toda manifestación de fuerza individual, pronto refrenaría las actividades de los pieles rojas y con el tiempo se les sometería, pero sólo siempre y cuando el Gobierno mexicano se resolvería a poner en práctica un sistema así (p. 216).

LAS COLONIAS MILITARES DESPUÉS DE LA INTERVENCIÓN FRANCESA

La memoria de guerra presentada ante el Congreso de la Unión en 1857 fue realizada por Juan Soto Ramos. Esto ocurrió antes de la segunda intervención militar francesa en México, encabezada por Maximiliano de Habsburgo, que dio paso a su Imperio entre 1862-1867 (Fernández, 2006; Galeana, 2006; Iglesias, 1972; Roeder, 1972). La primera se dio durante la llamada “guerra de los pasteles”, entre abril de 1838 y marzo de 1839, como un primer intento del Gobierno francés para obtener beneficios económicos en Hispanoamérica (Delgado, 2004; Díaz, 2000).

La siguiente fue presentada al Congreso de la Unión en 1869, ya durante la llamada República restaurada, siendo ministro de guerra y marina Ignacio Mejía. Él escribió sobre la importancia de establecer colonias militares en el norte de la República para frenar y terminar con las depredaciones que los “indios bárbaros” les hacen a sus habitantes, conforme a la Ley del 27 de abril 1868.

Por esa razón, Mejía ordenó el establecimiento de 30 colonias militares y el correspondiente subsidio para que se encargaran de terminar con las incursiones de los indígenas considerados rebeldes, e informó sobre los nombramientos de los generales “Francisco Naranjo, para dirigir las colonias de Sonora; Jesús García Morales, las de Chihuahua; coronel García Merino, las de Nuevo León; coronel Jesús Fernández García, la de Coahuila, y teniente coronel Antonio Ibarra, la de Durango, quedando pendiente él de Baja California” (Mejía, 1869, pp. 57-58).

En la memoria de 1873, el general Ignacio Mejía comunicó al Congreso de la Unión sobre la situación de las “fuerzas presidiales” en el norte de México, las que, según dijo, solo existían en Sonora y estaban destinadas a la guerra contra las “incursiones de bárbaros”, subsidiadas con cargo a las colonias militares. También, hizo mención del reforzamiento militar en México durante la década de 1870, debido a varias rebeliones, donde destacó la de Manuel Lozada en Nayarit y las acaudilladas por Porfirio Díaz y Benito Juárez, que mermaron recursos al Decreto del 17 de abril de 1868, lo que obstaculizó el formar 30 colonias militares, aun con el apoyo del Ministerio de Guerra, para frenar las “invasiones de indios”, que, para esos años, habían disminuido notablemente.

Para evitar roces por el presupuesto entre gobernadores y los subinspectores, limitando el desarrollo de este tipo de establecimientos militares en la frontera, señaló lo siguiente:

Algunos gobernadores han creído que pueden invertir la asignación referida conforme á las necesidades de sus estados, y esto ha hecho que en algunas partes no exista el número de tropa que corresponde á la cantidad que se ministra, originándose algunas dificultades entre los gobernadores y los subinspectores, que según la ley deben intervenir en la organización y pago de las fuerzas de colonias.

Para evitar esas dificultades, el ejecutivo ha hecho amplias explicaciones á los gobernadores citados, sobre el objeto é inversión de la cantidad designada á colonias, y ha recomendado á la vez á los subinspectores, que procuren llevar la mejor armonía con aquellos funcionarios (Mejía, 1869, p. 159).

Por su parte, el general de división, Pedro Ogazón Rubio,⁵⁶ notificó en su memoria de guerra de 1877 la importancia que tenían las colonias militares en las fronteras de la República (incluye las de Yucatán y Campeche), como una de las principales disposiciones utilizadas por las autoridades mexicanas para intentar combatir a los indios sublevados. Una vez más, recurrió al viejo argumento de la guerra contra los “bárbaros” para justificar su presencia en los estados fronterizos con el apoyo del poder Ejecutivo para *defenderlas*, mencionando los nombres de los jefes de cada una de ellas (Ogazón, 1878, pp. 16-17).

Fue hasta 1881 que nuevamente se encuentra información, y más detallada, sobre estas colonias en el norte de México. Jerónimo Treviño destacó en su memoria de guerra las campañas contra los salvajes en diversos puntos de la frontera. Sobre Coahuila, escribió que se organizaron dos columnas a las órdenes de los coroneles Pedro A. Valdéz y Ponciano Cisneros, bajo la dirección del general Francisco Naranjo, contra la banda del indio Enrique. De Chihuahua, notificó que desde 1879 el indio Victorio realizaba ataques desde las reservaciones donde lo tenía confinado el Gobierno de Estados Unidos, así como de la posterior victoria de Joaquín Terrazas contra este famoso “capitancillo apache”, en el cerro de los Castillos.

En el mes de junio del año próximo pasado volvieron los salvajes á atravesar la frontera de Chihuahua, capitaneados por el mismo Victorio, y á fin de hacer más eficaces las operaciones que debían emprenderse contra ellos se autorizó al Gobierno del estado para que organizara una fuerza auxiliar de cien hombres, pudiendo aumentarla a ciento cincuenta en caso necesario, disfrutando la clase de tropa el haber de cincuenta centavos diarios, y quedando el total de ella á las órdenes del

⁵ Destacado abogado liberal jalisciense. Participó en la defensa de Guadalajara contra las fuerzas conservadoras en 1846 y fungió como asistente de Comonfort en la toma de Colima en 1855 durante la guerra de Reforma. Luchó contra la segunda intervención francesa en México y en la Revolución de Tuxtepec. Durante el primer gabinete de Porfirio Díaz, ocupó el cargo de ministro de Guerra y Marina, entre 1876-1877.

coronel Joaquín Terrazas. Estas medidas produjeron un buen resultado, pues á mediados del último mes de setiembre, en que el referido Victorio asaltó la hacienda de San José, el expresado coronel Terrazas se movió sobre él activamente, y en el cerro de los Castillos logró darle alcance destruyendo del todo á la banda, haciéndole muchos prisioneros y muertos, contándose entre estos últimos el famoso cabecilla que tantos males había causado (Treviño, 1881, p. 10).

Por su parte, Francisco Naranjo, destacado militar de la Reforma, opositor de la intervención francesa en 1862, mencionó que

la tranquilidad pública en el México de los años posteriores a 1879 se mantuvo estable, dado que los disturbios que existieron en diferentes estados del país fueron de carácter puramente local, sin una trascendencia que repercutiera hacia la República en general (Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional, 2010).

Nuevamente, señaló que “el principal enemigo de los mexicanos norteros” eran los indios sublevados, sin tomar en consideración la peligrosidad que representaban los continuos ataques de texanos, o filibusteros, por ser ellos, según lo afirmó, “los culpables de la inseguridad que se vivía en las fronteras” (Naranjo, 1884, p. 3). No obstante, gracias a la presencia de las colonias militares, estos ataques fueron disminuyendo debido a las diferentes acciones emprendidas por las autoridades mexicanas al sometimiento de estos grupos. En este sentido, destaca una victoria contra el indio Ju, con el agradecimiento del Gobierno de Estados Unidos.

Para terminar esta parte de mi informe, debo referir á la presentación nacional, que el jefe del Ejército americano y el Departamento de Guerra de los Estados Unidos, dirigieron

á nuestro Gobierno, por conducto de la Secretaría de Estado de aquella nación, un voto de gracias por la victoria obtenida por nuestras tropas contra la banda capitaneada por el indio Ju, que había llegado á adquirir cierta importancia por su valor y habilidad en sus excursiones (Naranjo, 1884, p. 4).

Además, detalló la situación de los estados norteros y su lucha contra los “salvajes”, principalmente apaches —aunque también entraron en esa categoría colonial las tribus yaqui y mayo cuando se sublevaban—, por las incursiones realizadas por apaches y comanches, hechas desde los Estados Unidos y sus repercusiones en territorio mexicano, detallando la información por estados y por año, entre 1881 y 1883; en específico, los que se dieron en Chihuahua y Sonora. Destaca en 1882 el Tratado de México con los Estados Unidos, relativo al pase de tropas de ambas naciones en persecución de indios bárbaros.

En 1882 Francisco Naranjo describe a través de la memoria sobre el Tratado de México con los Estados Unidos del Norte, las condiciones propuestas por el Gobierno de México sobre el paso de tropas en persecución de los indios bárbaros, de acuerdo a lo establecido el 28 de mayo de 1878 y sobre las modificaciones hechas el 14 de octubre de 1889 a la tercera de las bases a las que se refiere la autorización expresada (Naranjo, 1884, p. 3).

El general de División Pedro Hinojosa, comandante militar de Chihuahua en 1877, participó en el Plan de la Noria contra Benito Juárez. Porfirio Díaz lo nombró secretario de guerra y marina de 1884 a 1896 y presidente de la Suprema Corte Militar en 1896. Combatió no solo contra los franceses, sino contra el ejército invasor estadounidense. En su memoria de guerra, que presentó en 1891, informó sobre los continuos ataques de filibusteros que pretendieron violar la línea fronteriza, destacando un

incidente con el Gobierno de Estados Unidos debido al encarcelamiento en Chihuahua del “aventurero” estadounidense de apellido Cutting, el reparto y deslinde de tierras entre yaquis y mayos, los enfrentamientos contra apaches en Sonora hasta el año de 1886 y las medidas que tomaron para pacificarlos, donde destacó la captura de Gerónimo, a quien describió de la siguiente forma:

Casi á la vez que se emprendía esta lucha, las fronteras del Estado, amenazadas seriamente por las insurrecciones de los apaches, solicitaban con urgencia la actividad del Gobierno. Las hordas bárbaras se habían puesto en movimiento capitaneadas por el indio Gerónimo, cuyo nombre suscita pavorosos recuerdos. Era proverbial su valor y todavía más su crueldad, llevada hasta la demencia las miserables rancharías, teatro de sus hazañas, lo habían visto descender de las vertientes de la sierra, tremolando en su lanza las cabelleras de los vencidos, y lo imaginaba olfateando la sangre ó, al par de salvaje alarido, escapándose por entre humeantes ruinas inclinado sobre su corcel de batalla.

La firme attitude [*sic*] de las tropas mexicanas ahuyentó aquella nube de asesinos. Obligados á internarse en territorio americano, cae sobre ellos el General Miles, los acuchilla ó los dispersa, y luego se retira llevando atado sobre la grupa á Gerónimo, el romancesco jefe de los bárbaros (Hinojosa, 1891, p. 9).

Para finalizar, con la captura de Gerónimo prácticamente se dio por terminada la llamada “guerra contra el bárbaro”, dejando sin aclarar cuál sería la función de las tropas militares en las fronteras norte y sur al ser derrotados y sometidos los indígenas sublevados. El resto de las memorias de guerra trataron sobre el presupuesto, los vestuarios y las distinciones militares para el Ejército.

Durante este periodo, destacan las acciones tomadas por las colonias militares y la continuidad de las tropas presidiales durante la colonización española, y su tenaz lucha contra los nativos categorizados como bárbaros o salvajes, de tenaz resistencia a la colonización y sometimiento, tanto por las autoridades coloniales españolas como, después, mexicanas hasta prácticamente finalizado el siglo XIX. En la frontera india y colonial se estableció una línea divisoria internacional que, de acuerdo con Carlos González Herrera (2008), vino del norte y terminó siendo una preocupación del lado estadounidense (González, 2008).

REFERENCIAS

- Álvarez, J. (1869). *Reglamento para el establecimiento de las colonias militares en la frontera norte (de diciembre de 1868)*. Imprenta de Gobierno en Palacio.
- Almonte, J. N. (1846). *Memoria del Ministerio de Estado y del Despacho de Guerra y Marina del Gobierno Supremo de la República Mexicana, leída al augusto Congreso Nacional el día 9 de diciembre de 1846 por el general Almonte*. Imprenta de Torres.
- Arista, M. (1851). *Memoria del secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina*.
- Arnal, L. (2006), El sistema presidencial en el septentrión novohispano, evolución y estrategias de poblamiento. *Scripta Nova, Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 10(218), 218-226. <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-26.htm>
- Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional. (2010). General de División Francisco Naranjo. <http://www.archivohistorico2010.sedena.gob.mx/francisco-naranjo>
- Chávez Chávez, J. (2007). *Entre rudos y bárbaros. Construcción de una cultura regional en la frontera norte de México*. El Colegio de Chihuahua.
- (2012). Los bárbaros de Chihuahua en los relatos de viajeros. Siglo XIX. *Pacarina del Sur; Revista de pensamiento crítico Latinoamericano*,

- 3(12). <http://www.pacarinadelsur.com/home/indoamerica/488-los-barbaros-de-chihuahua-en-los-relatos-de-viajeros-siglo-xix>
- Delgado Carranco, S. M. (2004). *Historia de México. El primer Imperio. El segundo Imperio. La República restaurada. El porfiriato*. Panorama.
- Díaz, L. (2000). El liberalismo militante. En *Historia General de México* (pp. 819-825). (Vol. 2). El Colegio de México.
- Fernández Ruiz, J. (2006). *Juárez y sus contemporáneos*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fröbel, J. (1859). *Siete años de viaje en Centro América, norte de México y lejano oeste de los Estados Unidos*. (Trad. L. Cuadra). Banco de América
- Galeana, P. (2006). *Juárez en la historia de México*. Miguel Ángel Porrúa.
- García Conde, P. (1845). *Memoria del secretario de Estado y del despacho de Guerra y Marina, leída a la Cámara de Senadores el día 10 y en la de diputados el día 11 de marzo de 1845*. Imprenta de Vicente García Torres.
- González Herrera, C. (2008). *La frontera que vino del norte*. Taurus.
- González Milea, A. (2015). Las ideas de Emilio Langberg sobre colonias militares en el siglo XIX. *Revista Meyibó*, 5(9), 127-141.
- Griffen, W. B. (1992). *Aspectos de las relaciones entre indios y europeos en el norte de México. El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Hinojosa, P. (1891). *Memoria que el secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina presenta al congreso de la unión y comprende del 1o de julio de 1883 a 30 de junio de 1890*. Tipografía de la Secretaría de Guerra y Marina.
- Iglesias, J. M. (1972). *Históricas sobre la intervención francesa en México (1868)*. Porrúa.
- Juárez, B. (1869). *Reglamento para el establecimiento de las colonias militares en la frontera del norte (de diciembre de 1868)*. Imprenta del Gobierno en Palacio.
- Mejía, I. (1869). *Memoria que el secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina*. Imprenta del Gobierno en Palacio.

- Merrill, W. (2000). *La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya al final de la época colonial*. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Morín, E. (2009). *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Paidós.
- Moncada Maya, J. O. & Escamilla Herrera, I. (2014, mayo). *La línea de presidios septentrionales en el siglo XVIII novohispano. Un antecedente de la frontera mexicana*. Trabajo presentado en el XIII Coloquio Internacional de Geocrítica: “El control del espacio y los espacios de control”. <http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2014/Moncada%20Escamilla.pdf>
- Naranjo, F. (1884). *Memoria que el secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina presenta al Congreso de la Unión en 30 de junio de 1883 y comprende del 1.º de enero de 1882 al 30 de junio de 1883*. <https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/10377>
- Ogazón, P. (1878). *Memoria presentada al Congreso de la Unión por el secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina de la República mexicana*. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080044064/1080044064.html>
- Operé, F. (2001). *Historias de la frontera. El cautiverio en la América hispánica*. Fondo de Cultura Económica.
- Rajchenberg, E. & Héau Lambert, C. (2002). La frontera en la comunidad imaginada del siglo XIX. *Frontera Norte*, 19(3). <http://www.scielo.org.mx/pdf/fn/v19n38/v19n38a2.pdf>
- Robles, M. (1852). *Memoria del Secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina*. Imprenta Vicente G. Torres.
- Roeder, R. (1972). *Juárez y su tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- San Martín, J. (1772). *Reglamento, e Instrucción para los presidios que se han de formar en la línea de frontera de la Nueva España. Resuelto por el Rey N. S. en Cedula de 10 de septiembre de 1772*. Secretaría del Despacho Universal de Indias.
- Soto, J. (1857). *Memoria del ministro de Guerra y Marina, presentada al primer Congreso Constitucional de 1857*. Imprenta de J. R. Navarro.
- Treviño, G. (1881). *Memoria que el secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina general de división*. <https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/15277>

- Valadés, J. C. (1993). *Breve historia de la guerra con los Estados Unidos*. Diana.
- Valencia, G. (1839). *Memoria presentada al Supremo Gobierno por el Exmo. Sr. Gefe de la Plana Mayor del Ejército, General D. [...]*. Imprenta del Águila.
- Weber, D. J. (1988). *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*. Fondo de Cultura Económica.
- Werne, J. R. (1986). Pedro García Conde: El trazado de límites con los Estados Unidos desde el punto de vista mexicano (1848-1853). *Historia Mexicana*, 36(1), 113-129.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Chávez, J. (2020). Bárbaros del norte: Los indios fronterizos del siglo XIX. *Punto Cunorte*, 6(11), 17-48.

El problema de la frontera México-Estados Unidos para la tribu kikapú de Coahuila-Texas

The problem of the United States-Mexico border for the Kickapoo Tribe of Coahuila-Texas

Elisabeth Albine MAGER HOIS⁷

RESUMEN

Este artículo trata sobre el problema que representa la frontera México-Estados Unidos para la tribu kikapú a lo largo de su historia y en la actualidad; de su cosmovisión distinta respecto al término *frontera* y de los obstáculos que encuentran al atravesarla. Para este propósito, analizo el término a través de reflexiones generales y en sus aspectos físico y étnico para llegar a una mayor comprensión del caso de la tribu kikapú ubicada en los estados de Coahuila y Texas. La problemática a partir de la frontera se abre cuando los controles aduaneros se enfrentan con cuestiones étnicas, sobre todo en los últimos años, al reforzar las revisiones de los kikapú.

Palabras clave: frontera física, frontera étnica, kikapú, tribu transfronteriza, obstáculos para cruzar la frontera.

⁷ Profesora e investigadora de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Autónoma de México.

ABSTRACT

This article deals with the problem of the border in the Kickapoo Tribe throughout its history and today, its different worldview regarding this term and the obstacles encountered to cross the international border of Mexico / United States. For this purpose, I analyze the term of the border through general reflections on its physical and ethnic aspect to reach a better understanding of the specific case of the Kickapoo Tribe of Coah. /Texas. The problem of the border opens up when customs controls confront the ethnic issues of this tribe, especially in recent years, by reinforcing the revisions of the Kickapoo at the Mexico / United States border.

Keywords: *physical border, ethnic border, Kickapoo, cross-border tribe, obstacles to cross the border.*

INTRODUCCIÓN

El problema de la frontera en *los kikapú* de Coahuila-Texas llegó a una fase crítica en los últimos años, aún si existía desde la invasión europea y la formación del Estado nación. La subordinación a un poder hegemónico y a una cosmovisión diferente a la de los europeos y norteamericanos les provocó conflictos insuperables.

Los kikapú, una tribu de los Grandes Lagos, desconocieron en su lugar de origen la noción de frontera, debido a su actividad de cacería y recolección; sin embargo, en el transcurso de su desplazamiento territorial se enfrentaron con este fenómeno divisor, impuesto por la sociedad occidental. En la actualidad, los kikapú son una tribu binacional que cruza constantemente la frontera internacional, lo cual significó un doble acto de resistencia, desde la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas hacia El Nacimiento, Coahuila, y viceversa. Al atravesar la frontera, los elementos étnicos y aduaneros entran en conflictos graves, los cuales resultan incomprensibles para una tribu acostumbrada a una vida libre de fronteras físicas y políticas en su pasado.

Los objetivos de esta investigación se concentran en un análisis teórico de la noción de frontera en sus aspectos físico y étnico, para demostrar la problemática que esto genera en el transcurso de su historia y en la actualidad. Se toman en cuenta las cuestiones legales que atraviesan a la tribu y los obstáculos implícitos al cruzar esta frontera internacional. En este sentido, las preguntas serían ¿cuál es el proceso a futuro? y ¿cuál es la solución? Cabe destacar que esta tribu no es la única etnia transfronteriza que se enfrenta a esto: tenemos registro de otras con la misma problemática o una parecida.

REFLEXIONES ACERCA DE LA FRONTERA

FRONTERAS FÍSICAS

El significado del término *frontera* cambió en el transcurso de la historia. Anteriormente, las tribus de cazadores y recolectores desconocían al territorio como propiedad, y sus límites físicos se referían a límites naturales que, en realidad, eran bastante flexibles debido a su actividad furtiva. Por esta razón, los invasores europeos consideraron fácil apoderarse del territorio de las tribus indígenas del continente americano y delimitar el de los “civilizados” del que se reconocería propio de los “salvajes” (Turner, 1921, p. 3).

El significado de *frontera* surgió en la formación del Estado nación, que marcó una línea divisoria geográfica y política:

[Una] línea demarcatoria trazada en la superficie de la Tierra para señalar los linderos entre los territorios de dos Estados o entre ellos y el alta mar; y la segunda, es el ámbito espacial o el área territorial que comprende la línea demarcatoria y su zona contigua, es decir, la faja territorial próxima a ella y situada a sus dos lados (Borja, 2002, p. 634).

La frontera como línea demarcatoria es en esencia una línea divisoria que surgió con base en acuerdos políticos. Por lo tanto, esta línea es de carácter artificial, aún si coexiste con limitaciones naturales como montañas, ríos o mares. En general, el cruce comprende cambios cualitativos para los ciudadanos. Según Daniel Drache (2007), “al cruzar la línea oficial de la frontera se adquirirá el estatus de turista, inmigrante o extranjero. Y al regresar al país de origen se sentirá el alivio de haber vuelto a casa” (p. 25).

La sensación de inseguridad se origina sobre todo por diferentes leyes y reglamentos en el país extranjero y porque “la otrora pacífica frontera se ha transformado en una línea divisoria saturada de policías y fuerzas militares” (Drache, 2007, p. 28). En el aspecto político, esta representa una batalla simbólica y real, sobre la cual dos naciones defienden estratégicamente sus intereses y disputan y negocian su soberanía (Drache, 2007, p. 26).

LA FRONTERA COMO UNA DIVISIÓN ENTRE LOS MERCADOS

A pesar de que existe una línea de demarcación, la soberanía del país más débil se encuentra en peligro debido a las intenciones expansionistas del país dominante. Por lo tanto, existen incursiones indebidas a tal país, con pretexto de la administración de seguridad de brindar ayuda de diversas índoles o de adquirir beneficios económicos para ambos países —como es el caso de la instalación de maquiladoras en el país dependiente—. En este punto, se nos presenta la frontera como una división entre los mercados, entre decisiones de inversión y de producción (Drache, 2007, p. 25). Conforme la globalización, los mercados disuelven las fronteras nacionales, debido a la colaboración y al intercambio internacional en el aspecto económico y político; pero, por otra parte, se aseguran las fronteras territoriales con el objetivo de mantener la seguridad propia. En otras palabras, la unificación o división de los mercados fronterizos va a la par de los intereses políticos y económicos de las naciones.

Daniel Drache (2007) enfoca el aspecto burocrático respecto al ámbito espacial de la frontera y, en particular, en cuestiones de seguridad nacional. “Las fronteras son espacios de tensión donde la burocracia, ciertas gestiones sumamente complejas y hasta el menor detalle regulador son una amenaza inevitable” (p. 25). Así, en marzo de 2002, Canadá y México firmaron con Estados Unidos los Smart Border Agreements (Acuerdos de la Frontera Inteligente) con el objetivo de establecer instrumentos para la administración de la seguridad (Benítez-Manaut, 2004). Últimamente, este fenómeno de seguridad se presenta con mayor grado en ambos lados de la frontera de México, debido al aumento del narcotráfico y a la amenaza terrorista. Rafael Pérez-Taylor (2007) habla en este sentido del “espacio de restricciones migratorias y simbólicas que establecen las políticas del libre paso” (p. 62). Por consiguiente, “la frontera se endurece y va más allá de la cerca para cobrar en su materialidad la intolerancia de haber cruzado la línea limítrofe” (Pérez-Taylor, 2007, p. 65).

LA FRONTERA TRANSFRONTERIZA

Los factores burocrático y legal tienen mucha importancia para los países con ciudadanos transnacionales y transfronterizos, términos aplicados en forma sinónima, solo que con diferentes enfoques. En el primer caso, se trata de salir de la propia nación y emigrar hacia otra en busca de sustento económico o de otra índole; la ciudadanía transfronteriza refiere a pueblos con proyectos situados en dos naciones y que conlleva un cruce frecuente de su frontera. De esta manera, la transnacionalización se refiere a

las arenas movedizas de las relaciones internacionales entre Estados, la apertura de las sociedades de acogida y, en última instancia, entre la buena voluntad de los vecinos, lo que cuestiona los sustentos de la ciudadanía en los principios de residencia territorial y membresía formal (Valenzuela, 2004, p. 43).

Este término surgió sobre todo por la migración internacional en el marco del mercado de trabajo y de sus respectivos problemas sociales y legales. Cecilia Imaz Bayona (2006) identifica este fenómeno social como el restablecimiento “de una parte considerable de una comunidad en otro país que se mantiene ligada e interactúa con la comunidad de origen, a través de grupos de migrantes relativamente amplios y organizados [...]” (p. 65).

La ciudadanía transfronteriza refiere a pueblos con proyectos situados en dos naciones y que conlleva un cruce frecuente de su frontera. Según Alegría (2004), los individuos transfronterizos o transmigrantes laboran en un país y residen en el vecino y cruzan de ida y vuelta la frontera internacional. Por consiguiente, “la transmigración es la expresión de una relación entre dos mercados laborales adyacentes, cada uno con respuestas a diferentes regímenes de concurrencia, productividad, precios relativos y legislación” (Alegría, 2004, p. 417). De esta manera, los transmigrantes eligen entre dos salarios diferentes por el mismo tipo de trabajo (Alegría, 2004, pp. 417-418) y prefieren por tanto el mejor salario y bienestar.

Los *cross-border Indigenous nations* son naciones indígenas transfronterizas que se extienden a lo largo de la frontera norte, desde la frontera de California-Baja California hasta la de Texas-Coahuila, que incluyen a los cucapá, yaqui, pápago (*tohono o’odham*) y kikapú, según Luis Vázquez León (2006).

Bartolomé (2008) denomina a estas etnias divididas por fronteras como colectividades interestatales latinoamericanas “que han sido construidas por la imposición de fronteras estatales que fragmentaron a comunidades pertenecientes al mismo grupo etnolingüístico. En algunos casos, la rigidez de las fronteras determinó una progresiva separación de estas agrupaciones” (p. 301), así como ocurrió con los mapuches por la frontera Chile-Argentina, los mayas por la México-Guatemala y los cucapás, kumiais, *tohono o’odham* y kikapú por la México-Estados Unidos.

El término *naciones indígenas transfronterizas* no se refiere, desde luego, al grueso de los jornaleros indígenas mexicanos que se emplean en las agroindustrias norteamericanas

—estos seguirán siendo extranjeros y a lo más que pueden aspirar es a ser trabajadores invitados bajo contrato—, sino a aquellos grupos indígenas divididos por una frontera política entre dos naciones-Estado, en teoría ambas soberanas (hay dudas al respecto) [...] (Vázquez, 2006, p. 134).

A primera vista, los indígenas transfronterizos están sometidos al reglamento legal vigente para los migrantes jornaleros, pero no siempre es así. La mayoría de las naciones indígenas transfronterizas de esta zona disfrutaban de ciertos privilegios al traspasar la frontera porque son de origen norteamericano, por lo cual Estados Unidos se declara su protector. Esto suele pasar si existe una asimetría entre las dos naciones en cuestión que permite a la nación dominante expandirse en forma de puntos (Huntington, 2004). “Por lo tanto, [la frontera es] no solo permeable a la migración y al narcotráfico hacia el norte sino también a la expansión hacia el sur, tal como lo ha sido desde 1848 y aún desde antes” (Vázquez, 2006, p. 134).

Algo parecido pasó en el aspecto económico a principios del siglo xx, cuando empresarios estadounidenses mudaron sus casinos a Baja California por haber sido prohibidos en su país. José Alfredo Gómez Estrada (2002) señala una “extensión territorial susceptible de explotación en diversas formas” (p. 29); es decir, que mediante esta expansión económica “los vecinos del norte aprovecharon los recursos naturales a su alcance, realizaron actividades mineras y de colonización, así como agrícolas y comerciales que propiciaron el origen de Ensenada, Tijuana y Mexicali” (p. 29). Entonces, “la línea divisoria internacional existía de manera intangible” (Gómez Estrada, 2002, p. 29).

En la actualidad, Estados Unidos desplaza su frontera hacia México mediante el servicio médico que presta a la comunidad kikapú en El Nacimiento. El Gobierno federal de los Estados Unidos ofrece este servicio a los kikapú de El Nacimiento o de la Kickapoo Village que necesitan ser trasladados hacia San Antonio, Texas (Estela Solares, julio de 2006, comunicación personal). Existen rumores de que se planea establecer un casino en El Nacimiento (José López, julio de 2005, comunicación personal), el

cual atraería turismo tanto estadounidense como mexicano y que acabaría con las tradiciones kikapú, para los cuales este lugar es sagrado.

FRONTERAS ÉTNICAS

Otro significado del término *frontera* es en su sentido de limitación étnico-cultural o en su forma abstracta. Fredrik Barth (1976) distingue a los grupos étnicos mediante el término *fronteras étnicas*, cuyas identidades diferenciadas y contrastantes marcan límites entre los miembros, lo que implica “la característica de auto-adscripción y adscripción por otros” (p. 15). Bartolomé (2008) habla de rasgos diacríticos y factores emblemáticos que distinguen una etnia de otra y que remiten a

[...] la posibilidad de visualizar o materializar la diferencia a través de algunos anunciados concretos, que pueden ser la indumentaria, los valores, la culinaria, la lengua, la ritualidad, ciertas prácticas sociales o determinados sistemas normativos. Estos emblemas anuncian la presencia de un ámbito propio, más o menos diferenciado del de ‘los otros’, contenido del espacio semántico de una cultura, cuyo texto se supone que construye un estilo de vida propio (p. 309).

En este contexto, la conciencia étnica juega un papel importante para contrarrestar los peligros externos, ya que es en su esencia una fuerza concentrada en el interior del grupo o, en las palabras de Bartolomé (1979), una fuerza “intrasocietal” o del “ser para sí”; en contraposición a la identidad étnica, que se define por contraste y establece una relación “intersocietal” o del “ser en sí”, una relación entre nosotros y los otros de diferentes sociedades (pp. 314-315).

En el proceso de globalización, la migración y los medios de comunicación sacaron a los pueblos de su aislamiento y abrieron sus fronteras étnicas. Francisco de la Peña Martínez (2007) habla de culturas abiertas y viajeras sin fronteras precisas, desarraigadas y frágiles, en las cuales la pro-

liferación de las interconexiones, sea por vías de comunicación o por los medios de transporte, disuelven las distancias (p. 43). Por consiguiente, se nota un cierto intercambio entre las diferentes culturas, una interculturalidad, una red de relaciones y de fragmentos culturales de lo vivido, según Eugeni Porrás Carrillo (2007, p. 54). Sin embargo, para Bartolomé (2008), en la globalización,

las diferenciaciones se han mantenido, e incluso incrementado en lugar de disminuir, ya que la comunicación incrementa la confrontación y la voluntad de imponer límites, lo que es coherente con el carácter contrastivo de la identidad que requiere de identidades relacionadas para poder definirse unas frente a las otras (pp. 310-311).

En este sentido, Bartolomé (2008) se contrapone a los posestructuralistas que dicen “que las fronteras culturales son absurdas en un mundo signado por la hibridez cultural” (p. 311). Para este autor, los grupos étnicos no pretenden disolverse en el mundo globalizado, puesto que los contactos interétnicos no excluyen las diferencias. Al contrario, surgen “procesos de reactualización identitaria, etnoresistencia, movilizaciones etnopolíticas, etnogénesis, reetnificación, etcétera” (Bartolomé, 2008, p. 311). Esta resistencia cultural requiere cierto grado de conciencia para contrarrestar las influencias de la cultura global, como lo expresa el mapuche Hernán Marinau del Puerto Saavedra en Chile:

No es el consumo que distingue el ser humano, sino estar en equilibrio con la naturaleza, con todos seres vivos. Esto lo debemos a nuestros antepasados y de generaciones futuras: no hacer daño a la madre tierra y vivir en contacto con ella. En la *ruca*¹⁸ convivimos con la familia, nos calentamos junto al

¹ *Ruca* es una palabra del idioma *mapudungun* de los mapuches y significa ‘casa’, es decir, casa tradicional de los mapuches.

fuego [que arde en medio de la *ruca*] y platicamos. El Gobierno quería alejarnos de la *ruca*, ofreciéndonos casas modernas y aculturarnos al mundo global; pero ahora queremos renovar nuestras costumbres y nuestra lengua [*mapudungun*]²⁹ que la dictadura nos prohibió (Hernán Marinau, 24 de noviembre de 2018, comunicación personal).

Los mapuches se encuentran en una lucha por el territorio de Araucanía, el cual les fue arrebatado por los españoles y, posteriormente, por la dictadura chilena, y fue vendido a colonos extranjeros, como alemanes, italianos y españoles. Solo les quedó el 5 % de las tierras que originalmente tenían (teleSUR, 2017). El mapuche Hernán Marinau destaca dos ideas importantes en la entrevista: las fronteras étnicas y físicas son indispensables para la supervivencia de un pueblo; sin embargo, no todos los miembros de una etnia resisten ante las influencias culturales del mundo global, por lo que se aculturán, es decir, aceptan algunos rasgos culturales de la otra cultura o se asimilan a la sociedad dominante, con el peligro de perder su identidad.

EL PROBLEMA DE LA FRONTERA NORTE PARA LA TRIBU KIKAPÚ

LA CUESTIÓN DE LA FRONTERA EN LOS TIEMPOS DE LOS GRANDES LAGOS

La tribu kikapú pertenecía a los indígenas del bosque del actual nordeste de Estados Unidos y vivía entre el lago Michigan y el lago Erie, al sur del actual estado de Michigan y al noroeste de Ohio (Sultzmán, s. f.). Deambulaban por casi toda la región de los Grandes Lagos, que comprende el lago Hurón, el Michigan y el lago Superior (Noria, 1995, p. 127).

² Según el maestro mapuche Hernán Marinau, que da clase de *mapudungun* del primero al sexto grado, falta también enseñar la cultura mapuche en las escuelas para fortalecer su identidad y sentirse orgullosos de su etnia.

Su vida era semisedentaria (Wright & Gesick, 1996, p. 5): se dedicaban a la caza de venado y oso durante el invierno, y a la recolección de frutas silvestres, al cultivo de maíz y frijol, y a la pesca durante el verano (Rodríguez, 1995, p. 114). Por tal razón, necesitaban mucho espacio para sus actividades de cacería; así pues, los límites de su hábitat no estaban bien definidos y solo existía una leve aproximación para su lugar de origen. Este fenómeno no solo se explica en términos económicos, sino también por la cosmovisión de un pueblo cazador, a quienes el Gran Espíritu otorgó la *cara de la madre tierra* a toda la tribu sin limitaciones espaciales —una tierra sagrada y revivida por diferentes *manitus* (espíritus) que garantiza la libertad a todas sus criaturas—.

La razón de su estilo de vida trashumante se encuentra en el nombre mismo de los kikapú. Las palabras *kikapú* (*kikapús* o *kikapúes*) y *kic-kapoo*, en inglés, provienen del término *kikaapoa*, que significa ‘los que andan por la tierra’ (Embriz & Saldaña, 1993, p. 5). Algunos autores mencionan también la palabra *kiwigapawa* o *kiwikapawa*, que quiere decir ‘el que se mueve por aquí o por allá’ (Department of the Interior Office of Indian Affairs, 1910; Embriz & Saldaña, 1993, p. 5).

Su concepción de un mundo sin fronteras fijas empezó a distorsionarse al tener contacto con los europeos, primero con los franceses y luego con los ingleses y norteamericanos. Despojados de su tierra natal, los kikapú se dividieron en diferentes bandas para contrarrestar el holocausto de la nueva “civilización”.

EL CONFINAMIENTO EN LA RESERVACIÓN DE KANSAS

La lucha territorial de la tribu tuvo un fin aciago con la derrota conocida con el nombre de Fallen Timbres (1794), que causó la pérdida de casi dos tercios de su territorio, lo cual quedó manifestado en el Tratado de Greenville (1795) (Josephy, 1996, pp. 301-302). Como consecuencia de esta derrota, los kikapú tuvieron que retirarse al oeste del Mississippi, como muchas otras tribus. Posteriormente, en el año 1819, cedieron los territorios de Illinois y los del río Wabash, y se desplazaron hacia el noroeste

del río Osage en Missouri. Entre los años 1817 y 1818, Estados Unidos se liberó de la confederación del jefe kikapú Little Otter, quien quería detener a los colonos en su avance hacia el oeste (Gibson, 1963, p. 80).

A los kikapú les fue prometida la ocupación de un nuevo entorno pacífico en Missouri, especialmente para sus actividades de caza (Gibson, 1963, pp. 80-81). Pero todo fue un fraude, porque estos lugares ya estaban ocupados por otras tribus, como los osage. Por lo tanto, no había suficiente lugar para la cacería, y ellos vivían en constante conflicto con la otra tribu. La tierra que se les otorgó en Osage River, Missouri, tenía una extensión de solo 2 048 000 acres (Gibson, 1963, p. 111), que no eran suficientes para cazar y para aislarse de los blancos.

Por lo tanto, el cambio de Illinois a Missouri no fue un cambio equivalente, sino que significó una disminución drástica respecto a su tierra original (Nielsen, 1975, p. 34). Así, los Illinois-kikapú se integraron a la rebelión indígena, encabezada por Black Hawk, un jefe de la tribu sac, para resistir a la política norteamericana. En 1832, después de la captura de Black Hawk y de 150 indígenas, el movimiento fue derrotado (Gibson 1963, p. 8), y únicamente 120 kikapú sobrevivieron, los cuales se marcharon a Missouri (Nielsen 1975, p. 33). Con esta rebelión fracasada se terminó la resistencia indígena.

El “error” más grave fue firmar el acuerdo en el que cedieron forzosamente la tierra de Missouri a cambio de la reservación al oeste del río Missouri en Kansas, cerca de Fort Leavenworth. El acuerdo fue ratificado por el Congreso en el Tratado de Castor Hill en octubre de 1832. Este nuevo territorio solo contaba con una extensión de 768 000 acres, en comparación con los 2 048 000 en Missouri (Kappler, 1963, pp. 365-367; Nielsen, 1975, p. 35).

Además, el territorio fue más restringido una vez la llegada del ferrocarril, ratificado en el Northern Treaty en 1854, en el cual cedieron 618 000 acres a cambio de 150 000 acres en Grasshopper River (Gibson, 1963, p. 119). Al construir el ferrocarril, los kikapú se vieron forzados a dividir su territorio en lotes para los comerciantes y especuladores de

tierra, sin recibir el debido pago de anualidades (Gibson, 1963, p. 133). Después de esta parcelación de tierra, el general de Kansas W. W. Guthrie declaró fraudulento el tratado de 1854, debido a que no había sido firmado por los jefes de la tribu, sino por personas no autorizadas. Para este fin, el agente Keith amenazó a los kikapú con llevar tropas a su territorio, si es que estos no firmaban el tratado (Gibson, 1963, pp. 130-133).

La reservación de Kansas era todo menos una vida en libertad. El territorio restringido y el cambio estructural de la vida de cazadores a la de agricultores dejó inconformes a muchos. Sobre todo, les molestaba y afectaba la continua parcelación de tierra en su reservación en Kansas y en la posterior reservación en Oklahoma porque les quitaba su base económica, es decir, la posibilidad para cazar y cultivar la tierra. Además, era una medida que iba en contra de su convicción religiosa, ya que Kitzigiata, el Gran Espíritu, había regalado la tierra a toda la tribu, en la cual descansaban los huesos de sus antepasados, por lo que resultaba indivisible e invendible.

Debido a esta restricción territorial y a la política fraudulenta ya no hubo suficiente terreno para la cacería. Así, los Illinois-kikapú rechazaron el confinamiento en una reservación y emigraron hacia Texas y México, por lo cual se les llamó también “los kikapú del sur” o *war-makers*, a diferencia de los Wabash-kikapú, “los kikapú del norte” o *peace-makers* que permanecieron bajo el mando de Kennekuk en Kansas (Herring, 1988).

LA FRONTERA DURANTE SU ESTANCIA EN EL NACIMIENTO

Los kikapú más rebeldes o *war-makers* se opusieron al confinamiento en la reservación y decidieron emigrar hacia el sur del país y luego hacia México para ejercer su religión y sus tradiciones. Después del Tratado de Guadalupe-Hidalgo en 1848, los kikapú seminoles y mascogos emigraron a México para poder cazar libremente en los territorios al sur del río Bravo. En 1859, Benito Juárez les otorgó tierras de 3 510 hectáreas en El Nacimiento —terrenos expropiados a la familia de Carlos Sánchez Navarro— a cambio de combatir a los grupos nómadas de la frontera norte (Dardón, 1980, p. 2).

En el tiempo de Lázaro Cárdenas, el terreno llegó a tener 7 022 hectáreas por el aumento de tierra ejidal dotada para el ganado (Embriz & Saldaña, 1993, p. 12; Gesick, 1994, p. 171; Rodríguez, 1995, p. 119). El Nacimiento, Coahuila, era un lugar en México donde los kikapú buscaron sustento económico como agricultores y ganaderos en el siglo XIX. La cacería solo tenía una función ceremonial.

La frontera México-Estados Unidos no era insalvable para ellos. Cuando a causa de la presencia del ejército estadounidense las incursiones de comanches y apaches disminuyeron, los kikapú emprendieron sus correrías hacia el norte. Así, grupos de treinta a cincuenta guerreros, muy bien armados y a caballo, podían buscar protección al lado sur del río Grande, en Laredo y, después, en el norte, en Terrell County y al este en San Antonio.

“En sus ataques de sorpresa [a pobladores de Texas], que duraron entre tres y cuatro días, recolectaron caballos, ganado, secuestraron mujeres y niños, patearon a rebaños de borregos y mataron cualquier texano que resistía” (Nielsen, 1975, p. 53). El ganado, al que hacían cruzar el río Bravo, lo vendían a los comerciantes mexicanos, los cuales obtenían pocas ganancias (Nielsen, 1975, p. 52). Por lo tanto, los kikapú desempeñaron también un papel importante para los mexicanos, no solo por servir de vigilantes de la frontera, sino también por apoyar sus intereses comerciales (Gibson, 1963, pp. 169-175).

“En mayo de 1873, Mackenzie, sin respetar las leyes de México [ni su soberanía], cruzó el río Bravo por El Moral y atacó por sorpresa a los kikapú radicados en El Remolino, Coahuila” (Rodríguez, 1995, p. 124). Nielsen (1975) menciona que el ataque de la comunidad kikapú ocurrió la noche del 16 de mayo de 1872. El objetivo era *pacificar* a los kikapú y regresarlos a una reservación en Estados Unidos. El 19 de mayo de 1873, el ejército estadounidense llevó a los prisioneros kikapú al otro lado del río Grande, hacia San Antonio y Fort Gibson, al Indian Territory, como si

fueran prisioneros de guerra (Gibson, 1963, pp. 243-247; Nielsen, 1975, p. 56). Después de reuniones prolongadas, los norteamericanos lograron que los kikapú aceptaran volver con el resto de la tribu. Entonces, el 26 de agosto de 1873, 317 kikapú (Nielsen, 1975, p. 58) salieron de Santa Rosa, México, para trasladarse a la reservación de Fort Gibson (Gibson, 1963, pp. 251-252). Amado Rivera (1983, p. 6) menciona la creación de una nueva reservación en Oklahoma, de 200 000 acres, en el año 1883, que posteriormente fue parcelada.

EL CRUCE DE LA FRONTERA NORTE Y EL REGRESO SEMIDEFINITIVO A ESTADOS UNIDOS

El segundo regreso a Estados Unidos en forma semidefinitiva no surgió por causas políticas, sino netamente por motivos económicos y naturales. Debido a una sequía prolongada en la década de los años cuarenta del siglo xx, los kikapú tuvieron que emigrar por un tiempo a Estados Unidos para trabajar como jornaleros agrícolas. Se les ofreció el Programa Bracero para mejorar su vida desde el punto de vista económico.

Un asentamiento debajo del Puente Internacional (en Eagle Pass, Texas), conocido como Little Heart, ubicado al norte del río Bravo, servía a los kikapú como estancia temporal antes de irse a los campos de cultivos en Wyoming, Montana, Colorado, Utah y Oklahoma (Ovalle & Pérez, 1999, pp. 70, 81-82). Posteriormente, los cambiaron a la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas en el año 1983, en el condado de Maverick, también denominada Kickapoo Village, donde los kikapú instalaron el Kickapoo Lucky Eagle Casino, en 1996. Ellos tenían acuerdos desde hace algún tiempo con Estados Unidos con la finalidad de atravesar la frontera sin problemas, sobre todo para visitar a sus parientes en Oklahoma y en la reservación de Kansas.

PRIVILEGIOS Y OBSTÁCULOS PARA CRUZAR LA FRONTERA

PRIVILEGIOS LEGALES

El derecho a cruzar la frontera norte de México sin pasaporte para la protección de los kikapú se garantiza mediante el Tratado de Fort Dearborn, que certificó el mayor Whittles de la compañía de infantería del segundo regimiento, el 28 de septiembre de 1832.

El presente [tratado] tiene el propósito de dar fe de que los indios *kickapoo* [...] deberán ser protegidos por todas las personas contra cualquier perjurio, puesto que se encuentran bajo el amparo de los Estados Unidos y cualquier persona que viole [esta garantía] será castigada de conformidad [con el tratado] (Valdivia, 1997, p. 2).

Según Makateonenodua, vocero de la tribu, los kikapú, debido a su estado excepcional en la historia, no tienen ningún problema en los dos lados de la frontera.

Ni de aquí para allá, ni de allá para acá, porque, estando allá el Gobierno estadounidense te protege y estando aquí también el mexicano. [...] Los kikapúes son ciudadanos mexicanos y estadounidenses pues fundaron lo que es el territorio de Estados Unidos y también fueron de los primeros pobladores que vinieron a México. [...] Los gobiernos se hablaron, chocaron las manos y dijeron, si pasa para tu territorio, cuídalo (Makateonenodua, como se citó en Perea, 1996, p. 13).

Aun siendo originarios de los estados de Kansas y Oklahoma en Estados Unidos, el 15 de diciembre de 1883, en la Ley de la Colonización se les otorgó el rango de inmigrantes extranjeros. En otras palabras, nunca fueron considerados como los verdaderos propietarios de su país. Se legalizó la “protección” por parte del Gobierno estadounidense cuando el Congreso aprobó su nacionalización el 8 de enero de 1983 en el Acta de reconocimiento federal de la banda kikapú de Texas —la actual Kickapoo Traditional Tribe of Texas (Argueta et al., s. f., p. 1)—, después de una larga lucha en el Congreso por medio del Kickapoo Trust Land Acquisition Committee para adquirir *trust land* en el condado de Maverick, Texas.

En los años ochenta, a pesar de su nacionalidad estadounidense, no perdieron el derecho al territorio mexicano, garantizado por Benito Juárez y posteriormente por Lázaro Cárdenas. De esta manera, los kikapú cuentan con doble nacionalidad y tienen el derecho de votar en ambos lados (Aurelio García, 28 de junio de 1995, comunicación personal).

Empero, a partir del 11 de septiembre de 2001 se agravó la situación migratoria y el cruce de la frontera internacional México-Estados Unidos. Según los comentarios de algunos kikapú, les piden pasaporte, puesto que los controles aduaneros se volvieron más restrictos. Anteriormente solo se les pedía una identificación como indio norteamericano de la tribu kikapú, o bien los funcionarios de la frontera los identificaban y los dejaban pasar. De esta manera, cruzaban la frontera frecuentemente, durante algunos fines de semana o en las temporadas ceremoniales y vacacionales para unirse con los kikapú de mayor edad y acudir a las ceremonias en El Nacimiento.

Respecto al transporte de sus vehículos, el Instituto Indigenista —posteriormente la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas o, en la actualidad, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas— les presta ayuda legal en ciertas temporadas. Según la abogada Guillermina Sánchez (4 de octubre de 1996, comunicación personal), este cruce requiere un trámite legal, del derecho internacional, que se refiere en el artículo 32 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en el cual se establece que “los gobiernos deberán tomar

medidas apropiadas [...] para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras” (Gómez, 1995, p. 112). Por consiguiente, la Dirección General de Aduanas en México debería otorgar los permisos para el cruce temporal de vehículos y para importar tule de la nación estadounidense, puesto que lo necesitan para la construcción de sus casas tradicionales.

OBSTÁCULOS PARA CRUZAR LA FRONTERA

Como hemos visto en el apartado anterior, a partir del 11 de septiembre de 2001, la situación del cruce de frontera cambió drásticamente. Surgió un control riguroso con la finalidad de detectar a presuntos terroristas que intentaran cruzar la frontera. Para los kikapú era doblemente difícil asimilar este control masivo si consideramos que en su mentalidad no existe la noción de frontera, puesto que consideran que la tierra es para todos y es un regalo del Gran Espíritu o *Kitziagiata*.

En los últimos años, los kikapú tuvieron que aceptar algunos inconvenientes. Uno de estos obstáculos se les presentó cuando se vieron obligados a legalizar sus vehículos. En Estados Unidos, los kikapú están sometidos a las mismas leyes, como cualquier ciudadano mexicano, a pesar de que poseen la doble nacionalidad. Por ejemplo, a la directora de la Comisión de Juegos del casino Kickapoo Lucky Eagle Casino se le olvidó renovar el permiso de su camioneta y pagó una cierta cantidad como multa en la aduana de Piedras Negras.³¹⁰

Los kikapú, en algunos casos, están acusados de contrabando de armas de Estados Unidos a México. Empero, estas armas las necesitan para la cacería en El Nacimiento, para obtener carne de venado que es indispensable para las ceremonias. Así, en junio de 2005, acusaron a un kikapú de transportar armas de calibre 223, que se usan para operaciones militares. Según el comentario del secretario del concilio de la Kickapoo Tradi-

³ Administración local jurídica, Servicio de Administración Tributaria, Administración General de Aduanas de Piedras Negras, dirigido a la Sra. Rachel Anita Treviño Romo, 18 de noviembre 2005.

tional Tribe of Texas, las había dejado olvidadas en el coche cuando iba hacia El Nacimiento y solo pretendía usarlas en la cacería de venado en ese ejido (*Eagle Pass News Guide*, 2005, p. 1).

Por consiguiente, siguen existiendo fuertes problemas vinculados con la caza del venado, que forma parte de los ritos religiosos. La Asociación de Ganaderos Diversificados, la Unión Ganadera Regional de Coahuila, el Consejo Nacional de la Fauna en Coahuila y los presidentes municipales de San Buenaventura y de Melchor Múzquiz, Coahuila, presentaron en septiembre de 1989 acusaciones con respecto a la cacería del venado y el contrabando de armas de alto poder. Sin embargo, el 24 de octubre de 2002, Cristina Flores Cepeda defiende a los kikapú refiriéndose a “documentos del propio Ejército que avala la portación de dichas armas ya que los antepasados, algunos, eran soldados del Ejército mexicano” (Argueta et al., 1989, p. 23). Esto significa que los kikapú podrían haber portado armas del ejército al defenderse en la frontera norte contra los apaches y comanches.

Otro problema se presenta cuando los kikapú quieren transportar sus difuntos de Eagle Pass a El Nacimiento para enterrarlos en tierra sagrada, donde descansan sus antepasados y donde celebran los ritos para sus muertos. El problema surge cuando se practica la necropsia a sus difuntos en el cruce de la frontera porque la religión kikapú prohíbe esta práctica. Ellos sostienen que los cuerpos de los difuntos deben llegar salvos e íntegros al otro mundo, donde los buenos participarán en la cacería eterna, “los seres buenos irán a los terrenos de Kitzigiata a cazar venados como recompensa de su conducta y los malos también, pero serán amarrados, mirando eternamente la cacería como castigo a sus faltas” (Fabila, 1945, p. 88). Sin este reconocimiento y valor como cazador furtivo, los kikapú pierden el sentido de la vida porque la cacería significa para ellos la mayor felicidad en esta vida y en la futura.

A lo anterior se añade el transporte de sus bultos sagrados o *misamis* de Estados Unidos a El Nacimiento, pues estos no deberían ser abiertos porque son secretos de la tribu (Latorre, 1991). Cada clan —(Coyote, Black Bear, Fox, Buffalo, Eagle, Water, Fire, Thunder, Tree, Berry, Man

o Racoon [Latorre, 1991, pp. 151-152])— se identifica con un tótem que tiene su origen en los Grandes Lagos y en el Indian Territory. Normalmente, estos bultos sagrados se encuentran en la tierra sagrada de El Nacimiento y contienen emblemas de animales de caza y frutas de recolección con fuerzas sobrenaturales, con los cuales se identifican por tener un valor histórico y espiritual. A los kikapú no les gusta hablar sobre estos bultos sagrados porque son un secreto dentro de su religión. Sin embargo, algunos *misamis* aún residen en Kansas u Oklahoma, en donde tienen parientes y presentan problemas para ser transportados a México, sobre todo, en los últimos años, cuando en la frontera internacional el control aduanal se puso más severo. En este sentido, notamos un conflicto entre las condiciones de la frontera física y étnica que va en aumento.

Los kikapú no están exentos de que sus artículos cotidianos sean revisados en el cruce fronterizo; por ejemplo, los medicamentos que transporten deben ser avalados con recetas médicas. En años anteriores, el personal aduanero dejaba pasar a los kikapú simplemente por identificarlos como parte de esta tribu. Actualmente, hay veces en que esto no ocurre y que les piden pasaporte o alguna identificación que los acredite como indios estadounidenses.

Lo mismo puede pasar con los alimentos que compran en Eagle Pass o con plantas y animales; también con ganado que crían en El Nacimiento y que quieren vender en Estados Unidos. El asunto es que los kikapú son una tribu transfronteriza y empresarial con residencias en ambos lados de la frontera: en la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas donde trabajan en el casino o en la Administración kikapú, entre otras labores, y en El Nacimiento, donde celebran sus ceremonias y supervisan los trabajos agrícolas y la cría de ganado. De esta manera, tienen que cruzar la frontera frecuentemente.

Según la abogada Nakai Breen, estos problemas no existían antes al no contar con una frontera divisora.

Nosotros no entendemos eso de cosas internacionales, de que hay un puente y un negocio. Nosotros no creemos en eso. El río se hizo para bañarse, quizás para guisar y para pasar cuando uno quiere. Ahora el hombre educado, civilizado, pone un puente para hacer dinero, y entonces tenemos problemas. No eres de aquí y ni de allá. Cuando el Creador, el Gran Poder, hizo la cara de nuestra madre tierra, no nos puso reglamento, todo era libre. Ahora hay tanto reglamento que sufre uno. Y si no tenemos dinero y educación, sufrimos más (Monero, 1985).

Nakai Breen es una abogada *cherokee* que defendió a los kikapú ante el Gobierno federal de Estados Unidos para conseguirles el derecho a la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas. Desde su infancia, tenía amistad con los kikapú y, por eso, la tribu le brinda mayor respeto. Según la entrevista con Nakai Breen en la película *El eterno retorno*, se observa una percepción de frontera en un doble sentido: primero desconocerla como línea divisora y, segundo, considerarla como una imposición de los gobiernos que causa sufrimientos a la tribu.

CONCLUSIONES

El problema para los kikapú se presenta cuando su etnicidad entra en conflicto con una frontera física. Por esta razón, no aceptan la división fronteriza que pone en peligro sus valores religiosos y étnicos. Cuando todavía eran cazadores y recolectores en los Grandes Lagos no existía una frontera que dividiera su espacio original. Se movían libremente, puesto que esto les exigía su actividad furtiva y recolectora. Ellos no consideraban que la tierra era propiedad de un pueblo o de un individuo, sino que esta era un regalo del Gran Espíritu y, por eso mismo, era sagrada. Para ellos, la cara de la madre tierra es sagrada y no debe ser dividida. Bajo esta perspectiva, Nakei Breen critica la división de los

pueblos mediante una frontera con la expresión “no somos de aquí y ni de allá” porque ahora los kikapú son de los dos lados, debido a su doble nacionalidad.

La frontera norte de México origina diferentes obstáculos, a pesar de que los mismos kikapú gozan de ciertos privilegios al momento de cruzarla. Sobre todo, se trata de un control y de una burocracia aduanera que causan problemas entre los miembros de la tribu. Además, estas medidas de seguridad, a partir del 11 de septiembre de 2001, van en aumento, en especial, para combatir el narcotráfico y el terrorismo.

A pesar de que la tribu niega la frontera, en cierta medida existe y todavía con mayor razón de acuerdo a las medidas de seguridad y de control en los últimos años. Se enfrentan tres diferentes posiciones políticas y cosmovisiones: la estadounidense, que considera la frontera a partir de la cual hay espacios en disputa; la mexicana, que ve una línea o barrera a partir de la cual hay que respetar los derechos del otro, y la kikapú, con su concepción de la tierra como una entidad indivisible, debido a su carácter sagrado y animado.

La cosmovisión kikapú no sabía de límites territoriales; la cultura se transporta al margen de toda frontera. Esto no se refiere solo al flujo cultural kikapú, sino también a la penetración cultural estadounidense en México. Dichas costumbres y los artículos comerciales de la nación estadounidense se transportan también a la comunidad de El Nacimiento, Coahuila. ¿Qué cultura dominará en el futuro? Esto dependerá de su asimilación a la cultura estadounidense o de su resistencia étnica.

Finalmente, en el cruce de la frontera internacional México-Estados Unidos se enfrentan los conceptos de frontera física y étnica, lo que causa problemas insuperables para la tribu kikapú. No se les permite transportar elementos culturales de origen vegetal y animal sin inspección, lo que no les permite la libre práctica de su religión, sobre todo, cuando se trata de elementos sagrados como los *misamis*. Lo mismo pasa con los cuerpos de sus fallecidos que no deben ser sometidos a la necropsia por cuestiones religiosas. En este aspecto, se aúnan problemas culturales para la tribu, a parte de los problemas cotidianos que enfrentan en esta fron-

tera. Las preguntas serían ¿qué pasará cuando las etnias transfronterizas estén divididas por el muro que fue propuesto por el presidente Donald Trump —no solamente kikapú, sino también otras etnias transfronterizas, como los cucapá, kumiai, *tohono o'odham*, entre otras—?, ¿una resistencia panindia transfronteriza podría ayudar al respecto o prevalecerá la asimetría de poder entre etnias y países hegemónicos?

REFERENCIAS

- Alegría, T. (2004). Modelo estructural del trabajo transfronterizo. En A. Mercado Celis y E. Gutiérrez Romero (Eds.), *Fronteras en América del Norte* (pp. 417-437). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte.
- Argueta, A. et al. (1989). *Venados, kikapú y ganaderos de Coahuila*. Instituto Nacional Indigenista.
- (s. f.). *Informe sobre la visita realizada a la tribu kikapú*. Instituto Nacional Indigenista.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. (Trad. S. H. Rendón). Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (1979). Conciencia étnica y autogestión indígena. En S. Varese (comp.), *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados* (pp. 309-323). Nueva Imagen.
- (2008). *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI.
- Benítez-Manaut, R. (2004). *México and the New Challenges of Hemispheric Security*. Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Borja, R. (2002). *Enciclopedia de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Dardón Martínez, A. M. (1980). *El grupo kikapú*. Instituto Indigenista.
- De la Peña Martínez, F. (2007). Apuntes para una antropología de un mundo sin fronteras. En M. Olmos Aguilera (coord.), *Antropología de las fronteras: alteridad, historia e identidad más allá de la línea* (pp. 39-48). Colegio de la Frontera Norte.

- Department of the Interior Office of Indian Affairs. (1910). *Kickapoo*. Extracto del Manual de Indios Americanos. Boletín 30. Bureau of American Ethnology.
- Drache, D. (2007). *La ilusión continental: seguridad fronteriza y búsqueda de una identidad norteamericana*. Siglo XXI.
- Eagle Pass News-Guide. (2005, 23 de junio). Kickapoo rebel detained in Mex. for arms smuggling.
- Embriz, O. & Saldaña Fernández, M. C. (1993). *Kikapúes*. Instituto Nacional Indigenista.
- Fabila, A. (1945). *La tribu kikapoo de Coahuila*. Secretaría de Educación Pública.
- Gesick, E. J. (1994). Texas-Mexican Kickapoos at a Crossroads: Where to from here? En *Conference on South Texas Studies 1994* (pp. 166-198). The Victoria College Press.
- Gibson, A. M. (1963). *The Kickapoos: Lords of the Middle Border*. University of Oklahoma Press.
- Gómez Estrada, J. A. (2002). *Gobiernos y casinos*. Universidad Autónoma de Baja California; Instituto Mora.
- Gómez, M. (1995). *Derechos indígenas: lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*. Instituto Nacional Indigenista.
- Herring, J. B. (1988). *Kenekuk the Kickapoo Prophet*. University Press of Kansas.
- Huntington, S. P. (2004). *¿Quiénes somos?: los desafíos de la identidad estadounidense*. Paidós.
- Imaz Bayona, C. (2006). *La nación mexicana: transfronterizas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Josephy, A. M. (1996). *500 Nations: Die illustrierte Geschichte der Indianer Nordamerikas*. (Trad. V. Strass). Frederking und Thaler.
- Kappler, Ch. J. (Ed.). (1963). *Indian Affairs: Laws and Treaties* (tomo 2). OSU Library Electronic Publishing Center. <http://digital.library.okstate.edu/kappler/>

- Latorre, F. A. & Latorre, D. L. (1991). *The Mexican Kickapoo Indians*. Dover.
- Monero, R. (Dir.). (1985). *El eterno retorno (indios kikapú)* [Película]. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Archivo Etnográfico Audiovisual.
- Nielsen, G. R. (1975). *The Kickapoo People*. Indian Tribal Series.
- Noria Sánchez, J. L. (1995). *Kikapúes: la interminable travesía de una frontera*. Instituto Nacional Indigenista.
- Ovalle Castillo, J. & Pérez Castro, A. B. (1999). *Kikapúes, los que andan por la tierra: el proceso de proletarización y la migración laboral del grupo de Coahuila*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Instituto Zacatenco de Cultura Ramón López Verde; Universidad Autónoma de Coahuila.
- Perea, E. (1996, 27 de mayo). Kikapúes, grupo indígena posmoderno. *El Nacional*.
- Pérez-Taylor, R. (2007). Fronteras reales, fronteras imaginarias. En M. Olmos Aguilera (coord.), *Antropología de las fronteras: alteridad, historia e identidad más allá de la línea* (pp. 61-70). Colegio de la Frontera Norte.
- Porrás Carrillo, E. (2007). Fronteras étnicas y procesos de simbolización. En M. Olmos Aguilera (coord.), *Antropología de las fronteras: alteridad, historia e identidad más allá de la línea* (pp. 49-60). Colegio de la Frontera Norte.
- Rivera Balderas, A. (1983). *Los kikapúes. ¿Una tribu perdida de América?* Instituto Nacional Indigenista.
- Rodríguez, M. (1995). *Historias de resistencia y exterminio: los indios de Coahuila durante el siglo XIX*. Instituto Nacional Indigenista; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sultzmán, L. (s. f.). Kickapoo History. <http://www.tolatsga.org/kick.html>
- teleSUR - PG Conflicto Mapuche en Chile: Razones de lucha y sus demandas. (2017, 4 de octubre). <http://telesurtv.net/news/Conflicto-Mapuche-en-Chile-Razones-de-la-lucha-y-sus-demandas-20171004-0008.html>

- Turner, F. J. (1921). *The Frontier in American History*. Henry Holt and Company.
- Valdivia, E. (1997). La organización a favor de la justicia en la frontera. *Borderlines*, 5(9). <http://us-mex.irc-online.org/borderlines/spanish/1997/bl39orga.html>
- Valenzuela Varela, M. B. (2004). La ciudadanía transnacional México-Estados Unidos desde la perspectiva migrante. En A. Mercado Celis y E. Gutiérrez Romero (Eds.), *Fronteras en América del Norte* (pp. 43-66). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte.
- Vázquez León, L. (2006). Reseña Lucha y resistencia de la tribu kikapú de E. A. Mager Hois. *Alteridades: la justicia en tiempos de globalización*, 16(31), 133-37.
- Wright, B. & Gesick, J. Jr. (1996). *The Texas Kickapoo: Keepers of Tradition*. Texas Western Press.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Mager, E. (2020). El problema de la frontera México-Estados Unidos para la tribu kikapú de Coahuila-Texas. *Punto Cunorte*, 6(11), 49-74.

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

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

Miguel Angel PAZ FRAYRE¹

RESUMEN

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

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

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

ABSTRACT

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

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

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LOS TOHONO O'OTHAM: MEMORIA Y LEGITIMIDAD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UNIDAD Y PUREZA RACIAL: LA TOHONO O'OTHAM NATION

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

Para Estados los Unidos las reservaciones significan cierto control sobre las tribus, sobre todo, les ha interesado 'civilizar a los salvajes' para asimilarlos a la sociedad norteamericana. Esta política comenzó desde el Civilization Fund Act de 1819 y se concretó en la administración de las reservaciones, donde los agentes del Bureau of Indian Affairs tenían toda la facultad para elegir la corte y en concilio en las reservaciones. La corte federal, disponía sobre la jurisdicción de las reservaciones cuando se trataba de delitos de mayor gravedad. Esta política de reservaciones era dirigida por el Gobierno federal y, en especial, por el Bureau of Indian Affairs, que es una institución federal que pasaba del Departamento de Guerra al Departamento del Interior. En realidad, las reservaciones eran [un] laboratorio para civilizar a los indios y diluirlos después en la sociedad norteamericana (Mager Hois, 2008, p. 124).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NACIÓN, PERTENENCIA E IDENTIDADES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A la colaboración, en único ‘amor a la lengua’, que no se dirige a la norma escolar ni a los usos particulares, sino a la ‘lengua materna’, es decir, al ideal de un origen común proyectado detrás de los aprendizajes y de los usos especializados, que se convierte por ello en la metáfora del amor mutuo de los connacionales. La ‘lengua materna’, no es necesariamente la de la madre ‘real’. La comunidad de lengua es una comunidad actual que da la sensación de haber existido siempre, pero que no prescribe ningún destino a las generaciones sucesivas (pp. 153-154).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FRONTERA Y BIOPOLÍTICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSIONES

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

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

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

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

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

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

REFERENCIAS

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

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

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

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

Migración forzada y refugiados guatemaltecos en México

Relaciones transfronterizas e interculturalidad

Forced migration and Guatemalan refugees in Mexico *Cross-border relations and interculturality*

Joaquín PEÑA PIÑA¹

José Luis FRANCISCO MATEO^{2*}

Yaneth Candelaria LÓPEZ MÉNDEZ^{3**}

RESUMEN

El objetivo es contribuir al análisis sobre el proceso de refugio de un grupo de indígenas akatecos y *k'anjob'ales*, ocasionado por el conflicto armado en Guatemala que tuvo su crisis en la década de 1980, y que llevó a su posterior asentamiento permanente en México. Se parte del análisis de los antecedentes históricos del conflicto en Guatemala y, después, de todo el proceso de huida, refugio y asentamiento en una nueva comunidad fundada por el grupo. La experiencia deja entrever la influencia de la frontera y las relaciones interculturales que se despliegan entre los mismos refugiados y las comunidades de acogida. Se concluye que hay mecanismos de identificación étnica y acciones de solidaridad y apoyo que fortalecen la interculturalidad y las relaciones transfronterizas.

Palabras clave: migración forzada, refugio, interculturalidad, frontera.

¹ Profesor investigador de la Universidad Intercultural de Chiapas, sede central San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. joaquin_ecosur@hotmail.com

² Licenciado en Desarrollo Sustentable de la Universidad Intercultural de Chiapas. De origen akateco y *k'anjob'al*, e hijo de refugiados guatemaltecos.

³ Licenciada en Desarrollo Sustentable de la Universidad Intercultural de Chiapas.

ABSTRACT

The objective of this chapter is to contribute to the analysis of the refugee process of a group of indigenous Akatecan and K'anjob'al, caused by the armed conflict in Guatemala that had its crisis in the 1980s, and its subsequent permanent settlement in Mexico. It begins with the analysis of the historical background of the conflict in Guatemala, and the entire process of flight, refuge and settlement in a new community founded by the group. The experience hints at the influence of the border and the intercultural relations that unfold between the refugees themselves and the host communities. It is concluded that there are mechanisms of ethnic identification, solidarity and support actions that strengthen interculturality and cross-border relations.

Keywords: *forced migration, refuge, interculturality, border.*

INTRODUCCIÓN

Después de un largo proceso de negociación, la frontera sur de México se conformó de manera definitiva con la firma del tratado de límites entre México y Guatemala, a finales del siglo XIX. En la actualidad, la frontera está habitada por diversas etnias como los cakchiqueles, mochós, jacaltecos, akatecos, chujes, *k'anjob'ales* y mames (Saldaña, 1994).

La frontera sur de México es muy diversa y extensa; en el estado de Chiapas, por ejemplo, destaca la región Soconusco, de gran auge económico por su producción de café (Pohlenz, 2005). Algunos años antes, Guatemala era pionero en este procedimiento, para lo cual los campesinos indígenas fueron despojados de sus tierras, esclavizados y obligados a trabajar en las fincas. Muchos de ellos migraron de manera forzada a los baldíos serranos del volcán Tacaná en México y fueron conformando la fuerza de trabajo para la creciente producción de café en la región Soconusco.

Desde entonces, la migración temporal ha sido una situación permanente en esta región, como única posibilidad de sobrevivencia; primero desde Guatemala y posteriormente desde la región de la sierra en México. Dicha situación se mantuvo la mayor parte del siglo xx y aún está presente, a pesar del cambio en la migración al interior del país y, en 1990, en el extranjero. Los campesinos sufrieron más de un siglo de trabajo y explotación sin haber recibido los beneficios del desarrollo que ellos mismos generaron.

En otro punto de la frontera sur de México, hasta 1960, la región selvática era virgen, sin explotación agrícola ni asentamientos humanos. Su ocupación fue estimulada por el Gobierno federal con la finalidad de dotar de tierras a campesinos del centro y norte del país. Por su parte, algunas comunidades indígenas de la región de los Altos de Chiapas, que estaban en busca de tierras, migraron para ocupar gran parte de aquel territorio, en el que, con el tiempo, consolidaron nuevos asentamientos tsotsiles y tseltales; posteriormente, ejidos como Nuevo Jerusalén, Gallo Giro, Nuevo Huixtán y Nuevo San Juan Chamula.

Se tenían noticias a lo largo de la franja fronteriza, desde 1960, del conflicto entre la guerrilla y el ejército guatemalteco. Este fue creciendo y, años después, en la década de 1980, cientos y miles de refugiados guatemaltecos cruzaron la frontera con México, sobre todo en la región selvática, debido a la campaña del Gobierno de exterminio de comunidades y aldeas que apoyaran a la guerrilla guatemalteca.

En este trabajo se rescata la experiencia de refugio y nacionalización de un grupo de indígenas akatecos y *k'anjob'ales* guatemaltecos, que decidieron conformar una nueva comunidad en el territorio mexicano. Esta situación nos permite analizar los procesos de migración forzada, refugio y asentamiento en México, así como el apoyo de las comunidades mexicanas, sus implicaciones en la interculturalidad y las relaciones transfronterizas.

El presente trabajo inicia con un breve marco referencial; continúa con los antecedentes históricos del conflicto armado en Guatemala y procede con una breve revisión conceptual sobre el término *frontera*. Después,

describe la migración forzada de las comunidades hacia las montañas de Guatemala, el cruce y proceso de refugio en la frontera y, finalmente, analiza globalmente el asentamiento, la interculturalidad y la residencia permanente de refugiados guatemaltecos en México.

MARCO REFERENCIAL

Según el Alto Comisionado de la Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR, 2020), el refugio significa la posibilidad de trasladarse a un lugar de asilo, a un lugar de acogida o de amparo. Ello revela que hay una posibilidad de protección ante un fenómeno o situación inminente que pone en riesgo no solo la vida, sino también los derechos humanos y la dignidad de las personas. El refugio puede ser por causas político-militares, por sequías, por diferencias ideológicas o por violencia de diversa índole, como maltrato o daño a la población.

La política exterior mexicana tiene una larga tradición en materia de refugio. En el último siglo, ha ofrecido refugio masivo a exiliados españoles, chilenos, nicaragüenses, salvadoreños y argentinos por conflictos armados o dictaduras. Durante la década de 1980, la estancia en México y el tránsito de migrantes, especialmente de Centroamérica, han marcado una dinámica en su frontera sur. En su investigación, Casillas (1991) señala la existencia de cuatro flujos migratorios diferenciables: los miles de trabajadores temporales guatemaltecos que se dirigen principalmente al Soconusco; los refugiados guatemaltecos que huyeron de la guerra de exterminio, ubicados principalmente en Chiapas, Campeche y Quintana Roo; los desplazados internacionales que han llegado de manera ininterrumpida a distintos lugares del territorio mexicano, y los transmigrantes que van de paso y tienen como objetivo llegar a los Estados Unidos y Canadá.

Resulta determinante la influencia de la frontera en este análisis. Las diversas perspectivas teóricas sobre el concepto *frontera* requieren analizarse en el marco de procesos concretos; por ejemplo, en la situación del refugio guatemalteco. Este planteamiento es pertinente para el análisis

desde diversas escalas de conformación territorial y en el estudio de los procesos fronterizos. Así, tenemos que los estudios de frontera se han caracterizado generalmente por su manejo en dos vertientes: la frontera como frente de expansión y la frontera como límite.

En el primer caso, Frederick Jackson Turner (1987), cuya tesis se expuso por primera vez en 1891, parte de su interpretación de la frontera como una marca del nuevo territorio, que representa un frente que se expande, pese a contar con población autóctona. Dicho planteamiento promovió la ocupación de nuevos territorios mediante personajes denominados *pioneros*, que buscaban la expansión, el dominio y la conquista. Esa forma de ser del pionero es la que caracteriza el actuar de los norteamericanos hasta la actualidad.

En el caso de Lattimore (1969), el autor establece que “una frontera se crea cuando una comunidad ocupa un territorio” (p. 37), es decir, la frontera es vista como límite. En este sentido, el uso, manejo e interpretación de los recursos naturales, así como la producción, organización social, las normas de comportamiento, la cultura, la toma de decisiones colectivas y las actividades políticas son vistas como mecanismos mediante los cuales toda comunidad marca y conoce sus límites y fronteras respecto a otras comunidades de la misma o diferente naturaleza.

Las fronteras, como zonas de expansión o de límite, dependen de la acción de los grupos pioneros y de los grupos con migración forzada para reconfigurarse y cumplir nuevas funciones en el orden regional. De este modo, las comunidades fronterizas pueden ser agentes a través de los cuales se generen cambios sociopolíticos significativos; pueden ir más allá de la frontera como línea de doble tensión, es decir, como límite entre Estados nación y como un espacio flexible de articulación entre sistemas con dinámicas socioeconómicas diferentes o parecidas.

La migración forzada y el refugio llevan a las personas involucradas a relacionarse con otras comunidades cultural y socialmente diferentes. Así, los movimientos emergentes latinoamericanos de las últimas décadas, como el movimiento zapatista, han presionado a los Estados

nación para tomar en cuenta la diversidad cultural y las necesidades de los pueblos originarios, para asumir a la interculturalidad como un componente esencial de las relaciones humanas (Tubino, 2005, p. 85). Aunque este enfoque de interculturalidad es importante, surge la necesidad de construir una perspectiva social más amplia como es en el caso del refugio.

La interculturalidad es un concepto con un uso reciente que se ha desarrollado principalmente en el campo educativo (Walsh, 2002) y, a grandes rasgos, se dirige a las relaciones entre personas culturalmente diferentes. Según Barabas (2006), la interculturalidad

designa la dinámica de las relaciones en el contexto de la diversidad cultural [donde] lo intercultural tiene que ver con las prácticas culturales y modos de vida concretos de las personas que se ponen en interacción con otras. El campo de lo intercultural no está fuera de nosotros, sino que estamos involucrados en la interculturalidad, y esta es el espacio que se va creando mediante el diálogo y la comunicación entre culturas (pp. 15-16).

El diálogo entre las culturas, a partir de los saberes y prácticas de unos y otros, es fundamental para involucrarse en la interculturalidad, como suele suceder entre los migrantes forzados que a través de la convivencia durante sus años de refugio enriquecen la cultura local y amplían su horizonte. Barabas (2006) menciona que “el mecanismo que pone en acción la interculturalidad, que es la forma más desarrollada del diálogo de las culturas y las civilizaciones, es el diálogo intercultural” (p. 16). Es decir, la interculturalidad va más allá del diálogo que establecemos cotidianamente y representa, en cambio, el diálogo entendido como un espacio de interacción entre iguales, donde se relacionan y reconocen los valores y las formas de ser de cada uno.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL CONFLICTO ARMADO EN GUATEMALA

Durante el siglo XIX, Guatemala fue un país pionero en la producción de café bajo el sistema de fincas, donde se explotaba y violentaba a los indígenas (Castellanos, 1996). Posteriormente, en el siglo XX, se mantuvo una creciente pobreza y hubo maltrato por parte de los hacendados. Esto ocasionó que durante el Gobierno del presidente Jorge Ubico (1931-1944) una parte de la población se revelara en contra de la opresión; pero fue rápidamente torturada, reprimida, encarcelada y obligada al trabajo forzado.

En aquellos años, los militares y los medios de comunicación estaban en manos de empresas extranjeras, principalmente estadounidenses, quienes explotaban los recursos naturales y humanos de Guatemala. Además, existían grandes latifundios como producto del despojo de campesinos, lo que generaba una alta producción y riqueza para los terratenientes (Comité de la Unidad Campesina [CUC], 2007). Ello generó el levantamiento del pueblo en distintos departamentos del país, conformado en su mayoría por sectores urbanos, a través de los cuales se logró la renuncia del presidente Jorge Ubico el 1 de julio de 1944. Este, por otro lado, era apoyado por el embajador de los Estados Unidos en Guatemala y por los representantes del poder económico-político de los cafetaleros, así como por los monopolios de capital norteamericano encabezados por United Fruit Company, International Railways of Central America y Electric Bond and Share Company (CUC, 2007).

La presidencia fue ocupada por el político y militar Federico Ponce Vaides, quien durante meses continuó con las mismas acciones de su antecesor, por lo que fue derrocado. Con esto tomó lugar la gestación de la llamada Revolución de octubre, organizada por algunos políticos revolucionarios que gobernaron entre 1944 y 1954. Así, mediante elecciones democráticas se eligió al presidente, Juan José Arévalo Bermejo, quien a su vez fue sustituido en 1950 por el coronel Jacobo Árbenz Guzmán, que impulsó iniciativas para transformar al país en los ámbitos económico, cultural, social y político. Evidencia de ello fue la construcción de una

red de hospitales, la creación del seguro social, el Código de Trabajo, la fundación del Banco Nacional Agrario que garantizaba créditos a los campesinos, y la aprobación, publicación y aplicación del Decreto 900 relativo a la reforma agraria en Guatemala, que eliminaba a los grandes latifundistas y expropiaba las tierras baldías para repartirlas entre los campesinos.

En tan breve tiempo, las reformas ocasionaron grandes avances en el desarrollo del país. Como contraataque, en 1954, los terratenientes y las empresas monopólicas extranjeras organizaron una invasión mercenaria pagada por el Departamento de Estado de los Estados Unidos, encabezada por su director Foster Dulles, hermano del dueño de la United Fruit Company, Allen Dulles, y en colaboración con el militar guatemalteco Carlos Castillo Armas que pertenecía al mal llamado movimiento de liberación nacional (CUC, 2007). Hasta junio de ese año fue derrotada la Revolución de octubre, lo cual dejó en claro la contundencia del poder hegemónico político-económico exterior. Luego, inició el retroceso de los beneficios alcanzados durante el gobierno revolucionario: entre ellos, la devolución de las tierras a los ricos y terratenientes, acompañada de una gran represión y persecución de líderes campesinos, sindicales y de funcionarios afines.

A partir de 1954 comenzó inmediatamente el abuso del poder sobre los pueblos originarios y el despojo de sus tierras, lo que los llevó en un principio a organizarse para resistir y mantener el respeto a sus derechos humanos. Así, en noviembre de 1960, crearon el CUC, que finalmente no logró consolidarse, por lo que sus dirigentes tuvieron que refugiarse entre la población campesina para seguir con la organización de la lucha guerrillera. El movimiento revolucionario, que planteaba la toma de poder político y la transformación hacia una nueva sociedad, se fue fortaleciendo a nivel nacional y se extendió a pueblos y ciudades. Entre 1962 y 1966 se lleva a cabo el proceso de organización formal de lucha en las denominadas fuerzas armadas rebeldes (FAR). Estas apoyaron la candidatura a la presidencia de Julio César Méndez Montenegro, quien

una vez electo, preparó de inmediato una ofensiva contra la guerrilla, la cual no se encontraba preparada para el combate.

El movimiento revolucionario extendió su influencia a diferentes sectores de la sociedad, y fue hasta los años setentas cuando logró recuperar el camino de la resistencia con el surgimiento del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), un grupo muy numeroso con su base en Huehuetenango, que contaba con el apoyo de la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA). Tras la masacre de campesinos en Panzós, que ocurrió en Alta Verapaz, Guatemala, en 1978 (Duarte & Coello, 2007), el alzamiento y la participación del grupo guerrillero en los movimientos sociales y políticos se consolidó, e incorporó de seis a ocho mil combatientes y a medio millón de simpatizantes activos en todo el territorio nacional.

La estrategia contrainsurgente del Gobierno, representado entonces por Romeo Lucas García (1978-1982), se centró en eliminar a los opositores del medio urbano y rural, y de la población en general. Sin embargo, la violencia, los secuestros, las torturas y las desapariciones llegaron a su máximo grado durante el periodo presidencial de Efraín Ríos Montt (1982-1983), lo cual provocó el desplazamiento y la migración forzada de la población de sus aldeas, municipios y departamentos a las montañas y, posteriormente, a la frontera internacional con México.

Los antecedentes históricos muestran la violencia, la opresión, el abuso y la explotación de las comunidades indígenas de Guatemala por parte de hacendados, grupos de poder e inversionistas extranjeros. La guerra interna en Guatemala se desarrolló de tal manera que llegó al exterminio de la población civil en algunas comunidades rurales, y especialmente en las indígenas, cuyo periodo más crítico fue entre 1979 y 1985. La estrategia gubernamental se centró en acabar con todas las aldeas aliadas a la guerrilla, cuya violencia provocó el desplazamiento forzado de casi 150 000 personas, indígenas y mestizas, de sus comunidades.

En 1990 habían sido destruidos 440 pueblos con un saldo de un millón de personas desplazadas, 250 000 niños huérfanos y 40 000 desaparecidos. Estos datos son muy significativos respecto a los alcances del conflicto armado y la represión gubernamental. Las personas desplazadas

fueron obligadas a abandonar sus hogares, terrenos, a sus animales de traspato y sus actividades agrícolas.

Se identifican cuatro zonas de asentamiento de refugiados guatemaltecos en Chiapas (Kauffer, 2005): Marqués de Comillas, Margaritas, La Trinitaria y Comalapa. Entre 1980 y 1983, el flujo de refugiados pasó de 5 000 a 40 000. Los refugiados provenientes de Huehuetenango —lugar de origen de las familias del presente estudio— se asentaron principalmente en el municipio de Margaritas, la zona de La Trinitaria y Comalapa.

MIGRACIÓN FORZADA HACIA LAS MONTAÑAS DE GUATEMALA Y LA FRONTERA CON MÉXICO

Entre los cientos de miles de migrantes guatemaltecos, se encuentran los habitantes actuales de San Marcos, pueblo ubicado en La Trinitaria, Chiapas, que se formó con refugiados indígenas akatecos y *k'anjob'ales* provenientes del municipio de Barillas, del departamento de Huehuetenango en Guatemala, específicamente de los municipios de San Miguel y Santa Eulalia, por lo que se identifican a sí mismos bajo el nombre de *migueleros* y *santaeulenses*. Sobre esta población se centrará nuestro análisis.

Otro de los pobladores a los que se refiere este estudio son originarios de la aldea San Ramón y Nuvila', del municipio de Barillas, Huehuetenango. Estos estaban organizados con la guerrilla a través del EGP, cuyas principales encomiendas eran alertar a las otras aldeas sobre la posible llegada del ejército y encargarse de acopiar víveres para la población. Para entonces, ya estaba organizada la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), de corte militar. El Ejército guatemalteco, por su parte, contaba con un grupo denominado patrullas de autodefensa civil, integrado por campesinos que eran obligados a prestarle servicios al ejército, es decir, funciones de combate, de correo o responsabilidades en diversas encomiendas.

A principios de la década de los ochenta, los rumores de la violencia atemorizaban a los habitantes de las aldeas de San Ramón y Nuvila': las aldeas Xalbal, Centro 1 y 2, Pueblo Nuevo, Playa Grande, Mayalán

e Ixcán, del Departamento del Quiché, habían sido destruidas, y sus habitantes, perseguidos por el ejército guatemalteco. Durante el tiempo de resistencia y sobrevivencia, la organización guerrillera trabajaba junto a las familias desplazadas en la distribución equitativa de alimentos, en la búsqueda del bien común, en la lucha en contra del acaparamiento de grandes extensiones de tierra y, en general, en la liberación del pueblo del poder de los patrones y altos mandos del poder político-económico.

Con el incremento en la violencia durante la presidencia de Efraín Ríos Montt —entre 1981 y 1982—, familias y comunidades enteras fueron desplazadas, e incluso los perros fueron sacrificados para evitar que sus ladridos pudieran delatar su paradero y después fueran perseguidos por el ejército.

La aldea de Nuvila' fue quemada a principios del mes de septiembre de 1982. Su población pudo salvarse debido a que les informaron previamente del acercamiento del ejército. A su llegada, las familias ya se habían refugiado en el cerro Cuach, ubicado a escasos 500 metros de distancia, donde permanecieron durante ocho días comiendo solamente *pinul*, una mezcla de maíz y tortillas tostadas previamente molidas y preparadas en forma de sopa.

Vimos como el ejército quemó nuestros hogares, pero mientras tanto nosotros nos encontrábamos cerca. Fuimos testigos de cómo se comían nuestros alimentos y cocinaban a nuestros animales de traspatio. Eran alrededor de unos 600 de la patrulla civil y 100 soldados aproximadamente (Pedro Luciano, octubre de 2014, comunicación personal).

Las personas desplazadas eran akatecos y *k'anjob'ales*, y estuvieron bajo la dirección de Pedro Pascual, Francisco Francisco Andrés, Francisco Miguel y Tomas Méndez. Su trayectoria de alrededor de 35 días fue la siguiente: Cerro Cuach durante 8 días; Cerro Quemado, 15 días; Nueva Generación, más de 7 días, y Santo Domingo, Las Sijas, de 5 a 7 días.

Cabe mencionar que, en Santo Domingo, Las Sijas, el grupo *kan'jorb'al* decidió dividirse para buscar otra ruta hacia México debido a la insuficiencia de alimentos, el aumento de enfermedades y la relación que tenían con algunas familias en la colonia Santo Domingo las Palmas, en territorio mexicano.

En Guatemala, continuaban las operaciones de Ríos Montt mediante la estrategia militar denominada tierra arrasada. Durante su gobierno, los enemigos eran todas aquellas personas asociadas con la guerrilla, en cualquiera de sus organizaciones, como las FAR, el EGP o la ORPA, todas ellas bajo el comando de la URNG. Hubo cientos y miles de muertos, torturados, huérfanos, desaparecidos y mujeres violadas, tanto civiles como personas asociadas a los frentes guerrilleros.

La migración forzada, ocasionada por la guerra y el proceso de búsqueda de refugio, fue un gran desafío y un acto memorable por parte de las familias, cuyos testimonios muestran ese sufrimiento: “Di a luz a mi hijo Leonel Luciano en medio de la montaña, entre la frontera de México y Guatemala” (Catarina Matías, comunicación personal, octubre de 2014). “Vi morir a mi hija Ana Francisco por una simple enfermedad de calentura y vómito, por falta de medicamentos” (María Francisco, comunicación personal, octubre de 2014).

LA FRONTERA Y EL PROCESO DE REFUGIO DE GRUPOS INDÍGENAS GUATEMALTECOS EN MÉXICO

Muchas familias desplazadas tuvieron la fortuna de refugiarse en la frontera con México; esta era sinónimo de salvación. Después de un largo trayecto realizado a pie, con pocos alimentos y medicamentos, las familias akatecas lograron cruzar la frontera con México en el mes de noviembre de 1981 y llegaron a los terrenos del ejido Flor de Café, en el municipio de Maravilla Tenejapa.

El grupo de *k'anjob'ales* que se había separado se reencontró en el campamento Peña Rosada, que fue el primer campamento de refugiados

extranjeros en México. Su llegada estaba cargada de sufrimiento a causa de los problemas de salud: “Mucha gente murió por enfermedades y quedaron enterrados en el medio de la montaña, pero más que nada fallecían por tristeza porque abandonaron sus casas, cultivos y animales de traspatio, pero sobre todo por sus tierras” (Pedro Luciano, octubre de 2014, comunicación personal).

A finales de 1981 y a principios de 1982, el ingreso de refugiados guatemaltecos al territorio mexicano era de 400 personas diarias. Según datos de la Comisión Mexicana de Ayuda a los Refugiados (COMAR), para el año de 1984 había alrededor de 46 000 personas ubicadas en distintos campamentos a lo largo de la frontera, que procedían de diferentes aldeas, municipios y departamentos de Guatemala. Durante su estancia en el campamento de Peña Rosada, los grupos de akatecos y *k'anjob'ales* fueron perseguidos por el ejército guatemalteco. Para sobrevivir, se adentraron aún más en territorio chiapaneco, principalmente al poblado de Flor de Café.

Ante esta situación, hubo gran solidaridad por parte de las personas del ejido, quienes prestaron terrenos para su asentamiento, a pesar de que se trataba de una población aproximada de 7 000 personas. La población mexicana, también indígena, tuvo una relación natural con los guatemaltecos, a quienes ofrecieron todo lo necesario para asentarse y para su sobrevivencia. Los refugiados se organizaron y tomaron acuerdos con las autoridades del ejido para reubicarse en otra área de su territorio, un lugar llamado La Ventana, denominada así por estar en una cañada, a unos 4 o 5 kilómetros al norte del ejido.

Primeramente, pedimos posada y nos juntábamos con la gente que tenía trabajo para nosotros. Vivimos lo que es meramente el sufrimiento porque hay gente que no nos quería y gente que sí nos quería. Trabajábamos en el corte y limpia de café, felices porque trabajamos para ellos, nos pagaban por tostón el día y después nos pagaban a peso, a uno cincuenta, dos pesos, dos cincuenta y así fue aumentando nuestro salario. Las personas veían el avance y el buen trabajo que

realizábamos, después nos dieron terrenos para que sembráramos nuestro maíz y demás cultivos (José Francisco Xuxep Pal Ana, octubre de 2014, comunicación personal).

En el campamento La Ventana se hicieron actividades de roza y limpia del terreno para construir viviendas improvisadas con apoyo de la COMAR, donde los refugiados permanecieron entre 1982 y 1984. Otros grupos indígenas se asentaron en municipios fronterizos del estado de Chiapas, como Amatenango de la Frontera, Frontera Comalapa, La Trinitaria, La Independencia, Las Margaritas y Ocosingo.

El campamento de los akatecos y *k'anjob'ales* no recibió ayuda del Gobierno mexicano, sino únicamente el apoyo de los ejidatarios de la franja fronteriza. Había una suerte de solidaridad natural y de ayuda colectiva como parte de su etnicidad. La ayuda del Gobierno federal llegó hasta 1984 a través de la COMAR, y el apoyo financiero, a través de la ACNUR. Ambas organizaciones brindaron apoyos alimenticios a la población refugiada entre 1984 y 1988, como despensas, las cuales fueron entregadas en Maravilla Tenejapa, a unos 50 kilómetros del campamento. También recibieron apoyos por parte de los maristas de la iglesia católica de San Cristóbal de Las Casas y de su obispo, don Samuel Ruiz García. En el caso de los problemas de salud, el hospital general de Comitán de Domínguez fue el principal centro de atención y suministro médico.

Por su parte, algunas personas del campamento La Ventana decidieron regresar a Guatemala para reconocer sus aldeas y las tierras que habían abandonado en Nuvila' y San Ramón, las cuales, para su sorpresa, ya estaban ocupadas por otras personas desplazadas por la guerra.

Fuimos a ver nuestro terreno en Guatemala, tanto las de Nuvila' y San Ramón, pero ya estaban habitadas por muchas personas. Entonces, tuvimos que vendérselos, porque nos dijeron que no tenían tierras a donde ir y que ya estaban acostumbrados en el lugar (José Francisco Xuxep Pal Ana, octubre de 2014, comunicación personal).

Después de más de dos años de refugio en la franja fronteriza de Chiapas, entre 1981 y 1984, el Gobierno mexicano inició un programa de reubicación hacia los estados de Campeche y Quintana Roo. Entre las razones de esta decisión estaban, por un lado, la continua amenaza de persecución de refugiados por parte del ejército guatemalteco al interior del territorio mexicano y, por otro lado, los crecientes conflictos locales por la tierra en Chiapas.

Ante el temor a ser reubicados, mucha gente se dispersó por las comunidades mexicanas de Bella Ilusión, Amatitlán, Santo Domingo las Palmas y Francisco I. Madero. Una pequeña parte del grupo se mantuvo unida hasta llegar al ejido San Felipe Jataté, en el campamento La Isla, en donde se quedaron entre 1984 y 1986.

Supimos que nuestros compañeros refugiados en Ixcán los llevaron en cayuco hasta Palenque, y para posteriormente ser llevados en carro hasta Campeche y Quintana Roo. Nosotros no quisimos ir; nos peleamos de manera verbal con la policía judicial mexicana. No queríamos ni regresar a Guatemala ni ser reubicados: decidimos quedarnos aquí en Chiapas (Pedro Luciano, octubre 2014, comunicación personal).

En Campeche, los migrantes fueron reubicados en los campamentos Quetzal Edzna, antes llamado Pich, y Maya Tecum, antes llamado Kanaaayb. En el caso de Quintana Roo, más de 15 000 personas se instalaron en los campamentos Maya Balam, los Ranchos y los Lirios (Cruz, 2000). Mucha gente regresó a Guatemala. Quienes decidieron quedarse en Chiapas fueron apoyadas por distintos ejidos y comunidades. Después de su estancia en La Isla, se desplazaron, con apoyo de la COMAR, al ejido Francisco I. Madero, donde permanecieron por aproximadamente seis años, ahora con la intención de asentarse definitivamente.

En 1986, Chiapas contaba con una población de refugiados de 20 605 personas distribuidas en 64 asentamientos a lo largo de la franja fronteriza (Freyermuth, 1993), principalmente en Las Margaritas, La Trinitaria y

en Frontera Comalapa. Mientras tanto, en Guatemala iniciaba el proceso de negociación para establecer una paz firme y duradera, que se dio entre 1987 y diciembre de 1996. Posteriormente, los gobiernos mexicano y guatemalteco colaboraron para facilitar el retorno de los refugiados de la guerra a sus aldeas de origen. Los refugiados, por otro lado, tenían incertidumbre acerca de retornar a su país.

ASENTAMIENTO Y RESIDENCIA PERMANENTE DE REFUGIADOS GUATEMALTECOS EN MÉXICO

Durante su permanencia como refugiados akatecos y *k'anjob'ales* en la colonia Francisco I. Madero, esta población decidió no regresar a Guatemala. Para asegurar un ingreso económico, realizaron actividades agrícolas en la milpa y el café, y otras, como potreros, en las cuales sus patrones eran los señores Francisco Márquez, Mario Márquez y Rosendo Ramírez. Simultáneamente, se organizaron para gestionar ante la COMAR la compra de un terreno para asentarse y fundar una comunidad de manera definitiva; pero, al no recibir ningún apoyo, decidieron comprarlo por sus propios medios.

Entre 1991 y 1992 negociaron con el señor Mario Márquez, ejidatario y contratista de la región, con quien lograron comprar el terreno. Sin embargo, surgió otro problema, puesto que la certificación y escrituración del terreno tenía sus limitantes, ya que legalmente eran extranjeros. La situación fue resuelta fácilmente al poner el terreno a nombre de sus hijos nacidos en México, con lo que se fundó la comunidad de San Marcos. Inicialmente, a esta localidad se le llamaba Ranchería Cuauhtémoc Barillas, en referencia a Barillas, el municipio de procedencia de la población, pero posteriormente cambió a San Marcos en agradecimiento al señor Mario Márquez, expropietario del terreno, por el parecido con su apellido.

La organización y el proceso de vida en San Marcos se fueron fortaleciendo trabajosamente para cubrir las principales necesidades. En San Marcos nadie contaba con algún grado escolar, y ello dio pie a que se organizaran, en coordinación con la ACNUR, en torno al financiamiento

para la formación de promotores de educación, entre 1984 y 1986. Los primeros promotores de educación fueron los señores Pedro Francisco Francisco, Diego Luciano Matías y Matías Luciano Matías, quienes fueron capacitados en la ciudad de Comitán de Domínguez por parte del comité cristiano, y posteriormente fueron incorporados a la Asociación de Maestros de Educación Rural Guatemaltecos.

Una vez asentados definitivamente en San Marcos, la gente participó en diversos programas gubernamentales como el de regularización migratoria, naturalización y tenencia de la tierra. En pocos años, la comunidad se fue conformando por mexicanos naturalizados y por mexicanos por nacimiento (hijos de exrefugiados), quienes conformaron una comunidad binacional con bienestar.

Llegamos en nuestras tierras, salimos de la esclavitud, ya somos hijos mexicanos. Anteriormente éramos como huérfanos, desplazados y sin papeles. Nuestra vida ha mejorado mucho y la tierra ya es propia y hay donde vivir; aunque nuestra casa no es tan buena, pero por lo menos ya tenemos un techo (Pedro Luciano, octubre de 2014, comunicación personal).

PERMANENCIA EN MÉXICO Y PRÁCTICA DE LA SUSTENTABILIDAD E INTERCULTURALIDAD ENTRE LOS REFUGIADOS GUATEMALTECOS DE SAN MARCOS

Durante el proceso de refugio, la población se enfrentó a un ambiente diverso y a nuevas relaciones económicas y socioculturales. Sin embargo, el refugio cobró importancia única en el contexto de frontera, debido a que representaba la comunión de mundos diferentes que marcan una división entre un contexto y otro, donde la población posee elementos comunes de ambos y refrena uno de los principios de la interculturalidad.

Como en toda comunidad, la sustentabilidad y la interculturalidad están presentes y se van enriqueciendo mediante las relaciones sociales, el diálogo de saberes y los aprendizajes mutuos. En Guatemala, ambos

aspectos se engloban en la práctica de la cosmovisión del mundo llamada el Buen Vivir, *Batx Q'inal*, que representa una conexión profunda con la madre tierra para vivir en armonía consigo mismo y con la naturaleza.

A partir del proceso de refugio, se fortaleció la interculturalidad, ya que esta experiencia les permitió una unión más fuerte entre akatecos y *k'anjob'ales*, compartir diferentes conocimientos, tradiciones y costumbres en otro territorio. A esta situación se unieron las muestras de solidaridad, apoyo e identificación étnica de las comunidades indígenas de México, que también son de ascendencia maya, quienes estuvieron siempre presentes desde el ingreso de los primeros refugiados. Ellas ofrecieron alimentos, tierras, trabajo, apoyo solidario y respeto. Aún en la actualidad, casi 40 años después, la gente lo agradece llevándoles de vez en cuando maíz, frutos o cualquier presente, o simplemente pasa a saludar a las familias y comunidades que les dieron acogida.

La cultura es un proceso dinámico donde algunos elementos se pierden y otros se fortalecen, como resultado de la convivencia con otras formas de vida totalmente diferentes. En la vida comunitaria de más de siete etnias se fueron fortaleciendo las relaciones sociales. Según Fábregas Puig (2005), la interculturalidad implica una relación, y en efecto, no existen las culturas aisladas, sino una antigua y permanente interrelación entre culturas.

Según esta investigación, uno de los principales problemas, en cuanto a las relaciones interculturales de San Marcos, es la pérdida de la lengua materna.¹⁵ Entre los ancianos de 60 a 70 años la calidad de habla en su lengua es buena; en cambio, en la población de niños y jóvenes de entre 1 y 20 años al 50 % se les dificulta entablar una conversación cotidiana en su lengua materna. El grupo de niños de entre 3 y 10 años es especialmente importante, pues son quienes prácticamente ya no hablan su lengua materna, sino únicamente el español.

¹ La preocupación de la pérdida de L1 fue expresada espontáneamente por los mismos pobladores durante la investigación. Mientras que para los ancianos y adultos la L1 es su lengua originaria, para los niños y jóvenes la L1 es el español.

Las relaciones interculturales son muy ricas y diversas pues conforman en la frontera un mosaico compuesto por mestizos, akatecos, *k'anjob'ales*, mames, chujes, *que'chis*, tseltales y tsotsiles. En el aspecto religioso, en Guatemala la mayoría de los grupos profesaba la religión católica, pero ahora en la comunidad hay feligreses cristianos pentecostales y de la misión bíblica mexicana, lo que ha repercutido en una buena organización comunitaria.

Es una costumbre que cuando las parejas se unen en matrimonio la mujer casada se va como nuera a vivir a la casa del esposo y, por ello, en la comunidad hay mujeres de diferentes lugares de origen como Jerusalén, Santo Domingo, Las Palmas y la Colonia Morelos, e incluso de Honduras y Guatemala.

Durante las diferentes celebraciones como Semana Santa, Navidad, Año Nuevo y Todos los Santos, las familias intercambian alimentos, independientemente de su adscripción religiosa, como el pan remojado en miel y el pozol con pepa de zapote y frutas. En la celebración de Todos los Santos del 1 y 2 de noviembre, los akatecos y *k'anjob'ales* hacen una visita familiar al campo santo, donde también comparten alimentos, frutas y bebidas. En las tumbas colocan adornos de plástico, incienso, veladoras, velas, palmas y flores de diferentes colores; llevan cohetes y bombas, e incluso contratan a la marimba de Guatemala. En Navidad, todas las familias hacen tamales y comida, y al siguiente día, se visitan entre ellas e intercambian los tamales a nivel familiar y comunitario.

La interculturalidad describe las relaciones sociales a partir de los patrones estructuradores de cada cultura, que abarcan un sinfín de actividades en diferentes ámbitos; desde ahí se produce el enriquecimiento de los grupos, el reconocimiento y la valoración intrínseca y extrínseca. Además, implica la transformación de los saberes y la deconstrucción y construcción de las relaciones sociales, a las cuales nos referimos como un todo en conjunto, donde las siete etnias se desenvuelven y relacionan entre sí.

En el ejercicio de la interculturalidad, para los akatecos y *k'anjob'ales* de San Marcos, la frontera no es una limitante, ya que la mayoría de las

familias mantiene contacto continuo y permanente con sus comunidades en Guatemala. De este modo, las familias que visitan a sus parientes en San Marcos son originarios de Guatemala, de entidades como San Miguel Acatán, San Rafael La Independencia, Santa Cruz Barillas, Santa Eulalia, San Juan Ixcán —del Departamento del Quiché—, así como de Nuvila', San Ramón y la aldea Siglo xx de Huehuetenango. Por otro lado, de San Marcos a Guatemala las visitas se dirigen a entidades como San Miguel Acatán, San Rafael, La Independencia, Santa Cruz Barillas, Playa Grande, Ixcán (Quiché), Nuvila', San Ramón, la aldea Siglo xx, Gracias a Dios y a la capital de Guatemala.

La interculturalidad no reside solamente en las poblaciones nativas e indígenas, sino en todos los sectores de la sociedad, incluyendo a los blancos-mestizos. Es una manera de relacionarse de manera positiva y creativa, enriqueciéndose entre todos sin perder la identidad propia sino más bien reafirmandola. La interculturalidad y sus múltiples dimensiones requieren una discusión y análisis profundo, partiendo de las realidades sociales en la actualidad y de sus múltiples complejidades.

El intercambio que se construye entre personas, conocimientos, saberes y prácticas en un contexto de frontera busca desarrollar un nuevo sentido de convivencia entre las culturas, en el marco de la diversidad y la diferencia. Por otro lado, algunos jóvenes de la comunidad de San Marcos se han aislado de su cultura y han cambiado sus pensamientos e ideas, al relacionarse con otros modos de vida a partir de la migración al interior del país o en el extranjero.

Un aspecto que destaca respecto al tema de sustentabilidad se refiere a las prácticas culturales alrededor de la siembra de maíz, frijol y de otras actividades agrícolas. Anteriormente, antes de sembrar se pedía permiso a la Madre Tierra y a Dios, y se oraba con velas. Durante mucho tiempo se mantuvo esta práctica, sobre todo cuando los migrantes aún se encontraban en Guatemala, la cual realizaban principalmente las personas adultas de las diferentes etnias. En los aspectos ambiental-productivo y político-económico se han adoptado nuevas estrategias y técnicas de

autogestión comunitaria que toman en cuenta la espiritualidad y filosofía indígena. En el aspecto ambiental-productivo, los conocimientos y la cosmovisión les han permitido una configuración y aprovechamiento del territorio donde se liga la relación hombre-naturaleza.

La forma de vida en Guatemala y México, así como el proceso de refugio de los akatecos y *k'anjob'ales* en México, fueron bases esenciales para el fomento de la interculturalidad y sustentabilidad en San Marcos, ya que mediante este proceso tuvieron el privilegio y la oportunidad de enriquecerse con las culturas tsotsil, tseltal, chuj, mam y tojolabal asentadas en la frontera sur del territorio mexicano.

CONCLUSIONES

Este trabajo de investigación hace aportes a la memoria histórica de una localidad en México conformada por exrefugiados guatemaltecos que fueron desplazados por un conflicto armado que tuvo su mayor impacto durante la década de 1980. La travesía y el posterior refugio de indígenas akatecos y *k'anjob'ales* en México están marcados por testimonios e historias de vida que nos muestran la lucha por su sobrevivencia. Su posterior asentamiento, nacionalización y el restablecimiento de su vida cotidiana fueron enriquecidos por el despliegue de otras formas de interculturalidad y sustentabilidad.

Los conflictos sociales, políticos y económicos son aspectos que destacan en el desarrollo de cualquier sociedad, que pueden llevar a contextos muy complejos, poco comunes, como es el refugio; sin embargo, también puede conducir al restablecimiento de las condiciones de vida, las cuales incluyen las prácticas culturales e identitarias, la permanencia de relaciones transfronterizas (es decir, con sus comunidades de origen), el vínculo con la tierra y la reproducción sociocultural y biológica en otro territorio.

Los resultados y testimonios dan cuenta de la conformación de una nueva localidad en México, bautizada con el nombre de San Marcos, en el municipio de la Trinitaria, en Chiapas, habitada por las etnias akateca

y *k'anjob'al* procedentes del departamento de Huehuetenango. De alguna forma, nos muestran que, a partir de su trayectoria de vida durante el proceso de refugio, es posible una transformación y consolidación de la práctica de la interculturalidad y las relaciones transfronterizas en su quehacer cotidiano.

Los resultados de este trabajo nos invitan reflexionar acerca del proceso de refugio que les permitió a los migrantes sobrevivir y huir de la violencia hasta asentarse en una localidad, con el apoyo solidario de diversos actores, como las comunidades chiapanecas, la COMAR, la ACNUR, algunas organizaciones no gubernamentales y la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. El caso de las personas desplazadas violentamente y posteriormente refugiadas deja evidencia sobre la represión ejercida por el poder político y económico hacia los pueblos originarios en Guatemala.

En el caso de la sustentabilidad, destaca el fuerte vínculo con la tierra como elemento articulador y como raíz de la vida económica, social y cultural (Regino, 2002). En el político, destaca el fortalecimiento de la organización comunitaria y el autodesarrollo a partir de relaciones sociales diversas, y con influencia de la migración y de los procesos de aculturación, en los últimos años. Al profundizar en el tema, vemos que en el aspecto ambiental-productivo se ha optado por aprender otras formas de cultivo, debido a la incorporación de productos agroquímicos, por lo que únicamente pequeñas reservas naturales conservan su principio de tomar a la naturaleza como Madre Tierra.

En el ámbito sociocultural, por un lado, la lengua originaria se ha enriquecido debido a los préstamos lingüísticos y, por otro lado, ha perdido palabras. La situación es más notoria en las generaciones nacidas en México, así como ocurre con la gradual pérdida de la indumentaria tradicional. Desde la cosmovisión de los pueblos originarios, se mantiene una complementariedad hombre-naturaleza que provee recursos para la sobrevivencia.

A partir del proceso de búsqueda de refugio, se han originado cambios drásticos en las formas de vida de los akatecos y *k'anjob'ales*, tanto por

su reestructuración como por la interculturalidad y la sustentabilidad en el nuevo territorio. Esto ha sido más que evidente según los resultados mostrados anteriormente, y ha dado origen a nuevas formas de pensar o de reorganizarse comunitariamente.

Este análisis se ubica en un contexto de frontera y sus resultados muestran la dualidad del concepto. Mientras algunos refugiados decidieron libremente regresar a Guatemala y refrendar a la frontera como un límite, aun cuando las comunidades de ambos lados son muy similares o son de la misma naturaleza, otros grupos de refugiados se asentaron en México, se nacionalizaron y formaron una familia; por lo tanto, ampliaron su influencia territorial a ambos lados de la frontera.

Esta investigación solo se centra en una parte de las personas asentadas a lo largo de la frontera entre México y Guatemala, por lo que hace falta una mayor investigación acerca de la cosmovisión de los akatecos y *k'anjob'ales*, así como de sus prácticas y saberes en las distintas comunidades de asentamiento en Chiapas, Quintana Roo y Campeche. También es pertinente realizar otros trabajos e investigaciones sobre la situación de las personas en los ejidos conformados por refugiados y los avecindados en otros ejidos en la frontera sur de México.

Actualmente, San Marcos es una localidad muy pequeña de personas que han luchado no solo para preservar sus vidas, sino su cultura, de personas que se han integrado en el nuevo territorio sin olvidar su origen. La vida en la localidad refleja un contexto en constante lucha, como en cualquier pueblo, una lucha que va más allá de la frontera común.

REFERENCIAS

- Alto Comisionado de la Naciones Unidas para los Refugiados. (2020). ¿Qué es refugio? <https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/emergencias/refugio-que-es-como-se-construye-y-que-tipos-hay>
- Barabas, A. (2006). Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad. *Diario de Campo*, (38).

- Casillas, R. (1991). Migraciones centroamericanas en México. Semblanza de un proceso social emergente. *Revista Relaciones*, 12(46), 67-81.
- Castellanos Cambranes, J. (1996). *Café y campesinos. Los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*. Catriel.
- Cruz Burguete, J. L. (2000). Integración de refugiados guatemaltecos en Campeche. *Estudios Sociológicos*, 18(3), 555-580.
- Comité de Unidad Campesina. (2007). *Historia de Guatemala, desde un punto de vista crítico*. Rukemik Na'ojil.
- Duarte, R. & Coello, T. (2007). *La decisión de marcharse: los pueblos indígenas migrantes de Guatemala y Chiapas*. Consejería en Proyectos.
- Fábregas Puig, A. (2005). *La interculturalidad en el mundo contemporáneo*. Universidad Intercultural de Chiapas.
- Freyermuth E. & Godfrey, N. (1993). *Refugiados guatemaltecos en México*. Editorial Casa Chata.
- Kauffer, E. (2005). Refugiados guatemaltecos y conformación de la frontera sur de Chiapas en los años ochenta. En P. Bovin (Ed.), *Las fronteras del istmo: fronteras y sociedades entre el sur de México y América Central* (pp. 215-227). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Lattimore, O. (1969). The Frontier in History. En R. Manners & D. Kaplan (Eds.), *Theory in Anthropology* (pp. 374-386). Aldine.
- Pohlentz, C. J. (2005). Formación histórica de la frontera México-Guatemala. En P. Bovin (Ed.), *Las fronteras del istmo: fronteras y sociedades entre el sur de México y América Central* (pp. 98-107). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Regino Montes, A. (2002). La comunalidad. Raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas. *México Indígena*, 1(2), 7-14.
- Saldaña Hernández, M. (1994). *Mames*. Instituto Nacional Indigenista.
- Tubino, F. (2005). La praxis de la interculturalidad en los Estados nacionales latinoamericanos. *Cuadernos Interculturales*, 3(5).
- Turner, F. (1987). El significado de la frontera en la historia americana, 1894. *Secuencia. Revista Americana de Ciencias Sociales*, (7), 187-207.

Walsh, C. (2002). (De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En N. Fuller (Ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades* (pp. 115-142). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

Peña, J., Francisco, J. & López, Y. (2020). Migración forzada y refugiados guatemaltecos en México: relaciones transfronterizas e interculturalidad. *Punto Cunorte*, 6(11), 104-128.

Viviendo las identidades en la frontera de México y Belice

La reivindicación de lo maya

Living identities on the border of Mexico and Belize *The claim of the Mayan*

Ever M. CANUL GÓNGORA⁶

Christy CORINE VALDEZ^{7*}

RESUMEN

El artículo da cuenta del proceso identitario que se ha ido construyendo y reelaborando en los habitantes de la frontera de Belice y México. Se describen, desde el punto histórico, los encuentros de interés que estos dos países han tejido a través de sus actores. Se analiza, desde la memorabilidad de los antiguos mayas yucatecos que viven en las comunidades fronterizas de Belice, cómo reelaboran y construyen su historia e identidad maya en pleno siglo XXI.

Palabras clave: frontera, identidad, memorabilidad.

ABSTRACT

This article presents the identity process that has been built and reworked in the inhabitants of the border of Belize and Mexico. Since a historical point, it is described the meetings of interest that have woven and continue weaving through their actors in these two countries. In a second

* Profesor investigador y jefe del Centro de Estudios Interculturales de la Universidad de Quintana Roo, México.

** Pasante de la carrera de Antropología Social de la Universidad de Quintana Roo.

moment it is analyzed since the memorability of the elder Yucatecan Mayans who live in the communities of Belize and are located on the border of Mexico, how they rework and build their history and Mayan identity in the middle of the twenty-first century.

Keywords: *border, identity, memorability.*

Aprecio esa amistad, pues él es uno de los líderes políticos más interesantes del mundo actual: gobierna una parroquia de unos 140 mil habitantes, formada por criollos, alemanes, indios mayas, negros caribeños, árabes, chinos y refugiados hispanohablantes de Guatemala. Escribo ‘parroquia’ porque así es como creo que George Price piensa en Belice.

G. GREENE

INTRODUCCIÓN

El país de Belice es un país rico culturalmente y un espacio donde la heterogeneidad cultural recorre su geografía (Rivero, 2018, p. 35). Sin embargo, la vitalidad multicultural y su riqueza histórica escasamente ha sido estudiada (Hoffman, 2014). Este país también se piensa en su condición de formar parte del Caribe (Cámara, Canul & Corine, 2019, p. 116); además de la música y el cultivo de caña.

Su población pluricultural alcanza los 380 000 habitantes, compuesta por mestizos descendientes de españoles y amerindios, criollos, descendientes de británicos y africanos, población maya de origen yucateco, garífunas descendientes de caribeños y africanos, menonitas y asiáticos, principalmente (Zúñiga, 2018, p. 148). El país está dividido en seis distritos:

Belice, Cayo, Corozal, Orange Walk, Stann Creek y Toledo. Belice pertenece a la Commonwealth; tiene una monarquía constitucional, además de un sistema parlamentario de Gobierno, y la jefatura de Estado corresponde a la reina Isabel II.

Los vínculos entre México y Belice siguen siendo de gran vitalidad; es común que los beliceños ingresen a la ciudad fronteriza mexicana de Chetumal, Quintana Roo, los fines de semana para comprar, pero también para visitar los cines y disfrutar de los balnearios y los restaurantes. Güemes y Ramírez (2012) señalan esta relación que se teje en el contexto fronterizo:

Ahora bien, la relación entre la frontera México-Belice no ha sido sólo territorial, sino también cultural, lo que ha ocasionado el surgimiento de una importante actividad económica y turística, sobre todo por parte de Belice, que en el punto fronterizo con la comunidad de Subteniente López ha establecido una zona de comercio y de casinos, los cuales constituyen un gran atractivo turístico para este país debido a que están prohibidos en México (p. 107).

Para comprender el proceso de construcción de las identidades y de la noción de frontera, es importante situar que nos referimos a la *frontera intercultural*; a ese espacio que se ha tejido a través de las relaciones cotidianas e históricas. En este escenario se fortalecen y se enriquecen mutuamente los saberes. Aquí se observa a la frontera como espacio relacional entre individuos, que cotidianamente comparten memorabilidad, identidad y sueños (Kauffer, 2013).

Para tener mayores elementos que permitan analizar y comprender estas relaciones que se han fortalecido a través de los años, es importante considerar los procesos históricos, pues dan cuenta de las dinámicas que configuran las identidades.

LA GUERRA DE CASTAS

En la historiografía mexicana situada en el contexto de la península yucateca, la instauración de la Honduras británica (actualmente el país de Belice) marca a toda la región. Esta fue creada formalmente el 12 de mayo de 1862 (Toussaint, 2009, p. 109). Sin embargo, antes de esto los piratas ingleses mantenían vínculos comerciales con los mayas denominados *cruzoob*, llamados así por su devoción a la cruz, quienes se habían asentado en lo que en la actualidad corresponde a la zona centro de Quintana Roo. Los piratas les compraban carne de cerdo y los mayas les permitían penetrar la selva para explotar el palo de tinte, la caoba y el cedro; a cambio, los mayas recibían armas, municiones y aguardiente.

La guerra de Castas tuvo su origen en la marginación y explotación de la población indígena maya de la península yucateca, en el periodo colonial, por el Gobierno, la Iglesia y los hacendados. El punto más alto de tensión estuvo en el cambio de uso de suelo de tierras mayas para extender las plantaciones azucareras: ello disminuyó el acceso al agua y a sus territorios. Finalmente, el 30 de julio de 1847, el líder maya Cecilio Chí, oriundo de Tepich, arremete contra la población yucateca del lugar y, con Jacinto Pat, líder de Tihosuco, inicia la guerra.

Una oleada de mexicanos empezó a cruzar el río Hondo, algunos de ellos para preparar una contraofensiva desde Belice y otros para establecerse de manera permanente en el asentamiento. A fines de 1850 la población de la parte norte del territorio beliceño ascendía a 5,000 habitantes, de los cuales 4,000 eran inmigrantes (Toussaint, 2004, p. 104).

Este periodo histórico condujo a movilizar y reconfigurar los vínculos y las relaciones entre los habitantes de la Honduras británica y los mayas *cruzoob* que combatían en la guerra. Estas relaciones fueron mediadas por

intereses comerciales entre ambos grupos: por un lado, los ingleses explotaban caoba, cedro y palo de tinte, y requerían de la aprobación de los mayas para incursionar en su territorio; por otro lado, los mayas necesitaban de armamento y pólvora. Estos encuentros interculturales también sitúan la confrontación con la otredad:

Son hombres barbados, de ojo claros como el mar: los gobierna una reina a la que llaman Victoria y son descendientes de piratas. Uno de ellos, llamado Peter Wallace, decidió dejar la vida aventurera y asentarse en estas tierras, con objeto de extraer el tinto oscuro y morado del palo de Campeche, y a él se debe el nombre de Belice. Pero en la colonia no solo viven los ingleses, sino también hombres altos y fuertes de color negro, traídos como esclavos, aunque ahora son libres, y otros hombres amarillos, de ojos rasgados, que vinieron de lejanos países (Careaga, 1992, p. 12).

Aunque oficialmente no se habían establecido los límites entre México y la Honduras británica, la guerra de Castas llevó a la firma del tratado de límites entre estos dos países en 1893 (Kauffer, 2010, p. 32). El tratado buscó establecer las condiciones para la definición geopolítica y frenar la provisión de armamento a los mayas *cruzoob*. En 1901 culmina la guerra dejando divididos a los mayas; sin embargo, su memorabilidad e identidad se mantienen a través de esta frontera porosa.

La población, sobre todo, se afinsa en el distrito de Corozal, al norte de Belice; además, se fundaron nuevas comunidades como Pachacan, Sarteneja, Xaibe, Progreso y Caledonia. Este proceso de inmigración reconfigura las formas de reproducción social, pues esta diáspora recrea su cotidianidad en el contexto del territorio beliceño, introduciendo, por ejemplo, nuevas técnicas agrícolas y promoviendo cultivos del maíz y la caña de azúcar.

EL DISTRITO DE COROZAL

Los acontecimientos históricos de Belice definieron la cultura y la identidad de este país. Las raíces caribeñas en la geografía centroamericana lo diferencian de sus vecinos de México y Guatemala.

Corozal es uno de los seis distritos del país, localizado en la frontera con México. Esta es marcada por el río Hondo, que se extiende 150 km en los dos distritos del norte. El clima es caluroso; la escasa lluvia cae de junio a noviembre. Se fundó en 1848 y fue nombrado así por los refugiados de la guerra de Castas por la abundancia de árboles de corozo. Colinda con la ciudad mexicana de Chetumal; usualmente, toma media hora llegar en transporte particular, pero en transporte público toma más o menos una hora. En la otra cara se encuentra el mar Caribe.

Hay muy pocas referencias históricas de Corozal (Cross, 1974). Estas postales hablan de la escasez de las descripciones, pero también del imaginario que se ha construido por los viajeros que han plasmado en sus textos lo que ha captado su mirada desde la inmediatez. En este sentido, este distrito ha resultado, en su porosidad cotidiana e histórica, fuente de cercanía.

¿Quiénes habitan en el distrito Corozal? Durán (2011) señala la nomenclatura *mestizo* en relación con la mezcla racial entre españoles y mayas que poblaron este lugar desde su fundación. Es importante señalar esta distinción en virtud de que el uso de la categoría *mestizo* va teniendo diferentes matices. Después de documentarlo en el año 2019 a través de entrevistas en campo, *mestizo* se considera como lo no maya; sin embargo, en la práctica cotidiana se observa que en ese sector de la población muchas de las prácticas son fundamentalmente de origen indígena.

Corozal es punto de reunión para las aldeas cercanas. Hay estudiantes que asisten a clases en la municipalidad, principalmente la escuela secundaria, personas que viene a trabajar desde su aldea, otros viajan para hacer sus compras o simplemente para ir al banco o hacer la despensa en las tiendas.

LAS VOCES DE TO'ONE MASEHUALOON: REIVINDICANDO LA IDENTIDAD MAYA

Han surgido algunas acciones promovidas por la sociedad civil que buscan fortalecer la educación y la lengua maya; por ejemplo, la iniciativa educativa *tumul k'in*, que ofrece educación secundaria intercultural promoviendo valores mayas en la aldea de Blue Creek, Toledo (Requena, 2007).

Las alianzas entre las organizaciones civiles centroamericanas han buscado desarrollar estrategias internacionales que posicionen las demandas de los pueblos mayas. Esta lucha —como ellos la nombran— tiene sentido en la medida en que las agendas de los gobiernos de la región las han minorizado, excluido y marginado. De ahí que surjan respuestas a partir de las organizaciones civiles tales como el Instituto Maya de Belice U Kuxtal Masewal, la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala y el Consejo Maya Peninsular de México.

Este movimiento tiene sus propios retos. La búsqueda de la construcción y desarrollo de un panmayismo sigue vigente a través de foros y encuentros entre las organizaciones y su interlocución activa. En el discurso cotidiano, las demandas por el desarrollo de una educación intercultural, por la reivindicación de los derechos, el respeto por los territorios y por su práctica de la espiritualidad como forma de vida forman parte de las demandas permanentes que se comparten.

En este apartado, damos cuenta, a través de la descripción etnográfica, del proceso de conformación del grupo To'one Masehualoon ('somos mayas'), que surge en Corozal con integrantes de aldeas cercanas y cuyo punto de interés es el fortalecimiento de la identidad maya.

Este grupo recurre a su memorabilidad y al proceso de construcción de su pasado histórico, acomodando y reacomodando un discurso que se va mezclando con las prácticas mayas que ocurren en las comunidades indígenas peninsulares del lado mexicano. Hay una especie de reconocimiento de sus hermanos mayas que mantienen las tradiciones "verdaderas"; de tal suerte, este grupo busca fortalecer y recrear sus prácticas retomando lo que ellos consideran como su origen.

Sin embargo, resulta de suma importancia mencionar que este proceso de señalar sus propias condiciones culturales —derivadas de un pasado maya y un proceso migratorio enmarcado en enfrentamientos ya abordados (Caso & Fernández, 2016)— reconfiguró las relaciones y las prácticas culturales.

Los miembros de To'one Masehualoon se consideran descendientes de los mayas que pelearon en la guerra de Castas. Son un grupo relativamente joven, con apenas cinco años de fundación (2015). Comparten el mismo objetivo: “Tener a todas las generaciones de mayas del norte de Belice unidas por el idioma. Eso significa que no es solo esta generación, pero la próxima y la próxima; todos en Corozal entenderán el idioma” (Adela Pederson, septiembre de 2019, comunicación personal).

To'one Masehualoon se ha vinculado con la casa de cultura de Corozal; trabajan con ellos en diversos eventos y esto les ha permitido ganar experiencia y difundir sus actividades. La organización viaja a Chetumal y ha sostenido reuniones con áreas de cultura como el Instituto de Cultura de Estado, la Universidad de Quintana Roo.

La memorabilidad, como apuesta de recuperación de la voz y los sentidos, resulta importante en la medida en que las subjetividades parten de procesos contextuales y se comparten mentalidades (Fornet-Betancourt, 2009, pp. 14-15). Las voces en tono biográfico dan cuenta de sus propios lugares y contextos. Desde esta perspectiva intercultural, conocer desde su propia lengua y referencia nos permite dar cuenta de las motivaciones de los individuos. En este texto se presentan relatos recogidos en el año 2019 a través de las charlas con tres integrantes del grupo.

ADELA PEDERSON

La señora Adela Pederson es más conocida como Adelita. Es de una estatura media, cabello rizado y corto, piel oscura, ojos amigables y oscuros, y siempre tiene una sonrisa sincera. Nació el 30 de agosto de 1961. Ella es la líder o encargada del grupo; sin embargo, su historia tiene su génesis en la aldea de Libertad, donde vivió su niñez junto a su familia. Aunque

su niñez no fue perfecta, pues hubo problemas domésticos, siempre sostuvo una relación cercana con su madre y con su abuela; de estas dos figuras surge su deseo de sumergirse en la cultura maya, la cual ella conoce como su esencia.

Recuerda sus constantes visitas a las aldeas de Concepción y Calcuta para visitar a su familia. Aquí pasaba días y luego regresaban a casa. A los 22 años emigra a los Estados Unidos, a San Diego California; creció y se desarrolló como adulta en ese país. Formó una familia y vio crecer a sus cinco hijos; uno ya falleció de cáncer al igual que su esposo. Profesionalmente, ejerció como enfermera de cuidados paliativos, lo que le permitió compartir muchas experiencias con los pacientes. Fue estudiante de la Inter American University y de Fletchers College.

Decidió regresar a Belice a los 54 años para hacer trabajo voluntario en un centro de rehabilitación en una de las aldeas de Corozal. La pérdida de su madre la hizo reflexionar y considerar regresar definitivamente a Belice, pero también otro elemento que la motivó fue su incorporación a To'one Masehualoon.

Uno de sus recuerdos más vívidos de su niñez es un elemento de identificación como maya. Estando en la cocina con su familia extensa, compartiendo una comida, claramente recuerda a sus parientes hablando maya: “Estaban contando: *jun, ka'a, oox* (‘uno, dos, tres’)”. Uno de los recuerdos más cercanos al corazón fueron las últimas palabras de su madre antes de partir, en maya, su lengua originaria.

Ambos recuerdos son importantes para ella, ya que son una fuente de identificación de pertenencia a la cultura maya. Se integró a To'one Masehualoon hace cinco años. Conoció a los señores Roy Rodríguez y Adán Palomo, que estaban interesados en los mayas y de inmediato tuvieron el mismo interés.

El 16 de abril, el señor Roy me dijo un día: ‘El señor Adán y yo estaremos en Central Park en Arts in the Park y prepararemos una pequeña mesa, y solo vamos a compartir folletos a la gente. Les diremos a ellos que esta noche será un evento

muy histórico, ya que se conmemora el tiempo en que el parque fue tomado por Marcos Canul’.

Me contó más sobre Marcos Canul, que luchó por los derechos de las personas, independientemente de que los ingleses lo describieron como rebelde.

Decidí unirme a ellos en este evento. La señora Debby nos tomó una foto en este evento. Fue la primera vez que trabajamos juntos entregando información sobre Marcos Canul. Después de esto, les pregunté si alguna vez pensaron hacer un grupo para esto. Respondieron que simplemente no sabían cómo hacerlo. Entonces, ofrecí mi ayuda porque sabía cómo configurarla; solo les dije que organizaría el grupo integrando la misión, la visión.

En nuestra segunda reunión elegimos a los representantes y decidieron elegirme como presidente. Estaba preocupada porque mi tiempo en la rehabilitación estaba llegando a su fin y estaba planeando volver a casa; sin embargo, acepté.

Un par de meses después obtuvimos la licencia comercial; luego, comenzamos a trabajar en nuestro estatus de ONG. Un año después, fui reelegida para otro mandato de presidencia hasta la actualidad.

Su estancia en Belice ha sido memorable, ya que ha tenido experiencias positivas y negativas, se ha enfrentado a muchas críticas hacia To’one Masehualoon y sus objetivos, pero siempre las enfrenta con su actitud positiva.

FAUSTINO YAM

Don Faustino Yam tiene 58 años (nació el 29 de julio de 1961). Es casado y vive con su esposa, Angelita Yam, una persona muy amable, y no tiene hijos. Es de estatura mediana tiene ojos claros y piel clara; su cabello aún mantiene su color oscuro. Es un señor muy calmado. Cuando habla se puede sentir el peso de su conocimiento.

Durante su niñez, su padre fue cañero, como la mayoría de las personas de esa época. Recuerda sus días de niñez en la escuela distinguiendo la arquitectura de su aldea: “Antes no estaba este edificio. Los maestros eran garífunas, no como ahora; ahora tenemos maestros de aquí”.

Reside en su aldea de nacimiento, Cristo Rey. Durante su juventud, su trabajo como maestro de educación primaria lo llevó a diferentes aldeas como Xaibe y a conocer a más personas. Aun así, siempre regresa a su lugar de origen. Se considera mayero, ya que habla el idioma al igual que su esposa.

Cuando se retiró de su trabajo decidió enfocarse en dar a conocer su herencia maya y decidió empezar a coleccionar objetos para hacer un museo, en una sección de su casa donde antes era una tiendita de abarrotes. La mayoría de los objetos en el museo fueron de sus familiares o son prestados.

Otro de sus intereses es atender su jardín de plantas que tiene atrás de su casa; tiene muchas plantas medicinales y procura saber su nombre en español, maya e inglés. Su voz como mayero y la difusión de sus actividades lo han llevado a conocer a muchas personas. Ha platicado con estudiantes de otras universidades y durante las vacaciones acuden personas a realizar investigación. Estas son cosas que lo alegran e indican que está haciendo un trabajo positivo en su vida. Se integró a To'one Masehualoon mediante uno de sus sobrinos: un día se enteraron de las actividades del grupo y su sobrino comentó que “su tío es el mero mero para eso”. En el grupo es líder espiritual y tesorero, uno de los miembros importantes.

ROY RODRÍGUEZ

Mr. Roy Rodríguez o Mr. Roy, como mucha gente lo reconoce, es el encargado de contar la historia del pueblo maya. Es de estatura alta, piel, ojos y cabello oscuro; tiene una personalidad reservada.

Su tema favorito para platicar es la historia y la importancia de la identidad maya. Nació en el 22 de enero de 1947. Su niñez la vivió en distintos lugares; particularmente, en aldeas del norte de Belice, ya que su padre fue profesor y director de escuelas primarias. Estudió en la escuela primaria de San Narciso; luego, en St. Johns High School y la universidad la cursó en Canadá, en McGill University, donde se enfocó en estudios históricos y antropológicos.

A una edad mayor se traslada a la municipalidad de Corozal. Su profesión y pasión siempre fue la enseñanza. Logró enseñar en Corozal Community College, Corozal Junior College y en la escuela primaria de Xavier School. También participó en la política: en el año 2015 se integró al Belize Progressive Party para poder competir en las elecciones generales del país, pero no tuvo éxito.

Ya está retirado. Está casado y es padre de 4 hijos, los cuales ya lo hicieron abuelo. Reside en un área relativamente nueva de municipio de Corozal. Ha tenido muchas etapas de crecimiento, desde su estancia en Canadá hasta su estancia permanente en Belice, pero su punto de retorno ocurrió cuando revisaba un texto.

Habíamos abierto una tienda de artes y manualidades, y en una sección teníamos una variedad de artefactos mayas. Y luego, un día una señora entra en la tienda y ella viene hacia mí y me dio un libro. Era una de esas damas que habían sido aceptadas como refugiadas del país del Salvador en la década de los ochenta. Me da el libro y lo leí, y ese fue uno de mis momentos decisivos en mi vida. El nombre del libro era *Tiempo entre los mayas* de Ronald Wright y narra un viaje a Belice.

Es muy apasionado en la historia y la identidad maya. Organiza muchas actividades para crear difusión de la cultura, como la ceremonia en el templo de Santa Rita durante el último Baktun. Esta actividad logró recaudar fondos para la restauración del templo y creó lazos con los hermanos mexicanos que participaron. Él es un pionero de la historia escrita desde la perspectiva de los beliceños, ya que se opone fuertemente a los libros de historia heredados de la época colonial.

Aunque no habla maya, solo inglés y español, sabe que es descendiente maya, se identifica como maya, y uno de sus relatos favoritos para respaldar esto es la historia contada por sus padres:

Una vez mis padres me dijeron que cuando era niño había un festival en honor del Cristo negro en el pueblo y que querían ir, así que me dejaron durmiendo en la hamaca y se fueron; cada hora me acechaban. Vinieron una vez, dos veces y la tercera vez que vinieron ya no estaba en la hamaca, me buscaron y me encontraron debajo de la cama rodeado de zapatos. Ahora me parece gracioso porque mis padres le echaron la culpa al *alux*, ya que vivíamos cerca de un sitio arqueológico.

CONCLUSIONES

La frontera entre México y Belice, como espacio geopolítico, ha demarcado un territorio concreto; sin embargo, las relaciones que siguen tejiéndose van más allá de esta condición. La porosidad cultural e histórica transita con mucha vitalidad a través de las prácticas cotidianas de sus lugareños.

Los encuentros y desencuentros en el periodo histórico marcado por la guerra de Castas iniciada en 1847 y por las relaciones y vínculos comerciales entre los ingleses y los mayas *cruzoob* dan cuenta y contribuyen a enriquecer y delinear el paisaje sociocultural de la región norte de Belice.

La creación del distrito de Corozal responde entonces a la condición propia de los habitantes inmigrados; la llegada de mayas a esta región se ve reflejada en la fundación de aldeas, algunas con nombres mayas, que dan testimonio de su condición étnica. Incluso, convivieron mayas *cruzoob* y mayas icaiche, así como inmigrantes yucatecos. En este escenario reprodujeron sus costumbres, como la milpa, el cultivo de caña, la ritualidad, pero también su idioma. Lo que en un principio fueron lugares de refugio se convirtieron en asentamientos fijos; al establecimiento de la frontera geopolítica, se convirtieron en beliceños de origen maya.

Los descendientes vuelven a la palestra con nuevos argumentos y demandas: la visibilidad de su condición, la recuperación de su pasado histórico y la reivindicación de su identidad maya a partir de su propia memorabilidad y narrativa. En un país cuya característica es su condición pluricultural, la generación de puentes interculturales se convierte en una asignatura pendiente; por lo pronto, en esta joven nación, este grupo minorizado reclama y demanda ser escuchado, pero también comparte su legado ancestral reconociendo su hermandad con los mayas de los lados mexicano y guatemalteco, de ahí que su sentido aspiracional del pensar en la noción de panmayanidad sea legítimo.

To'one Masehualoon es también una iniciativa por preservar, rescatar y visibilizar la identidad maya. Los esfuerzos que el grupo realiza contribuyen al enriquecimiento de la diversidad cultural del país, pero también sitúan la agenda pendiente de una política nacional que permita la generación de estrategias interculturales en escenarios multiculturales. Este reto señala, pues, la posibilidad de que el país se siga fortaleciendo culturalmente a partir de sus grupos culturales ancestrales o, en su caso, que desaparezcan gradualmente, como se observa que ha sucedido en otros países.

REFERENCIAS

- Cámara Damaris, D., Canul, E. & Corine, C. (2019). La experiencia intercultural en la frontera sur: el Caribe y lo mexicano desde una perspectiva gastronómica. En Á. Ucán Dzul (Ed.), *La alfabetización maya en el sur: retos y perspectivas* (pp. 111-127). Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo; Plumas Negras.
- Caso, B. & Fernández, M. (2016). De antiguos territorios coloniales a nuevas fronteras republicanas: la guerra de Castas y los límites del suroeste de México, 1821-1893. *Revista Historia Crítica*, (59), 81-100.
- Careaga, V. (1992). *Pablo Ek, el defensor de la cruz parlante*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Cross, C. (1974). *Yucatán Peninsula: México, British Honduras, Guatemala*. Guide Books.
- Durán, M. (2011). Los mayas, criollo, garífunas y mestizos de Belice: una muestra literaria. *Cuadernos de Literatura*, 108-137.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Interculturalidad en procesos de subjetivación. Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt*. CGIB/Consortio Intercultural.
- Greene, G. (1984). *El general*. Fondo de Cultura Económica.
- Güemes, R. & Ramírez, C. (2012). Identidad en la gastronomía de la frontera México-Belice ¿Producto turístico? *El Periplo Sustentable*, (22), 103-144.
- Kauffer, E. (2010). Migraciones y agua en las frontera entre México, Guatemala y Belice: aproximaciones en torno a una relación multiforme. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 8(2), 29-45.
- (2013). De las indefiniciones a las demarcaciones inacabadas: repensar las fronteras fluviales y terrestres entre México, Guatemala y Belice. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 11(2), 70-81.

- Requena, O. (2007). Centro de Aprendizaje Tumul Kín: experiencia educativa formal. Belice. *Revista Educare*, (2), 209-218.
- Rivero, R. (2018). Belice y el fenómeno religioso. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 35-41). Fondo de Cultura Económica; Colegio de México.
- Toussaint, M. (2004). *Belice textos de su historia, 1670-1981*. Instituto Mora.
- (2009). Entre los vecinos y los imperios: el papel de Belice en la geopolítica regional. *Revista Tzintzun de Estudios Históricos*, (50), 105-128.
- Zúñiga, I. (2018). Obeah en Belice: un sistema de creencias que se niegan a desaparecer el Caribe. *Revista de Arqueología e Historia desde el Caribe Colombiano*, (36), 146-169.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Canul, E. & Corine, C. (2020). Viviendo las identidades en la frontera de México y Belice: la reivindicación de lo maya. *Punto Cunorte*, 6(11), 129-144.

Formas de vivir la frontera

Género, trabajo y migración en una región habitacional de Mexicali, Baja California

Ways to live the border

Gender, work and migration in a housing region of Mexicali, Baja California

Inés Anahy SUÁREZ RIVERA[§]

Pedro Antonio BE RAMÍREZ[¶]

Claudia SALINAS BOLDO^{***}

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo comprender cómo las personas que habitan en el sureste de la ciudad fronteriza mexicana de Mexicali, Baja California, elaboran su experiencia migrante a la luz de situarse en una zona con factores de riesgos como la violencia, la delincuencia o el trabajo precario. Los datos que aquí se presentan constituyen un estudio de caso sobre mujeres migrantes de otras partes del estado mexicano, mediante entrevistas a profundidad, observación participante y diálogos con informantes clave. El hecho de encontrarse en un espacio diferente

[§] Licenciada en Psicología y estudiante de la Maestría en Psicología de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). anahy.suarez@uabc.edu.mx

[¶] Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Humanas de la UABC. Cuenta con el perfil Prodep y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Sus líneas de investigación versan sobre migración, tanto nacional como internacional, grupos vulnerados, trabajo comunitario y formación en investigación, enmarcadas desde la antropología y la psicología social comunitaria. <https://orcid.org/0000-0002-9798-9366> | pedro.be@uabc.edu.mx

^{***} Doctora en Antropología por la UNAM. Profesora-investigadora de la Facultad de Ciencias Humanas de la UABC. Cuenta con el perfil Prodep y es miembro del SNI. Sus líneas de investigación son sexualidad y género, reinserción social y grupos vulnerados. <https://orcid.org/0000-0003-4207-6970> | claudia.salinas.boldo@uabc.edu.mx

al suyo, así como la toma de decisiones para vivir *en y desde* un espacio fronterizo ponen de manifiesto la manera en que estas personas se conciben y se entienden ante los significados que adquiere la frontera, sean de crecimiento, de aprendizajes, de libertades o en su defecto, de encierros.

Palabras clave: migración interna, experiencia migrante, factores de riesgo, precariedad, vulnerabilidad.

ABSTRACT

This article seeks to understand how people living in the southeast of the border city of Mexicali, Baja California, develop their migrant experience in light of placing themselves in an area with risk factors such as violence, crime or precarious work. The data presented here constitute a study of migrants from other parts of the Mexican state, through in-depth interviews, participant observation, and dialogues with key informants. Being in a different space from yours, as well as making decisions to live in and from a border space, show the way in which these people are conceived and understood before the meanings that the border acquires, whether growth, of learning, but also of freedoms or failing that, of confinement.

Keywords: internal migration, migrant experience, risk factors, precariousness, vulnerability.

INTRODUCCIÓN

El estudio tiene el propósito de conocer y analizar la presencia de la migración interna en la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California, México, y la manera en cómo las personas elaboran su experiencia migrante en el lugar donde se presentan factores de riesgo como la violencia, la delincuencia o el trabajo precario, que constituyen formas de vivir y ganarse la vida en el norte. Asimismo, se busca conocer las estrategias que estas

personas implementan para insertarse en el espacio urbano y sociocultural de Mexicali. Al estar en contacto con *el otro*, ya sea la población local u otros inmigrantes, indígenas o mestizos, nacionales o extranjeros, será necesario comprender el contexto en el que interactúan con la alteridad y, en ese sentido, si las fronteras que los distinguen de *los otros* se actualizan o, por el contrario, tienden a disolverse.

Desde siempre, en Baja California existe un creciente y dinámico movimiento poblacional, al punto que hoy encontramos a personas de diferentes partes del país y del mundo. Tan solo en el 2010, en Mexicali, capital de estado, contamos con una población migrante de 287 684 — un 31 % de la población que habita en la ciudad—, quienes vienen del estado de Sinaloa (69 719), Sonora (56 201), Jalisco (28 067), Michoacán (21 467) y Guanajuato (17 411) (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2010). De ahí que tal capital sea un punto de arribo de migrantes nacionales e internacionales, aunque el crecimiento exponencial de la ciudad trae consigo la demarcación de zonas donde la marginación y la discriminación se hacen presentes. Así ocurre con el sureste que, bajo un intenso crecimiento poblacional, fue conformándose como una zona con mayor segregación socioeconómica.

Dado que la manera en cómo las personas viven y experimentan las fronteras, sean estas físicas, simbólicas o liminales, son reflejo de los ajustes, tensiones y adaptaciones que forjan ante los nuevos entornos donde se sitúan; este cruce de fronteras constituye una parte esencial de la reflexión sobre las dinámicas sociales, culturales, económicas y políticas que tiene lugar en esta ciudad. ¿Cuáles son las estrategias que los migrantes implementan como formas de vivir y ganarse la vida en un contexto fronterizo, donde la precariedad, la violencia, la marginalidad y la desigualdad se hacen presentes? ¿Cómo reconstruyen su experiencia migrante ante los embates de la cotidianidad como la que experimentan al incorporarse a un espacio diferente?

Para tratar de dar respuesta a estas interrogantes, el artículo surge como parte de un proyecto de investigación más amplio, cuyo objetivo es hacer un diagnóstico social para identificar los recursos y estrategias

que emplean los habitantes del polígono Valle de Puebla, al sureste de la ciudad, como mecanismo para mejorar sus oportunidades de vida, además de los ajustes o tensiones que resultan de situarse en un contexto diferente. Ahí se encuentra una población migrante que experimenta la precariedad social o laboral, además de otros fenómenos de exclusión social. Con ello, se busca detectar necesidades sociales, culturales, psicológicas y de política pública que beneficien a esta población que radica en la periferia mexicalense.¹²¹

Se presenta un estudio de caso sobre mujeres migrantes, originarias de otras regiones del país, que viven en la parte sureste de Mexicali, mediante entrevistas a profundidad, observación participante y diálogos con informantes clave, como ejes centrales de un estudio de corte etnográfico (Bautista, 2011; Eguiluz Romo, 2001; Galindo Cáceres, 1998; Restrepo, 2016; Vela Peón, 2013). Situarse en un espacio diferente al suyo y tomar decisiones para vivir *en* y *desde* un espacio fronterizo colocan en disputa las formas en que estas migrantes se conciben y se entienden a sí mismas a partir de su encuentro con la frontera, otorgándoles un significado de crecimiento, aprendizajes y libertades, pero también de encierros.

UNA REVISIÓN SOBRE LA MIGRACIÓN INTERNA EN MÉXICO

Jorge Durand (1988) señala que los circuitos migratorios incluyen tanto la movilización de personas como de bienes, capitales, materiales e información, cuyo tránsito implica una especie de flujo que se desplaza en direcciones e intensidades variadas. Esto es resultado de factores producidos por tales encuentros e intercambios sociales entre las personas y los

¹ Diagnostico social en la periferia del sureste de Mexicali, Baja California: polígono Valle de Puebla, clave 101/2335, registrado ante la Coordinación de Posgrado e Investigación de la Universidad Autónoma de Baja California en el segundo semestre de 2019 bajo la coordinación del doctor Pedro Antonio Be Ramírez y donde participan las doctoras Claudia Salinas Boldo y Estela Salomé Solís Gutiérrez, además de Inés Anahy Suárez Rivera, estudiante de la Maestría en Psicología, y Franco Alexis Angulo Navarro, estudiante de la Licenciatura en Psicología, ambos de la Facultad de Ciencias Humanas de la universidad.

escenarios de origen y destino que funcionan como espacios de atracción, permanencia, tránsito y retorno dentro del proceso migratorio.

Para el caso de migración interna o interregional, es posible advertir que cuenta con la facilidad de producir menores riesgos para quien decide emigrar, auxiliándose de las redes de apoyo social —léase familiares—, laborales o de paisanaje, que logran su incorporación a los lugares de destino, desde su alojamiento hasta su entrada a los espacios laborales. De ahí la importancia de las redes para reducir los costes, evitar penurias y fracasos, así como el hecho de familiarizarse con la experiencia de migrar. Reyes Miranda y Cazal Ferreira (2010) mencionan que la migración interna ha determinado la configuración social y demográfica del estado mexicano.

Los procesos de modernización y globalización facilitan el desplazamiento de los individuos, indistintamente del lugar donde se encuentren. Ejemplo de ello es que desde las primeras décadas del siglo xx existía un circuito de personas a razón de la demanda de mano de obra a ciertas ciudades medias del centro y norte del país, pues ahí estaba gestándose el desarrollo industrial, además de la búsqueda de seguridad por el temor resultado de la Revolución mexicana. Asimismo, la migración indígena, como refiere Morales Hernández (2006), empieza a cobrar relevancia en las ciudades y evidenciar los conflictos en el ámbito del agro mexicano, pese a la reforma propuesta por Lázaro Cárdenas (1934-1940) durante su mandato en la presidencia del país.

Este autor señala que entre 1940 y 1970 se genera una desigualdad interregional por el desarrollo industrial de ciertas zonas del país, motivada por las políticas mexicanas. Para Reyes Miranda y Cazal Ferreira (2010), la sustitución de importaciones, como modelo para afianzar el mercado interno, constituye la época de 1955 a 1970, basada en los cambios sobre los patrones de desplazamientos a nivel interregional. Este hecho marca la fase de la industrialización de las ciudades, aunque propicia el menoscabo de aquellas regiones rurales consideradas no prioritarias e innecesarias para esta lógica económica más que su incorporación como mano de obra. Así, surgen importantes oleadas de migrantes indígenas

que llegan a las grandes zonas metropolitanas del Estado de México y Monterrey, Guadalajara y la Ciudad de México, y se inicia la discusión sobre temáticas propias de la antropología urbana, el mercado de trabajo y por supuesto del campesinado.

Bajo este panorama se presentan dos estudios clásicos de la antropología mexicana referente a la migración rural-urbana. Uno de ellos es proporcionado por Larissa Lomnitz (1975) sobre el tema de la marginalidad en la zona denominada Cerrada del Cóndor en la Ciudad de México, de 1969 a 1972, donde discute los elementos de supervivencia (acciones y pautas) a los que recurren “los marginados” mediante las redes de parentesco concebidas al interior de los hogares. El segundo estudio es presentado por Lourdes Arizpe (1975) sobre el caso de “las Marías” en la Ciudad de México a partir de la migración de indígenas mazahuas y otomíes. El menoscabo del campo, así como el crecimiento poblacional junto con empleos mejor pagados en la ciudad, la autora refiere, son aspectos que explican el cómo y el porqué de migrar. También demuestra la importancia de las redes sociales al interior del grupo para promover su incorporación a la ciudad, a la vivienda y al empleo.

Estos trabajos configuran el punto de partida para una visión renovada sobre la comprensión y los paradigmas que explican la migración interna en México, sea de indígenas, mestizos, o bien desplazamientos entre ciudades intermedias. Ya entre las décadas de 1985 a 2005 se tiene una diversificación de las actividades económicas a raíz de las crisis económicas ocurridas en el país, junto con las exportaciones y la apertura económica en el marco de la globalización. Aquí, Reyes Miranda y Cazal Ferreira (2010) mencionan que se inauguran las migraciones intermedias o interregionales hacia ciudades intermedias o regiones donde se impulsa la actividad económica orientada a la captación de divisas como lo es el turismo. Este movimiento constituye un eje de análisis sobre el contexto sociodemográfico de los mexicanos, sean indígenas o mestizos, del campo o la ciudad, con implicaciones importantes en los patrones sobre la dinámica migratoria interna o interregional.

LA MIGRACIÓN INTERNA EN MÉXICO DESDE MÚLTIPLES MIRADAS

En el año 2000, Marina Ariza (2000) plantea que el foco del análisis no es ya precisamente la migración hacia Estados Unidos ni los mercados de trabajo. Más bien, se centraba en el carácter *procesual* de la migración en su vinculación dinámica con otras variables sociodemográficas. De esta manera, se estudian en relación con la migración femenina la oposición entre los espacios públicos y privados, y la identidad. Existe un gran interés por destacar la heterogeneidad de los procesos migratorios antes de su homogeneidad. Además, el género debe considerarse como un concepto teórico-central y no como hasta ese entonces: una variable más dentro del fenómeno migratorio.

En el libro de Laura Velasco Ortiz (2005) se pueden advertir historias de vida de mujeres mixtecas localizadas en la frontera noroeste de México y el suroeste de Estados Unidos. En los testimonios reunidos por la autora, las migrantes recrean su propia identidad, donde surgen conocimientos, sentimientos e imágenes relacionados con la decisión de emigrar, los movimientos de población y llegada al nuevo sitio, de tal suerte que “crea una conciencia narrativa de identidad que asimila las experiencias del tiempo y el espacio vinculadas a la migración y a la vida de activistas indígenas” (p. 10). Son narrativas de vida que refieren al espacio situado de estos mixtecos en ambos lados de la frontera norte, cuyas memorias constituyen una nueva conformación identitaria de comunidad como migrantes transnacionales.

Sobre la importante conexión entre la migración nacional e internacional, Andrea Rodríguez, Jennifer Wittlinger y Luis Manzanero Rodríguez (2007) tratan el caso de los tunkaseños para demostrar cómo la migración previa hacia Quintana Roo sirve, a manera de escuela, para posteriormente lanzarse a una migración internacional. Desde la década de los años setenta, estos migrantes yucatecos de la región maicera se dirigen a Cancún para insertarse en la industria de la construcción hasta ubicarse hoy día en sitios de la Riviera Maya y Playa del Carmen, principalmente.

La experiencia previa en Quintana Roo, para estos autores, otorga un mayor conocimiento y comprensión sobre el estilo de vida que se experimenta en el marco de la migración, pues se minimizan los riesgos y los costos al migrar a Estados Unidos. Esta complementariedad se nutre por la formación de redes sociales, cuya influencia es decisiva para el éxito migratorio.

Sobre las redes sociales, Dalia Ceh Chan (2009) analiza la dinámica que ocurre entre los estados de Yucatán y Quintana Roo, considerando los procesos históricos, sociales, estructurales e inclusive ecológicos involucrados en los movimientos de población yucateca hacia la Riviera Maya, específicamente a Playa del Carmen. Con el crecimiento de ciudades turísticas ubicadas en la costa del Caribe mexicano y la salida de campesinos henequeneros en busca de mejores oportunidades, estos migrantes se insertaron en la actividad turística que estaba floreciendo hace poco más de cuatro décadas. Un elemento crucial para entender esta migración interna reside en las redes sociales que, junto al capital social, son los aspectos que dan sentido, coherencia y explican los ajustes e incorporación de los migrantes. Dichas alianzas permiten, disponen y amortiguan la continuidad del circuito migratorio y al mismo tiempo se actualizan, posibilitando el arribo de nuevos paisanos.

Al referirnos a la ciudad turística de Cancún, un importante estudio, por su carácter novedoso, es tratado por Felipe Reyes Miranda y Alejandra Cazal Ferreira (2010) sobre la migración interna reciente. De esta manera, presentan una caracterización sobre los migrantes recientes que arriban a esta joven ciudad: sobre aquellos con menos de cinco años de residencia, los autores encuentran que llegan de urbe a urbe (Mérida, Tuxtla Gutiérrez, Ciudad de México), de ahí que la relación rural-urbana no es predominante. La población es joven, casada y con educación básica, de clase media y procedida por un acompañamiento familiar, inserta en actividades laborales (construcción y turismo) y menos en actividades de disfrute u ocio. El estudio resalta la diversidad sociocultural que conforma a Cancún bajo un mosaico constantemente reinventado.

Emilia Velázquez-Hernández (2013) presenta un estudio de caso centrado en la migración de la población indígena que habita en la Sierra de Santa María, al norte del Istmo veracruzano, con destino hacia la frontera norte de México, a mediados de la década de 1990. Los trabajadores nahuas y popolucas de la Sierra de Santa María emigraron al norte del país en busca de empleo insertándose en la industria maquiladora en Ciudad Juárez, Chihuahua, y después al trabajo en los campos agrícolas de Sinaloa. Esto ha generado una diferenciación social y económica de ambos escenarios fronterizos, producto del imaginario colectivo de los migrantes y de los nuevos aprendizajes socioculturales, técnicos y de derechos a partir de la lógica del neoliberalismo.

Magdalena Ávila Lara y Jorge Mercado Mondragón (2015) catalogan como migración forzada o desplazamiento interno forzado a la forma de población desplazada que va en escala a razón de la violencia en México. Desde finales de la década de 2000, la acción de los cárteles criminales y la lucha del Estado mexicano por combatirlos ha dado como resultado la descomposición social de pueblos, ciudades y entidades, afectando de sobremanera a la población, particularmente a las mujeres. Estados fronterizos como Tamaulipas, Chihuahua, Baja California, además de Michoacán, Guerrero y Veracruz son espacios de pugna y conflicto donde las familias enteras son obligadas a abandonar sus hogares, trastocando sus dinámicas de vida.

Mazatlán, Durango, Colima, Querétaro y la Ciudad de México son algunos sitios receptores de migrantes forzados, pero se desconoce el número exacto y los movimientos de población que dirigen el flujo de los desplazados. Asimismo, los autores indican que existen otras causas de migración forzada como son los conflictos sociales, la discriminación o los recursos naturales, además de los megaproyectos impulsados por el neoliberalismo.

Las mujeres destacan entre la población con derechos vulnerados. La violencia está generalizada en el marco de la migración forzada dada la desigualdad social —particularmente para mujeres indígenas—; a ello

se suman las rupturas personales y familiares, y la violencia sexual que experimentan. El país debe proveer estrategias de atención hacia las mujeres, y hacia sus hijos, así como a toda la población desplazada.

Un estudio centrado en el mercado de trabajo y la migración *intra-* e *inter-*estatal es presentado por Varela Llamas, Ocegueda Hernández y Castillo Ponce (2017). A partir de un análisis con microdatos de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo de 2000 y 2010, indican que Baja California es un escenario de desarrollo económico importante al fungir como entidad de atracción migrante. El desempleo, el grado escolar e incluso la búsqueda de mejores trabajos son motivos para emigrar; se suma a ello la insatisfacción familiar o personal. De ahí que los autores señalen la importancia de contar con mercados laborales basados en mejores condiciones tanto en los estados expulsores como en los receptores de migrantes.

Como puede observarse, este repaso de algunos estudios sobre la migración interna o interregional en México nos habla de formas de vivir, entender y concebirse en la frontera y más allá de la línea divisoria entre países. Asimismo, se ponen a discusión los ajustes e innovaciones que los migrantes realizan sobre sus prácticas cotidianas y experiencias de vida en los lugares de destino para construir sus pertenencias e identidades. La migración interna presenta una nueva visión sobre el ir y venir de bienes, personas y costumbres, así como de su encuentro con el *nuevo lugar* a través de sus habitantes, tal como ocurre en la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California.

EL ABORDAJE METODOLÓGICO

En la comprensión de la realidad social, el método hermenéutico permite descubrir el significado de las cosas al centrar su atención en el actor social, quien desde sus esquemas interpreta su mundo de vida, es decir, los discursos, las narrativas y los textos desde su singularidad (Berger & Luckmann, 1984; Eguiluz Romo, 2001; Geertz, 1992).

Bajo una mirada principalmente cualitativa, el estudio de caso que aquí se presenta analiza las diversas maneras en las que las mujeres migrantes

que habitan al sureste de la ciudad de Mexicali elaboran sus experiencias al (*con*)vivir en la frontera norte y las formas que emplean para ganarse la vida, colocando en la discusión las estrategias sociales, culturales, económicas o políticas que desarrollan.

Se proponen herramientas como la entrevista a profundidad, observación participante y diálogos con informantes clave, enmarcados en los estudios etnográficos (Galindo Cáceres, 1998; Restrepo, 2016; Vela Peón, 2013). Para estos fines, las dimensiones o campos conceptuales que se plantean constituyen la base para conocer, desde la construcción social, los significados que estas mujeres migrantes elaboran sobre los ajustes o tensiones que resultan de vivir en esta ciudad fronteriza. Los campos o dimensiones conceptuales propuestos para dar cuenta de esta realidad son las razones para migrar; el capital social, capital humano y apoyo social, y la experiencia de vida en el lugar de destino.

Asimismo, desde esta perspectiva donde la realidad es “aprehendida, entendida, organizada y llevada a la vida cotidiana” (Bautista, 2011, p. 10), se emplean dos tipos de lectura propuestos por Lindón Villoria (1999) para el análisis de la información recolectada. Se trata de una lectura horizontal y otra vertical sobre los datos recolectados para encontrar los puntos de intersección, de cruce entre los actores sociales y las dimensiones conceptuales que guían sus discursos. Finalmente, tomando en cuenta las consideraciones éticas en los estudios de las ciencias sociales, los nombres de las participantes fueron modificados conforme al principio de confidencialidad.

MUJERES MIGRANTES, EXPERIENCIAS DE VIDA Y ACUMULACIÓN DE CAPITALES

Mexicali es una capital de movilidad migratoria cuya frontera con Estados Unidos permite advertir oportunidades de crecimiento y ganancias para mejorar el nivel de vida. Esta zona ha sido de atracción para el arribo de industrias y flujos de comercios que se han localizado de manera estratégica por la ciudad, demandando, cada vez más, mano de obra. Si bien la dinámica de la migración se relaciona con el factor de la carencia económica en el lugar de residencia, como mencionan Varela Llamas,

Ocegueda Hernández y Castillo Ponce (2017); se entiende que este movimiento crea retos y desafíos en el transcurso y la llegada al lugar destino, por lo que emprende varios factores entre la migración, el capital social y humano, así como el apoyo social que se establece en el contexto de inserción.

En este apartado, mencionaremos la vida de tres mujeres migrantes entre 49 y 61 años, originarias de Veracruz, Tamaulipas y Guanajuato, quienes comparten su experiencia al llegar a Mexicali, una vez que decidieron dejar su tierra. Su interés se dirige hacia el norte de México para permanecer con familiares o amistades, quienes ya se encontraban residiendo en la frontera, y poder encontrar condiciones de vida más favorables que, con el tiempo y la experiencia, les posibilita repensarse entre el lugar de origen y el destino. A partir de las dimensiones o campos de análisis que aquí se proponen, se coloca en la discusión las formas de vivir la frontera y, por ende, en una ciudad del norte del país.

RAZONES PARA MIGRAR

Uno de los aspectos que conforman el proceso migratorio es el hecho de salir de sus lugares de origen y una de esas razones que explican estos desplazamientos refieren a vivir la aventura de la migración, ya sea por intercambios de experiencias o relaciones con otras personas que ya han migrado a otros lugares, los cuales pueden influir en la decisión de un destino a elegir (Arango, 2000; Ramos Rodríguez, 2013). Así ocurre con la señora Mireya Ordoñez, de 49 años, originaria de Salamanca, Guanajuato, quien comenta llegar sola hasta Mexicali para visitar a su hermano y, a su vez, con la expectativa de un mejor desarrollo económico:

Uno de mis hermanos, de los más chicos, vino aquí a querer ir a los Estados Unidos de ilegal, como suele pasar por la misma situación económica. Bueno, pasaba que en Salamanca no había trabajo y se fue a Estados Unidos, pero no le gustó,

y aquí [en Mexicali] tenía unos amigos con los que iba y ellos tenían familiares aquí y aquí se quedaron. Él aquí se quedó, aquí se casó, pero como él ya tenía mucho tiempo sin ir a la casa [en el pueblo], pues tenía ganas de verlo. Pues me vine de visita a verlo de vacaciones y aquí me quedé con él. Y otro de los factores pues que también en plan de trabajo porque allá no había trabajo (entrevista con M. Ordoñez, 2019).

Para los estados del sur, el norte de México crea una expectativa favorable para el desarrollo económico por ser una fuerza de trabajo y, a su vez, ser una zona vecina de Estados Unidos, como lo reportan Velasco Ortiz (2005), Velázquez-Hernández (2013) y Varela Llamas, Ocegueda Hernández y Castillo Ponce (2017), por citar algunos. Pero esta movilidad, por su parte, también puede llegar a ser una alternativa para huir de situaciones que atenten contra la vida o dignidad personal (Canales Cerón & Rojas Wiesner, 2018), tal como lo expresa la señora Sofía Jiménez, de 61 años, originaria de Coatzacoalcos, Veracruz:

Yo me separé de mi esposo. Era de los que tomaba y me insultaba. Entonces, cuando yo tuve a mi niña yo ya no podía permitir que él me estuviera insultando delante de ella. Entonces, decidí separarme de él, pero él nunca me dejó en paz: me seguía, me molestaba, me decía de cosas. Entonces, sí, como para poner tierra de por medio, estaba una amiga aquí [en Mexicali] que me dijo que, si yo me quería venir a trabajar, yo me podía venir a trabajar; y yo, con tal de terminar con esos problemas, me vine para acá (entrevista con S. Jiménez, 2019).

La señora Sofía tomó la decisión de alejarse de su tierra natal a consecuencia de condiciones que ponían en riesgo su estabilidad personal, aventurándose a la experiencia de migrar hacia el norte con su hija, y

así, dar frente a la adaptación de un nuevo contexto social que exigía su inserción laboral y una “nueva vida”:

Quando uno viene de allá es bien difícil porque tú podrás tener una casa muy bonita, puedes tener muebles, camas, buenas cosas; pero no te puedes traer nada. Una maleta te traes con poquita ropa y acá es donde tú compras tus cosas y haces otra vida porque no es igual allá que acá [...]. Vienes con la ilusión de trabajar, pero como no estudiaste una carrera, tú vas a trabajar en una fábrica, en una casa, en lo que haya; más si tienes una hija y quieres sacarla adelante, con más razón (entrevista con S. Jiménez, 2019).

Por su parte, la señora Mireya explica la diferencia que encontró en su cambio de residencia y las situaciones de su ciudad de origen con la esperanza de “vivir mejor”. Tal como lo mencionan Varela Llamas, Ocegueda Hernández y Castillo Ponce (2017), el cambio migratorio debe traer consigo beneficios que compensen esta movilidad cuando hay diferencias salariales entre el lugar de origen y el destino:

Allá las cosas no son tan caras, pero al igual no te compensa para decir: ‘Me va a sobrar para irme a pasear, me va a sobrar para comprarme un carrito o para hacer algo’. No te lo da; te lo da como para vivir, estar comiendo, estar viviendo en tu casa, a lo mejor rentada, pero a lo mejor tienes que hacerle muchas cosas porque no están en buenas condiciones y no te alcanza mucha de las veces. No podemos [comprar casa] porque cuesta mucho trabajo, porque no te cuentan los puntos [para cotizar una casa] por el sueldo también. Es muy bajo el sueldo y no te cotizan muchos puntos; tiene que pasar mucho tiempo para agarrar una casa. ¿Qué hace la gente? Pues mejor compra un terreno y como puede lo finca y es su

casa. Por eso, allá casi no hay fraccionamientos; últimamente sí, pero no hay fraccionamientos como aquí que en cada lado hay (entrevista con M. Ordoñez, 2019).

El cambio migratorio es un choque social que propone la búsqueda de estrategias para adaptarse a la “nueva vida”, como describe la señora Leticia Porras, de 56 años, originaria de Tampico, Tamaulipas, el dejar su ciudad natal para emprender con su familia a un nuevo destino:

Allá dejamos la casa. Nada más vendí las cositas que tenía, agarramos maleta, nos fuimos a Tampico; agarramos unas cosas que yo tenía, vendí unas cosas, a completamos para el pasaje [...]. Nos rentaron una casa en Mexicali que estaba destruida, que la habían desvalijado, y nosotros le pusimos techo, le pusimos cartón, le pusimos unas puertas y la arreglamos. Cuando llegamos aquí, llegamos con cobija. No teníamos estufa, llegamos con una estufita para conectar, y allá afuera poníamos leña, palitos, carbón y empezamos así (entrevista con L. Porras, 2019).

Los testimonios de las señoras Leticia, Mireya y Sofia ponen de relieve las formas de incorporarse a la vida del nuevo lugar, las decisiones y ajustes motivados por la búsqueda de nuevas oportunidades de vida, para ellas y para sus familias.

ACUMULACIÓN DE CAPITALES: CAPITAL SOCIAL Y CAPITAL HUMANO

Al migrar, la persona se encuentra en un ambiente distinto y nuevo en el que es necesario buscar redes de interacción que aporten a su participación dentro de un mercado laboral y un contexto social favorecedor para su estadía. Precisamente estas redes son características de la migración: la vinculación con grupos benéficos ayuda al migrante a superar

dificultades en el inicio de este camino (Arango, 2000). A estas redes Pierre Bourdieu (1986) le llamó capital social, entendido como “la suma de recursos, reales o virtuales, en virtud de poseer una red duradera de relaciones de conocimiento y reconocimiento mutuo más o menos institucionalizadas” (p. 248). De acuerdo con esto, la red de relaciones se mantiene a partir de una utilidad de recursos proveniente de un grupo colectivo que se favorece del intercambio material o simbólico y propician el apoyo de distintas maneras, como es en el caso de las señoras Sofía y Leticia, que se vieron beneficiadas por personas vinculadas a su contexto:

Me encontré con unas personas súper buenas y los sentí como mi familia, como mi abuelito porque eran personas ya grandes de 70 años [...] y me dijeron: ‘Te vamos a ayudar’, y ahí me quedé con ellos. Ellos me apoyaron mucho porque llegué y me enfermé: me dio fiebre, me dio tos, gripa y tenía cuatro días de estar aquí y sin dinero. Y tuve ese valor de ir a una farmacia que estaba aquí cerca y le dije al doctor: ‘Doctor, no tengo dinero, pero estoy mala y vine a trabajar’. Me dijo: ‘No eres de aquí, ¿verdad?’. ‘No, acabo de llegar, tengo cuatro días, pero no tengo dinero y estoy mal, y quiero que me fíe el medicamento para sanar y poderle pagar’. Pues que me dice que sí. Me inyectó, me dio medicamento; al otro día yo estaba bien y me puse a trabajar, y lo primerito que hice fue ir y pagarle (entrevista con S. Jiménez, 2019).

Llegamos en el [año] 97 a una casita y ya empezamos a hacer amistad. Nos regalaron un refrigerador y luego nos dieron un *cooler*, y lo pagamos en abonos. Y, luego, uno de los vecinos muy amable nos trajo del otro lado [de la frontera] unos colchones y los colocábamos en el piso y ahí dormíamos. Como a los 15 días pasó el de las camionetas —ya ves que

venden camas, colchones— y yo de ahí saqué una cama. Me regalaron un comedorcito, nos prestaron unas sillas, son cuatro [...], después compramos un comedor, compramos un jueguito de sala y arreglamos bonito. Luego luego, ya vivíamos decentemente (entrevista con L. Porras, 2019).

Tanto la señora Sofía como la señora Leticia lograron insertarse en una estructura social que les ayudó en el alojamiento, en el cuidado de la salud en el caso de Sofía, así como en la solidaridad de su recuperación económica. Estos recursos, resultados del capital social, pueden presentarse como “préstamos sin interés” (Portes, 2007), que tienen la expectativa de un retorno de transacción en un plazo temporal sin fecha límite y que está alejado del interés hacia una recompensa material. En el caso de las dos mujeres, las personas dentro de su red social aportan desde una fuente moral o solidaria, que los motiva a cobijarlas como una acción apropiada y correcta de lo que “debería” ser en apoyo a la lejanía de sus tierras y al encuentro de lo desconocido.

De manera similar funciona con “la información acerca de las condiciones del mercado, sobre dónde encontrar empleo y una generalizada ‘buena voluntad’ en transacciones mercantiles” (Portes, 2007, p. 681). Así pues, la estructura social puede favorecer en la permanencia del migrante u obstaculizar su progreso. En su llegada, Leticia relata la “línea delgada” entre el apoyo y la barrera que se encontró al buscar oportunidades laborales:

Andábamos buscando trabajo, ya teníamos aquí quince días, y decía: ‘¿Cómo le vamos hacer?’. Y, bien perdidos, le decíamos a la gente: ‘¿Dónde queda el pueblo, el centro?’. ‘Ay, ¡quién sabe!’. Y nosotros, pues, ¿cómo le hacemos? Nadie nos decía para dónde estaba el pueblo, no sabíamos andar en el camión, nada más era decirnos para dónde es y nosotros vamos. Pasamos por una panadería, era gente de Sinaloa y

que nos dicen: ‘¡Ay! ¿De dónde son?’. ‘Nosotros no somos de aquí; mi marido anda buscando trabajo, pero no encuentra’. Y que me dice: ‘Te voy a dar una dirección, vayan ahí’. Y así fue. Es gente que no es de aquí [de Mexicali] que te ayuda, la gente de aquí no te ayuda. Los que estamos emigrados aquí, de otro estado, somos los que nos ayudamos (entrevista con L. Porras, 2019).

Después de su alojamiento en el territorio fronterizo, las mujeres emprendieron y potencializaron sus habilidades para incorporarse en el área laboral y desarrollar su economía. Mireya se insertó en el sector maquilador y, a su vez, Sofía y Leticia buscaron estrategias de iniciativa según sus aptitudes, las cuales se pueden entender como *capital humano*, que Hernández y Tovar (2005) definen como el “conjunto de conocimientos y experiencias que poseen las personas y que van a influir en su rendimiento laboral o productividad” (p. 344). El capital humano refiere a la educación y capacitación, a la salud y la experiencia laboral, entre otros aspectos (Becker, 1983). Así lo refieren los siguientes testimonios:

Venía un carro con una bocina que vendía elotes y me dije: ‘Si yo sé hacer tantos tamales, sé hacer comida, sé trabajar, ¿por qué no hago tamales?’. Y salí y le dije al señor que se parara, y sí se paró, y le dije: ‘Oiga, ¿vende elotes?’. ‘Sí’, dijo. ‘Ay, es que yo quiero hacer tamales [...] ¿En cuánto da la docena de elotes?’. ‘La doy en 2.50’. En ese entonces, fíjese, tenía 60 pesos. Quería hacer tamales para vender; no tenía olla, no tenía leña, no tenía manteca, ni pa’l elote me alcanzaba [...]. Y le dije: ‘Oiga, ¿y sí me puede fiar?’. ‘Sí. ¿Cuántas docenas quiere?’. ‘Quiero 6’. Y me dijo: ‘¿Y si le dejo las 10 docenas?’. ‘Ah, pues déjemelas. ¿Cuándo viene?’, le pregunto. Me dijo: ‘Vengo en cuatro días’. ‘Ah, en cuatro días se las pago’. Y llegué con los vecinos, personas

tan buenas, y un señor me dijo: ‘Usted no se me ponga triste, aquí está una vaporera, le voy a dar yo manteca y le voy a dar azúcar’. Me acerqué a un canalito que estaba [ahí cerca de la casa] y empecé a agarrar leña. Y sí me puse, luego luego, a hacer los tamales. Los hice ese mismo en la tarde. Mire, no me lo va a creer, en cuatro casas me compraron los tamales. En cuatro casas de por ahí cerquita fui y les dije que si no querían tamales de elote, y me decían: ‘¿Pero no eres de aquí?’. ‘No, yo soy de Veracruz, pero llegué enferma y no traigo dinero’. Y que me compran tamales (entrevista con S. Jiménez, 2019).

Empecé yo hacer pasteles. Tenía más o menos el conocimiento y vendía en rebanadas. Mi papá me ayudaba mucho: se iba pa’l pueblo y nos traía ropa de segunda y vendíamos allá afuerita y sacábamos una feriecita. Vendía tamalitos, vendía pasteles, nos iba muy bien ahí. Yo en la escuela [de mis hijos] hice amistades, vendía tamales; me compraban tamales los maestros y fui juntando ahí mi dinero. Hacía pasteles. Mi especialidad son los pasteles de tres leches [...]. Yo soy costurera, yo sé hacer tamales, pasteles, sé hacer comida, sé limpiar casas, sé muchas cosas. ¿Por qué motivo? Porque siempre tenemos que mejorar, y ya con eso empezamos a tener carritos, refrigeración en la casa, y ya todo mejor (entrevista con L. Porras, 2019).

Toda persona cuenta con distintas habilidades según su experiencia y conocimientos, como lo mencionan las señoras Sofía y Leticia. Tanto Rodríguez, Wittlinger y Manzanero Rodríguez (2007) como Ceh Chan (2009) apuntan que estas redes de relaciones les permiten a las personas perseverar con base en la potenciación de sus recursos y, al mismo tiempo, establecer lazos de interés que apoyen e impulsen sus capacidades para el alcance de sus objetivos.

EXPERIENCIA DE VIDA EN EL LUGAR DE DESTINO

Gracias a la red de relaciones que mantenían en su entorno, las mujeres pudieron generar fuentes económicas que alentaron su permanencia en el sitio y el fortalecimiento del vínculo y, con ello, establecer el *apoyo social*. Fernández Peña (2005) alude a tres niveles que están interconectados dentro de este apoyo social, haciendo referencia a la integración social, las redes sociales que aportan en la unión de las personas involucradas, así como un vínculo estrecho que crea una responsabilidad mutua y la búsqueda del bienestar para los demás.

Yo siento que a mí la gente del ejido [del valle de Mexicali] me quieren, y yo los quiero mucho. Yo, si algo les pasa la gente, les lloro, así como si se muere mi familia, así yo les lloro, y voy porque ellos estuvieron conmigo cuando yo más los necesité. Entonces yo no tenía ni un cinco, y en un ratito yo ya tenía 500 pesos. Tengo una amiga que quiero mucho, y me dijo un día: ‘¿Haces tamales?’. ‘Sí’, le dije. ‘¡Ay!, es que yo quiero que me hagas veinte’. A veces me decía: ‘Ven a la casa y me ayudas a limpiar’. En aquel tiempo ella me daba 400 pesos. Yo pienso que yo no me los ganaba, pero ella me ayudaba. Hasta la fecha ella es mi amiga (entrevista con S. Jiménez, 2019).

El lazo que se creó entre la señora Sofía y su entorno, residiendo 31 años en Mexicali, ofrece una comprensión sobre la fortaleza de su estructura de apoyo social, que la sumerge en un sentido de pertenencia. La formación de arraigos a partir de lazos se mantiene con el territorio destino, en el que se construyen significados subjetivos con base en las experiencias personales, en sus vivencias (Fernández, 2005; Ramos, 2013):

Siempre que oigo hablar mal a alguien de Mexicali me pongo a la defensiva porque como a mí sí me ha ido bien... No porque me den, sino por mi trabajo y por las amistades que tengo, que siento que me estiman como yo a ellas. Como yo le dije a mi hermana: ‘Nosotros nos vamos a morir allá [en Mexicali] y allá nos vamos a quedar’. Y que me dice: ‘Ay, ¡pero si no eres de allá!’. Nosotros ya compramos terreno aquí para el día que me pase algo, que [mi hija] no ande batallando en que ‘¿dónde voy a enterrar a mi mamá?’. Nosotros ya tenemos comprado nuestro terreno porque nos vamos a quedar (entrevista con S. Jiménez, 2019).

Yo siento que a mí Mexicali me ha dado mucho. Ya el que vive aquí y no lo aprovecha o no trabaja es porque no quiere salir adelante. Yo siempre lo he dicho: ‘Mexicali es una tierra de oportunidades y el que no la aprovecha es porque no quiere’. Pero está muy bien vivir aquí, yo creo que por eso la gente está estable aquí y decide quedarse a vivir aquí, porque yo decía: ‘¡Ay, no!, este lugar está muy caro todo’. Pues a comparación de allá es muy barato [Guanajuato], la comida, la renta [...]. Pero, en realidad, si te pones a ver, los sueldos tampoco son tan bajos [en Mexicali] y se compensa y tienes más oportunidad de hacer algo, hasta para sacar una casa; allá es bien difícil. Entonces, aquí sí tienes muchas oportunidades (entrevista a M. Ordoñez, 2019).

Este lazo territorial no necesariamente tiene que llevar un arraigo de por medio, sino, simplemente, un sentido de agrado o afecto en el migrante como lo expresa la señora Leticia, quien después de 22 años residiendo en la ciudad busca retorno a su lugar de origen considerando los proyectos que la hicieron emigrar como concluidos, y así poder retomar nuevamente su vida en ‘otros aires’:

De lo que sí estoy muy agradecida con Mexicali es eso: mis hijos terminaron la preparatoria. Yo sé que aquí hay mucho avance, yo aquí tengo este espacio de terreno, yo sé que si quisiera hacer algo yo lo hiciera, pero como siempre les metí la idea de que nos íbamos a ir, mis hijas ya quieren ‘cambiar de aire’. Me dicen: ‘Oye, amá, y, si ya nos vinimos para acá, ¿por qué no investigamos y nos vamos otra vez?’. Y andan en eso (entrevista a L. Porras, 2019).

Como se puede apreciar, la vida en el norte implica una toma de decisiones, pero también asumir retos que exige la vida cotidiana en el lugar de destino. Así lo constatan Mireya, Sofía y Leticia, quienes en Mexicali encontraron un lugar para vivir, oportunidades, pero también ajustes, reinversiones y, por supuesto, formas de retorno a los lugares de origen.

CONCLUSIONES

En este estudio se ha discutido la experiencia migrante de tres mujeres que hicieron de la ciudad de Mexicali un espacio para superarse, pero también de repensarse. Las formas en cómo se integran al espacio social también es muestra de los ajustes, tensiones e implementaciones de estrategias que explican las formas de vivir en la frontera norte. La precariedad del espacio, la vulnerabilidad social que ocurre en la ciudad y las distancias físicas, simbólicas o imaginarias son ejes de reflexión para estas mujeres y sus familias. Al mismo tiempo, pone de manifiesto la acumulación de recursos o capitales (social y humano) que les permite sortear los embates de la capital bajacaliforniana.

Un hecho que coloca a discusión la conexión entre el lugar de origen y el destino refiere a esas razones para dejar el terruño y buscar mejores oportunidades de vida sin violencia y falta de dinero. Estas mujeres, desde sus papeles asignados como madres, por ejemplo, desarrollaron habilidades y actitudes llevadas a la acción que les permitieron acceder

a un estado de bienestar social y familiar. Los recursos con que cuentan —el capital social (Bourdieu, 1986, 2000) y el capital humano (Becker, 1983), así como el apoyo social (Fernández Peña, 2005) que van acumulando a través del tiempo— son ejemplos claros de formas de enfrentarse a la vida en el norte, haciéndose de vínculos, redes y apoyos de la población local que les permiten subsistir e integrarse a la ciudad.

Para todo migrante, el retorno refleja una conexión con el destino y la transmisión de imágenes, así como sentidos propios del lugar de origen. Se trata, como en el caso de la señora Leticia y su familia, de un regreso a la aventura y de experimentar de nueva cuenta el lugar de origen. Es un ejercicio que los migrantes realizan para conectarse con sus raíces más allá de las distancias y se busca, con ello, compartir el legado, la historia y las añoranzas que desean volver experimentar. Por eso, muchos elementos que se atraviesan en la dinámica migratoria ofrecen a los actores un lugar más activo y central para la transformación de sí mismos y de su entorno al enriquecer sus experiencias y sus prácticas, las cuales otorgan una variedad de significados.

Vivir la frontera conlleva diversas formas de ser y estar en el lugar de acogida, tal como ocurre en la ciudad fronteriza de Mexicali, e implica una dinámica de interacción comunicativa que posibilita el matiz del espacio físico, social y cultural con las experiencias y vivencias de los migrantes, y al mismo tiempo, con los procesos de dominación y subordinación que el nuevo espacio les exige. De ahí que una visión etnográfica desde las prácticas y la cotidianidad social de estas mujeres migrantes permitirá comprender los elementos sociales, culturales, económicos y políticos que dan sentido a sus vidas más allá del terruño.

REFERENCIAS

- Arango, J. (2000). Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 52(165), 33-47. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000123859_spa

- Ariza, M. (2000). Género y migración femenina: dimensiones analíticas y desafíos metodológicos. En D. Barrera Bassols & C. Oehmichen Bazán (Eds.), *Migración y relaciones de género en México* (pp. 33-62). Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Arizpe, L. (1975). *Indígenas en la Ciudad de México. El caso de las "Marías"*. Secretaría de Educación Pública.
- Ávila Lara, M. & Mercado Mondragón, J. (2015). Migración forzada, desplazamiento y género. Una revisión para su análisis y visibilización en México. En M. E. Chávez Arellano (coord.), *Migración femenina. Experiencias y significados* (pp. 257-284). Gernika.
- Bautista, N. (2011). *Proceso de la investigación cualitativa. Epistemología, metodología y aplicaciones*. Manual Moderno.
- Becker, G. S. (1983). *El capital humano. Un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*. Alianza.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1984). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. En J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-258). Greenwood.
- (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. (2.^a ed.). Desclée de Brouwer.
- Canales Cerón, A. & Rojas Wiesner, M. (2018). *Panorama de la migración internacional en México y Centroamérica*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43697/1/S1800554_es.pdf
- Ceh Chan, D. (2009). Redes y capital social como estrategia migratoria. En L. Sierra Sosa (coord.), *Migración, educación y trabajo. Entre el Caribe norte y la frontera sur de Quintana Roo* (pp. 149-176). Universidad de Quintana Roo; Plaza y Valdez.
- Durand, J. (1988). Circuitos migratorios. En T. Calvo & G. López (coords.), *Movimientos de población en el occidente de México* (pp. 25-49). Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines; El Colegio de Michoacán.

- Eguiluz Romo, L. (2001). Métodos cualitativos para el estudio de la complejidad humana. *Enseñanza en Investigación en Psicología*, 6(1), 99-116.
- Fernández Peña, R. (2005). Redes sociales, apoyo social y salud. *Periferia. Revista de Recerca I Formació en Antropologia*, 3(2), 48-63. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.149>
- Galindo Cáceres, L. (1998). Etnografía. El oficio de la mirada y el sentido. En L. Galindo Cáceres (coord.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación* (pp. 347-383). Pearson.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Hernández Pedreño, M. & Tovar Arce, M. (2005). El capital humano de los inmigrantes. En A. Pedreño Cánovas & M. Hernández Pedreño (coords.), *La condición inmigrante. Exploraciones e investigaciones desde la región de Murcia* (pp. 343-363). Universidad de Murcia.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010. Tabulados del Cuestionario Básico*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=02>
- Lindón Villoria, A. (1999). *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos. El Valle de Chalco*. El Colegio de México; El Colegio Mexiquense.
- Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI.
- Morales Hernández, R. (2006). *Remesas familiares y condiciones de vida en el contexto de la migración guerrerense hacia los Estados Unidos de América* (Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Guerrero).
- Portes, A. (2007). Un diálogo norte-sur: El progreso de la teoría en el estudio de la migración internacional y sus implicaciones. En M. Ariza & A. Portes (coords.), *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera* (pp. 651-707). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Ramos Rodríguez, R. (2013). Las redes migratorias y la inserción de los migrantes: El caso de la pastoral de migraciones Incami-Iquique. *Theoria*, 22(1), 47-62. <http://revistas.ubiobio.cl/index.php/RT/article/view/1189>

- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envión.
- Reyes Miranda, F. & Cazal Ferreira, A. (2010). *Migración interna reciente en Cancún*. Universidad del Caribe.
- Rodríguez, A., Wittlinger, J. & Manzanero Rodríguez, L. (2007). Articulación entre la migración interna e internacional. En W. Cornelius, D. Fitzgerald & P. Lewin Fischer (Eds.), *Mayan journeys. The new migration from Yucatán to the United States* (pp. 111–131). Universidad de California San Diego, Center for Comparative Immigration Studies.
- Varela Llamas, R., Ocegueda Hernández, J. M. & Castillo Ponce, R. A. (2017). Migración interna en México y causas de su movilidad. *Perfiles Latinoamericanos*, 25(49), 141-167. <http://dx.doi.org/10.18504/pl2549-007-2017>
- Vela Peón, F. (2013). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En M. L. Tarrés (coord.), *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (pp. 63-92). El Colegio de México; Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.
- Velasco Ortiz, L. (2005). *Desde que tengo memoria: narrativas de identidad en indígenas migrantes*. El Colegio de la Frontera Norte; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Velázquez-Hernández, E. (2013). Migración interna indígena desde el Istmo veracruzano: nuevas articulaciones regionales. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 11(2), 128-148. <http://dx.doi.org/10.29043/liminar.v11i2.227>

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Suárez, I., Be, P. & Salinas, C. (2020). Formas de vivir la frontera: género, trabajo y migración en una región habitacional de Mexicali, Baja California. *Punto Cunorte*, 6(11), 145-170.

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

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

Nelly LÓPEZ AZUZ²

RESUMEN

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

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

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

ABSTRACT

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

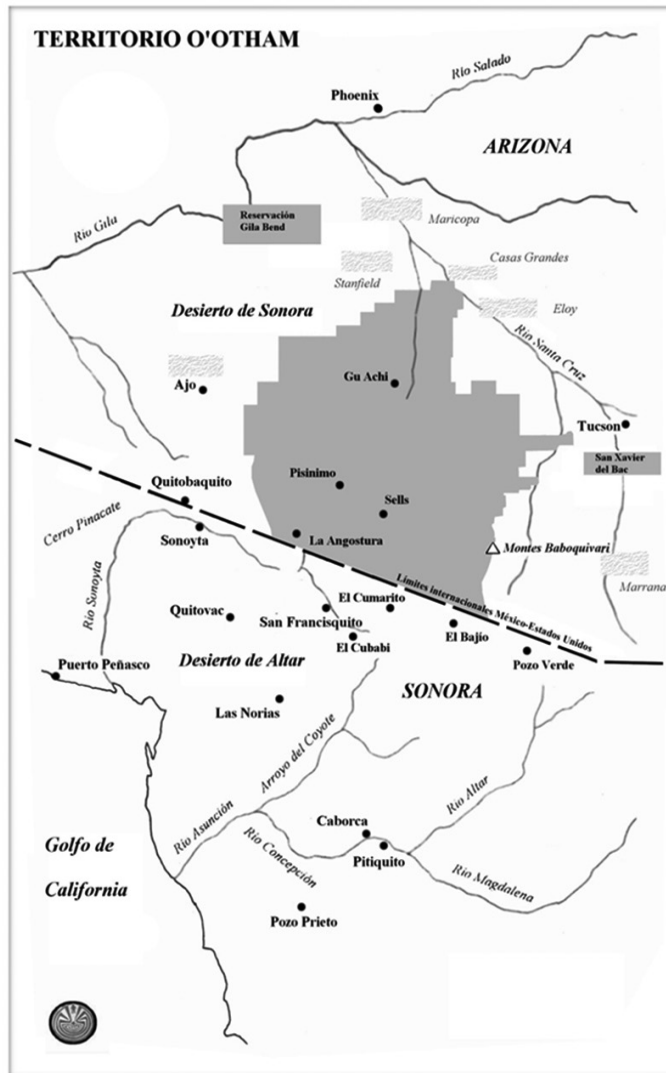
Keywords: *cross-border town, territorial mobility, base residence, living space.*

INTRODUCCIÓN

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

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

ILUSTRACIÓN 1. Mapa del territorio o'otham



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

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

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

LOS O'OTHAM Y SU DIVERSIDAD CULTURAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SU FORMA DE TERRITORIALIDAD Y APROPIACIÓN SOCIAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LOS AGRICULTORES SEMINÓMADAS

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

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

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

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

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

LA EVOLUCIÓN SOCIOCULTURAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ENTRE LA MOVILIDAD Y LA PERMANENCIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TRANSFORMACIÓN DE LA MOVILIDAD TERRITORIAL *O'OTHAM*

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

CUADRO 1. Movilidad territorial

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSIONES

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

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

REFERENCIAS

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

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

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

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

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

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

El estanco y las fábricas de tabaco como estrategia de desplazamiento en la Nueva España

The tobaccoist and the tobacco factories as a displacement strategy in New Spain

Adolfo TREJO LUNA³

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo explicar el proceso de cambio que vivió el tabaco a finales del siglo XVIII en la Nueva España. Para ello, se hace un análisis histórico de los distintos momentos de transición política y económica que permiten identificar las estrategias que impusieron un modelo económico-fiscal monárquico que buscó controlar y centralizar los ingresos fiscales para solventar los gastos imperiales. Este momento de cambio se diseñó desde el movimiento ilustrado que priorizó la racionalización e institucionalización de las políticas novohispanas. El resultado fue un desplazamiento de prácticas tradicionales, del manejo del tabaco, a formas capitalistas modernas que priorizaron el aumento de la producción con el establecimiento de las fábricas tabacaleras.

Palabras clave: tabaco, administración, fiscalidad, desplazamiento, Nueva España.

³ Doctor en Historia. Profesor de la licenciatura en Antropología del Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara, México. adolfofrejo84@gmail.com

ABSTRACT

The objective in the present text is explain the tobacco had process change end of the century XVIII in the New Spain. To do this, a historical analysis of the different moments of political and economic transition is made, which allows us to identify the strategies used that imposed a monarchical economic-fiscal model that sought to control and centralize tax revenues to pay for imperial expenses. This moment change was thought and design since Enlightenment movement that prioritized the rationalization and institutionalization of New Spain's policies. The result was a shift of traditional practices, of tobacco administration, to modern capitalist forms that prioritized increasing production with the establishment of tobacco factories.

Keywords: *tobacco, administration, taxation, displacement, New Spain.*

INTRODUCCIÓN

Uno de los oficios del historiador es analizar e interpretar hechos que han marcado pueblos y ciudades. Sin duda, es importante revalorar y reinterpretar las interpretaciones que se han construido, y que de ellas da cuenta la historiografía, al amparo de una amplia gama teórica, metodológica e interdisciplinaria.

Es en este contexto que este trabajo pretende aportar una visión sobre el papel que jugó el monopolio del estanco del tabaco a finales del siglo XVIII, como una estrategia política y económica para aumentar los ingresos de la Real Hacienda y contribuir a los gastos militares de la España imperial. Para tal pretensión, propongo analizar este proceso como una estrategia de desplazamiento histórico del mundo del tabaco —productores, grupos, corporaciones, trabajadores y trabajadoras— por la construcción de una nueva realidad: fábricas reales, que absorbieron las cigarreras y los talleres artesanales para el consumo en la Nueva España.

Este proceso de desplazamiento de las actividades y prácticas del antiguo régimen fue diseñado y aplicado por una ideología ilustrada que resignificó violentamente la relación de las posesiones americanas y la Corona española. A mediados del siglo XVIII, comenzó a aplicarse una nueva forma política y económica que buscó recuperar espacios políticos y aumentar ingresos monetarios; para el caso de la Nueva España, esto se materializó con las llamadas reformas borbónicas y el sistema de intendentes.

Los efectos del reformismo borbónico se visibilizaron en todos los ámbitos: político, económico, social y cultural. Para el caso del control de la siembra del tabaco, en una primera etapa, se diseñó una estrategia jurídica que respaldó las acciones violentas que, en un segundo momento y ya con el establecimiento del monopolio del estanco, permitió la edificación de seis fábricas reales.

También se modificó la forma de organización del trabajo, aunque se mantuvieron el carácter artesanal y la relación familiar que se había construido en estos espacios de producción de cigarrillos de carácter doméstico. Es significativo el papel de la mujer como trabajadora de estas unidades productivas: se convirtió en una pieza fundamental en el proceso de elaboración de los cigarrillos, y su trabajo y capacidad fueron el elemento que permitió su incorporación a las fábricas.

Metodológicamente, recorro al análisis histórico de las fuentes bibliográficas que han estudiado al tabaco en el proceso de estanco y liberalización para su control y manejo como una fuente de ingresos fiscales.

REFORMAS BORBÓNICAS

Con el inicio de la dinastía de los Borbón en la Corona española a partir de 1700 (Felipe V, 1700-1746) se emprendió una etapa de consolidación del Estado sobre todas sus posesiones imperiales. Por otro lado, no debemos olvidar que el capitalismo está en plena expansión por Europa. Sin duda, este aspecto fue el que mayor peso ejerció para iniciar una transformación de fondo en todos los territorios bajo dominio español.

La Corona estaba bajo una dinámica medieval. Los tiempos y el nuevo sistema capitalista requerían de una España moderna, adecuada a las nuevas exigencias políticas, económicas y comerciales que el mundo demandaba. Es en este contexto que los borbones iniciaron la construcción de un Estado absolutista fundamentado ideológicamente en el movimiento ilustrado: esta ideología se caracterizó por la centralización de las responsabilidades gubernamentales en manos del monarca y de su equipo de ilustrados. El principal objetivo de este movimiento, en términos económicos, fue maximizar los ingresos de la Real Hacienda para financiar las constantes y costosas guerras que enfrentaba el Imperio español (Jáuregui, 1999).

Esta serie de ideas fundamentadas ejercidas por el monarca estuvieron regidas, en teoría, por la razón que se expresó en todos los ámbitos. Desde lo político, este afán reformador y de progreso se expresó en la creación de diversas instituciones como el instrumento para alcanzar el bienestar material; en lo tocante a lo fiscal, se desarrollaron una serie de mecanismos legislativos e institucionales que garantizaron una política más racional, eficiente y efectiva que implementó el cobro de impuestos y la imposición de otras cargas fiscales (Lira, 1998).

Todas las reformas y modificaciones que se implementaron en este periodo, según la historiografía, tuvieron el objetivo de incrementar las finanzas de la Corona y de reagrupar la maquinaria novohispana en torno a una sujeción más directa y dependiente del monarca. Bajo esta premisa, se inició el sistema de intendentes como una estrategia político-administrativa que buscó controlar y dominar los territorios novohispanos a través de un desplazamiento de funcionarios que no mantenían una lealtad real al monarca español por otros que estaban formados bajo los principios de la ilustración y con una mayor dependencia a la autoridad real.

SISTEMA DE INTENDENCIAS

En el contexto de la etapa más destacada de aplicación del reformismo borbónico en el periodo de 1760 a 1808, Jáuregui (2008) plantea que se estableció una estrategia imperial para aumentar la riqueza de la monarquía a través de cambios en aspectos centrales como lo fiscal, lo militar, lo comercial y el fomento a las actividades productivas.

Estas reformas estuvieron sustentadas en el movimiento ilustrado europeo, lo que comúnmente se conoce como despotismo ilustrado. En el territorio de la Nueva España se inició una reorganización del aparato administrativo virreinal bajo la dirigencia del visitador José de Gálvez. La intención fue crear un cuerpo de funcionarios profesionales dependientes y al servicio del monarca español. Este ejercicio se logró a través del sistema de intendencias que había nacido en Francia y que ya se había aplicado en España.

La reorganización fue dirigida a reducir el poder concentrado en el virrey y en la Real Audiencia, y consistió en dividir el reino de la Nueva España en 12 jurisdicciones político-administrativas, llamadas intendencias, en 1786 —Durango, Guadalajara, Guanajuato, México, Oaxaca, Puebla, San Luis Potosí, Sonora, Michoacán, Veracruz, Yucatán y Zacatecas—. Se estableció una autoridad máxima, el intendente o gobernador general, quien ejerció el poder y manejo absoluto en los ramos de justicia, guerra, hacienda, economía y obras públicas (Florescano & Menegus, 2008).

Es interesante observar cómo este proceso de reconfiguración fue amplio y muy confuso. Realizar un cambio burocrático y de operación a finales del siglo XVIII en la Nueva España significó una serie de desplazamientos de oficios y responsabilidades que descentralizó el quehacer político, económico y social de la dinastía de los Habsburgo a la forma de pensar ilustrada de los Borbón.

Para tal propósito, el Gobierno recuperó el control político sobre el territorio novohispano a través del desplazamiento de quienes controlaban la Real Administración. La política fue dirigida para sustituir a los alcaldes y corregidores que acaparaban las decisiones y formas de proceder; también

fueron consideradas, hasta antes de las reformas, las autoridades novohispanas involucradas en más procesos de corrupción (Jiménez, 2001).

Estos funcionarios no recibían un sueldo como tal, sino que se hacían llegar ciertas remuneraciones por el manejo de las ventas de los productos que circulaban. Esto les permitió mantener una cierta autonomía de la Corona. Desde lo económico, se crearon los monopolios para proteger los intereses del rey y aumentar sus ingresos. El proceso de monopolización estaba dirigido a la producción y comercialización de ciertos productos; el tabaco, uno de ellos (Huerta, 1989). A esto se le ha nombrado “monopolización de los estancos”, conceptualización que trataremos a detalle.

Uno de los ingresos fiscales más significativos que tuvo la Real Hacienda en este contexto fue el generado por la siembra, manufactura y comercialización vinculadas a la planta del tabaco en el virreinato novohispano. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la Corona se vio obligada a emprender una serie de acciones de tipo político y militar por el avance de los ingleses en sus territorios (La Habana y Manila). Esto representó un notable aumento en los recursos y el inicio de cambios muy significativos en su sistema fiscal, todo ello con el objetivo de encontrar nuevas fuentes de financiamiento. En este contexto, se retomó la idea de echar andar el monopolio estatal del estanco del tabaco. Los resultados fueron muy favorables y rápidamente se posicionó como el segundo ingreso de la Real Hacienda que se basó en el crecido consumo de la sociedad novohispana (Moreno, 2012).

LA PLANTA DEL TABACO Y SU CONSUMO

Los estudiosos de la planta del tabaco coinciden en que es originaria del continente americano y que su uso, hasta antes de la llegada de los europeos, estuvo asociado a aspectos religiosos y ceremoniales. Se sitúa al Caribe como la zona de origen (Trejo, 2014).

En cuanto a la palabra *tabaco* existen también diversas opiniones. Una de ellas refiere que el vocablo proviene de la voz caribe *tobak* (Doménech, 1941). La palabra fue sufriendo cambios fonéticos de *toboago* a

tobaco y, finalmente, *tabaco* (González, 1980). En 1555, en Brasil se le llamaba *petún*; en la zona del Caribe, Santo Domingo, Haití y México, *tabaco*; en el área náhuatl, *yetl*; en las costas del Golfo, *picietl*, *piciete* o *guauhxetl*, y en la zona del occidente, *andumuqua*.

Según las fuentes, los españoles tuvieron su primer contacto con el tabaco en la isla de San Salvador y en Yucatán conocieron de su uso (Sarro, 1935). Los primeros escritos que dan cuenta de la planta los encontramos en los diarios de Cristóbal Colón. En ellos, se da cuenta del miedo, la curiosidad y la sorpresa que sintió al ver que ciertos hombres chupaban y comían humo de unos cañutos:

Y en otro lugar: hallaron los dos cristianos por mucha gente que atravesaba a sus pueblos, mujeres y hombres, con un tizón en la mano, hierbas para tomar sus sahumeros que acostumbraban. El almirante tropezaba por primera vez, —y con el mundo occidental— con una planta hasta entonces desconocida por los europeos; y con una costumbre que pronto había de generalizarse en medida universal, al ser llevadas sus semillas por fray Román Pane a España en 1518; por los portugueses al Japón —de donde se propagara su uso a China— en 1573; por el cardenal Santa Cruz a Italia, por Walter Raleigh a Inglaterra, en 1565. Embajador de Francia en Portugal en 1560, Jean Nicot haría en ese año llegar a su reina Catalina de Médicis el tabaco, cuyas virtudes medicinales recomendaba (González, 1980, p. 20).

La impresión de encontrar personas consumiendo aquella planta y haciendo gozo de ella seguramente fue motivo de gran expectativa y tal vez aún más de ansiedad o miedo de saber qué era y qué comportamientos generaba. Pronto estas dudas se difuminarían tras conocer los efectos del consumo y, sobre todo, la sensación de placer. En un tiempo muy corto, el tabaco se esparció por todo Europa, Asia y África, y pasó de ser algo pecaminoso y prohibitivo a algo común en el mundo entero.

El consumo es el elemento clave que nos permite comprender por qué esta planta se convirtió en un producto protegido y reglamentado que adquirió la categoría de impuesto real. Así, se convirtió en un gravamen que pertenecía exclusivamente al rey. En este contexto, la planta pasó de cumplir un uso religioso en las culturas originarias a uno en la dinámica capitalista de producción que se percibe en tres etapas: de 1492 a 1536 se dieron los primeros contactos; de 1536 a 1600 se realizan estudios científicos y se acepta el uso y consumo con fines medicinales y placenteros; finalmente, de 1600 a 1636, se inicia una transculturación e instauración del estanco, y se consolida el hábito:

Cuando el hábito de [consumir] tabaco se propagó ya a ciertos ambientes y aumentó su cultivo y su tráfico por la creciente demanda desde los puntos más dispares del Viejo Mundo, la Administración tomó cartas en el asunto para tratar de regular y beneficiarse de las diferentes actividades tabaqueras. No era sólo el propio lucro o provecho metropolitano, sin duda prioritario, sino que también se trataba de que la despuntante [*sic*] y próspera actividad no introdujera problemas indeseados en el ámbito colonial (Rodríguez, 2002, p. 36).

Esta planta revolucionó al mundo en todos los sentidos. Por un lado, se convirtió en un producto relajante que logró llegar a las partes más lejanas del mundo. Por otro lado, el amplio consumo fue utilizado por esta ideología ilustrada para obtener ingresos fiscales. En este contexto, se dimensiona y comprende que el consumo de tabaco haya permitido diseñar e implementar una compleja y burocrática estructura administrativa que tomó forma a través del monopolio del estanco.

EL DEBATE DE ESTANCAR O NO EL CONSUMO DE TABACO COMO UNA ALTERNATIVA RECAUDATORIA

El primer experimento de controlar y obtener provecho del tabaco lo encontramos en un decreto real emitido el 28 de diciembre de 1636 por el rey Felipe IV (1621-1665). Presionado por los problemas financieros, estableció el estanco en los reinos de Castilla y León. Las constantes guerras imperiales requerían un financiamiento constante que se obtuvo de las colonias americanas.

Uno de los conflictos más costoso fue la guerra de los Treinta Años (1618-1648). La Corona entró en una severa crisis económica y una de sus acciones fue discutir en las cortes de 1632 la posibilidad de encontrar en el estanco recursos para financiar su guerra. Ante las necesidades, se pensó en el sistema de arrendamiento como forma de controlar la solanácea (Rodríguez, 2002, p. 38).

Este sistema consistió básicamente en arrendar o ceder el control y manejo del negocio del tabaco a particulares; a cambio, el erario real recibía una cantidad anual. En los arrendamientos se especificaban los lugares de almacenamiento, las colonias productoras, el tiempo, los precios, la calidad y las penalizaciones para los contrabandistas. Esta dinámica funcionó y dio resultados; sin embargo, las necesidades económicas crecían. Es impensable que, durante el siglo XVII, el Estado pensara en convertirse en un administrador; no había aún el pensamiento ideológico ilustrado que llegó hasta el siglo XVIII con la casa Borbón.

En la Nueva España, las pretensiones de establecer el estanco fueron ampliamente discutidas por funcionarios y particulares que presentaron proyectos y propuestas a los virreyes. Una de ellas se dio en el año de 1642 mediante un informe enviado por el arzobispo Juan de Palafox y Mendoza al rey Felipe IV. En él se hace saber del extenso consumo y se sugiere su estanco como arbitrio para sostener la armada de Barlovento y para ayudar a los Austrias en sus crecientes gastos de guerra en Europa.

Posteriormente, en 1673, Juan de Ozeta sugirió gravar con un real cada manojo en hoja que se consumiera en la ciudad; ninguna de las

ideas expuestas fue aceptada. La justificación es relevante porque se pone por delante el perjuicio que estas medidas podían ocasionar a los indios productores y consumidores. Bajo la dinastía de los borbones, este argumento se diluye y difumina (Barragán, 1998).

Así pues, la insistencia a los virreyes de la Nueva España continuó hasta el siglo XVII: en 1678, a Enrique de Rivera; en 1717, a Baltazar de Zúñiga; en 1727, a Juan Acuña; en 1747, a Juan Francisco de Güemes y Horcasitas, y en 1762, a Joaquín de Monserrat. Ninguno logró establecer el monopolio real. En 1721, el virrey marqués de Casafuerte presentó una propuesta para aumentar los ingresos a través del estanco; sin embargo, se llegó a la conclusión que los ingresos no justificaban los gastos para su administración.

En 1730, Juan de Rodezno Manzolo solicitó que se le cediera el monopolio en arrendamiento por diez años y, a cambio, ofreció entregar un millón de pesos anualmente, pero su solicitud no fue aceptada, aludiendo, como ya se dijo, a que se perjudicarían los intereses de los tabacaleros, cosecheros y cigarreros.

Otra iniciativa en 1741 fue la de José Díaz de Lavandero, comandante de la guardia del virrey, a la que también se respondió de forma negativa. Según Céspedes (1992), el aumento de los gastos en la península provocó que se solicitara información, entre 1744 y 1746, sobre la posibilidad de permitir el monopolio en la Nueva España. Finalmente, el contexto histórico determinó el establecimiento del estanco del tabaco.

Resulta de suma importancia observar que la negativa de los virreyes se mantuvo hasta mediados del siglo XVIII, y que probablemente se debió a la fortaleza de los productores de tabaco. Se tejió una relación directa entre los sembradores o cultivadores y los funcionarios. Fue así como, desde las funciones político-administrativas, se resistió a la monopolización del estanco.

Las reformas borbónicas buscaron desplazar a los cosecheros de tabaco como el grupo protegido por las autoridades virreinales y reemplazarlo por otro que fuera más dependiente a las indicaciones del rey. Las presiones fiscales que pesaban sobre el Gobierno español a mediados del siglo

XVIII dieron pie al establecimiento del estanco del tabaco en la Nueva España a través de un real cédula emitida 13 de agosto de 1764. En ella se instauró formalmente el estanco y se instituyó a la Real Hacienda como la encargada del proceso (Fonseca & Urrutia, 1849).

Previo al estanco, la vida del tabaco estuvo en manos de arrendatarios y sembradores particulares; los primeros pagaban una cantidad anual por tener el control de la siembra y venta. La política de monopolización y estanco debe ser observada a partir de un contexto transatlántico que se materializó con la inevitable transición ideológica hacia el pensamiento ilustrado.

Por otro lado, la conjunción de factores políticos y económicos (como la necesidad de recursos para cubrir todo tipo de gastos), la descentralización del poder de los virreyes y de la Real Audiencia, la imposición de un nuevo grupo de profesionales de la Administración pública que fueran leales al rey y la ineficiencia del sistema de arrendamientos fueron elementos que facilitaron el establecimiento del estanco como otro mecanismo que garantizara un flujo constante y redituable de dinero.

Esta aseveración puede ser ambigua y riesgosa; sin embargo, si observamos con cuidado la vida del estanco del tabaco en el siglo XIX, encontramos que transitó hacia el México independiente y se mantuvo hasta mediados del siglo, a pesar de ser considerado como antieconómico en un sistema republicano y liberal. Una posible razón que explica su permanencia es su capacidad de generar ingresos a la Hacienda pública estatal y federal.

EL ESTANCO DEL TABACO COMO ESTRATEGIA POLÍTICA-ADMINISTRATIVA EN LA NUEVA ESPAÑA A FINALES DEL SIGLO XVIII

Desde el siglo XVI hasta avanzada la segunda mitad del siglo XVIII, el consumo de tabaco se puede considerar como libre. En un primer momento, se trataba de autoconsumo. Posteriormente, se da un proceso de incipiente comercialización que es visible en las principales ciudades, villas, reales mineros, puertos y en las geografías donde se cosechaba por la naturaleza misma de crecimiento poblacional del virreinato novohispano.

En estos lugares se fue transitando a los establecimientos de espacios de venta, como las cigarrerías y los talleres, en donde se expendían los cigarrillos. Esta estructura existió hasta antes del establecimiento del estanco. Un ejemplo de su importancia son las más de 500 cigarrerías de 1765 (Suárez, 2001).

Resulta de interés que el estanco del tabaco en la Nueva España haya sido instalado tardíamente en comparación con otras posesiones españolas como Cuba y Santo Domingo. Esto se explica, según Huerta (1989), por la mala calidad en relación con el tabaco cubano y por la tradición mercantilista en la extracción de metales preciosos. La presencia tardía del estanco responde a las necesidades económicas urgentes de España y de dominio, control y defensa de sus posesiones americanas (Nater, 2006).

Para cuando el estanco inició en las posesiones americanas, ya existía una cultura de comercio y consumo; incluso se establecieron haciendas tabacaleras. Fue así como un sistema ideológico, que utilizó y desplazó una estructura, logró hacerse de ingresos monetarios. Por consiguiente, las reformas borbónicas y el sistema de intendentes modificaron el cultivo y uso cultural del tabaco: se transitó de un uso doméstico y lúdico a uno comercial y recaudatorio.

No es extraño que el estanco se estableciera en el momento de mayor auge de la manufactura del tabaco en manos de cigarreros o artesanos especializados en preparar puros y cigarros. Prueba de ello es que este oficio, que había comenzado como un trabajo doméstico y que atendía a la población de mayor rango económico, se convirtió en una actividad profesional en espacios especializados.

El creciente consumo, por una inercia natural, vio nacer el oficio de los tabaqueros, quienes se dedicaron a comercializar en las regiones productoras con los mayoristas y cigarreros. Fue así como los tabaqueros cumplieron una función fundamental en la articulación del mercado libre del tabaco hasta antes del estanco: conectaron un extenso territorio, convirtiéndose en una especie de agentes de ventas que comunicaron a sembradores, manufactureros, distribuidores y consumidores de tabaco (Covarrubias, 2000).

Indudablemente, había un amplio mercado y una compleja red de siembra y venta que se logró tejer por las condiciones históricas de la Nueva España, empero, este proceso se vio fortalecido y articulado con la manufactura de los nuevos oficios de cigarreros y artesanos, propiciado por el amplio consumo. A la par, se fue consolidando una élite de comerciantes y cultivadores. Los cosecheros o cultivadores se mantenían en un estatus muy significativo; sin embargo, sus ganancias fueron muy inestables, en gran parte, por depender de las condiciones climáticas.

No todo fue armonía en la compleja estructura libre del tabaco. La brecha que se abría entre el cultivador y el consumidor fue muy amplia, pues en el trayecto intervenían una serie de agentes, que hoy en día podemos identificar claramente como coyotaje, que reducían al mínimo las ganancias (Covarrubias, 2000).

Los inicios fueron complicados y enfrentaron una serie de obstáculos por parte de los mismos funcionarios novohispanos. En tanto que muchos funcionarios tenían interés en el tabaco, se vieron afectados con el estanco. El visitador José de Gálvez, designado por la Corona para aplicar el sistema de intendencias, tuvo la responsabilidad del tabaco. La primera acción que emprendió fue cancelar el sistema por arrendamiento a particulares por ser inoperante y pernicioso a los beneficios reales; en contraparte, estableció que el estanco quedaba bajo la administración de la Real Hacienda. Esto significó la creación de un cuerpo legislativo y las herramientas administrativas y profesionales para echar andar el monopolio.

Uno de los aspectos centrales que debería cumplir un producto para convertirse o ser susceptible de ser monopolizado es que fuera capaz de ser manufacturado y que gozara de un amplio y seguro mercado. Además de cumplir con estas exigencias, el tabaco soportaría y facilitaría un gravamen alto; se pensó en que la ilegalidad, el contrabando, sería mínima, aspecto que fue totalmente incorrecto.

La fortaleza del tabaco se encontraba en el consumo. Un ejemplo de ello es que, para fines del siglo XVIII, los productores estaban por encima de cualquier otro oficio de carácter productivo. Se desarrolló una

estructura administrativa extremadamente burocrática y compleja que se materializó en la instalación de las fábricas reales como uno de los engranajes clave para obtener los mayores recursos (Huerta, 1989).

Según Hernández (2011), uno de los éxitos más significativos de la política de la Real Hacienda española durante el siglo XVIII fue el estanco del tabaco. Hacia finales de siglo y la primera década de 1800, según los datos hacendísticos de la época, se generaron aproximadamente 3 927 893 pesos, lo cual representó el 25 % de los ingresos de la hacienda novohispana; esto lo posicionó por encima del comercio y del tributo indígena, y ligeramente por debajo de la minería.

Por otra parte, Ros (1979) plantea que el tabaco fue el segundo ingreso más significativo en la Nueva España en los últimos 50 años del periodo colonial. Si bien, aclara, esta condición obedece a un proceso que viene de tiempo atrás, no fue sino hasta las reformas borbónicas que se volvió un ingreso muy productivo que llegó a contribuir hasta cuatro millones de pesos anuales.

Desde 1684, los ministros españoles diseñaron un proyecto en el que la plata de la Nueva España costearía la producción de tabaco en Cuba, con el objetivo de garantizar la materia prima necesaria para la fábrica de tabacos de Sevilla que controlaba el mercado europeo. Otro proyecto que fue financiado con recursos novohispanos —plata, también— fue el de las plantaciones de tabaco en la Luisiana. Se trató de una política estratégica para impedir el asentamiento y expansión de los ingleses en las posesiones españolas. Esta fue muy favorable porque el extenso territorio de la Nueva España absorbió la producción de la Luisiana y pagó los envíos de materia prima a Sevilla (Ros, 1984, p. 5).

La aparición de los estancos de tabaco en el Imperio obedeció a un plan que ayudó a posicionarlo en el comercio mundial. En concreto, estos se pensaron, en palabras del rey, para “los excesivos gastos que ha sido preciso aumentar en mis dominios, a fin de ponerlos a cubierto de toda invasión enemiga, y José de Gálvez reafirmó que el establecimiento obedeció a los gastos de la guerra de los Siete Años” (Ros, 1984, p. 14).

Según esta visión, el estanco y sus ingresos fueron un mecanismo de fomento económico que ayudó a otras colonias como la Luisiana y Cuba a finales del siglo XVIII (Ros, 1984, p. 26).

Por otra parte, Marichal (2006) sostiene que el estudio del estanco del tabaco en este periodo debe plantearse como una empresa estatal imperial transatlántica de antiguo régimen para lograr comprender el funcionamiento y existencia de las empresas modernas. Para tal efecto, propone pensar al estanco como una empresa pública monopolizada que se caracteriza por la racionalización de sus procesos legislativos, de planeación y de estructura administrativa.

La sujeción y control de estos procedimientos, por parte de funcionarios leales al rey, permitió una política fiscal exitosa y empleos diversos por las actividades comerciales y productivas que se generaron. Esto se puede constatar, en el caso del de la Nueva España, con las acciones legales que se implementaron para establecer límites jurídicos a la producción y cosecha del tabaco, y el control de la elaboración de los cigarrillos y puros a través de las fábricas reales; se completó con una red de comercialización a través de los estancillos (Ros, 1984, p. 19).

PROCESO DE DESPLAZAMIENTO DE LOS TALLERES Y CIGARRERÍAS ARTESANALES EN LA NUEVA ESPAÑA A FINALES DEL SIGLO XVIII

El estanco del tabaco fue el monopolio más importante para la Real Hacienda, por los ingresos monetarios y por el complejo sistema imperial que se tejió para dar viabilidad a los estancos de Cuba, Luisiana y la fábrica de tabacos de Sevilla. La pregunta obligada es ¿qué pasó con la estructura organizativa y comercial que existía desde tiempos prehispánicos?

Es ingenuo e impreciso pensar que el éxito del estanco del tabaco en la Nueva España se debió, exclusivamente, a las reformas borbónicas y al control y manejo de las políticas administrativas. Se aprovechó una estructura existente de rutas comerciales, espacios de siembra, conocimientos de manufactura y manejo y, desde luego, las habilidades

individuales y los espacios de talleres y cigarrerías que mantuvieron el abasto del amplio mercado de consumo de tabaco en la Nueva España antes del establecimiento del estanco a finales del siglo XVIII.

El reformismo borbón cambió la dinámica de funcionamiento y control. Para ello, fue necesario un cambio significativo: desplazar a los funcionarios. Ros (1984) plantea un primer desplazamiento sobre grupos y corporaciones que controlaban el mundo del tabacalero; en concreto, los comerciantes y almacenistas fueron los primeros que fueron sustituidos por los “cosecheros”, que tenían un vínculo con las autoridades novohispanas o eran funcionarios.

La primera disposición que marcó el inicio del estanco fue la delimitación geográfica para la siembra: la zona veracruzana de Córdoba, Orizaba, Huatusco y Zongolica. Ahí se producía la materia prima para todo el consumo del virreinato. Esta disposición dejó fuera a otras regiones que producían y alimentaban el amplio mercado; además, se quedaron fuera cosecheros que no pertenecían a la administración del estanco.

Un segundo desplazamiento en este proceso se inició a partir de 1769. En este momento, la administración tabacalera decidió ampliar el monopolio a la manufactura y venta de cigarrillos. Para tal propósito, se establecieron las fábricas reales y se absorbieron las cigarrerías y los talleres.

Los talleres y cigarrerías en los primeros años del monopolio funcionaron de forma independiente de la administración del estanco, y se les permitió elaborar y vender para un mercado doméstico, pero tenían que comprar la materia prima a la administración. Las ganancias y viabilidad de estos centros manufactureros comenzaron a dejar de ser rentables debido a los altos costos que adquirieron los productos. Antes del inicio del estanco, estos espacios de producción artesanal compraban la libra a poco más de 2 reales; sin embargo, ya establecido el control, el costo subió a 10 reales (Ros, 1984, p. 16). Los talleres comenzaron a ser inviables y se fueron anulando de forma paulatina hasta que las fábricas los desplazaron y se apropiaron de su mercado, producción y ganancia (Ros, 1979, p. 53).

El desplazamiento encontró resistencias, especialmente de los grupos y corporaciones que fueron sustituidos: comerciantes, almaceneros, artesanos, talleres y cigarrerías. No solamente ellos protestaron, pues se debe tener en cuenta la compleja estructura de siembra, elaboración y venta de tabacos en el mundo prehispánico. Cuando las políticas monopólicas se iniciaron, se dejó fuera a regiones productoras como los partidos de Autlán, Ezatán, Ahuxcatlán, Tepic, Sontixpac y Acaponeta de la intendencia de Guadalajara, Michoacán y Tlaxcala. Solo se limitó a una zona en Veracruz. Lo mismo sucedió con los diversos tipos de plantas: de 23 se restringió a 3; por tanto, el tabaco que no se produjera de acuerdo con la legislación fue considerado de contrabando.

Para dimensionar el nivel de desplazamientos, es necesario comprender el contexto histórico del tabaco y la afectación económica, de organización, de trabajo y familiar. Ros (1993) refiere que “el tabaco había sido el medio de vida de muchas familias. Aunque silvestre en algunas regiones, el cultivo del tabaco había estado muy difundido en todo el territorio; y de su transformación y venta se habían sostenido muchas familias” (p. 58).

Un tercer desplazamiento fue la anulación de las corporaciones. Recordemos que el mundo novohispano se regía, en su mayoría, por un funcionamiento corporativo de oficios. Los productores y comerciantes que fueron desplazados por otros agentes representaron la descorporativización y la reconfiguración de una estructura administrativa, política y económica en beneficio de otros grupos. Como ya se ha mencionado, las resistencias por el estanco se organizaron entorno a los afectados más inmediatos. Uno de esos grupos fue el de los gremios de cigarreros que dirigió protestas en contra de las políticas monopólicas del visitador José de Gálvez:

El estanco disolvió por tanto una manera como venía funcionando la producción, distribución y venta del tabaco y al hacerlo necesariamente atentó en contra de grupos, corporaciones y monopolios; sin embargo, esta disolución fue sólo transitoria en tanto que las formas de operar de la Renta pronto dieron paso a la consolidación de otros grupos. Consi-

deramos que la recomposición de grupos dentro de la Renta, nada tiene que ver con la descorporativización que antecede, como elemento imprescindible, al tránsito de nuevos regímenes; se trata de una descorporativización y recomposición inscrita en el antiguo régimen (Ros, 2000, p. 342).

Los diversos desplazamientos de los grupos y corporaciones de antiguo régimen son el reflejo de la violenta implementación de la ideología ilustrada, que se caracterizó por la centralización, racionalización e institucionalización de los nuevos procesos políticos, económicos, sociales y culturales que iniciaron desde los primeros años del siglo XVIII. La sustitución de una élite enquistada e identificada, cada vez más, con los regionalismos novohispanos fue una prioridad, así como la apropiación de excedentes comerciales como los de las cigarrerías y talleres tabacaleros.

LAS FÁBRICAS REALES COMO ESTRATEGIA ILUSTRADA DE APROPIACIÓN DE LAS UTILIDADES DE LOS TALLERES Y CIGARRERÍAS

El desplazamiento más significativo fue el de los talleres y cigarrerías por las fábricas reales a partir de 1769 en regiones específicas del virreinato de la Nueva España. ¿A qué se debió y qué implicaciones representaron las fábricas tabacaleras?

Desde el siglo XVII, la élite criolla (terratenientes, comerciantes y clero) había logrado consolidarse con el poder político y económico, y distanciarse de España para establecer una relación comercial con las otras posesiones americanas. Esta parcial independencia representó una disminución de los recursos monetarios remitidos a la metrópoli. Debido a ello, las reformas fueron pensadas y diseñadas para retomar el poder político y desplazar a esa élite que controlaba la vida política y económica en el mundo novohispano. El sistema de intendencias (político-administrativo) desplazó a los funcionarios (alcaldes y corregidores sin sueldo fijo) por funcionarios españoles (intendentes) leales al rey y con un sueldo determinado.

En este contexto, las fábricas tabacaleras se iniciaron como parte del proyecto económico que buscó la apropiación del excedente que producían los talleres de tabaco. Este fue uno de los retos más significativos de la Administración porque implicaba el control, dominio y sometimiento de miles de artesanos a espacios centralizados y vigilados:

La transformación del estanco en monopolio productivo consistió en lograr el control de la fabricación de los productos de tabaco: puros, cigarrillos y polvo. Para ello fue necesario lanzar una campaña para ir cerrando la multitud de pequeños talleres privados que existían en la mayoría de las regiones del virreinato. Ello se logró a pesar de numerosas protestas de los artesanos y pequeños manufactureros, al parecer porque los grandes comerciantes oligopolistas de la colonia —representados por el Consulado de Comerciantes de México— no se opusieron a dicha medida, sino que al contrario ayudaron a Gálvez a financiar el monopolio en sus primeras etapas (Marichal, 2006, p. 17).

En 1764, se formalizó el estanco del tabaco en la Nueva España y en sus inicios solo consistió en el control de la siembra y no en la elaboración y venta. Cinco años más tarde, y de acuerdo con el sistema monopólico, el Gobierno español autorizó la creación de seis fábricas reales en las principales ciudades del virreinato: México, Puebla, Querétaro, Guadalajara, Oaxaca y Orizaba. Su función fue manufacturar todos los tabacos y puros necesarios para cubrir el amplio mercado de consumo (Netzahualcoyotzi, 2012). La de México fue la más grande e importante, y la primera que se construyó en 1769, “considerada como la empresa más desarrollada de la época y la que más empleos generaba” (Huerta, 1989, p. 38).

Los trabajadores y trabajadoras de las fábricas del virreinato permitieron la exclusividad de la producción de los cigarrillos y puros; sin ellos, es impensable que estos espacios hayan tenido relevancia, de tal modo

que su desplazamiento fue efectivo. El ejemplo más analizado y mejor documentado hasta el momento es la fábrica de la Ciudad de México. Esta unidad productiva se caracterizó, entre otras cosas, por el gran número de mujeres que se emplearon (Gayón, 1988). De los más de 7 000 empleados, en 1794, 3 055 fueron mujeres; sin embargo, la participación de la mujer fue decreciendo, según los datos estadísticos. En 1803, se redujo a 1 895 trabajadoras, y para el año de 1845, solo se tenían 450 (Teitelbaum & Gutiérrez, 2009).

La presencia de la mujer en los talleres y cigarrerías en el periodo colonial es muy significativa. Según Saloma (2000), la participación femenina se puede documentar, al menos desde finales del siglo XVIII y principios del XIX, como una fuerza mayoritaria que se empleaba en diferentes trabajos de la producción de los cigarrillos:

No fue casual que los propietarios de las fábricas cigarreras de este periodo decimonónico empleasen de preferencia a mujeres; esta tendencia se basó en una larga tradición y experiencia que tenían las mujeres en este oficio. A lo largo del siglo XVIII, primero en los talleres artesanales y cigarreros y después cuando fueron incorporadas masivamente a la Real Fábrica de Tabacos (p. 31).

Las mujeres que trabajaron en las fábricas fueron identificadas como cigarreras, operarias, fabricantes o estanqueras, en un sentido peyorativo. Esta connotación encuentra su sentido a partir de su condición y oficio de trabajo: para la época, prejuiciaban a las mujeres que trabajaban en estos espacios y las consideraban como ignorantes y proclives a la prostitución.

Desde finales del siglo XVIII y todo el XIX, estas trabajadoras fueron muy desprestigiadas por los grupos dominantes. Incluso, esta sociedad se aterrorizaba solo de pensar que las operarias de las fábricas pudiesen dedicarse a la prostitución. Así, se construyó, difundió y socializó la imagen

de la mujer trabajadora, prioritariamente en el siglo XIX, como ignorante, fanática, supersticiosa, prostituta y de carácter débil. Esta construcción social obedeció a la adopción de los principios burgueses de la sociedad porfirista.

Por otra parte, desde el periódico *El Socialista*, se respondía en voz de las obreras de las cigarrerías y del textil: “Cuando hemos tenido que recibir el legado precioso de amar el trabajo, únicos bienes que pueden darnos nuestros padres en la tierra, ha sido con el perfecto conocimiento, de que por este medio nos apartarán del vicio y la perdición” (Saloma, 2000, p. 34).

Otra característica de las mujeres cigarreras es que iniciaban el aprendizaje del oficio por herencia o por voluntad entre los 14 y 15 años; no todo el tiempo se les asignaba un sueldo cuando apenas comenzaban. Algunas de ellas eran huérfanas y cuando adquirían este trabajo lo conservaban hasta que se casaban; en ciertas ocasiones, cuando enviudaban o se divorciaban regresaban a este trabajo por ser el que siempre estaba disponible y necesitaba de la mano de obra femenina.

Un día laboral iniciaba a las cinco de la mañana y terminaba entre siete y nueve de la noche. La singularidad de la fuerza de trabajo femenina destacaba por su calidad en el trabajo, destreza y habilidad que solo ellas podían realizar en el proceso de la manufactura de los cigarrillos: la delicadeza de sus manos permitía forjar productos de gran calidad. Además, se les pagaban salarios por debajo de los de trabajadores hombres. Las mujeres se convirtieron en el eslabón más importante. Su labor se ampliaba a todos los espacios de la estructura de la fábrica y se les permitía entrar con sus familiares y ser ayudadas por ellos con sus tareas: “No pueden dejar sus hijas y hermanas fuera de su lado. Ya dentro de la fábrica era muy factible que los acompañantes participarán en las labores facilitando las cuotas de trabajo que eran superiores a las de los hombres” (Ros, 1984, p. 64).

CONCLUSIONES

El Estado mexicano está obligado a desarrollar políticas públicas que tomen en cuenta los procesos históricos por los que han pasado productos que hasta hoy forman parte de los ingresos de la Hacienda pública nacional. Esto permitirá tener una visión más amplia y objetiva de cómo tienen que conducirse los procedimientos políticos, económicos y administrativos en provecho no solamente del aparato de Gobierno, sino de las estructuras sociales que siguen viviendo de la producción, venta y elaboración de cigarrillos y puros.

Asimismo, se puede comprender y dimensionar que la implementación de una ideología económica tiene la obligación de ser más justa y equitativa, y no acrecentar la brecha entre el capital y el trabajador. Este análisis permitió observar cómo, desde el siglo XVII, el sistema capitalista ha diseñado e implementado políticas que han desplazado violentamente formas de organización laboral ancestral por formas modernas que se basan en la producción y dejan a un lado la parte social y cultural que da sentido y cohesión a una práctica.

Así pues, el monopolio del estanco del tabaco en la Nueva España no puede ser explicado sin las condiciones históricas de precariedad económica y habilidad política de los funcionarios reales. Las situaciones externas, por muy lejanas que parezcan, jugaron un papel definitivo en la conformación de una nueva realidad que introdujo violentamente una ideología ilustrada que modificó la estructura política, económica, social y cultural de los novohispanos. Las reformas borbónicas y el sistema de intendentes materializaron el control, dominio, centralización y desplazamiento de formas de organización artesanal que habían permanecido inalterables hasta la implementación del sistema capitalista.

Por otra parte, los desplazamientos fueron estrategias políticas y económicas que evidenciaron al menos dos aspectos. El primero fue la desarticulación de los grupos y corporaciones de antiguo régimen, que permitió dividir fortalezas políticas regionales que fueron construyendo

un sentido de pertenencia más a los territorios americanos que a España. El segundo consistió en plantar nuevas lealtades y apropiarse de los excedentes de talleres y cigarrerías al iniciar las llamadas fábricas reales, que absorbieron a los trabajadores y trabajadoras del tabaco, cancelando la posibilidad de que los artesanos lograran establecer negocios propios por la monopolización del estanco.

También se modificó la idea de trabajo en las fábricas. Se mantuvo el trabajo artesanal; sin embargo, la división laboral permitió aumentar la producción. Se desplazó la forma de trabajar en los talleres, el aspecto familiar se resignificó y se construyó una nueva dinámica de convivencia del trabajador y su familia. En esta reestructuración, la mujer como trabajadora se convirtió en un engranaje fundamental por su capacidad y habilidad en la forja de tabacos; asimismo, fue estigmatizada y señalada por una sociedad que prejuició su oficio con la pobreza y la prostitución.

Finalmente, el analizar al estanco del tabaco desde una perspectiva histórica en el periodo novohispano permite situar su historicidad y su devenir como una planta de origen americana que enamoró al mundo por su condición relajante, lúdica y medicinal. Pasó de un uso religioso de los pueblos prehispánicos a un producto de gran consumo que fue aprovechado para generar ingresos al Estado español a expensas de desarticular, despojar y desplazar un mercado de consumo local que se resistió en todo momento a través de las prácticas ilegales o de contrabando.

REFERENCIAS

- Barragán, A. (1998). *La real fábrica de tabacos de Valladolid: arquitectura para la producción. (1764-1809)* (Tesis de maestría, El Colegio de Michoacán).
- Céspedes, G. (1992). *El tabaco en Nueva España*. Taravilla.
- Covarrubias, J. (2000). *La moneda de cobre en México, 1760-1842: un problema administrativo*. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/moneda/372.html>

- Doménech, J. (1941). *Historia del tabaco*. Aniceto López.
- Florescano, E. & Menegus, M. (2008). *La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)*. Centro de Estudios Históricos.
- Fonseca, F. & Urrutia, C. (1849). *Historia general de la Real Hacienda* (tomo 2). Vicente García Torres.
- Gayón, M. (1998). *Condiciones de vida y de trabajo en la ciudad de México en el siglo XIX*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/informe%3A1062>
- González, M. (1980). *El tabaco y las cigarrerías mexicanas de oro y plata*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández, J. (2011). Entre el liberalismo radical y la necesidad: los debates en torno al monopolio estatal del tabaco en México, 1821-1824. *América Latina en la Historia Económica*, 18(2), 65-90. <https://doi.org/10.18232/alhe.v18i2.479>
- Huerta, J. (1989). *Atlas del tabaco en México*. Instituto Nacional de Geografía y Estadística.
- Jáuregui, L. (1999). *La Real Hacienda de Nueva España. Su administración en la época de los intendentes: 1786-1821*. Universidad Autónoma de México.
- (2008). *Las reformas borbónicas*. Secretaría de Educación del Gobierno del Distrito Federal.
- Jiménez, A. (2001). Tradición o modernidad. Los alcaldes mayores y los subdelegados en Nueva España. *Espiral*, 7(21), 133-157. <http://www.espiral.cucsh.udg.mx/index.php/EEES/article/view/1196>
- Marichal, L. (2020, 15 de julio). Una empresa transatlántica del siglo XVIII: el monopolio del tabaco en Nueva España, Cuba y España. <https://carlosmarichal.colmex.mx/en/finanzas-coloniales/Ensayo%20Tabaco%20Imperial.pdf>
- Moreno, C. (2012). Alcaldes mayores y subdelegados frente a la siembra clandestina de tabaco: Papantla, 1765-1806. *América Latina Historia Económica*, 19(3). 206-234. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-22532012000300007

- Lira, A. (1998). Aspecto fiscal en Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII. En L. Jáuregui y J. Serrano (coords.), *Las finanzas públicas en los siglos XVIII y XIX* (pp. 27-65). Instituto Mora; El Colegio de México; El Colegio de Michoacán.
- Nater, L. (2006, 1 de junio). Engranajes del Imperio: el caso de los monopolios del tabaco en el siglo XVIII. https://www.academia.edu/1349631/Engranajes_del_Imperio_el_caso_de_los_monopolios_del_tabaco_en_el_siglo_XVIII
- Netzahualcoyotzi, M. (2012). El derrumbe de las ventas del tabaco en Tlaxcala: 1824 a 1829. Relaciones. *Estudios de historia y sociedad*, 33(130), 217-248.
- Rodríguez, J. (2002). *La creación del estanco del tabaco en España*. Altadis.
- Ros, M. (1979). La fábrica de puros y cigarros de México (1770-1800). *Anuario II*, 109-125. <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/8178>
- (1984). *La producción cigarrera a finales de la colonia. La Fábrica en México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (1993). El tabaco: del monopolio colonial a la manufactura porfiriana. *Historias*, (29), 57-70. <https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/?p=2219>
- (2000). Descorporativización y recomposición de los agentes del tabaco en la Nueva España a finales del siglo XVIII. En M. D. Morales y R. Mas (coords.), *Continuidades y rupturas urbanas en los siglos XVIII y XIX* (pp. 339-248). Consejo del Centro Histórico de la Ciudad de México.
- Saloma, A. (2000). Forjando la vida: dichas y desdichas de las obreras de las fábricas cigarreras del Porfiriato. *Dimensión Antropológica*, 18, 28-52. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/8346>
- Sarro, E. (1935). *La industria del tabaco en México*.
- Suárez, C. (2011). De mercado libre a monopolio estatal: la producción tabacalera en Nueva España, 1760-1800. *Históricas Digital*, (24), 411-432. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publica-digital/libros/caminosymercados/cm021.pdf>

- Teitelbaum, V. & Gutiérrez, F. (2009). De la representación a la huelga. Las trabajadoras del tabaco (Ciudad de México, segunda mitad del siglo XIX). *Boletín Americanista*, (59), 265-288. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13200/16538>
- Trejo, A. (2014). *La fiscalidad en la construcción del estado de Zacatecas: el tabaco como renta, 1824-1857* (Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Zacatecas).

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Trejo, A. (2020). El estanco y las fábricas de tabaco como estrategia de desplazamiento en la Nueva España. *Punto Cunorte*, 6(11), 196-221.

PUNTO CUNORTE es la revista académica del Centro Universitario del Norte (CUNorte) de la Universidad de Guadalajara. Se trata de una publicación semestral cuyo objetivo principal es acercar tanto a especialistas como a estudiantes en una plataforma interdisciplinaria e intercultural que propicie el diálogo y promueva el pensamiento crítico con relación al tema tratado en cada edición.

Cada número está enfocado en un problema o debate específico de las áreas temáticas que atiende el CUNorte: administración de negocios, antropología, contaduría pública, derecho, enfermería, electrónica y computación, educación, mecánica eléctrica, salud pública, tecnologías para el aprendizaje, nutrición, psicología y turismo. Por lo tanto, la revista se dirige a investigadores, profesores, estudiantes y público general interesado en las disciplinas mencionadas. Se publican trabajos originales e inéditos. Los tipos de manuscritos aceptables se enlistan a continuación.

- Artículos científicos que reporten resultados de investigación inéditos.
- Ensayos científicos que aviven la discusión sobre los temas propuestos para su análisis. Se contemplan aquellos documentos inéditos que contribuyan al esclarecimiento de la realidad del fenómeno que se aborda.
- Estudios o diagnósticos acerca de un tema, programa o política gubernamental.
- Reseñas de libros clave o clásicos, baterías de pruebas o protocolos de medición, páginas web, aplicaciones (*apps*), entre otros. Se podrá consultar con el director la pertinencia de otro tipo de materiales sujetos a reseñar.

Todos los contenidos están disponibles de manera totalmente gratuita para todo el público en cualquier parte del mundo inmediatamente después de su publicación. PUNTO CUNORTE se une a la iniciativa del acceso abierto en tanto

que una gran parte de las investigaciones publicadas fueron financiadas con fondos públicos. Los usuarios pueden leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar y enlazar los textos completos de esta revista siempre y cuando sea para un propósito legítimo y se cite la fuente. Se permite compartir, copiar y redistribuir la obra en cualquier medio o formato, y adaptar, transformar y crear a partir la obra si y solo si se cita adecuadamente la autoría y la fuente —sin que ello sugiera que se tiene el apoyo del autor/coautor o de la universidad, o lo recibe por el uso que hace—; se utiliza el material de la obra para una finalidad no comercial, y la obra derivada se pone a la disposición de usuarios o lectores de la misma manera.

Esta revista se adhiere a las normas de la Universidad de Guadalajara y seguirá recomendaciones del Committee on Publication Ethics, especialmente de su *Código de conducta*.

Cualquier práctica deshonesta será rechazada y tendrá las consecuencias correspondientes a la gravedad de la situación, siguiendo a estos organismos. Todos los manuscritos recibidos serán sometidos a un análisis antiplagio usando como auxiliar el programa Turnitin.

La versión completa de estas políticas se encuentra disponible en el sitio web, al que se puede acceder a través del código QR.



INFORMACIÓN PARA AUTORES

La revista publica trabajos de autores de cualquier institución, con cualquier grado académico y de cualquier parte del mundo siempre que los textos cumplan las condiciones técnicas y estructurales, no incurran en prácticas que falten a la ética de publicaciones y sean considerados valiosos por los especialistas. Un manuscrito que no satisfaga lo descrito a continuación no continuará con el proceso editorial y no será sometido a la evaluación por pares a menos que los autores realicen las modificaciones necesarias.

Todas las colaboraciones deben pertenecer a las áreas curriculares del CUNorte y deben ser trabajos originales e inéditos que supongan un aporte al campo de conocimiento en el que se inscriben. Asimismo, no se aceptará que el trabajo se presente de manera simultánea en dos medios distintos para evaluar su publicación. En caso de que los autores incurran en estas prácticas, se considerará como una falta a la ética de publicaciones y se emprenderán las acciones correspondientes.

CONDICIONES TÉCNICAS

- Los archivos serán recibidos en un formato compatible con el procesador de textos Word y en formato PDF en el correo electrónico puntocunorte@cunorte.udg.mx
- Los textos usarán la fuente Times New Roman con un tamaño de 12 puntos y un interlineado de 1.5, y tendrán los párrafos justificados.
- Los textos podrán ser acompañados de gráficos, mapas, fotografías o imágenes. Toda imagen debe ir anclada en el texto con su numeración y título correspondiente, y anexarse de manera independiente (formato TIF, JPG o GIF con una resolución mayor a los 200 píxeles por pulgada). Los autores declararán que tienen autorización para utilizar los materiales y que resguardan los documentos que lo comprueban.

- Las tablas, gráficas o figuras deberán estar en un formato editable en Word.
- El título no deberá exceder los 140 caracteres (con espacios).
- Los subtítulos deberán estar alineados a la izquierda y ser escritos con mayúscula inicial (tipo oración).
- Los artículos, ensayos y diagnósticos no deberán exceder las 25 cuartillas o las 10 000 palabras —incluyendo el resumen, referencias bibliográficas, tablas y figuras—.
- Las reseñas no deberán exceder las 10 cuartillas o las 3 000 palabras.
- No se incluirán anexos o apéndices a menos que sea completamente indispensable a juicio del director o los evaluadores.
- Se evitarán las notas a pie de página a menos que sean completamente indispensables para la exposición del tema.
- Se seguirá el estilo de citación propuesto por la American Psychological Association (APA) en su manual de publicaciones (3.ª edición en español de la 6.ª edición en inglés).

CONDICIONES ESTRUCTURALES

- Título. Se deberá representar el trabajo clara y específicamente en 140 caracteres como máximo. Se presentará su traducción en inglés, y español si el idioma original es otro.
- Resumen. Se especificará, en máximo 120 palabras, el objetivo, la metodología, la aproximación, los resultados, las limitaciones o implicaciones, la originalidad o valor, y los hallazgos o conclusiones (en ese orden). No deben repetirse frases o párrafos integrados en el cuerpo del texto. Se presentará su traducción en inglés, y español si el idioma original es otro.
- Palabras clave. Los conceptos utilizados, máximo cinco, describirán el trabajo de la mejor manera, por lo que no se debe recurrir al uso de nombres propios o lugares. Se recomienda usar tesauros; por ejemplo, el de la APA o el de la

- Unesco. Se presentará su traducción en inglés, y español si el idioma original es otro.
- Introducción. Este apartado presentará la información básica como una reseña reconstructiva.
 - Metodología o aproximación. Se deberá distinguir cómo se realizó la investigación. Es necesario detallar cuál fue el método y el enfoque que dirigió el trabajo.
 - Resultados. Este apartado expondrá exclusivamente los datos y aquello que se encontró con la metodología utilizada; por lo tanto, no debe incluirse ninguna cita.
 - Discusión. Se contrastarán los resultados del trabajo con los hallazgos que otros autores hayan compartido en investigaciones relacionadas. En esta sección las citas son indispensables, ya que se trata de un diálogo.
 - Conclusiones. La estructura del texto y la información que se va aportando habrá de llevar hacia el objetivo central planteado claramente desde la introducción. No deben incluirse citas en este apartado.
 - Agradecimientos. Si corresponde, se mencionarán los organismos que financiaron o apoyaron de alguna manera la investigación.
 - Referencias bibliográficas. Se anotarán solamente las referencias que hayan sido citadas en el texto, siguiendo el estilo APA.

La versión completa de estos lineamientos se encuentra disponible en el sitio web, al que se puede acceder a través del código QR.





UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE



EL CENTRO UNIVERSITARIO DEL NORTE OFERTA LAS MAESTRÍAS:

- TECNOLOGÍAS PARA EL APRENDIZAJE
- ADMINISTRACIÓN DE NEGOCIOS
- DERECHO
- SALUD PÚBLICA

INFORMES

www.cunorte.udg.mx/posgrados

CORREOS

maestria.derecho@cunorte.udg.mx
maestria.administracion@cunorte.udg.mx
mta@cunorte.udg.mx
msp@cunorte.udg.mx

CARRETERA FEDERAL NO. 23, KM 191, C.P. 46200, COLOTLÁN, JALISCO, MÉXICO.

TELS: 01 800 5055 399, (499) 9921333, 0110, 2466, 2467 Y 1170



UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA
Red Universitaria de Jalisco



Centro
Universitario
del Norte