ANTROPOLOGÍA DEL NORTE DE MÉXICO Y EL SUROESTE DE LOS ESTADOS UNIDOS

ENTRECRUCE DE CAMINOS Y DERROTEROS DISCIPLINARIOS

Maximino Matus
Miguel Olmos Aguilera
(*coordinadores*)

El Colegio de la Frontera Norte

Antropología del norte de México y el suroeste de los Estados Unidos

Entrecruce de caminos y derroteros disciplinarios

A Raquel Padilla,
in memoriam

Antropología del norte de México y el suroeste de los Estados Unidos

Entrecruce de caminos y derroteros disciplinarios

Maximino Matus
Miguel Olmos Aguilera
(*coordinadores*)

El Colegio
de la Frontera
Norte

Antropología del norte de México y el suroeste de los Estados Unidos : entrecruce de caminos y derroteros disciplinarios / Maximino Matus Ruiz, Miguel Olmos Aguilera, coordinadores. — Tijuana : El Colegio de la Frontera Norte, 2021.
7.6 MB (358 p.)

ISBN: 978-607-479-384-0

1. Antropología — Norte de México. 2. Suroeste de los Estados Unidos — Antropología. I. Matus Ruiz, Maximino. II. Olmos Aguilera, Miguel.

GN 560 .M6 A5 2021

Esta publicación fue sometida a un proceso de dictaminación doble ciego por pares académicos externos a El Colef, de acuerdo con las normas editoriales vigentes en esta institución.

Primera edición, 20 de mayo de 2021

D. R. © 2021 El Colegio de la Frontera Norte, A. C.
Carretera escénica Tijuana-Ensenada km 18.5
San Antonio del Mar, 22560
Tijuana, Baja California, México
www.colef.mx

ISBN: 978-607-479-384-0

Coordinación editorial: Érika Moreno Páez
Corrección y formación: Rosario Arias/Ediciones Marari
Lectura de control: Estefanía Amaro López
Última lectura: Irene Sanz Cerezo
Diseño de cubierta: Lucero Cárdenas Prado
Imagen de portada: "Cráneo" Cueva de la Candelaria Coahuila. Archivo digitalizado de las Colecciones Arqueológicas del Museo Nacional de Antropología Secretaría de Cultura. INAH-MNA-CANON-MEX. Reproducción autorizada por el INAH.

Hecho en México/*Made in Mexico*

Índice

Miradas antropológicas al norte de México y el suroeste de Estados Unidos 9
Maximino Matus y Miguel Olmos

LINGÜÍSTICA EN EL NORTE DE MÉXICO Y EL SUR DE ESTADOS UNIDOS

El estudio de la relación entre lengua, cultura y sociedad en el norte de México 41
José Luis Moctezuma Zamarrón

Enredos fronterizos: Las lenguas nativas de Baja California 61
Ana Daniela Leyva

El movimiento del lenguaje. Los idiomas vivos, moribundos y moribundos revitalizados 75
Paula L. Meyer

ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA FÍSICA EN EL NORTE DE MÉXICO Y EL SUR DE ESTADOS UNIDOS

Puerta septentrional de Baja California: Reconociendo la arqueología de sus migrantes 99
Antonio Porcayo Michelini

La arqueología norteña: De espacios fluidos a procesos posglobales 115
César Villalobos Acosta

Arqueología en el norte de México: Un cambio de chip 127
Emiliano Gallaga Murrieta

La antropología física del desierto: Los retos del siglo XXI 143
Patricia Olga Hernández Espinoza

HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA EN EL NORTE DE MÉXICO Y EL SUR DE ESTADOS UNIDOS

El transnacionalismo de la diáspora yaqui 165
Raquel Padilla Ramos

Esos espacios que hacen frontera: La larga traza de una frontera colonial 177
Cecilia Sheridan

Legados de raza y conquista en la formación de la frontera México-Estados Unidos 193
Olivia T. Ruiz Marrujo

Unos bocaditos de las hegemonías de lenguajes y sus descontentos desde 1540 al presente en la región transfronteriza del suroeste de Norteamérica 221
Carlos G. Vélez-Ibáñez

ANTROPOLOGÍA Y ETNOLOGÍA EN EL NORTE DE MÉXICO Y EL SUR DE ESTADOS UNIDOS

Cambios y permanencias en la etnomusicología y en las músicas del noroeste de México 251
Miguel Olmos Aguilera

Investigación en antropología médica desde la frontera norte: Fluidez ante problemáticas cambiantes 281
Christine Alysse Von Glascoe

La ciudad transnacional. Desplazamientos en el proceso de urbanización planetaria 297
Federico Besserer

Conclusiones generales 337
Maximino Matus y Miguel Olmos

ACERCA DE LOS AUTORES 347

Miradas antropológicas al norte de México y el suroeste de Estados Unidos

Maximino Matus y Miguel Olmos

En el año 5-Caña
Vinieron a acercarse los chichimecas:
Vivían como flechadores (cazadores),
No tenían casas,
No tenían tierras,
Su vestido no eran capas tejidas,
Solamente pieles de animal era su vestido,
Y con yerba también lo hacían.
Sus hijos sólo en redecillas,
En «huacales» se criaban.
Comían tunas grandes,
Grandes cactus, maíz silvestre,
Tunas agrias.

(León Portilla, 1967, fol. v.)

Introducción

El epígrafe antes presentado sintetiza las múltiples evidencias sobre la visión que tenían los grupos indígenas asentados en la zona lacustre del altiplano mesoamericano respecto a los chichimecas; los primeros se concebían a sí mismos como *civilizados*, en buena medida gracias a su capacidad de cultivar y alimentar a su pueblo, así como por su producción artesanal y artística. En cambio, los segundos eran vistos como grupos de *bárbaros* nómadas que no habían logrado desarrollar las técnicas más elementales de cultivo, vestían de forma precaria y se alimentaban de productos no procesados.

Aunque los chichimecas comandados por Xólotl fueron sujetos de un acelerado proceso de aculturación en su contacto con los toltecas (León-Portilla, 1967), la oposición entre los grupos *civilizados* de Mesoamérica y los *otros* chichimecas fue reconstruida una y otra vez por los toltecas y los primeros grupos de chichimecas que se asentaron en el altiplano central. Después, dicha oposición fue reproducida por los expedicionarios y encomenderos españoles, retomada por representantes de los gobiernos centralistas del México independiente y avalada por algunos antropólogos modernos del siglo XX; los chichimecas del norte de México fueron asociados a un horizonte civilizatorio diferente, con una organización social particular y una cultura idiosincrática que, en el mejor de los casos, había retomado por contacto algunas prácticas de la civilización mesoamericana. El *otro* chichimeca se construyó históricamente como un otro tan distante que, incluso, el establecimiento de sus fronteras territoriales y el nombre del espacio vivido por sus habitantes ha sido menguante: *Aridoamérica*, el *Southwest*, *La Gran chichimeca, Oasis América*, son sólo algunas de las denominaciones que han intentado aprender este vasto territorio; cada una respondiendo a intereses políticos y académicos particulares.

Pese a que la denominación chichimeca aparece en la historia mesoamericana como un genérico para designar a todos los que venían del norte e, incluso, era posible pensar el norte y lo chichimeca como sinónimos, en particular el noroeste de lo que hoy llamamos México y el oeste del actual territorio de los Estados Unidos, las evocaciones sobre lo chichimeca y lo norteño no se generaron de un día para otro. El imaginario que recubre la región septentrional del país ha sido construido a lo largo de la historia a partir de lo que las culturas del centro mesoamericano imaginaban sobre el norte, más aún porque desde el centro mexica se escribía la historia de la hegemonía macrorregional a través de los tlacuilos mexicas, y se generaba y difundía la mitología sobre el carácter diferente y desconocido de lo chichimeca. Revisando las referencias sobre el norte de México en la obra de los primeros

cronistas como fray Bernardino de Sahagún, se descubre que tal como lo señalaron, primero Armillas (1969) y después (Braniff, 2001): «el lugar de las rocas secas [...] es un lugar de mucha hambre, de mucha lamentación y de mucha muerte» (p. 7). El norte como evocación de lugar desolado no fue una representación colectiva de reciente creación, sino que se trata de una construcción ideológica muy antigua. En este espacio no es necesario realizar la genealogía de dicha construcción, para lo cual se remite a Olmos (2018).

Este capítulo introductorio se encuentra dividido en tres secciones:

1) La primera presenta un recuento de algunas categorías con las que se ha intentado aprehender la complejidad social y cultural, bajo una lente multifocal e interdisciplinaria, del amplio territorio que se extiende entre el norte de México y el suroeste de Estados Unidos; Aridoamérica, el *Southwest* y La Gran Chichimeca.[1]
2) La segunda reflexiona sobre el estado actual de los estudios antropológicos que han tenido por objeto el análisis de los fenómenos relacionados con la diversidad física, arqueológica, lingüística, social y cultural de los grupos humanos asentados en dicha área cultural, social y geográfica.
3) La tercera y última sección presentan las discusiones centrales de la obra que nos convocan y los capítulos que las conforman.

La polisemia de un área geográfica indómita

Al igual que el imaginario septentrional, el territorio al norte de Mesoamérica ha tenido diversas denominaciones tanto en términos

[1] Si bien la multidisciplina antropológica integra diferentes especialidades y disciplinas, su articulación es perfectamente interdisciplinar. Quizá la investigación realizada desde otras ramas del conocimiento –como la historia, la física o la medicina– contraste en la antropología pese a reconocer diferencias entre la etnohistoria, la antropología física o la etnología, donde a menudo existen enlaces entre éstas y otras disciplinas de las ciencias antropológicas.

políticos como antropológicos. El término de Aridoamérica fue inicialmente propuesto hacia 1943, año en que se llevó a cabo la Tercera Reunión de la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA). Hacia ese entonces también se propuso ampliar el término *Southwest*, empleado primordialmente por la academia estadounidense, por algo más extensivo, agregándole el pronombre *The American* o el adjetivo *Greater* a *Southwest*; sin embargo, ninguno de los intentos fue fructífero, ya que los términos propuestos no generaron consenso entre los antropólogos asistentes.

El encuentro tuvo lugar en el Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, en la Ciudad de México. La mesa redonda llevó por título «El norte de México y las relaciones entre las culturas de América Media y las del sureste y suroeste de Estados Unidos». En dicha mesa de la SMA, el etnólogo Paul Kirchhoff resumió en 14 puntos la discusión desarrollada en el eje temático que se intituló «El norte de México». A continuación se retoman los puntos cinco y ocho porque se consideran centrales del argumento que se presenta:

> 5) Nuevas investigaciones basadas en la Matrícula de Tributos y otros documentos permiten fijar con más precisión la frontera del Imperio Mexicano con los pueblos primitivos del Norte de México. (El Norte de México…, 1943, pp. 7-8).
> 8) Se ha podido establecer la unidad básica de la cultura de los pueblos nómadas del Norte de México, constituyendo un área cultural […] (El Norte de México…, 1943, p. 8).

Como se observa en el punto ocho, en éste se presenta ya la idea del norte de México como un área cultural con unidad básica –partiendo de una perspectiva difusionista de la cultura–. En tanto que el punto cinco señala la existencia de una frontera que distingue al *civilizado* Imperio mexicano de los pueblos *primitivos* del norte de México.

Por su parte, el arqueólogo Emil Haury fue el encargado de resumir las discusiones de la sección «Dealing with Mesoamerica

and the Southwest». Al respecto se retoman dos ideas consideradas centrales:

> 1) Se avanzó una propuesta que extiende el presente suroeste para incluir el área de los pueblos cazadores del norte de México y los pueblos campesinos de la Sierra sur hasta los cora, los huicholes y los pueblos costeros tan al sur como el norte de Sinaloa […]
> 2) Se propuso el nombre América del Norte, pero las alternativas ofrecidas en las discusiones incluyeron el Suroeste de Estados Unidos y el Gran Suroeste, pero ninguna fue generalmente aceptable. Los límites norte de dicha área incluirán la región de la Cuenca y la parte sur de las Californias. La región expresa conceptos de tiempo, así como conceptos de área y también se puede fraccionar en subdivisiones regionales y temporales de datos arqueológicos (El Norte de México…, 1943, pp. 10-11 [traducción propia]).

Del primer punto destacado por Emil W. Haury como resultado de las discusiones, llama la atención la pretensión de algunos colegas por extender el alcance del concepto del *Southwest* estadounidense para abarcar a los grupos coras y huicholes, cuya presencia se extendía hasta el norte de Sinaloa. Al respecto, es importante señalar que el *Southwest* nace originalmente como una categoría aplicable a los pueblos históricos y prehistóricos de Arizona y Nuevo México (Kirchhoff, 1954).

Del segundo punto destaca que se presentan por primera vez los conceptos de *Arid North America*, *The American Southwest* y el *Greater Southwest*, ninguno de los cuales alcanzó el consenso de los antropólogos presentes. Al respecto, resulta importante señalar que el intento de ampliar el concepto y los límites tanto geográficos como culturales del *Greater Southwest* tiene su origen en la propuesta desarrollada por Kroeber hacia 1928 en su obra *Native Culture of the Southwest*, donde señala que «es evidente que si este Suroeste mayor es una verdadera entidad cultural, los pueblos antiguos o incluso el Suroeste Arizona-Nuevo México sólo es un fragmento cuyo funcionamiento únicamente es entendible en

términos de una mayor extensión» (Kroeber, 1928, p. 376, citado en Kirchhoff, 2008, p. 72).

Con esta cita de Kroeber inicia la ponencia –que en 1954 se convertiría en el artículo– «Recolectores y agricultores en el Gran suroeste: un problema de clasificación» de Kirchhoff, presentada en diciembre de 1953 en la reunión de la American Anthropological Association (AAA) en Tucson, Arizona, como parte del simposio sobre el suroeste coordinado por Edward H. Spicer y Emil W. Haury. En dicha ponencia Kirchhoff presentó una discusión más elaborada de la idea de *Arid North America*, planteada por primera vez hacia 1943 en la mesa de la SMA, y avanzada también en su artículo seminal sobre Mesoamérica del mismo año, donde señalaba la existencia de grupos recolectores dentro del territorio mexicano, que en su clasificación pertenecían culturalmente al Gran suroeste o Norteamérica árida. Lo planteado por Kirchhoff en dicho encuentro tuvo amplias repercusiones:

> Principalmente en el sur de la frontera internacional –donde, sin discusión alguna, los términos Oasis América y Aridoamérica fueron añadidos por la antropología mexicana al de Mesoamérica–, planteándose un macroconjunto denominado Mexamérica (Jiménez, 1961), o entendiéndose que la suma de esas tres áreas culturales constituía la base para la historia antigua de México (López y López, 2009, pp. 11-17; Kirchhoff, 1954, p. 71).

La discusión desarrollada por Kirchhoff en «Recolectores y agricultores en el Gran suroeste: un problema de clasificación» se centra en discernir si el *Greater Southwest*, propuesto una década atrás –SMA 1943– por miembros de la academia estadounidense, podía ser considerado o no una verdadera entidad cultural. En dicho ensayo Kirchhoff refiere que en 1939 Kroeber publicó *Cultural and Natural Areas of Native North America*, siendo este texto el primer intento de dividir todo el norte y Centroamérica en áreas culturales, de donde se deriva el denominado *suroeste* o el *suroeste cultural*.

Empero, en dicho ensayo el autor excluye lo relativo a la extensión y frontera de dicha área dentro del territorio mexicano, en buena medida debido a que no existía la suficiente evidencia empírica para trazar sus límites; como alternativa, el autor se limita a denominar el norte del altiplano mexicano y Tamaulipas como el *noreste de México*, área que en su propuesta pertenecía a «su división no agrícola de Mesoamérica nuclear» (Kirchhoff, 1954, p. 75).

Después de discernir sobre lo limitado que resulta la exclusión que hace Kroeber de los grupos de cazadores-recolectores del territorio mexicano, Kirchhoff señala lo siguiente: «yo definiría territorialmente al Gran suroeste incluyendo el centro y sur de California, Baja California, la Gran Cuenca, Arizona, Nuevo México, la costa sur de Texas y el norte de México hasta los ríos Sinaloa y Pánuco» (Kirchhoff, 1954, p. 75), para enseguida plantear la pregunta de si en realidad el Gran suroeste es una o dos áreas culturales: «Mi posición es que durante mucho tiempo en el Gran Suroeste han existido dos culturas distintas geográficamente separadas, y que debemos reconocer esta situación hablando de dos áreas culturales y no de una, como antes lo hacíamos» (Kirchhoff, 1954, p. 76).

Al analizar la genealogía del concepto, Kirchhoff señala que la primera vez que éste fue utilizado se remonta a 1913, cuando Goddard publica *Indians of the Soutwest*, donde propone una división entre tribus residentes en *pueblos* y *grupos nómadas*. El análisis de Goddard se limitó a los grupos que se encontraban al norte de la línea divisoria internacional:

> Para la época en la que escribió Goddard, la frontera internacional se había convertido en un factor decisivo en la investigación antropológica, y asumiría también una importancia especial en el paulatino surgimiento del concepto antropológico del Suroeste como un área cultural nativa (Kirchhoff, 1954, p. 78).

Lo anterior resulta de vital importancia pues señala cómo la división geopolítica de 1848 tuvo consecuencias incluso en la

forma en que la antropología de México y Estados Unidos se desarrollaron y pretendieron establecer sus *áreas culturales nativas* a partir de límites geopolíticos arbitrarios. No obstante, también existieron otros intentos promovidos por antropólogos de ambas naciones para avanzar en la discusión del área cultural más allá de los límites nacionales; empero, Kirchhoff señala que en la mayoría de los casos la ambigüedad, respecto a la existencia de una o dos áreas culturales en relación con las técnicas de subsistencia, fue predominante (Kirchhoff, 1954).

Una excepción más de la tendencia general de pensar el suroeste como área cultural única fue el artículo de Spier, denominado «Problems Arising from the Cultural Position of the Havasupai» de 1929, quien no reconoce una sino dos culturas básicas en el suroeste. Otro trabajo más en este sentido es *The Comparative Ethnology of Northern* México *Before 1750*, publicado por Beals en 1932, donde señaló la existencia de «dos grandes grupos dentro del norte de México que pueden definirse con cierta claridad: los pueblos agrícolas y los no agricultores» (Kirchhoff, 1954, p. 79).

Kirchhoff aduce que este tipo de aproximaciones ambiguas –una o dos áreas culturales– eran características de la mayoría de los escritos acerca del suroeste o Gran suroeste en la primera mitad del siglo XX (Kirchhoff, 1954). Además, el autor señala que la discusión en torno al suroeste o el Gran suroeste no consideró información básica sobre los chichimecas; en particular, el hecho de que su avanzada organización sociopolítica los colocaba en un plano superior al del resto de las culturas recolectoras del suroeste. En conclusión, el autor propuso una clara división dentro del vasto debate:

> Sería útil separar a estas culturas tanto por nombre como en concepto. Como los nombres descriptivos que he usado en este artículo son un tanto burdos, para los recolectores propongo el nombre de «Aridoamérica» y «cultura de Aridoamérica», mientras que para los agricultores pensamos en «Oasis América» y «cultura de Oasis América». Esto implica el abandono de los

> términos Suroeste y Gran Suroeste en relación con un tipo o tipos regionales de cultura, así como su uso futuro únicamente en el sentido geográfico (Kirchhoff, 1954. p. 89).

Kirchhoff destacó caracteres o pautas culturales regionales de los grupos indígenas del noroeste de México que –de acuerdo con sus criterios de difusión tan en boga en esa época– pertenecían a un complejo cultural más extenso, que hacían pensar en constantes propias de los sistemas económicos. Sin embargo, los patrones lingüísticos, o los procesos de conquista, colonización y evangelización no fueron del todo considerados en sus planteamientos; menos aún las expresiones artísticas.

Lo que marcó desde sus inicios la definición de las regiones fueron, en particular, las culturas arqueológicas. No obstante, en términos conceptuales, el noroeste es tan antiguo como la historia misma de la antropología. En la década de 1920, Miguel Othón de Mendizábal (1930) la definió como una región distinta al altiplano mesoamericano. Como ya antes se comentó, Kirchhoff (1943), en su célebre «Mesoamérica sus límites geográficos», indicaba que las culturas que se encuentran al norte de Mesoamérica poseían diferencias sustanciales con relación a las culturas del centro y sur del país, tomando las culturas azteca y maya como referentes principales. Fue en 1954 cuando Kirchhoff hace un agregado a lo que él llama Aridoamérica, definiendo algunas subregiones como Oasis-América, o lugares bañados por algunos ríos que propiciaban algún tipo de agricultura, y donde el noroeste posee una parte importante de su territorio.

A pesar de todo, para Kirchhoff (1943) lo que realmente definía el noroeste era, sin duda, no sólo las características ya clasificadas, sino la ausencia de rasgos mesoamericanos. Por lo que –más allá de las clasificaciones Aridoamérica, Oasisamérica o la Gran Chichimeca– el noroeste se define, visto con ojos macrorregionales, a partir de ciertos procesos históricos y culturales que reconfiguran

el modo de vida de los pueblos y culturas que han habitado la región a través de los siglos. Esto no indica que esta macrorregión –que incluye los actuales estados de Sonora, la parte occidental de Chihuahua, el norte de Sinaloa, la península de Baja California, el territorio de Arizona, el sur de California, el sur de Nevada, el sur de Utah, el sureste de Colorado y el occidente de Nuevo México– no pueda ser clasificada en otras subregiones determinadas por criterios históricos, ecológicos, geológicos, climáticos, culturales, arqueológicos, políticos, míticos religiosos o artísticos, las cuales en conjunto no siempre coinciden entre sí de una subregión a otra, pero que interactúan con elementos culturales comunes si se les compara con otras macrorregiones del continente americano.

Braniff (2009), como ferviente crítica de los conceptos de Aridoamérica y de *Southwest*, recuerda que resulta inapropiado, ya que políticamente este territorio sólo tiene 150 años de existencia; es decir, que particularmente *Southwest* fue creado después de que se movieron los límites de la frontera entre México y Estados Unidos en 1848. Además, la autora ha sido enfática en señalar que las culturas que han habitado esta gran área geográfica fueron básicamente agricultores, aunque también existieron grupos nómadas y seminómadas; aseveración –que confronta la limitada oposición de grupos civilizados versus primitivos– que se encuentra implícita en el concepto de Aridoamérica como un área geográfica opuesta al esplendor cultural de Mesoamérica, independientemente de sus matices a partir de la subdivisión tácita en la idea de Oasis América.

Como alternativa de los conceptos del *Southwest* y Aridoamérica, Braniff revindica la categoría de La Gran Chichimeca: «De acuerdo a la información de las fuentes históricas del siglo XVI, se puede trazar e ilustrar la extensión del área al norte de Mesoamérica llamada "La Gran Chichimeca"» (Braniff, 2009, p. 27). Desde la perspectiva de Braniff, La Gran Chichimeca no puede considerarse como un *área cultural* según los parámetros establecidos por Kirchhoff para Mesoamérica y Aridoamérica: «Pues aquí vivió

gente con diferentes tipos de subsistencias: cultivadores, cazadores, recolectores, pescadores, etcétera, que además pudieron o debieron cambiar su tipo de sustento de acuerdo a sus situaciones climáticas o históricas» (Braniff, 2009, p. 30). En este sentido, más que una gran área cultural donde los diversos grupos que la habitan comparten algunos signos asociados a un modo de subsistencia y una cosmovisión desarrollada en torno a un *grano madre*, en *La Gran Chichimeca* existen múltiples grupos culturales que desarrollaron cosmovisiones diversas y complejas a partir de los limitados recursos naturales que el entorno les ofrecía. De forma tal que se pasa de la visión homogénea *Southwest* y *Aridoamérica*, a la dual Aridoamérica y Oasis América, para finalmente proponer una región con múltiples horizontes culturales: La Gran Chichimeca.

Sin embargo, los antropólogos que realizan investigaciones en el norte y el noroeste del actual territorio mexicano o sur de Estados Unidos muchas veces no se han identificado plenamente con tales denominaciones; aunque esto parece no preocupar a muchos investigadores vinculados con la investigación socioantropológica. En cambio, la antropología que analiza los procesos históricos culturales de largo aliento –y sobre todo sensible ante las políticas y el desarrollo del paradigma antropológico, como preámbulo necesario para situarse en el panorama de las ciencias humanas y sociales a nivel global– ha analizado incesantemente, por un lado, la denominación genérica regional y, por otro, el desarrollo del paradigma antropológico en tierras chichimecas.

Pese a los argumentos de Braniff (2001, 2009) y Di Peso (1974), la denominación de la Gran Chichimeca, inicialmente de carácter histórico y arqueológico, como anteriormente se comentó, podría concebirse como una gran macroárea cultural existente al norte de Mesoamérica. La denominación regional ha sido impulsada por criterios políticos e ideológicos que ya se han referido, pero los dispositivos teóricos para estudiar la región también han definido el tipo de estudios que se han puesto en marcha en la región, e igual

se han sumado a la discusión regional, no sin antes pasar por un dejo de difusionismo nostálgico.[2]

De acuerdo con lo comentado, en el vasto territorio de estudio, se verifica una gran diversidad de visiones del mundo y construcciones ideológicas propias de las culturas nómada, seminómada, cazador-recolector, pescadores o agricultores ocasionales que complementaban su dieta con la caza o la recolección. Esta situación no anula la posibilidad de encontrar hilos conductores que apunten hacia una cohesión regional a través de diversos marcadores, patrones y pautas culturales regionales y microrregionales.

A propósito de la polémica regional, la discusión está lejos de concluirse, y desde nuestra perspectiva habría que plantearse constantemente diversas preguntas sobre los indicadores regionales: ¿existen patrones de producción cultural entre las culturas indígenas del noroeste de México y sur de Estados Unidos? ¿Hasta qué punto el arte, la cultura material, los mitos y las lenguas son campos del conocimiento que contribuyen a distinguir una lógica regional? ¿Por qué hemos pensado el noroeste de México y suroeste de Estados Unidos como una región? ¿Cómo repercutió el proceso de evangelización en el desarrollo de la cultura de los grupos indígenas de la región? ¿Los movimientos globales contemporáneos forman parte o enmarcan a los pueblos y sociedades que habitan actualmente el mundo moderno en esta región de estudio?

[2] Como se verá en un apartado más adelante, los equipos de investigación que se han sumado al estudio regional en las últimas décadas han sido muy diversos y, actualmente, gozan de gran difusión y productividad. Uno de ellos consiste en los múltiples encuentros sobre la red de estudios de la región chichimeca que se originaron en el centro del país, y que han tenido la intención de abordar todo el complejo norteño (Olmos, 2004).

El estado actual de los estudios antropológicos en el norte de México

La antropología del norte de México atraviesa un buen momento. Actualmente, son múltiples las instituciones regionales que realizan investigaciones en las diversas disciplinas antropológicas. Además, la infraestructura docente y la oferta educativa que involucran los fenómenos culturales en sus planes y programas de estudios superiores se han diversificado en los últimos años. Instituciones pioneras son la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), fundada en 1990 gracias al esfuerzo de Juan Luis Sariego, primero como una extensión de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y después como una institución autónoma en 2012. Otro programa que destaca es la maestría en Antropología del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Noreste, o la maestría y doctorado en Estudios Culturales del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo (IIC), de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Además, la maestría en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), fundada en 2008, y el doctorado que, a partir de 2016, promueven el estudio de los fenómenos culturales desde una perspectiva antropológica.

El camino seguido por la antropología en tierras norteñas ha sido ampliamente desarrollado en muchas investigaciones y desde distintas disciplinas, donde la arqueología ha tenido un papel preponderante (Braniff, 2001; Villalpando, 1992).

Si en algo pueden estar de acuerdo los antropólogos es que –a diferencia de otras disciplinas sociales– las disciplinas antropológicas desde sus orígenes, tanto a nivel mundial como nacional y regional, restituyen constantemente el camino andado en su peregrinar disciplinario, con el fin de realizar balances de lo que se ha hecho, quiénes lo han hecho y en qué condiciones. Una de las obras que destaca en este sentido es *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad* (Olmos, Pérez-Taylor y Salas, 2007), derivada de un encuentro entre especialistas en El Colef, quienes se dieron cita

> Con el objetivo de analizar la antropología del desierto en diversos contextos culturales, así como los espacios desolados por las "fronteras pluridisciplinarias" en la frontera norte de México […] Esta reunión permitió, entre otras cosas, hacer un balance de las investigaciones en curso sobre grupos indígenas fronterizos, arqueología, sociología de los colectivos migrantes (Olmos *et al.*, 2007, p. 10).

Sería largo hacer un recuento de la gran cantidad de antropólogos e historiadores que, como misioneros de los siglos XVI y XVII, han dejado parte de su vida por el desarrollo de las disciplinas antropológicas en las latitudes septentrionales. Existen diversos documentos a lo largo del siglo XX, que refieren avances de investigación antropológica al norte de Mesoamérica (El Norte de México…, 1943; Braniff, 1976), así como escritos de historiadores regionales. Algunos de los avances más trascendentes fueron publicados por Braniff (1976 y 2001), Gutiérrez (1991), Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría (2006), Bonfiglioli, Gutiérrez, Hers y Olavarría (2008), Bonfiglioli, Gutiérrez, Hers y Levin (2011), Olmos (2002 y 2007), Olmos *et al.* (2007), Sariego (2008) y, desde luego, el *Atlas etnográfico del noroeste (*Moctezuma y Aguilar, 2013), entre otras tantas publicaciones que seguramente son omitidas en el presente recuento. Esta última obra es, sin lugar a dudas, el libro de etnografía más importante que se ha escrito en los últimos años.

Algunas de las investigaciones, así como los libros antes mencionados, salieron de proyectos colectivos que tuvieron financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) o directamente de las universidades e institutos que los propusieron. En el primer caso está «Las vías del noroeste», proyecto de Bonfiglioli *et al.* (2008). Este magno proyecto, llevado a cabo en la primera década de 2000, llamó la atención debido a las grandes reuniones anuales que se realizaron año con año, y de las cuales se desprendieron tres nutridos volúmenes que recogieron fehacientemente el estado del arte de las investigaciones sobre el noroeste en ese momento. En términos teóricos, desde un inicio los

coordinadores no asumieron las denominaciones regionales como la Chichimeca o Aridoamérica, mismas que se habían gestado en contextos históricos de cierto tipo de antropología; tratando de seguir a Braniff, se plegaron de alguna forma más a este noroeste abierto, sin trazar punto por punto la región, argumentando que este conglomerado cultural macrorregional podía ser representado a través de múltiples vías.[3] Este proyecto reunió a algunos antropólogos, quienes hicieron publicaciones sobresalientes acerca de diversas disciplinas insertas en el estudio del contexto regional.

Otro de los grandes proyectos fue el presentado por Hernán Salas y Rafael Pérez Taylor, cuyos primeros volúmenes recogieron de manera rigurosa diversas investigaciones antropológicas de la región. Curiosamente este proyecto, titulado algunas veces como *Antropología del desierto*, se desarrolló casi paralelamente al de Bonfiglioli coincidiendo en algunos años.

Por otra parte, durante la década de 2000, Olmos (2007) realiza en 2003 un simposio de antropología regional al que tituló «Antropología de las fronteras». En esta reunión se concentraron diversas investigaciones tanto de la antropología *tradicional* como de nuevas modalidades para el estudio de la migración, elementos que abrirían la discusión académica a las sociedades indígenas urbanas migrantes en la antropológica regional. Éste fue el mismo caso del libro de Olmos *et al*. (2007).

Los antecedentes de la antropología del norte de México –al igual que en muchas partes de América– estuvieron dados por las

[3] No obstante, lo novedoso de considerar el noroeste de México abierto en términos disciplinarios, históricos y culturales, en la fecha en que arrancó el proyecto, Olmos ya tenía dos tesis donde abordaba directamente el fenómeno regional. La primera se tituló *En torno a la estética, la música y el trance en el noroeste de México* (1992); mientras que la segunda se denominó Les *représentations* de *l'art* indigène dans le *Nord-Ouest* du *Mexique*: *Esquisse* de *relations entre* l'*ethno-esthétique* et *l'archéologie*, presentada en el año de 1998, en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Esta última no apareció publicada y traducida hasta 2011 con el título *El chivo encantado: la estética del arte indígena en el noroeste de México*.

descripciones de viajeros y misioneros que, ya bien entrado el siglo XVII, se internaron en las agrestes tierras norteñas para colonizar o para llevar la palabra de Dios, como es el caso del actual noroeste mexicano. Poco más de 200 años después, a finales del siglo XIX, como constatan algunas investigaciones aquí incluidas, estudiosos se sumaron al trabajo etnográfico y antropológico desde la antropología biológica como es el caso de Hrdlicka en la antropología física, así lo confirma el trabajo presentado por Olga Patricia Hernández en este libro. El antropólogo noruego Carl Lumholtz, quien desde finales del siglo XIX inició sus investigaciones en el noroeste y occidente de México, es también una referencia obligada de la historia de la antropología cultural, pues acogía en su equipo al antropólogo Hrdlicka, antes mencionado, puesto que el trabajo de Lumholtz abarcaba todas las ramas de la antropología de su época.

Durante el siglo XX se originaron diversas investigaciones de antropólogos que participaron activamente en el redescubrimiento cultural de lo que algunos arqueólogos llamaron La Gran Chichimeca, en especial Charles Di Peso (1974) y Beatriz Braniff (2001). No puede omitirse el trabajo de Kroeber (1925) sobre los indígenas de California, quien también realizó trabajo de campo entre los seris de Sonora; así como el francés Leon Diguet (Olmos, 2009), entre muchos otros.

En este contexto histórico, cada disciplina posee su propia genealogía, sus personajes, lo mismo que las instituciones que las impulsan. En la década de 1980, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) era la institución que mayor número de investigaciones antropológicas producía sobre el norte de México. En la actualidad, sin restar importancia al trabajo que se realiza en este instituto nacional, también hay diversas universidades y centros de investigaciones regionales que colaboran en la construcción del paradigma antropológico del siglo XXI.

Un factor que bien podría distinguir la investigación antropológica del norte de México, respecto a la investigación que se realiza en el centro del país o en latitudes sureñas, es que muy a menudo

los proyectos conjuntos llevados a cabo en el norte del país tienen su parangón en las universidades del sur de Estados Unidos como Arizona, Texas, Nuevo México o California. Esto es un efecto lógico que pone de manifiesto que existen mayores colaboraciones y similitudes regionales entre el sur de Estados Unidos y el norte de México que con el centro del país.

El trabajo de campo en el norte del país ha sido desde siempre un desafío. Las zonas desérticas, los parajes interminables, en los cuales –como antes se ha comentado– los antiguos mexicas ya habían construido, según los informantes de Sahagún, una clara imagen de la alteridad mesoamericana «como un lugar de rocas secas, de tortura, de muerte, de fracaso y de lamentación…» (Braniff, 2001, p. 7). Sin embargo, estas regiones septentrionales, tal como lo constatan las investigaciones arqueológicas –y pese a tener algunos conectores arqueológicos y etnológicos con culturas sureñas, es decir mesoamericanas–, poco o nada tienen que ver con las culturas mesoamericanas en las que el desarrollo de la agricultura marcó de tajo el tipo de sociedades que se establecieron en la región del altiplano, desde Nayarit hasta lo que actualmente se conoce como América Central.

Pese a la importancia que recubre la investigación de las culturas arqueológicas o etnohistóricas del norte de Mesoamérica, no puede restringirse únicamente a su pasado. Los fenómenos socioculturales que se sucintan hoy en día en torno a diversas temáticas, como los conflictos interétnicos entre estados nacionales, la migración, el racismo o los discursos de odio, también forman parte de los fenómenos que la antropología del mundo contemporáneo investiga hoy en día. Por ello, el presente libro abre la discusión a estos temas a partir de una serie de capítulos derivados en su mayoría de las discusiones sostenidas en la XXXI Mesa Redonda de la SMA, que se realizó en Ensenada hacia 2017,[4] es decir, 74

[4] Los secretarios de la XXXI Mesa Redonda de la SMA fueron los doctores Everardo Garduño y Maximino Matus.

años después de la Tercera Mesa Redonda de la SMA celebrada en 1943, donde se discutieron temas relativos al norte de México y el suroeste de Estados Unidos.

El evento de Ensenada fue en cierto sentido una continuación de las discusiones iniciadas en aquel entonces, y una reflexión sobre el quehacer contemporáneo de los antropólogos que han hecho de Aridoamérica, el *Southwest* o La Gran Chichimeca su área de estudio, porque si bien como disciplina se ha avanzado la frontera del conocimiento sobre la diversidad de grupos humanos que habitan o transitan por esta compleja región, la polisemia sigue caracterizando este espacio fluido que continuamente reinventa sus fronteras físicas y simbólicas.

Los ejes centrales de la obra

La complejidad cultural y amplia extensión geográfica que se extiende entre el norte de México y el suroeste de Estados Unidos ha dado lugar a diversas expresiones contemporáneas sobre las formas como se habita y ocupa el territorio del *desierto* que lo recorre, así como la manera en que la *migración* se exprese entre y a través de este amplio espacio. Fenómenos que a su vez han sido determinados por una cambiante circunstancia histórica: la multidimensional y multiforme *frontera*, otrora *espacio fluido* que, en tiempos recientes, debido a políticos neoconservadores, amenaza con convertirse en muro; proceso *posglobal*.[5] En este tenor, las cuatro sesiones que formaron parte de la XXXI Mesa Redonda de la SMA se centraron en explorar, desde una perspectiva multidisciplinaria, las categorías de desierto, migración, frontera, espacios fluidos y procesos posglobales como ejes que vertebran la historia y los fenómenos contemporáneos de esta vasta región.

[5] Retomado del texto con el que se presentó la XXXI Mesa Redonda de la SMA en el tríptico promocional.

Si bien la XXXI Mesa de la SMA partió de los cuatro ejes antes mencionados, al recopilar los trabajos fruto de dicho encuentro, los coordinadores de la presente obra consideraron que la discusión disciplinaria de los cuatro ejes podría generar una perspectiva con mayor profundidad, pero al mismo tiempo el conjunto de la obra permitiría tener un abordaje y comprensión holística acerca del aporte que las diversas disciplinas de la antropología logran hacer sobre los ejes de discusión propuestos. Por ello, el libro se encuentra estructurado en cuatro secciones: Lingüística en el norte de México y el sur de Estados Unidos; Arqueología y antropología física en el norte de México y el sur de Estados Unidos; Historia y antropología histórica en el norte de México y el sur de Estados Unidos; y Antropología y etnología en el norte de México y el sur de Estados Unidos. En cada una de las secciones se abordan los ejes: desierto, migración, frontera, espacios fluidos y procesos posglobales, en relación con la particular perspectiva multidisciplinaria que la compone.

En la primera sección se aborda la lingüística en el norte de México y el suroeste de Estados Unidos. El capítulo inaugural es una contribución de José Luis Moctezuma Zamarrón y se intitula «El estudio de la relación entre lengua, cultura y sociedad en el norte de México». En dicho texto, Moctezuma hace un recuento de algunos de los trabajos lingüísticos sobre las lenguas originarias habladas en el norte de México que ponen énfasis en la relación entre lengua, cultura y sociedad. A partir del recorrido presentado, el capítulo es también una denuncia sobre la precaria situación que están experimentando las lenguas originarias de la región y sus hablantes, así como la falta de estudios y políticas públicas efectivas que promuevan su mantenimiento y luchen contra el desplazamiento lingüístico. Por ello, el autor considera que el reto que enfrentan académicos, políticos y la sociedad en general, es investigar y recuperar estos conocimientos, así como las identidades que conllevan para hacer posible su transmisión a las siguientes generaciones.

Ana Daniela Leyva en «Enredos fronterizos: Las lenguas nativas de Baja California» discute algunos de los retos que implica realizar investigaciones lingüísticas en lo que denomina *contexto de frontera*; la frontera, dice, como espacio multilingüe y diferente en términos culturales y sociales resulta un escenario fascinante y complejo para el estudio de las lenguas. A partir de su recorrido, la autora concluye que los estudios lingüísticos en Baja California se descifran en un espacio fronterizo en muchos sentidos: una frontera física con Estados Unidos, pero también una frontera cultural con el resto de la nación y el propio norte de México; los grupos indígenas de Baja California, argumenta Leyva, tienen más similitudes con los grupos del suroeste de Estados Unidos que con los del resto del norte mexicano, y sus lenguas parece que se encaminan hacia el mismo desenlace.

El siguiente capítulo es «El movimiento del lenguaje. Los idiomas vivos, moribundos y moribundos revitalizados», escrito por Paula L. Meyer. A lo largo del capítulo, la autora señala que el movimiento lingüístico de los idiomas incluye su paso a través de las fronteras, como la internacional entre Estados Unidos y México, y otros límites sobrepuestos a la costumbre tradicional de la gente misma de cambiarse de un lugar a otro según los recursos. Tal es el caso de la lengua kumiai y sus hablantes, quienes se han desplazado durante siglos entre el espacio que hoy es cruzado por la frontera. Pero, además, en su trabajo Meyer describe el movimiento lingüístico dentro de la comunidad de hablantes, y los individuos como consecuencia del contacto con otros idiomas o del enfrentamiento de éste con las lenguas oficiales del Estado y su poder hegemónico, lo cual resulta evidente del contacto entre el español y el inglés con la lengua kumiai, convirtiéndolo en un idioma moribundo que ya no se adquiere ni funciona normalmente ni universalmente en una comunidad lingüística. Tomando en cuenta que el estado moribundo implica un procedimiento que sigue hacia la muerte de la lengua, en su texto la autora sugiere algunos escenarios y estrategias para que una comunidad como los kumiai actúen en respuesta a esta situación lingüística.

La segunda sección del libro, Arqueología y antropología física en el norte de México y el sur de Estados Unidos, es inaugurada por Antonio Porcayo Michelini con el capítulo «*Puerta* septentrional de Baja California: Reconociendo la arqueología de sus migrantes». A lo largo de su discusión, Porcayo revisa los modelos que se han aplicado en la arqueología de Baja California y lo que se ha entendido, en efecto, por migración. Para la construcción de su argumento utiliza tres casos específicos que sugieren migración involuntaria o forzada de grupos humanos durante el período prehistórico e histórico. En sus conclusiones, el autor reflexiona sobre el potencial que tiene la disciplina en el estudio del fenómeno migratorio moderno en esta frontera del actual estado de Baja California.

Por su parte, César Villalobos Acosta presenta el texto «La arqueología norteña: De espacios fluidos a procesos posglobales». Para Villalobos, en los últimos años la concepción del patrimonio cultural, específicamente el arqueológico, se ha transformado, y como tal su investigación, divulgación y docencia ha sido afectada. Su argumento señala que el proceso ha menguado entre el espacio fluido construido por el nacionalismo mexicano y los procesos posglobales determinados por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) y el narcotráfico, lo cual ha implicado diferencias substanciales que definen históricamente la forma en que hacemos, presentamos y vivimos el patrimonio, así como la manera en que lo harán los futuros profesionales de la disciplina. El autor se centra en el caso de la arqueología practicada en el estado norteño de Sonora, y a partir de su propia experiencia como practicante de la disciplina argumenta que en tiempos recientes la arqueología norteña se ha constituido en un campo de trabajo con personalidad propia.

El tercer capítulo de esta sección se intitula «Arqueología en el norte de México: Un cambio de chip», y es aportación de Emiliano Gallaga Murrieta. En el texto, Gallaga señala que, a diferencia de Mesoamérica, el norte de México es un área que ha tenido que luchar por su identidad desde tiempos prehispánicos.

En buena medida, estima que esto se debe a una especie de *vacío* material y, por ende, de otro *vacío* en cuanto al registro material de su complejidad de pensamiento y de su imaginario colectivo referido. En consecuencia, Gallaga argumenta que la región del norte de México ha dependido de la visión e interpretación de las comunidades que sí desarrollaron esos registros materiales; es decir, desde Mesoamérica. Por ello, el autor propone *un cambio de chip* que modifique esta visión unilateral por una bilateral y compleja. A lo largo de los diferentes apartados que componen el capítulo, Gallaga proporciona una serie de claves para entender lo que implica la práctica arqueológica en y desde el norte de México.

El último capítulo de la segunda sección corresponde a Patricia Olga Hernández Espinoza, quien contribuyó con el título «La antropología física del desierto: Los retos del siglo XXI». La primera parte del capítulo presenta un recorrido por algunos proyectos que tienen relación con las poblaciones antiguas que habitaron el desierto de Sonora. El recorrido continúa presentando algunas investigaciones que se han centrado en los actuales pobladores del desierto, con quienes la autora considera que la antropología física tiene una gran deuda por la escasa atención que ha prestado a la región. En una tercera sección de su documento, Hernández discute sobre los esfuerzos de vinculación entre los antropólogos físicos del norte de México y concluye señalando algunas áreas donde, a partir de la formación de equipos interdisciplinarios de trabajo, sea posible responder algunos de los grandes problemas socioculturales que atañen a la región.

La tercera sección, Historia y antropología histórica en el norte de México y el sur de Estados Unidos, inicia con el capítulo «El transnacionalismo de la diáspora yaqui», de Raquel Padilla Ramos. A lo largo de su trabajo, Padilla aborda lo que identificó como dos momentos cruciales de la diáspora yaqui: *1)* las condiciones que dieron pie al abandono de su territorio ancestral y *2)* su arribo al suroeste de Estados Unidos luchando por mantener incólume a la

familia y su cultura. Dicha exploración fue realizada a través de una diversidad de fuentes documentales, hemerográficas y orales.

Este texto destaca por su importancia, pues se trata de una publicación póstuma que muy probablemente fue la última, o una de las últimas, escrita por nuestra colega y amiga la doctora Raquel Padilla Ramos, antes de que le segaran la vida, víctima de feminicidio en el estado de Sonora en noviembre de 2019; estado de la República donde Raquel radicaba y poseía sus principales referencias personales y académicas, que la cobijaron durante toda su vida como historiadora y antropóloga.

Enseguida se presenta el texto «Esos espacios que hacen frontera: La larga traza de una frontera colonial» de Cecilia Sheridan. A lo largo del capítulo la autora discute diferentes momentos y descripciones del proceso de conquista y apertura de vías entre las costas del norte de la Nueva España. A partir del análisis de los diversos vericuetos por los que atravesaron los conquistadores en su expansión al norte y la polifonía de voces de los actores que participaron en la empresa, Sheridan argumenta que la frontera norte de la Nueva España se perfiló desde la noción de lejanía y vulnerabilidad frente al control virreinal. Sheridan señala que más allá de la noción historiográfica de la Conquista de México como un hecho saldado de manera expedita tras la toma de Tenochtitlan, le interesa pensar y analizar la frontera como lo hacía Colón con su idea del Nuevo Mundo como tierra por descubrir, y que O'Gorman describe como campo infinito de conquista. Es desde esta perspectiva que Sheridan cuestiona el conocimiento creado en torno a la idea de la frontera colonial como un frente homogéneo; en cambio, para la autora la conquista es compleja, dinámica.

El penúltimo capítulo de esta sección es de Olivia T. Ruiz Marrujo, quien presenta el trabajo «Legados de raza y conquista en la formación de la frontera México-Estados Unidos». Al inicio de su discusión la autora plantea algunas preguntas en torno al proceso electoral de Estados Unidos que llevó al triunfo de Trump,

y cuya retórica se ha mantenido vigente a lo largo de su administración: ¿por qué las referencias a la inmigración y al muro fueron tan efectivos para atraer votos? ¿Por qué regresa a ellas una y otra vez para defender su presidencia cuando ha sido atacada? ¿Por qué las alusiones a México, los mexicanos y el muro resonaron y siguen resonando entre su público electoral? Para contestar dichas preguntas, Ruiz propone explorar el papel que han jugado la raza y la inmigración, así como la intersección de estas dos dimensiones en la formación y el desarrollo de las estructuras de poder de Estados Unidos. A partir de una exploración sobre algunos procesos y acontecimientos históricos centrales en la configuración de la frontera y la propia nación estadounidense, centra su reflexión en la cuestión racial como una fuerza paradigmática y decisiva en los primeros años del desarrollo de Estados Unidos, en los que la *percepción* de y la *relación* con México y los mexicanos jugó un papel central en la configuración de la identidad estadounidense.

Por último, en «Unos bocaditos de las hegemonías de lenguajes y sus descontentos desde 1540 al presente en la región transfronteriza del suroeste de Norteamérica» Carlos G. Vélez-Ibáñez comparte lo que denomina *unos bocaditos* de su trabajo sobre los métodos, modos, y medios por los cuales las hegemonías de lenguaje se intentaron imponer desde la Colonia hasta el presente en lo que caracteriza como la región transfronteriza del suroeste de Norteamérica. Para Vélez-Ibáñez el resultado de este tipo de las hegemonías del lenguaje se refleja en generaciones de niños lingüísticamente fracturados. El autor señala que las hegemonías del lenguaje siguen expresándose hasta la actualidad, tal fue el caso del movimiento de *English Only* a lo largo del siglo XX, y que tuvo como contrarrespuesta los programas académicos en forma de estudios chicanos que tuvieron grandes impactos en el conocimiento de las poblaciones de origen mexicano. Para Vélez-Ibáñez los descontentos y remedios han encontrado eco en los programas educativos bilingües o clases duales, los cuales resultan de gran beneficio si se estructuran adecuadamente.

La cuarta sección, Antropología y etnología en el norte de México y el sur de Estados Unidos, está compuesta por tres capítulos. La primera contribución corresponde a Miguel Olmos Aguilera, quien presenta el texto «Cambios y permanencias en la etnomusicología y en las músicas del noroeste de México». Olmos argumenta que desde finales del siglo XX han sido producidos trabajos con cualidades epistémicas considerablemente diferentes de los que se produjeron originalmente en el siglo XX. Al respecto, destaca que dicha variación no concierne únicamente al objeto de estudio y los enfoques utilizados, sino también a las herramientas teóricas y disciplinares con las que la música del norte de México es estudiada. Debido a dicho cambio, a lo largo de este capítulo Olmos se da a la tarea de actualizar la documentación sobre los estudios musicológicos en esta parte del país, y destacar las afiliaciones epistémicas y el proceder metodológico de los mismos, para finalmente discutir lo global y lo local de la música regional.

El siguiente capítulo, «Investigación en antropología médica desde la frontera norte: Fluidez ante problemáticas cambiantes», corresponde a Christine Alysse Von Glascoe. La autora ofrece una primera intención de observar el complejo escenario de la frontera entre México y Estados Unidos desde el punto de vista de la salud y las condiciones y procesos socioculturales que la determinan. Su reflexión está basada en más de 25 años de investigación que ha desarrollado sobre temas relacionados con la salud en la frontera Baja California-California. El texto presenta algunos de los hallazgos que Von Glascoe ha identificado a lo largo de su trayectoria en lo referente a riesgos para la salud, la exclusión social y procesos de precariedad, la salud ambiental y la justicia social en el contexto fronterizo. Por último, presenta algunas consideraciones sobre el efecto que ha tenido la inmersión en esta frontera sobre el proceso de investigarla, e identificando los procesos de ajustes y temas persistentes y transversales.

En el último capítulo, «La ciudad transnacional. Desplazamientos en el proceso de urbanización planetaria» es el valioso aporte que Federico Besserer hace a la presente obra. Durante el capítulo explora

diversas conexiones transnacionales urbanas que atraviesan múltiples geografías. Para el autor, el *desplazamiento geográfico* –nacional y transnacional– es consustancial a la existencia de la ciudad misma y la *proximidad* social de los actores que se desplazan, y aquellos que se quedan producen *entre* lugares con diversas continuidades y discontinuos. Éste es un proceso *horizontal* que es diferente del estudio *vertical* por escalas que caracteriza los estudios de la globalización. En su análisis, Besserer enfatiza la polisemia del concepto de desplazamiento para analizar las diferentes dimensiones de inclusión y exclusión que implican a nivel social, económico y político. Una de las conclusiones a las que llega después de presentar diversas redes urbanas trasnacionales, entre las que se incluyen algunas ciudades de la frontera México-Estados Unidos, es que la ciudad transnacional es fundamental para la existencia de la ciudad global.

En la última sección se presentan las conclusiones generales de la obra a partir de una lectura transversal de los diversos aportes y áreas disciplinarias antropológicas sobre las categorías de desierto, fronteras, migración y espacio –o de los espacios fluidos a los procesos posglobales–, y se concluye con una reflexión final sobre algunos de los retos contemporáneos de la antropología del norte de México.

Referencias

Armillas, P. B. Sc. (1969). Section of Anthropology: The Arid Frontier of Mexican Civilization. *Transactions of New York Academy of Sciences*, 31(6), 697-704.

Bonfiglioli, C., Gutiérrez, A., Hers M. A. y Levin, D. (edits.). (2011). *Las vías del noroeste III: Genealogías, transversalidades y convergencias.* México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Estéticas–UNAM.

Bonfiglioli, C., Gutiérrez, A., Hers, M. A. y Olavarría, M. E. (edits.). (2008). *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva*

sistémica e interdisciplinaria. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas–UNAM.

Bonfiglioli, C., Gutiérrez, A. y Olavarría, M. E. (edits.). (2006). *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas–UNAM.

Braniff, B. (1976). *Antropología del desierto noroeste de México* (núm. 12). Hermosillo, Sonora: INAH.

Braniff, B. (coord.). (2001). *La Gran Chichimeca, el lugar de las rocas secas*. México: Conaculta–DGP.

Braniff, B. (2009). Comercio e interrelaciones entre Mesoamérica y La Gran Chichimeca. En J. Long y A. Attolini (coords.), *Caminos y mercados de México*. México: UNAM/INAH.

Di Peso, C. C. (1974). *Casas Grandes. A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca* (vols. 1-3, series 9). Dragon, Arizona: Amerind Foundation.

El Norte de México y las Relaciones entre las Culturas de América Media y las del Sureste y Suroeste de Estados Unidos. Tercera Reunión de la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. (1943). *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, *7*(1/3), 7-8.

Gutiérrez del Ángel, A. (2012). *Hilando al norte. Nudos, redes, vestidos, textiles*. México: Colsan/El Colef.

Gutiérrez, D. y J. Gutiérrez, T. (coords). (1991). El noroeste de México: sus culturas étnicas, México: INAH.

Jiménez, W. (6 de octubre de 1961). IX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. *Boletín INAH*, 5-6.

Kirchhoff, P. (1943). Mesoamérica sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales (No. AC/305.872 K5). *Acta Americana. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, 1*(1), México.

Kirchhoff, P. (1954). Recolectores y agricultores en el Gran suroeste: un problema de clasificación. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, *82*, 72-89. Recuperado de https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/2897

Kirchhoff, P. (2008). Recolectores y agricultores en el Gran suroeste: un problema de clasificación. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, *82*, 72-89. Recuperado de https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/2897

Kroeber, A. L. (1925). *Handbook of the Indians of California*, Washington, D. C.: Bulletin 78 of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institution Government Printing Office.

León-Portilla, M. (1967). El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, *7*, 59-86.

López Luján, L. y López A. (2009). The Mexica in Tula and Tula in Mexico-Tenochtitlan. En W. L. Fash y L. López Luján (edits.). *The art of urbanism: how Mesoamerican kingdoms represented themselves in architecture and imagery* (pp. 384-422). Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.

Moctezuma, J. L. y Aguilar Zeleny (edits.). (2013). *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico.* (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Divulgación). México: Instituto Sonorense de Cultura/Inali/INAH.

Olmos, M. (1992). En torno a la estética, la música y el trance *en el noroeste de México* (tesis de licenciatura). ENAH, México.

Olmos, M. (1998). Les représentations de l'art indigène dans le Nord-Ouest du Mexique: Esquisse de relations entre l'ethno-esthétique et l'archéologie (tesis doctoral). École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

Olmos, M. (2002). *Les représentations de l'art indigène dans le nord-ouest du Mexique : Esquisse de relations entre la ethno-esthétique et l'archéologie*. Villeneuve-d'Ascq Septentrion.

Olmos, M. (2004). La identidad de la antropología del desierto: implicaciones epistemológicas e institucionales. En H. Salas y R. Pérez Taylor (edits.). *Desierto y fronteras: el norte de México y otros contextos culturales*. V Coloquio Paul Kirchhoff. México: UNAM/Plaza y Valdez.

Olmos, M. (coord.). (2007). *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*. México: El Colef/ Miguel Ángel Porrúa.

Olmos, M. (2009). León Diguet en Baja California. En Colección Estado 29. Territorio de la Baja California: reseña geográfica y estadística (pp. 29-33). Mexicali: ICBC.

Olmos, M. (2018). De Chicomoztoc a Cíbola. Crónicas etnográficas y discursos de conquista en La Gran Chichimeca: Cabeza de Vaca, Marcos de Niza y Pérez de Ribas. En *XXVIII Coloquio Cervantino Internacional. La literatura mexicana en la época de Cervantes* (pp. 327-355). México: Gobierno del Estado Guanajuato/Universidad de Guanajuato/Museo Iconográfico del Quijote León.

Olmos, M., Pérez-Taylor, R. y Salas, H. (2007). *Antropología del desierto: Paisaje, naturaleza y sociedad.* México: UNAM/El Colef.

Othón de Mendizábal, M. (1930). *La evolución del noroeste de México*. México: Publicaciones. Departamento de la Estadística Nacional.

Sariego, J. L. (2008). *El norte de México: entre fronteras* (1a ed.). México: INAH.

Villalpando, M. E. (1992). Tradiciones prehispánicas del desierto de Sonora. *Noroeste de México, 11,* 51-60.

Lingüística en el norte de México y el sur de Estados Unidos

El estudio de la relación entre lengua, cultura y sociedad en el norte de México

José Luis Moctezuma Zamarrón

Los trabajos de investigación sobre la estructura de las lenguas originarias habladas en el norte de México han tenido un gran avance en los últimos lustros, después de haber sido relegadas por años frente a los estudios de otras lenguas habladas en el centro y sur del país. Sin embargo, en esta presentación más que hacer una exposición de la obra lingüística realizada en general, se focalizará particular atención en los pocos estudios sobre la relación entre lengua, cultura y sociedad producidos en los últimos años sobre las lenguas nativas de la región.

Algunos estudios han dado cuenta de la investigación lingüística en el norte de México, sobre todo partiendo de analizar los avances en torno a las estructuras de las lenguas indígenas, como el realizado por Moctezuma, Burnham, Urquijo y Trujillo en 1988 sobre la lingüística en Sonora y el de Moctezuma (1988) acerca de las lenguas del noreste de México, publicado en el mismo volumen. También el elaborado por varios investigadores con una amplia trayectoria en la mayoría de las lenguas de la familia yutoazteca sureña, editado por Moctezuma y Hill (2001). La obra de Moctezuma (2008) pone al día los estudios de las lenguas yutoaztecas, añadiendo el tarahumara –no incluido en 2001–, así como el seri y algunos trabajos importantes en lenguas yumanas. Por su parte, Caballero (2011) hace una reseña de los trabajos de las lenguas yutoaztecas y pone énfasis en los recientes trabajos de las lenguas localizadas en el noroeste de México.

En términos de estudios de corte sociolingüístico he presentado algunos avances sobre las lenguas de la región en varias publicaciones, incluyendo un panorama sobre lengua y sociedad (Moctezuma, 2009), además de lengua, cultura y sociedad (Moctezuma, 2013), así como de las lenguas yumanas, editado por González y Leyva (2015). En este trabajo, varios académicos y miembros de las comunidades yumanas nos dimos a la tarea de analizar el problema que padece este grupo lingüístico, donde Leyva presenta un panorama desolador de su situación sociolingüística. También hemos mostrado algunos resultados sobre el multilingüismo en los censos en lenguas yutoaztecas (Moctezuma y Cifuentes, 2014). Así mismo, he mostrado los procesos de mantenimiento y desplazamiento lingüístico durante la etapa de la globalización (Moctezuma, 2015) y sobre las políticas del lenguaje, tanto en la época colonial (Moctezuma, 2011), como en ese mismo período y el actual (Moctezuma, 2016).

En cuanto a las instituciones encargadas de los estudios lingüísticos, la Universidad de Sonora ha formado, desde principios de la década de 1980, un número importante de lingüistas, la mayoría dedicados al estudio de la estructura de las lenguas indígenas. En el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) he investigado desde 1980 las lenguas del norte de México, y desde 2009 lo realizó Daniela Leyva en el Centro INAH Baja California, quien tuvo como finalidad estudiar la estructura de las lenguas, en su caso las de la familia yumana, sin embargo, terminó haciendo otro tipo de investigaciones, sobre todo analizando la relación entre lengua, cultura y sociedad, dadas las condiciones en las que se encuentran estas lenguas, las más olvidadas por la lingüística mexicana.

En el caso de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), antes ENAH-Chihuahua, los primeros egresados de la licenciatura llamada Lingüística antropológica, apenas están concluyendo sus tesis, buscando formar cuadros que estudien las lenguas originarias con un enfoque más antropológico, dirigidos por jóvenes profesores con los mismos intereses y que, poco a poco, comienzan a publicar sobre el fenómeno de lengua,

cultura y sociedad. Su institución hermana –la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)– no ha dejado de proveer investigadores en esta región del país, pero nada comparado con lo hecho con las lenguas nativas de más al sur. Por otra parte, diversas instituciones que efectúan investigación lingüística en México –como la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), El Colegio de México y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), por señalar las más importantes– no tienen presencia en la región, con honrosas excepciones, como Leopoldo Valiñas, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, así como Lilián Guerrero y Carolyn O'Meara, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma universidad.

Los apoyos institucionales, las enormes distancias y los problemas para acceder a ciertas zonas, los climas extremos y en los últimos tiempos la violencia desmedida han sido barreras para que más estudiosos trabajen en este territorio, muchas veces hostil, pero con una riqueza lingüística enorme a la que le hace falta mucho por desentrañar. Por su parte, los investigadores de otros países –sobre todo de Estados Unidos– antes casi los únicos en hacer trabajo lingüístico en esta región, han venido a la baja, sobre todo por los problemas ya señalados.

En términos de investigación lingüística, el tepehuano del norte es una de las lenguas de México menos estudiadas, tanto en lo lingüístico como en lo antropológico. Al estar enclavada en el llamado Triángulo Dorado, en estos momentos es casi imposible hacer trabajo de campo en las localidades de los autonombrados *ódami*, dadas las condiciones de violencia extrema que viven sus pobladores a causa de la intensa lucha que libran diferentes grupos del crimen organizado en esta zona del estado de Chihuahua.

La situación en otras comunidades de la sierra Tarahumara no está lejos de la realidad que viven los tepehuanos. Los asesinatos, los desplazamientos y el enrolar a los jóvenes de manera forzada en los llamados cárteles hace casi imposible la vida de los miembros

de los grupos tarahumara, pima y guarijío, y eso pone en grave peligro a quienes quieren realizar trabajo de campo en la región, aunque algunos lo llevan a cabo a pesar de poner en riesgo sus propias vidas. Quienes suben a la sierra comentan que han padecido en carne propia el acoso de los grupos criminales.

El escenario no es tan grave en otras regiones del norte de México, aunque en los últimos tiempos los grupos del crimen organizado han penetrado fuertemente las comunidades indígenas, incorporando en sus filas a los jóvenes y creando al mismo tiempo un alto consumo de drogas en el interior de los pueblos. En poco tiempo, la armonía que se vivía dentro de las localidades indígenas ha cambiado de manera radical, sin que haya mecanismos internos que reviertan este grave problema social y de salud pública. Este escenario ha provocado un cambio en la forma de hacer trabajo de campo, y quienes seguimos visitando las comunidades lo hacemos con cierta cautela para tratar de evitar la violencia.

La investigación sobre mantenimiento y desplazamiento lingüístico

Hasta ahora poco se ha hecho para enfrentar el problema del conflicto lingüístico que experimentan las lenguas originarias frente al español de esta extensa región. La minorización de la mayoría de las lenguas del norte de México ha aumentado hasta alcanzar la peor situación de las lenguas que se hablan en el país. A pesar de esto, los estudios sobre la dinámica de las lenguas en conflicto apenas se muestran en algunos trabajos elaborados en muy pocas comunidades de habla vernácula. En lenguas a punto de desaparecer no existen investigaciones serias que den cuenta del proceso que sufren sus pocos hablantes. En algunos trabajos gramaticales o antropológicos apenas se esboza el grave problema que atraviesan. Algunas pequeñas muestras y los datos censales, con todo y sus contradicciones, son los únicos datos con los que contamos para expresar la situación extrema que viven sus últimos hablantes. Tal es el caso de la mayoría de las lenguas yumanas, el tohono

o'odham, conocido como pápago en México, y el pima. Por otro lado, los censos y la información recopilada por algunos investigadores y profesores muestran una vitalidad del tepehuano del norte, sólo comparada con las lenguas del Gran Nayar y de otras del sur de la república mexicana, pero hasta ahora no hay un solo estudio que dé cuenta de la vitalidad lingüística de esta lengua.

Francis y Paciotto (2004) analizan el fenómeno del bilingüismo en la sierra Tarahumara, aunque no mencionan la comunidad estudiada refieren que se encuentra cerca del pueblo turístico de Creel. Señalan que no existe un bilingüismo sustractivo en la escuela donde aplicaron su método de investigación: una entrevista bilingüe para reconocer el mantenimiento y el desplazamiento lingüístico. Usan el concepto de diglosia, pero sin hacer referencia a quién toman como parámetro, al existir marcadas diferencias de este concepto por varios autores que van desde un equilibrio entre las lenguas hasta un conflicto lingüístico, que implica una fuerte transición de la lengua subordinada a la lengua dominante.

Por su parte, dos profesores de la EAHNM, Edgar Moreno (2017a) y Bianca Islas (2017b), han dado cuenta de las configuraciones sociolingüísticas de dos comunidades ralámulis (tarahumaras), Munérachi y Choguita, basándose en el manual elaborado por varios especialistas (Pellicer, Díaz-Couder, Barriga, Muñoz y Figueroa, 2012) para el estudio diagnóstico sobre prácticas comunicativas vigentes en comunidades de habla indígena en México. Este modelo presenta ocho parámetros para medir la vitalidad de la lengua en una comunidad de habla en particular, aunque fue aplicado por los investigadores de acuerdo con los estudios previos que habían realizado en ambas comunidades.

El primer aspecto que presentan ambas comunidades de habla ralámuli es su alta vitalidad lingüística en la lengua originaria, aunque con una presencia cada vez mayor del español, no sólo por su relación con los llamados *chabochis no ralámulis*, sino por la presencia de la escuela, donde muchos de los alumnos ingresan

como monolingües en su lengua materna y pasan a ser bilingües: tarahumara-español.

Esta situación, como se verá en el trabajo de Pérez y Servín (2012), ha sido la constante en el desplazamiento que está experimentando esta lengua en el ámbito educativo promovido por el Estado. Sin embargo, en otros espacios públicos, sobre todo comunitarios, el ralámuli sigue siendo la lengua de comunicación y, sobre todo, de socialización en el interior de las redes sociales de los miembros de este grupo étnico, asentado en ambas comunidades de la sierra Tarahumara.

Otros trabajos sobre la dinámica de las lenguas indígenas frente al español se han centrado en el alfabeto, sin que exista un consenso en su uso. Incluso, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) implementó un proyecto de creación de alfabetos que supone será el oficial, aunque diversos actores sociales han manifestado que prefieren usar los alfabetos ya conocidos por ellos, algunos conformados por los mismos hablantes, ya sean profesores, escritores en lenguas indígenas o promotores culturales, sin olvidar los elaborados por el Instituto Lingüístico de Verano y otras instancias, como pueden ser los lingüistas de diferentes instituciones.

En su tesis de maestría, Lerma (2007) discute el conflicto que se ha presentado en el caso de la llamada *educación intercultural-bilingüe* frente a la postura de los maestros yaquis, los mismos que se resistieron a la llamada reforma educativa en el gobierno del presidente Peña Nieto (2012-2018). Este grupo de maestros, al igual que los tepehuanos del norte, ha tratado de tomar en sus manos la educación dentro de sus comunidades a pesar de la estructura del sistema educativo en el plano indígena, pero enfrentando una problemática que termina por no dar los resultados esperados o, siendo un tanto perspicaces, buscando terminar con el bilingüismo en México a través de un proceso ahora no tan lento, pero muy seguro en sus resultados mostrados en los últimos años, sobre todo en el norte de México.

Otro punto de vista lo hemos tenido algunos estudiosos del conflicto lingüístico, quienes hemos visto cómo la escuela ha jugado un papel muy importante en el desplazamiento lingüístico que han experimentado los hablantes de lengua indígena durante las últimas décadas. El estudio diagnóstico realizado en 2012 por Julio Pérez y coordinado por Enrique Servín –autoridad estatal en apoyo a las lenguas indígenas de Chihuahua– permite observar cómo en la sierra Tarahumara las comunidades donde se localizan las escuelas *bilingües* son las que mayor desplazamiento presentan en favor del español. Al igual que la lengua mayo, el tarahumara era –hacia mediados del siglo XX– una de las lenguas más vitales y con el mayor número de hablantes de la región; pero, entre otros factores, la escuela ha tenido un papel preponderante en el mayor desplazamiento lingüístico que están experimentando ambos idiomas.

En otros casos la educación ha tenido un fuerte impacto en los grupos pequeños, como guarijíos, pimas y tohono o'odham. En éstos los maestros bilingües eran de origen mayo, algunos con un manejo rudimentario aun en su idioma materno, debido a que esta lengua es la que presenta, por mucho, el mayor desplazamiento lingüístico entre las lenguas que podemos considerar medianas o grandes según su cantidad de hablantes. A pesar de que en el conteo de 2015 aparecen 42 601 hablantes, la mayoría de los niños y jóvenes son monolingües, pero en español. La educación bilingüe muestra su verdadera cara porque los profesores realmente no requieren hablar lengua indígena y los pueden mover a comunidades de habla donde el uso del español es la única forma de comunicación en la escuela.

El trabajo sobre sociolingüística y antropología lingüística, sobre todo con yaquis y mayos, me ha permitido hacer una correlación entre factores cuantitativos y sobre todo cualitativos (Moctezuma, 2012). Desde varias perspectivas, se han interpretado algunos fenómenos del conflicto lingüístico que se resumen rápidamente. La dinámica del conflicto es un fenómeno complejo al que hay que estudiar elaborando modelos complejos, permitiendo

observar procesos de largo plazo utilizando diferentes paradigmas de análisis. Entre ellos la correlación entre lengua, cultura y sociedad a través de un enfoque etnográfico que permite dar cuenta de la comunicación en su contexto natural.

De esta manera es posible adentrarse en las comunidades de habla para desentrañar las relaciones que se dan en su interior, como puede ser considerando las redes sociales de los miembros de los grupos estudiados. Esto ha permitido reconocer la diversidad en el interior de las redes en comunidades bilingües, donde la lucha por los significados cobra gran relevancia porque es dentro de las redes, sobre todo densas, donde se está dirimiendo la continuidad del uso de las lenguas originarias o su desplazamiento en favor del español. Desde esta perspectiva, queda claro que la familia ya no es el último bastión en el uso de la lengua nativa y las negociaciones se dan de múltiples formas, sobre todo en comunidades donde el proceso de desplazamiento es muy acelerado, como sucede en gran parte de las lenguas que se hablan en el norte de México, particularmente entre los mayos, donde la mayoría de los niños y jóvenes hablan el español casi como única lengua, y los miles de hablantes se han refugiado en las redes densas para continuar con el uso de sus lenguas maternas en contextos muy específicos, sobre todo de tipo ritual (Moctezuma, 2001).

El concepto de ideología lingüística, propuesto por varios antropólogos lingüistas, ha sido clave para tratar de entender la complejidad del lenguaje en su contexto natural. Propuesto en la década de 1970, pero desarrollado a partir de 1990, todavía sigue en discusión al no ser un concepto cerrado, aunque en líneas generales se destaca que correlaciona las estructuras sociales y culturales con las estructuras lingüísticas, en su más amplio sentido. Esto es, no sólo gramaticales sino de corte comunicativo, donde participan lenguas, hablantes y sus prácticas discursivas. Uno de los conceptos propuestos es de Judith Irvine (1989), quien lo define como «un sistema cultural de ideas acerca de las relaciones sociales y lingüísticas, junto con su consiguiente carga de intereses políticos

y morales» (p. 255), a lo que se añade el factor de las prácticas de las ideologías lingüísticas por los hablantes de comunidades de habla, claramente visibles en comunidades heterogéneas, –como las formadas por los grupos étnicos– donde las ideologías lingüísticas están presentes de múltiples maneras en las interacciones de los hablantes, al negociar el uso de una u otra lengua o poner en práctica ideologías lingüísticas hegemónicas o contrahegemónicas. Esto es, las prácticas discursivas como prácticas de poder dominante o solidario, incluso en situaciones aparentemente fuera del ámbito del poder.

De esta manera, en la vida cotidiana de los hablantes, los contextos, los interlocutores, las normas sociales y muchos otros elementos entran en juego para usar una u otra lengua a partir de la puesta en práctica de las ideologías lingüísticas. En las comunidades con un alto grado de desplazamiento lingüístico, la lucha por los significados tiene consecuencias en el día a día, y eso ha permitido a los hablantes de lenguas subordinadas mantener en uso sus lenguas maternas a pesar de las intensas presiones en las que se ven envueltos, incluso por los miembros de su propio grupo y de su propia familia, no únicamente por los mestizos con los que interactúan diariamente. A partir de los grupos de edad en los censos y de esquemas estáticos en la dinámica sociolingüística del conflicto mayo-español, podríamos establecer criterios generacionales en la dinámica del mantenimiento y el desplazamiento lingüístico. Lo mismo que pasa en ciertas redes yaquis, pero en realidad en la cotidianidad las interacciones se dan de múltiples maneras, y el uso de una lengua u otra pasa por una serie de factores relacionados con las ideologías lingüísticas presentes en esas comunidades o redes, produciendo una serie de dinámicas que nada tienen que ver con los esquemas generacionales, educativos, laborales y muchos otros factores que están presentes en procesos complejos de imposición, negociación y práctica de las lenguas en conflicto.

Ante una circunstancia de desplazamiento lingüístico, como experimenta la mayoría de las lenguas originarias del noroeste de

México, se requieren propuestas de revitalización que permitan revertir los procesos de pérdida de las lenguas de acuerdo con las características de cada una y la comunidad de habla. En el caso de yaquis y mayos, Moctezuma (2014) plantea dos maneras de refuncionalizar estas lenguas. La primera es un claro caso de revitalización de la lengua mayo ante la situación experimentada por la lengua en su conjunto, donde la gran mayoría de niños y jóvenes ya no habla la lengua materna del grupo, debido a una compleja situación que llevó a una generación a casi suspender la transmisión de su lengua nativa a las siguientes generaciones.

Por su parte, el yaqui no presenta un proceso de desplazamiento tan evidente como el mayo, pero no deja de estar en riesgo; por lo que se requeriría de un planteamiento totalmente contrario a las políticas del lenguaje actuales a fin de poder detener un proceso de conflicto lingüístico encaminado a la refuncionalización de la lengua bajo otros parámetros de uso y difusión. Esto debido a la posibilidad existente de contar con suficientes redes de comunicación y contextos de uso de la lengua yaqui en la mayoría de las poblaciones donde una significativa cantidad de niños son bilingües yaqui-español.

Una propuesta novedosa sobre la revitalización de las lenguas nativas es la planteada por Wilder, O'Meara, Monti y Nabhan (2016) en el caso comcaac (seri). El proyecto nace al considerar ambos lados del conocimiento –el científico y el local– al que llaman ciencia indígena. En él participan miembros jóvenes (llamados paraecologistas) y adultos mayores de los comcaac, junto con académicos mexicanos y estadounidenses de distintas especialidades: lingüistas, etnobiólogos, antropólogos, geógrafos, administradores o gestores de tierras y biólogos conservacionistas o ecólogos para recuperar los conocimientos tradicionales sobre diversos aspectos del territorio marino y terrestre, así como su biodiversidad. A través de este trabajo en equipo se ha logrado recuperar, en bases de datos y su análisis, el registro y la búsqueda de la conservación y difusión de plantas locales, moluscos, peces,

mamíferos, aves, especies migratorias, recuperación de especies en peligro de extinción y restauración del hábitat, así como su uso económico por los seris.

La recuperación de estos conocimientos haría posible la restauración de la terminología y todo lo que incluye en un amplio panorama sociocultural, permitiendo al mismo tiempo la recuperación de la lengua seri, debido a que –aunque aparentemente no tiene las características del resto de las lenguas de la región– existe un claro proceso de desplazamiento que se ha acelerado durante los últimos tiempos debido a múltiples factores, sobre todo con el impacto de la globalización en este pequeño pero único pueblo original y sus múltiples aspectos que lo caracterizan por su gran diversidad lingüística y cultural respecto al resto de los grupos del noroeste de México.

Algunos estudios con un enfoque hacia la relación lengua-cultura

Una de las líneas de investigación más productiva en México ha sido la categorización, sobre todo desde la etnociencia. En el noroeste de México se había trabajado muy poco, pero durante los últimos años ha habido un interés mayor hacia esta perspectiva de análisis. Una de las direcciones más estudiadas en la actualidad es en torno a las partes del cuerpo. En esta región se han producido tres trabajos por parte de investigadores de la EAHNM, publicados en un número de la revista *Dimensión Antropológica* sobre este tema en diferentes lenguas.

Islas (2017a) lo hace con el ralámuli (tarahumara) de Choguita; Valenzuela (2017) con el ooba nook (pima de Chihuahua) y Moreno (2017b) sobre el kickapoo de Coahuila. Los tres parten del modelo semántico propuesto por el «Proyecto de Diccionarios Visuales de Lengua y Cultura Indígena» de la Dirección de Lingüística del INAH (basado en 79 láminas) pero, a su vez, cada uno revisa algunas particularidades de la manera en que la lengua establece las formas léxicas y morfosintácticas relacionadas con el cuerpo humano y, en el caso del ralámuli y del ooba nook, sobre las proyecciones o

extensiones semánticas del cuerpo hacia otros objetos. Estos estudios sientan las bases para investigaciones más profundas sobre el cuerpo humano y los muchos aspectos relacionados en torno a él.

O'Meara (en prensa) llevó a cabo un aporte sustancial a la investigación sobre la categorización del paisaje en la lengua *cmiique iitom* (seri). Aunque su trabajo parte de considerar el sistema gramatical y léxico de la lengua, al mismo tiempo intenta adentrarse en la conceptualización de los elementos físicos que enmarcan el territorio de este grupo étnico. Lo interesante de este trabajo es que rescata el punto de vista de los hablantes sobre la forma en que construyen culturalmente su espacio a través de la estructura léxica y gramatical de su lengua materna. De esta manera, la autora considera los aspectos semánticos como nociones que permiten interpretar múltiples formas léxicas y morfosintácticas para tratar de entender aquellos rasgos sobresalientes en la definición del paisaje, sobre todo tomando en cuenta elementos que permitan un análisis gramatical del espacio.

Un concepto medular en este estudio es el de meronimia, entendido como la relación léxica entre la parte y el todo a la cual pertenece. Así en seri, la cueva es parte de la montaña, al igual que el valle es parte de la cadena montañosa. Así mismo, la orilla del arroyo seco (literal, donde está rasgada la tierra) es parte del arroyo seco. Mientras que la orilla del estero es parte del estero, la orilla del mar no es parte de la tierra, aunque ambos tienen como referente el agua salada, pero en la conceptualización seri existe una diferencia entre uno y otro. Una relación diferente ocurre entre las dunas, que pertenecen a la playa y las rocas de la playa que pertenecen al mar. De esta manera O'Meara analiza la forma en que los seris conceptualizan su espacio bajo sus propios esquemas del paisaje que los rodea, y han caracterizado mediante formas léxicas y gramaticales motivadas culturalmente.

Por su parte, Caballero y Pintado (2012) hacen un novedoso análisis del paisaje entre los raráruris o ralámulis (tarahumaras) a partir

de sus experiencias como lingüista y antropóloga, respectivamente; y relacionan los fenómenos lingüísticos y culturales para dar cuenta de cómo dos comunidades con marcadas diferencias geográficas caracterizan los marcos de referencia considerando diferentes rasgos. Cotidianamente en la orientación espacial en Choguita, localizado en la zona de la cumbre de la sierra Tarahumara, el eje es el río (río arriba/río abajo); mientras en Coyachique, ubicado en la zona de la barranca, el eje es cerro arriba/cerro abajo. Esto muestra cómo en una misma lengua existen diferentes parámetros para marcar la orientación espacial, íntimamente relacionada con el entorno ecológico.

Por otra parte, en Coyachique existe un sistema de términos cardinales utilizado exclusivamente en el ámbito ritual, localizado en el espacio del patio ceremonial, llamado *awílachi* [awílači] «lugar donde se baila». Allí los antepasados comenzaron a bailar para crear las montañas, los valles y los ríos de la actualidad, además de representar el cosmos. Los danzantes de *matachín* se colocan al nororiente para pedir las lluvias suaves; mientras los danzantes de *baskoli* (pascolero) lo hacen en el sur-poniente del patio, con el fin de evitar los chubascos y las enfermedades. El oriente y el norte representan la parte luminosa, el lado de las deidades. Por su parte, el poniente y el sur simbolizan el lado oscuro, el de los antepasados, el peligroso. Este sistema tiene los cuatro términos para los cuatro puntos cardinales, pero en el plano zenit-nadir el primero dispone de una forma léxica particular, en tanto nadir comparte la misma palabra con poniente, *relé*, lo cual conlleva a compartir el lado oscuro en este sistema.

Además de las dos categorizaciones anteriores, en el contexto cotidiano de ambos pueblos tarahumaras existe una compleja estructura léxica y morfológica en términos espaciales. A nivel de palabra implica un vocabulario especializado: raíces nominales espaciales y un sistema de caso espacial. Referencia absoluta a ejes mayores («río arriba/río abajo» y «cerro arriba/cerro abajo»). Referencia a aspectos geomórficos y biológicos del terreno (características *locales*) y referencia

relativa (de la banda del río opuesta al punto de anclaje), así como un número significativo de marcadores locativos y deícticos en términos morfológicos.

Otro trabajo que siendo de antropología retoma el aspecto lingüístico para dar cuenta de los cantos chamánicos de los comcaac (seri), es el publicado por Caballero (2016). Su formación como etnomusicóloga la llevó a adentrarse en los textos producidos por el *haaco cama* «chaman», como parte de los cantos de sanación. Son 18 cantos analizados lingüísticamente, pero sobre todo en términos culturales. La repetición de cada parte del canto en cuatro ocasiones forma parte del número sagrado para los comcaac, como otros números son para otros grupos étnicos. En la estructura del canto chamánico hay una evocación y una invocación de elementos de la naturaleza, el universo y el espíritu, donde algunos elementos le dan fuerza a la canción interpretada a capela. Pero, al igual que otros aspectos de la lengua y la cultura comcaac, los cantos de curación están en proceso de desaparición por los cambios que están ocurriendo en este grupo milenario, durante menos de un siglo de pasar de un nomadismo estacional a un sedentarismo en dos comunidades.

A continucaión, se presentan algunos trabajos con propuestas interdisciplinarias a fin de analizar fenómenos complejos. El primero es un estudio sobre los moluscos en lengua seri, que llevó a Becky Moser más de 50 años terminar (Moser, 2014). Para dar cuenta de 296 términos en la lengua no sólo partió de un estudio etnosemántico para clasificar distintas categorías de este tipo de animales marinos, sino de su especialidad en biología y un riguroso trabajo etnográfico desde que aprendió seri con sus amigos de la infancia, lo que le permitió mostrar la complejidad de la clasificación. Su arte al dibujar ayuda mucho para entender el trabajo que implica la relación de esta especie con múltiples aspectos relacionados: la alimentación, los utensilios caseros, las artesanías y los mitos, entre otros elementos vinculados con la cultura y la sociedad de este grupo.

Por su parte, Claudia Harriss (2012) hace un estudio sobre la relación entre lengua, cultura e identidad entre los guarijíos a partir de una propuesta desde la antropología lingüística. Mediante muchos elementos que permiten entender la dinámica del mantenimiento y el desplazamiento lingüístico entre guarijío y español, ella encuentra a través de un estudio discursivo la forma en que el silencio cobra relevancia en esta comunidad de habla. A diferencia de otros grupos socioculturales, los guarijíos utilizan el silencio como parte de su comunicación, normatividad interna y relación con los mestizos. En los intercambios comunicativos el silencio puede estar presente hasta por más de cinco minutos sin que exista ningún problema entre los hablantes. Pero también lo utilizan cotidianamente para establecer normas internas de interacción. Los niños juegan hablando en voz baja. Las mujeres tratan de mantenerse en silencio en situaciones donde los hombres tienen intercambios comunicativos, y todos los guarijíos utilizan el silencio frente a los mestizos como mecanismo de delimitación intercultural. Su forma de hablar pausada y en voz baja provoca que los mestizos los estigmaticen como tontos e ignorantes, incluso por aquellos que deberían tener otra idea sobre ellos, como los miembros de varias dependencias gubernamentales, incluyendo los empleados de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y de la Coordinadora Estatal de la Tarahumara.

El estudio de Moctezuma (2014) –sobre la cosmovisión de yaquis y mayos en torno a los diversos universos posibles– recurrió al modelo de la antropología lingüística, que hizo posible interpretar este complejo fenómeno explicando sus ideologías lingüísticas a través de las prácticas discursivas. A diferencia del modelo occidental de caracterizar el universo, yaquis y mayos tienen múltiples universos interrelacionados. El *huya ania*, traducido como «el mundo del monte», tiene múltiples implicaciones en los planos míticos, rituales y en la misma vida cotidiana. El *huya ania* está íntimamente relacionado con el *sewa ania,* «el mundo flor», universo simbólico al que pertenece el venado, como ser primigenio de estos grupos étnicos

y representado en varias formas, incluyendo el danzante de venado, la mujer y muchos otros aspectos, donde la flor juega diversos roles, desde los más benignos, como el florecimiento del *huya ania*, hasta como arma divina con la que los *anhelguarda* de los yaquis o los tres josés de los mayos vencen a los fariseos el Sábado de Gloria, para terminar con la oscuridad que llega con el inicio de la cuaresma.

Lo mismo se encuentra el *yo ania*, «el reino antiguo y venerable, el gran universo o el universo ancestral», representado físicamente en parte por el *huya ania*. El *tenku ania* «universo de los sueños o las vivencias», que les permite a algunos elegidos pasar por ciertos procesos para convertirse en buenos danzantes, músicos e, incluso, vaqueros u otros oficios. El *bawe ania*, «el universo marino», donde se encuentra *bawe chiika*, «el espíritu del mar», que regresa a la playa todos los desperdicios que le arrojan para mantener limpio el mar. Por su parte, el *ckokim ania*, «el firmamento», está relacionado con el universo y habitado por seres míticos como el *suáwaka*, «estrella fugaz o meteorito», también conocido como la estrella de San Miguel, que con su arpón de fuego destruyó la serpiente gigante que asolaba a los yaquis. Allí también habitan *tata o'ola*, «el padre sol», y *maala mecha*, «la madre luna», así como *Yuku*, «dios de la lluvia». Todos estos universos forman un entramado de relaciones que dan sustento a la cosmovisión de yaquis y mayos, y no funcionan como simples unidades discretas, sino como una compleja red a la que todavía le falta mucho por investigar.

A manera de conclusión

Las muestras que aquí se han presentado permiten vislumbrar la terrible situación que están experimentando las lenguas originarias de la región y sus comunidades de habla, así como la falta de estudios en profundidad, que den cuenta de las múltiples formas de mantenimiento y desplazamiento lingüístico entre estas lenguas y el español. Esto muestra el abandono al que han estado expuestas las lenguas nativas, así como las políticas lingüísticas encaminadas a

hacerlas desaparecer. El desinterés por estas lenguas se ve en lo académico y en lo político, dejando a sus hablantes las muestras de resistencia para continuar con su uso a pesar de las presiones extremas, que sin duda han estado dando grandes frutos al encontrarse varias de ellas en grave peligro de desaparecer sin que exista la documentación de este proceso, ni las intenciones por revertirlo.

Por otro lado, aun con el poco material disponible, se puede observar la enorme riqueza que guardan estas lenguas, en su relación con la cultura y la sociedad. Sin duda, esto permite percibir lo mucho que falta por investigar, así como difundir tanto a las comunidades indígenas como a la población en general. La diversidad de fenómenos es extraordinaria, como es su posible pérdida, dada la situación por la que atraviesan las lenguas menos estudiadas en este país. El reto es no sólo documentarlas, sino tratar de investigar con el fin de recuperar estos conocimientos y las identidades que conllevan para hacer posible su transmisión a las siguientes generaciones, y hacer visible a la sociedad lo que es un patrimonio de la humanidad no renovable.

Referencias

Caballero, G. (2011). Behind the Mexican Mountains: Recent Developments and New Directions in Research on Uto-Aztecan Languages. *Language and Linguistic Compass*, *5*(7), 485-504.

Caballero, G. y Pintado, A. P. (16 de julio de 2012). Marcos de referencia en el lenguaje del espacio en el ralámuli de Coyachique y el rarámuri de Choguita. En *54 Congreso Internacional de Americanistas*, Viena, Austria.

Caballero. O. (2016). *Hacáatol cöicóos: cantos de poder de la etnia comcaac*. Hermosillo: Unison.

Francis, N. y Paciotto, C. (2004). Bilingüismo y diglosia en la sierra Tarahumara: fundamentos de la evaluación del lenguaje. *Pueblos Indígenas y Educación*, *55*, 57-82.

González, A. y Leyva, A. D. (coords.). (2015). ¡Auka! Diálogo de saberes: hablantes de lenguas yumanas y lingüistas. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.

Harriss, C. (2012). *WaPási-kehkíbuu naaósa-buga, "Hasta aquí todas las palabras". La ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijío del alto mayo*. Chihuahua: Instituto Chihuahuense de la Cultura/PIALLI.

Irvine, J. (1989). When Talk Isn't Cheap: Language and Political Economy. *American Anthropologist*, *16*, 248-267.

Islas, B. P. (2017a). Las partes del cuerpo en ralámuli (tarahumara) de Choguita. *Dimensión Antropológica*, *69*, 71-95.

Islas, B. P. (2017b). Configuraciones sociolingüísticas del ralámuli (tarahumara) de Choguita. Expedicionario. *Revista de Estudios en Antropología*, *6*, 17-32.

Lerma, E. (2007). *Venado de dos cabezas. Política del lenguaje en las comunidades yaquis. El caso de las relaciones de poder en torno al proyecto educativo de la tribu yaquis* (tesis de maestría). UNAM-IIF, Ciudad de México.

Moctezuma, J. L. (1988). La lingüística en Coahuila. En C. García Mora (edit.), *La antropología en México. Panorama histórico* (tomo 12, pp. 255-262). México: INAH.

Moctezuma, J. L. (2001). *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores/El Colegio de Sinaloa.

Moctezuma, J. L. (2004). Conservar y revitalizar: consideraciones sobre la situación lingüística de yaquis y mayos. *Dimensión Antropológica*, *30*, 89-102.

Moctezuma, J. L. (2008). El devenir de las lenguas indígenas en el norte de México. En J. L. Sariego (edit.), *Retos de la antropología en el norte de México. Primer Coloquio Carl Lumholtz de antropología e historia en el norte de México, en el quince aniversario de la ENAH Chihuahua* (pp. 201-268). Ciudad de México: INAH.

Moctezuma, J. L. (2009). Oasisamérica. En I. Sichra (coord. y edit.). *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América*

Latina (pp. 929-949). Quito, Ecuador: UNICEF/Funproeib Andes/AECID

Moctezuma, J. L. (enero-marzo de 2011). Espadas, cruces y «artes». La política del lenguaje en la época colonial en el norte de México. *Diario de Campo*, 3, Nueva Época, 38-45.

Moctezuma, J. L. (2012). La dinámica del mantenimiento y desplazamiento lingüístico entre yaquis y mayos. Un análisis cuantitativo y cualitativo. En M. Cervantes (coord.), *17 temas de la antropología mexicana.* (Libro electrónico) (pp. 265-287). Ciudad de México: Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas.

Moctezuma, J. L. (2013). Lengua, cultura y sociedad en el noroeste de México. En J. L. Moctezuma y A. Aguilar (coords.), *Los pueblos indígenas del noroeste de México. Atlas etnográfico* (pp. 27-53). Ciudad de México: INAH/Instituto Sonorense de Cultura/Inali.

Moctezuma, J. L. (2014). El *huya ania* «el mundo del monte» y otros mundos posibles en las lenguas yaqui y mayo. En R. Barriga y E. Herrera (coords. y edits.), *Lenguas, estructura y hablantes. Estudios en homenaje a Thomas C. Smith Stark* (vol. II, pp. 1125-1148). Ciudad de México: Colmex.

Moctezuma, J. L. (2015). Lenguas del norte de México. Las dinámicas del contacto y del conflicto. En R. Terborg, A. Alarcón y L. Neri (coords.), *Lengua española. Contacto lingüístico y globalización* (pp. 209-230). Ciudad de México: UNAM.

Moctezuma, J. L. (2016). Los inexorables resultados de la política del lenguaje en el norte de México. *UniverSOS*, *13*, 85-103.

Moctezuma, J. L., Burnham, J., Urquijo, J. y Trujillo, A. (1988). La lingüística en Sonora. En C. García Mora (edit.), *La antropología en México. Panorama histórico* (tomo 12, pp. 255-262). Ciudad de México: INAH.

Moctezuma, J. L. y Cifuentes, B. (2014). Lenguas y números. Análisis censal de lenguas yutoaztecas. En K. Dakin y J. L. Moctezuma (coords.), *Lenguas yutoaztecas: acercamiento a su diversidad lingüística* (pp. 301-320). Ciudad de México: UNAM-IIF.

Moctezuma, J. L. y Hill, J. H. (edits.). (2001), *Avances y balances de lenguas yutoaztecas. Homenaje a Wick R. Miller.* Ciudad de México: INAH.

Moreno, E. A. (2017a). Configuraciones sociolingüísticas del ralámuli (tarahumara) de Munérachi. Expedicionario. *Revista de Estudios en Antropología*, *6*, 6-16.

Moreno, E. A. (2017b). Léxico referente a las partes del cuerpo en kickapoo. *Dimensión Antropológica*, *69*, 96-115.

Moser, B. (2014). *Shells on a Desert Shore. Mollusks in the Seri World*. Tucson: University of Arizona Press.

O'Meara, C. (En prensa). *Clasificación del paisaje y referencia espacial en cmiique iitom (seri)*. Ciudad de México: UNAM-IIF.

Pellicer, D., Díaz-Couder, E., Barriga, F., Muñoz, H. y Figueroa, M. (2012). *Estudio diagnóstico sobre las prácticas comunicativas vigentes en las comunidades de habla indígena en México*. México: Inali/Universidad Veracruzana.

Pérez, J. y Servín, E. (2012). *Muestreo diagnóstico sobre vitalidad lingüística en las cuatro zonas étnicas del estado de Chihuahua*, Chihuahua: Programa Institucional de Atención a Lenguas y Literaturas Indígenas.

Valenzuela, J. A. (2017). Categorización y proyección semántica de las partes del cuerpo en o'oba noka o pima bajo. *Dimensión Antropológica*, *69*, 116-132.

Wilder, B., O'Meara, E., Monti, L. y Nabhan, G. (2016). The Importance of Indigenous Knowledge in Curbing the Loss of Language and Biodiversity. *BioScience*, *66*. Recuperado de https://doi.org/10.1093/biosci/biw026

Enredos fronterizos: Las lenguas nativas de Baja California

Ana Daniela Leyva

A la memoria de don Juan Carranza,
el indio sin fronteras.

El presente trabajo muestra los retos que plantean realizar las investigaciones lingüísticas en el contexto de frontera. Se disertará acerca de la manera en que el estudio de las lenguas nativas y las lenguas mismas se han desarrollado en esta peculiar circunstancia. El objetivo del trabajo es presentar una reflexión desde la lingüística antropológica sobre la situación de las lenguas de Baja California; para ello se realizó investigación documental, trabajo de campo y observaciones en talleres y mesas de trabajo con los miembros de las comunidades a las que se hace referencia. Todo esto se desarrolla dentro del proyecto que estudia las lenguas nativas de Baja California con énfasis en la lengua kumiay dentro del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) Baja California.

Los retos y enredos que esta situación presenta son diversos. La lingüística encuentra en Baja California un panorama lleno de riqueza y la confluencia de tantas lenguas y variedades lingüísticas hace que existan muchos temas de investigación relevantes como: el contacto entre el español y el inglés; el desarrollo particular que cada una de las lenguas indígenas de otros estados ha tenido al mantenerse en un contexto de migración; el uso y su pérdida en

pocas generaciones; las lenguas nativas[1] y su desplazamiento lingüístico; en fin, la frontera es un espacio multilingüe y diverso, así que el estudio de las lenguas se vuelve fascinante.

Las lenguas de Baja California tienen particularidades lingüísticas, geográficas y culturales que las distinguen del resto de lenguas mexicanas. La familia lingüística a la que pertenecen se distribuye en la frontera entre México y Estados Unidos. Otras familias lingüísticas corren con la misma suerte, pero no de la misma manera. Algunos temas controversiales relacionados con las lenguas mismas y con su estudio son: primero, el ingreso de datos sobre la controversia de la pertenencia de estas lenguas a la polémica familia lingüística hokana; segundo, la reflexión hacia las lenguas que se hablan y sus nombres, así como el debate sobre cuántas son, señalando la dificultad para estudiar las variantes en la situación de desplazamiento lingüístico en el que se encuentran; por último, se dirige la mirada hacia el ejercicio investigativo mismo, señalando la relación que se establece entre los estudios lingüísticos estadounidenses y mexicanos, y entre las variedades de lengua en ambos lados de la frontera.

La familia lingüística

Desde hace por lo menos cien años existen propuestas para clasificar las lenguas de este territorio, entre ellas: *1)* la hipótesis hokana, y *2)* la cochimí-yumana. La primera fue acuñada por lingüistas desde finales del siglo XIX y tuvo gran auge explicativo en la primera parte del siglo XX. Autores como Sapir (1920), Dixon y Kroeber (1913) fueron adeptos a ella. Esta propuesta ha pasado por diversas etapas en las que se incluyen y excluyen lenguas. La versión más amplia incorporaba

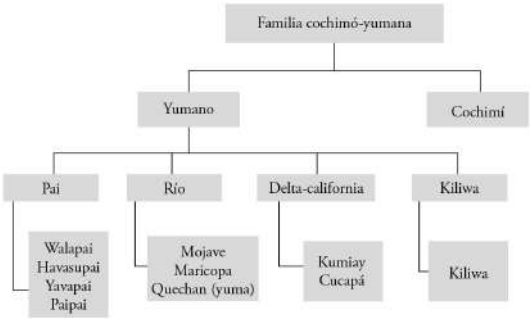
[1] Se utiliza el término *nativas* y no *indígenas* debido a que, por un lado, así es como los miembros de estos grupos se autodesignan y se distinguen de los otros grupos indígenas que habitan en el estado y el país, y por otro lado –como se verás más adelante– porque la relación que guardan con los nativoamericanos es mucho más cercana que la que tienen con los demás grupos indígenas mexicanos.

lenguas de California y Baja California: el seri, el tequistlateco y el tlapaneco-subtiaba. Sin embargo, la relación entre estas lenguas no ha sido totalmente comprobada en algunos casos y ha sido rechazada en otros. Este último es el caso del tlapaneco-subtiaba, que ha sido clasificado, sin lugar a dudas, dentro de la familia otomangue, sin relación con la familia hokana (Campbell, 1997, 2007). Campbell pone en duda la hipótesis hokana, y subraya que algunos lingüistas hallan cierto apoyo, pero no el suficiente. Marlett (2007), por su parte, opina que «no hay suficiente evidencia para seguir afirmando que existe relación entre varias de estas lenguas» (p.165), aludiendo a las que conforman la familia lingüística hokana: tequistlateco, seri, cochimí, yumanas, chumashanas, salineras, y otras lenguas en California como el pomo, shasta, karok, washo y atsugewi.

Siguiendo a Marlett, la hipótesis hokana se recibió con entusiasmo debido a la época en la que surgió, pero la evidencia presentada para sostenerla es poca y no tiene el rigor que el análisis lingüístico histórico presenta en la actualidad. Las descripciones lingüísticas han aumentado desde hace cien años, lo que permite una revisión más profunda de las relaciones de lenguas que se habían postulado y también contribuye a cuestionar la validez y pertinencia de la familia hokana.

La segunda propuesta para clasificar las lenguas habladas en la actualidad en Baja California es la familia cochimí-yumana; ésta se establece a partir de la comparación entre léxico de dos o tres variedades de la lengua cochimí y léxico de algunas lenguas yumanas, o bien del proto-yumano. Los autores que han establecido esta relación (Kroeber, 1943; Langdon, 1974; Mixco, 1978, 2007, 2010; Troike, 1976) no dudan de su pertinencia, no obstante, consideran que debe realizarse mayor trabajo con datos de las distintas variedades del cochimí y revisar la propuesta del proto-yumano. Mixco (2007), después de revisar datos del cochimí del norte, confirma la hipótesis de relación genética entre las familias yumana y cochimí (véase figura 1), debido a las correspondencias fonológicas, sintácticas y semánticas entre el cochimí del norte, el proto-yumano y las lenguas paipai y kiliwa.

Figura 1. Familia lingüística cochimí-yumana



Fuente: Miller (2001, p. 1), tomado a su vez de Langdon (1991, p. 189).

Los nombres para las lenguas

Las fronteras lingüísticas en este territorio son difíciles de establecer desde nuestro espacio conceptual de las lenguas como unidades comunicativas claras y uniformes, pero están bien establecidas desde el espacio de significación que les confiere un sentido identitario. Es decir, ha sido complejo esclarecer cuántas lenguas yumanas se hablan en la península, como lo fue también para los misioneros; sin embargo, para los miembros de las comunidades esta diferenciación no parece ser relevante.

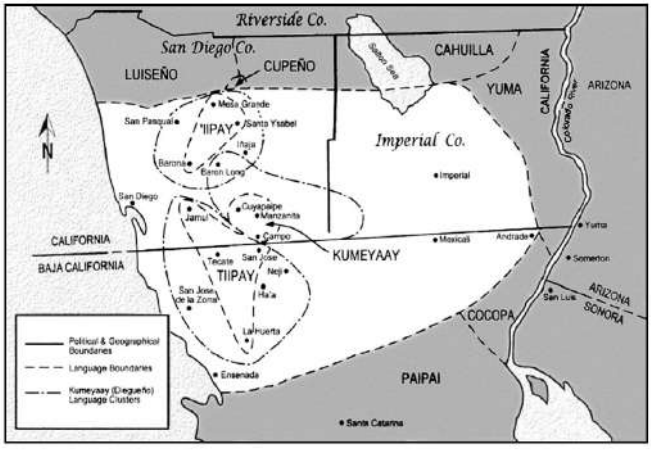
Por un lado, se tienen los nombres que aparecen en las fuentes bibliográficas misionales; por otro, los de las fuentes etnográficas desde finales del siglo XIX hasta la actualidad tanto mexicanas como estadounidenses; y, en tercer lugar, pero no menos importante, el nombre con el que los miembros de estos grupos étnicos se refieren a sí mismos y a sus lenguas.

Con cierto detalle se expone el caso de la lengua kumiay, lo que obligará también a hablar del cochimí. El nombre kumiay se refiere tanto a la lengua como a los grupos indígenas asentados en las comunidades bajacalifornianas de Juntas de Nejí, San Antonio Necua o Cañada de los Encinos, San José de la Zorra y La Huerta.

Todos ellos y sus tribus hermanas en Estados Unidos recibieron el nombre de dieguinos o diegueños por estar bajo el territorio de la misión de San Diego. Los nombres con los que también se han referido al grupo y sus variedades lingüísticas son kumeyaay, kumiay, kumiai; k'miai/y, kamia; iipay, ipay, ipai; tiipay, tipay, tipai, tipey. Kumeyaay es el nombre con el que se autodesignan las tribus en Estados Unidos y su equivalente mexicano es kumiay; este término o su variación k'miay parece significar «acantilado o barranco». Se ha dicho que se refiere a aquellos que viven en los acantilados (en la costa del Pacífico del territorio bajacaliforniano).

Parece ser entonces que kumiay es el nombre genérico tanto del grupo como de la lengua, pero existen al menos tres variantes lingüísticas claramente diferenciadas: el ipay/iipay (kumeyaay del norte: San Paqual, Santa Ysabel, Mesa Grande, Barona, e Iñaja); el kamia (tribus del este); y el tipay/tiipay/tipey hablado en Jamul, Sycuan, Viejas, La Posta, Cuyapaipe, Manzanita y Campo, en Estados Unidos, y las comunidades bajacalifornianas que se mencionaron anteriormente (véase mapa 1).

Mapa 1. Lenguas kumiay



Fuente: Miller (2001, p. 2), tomado a su vez de Langdon (1991, p. 189).

Tanto los vocablos *ipay* como *tipay* quieren decir «persona», «gente», «indio», y son los que utilizan para hablar de sí mismos. Para distinguirse entre otros grupos indígenas ellos utilizan kumiay, de ahí que el término acordado para la lengua es *kumiay tipey aa*. Existe otro problema que causa confusión y enredo, y es que algunos investigadores han señalado que la lengua hablada en las comunidades de La Huerta y San Antonio Necua es el cochimí.

Cochimí es el nombre bajo el que se englobaron las variedades lingüísticas habladas entre la misión de Loreto, en Baja California Sur, y la misión del Rosario, cerca del paralelo 30. Estas lenguas y variantes han dejado de hablarse desde el siglo pasado e incluían al borjeño, ignacieño, cadegomeño, didiu, laymon y monqui. Por un error de interpretación de algún sujeto externo a las comunidades –dicen que fue un profesor–, entendiendo que el término *cochimí* quería decir «indio del norte» en lengua pericú, les dijo a los huerteños y necuanos que ellos eran cochimíes, y en tanto el nombre étnico es una etiqueta externa ellos lo aceptaron y reprodujeron, pero la variante lingüística y la historia cultural los asocian directamente con los grupos kumiay y no con los cochimíes.

Pero, ¿qué pasa con el ko'alh? En Santa Catarina se habla paipai y otra lengua que hasta hace unos años era considerada una variante lingüística del kumiay, sin embargo, estudios recientes –realizados por Amy Miller (2018) y Margaret Field (2012)– han comprobado su diferenciación lingüística.

Ochoa Zazueta (1978) logró identificar variantes de clan. Su estudio de parentesco y filiación lingüística puede dar pistas de la organización en clanes y su distribución en el territorio bajacaliforniano. Seguramente las variedades lingüísticas del kumiay fueron complejas siempre, cada clan o shmulh debió tener particularidades expresadas en su lengua, que ahora reducimos a variantes geográficas, pero aún dentro de las comunidades se pueden escuchar diferencias léxicas entre una familia y otra. Las lenguas en situación de desplazamiento pueden presentar una mayor variación entre los hablantes, lo que dificulta su estudio.

Investigadores, investigaciones y métodos

Son pocos los investigadores mexicanos que han dado cuenta de los fenómenos lingüísticos de esta península –Ochoa Zazueta (1977), Trujillo (1980) e Ibáñez (2015), entre otros– y, en general, las aportaciones más amplias en el siglo pasado (y quizá en la actualidad) fueron hechas por lingüistas estadounidenses; Crawford (1966, 1983, 1989) para la lengua cucapá; Hinton (1975), Hinton y Langdon (1976); Langdon (1970) para el kumiay, Mixco (1971, 1976, 1983, 1985 y 2000) profundiza en el estudio de la lengua kiliwa; y Joël (1966 y 1976) ofrece un panorama fonológico y sintáctico de la lengua paipai.

Las formas de hacer trabajo de campo en esta región se basan en tradiciones etnográficas y lingüísticas estadounidenses; esto ha influido en las relaciones entre los miembros de las comunidades y los lingüistas interesados en describir las lenguas. Mientras que los lingüistas mexicanos, entrenados en el centro del país, estábamos acostumbrados a realizar trabajo lingüístico dentro de las comunidades, estableciendo lazos cuasifamiliares con los hablantes en períodos largos de estancia y convivencia en la comunidad, apoyados en la observación participante y la colaboración en las tareas en la comunidad; los trabajos estadounidenses se basaron, por mucho tiempo, en la elicitación de material lingüístico pagando por hora de trabajo a sus informantes (en la actualidad, la colaboración que establecen los lingüistas del otro lado de la frontera con los miembros de las comunidades es cercana y fructífera). Al llegar a esta área de estudio, fue necesario modificar el método de acercamiento, pero el tiempo me ha permitido establecer lazos sólidos y un trabajo colaborativo enriquecedor. Ahí se descubrió que la necesidad de investigación urgente era entender los factores que están involucrados en la pérdida de la lengua para tratar de frenar ese proceso si así lo deciden los kumiay.

Un ejemplo claro de un producto de trabajo lingüístico diferenciado en ambos lados de la frontera es el de los alfabetos prácticos

propuestos para la lengua kumiay. La tradición de lectoescritura en la lengua indígena fue difundida en Estados Unidos mucho antes que en México, quizá por su necesidad más temprana de revitalizar la lengua. Pero su alfabeto se basó en convenciones del alfabeto estadounidense, y cuando los kumiay de este lado (México) querían usarlo no se sentían tan cómodos, ya que les parecía escribir su lengua «como en inglés», así que se creó un alfabeto práctico, con el apoyo del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), que poco se ha usado pero que intentó cubrir las necesidades de la gente. El alfabeto práctico propuesto por Miller (2001) y el que nosotros propusimos guarda similitudes, pero mantiene el uso de las grafías <ñ>, <j>, y la gran discusión sobre la lateral sorda desembocó en su escritura como <lj>.

Actualmente, el trabajo de investigación sobre las lenguas no es diferente en un lado y otro de la frontera; la disciplina ha ido refinando sus métodos y los ha *globalizado*. Los investigadores establecen relaciones cada vez más profundas y cooperativas tanto entre ellos mismos, sin importar el lado de la frontera en el que se esté, como con los hablantes de las lenguas, intentando en todo momento que este trabajo aporte de alguna manera en sus esfuerzos por revitalizar su lengua nativa y fomentando la profesionalización de sus colaboraciones. Ahora, por ejemplo, Margaret Field (2019) se preocupa porque los textos que produce, como parte del proyecto de documentación, estén tanto en kumiay como en inglés y en español, haciéndolos accesibles a las nuevas generaciones y a quienes estén interesados en estudiarlas.

Faltan muchos lingüistas para que sean abordadas todas las temáticas dibujadas al inicio del trabajo, pero las escuelas de lingüística mexicana parecen estar muy lejos y los lingüistas americanos parecen tener prohibiciones por parte de sus universidades para estar aquí. Es cierto que las condiciones de violencia e inseguridad se han acrecentado en los últimos años dentro y fuera de las comunidades, pero la urgencia de trabajos lingüísticos en la zona también ha ido en aumento.

Las fronteras lingüísticas, territoriales y temporales

Desde la semiótica, las aportaciones de Lotman (1996) ayudan a conceptualizar la frontera desde otros postulados, no sólo como un concepto territorial sino también como demarcación de espacios de significación con funciones determinadas. El autor da el nombre de semiósfera –concepto análogo al de biósfera– a todo el conjunto de significaciones que permiten nuestra vida dentro de la cultura a la que pertenecemos; es un espacio abstracto, un *continuum* semiótico con organización jerárquica interna, cuya propiedad es la delimitación a través de una frontera. Lotman (1996) describe la frontera como «un mecanismo bilingüe que traduce los mensajes externos al lenguaje interno de la semiósfera y a la inversa» (pp. 13-14). Sólo con su ayuda, el sistema de significación puede realizar los contactos con otros espacios de connotación distintos.

> La función de toda frontera […] se reduce a limitar la penetración de lo externo en lo interno, a filtrarlo y elaborarlo adaptativamente […] En el nivel de la semiósfera, significa la separación de lo propio respecto de lo ajeno, el filtrado de los mensajes externos y la traducción de éstos al lenguaje propio, así como la conversión de los no-mensajes externos en mensajes, es decir, la semiotización de lo que entra de afuera y su conversión en información (Lotman, 1996, p. 14).

Se habla aquí de la frontera desde la semiótica y, en tres tiempos, se menciona esta frontera lingüística a la que lleva de manera natural la definición de Lotman: una frontera traductora de los lenguajes. Más adelante se enuncia la frontera desde lo espacial, ya que en la experiencia humana la primera manera de delimitar es en el espacio, desde nuestros propios cuerpos hasta el entorno geográfico que habitamos. Se continua hablando de la frontera temporal, tan ligada a la espacial, pero se guiará la discusión hacia las posibilidades de las lenguas nativas en el tiempo.

Es difícil dibujar una línea clara en el mapa cuando se habla del uso de las lenguas nativas. Pensando en las lenguas kiliwa o paipai o kumiay o cucapá como semiósferas, donde las significaciones y los sentidos tienen emisores y receptores específicos, se delinean esferas que confluyen y se intersecan, pero que en el interior tienen también otros límites familiares o íntimos.

Puede observarse el mapa 1, donde se establecen líneas que separan el territorio, etiquetadas con el nombre de una lengua, que dice: aquí se habla paipai, o se habló cochimí. Pero esas divisiones son trazadas por los investigadores, quienes desean fervientemente encontrar un objeto de estudio claro y uniforme; la realidad no es así, esas líneas divisorias no están marcadas sobre la tierra ni en los arroyos, esas fronteras eran movibles y se adaptaban a las interacciones y necesidades biológicas y comunicativas. Pensemos entonces en las lenguas nativas como continuos de significación, no como unidades homogéneas, sino como compuestas por diversidad. Dentro de ellas también se encuentran fronteras, entre el kumiay de una familia o de otra, o de una comunidad y otra, o del kumiay usado en las ceremonias y cantos y el kumiay usado para contar un chisme o para arrullar a un niño.

Las lenguas son habladas por personas que habitan territorios y que conviven con otros en esos territorios. La relación con ese espacio y con esos otros es compleja, a veces satisfactoria, a veces dolorosa. No se debe pensar en las lenguas como entes abstractos con vida propia; su vitalidad está ligada a procesos sociales complejos, a territorios habitados desde el pasado y compartidos *a la buena o a la mala* con los otros (otros grupos nativos, misioneros, colonizadores, mestizos estadounidenses o mexicanos). Las comunidades viven en constante lucha por mantener esos espacios geográficos que les confieren identidad y un modo de vida significativo, es donde están sus ancestros, donde se plasman las historias transmitidas por los antiguos, donde los cerros cuentan y los arroyos hablan. Esta frontera territorial es simbólica y está demarcada por elementos que atraviesan nuestras divisiones geográficas y conceptuales. Ese territorio también es con-

flictivo, los intereses de afuera por los recursos naturales que están en los territorios indígenas han sido constantes en la historia de los grupos nativos. En la actualidad, ellos siguen buscando las mejores maneras de negociar, buscan las vías más seguras para conservar sus territorios y su identidad mejorando sus condiciones de vida, aunque en esa modernidad la lengua de sus ancestros esté desvaneciéndose.

Las lenguas nativas viven un acelerado proceso de desplazamiento lingüístico. Es verdad que las lenguas y sus vitalidades cambian, muchas han muerto –como el cochimí–, pero la frontera de lengua viva/lengua muerta sucede en la línea temporal. Actualmente todavía se hablan, en el futuro sería magnífico que se mantuvieran; pero eso sucederá si en conjunto se logran idear proyectos que contemplen y respeten las particularidades culturales de la región que se estudia, desde dentro de su espacio semiótico y a través de relaciones de colaboración respetuosas, solidarias y comprometidas.

Palabras finales

Se trabaja en un espacio fronterizo en muchos sentidos, se tiene una frontera física establecida entre Estados Unidos y México, pero también una frontera cultural que se diferencia del resto del norte de México. Aquí los grupos indígenas tienen más similitudes con los grupos del sudoeste de Estados Unidos que con los del resto del norte mexicano, y sus lenguas parece que se encaminan hacia el mismo desenlace.

Se ha observado que los nativos estadounidenses buscan en los nativos mexicanos las huellas de su pasado, mientras que los nativos mexicanos ven en ellos el futuro que desean alcanzar, donde la lengua ya no está presente.

Los kumiay no se sienten parte de la historia nacional, no son *mexicanos*, los mexicanos somos nosotros; así que el concepto de frontera que en ellos se configura no es el mismo que el que nosotros tenemos. Su territorio histórico siempre estará por encima de los muros y las barreras ejidales, municipales, estatales y federales, y desde ahí mantienen viva su identidad.

Referencias

Campbell, L. (1997). *American Indian Languages: The Historical Linguistics of Native America.* Nueva York: Oxford University Press.

Campbell, L. (2007). Retos en la clasificación de las lenguas indígenas de México. En C. Buenrostro *et al.* (coords.). *Clasificación de las lenguas indígenas de México. Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh* (pp. 13-68). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Inali.

Crawford, J. M. (1966). *The Cocopa language*. Berkeley: University of California.

Crawford, J. M. (1983). *Cocopa texts.* Berkeley: University of California Publications in Linguistics.

Crawford, J. M. (1989). *Cocopa dictionary*. Berkeley: University of California Publications in Linguistics.

Dixon, R. B. y Kroeber, A. L. (1913). New Linguistic Families in California. *American Anthropologist*, *15*, 647-655.

Field, M. (2012). Kumeyaay Language Variation, Group Identity, and the Land. *IJAL*, *78*(4), 557-573.

Field, M. (edit.) (2019). *Huellas dejadas en el futuro. Cuentos kumiai de Baja California*. Estados Unidos: San Diego State University Press.

Hinton, L. (1975). Notes on La Huerta Diegueño ethnobotany. *Journal of California Anthropology*, *2*, 214-222.

Hinton, L. y Langdon, M. (1976). Object-subject pronominal prefixes in La Huerta Diegueño. En M. Langdon y S. Silver (edits.), *Hokan studies: papers from the first conference on Hokan languages* (pp. 113-128). La Haya: Mouton de Gruyter.

Ibáñez, E. (2015). *Descripción fonológica de la lengua pa'ipá:y* (tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Joël, J. (1966). *Paipai phonology and morphology*. Los Ángeles: University of California.

Joël, J. (1976). Some notes on Paipai object order and object marking. En J. E. Redden (edit.), *Proceedings of the first Yuman languages workshop* (pp. 142-148). Carbondale: Southern Illinois University.

Kroeber, A. L. (1943). Classification of the Yuman Languages. *University of California Publications in Linguistics, 1*(3), 21-40.

Langdon, M. (1970). *A grammar of Diegueno: the Mesa Grande dialect*. Berkeley: University of California Press.

Langdon, M. (1974). *Comparative hokan-Coahuiltecan Studies*. La Haya: Mouton de Gruyter.

Langdon, M. (1991). Diegueño: How Many Languages? En J. E. Redden (edit.), *Papers from the 1990 Hokan-Penutian languages workshop* (pp. 184-190). Carbondale: Southern Illinois University.

Lotman, I. (1996). *La semiósfera. I. Semiótica de la cultura y del texto.* Madrid: Cátedra.

Marlett, S. A. (2007). Las relaciones entre las lenguas «hokanas» en México: ¿cuál es la evidencia? En C. Buenrostro *et al*. (coords.), *Clasificación de las lenguas indígenas de México. Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh* (pp. 165-192). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Inali.

Miller, A. (2001). *A Grammar of Jamul Tiipay.* Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter.

Miller, A. (2018). Phonological Developments in Delta-California Yuman, *IJAL, 84(3)*, pp. 383-433.

Mixco, M. (1971). *Kiliwa grammar.* Berkeley: University of California.

Mixco, M. (1976). Kiliwa texts. *International Journal of American Linguistics Native American Text Series*, *1*, 92-101.

Mixco, M. (1978). *Cochimí and proto-Yuman: lexical and syntactic evidence for a new language family in Lower California*. Salt Lake City: University of Utah Anthropological Papers.

Mixco, M. (1983). *Kiliwa texts: "when I have donned my crest of stars".* Salt Lake City: University of Utah Anthropological Papers.

Mixco, M. (1985). *Kiliwa dictionary*. Salt Lake City: University of Utah Anthropological Papers.

Mixco, M. (2000). *Kiliwa*. Múnich: Lincom.

Mixco, M. (2007). El cochimí del norte: comprobante de la clasificación cochimí-protoyumana. En C. Buenrostro *et al*. (coords.), *Clasificación de las lenguas indígenas de México. Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística Mauricio Swadesh* (pp. 193-206). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Inali.

Mixco, M. (2010). Las lenguas indígenas. En D. Laylander, J. D. Moore y J. Bendímez Patterson (edits.), *La prehistoria de Baja California: avances en la arqueología de la península olvidada* (pp. 31-52). Mexicali: INAH-Baja California.

Ochoa Zazueta, J. A. (1977). É*sta es la escritura k'miai*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.

Ochoa Zazueta, J. A. (1978). Distribución actual de los grupos indígenas de Baja California. *Calafia*, *3*(6), 21-60.

Sapir, E. (1920). The Hokan and Coahuiltecan Languages. *International Journal of American Linguistics*, *1*, 280-290.

Troike, R. C. (1976). The Linguistic Classification of Cochimi. En M. Langdon y S. Silver (edits.), *Hokan studies: papers from the first conference on Hokan languages* (pp. 159-163). La Haya: Mouton de Gruyter.

Trujillo, B. (1980). *Las lenguas hocanas de Baja California*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.

El movimiento del lenguaje. Los idiomas vivos, moribundos y moribundos revitalizados

Paula L. Meyer

> Una lengua existe en la mente individual, donde reside el mecanismo del lenguaje, en la familia, donde la lengua se pasa a la próxima generación, en la comunidad local, donde la lengua sirve para que funcione la comunidad, en la comunidad mayoritaria, en el Estado, y entre los Estados. Estos lugares donde la lengua reside se coinciden, en parte, todo el tiempo, y se confunden; pero en cada uno la lengua tiene su propia función.
>
> PLM[1]

Introducción

En este capítulo se examinan y se comparan las formas de movimiento del lenguaje, fenómenos que ocurren y han ocurrido en las comunidades indígenas, incluso la de los kumiai, en la frontera entre México y Estados Unidos. El movimiento puede ser físico/geográfico, como cuando un idioma se mueve de un lugar a otro, o puede ser lingüístico e incluir los cambios de un idioma a otro y/o los cambios básicos dentro del mismo idioma.

[1] El texto forma parte de las ideas presentadas por la autora en la conferencia «El norte de México y sur de Estados Unidos: De los espacios fluidos a los procesos globales» en la XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, en Ensenada Baja California del 2 al 6 de octubre de 2017.

El movimiento de un idioma: el caso del kumiai[2]

El movimiento lingüístico, en primer lugar, es un cambio geográfico por razones políticas y económicas de los idiomas, e incluye las fronteras, como la internacional entre Estados Unidos y México, además de otros límites sobrepuestos a la costumbre tradicional de la gente misma de cambiarse de un lugar a otro según los recursos.

Aunque los kumiai conformaban la población de ambos lados de la nueva frontera de Baja California con California desde hace miles de años, con la llegada de los colonizadores de Estados Unidos en el área de San Diego, muchos de los *kumiai* que se encontraban al norte de la nueva línea huyeron hacia las montañas, y luego cruzaron al sur de la nueva línea entre la Alta y la Baja California para escaparse del desplazamiento[3] y así evitar la esclavitud, la integración y la escuela obligatoria,[4] la cual se instituyó unas generaciones antes en San Diego que en Baja California. Como resultado, el idioma kumiai se fue hacia el sur, donde la gente podía vivir algunas gene-

[2]Entre las varias configuraciones postuladas está la definición de la comunidad lingüística conocida como *kumiai*: Los kumiai o kumeyaay forman parte del tronco lingüístico yumano. Sus asentamientos tradicionales están dispersos entre el sudoeste de Estados Unidos y el noroeste de México (Pritzker, 2000). La ortografía *kumeyaay* fue originada por Margaret Langdon de la Universidad de California, San Diego, en la década de 1960.

[3]En el área kumiai, que ahora es el condado de San Diego, las expansiones española, mexicana y estadounidense impactaron en gran medida la tenencia indígena de la tierra. La pérdida y el cambio extensivos de la tierra y su uso ocurrían durante el período de expansión estadounidense antes de 1891. Después del Tratado de Guadalupe Hidalgo (1848), que garantizó los derechos de los indígenas a sus terrenos, Estados Unidos falló en confirmar esos derechos, motivo por el que los kumiai no tenían título legal de su tierra. Comenzaron a quitársela hasta 1865 con el asentamiento creciente de los estadounidenses, el cual llevó al despojo de los terrenos indígenas y al establecimiento de las reservas (Shipek, 1988). En todo el capítulo, las traducciones del inglés al español fueron hechas por la autora.

[4]Aunque los infames internados no tuvieron tanta influencia en San Diego, las escuelas públicas consiguieron resultados similares en la eliminación de las culturas y lenguas indígenas.

raciones más con sus propias tradiciones y su propio idioma. En consecuencia, ahora los escasos hablantes de los idiomas indígenas, es decir, los idiomas mismos de la región fronteriza –San Diego-Tecate-Ensenada–, se quedan en México (Field, 2014).

Hoy en día, los kumiai del norte de la línea internacional, quienes han visto desaparecer su idioma de herencia, miran hacia el sur para reconectarse con sus raíces y su idioma ancestral; así, la lengua va otra vez al norte en forma de los escasos hablantes nativos que se encuentran ahora en Baja California. Desde otra perspectiva, los kumiai del norte se mueven otra vez hacia el sur en busca de sus raíces lingüísticas.

El movimiento lingüístico es también un cambio dentro de la comunidad y del individuo indígena cuando su lengua de herencia se encuentre en contacto con otros idiomas, o cuando se enfrente con las lenguas oficiales del Estado y con el poder de éste. Esto ocurrió durante el contacto con el idioma español y luego con el inglés por parte de los kumiai. Comenzó con las misiones y todavía continúa.

Aunque el idioma kumiai aún existe en Baja California, se considera moribundo[5] porque, siguiendo el camino que ha tomado al norte de la línea, ya no es parte integral de la comunidad ni de muchos individuos; está en la última etapa de desaparición o muerte, sin vitalidad. Cada persona es fluente y la mayoría son monolingües en español; no usan el idioma de herencia en la vida cotidiana,[6] la mayoría no lo tiene en su mecanismo mental de lenguaje, y los niños nacen y crecen sin oírlo de manera natural a su alrededor y sin adquirirlo como su lengua nativa. Éste es el estado que resulta de la llegada o movimiento del español hacia el interior de la comunidad y de cada persona.

[5] «Moribundo, da: adj. Que está extinguiéndose o muy cercano a morir» (WordReference.com, 2018, s. p.).

[6] Respeto a la mayoría del minúsculo número de hablantes del idioma que permanecen: «Raramente tienen la oportunidad para conversar entre ellos, y cuando sí alcancen [a] platicar, casi siempre hablan en español, sólo metiendo palabras o comentando sobre cómo se dice algo en kumiai» (Meyer y Meza, 2011, p. 60).

Un idioma moribundo (que ya no se adquiere ni funciona de manera normal ni universalmente en una comunidad lingüística) y la propuesta de su revitalización (esfuerzos para hacer que el idioma viva otra vez) tienen que ver sobre todo con el cambio –el lingüístico– que ocurre por las variaciones económicas y políticas.

Hay al menos dos maneras de ver las causas de los cambios lingüísticos y la pérdida o modificación de un idioma: el cambio natural y el genocidio lingüístico.

La desaparición de las lenguas minoritarias por el cambio natural: la ecología lingüística[7]

Todo idioma vivo, además de cambiar natural y constantemente –como se nota con claridad comparando el habla de las distintas generaciones–, también se modifica por la influencia del contacto con otros idiomas y dialectos. Los hablantes de cualquier idioma (sea una lengua prestigiosa o no, escrita o no, grande o pequeña) tienden a adaptarse a las condiciones lingüísticas ambientales, incluso la política, lo socioeconómico y el prestigio. Observados desde el marco de la ecología lingüística o la transformación natural, los cambios lingüísticos y la falta de ellos ocurren principalmente por factores económicos y sociales más o menos normales, y no por una matanza a propósito de las lenguas originarias. La gente aprende un nuevo idioma en búsqueda de mejores oportunidades y para convivir con sus vecinos, y así ha sido por milenios.

En la literatura de la revitalización de los idiomas en peligro se ha escrito mucho sobre los costos (que existen), pero no de los beneficios (que también existen) del cambio lingüístico para las poblaciones afectadas, especialmente desde el punto de vista de aquellos que se han enfrentado a los cambios y se han adaptado por su bien (Mufwene, 2018).

[7] El concepto de la ecología lingüística fue introducido por Haugen (1972).

Los lingüistas raramente han interpretado el proceso de atrición y muerte de los idiomas como el resultado a repuestas adaptativas de los hablantes ante los cambios en las condiciones socioeconómicas a su alrededor. Han puesto poca atención en lo que las poblaciones han ganado, o solamente querían alcanzar, dentro de las nuevas ecologías socioeconómicas que experimentan (Mufwene, 2003).

Se tienden a percibir los cambios o movimientos lingüísticos del pasado lejano como eventos naturales, mientras que las transformaciones actuales se observan como desastres. El griego y el latín clásicos cambiaron, aunque de distintas maneras; terminaron de existir y se llaman clásicos porque ya nadie los habla, sin embargo, permanecen de forma congelada (no viva) en la literatura, y es por esto que los conocemos. Tomando en cuenta éstos y otros cambios lingüísticos, se ve que el prestigio y el alfabetismo, con cantidades de vestigios escritos, pueden evitar lo negativo del cambio lingüístico para ciertos sectores de la población.[8] El griego y el latín clásicos fueron los idiomas más prestigiosos de su mundo y dejaron montones de literatura, pero ya no existen. Todavía atesoran prestigio, pero tiene que ver más con la posición imperial y la cantidad de literatura existente que con el mero hecho del alfabetismo.

Relacionando el prestigio de la literatura con el alfabetismo para los idiomas actuales en peligro, Mufwene (2003) expone que:

> El alfabetismo en la lengua predominante también se ha invocado como factor en su favor, sobre sus competidores. [Pero] parece que la elaboración de los sistemas de ortografía para, y el alfabetismo en, las lenguas en peligro, garantizan no su revitalización sino su (sin vida) preservación como las conservas en un frasco (p. 1 [traducción propia]).

Más ampliamente: algunos de los esfuerzos para *preservar* (en efecto, no para *mantener* ni para *revitalizar*) idiomas moribundos,

[8] Mucha poesía griega que conocemos como literatura era tradición oral que se escribió generaciones después.

se han centrado en la elaboración de un sistema de ortografía y el alfabetismo en ese sistema (por ejemplo Hinton, 1995). Lo apropiado de este enfoque en los idiomas amenazados se ha puesto en duda por el hecho de que las lenguas muertas más celebradas (el hitita, el sánscrito, el griego antiguo, el latín y el gaélico) nos han legado ricas tradiciones literarias. Es obvio que los sistemas de ortografía y alfabetismo entre sus hablantes no evitaron su muerte.[9]

El contraste entre los idiomas *clásicos* y los minoritarios, que actualmente están en peligro, falla respecto al tipo de cambio y el carácter imperialista de los romanos, semejante a los hablantes de inglés y español en América. El latín y el griego clásicos fueron cambiando hacia una versión de la misma estructura gramatical básica en el mismo lugar como el griego moderno, o siguiendo a los romanos por las tierras del imperio en el sur de Europa, donde el latín desplazó los idiomas indígenas y evolucionó al español, el italiano, etcétera; lenguas actualmente vivas que continúan cambiando de manera natural, pero todavía evolucionando desde la gramática del latín.[10] Los idiomas indígenas moribundos actuales –afectados por el establecimiento del idioma mayoritario en el mecanismo del lenguaje de la comunidad y los cerebros de sus miembros–, en vez de evolucionar van perdiendo su estructura básica (su gramática, la lengua misma) hasta que no existan.

[9] Más evidencia en contra de la significancia del alfabetismo en la conservación de los idiomas se encuentra en la historia de la colonización europea desde el siglo XVI. Varios idiomas europeos escritos perdieron la competencia con otra lengua europea por razones que fueron en gran parte económicas o políticas. Por ejemplo, en Estados Unidos, el holandés, el francés, el alemán, el italiano, y una serie de otros idiomas fueron abandonados como lengua vernácula incluso antes de los idiomas indígenas de las Américas. Los hablantes del inglés no fueron necesariamente más alfabetizados; de hecho, una gran proporción no lo eran antes de la Revolución (1776). El uso creciente del inglés en el sistema económico colonial, ayudado por los factores políticos, desaprobó las otras lenguas. Prometió oportunidades que los otros no (Mufwene, 2003).

[10] El hecho de que el latín no desplazara los dialectos británicos y germánicos, y el francés no venciera al inglés, tiene que ver también con factores sociopolíticos y económicos, no lingüísticos.

En Norteamérica, histórica y actualmente, no sólo las lenguas indígenas, sino los otros idiomas europeos y todos los demás, en vez de mantenerse en una situación bilingüe o multilingüe han ido y continúan disminuyendo hasta que la mayoría desaparezca frente al inglés en Estados Unidos, al inglés y el francés en Canadá, y al español en México; hay esfuerzos que amenazan el español en Estados Unidos.

La disminución de las lenguas originarias tiene que ver también con el estilo de la colonización. En Norteamérica se ha experimentado la colonización más asentadora, con una nueva población inmigrante que trae motivaciones por la integración social, económica y lingüística; mientras otros lugares con menos cambio lingüístico han pasado por la colonización más explotadora, donde tiende a haber no una población inmigrante, sino unos pocos administradores y militares quienes se quedan aparte. Cuando el área de San Diego y el norte de Baja California estaba bajo tal conquista, el idioma indígena no se veía amenazado; los cambios hacia el inglés y el español llegaron con la entrada e influencia de un gran número de hablantes de estos idiomas europeos. Con ellos comenzó el cambio lingüístico.

Eliminado a propósito: el genocidio lingüístico[11]

Contemplado por el marco del lingüicismo o el imperialismo lingüístico (Phillipson, 1992)[12] o el genocidio[13] lingüístico (Phillipson,

[11] Véanse las múltiples publicaciones de Robert Phillipson (sobre todo 1992) y Tove Skutnabb-Kangas (2008).

[12] «El imperialismo lingüístico. Una forma del lingüicismo en que una comunidad o una colectividad domina a otra, como en el colonialismo, el imperialismo y la globalización corporativa, en que la lengua del poder dominante se privilegia estructuralmente en la asignación de los recursos e ideológicamente en las creencias y las actitudes hacia los idiomas» (Phillipson, 1992, p. 47).

[13] «En el artículo 2 de la *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio*, de las Naciones Unidas, se ha tipificado como genocidio: *a)* Cualquier perpetrado con la intención de destruir, total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial, religioso, etcétera; y *b)* la lesión grave a la integridad física o mental de los miembros de dichos grupos.

1992),[14] el cambio o la extinción de una lengua tiene lugar por medio de la imposición de un proceso de aprendizaje sustractivo. Un nuevo idioma dominante/mayoritario se aprende al costo de la lengua materna, la cual se reemplaza o se desplaza mediante una situación diglósica como resultado. El repertorio total del individuo no crece. El aprendizaje sustractivo de idiomas ocurre, dentro del marco del genocidio lingüístico, con la idea de robarles la cultura para entonces tomar control del territorio y otros bienes como la labor.

Con el genocidio lingüístico, prácticamente se privilegia la lengua del poder político-económico dominante en la asignación de recursos vitales, e ideológicamente en las creencias y las actitudes, incluso hacia los idiomas. Es el mismo proceso mencionado anteriormente como natural, pero aquí se ve como una campaña para llevar a cabo la extinción de una comunidad lingüística, en vez de un resultado natural del contacto.

Es incómodo y hasta penoso ser bilingüe en una sociedad típica y militantemente monolingüe con la tradición de construir la unidad nacional por medio de la unidad lingüística como en Estados Unidos, donde también se usa el lenguaje para segregar a los diferentes grupos, y como en México donde todos son *mexicanos*. Esta actitud prevalece en las escuelas públicas, los primeros representantes de la sociedad nacional oficial. «En los EE. UU. hay un movimiento político que cuestiona el mérito de la enseñanza de los idiomas que no sean inglés, incluso los idiomas indígenas» (Reyhner, 1999, p. 2).

En las escuelas (públicas y ahora *charter*) de Estados Unidos, con un breve respiro en la década de 1970, el bilingüismo –la habilidad de entender y usar más de un idioma, según los idiomas que sean, y ante todo el español– se ha considerado un punto negativo en contra del alumno que no pertenece a la elite, en vez del don cognitivo y comunicativo que es y, como se considera en

[14] Este se refiere a la eliminación deliberada de un idioma, por ejemplo forzando a los hablantes a abandonar una lengua materna o prohibiendo su uso en la comunicación social o cualquier otro medio.

las clases adineradas, donde saber más de un idioma es un punto positivo en vez de la discapacidad que significa en aquéllos con menos recursos financieros. Cuanto más pobre más negativo se considera saber y usar un idioma que no sea inglés, ideología que imposibilita en gran medida la enseñanza y el perfeccionamiento del idioma estigmatizado, y promueve la discriminación que se utiliza para fortalecer la segregación económica.

Con la disminución de poder, prestigio e identidad impuesta por la sociedad mayoritaria, se extingue la comunidad lingüística como entidad separada de la sociedad mayoritaria o imperialista, y a la vez se crea una subclase utilizable. Esta situación facilita la comunicación y el poder desde los colonialistas y el gobierno hacia los habitantes indígenas o minoritarios, y va cambiando, de cierta manera, la base del pensamiento de los colonizados hacia el punto de vista de los colonizadores que los dirigen. Separar a la gente de su lengua se ve como el método más eficaz para el control del pensamiento, y últimamente la labor y la tierra de esa gente, porque la lengua está relacionada con cómo vemos y nos relacionamos con el mundo.

Transformar el pensamiento de un sistema cooperativo y relacionado con el mundo hacia un sistema que valora más las posesiones materiales y la competencia, ayuda a cambiar a la gente y hacerla más fácil de manipular, además de quitarles sus tierras y así ponerlas a trabajar por dinero, a usar su trabajo por ganancias.[15] Agustín Domínguez, autoridad cultural de la comunidad kumiai de San Antonio Necua, expresa esta filosofía mediante la metáfora de la recolección de miel:

> Llega el mestizo y como es de afuera dice: "Yo me llevo todo y los dejo sin nada". Pero uno que es de aquí dice: "Me voy a llevar un poco y al otro día vuelvo, agarro otro poco y me llevo de ahí". El mestizo no, llega y no le importa, como no es de ahí, dice: "Me lo voy a llevar, ya no voy a volver y me lo voy a llevar todo". Así es» (Wilken, 1997, párr. 10).

[15] El legado cultural heredado por los antepasados y la expectativa de que algunos descendientes seguirán viviendo en la misma tierra crea una perspectiva especial entre los grupos indígenas.

Con el cambio de pensamiento por el contacto con un sistema basado en el dinero y la ganancia, desaparecen o cambian de sentido partes del idioma tradicional.

El proceso del fallecimiento de un idioma

Mientras un idioma disminuye y se reemplaza con otro, primero pasa por una situación diglósica[16] o bilingüe donde las dos lenguas se hablan. Luego, dentro de esta situación diglósica deja de crecer el repertorio total de la lengua nativa del individuo que va perdiendo su idioma, porque ha sido reemplazado por el oficial del Estado, tanto en el individuo como en la comunidad, y la lengua nativa se deja de usar.

Las lenguas moribundas, incluso los idiomas indígenas de Norteamérica, antes de que desaparezcan por completo durante la situación diglósica o bilingüe, más que nada cambian o se reduce su estructura gramatical básica, y hay partes de la gramática que desaparecen.

Otra clase de modificación surge cuando ciertas palabras y frases cambian de sentido a través del contacto. El primer tipo es más básico y señala lo moribundo del idioma o su trayectoria hacia la muerte. El segundo tipo ocurre cuando el nuevo idioma no contiene palabras de los conceptos, acciones e ideas tradicionales.

Un ejemplo de los cambios de sentido dentro del léxico tiene que ver con la costumbre yumana tradicional de destruir todas las posesiones, incluso la casa, de una persona difunta. Se preservan los términos ceremoniales tradicionales para la muerte, pero ahora dentro de un marco de posesión y herencia de los bienes materiales (y quizá el cambio desde una vida migratoria hasta un solo hogar permanente impuesto por los límites de la sociedad mayoritaria).

[16] «La diglosia es una situación social en la que una comunidad de habla utiliza dos variedades de una lengua (diglosia en sentido estricto) o dos lenguas distintas (diglosia en sentido amplio) en ámbitos y para funciones sociales diferentes. Cuando intervienen tres o más variedades o lenguas se habla de poliglosia» (Centro Virtual Cervantes, 2018a, párr. 1).

> En el pasado los yumanos no vivían en asentamientos sedentarios pues poseían un esquema distinto de subsistencia. Como es sabido, estos grupos constituían bandas de cazadores y recolectores nómadas que deambulaban estacionalmente a lo largo de un extenso territorio en su búsqueda de presas y especies de flora comestible, y también hacia las costas en donde pescaban o recolectaban moluscos (Garduño, 2015, p. 13).

Ahora, los kumiai al norte de la línea internacional, con algunas generaciones más de contacto y escuela obligatoria que los del sur de la línea, usan las palabras originales con el fin de quemarlo todo, pero ahora dentro de una ceremonia simbólica –es decir, los restos de la práctica original– aunque ni verdadera ni concreta.

No es el acto mismo de quemar la casa y todas las posesiones del difunto (que antes tenía un propósito espiritual y también práctico dentro de una sociedad nómada) sino que es una costumbre que consiste en quemar algunas cosas, como prendas de ropa, que representan las posesiones del fallecido. Junto con este acto simbólico, el lenguaje que se utiliza también es simbólico y petrificado (no vivo), porque no es productivo[17] (Nordquist, 2017); las mismas palabras que antes eran parte del idioma vivo ahora son artefactos que se utilizan fuera o aparte del idioma productivo y solamente en una cierta situación.

En total, el movimiento lingüístico por los dos tipos de cambios o pérdidas (de la estructura lingüística y del sentido de las palabras) se va extendiendo. Enfrentado con la influencia económica y psicológica del contacto o con la imposición del idioma colonial (aumentada y acelerada por la educación pública obligatoria), el idioma de los colonizados –la manera en que la comunidad lingüística pensaba, vivía y se comunicaba entre sí– se vuelve moribundo; no funciona en la mente ni en la comunidad de forma natural. Por

[17] La productividad es un término en la lingüística por la habilidad sin límite de usar el lenguaje (eso es, cualquier idioma natural) para decir cosas nuevas.

lo general, un idioma muere por completo durante un proceso de tres generaciones, aunque algunas familias mantienen su herencia lingüística más tiempo que otras. Esto es lo que pasó con el kumiai frente al inglés y al español.

Originalmente, todos los miembros de la comunidad son monolingües en el idioma indígena, pero los niños comienzan a hablar el idioma de la escuela pública (del gobierno) o el idioma que oyen en lugares *importantes*. En la escuela, como en todo el ambiente oficial, el idioma colonial, oficial o mayoritario se presenta como *mejor*, y generalmente los niños observan y aprenden lo que estudian en la escuela. Estos niños conservan su primer idioma en la mente; entienden, pero contestan y hablan en el idioma mayoritario.

Cuando los niños tengan sus propios hijos, seguirán hablando el idioma colonialista. Sus niños no lo oyen, y por eso no adquieren el idioma indígena; crecen monolingües con el idioma de la escuela. Los abuelos de estos niños todavía hablan su idioma de herencia, pero ¿con quién? Los niños actuales pueden oír la lengua originaria de los ancianos, y pueden recordar algo, pero –con algunas excepciones– no durante mucho tiempo (ni en proporción) como para adquirirlo. Los niños que viven con sus abuelos probablemente adquieren el idioma, pero con pocas excepciones, y el proceso comienza otra vez y sigue.

Con la muerte de los abuelos, ni los adultos, que ahora son abuelos, ni los niños, que son ahora padres de familia, hablan ni entienden la lengua. La comunidad es ahora monolingüe en el idioma colonial y el proceso está completo.

Al final de la transformación, la lengua originaria ya no existe para las funciones que provee una lengua viva. En cambio, es el idioma del Estado el que ahora realiza las funciones de la comunidad y efectúa las funciones del individuo. Entonces, siguiendo el mecanismo del lenguaje, el pensamiento va cambiando el sistema (en la situación de las lenguas de Norteamérica) europeo, aunque se mantengan algunas características de los antepasados.

Los proyectos de revitalización de los idiomas originales: metas y esperanzas

Lo que ya no es, ¿puede recuperarse? Un programa de revitalización de un idioma –gran parte de cuya estructura básica y muchas conexiones léxicas se hayan olvidado– pretende reconstruir o dar vida al idioma, utilizando los rasgos que queden del idioma moribundo, que nadie usa ya de una manera natural, y que nadie adquiere como su lengua materna. Los rasgos consisten principalmente en el léxico cuya extensión varía. En vez de lenguas evolucionadas, se reconstruyen entidades con las gramáticas básicas simplificadas e influidas por la estructura del idioma mayoritario.

Se tratan de revivir los idiomas indígenas moribundos porque, aunque el lenguaje no es una característica que defina la etnicidad para todo el mundo, muchos le han dado prioridad. La lengua materna de una comunidad tiene un fuerte enlace con la gente, aunque ésta lo ignore. A pesar de que no la usen y la ignoren, es una característica única que los define como grupo. Hay personas que ya no tienen el idioma de herencia en su mecanismo mental del lenguaje, que no piensan ni se comunican con él normal y naturalmente, sin embargo, tienen fuertes opiniones acerca de las características de su propio dialecto de la antigua lengua, en contraste con otros dialectos que tampoco existen. Como observan Field y Meza (2012) para muchas comunidades indígenas, el dialecto en que una historia se cuenta valúa tanto a la comunidad como el contenido de la historia, y los dos requieren la atención cuidadosa de la investigadora. Esto es especialmente el caso en las comunidades indígenas donde los dialectos locales son emblemas importantes de la identidad cultural y del grupo. Por ejemplo, en la comunidad kumiai de habla tipay en México, hay distintos dialectos locales a través de seis comunidades, todas ubicadas dentro de un radio de 50 millas, una de la otra.

Una variación léxica intensa se encuentra en muchas comunidades lingüísticas indígenas de California y México (Field, 2012; Friedrich, 1971; Golla, 2000), tanto como en muchas otras comunidades indígenas del mundo (Sutton, 1978), y está estrechamente conectada con la identidad del grupo. Por ejemplo, los miembros de las comunidades kumiai en Estados Unidos frecuentemente expresan la convicción de que sus dialectos son tan distintos como para ser considerados idiomas diferentes (Field y Meza, 2012).

Es posible distinguir ampliamente entre tres escenarios relacionados con las metas que se espera puedan alcanzarse con trabajo para regresar a la vida una lengua ya moribunda (Meyer, 2006).

1) La meta más ambiciosa se encuentra en el caso de Israel e incluye el desarrollo del idioma hasta los niveles de la literatura (incluso la literatura escrita, la religión y la filosofía), y luego el gobierno, las leyes, etcétera. Los israelíes que propusieron el uso del hebreo como lengua oficial de la nueva nación tuvieron y tienen el control sobre la economía, el gobierno y las leyes; y el hebreo volvió para ser la lengua oficial obligatoria de la nación. Además, por la religión, mucha gente ya conocía el hebreo ceremonial limitadamente al comenzar, algunos acostumbraban a leerlo, y la población tenía ganas enormes de usarlo desde el principio. Como resultado de este comienzo único, más el apoyo del poder del Estado y todas sus instituciones, y los deseos hasta el fanatismo, los ciudadanos de Israel son ahora hablantes nativos del hebreo; su competencia en el idioma casi siempre deriva de sus padres; es su lengua materna y la primera que adquieren quienes nacen en la nación, y los inmigrantes lo adquieren. Es una situación básicamente única de la verdadera revitalización de un idioma no hablado.
2) Una meta más accesible para reestablecer un idioma oficial, como el hebreo, es reemplazar la lengua tradicional en la vida y la comunicación diaria, cuando la lengua nativa (el mecanismo

> del lenguaje) de la comunidad ya sea el idioma mayoritario. La meta aquí es reproducir básicamente el idioma mismo en la comunicación natural, y usarlo para hacer las actividades y los trabajos cotidianos, presidir ceremonias, etcétera. Es crear el bilingüismo verdadero; los miembros de la comunidad se vuelven fluentes en dos idiomas, el mayoritario y el originario. Expresan cualquier pensamiento y efectúan cualquier trabajo con cualquiera de las dos lenguas.

Algunas comunidades –que incluyen a los maorí en Nueva Zelanda, los hawaianos, los irlandeses y los cochití en Nuevo México, Estados Unidos– han alcanzado, hasta niveles variados, la fluidez y el uso cotidiano de su lengua originaria. Estas comunidades tienden a tener características en común: hay un solo idioma indígena dentro de un lugar que goza de cierta cantidad de autonomía, y la comunidad lingüística misma controla su propia estructura política, su sistema de escuelas, etcétera. Tienen bastantes fondos y recursos para todos los requisitos; además de haber estudiado, planeado y organizado durante años, tienen el acuerdo y la cooperación de, si no toda, la gran mayoría de su gente.

Las comunidades han recuperado un nivel práctico de su lengua de herencia, después de un amplio período de investigación, entrenamiento y planeación; respecto a la planificación.

> Los esfuerzos que fallaron se concentraron en la planificación de *cuerpo*, es decir, escribir lecciones, crear ortografía, etcétera, sin pensar en la planificación de *estatus,* o el lugar del idioma dentro de la comunidad y las actitudes acerca de la lengua (Fishman, 1991, p. 39) pronosticó el fallecimiento de este tipo de programa (Meyer y Meza, 2011, p. 59).

Han comenzado reuniendo a los niños pequeños con los hablantes verdaderamente nativos, quienes han convivido con ellos exclusivamente en la lengua de herencia durante muchas horas por semana con una sola regla estricta: que los adultos/hablantes se expresen

solamente en la lengua indígena cuando estén con los niños.[18] La regla tiene como base dos hechos: primero, la adquisición depende de cuánto se oye y de cualquier otro idioma usado que detrae esta cantidad; segundo, la lengua mayoritaria se oye alrededor y es mucho más fuerte su habilidad de transmitir el mecanismo del lenguaje y expulsar la lengua blanca, lo cual requiere que la lengua minoritaria se escuche durante el máximo tiempo posible.

Puesto que el procedimiento esencial sigue, los niños comienzan a hablar de forma natural, adquieren la lengua jugando y aprenden cosas dentro y por medio de la lengua indígena, subconsciente[19] y naturalmente, hasta que se establezca en su mecanismo mental de lenguaje alrededor de la edad de seis años.[20] Durante este tiempo y después, los niños transmiten el idioma a sus familias, simplemente hablándolo en el contexto de la vida diaria. Para las familias debe haber apoyo lingüístico organizado y disponible dirigido a los jóvenes y los adultos.

[18] Más ampliamente: para *revivir* una lengua moribunda hay que comenzar con los niños, reunir a los bebés y los niños menores de seis años con las personas fluentes, al menos cinco días a la semana, todo el día, alrededor de ocho horas. El requisito absoluto, además de no faltar, es que las personas fluentes, sin excepción, no hablen el idioma mayoritario, sino que cuiden a los niños usando exclusivamente el idioma indígena. El trabajo sería mucho para una sola persona, así que se hace con dos o más personas fluentes disponibles todo este tiempo apoyados económicamente y en otras necesidades por el resto de la comunidad. Además, que las familias estén de acuerdo en dejar a sus niños desde nacimiento hasta que tengan que asistir a la escuela oficial, con los que llamen *las nanas o tías* y *los tatas o tíos*. Para que tenga éxito (que produzca verdaderos hablantes) se requiere un enorme compromiso y acuerdo de toda la comunidad. No se debe comenzar hasta que todos estén verdaderamente de acuerdo, pero tomando en cuenta que las *nanas/tías* y los *tatas/tíos* no van a estar aquí para siempre.

[19] Los adultos cuidan a los niños normalmente e interactúan en la lengua blanca, pero no la enseñan ni la explican.

[20] Se supone que el Estado no requiere que los niños menores de seis años asistan a la escuela estatal, o que hay excepciones disponibles o puede que la comunidad tenga bastante autonomía para gobernar sus propias escuelas.

3) Para una comunidad de monolingües del idioma oficial del Estado que tenga interés en la revitalización de su lengua de herencia moribunda, pero que no tenga todos los requisitos del anterior caso, las posibilidades tienen que ver con producir, de los restos recordados y buscados, una *representación* del idioma original que sirva de identidad.

Sin tener que adquirir un verdadero idioma completo, es posible aprender a decir y responder frases y oraciones del idioma indígena, pero con la estructura frecuentemente reducida o alterada según la estructura del idioma mayoritario, que la comunidad ahora tiene como su mecanismo de lenguaje.

Esta representación reconstruida es deseable porque tiene funciones importantes en las comunidades indígenas que hayan sido colonizadas e integradas en la sociedad ahora mayoritaria. Ayuda a eliminar la vergüenza acerca de su cultura y su lengua, impuesta por los colonialistas y el Estado con el propósito de dominar sus bienes. La representación del idioma le da a la comunidad entera –sobre todo a los jóvenes– una identidad más firme y un orgullo por su comunidad y su herencia, ya que ésta se les había quitado, de esta forma se puede unir la comunidad. Es posible entonces que resulte un nivel más alto de factores que determinan la calidad de vida. Como ha demostrado Laurie Sherry-Kirk, existe una relación entre las demandas de las lenguas ancestrales y el aumento de autoestima de sus hablantes, no sólo a nivel individual, sino del grupo y su cultura, lo cual deviene en un sentido general de curación y responsabilidad social (Sherry-Kirk, 2013).

Este último escenario es lo que quieren muchas de las propuestas de los más comunes y conocidos programas y proyectos de *revitalización* cuando se dice que tienen éxito; porque no se han propuesto (ni han alcanzado) revivir el idioma entero con todas sus funciones, sino que se propusieron (y alcanzaron) algo más accesible en forma de *representación* del idioma mismo. Esta meta

requiere algún esfuerzo y organización, pero es más accesible porque la gente sigue funcionando con su primera lengua (la oficial del Estado). Pero puede fomentar mejor la unidad y la felicidad entre toda la comunidad. El idioma originario no reemplaza el idioma mayoritario, y no se adquiere el bilingüismo; lo que se revitaliza es la comunidad. Sherry-Kirk expresa el resultado deseado como un paso hacia la reconciliación y la curación de los pueblos indígenas, ya que la revitalización lingüística permite el uso de sus propios sistemas de sabiduría, sus conceptos, epistemología y filosofía, lo cual acompaña sus formas específicas de ser y estar en el mundo (Sherry-Kirk, 2013).

El futuro de los idiomas no vivos, no muertos, sino moribundos

El cambio lingüístico y la desaparición de la mayoría de las lenguas indígenas de América del Norte (como de la mayor parte del mundo) resultan de un proceso natural que viene con el aumento del contacto entre distintos grupos lingüísticos, y también de un esfuerzo con el propósito de eliminar una cultura para tomar ventaja de sus bienes.

Tomando en cuenta que el estado moribundo implica un procedimiento que sigue hacia la muerte cuando no se detiene, hay tres maneras, con combinaciones de ellas, para que una comunidad como los kumiai actúe en respuesta ante esta situación lingüística.

1) Sin reestablecerla, la lengua se puede considerar un artefacto en un museo.
2) Conforme al escenario del anterior numeral 3 (apartado anterior), se puede mantener la lengua de manera reducida y afectada por la estructura europea del idioma mayoritario, y enseñarla en forma de frases medio improductivas que la gente puede aprender y practicar para establecer y mantener su pertenencia a la comunidad.

3) Conforme al escenario del anterior numeral 2 (apartado anterior), con grandes esfuerzos se puede reestablecer la lengua, o una forma funcional de ella, y mantenerla en uso durante generaciones en una situación bilingüe, dentro de una o varias familias. Todavía dentro del escenario del punto 2, pero con esfuerzos aún más grandes, más años de planeación, organización y estudio –y siguiendo bien los pasos que dan éxito en estos casos– se puede regresar, a una parte o al total de la comunidad, la vitalidad a la lengua.

El sistema socioeconómico de globalización total –con el inglés marchando delante, junto con las constantes novedades tecnológicas– ha promovido desde hace bastantes años la uniformidad, incluso la lingüística, por el mundo. Esta uniformidad parece predecir grandes áreas homogéneas funcionando en el idioma con más poder económico y político.

Además, –junto con la cada día, más enorme y más infranqueable frontera internacional entre México y Estados Unidos– el nacionalismo oficial, creciente en este último país, incluye la discriminación aumentada contra México y contra cualquier persona que venga del lado sur de la línea entre ambas naciones, y esas personas incluyen a los kumiai; no obstante, el hecho de que tienen decenas de miles de años viviendo en los dos lados de la línea que en los últimos años los divide.

Tal situación posiblemente termine por cortar la comunicación que les hace falta a los kumiai a través de la línea, y que promete aumentar la vida de su lengua tradicional. Amenaza con poner freno al movimiento del idioma del sur para el norte, impidiendo el deseo de compartir la lengua entre los familiares para que no la pierdan completamente.

A la vez ocurren movimientos nuevos de autonomía, separación y nacionalidad que parecen dirigirse en sentido contrario, fomentando ganas y habilidad para buscar lo que pertenezca a una misma comunidad. Queda por verse si –a pesar de los retos y las dificultades con la adquisición de los idiomas casi desaparecidos, en

un futuro con más autonomía para las poblaciones relativamente pequeñas– los idiomas, hoy día marginalizados y al borde de no existir, alcancen a funcionar otra vez dentro de sus comunidades y entre las personas a las cuales pertenezcan, si es lo que les conviene.

Referencias

Centro Virtual Cervantes. (2018a). La diglosia. En *Diccionario de términos clave de ELE*. Recuperado de https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccio_ele/diccionario/diglosia.htm

Centro Virtual Cervantes. (2018b). *La estructura y el mecanismo del lenguaje*. Autor.

Field, M. (2012). Kumeyaay Language Variation, Group Identity, and the Land. *International Journal of American Linguistics*, *78*(4), 557-573.

Field, M. y Meza, J. (2012). Kumeyaay oral tradition, cultural identity, and language revitalization. *Oral Tradition*, *27*(2), 319-332.

Field, M. [KPBS]. (27 de mayo de 2014). *Kumeyaay language taking steps to secure its future* [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Im8-eN6oEEE&t=5s

Fishman, J. (1991). An inter-polity perspective on the realationship between linguistics heterogeneity, civil strife and per capita gross national producto. *International Journal of Applied Linguistics*, *1*(1), 5-18.

Friedrich, P. (1971). Dialectal Variation in Tarascan Phonology. *International Journal of American Linguistics*, *37*(3), 164-187.

Garduño, E. (2015). *Yumanos: Cucapá, kiliwa, pa 'ipai, kumiai.* Recuperado de https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/196965/cdi-monografia-yumanos-web.pdf

Golla, V. (2000), Language Histories and Communicative Strategies in Aboriginal California and Oregon. *Languages of the North Pacific Rim*, *5*, 43-64.

Haugen, E. (1972). *The ecology of language.* Estados Unidos: Stanford University Press.

Hinton, L. (1995). Current issues affecting language loss and language survival In California. *Southwest Journal of Linguistics 14*(1), 29-42.

Meyer, P. L. (2006). Revitalization of Kumiyaay in Tecate, Baja California: Four scenarios. En T. L. McCarty y O. Zepeda (edits.), *One voice, many voices-Recreating indigenous language communities*. Flagstaff: Northern Arizona University.

Meyer, P. L. (2-6 de octubre de 2017). El norte de México y el sur de Estados Unidos: de los espacios fluidos a los espacios globales [conferencia]. En XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de antropología en Ensenada, Baja California.

Meyer, P. y Meza, J. (2011). Indigenous language revitalization in Tecate, Baja California: A narrative account. En T. Granadillo y H. Orcutt-Gachiri. *Ethnographic contributions to the study of endangered languages* (pp. 57-76). Tucson: The University of Arizona Press.

Mufwene, S. S. (2003). Language endangerment: What have pride and prestige got to do with it? En *CLS 42*: *The Panels 2006* (pp. 111-140). Estados Unidos: University of Chicago. Recuperado de http://mufwene.uchicago.edu/publications/CLS42_%20LANGUAGE_ENDANGERMENT.pdf

Mufwene, S. S. (2018). Globalization and the myth of killer languages: What's really going on? En G. Huggan y S. Klasen (edits.), *Perspectives on Endangerment* (pp. 19-48). Recuperado de http://mufwene.uchicago.edu/publications/globalization-killerLanguages.pdf

Nordquist, R. (3 de julio de 2017). Productivity. En *Glossary of Grammatical and Rhetorical Terms-Definition and Examples.* Recuperado de https://www.thoughtco.com/productivity-language-1691541

Phillipson, R. (1992). *Linguistic Imperialism.* Inglaterra: Oxford University Press.

Pritzker, B. M. (2000). *A Native American Encyclopedia: History, Culture, and Peoples.* Inglaterra: Oxford University Press.

Reyhner, J. (1999). Introduction: Some Basics of Indigenous Language Revitalization. En J. Reyhner, G. Cantoni, R. N. St. Clair y E. Parsons Yazzie. *Revitalizing Indigenous language* (pp. v-xx). Flagstaff, AZ: Northern Arizona University Press.

Sherry-Kirk, L. (2 de marzo de 2013). Reclaiming an indigenous epistemology: Indigenous language reclamation - The learners' perspective. En *3rd International Conference on Language Documentation and Conservation* (ICLDC). Recuperado de http://hdl.handle.net/10125/26108

Shipek, F. C. (1988). *Pushed into the rocks.* Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Skutnabb-Kangas, T. (2008). *Linguistic Genocide in Education - or Worldwide Diversity and Human Rights*. Abington, UK: Taylor and Francis.

Sutton, P. (1978). *Wik: Aboriginal Society, Territory and Language at Cape Keerweer, Cape York Peninsula, Australia* (unpublished doctoral dissertation). University of Queensland, Brisbane, Australia.

Wilken-Robertson, M. (1997). *Grupos indígenas de Baja California y el medio ambiente: manejo tradicional y perspectivas actuales*. Ensenada: Instituto de Culturas Nativas de Baja California. Recuperado de http://dignidadysupervivencia001.blogspot.com/2007/02/grupos-indigenas-de-baja-california-y.html

WordReference.com (2018). Moribundo. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de http://www.wordreference.com/definicion/moribundo

ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA FÍSICA EN EL NORTE DE MÉXICO Y EL SUR DE ESTADOS UNIDOS

Puerta septentrional de Baja California: Reconociendo la arqueología de sus migrantes

Antonio Porcayo Michelini

El objetivo del presente trabajo es hacer una revisión documental para entender de manera general qué modelos se han aplicado en la arqueología de Baja California y lo que se ha entendido en consecuencia por migración. Además, se aporta al tema usando cuatro casos específicos que sugieren migración involuntaria o forzada de grupos humanos durante el período prehistórico e histórico, todo esto fundamentado por el contexto arqueológico, etnográfico y etnohistórico. Finalmente, se reflexiona sobre el potencial que tiene la disciplina en el estudio del fenómeno migratorio moderno en esta frontera del actual estado de Baja California.

Es importante mencionar que la información arqueológica aquí presentada deriva del «Proyecto Registro y Rescate de Sitios Arqueológicos de Baja California: Fase Municipio de Mexicali (Rancho de Los Algodones)», y «Protección Técnica y Legal del Patrimonio Arqueológico (islas San Jerónimo, San Benito y Coronados)», ambos del Centro Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) Baja California, dirigidos y coordinados por quien suscribe. En el caso del «Proyecto Prehistoria de Baja California: Fase San Fernando Velicatá», proyecto del Museo Nacional de Antropología, deriva de la colaboración durante las temporadas en que se representó personalmente al Centro INAH Baja California.

La puerta *septentrional de Baja California*[1]

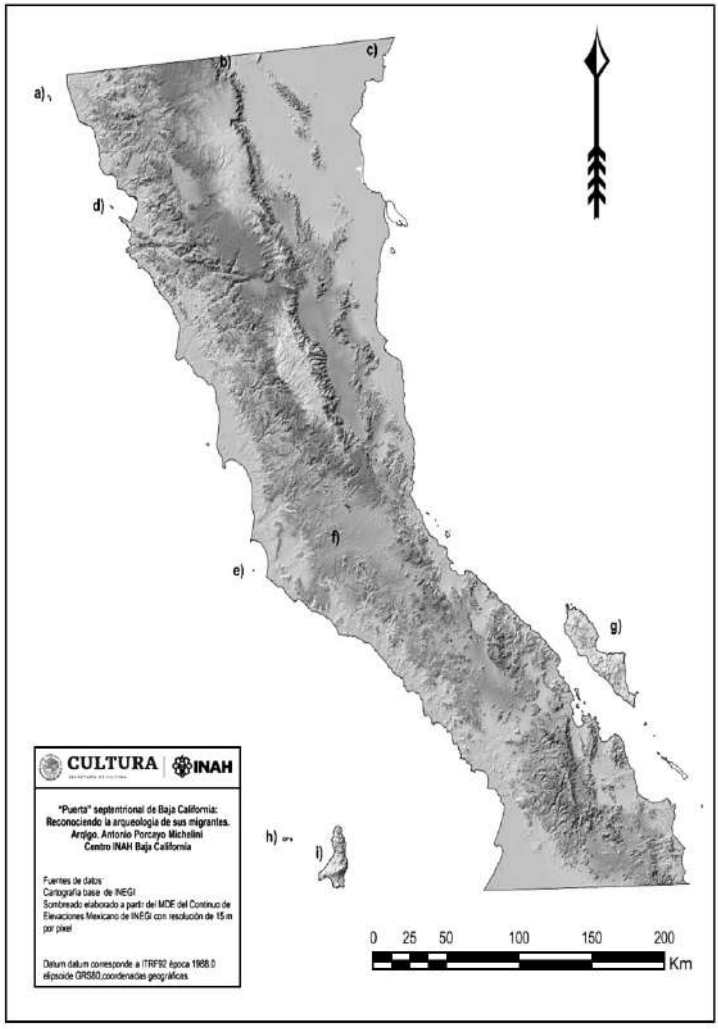
El primero en mencionar la porción septentrional de la península de Baja California como la *puerta* «de un callejón sin salida», fue Paul Kirchhoff en su estudio introductorio de 1942 al libro: *Noticias de la península americana de California*, del padre Jesuita Juan Jacobo Baegert, publicado originalmente en 1772 (Kirchhoff, 2013). Kirchhoff, sin antecedente alguno, intuyó y modeló brillantemente cómo fue poblada la península, desde las primeras oleadas de migrantes que llegaron al sur, hasta las últimas que se asentaron en la *puerta* septentrional. Posteriormente, Malcolm Rogers (1945, 1966) aportó significativamente más al tema, sin embargo, fueron las concepciones de Kirchhoff las que se desarrollaron aún más, con base en oleadas de migración y difusión cultural por parte de William C. Massey y Donald R. Tuohy en el conocido *Layer Cake Model* o *modelo estratificado*, retomado y modificado tiempo después por Makoto Kowta en 1984.

Inspirado en estudios lingüísticos y arqueológicos (Gutiérrez y Hayland, 2002), de manera muy general, el modelo propone al menos tres migraciones hacia la península: la primera y más antigua por los hablantes de guaicura y pericú del extremo sur y la región del Cabo, y sobrevivientes al momento del contacto español, atribuida al complejo Pinto-Gypsum (Massey, 1966), con estratos adicionales pre Pinto-Gypsum (Tuohy, 1978). La correlación arqueológica de este *estrato* sería la Cultura de las Palmas (Gutiérrez y Hayland, 2002; Kowta, 1984; Massey, 1966).

La segunda está representada por los protocochimí o yumanos peninsulares, quienes ingresaron en un territorio desocupado, o que empujaron de algún modo a los protoguaicura y pericú hacia el extremo sur. Su equivalente arqueológico sería el conocido como Comondú (Gutiérrez y Hayland, 2002).

[1] Para ubicación de sitios mencionados en el texto véase mapa 1.

Mapa 1. Estado y localidades de Baja California



Nota: Localidades: *a)* islas Coronado; *b)* Cerro Pinto; *c)* Los Algodones; *d)* islas Todos Santos; *e)* isla San Jerónimo; *f)* San Fernando Velicatá; *g)* isla Ángel de la Guarda; *h)* islas San Benito; *i)* Isla de Cedros.

Fuente: Cartografía base de Inegi (2017).

El tercer estrato, u oleada migratoria *final*, estaría representado por los yumanos cuyos territorios siguen estando entre el paralelo 30 y 33 (Gutiérrez y Hayland, 2002).

Una de las carencias notables del modelo estratificado es que en éste no se consideró –porque en ese entonces no había sido estudiada de manera suficiente– la migración Pleistoceno-Holoceno de la costa del Pacífico (Laylander, 2015), y que en el caso de la península presenta dataciones de radiocarbono muy tempranas de más de 12 000 años, en las islas de Cedros y Espíritu Santo, evidenciando que los *primeros* pobladores también tuvieron una muy clara orientación costera (Des Lauriers, 2010; Fujita, 2010).

Del sur a la puerta *septentrional de Baja California*

Se ha avanzado mucho en la arqueología de Baja California, y ahora se sabe también que las migraciones propuestas en el modelo estratificado no fueron exclusivamente unidireccionales, esto es de norte a sur. Para Thomas Bowen, si los primeros migrantes siguieron progresivamente avanzando por la costa de la Alta California hacia el sur, en algún momento debieron moverse en sentido opuesto, al llegar a la región del Cabo (Bowen, 2009, citado en Don Laylander, 2015). Quizá evidencia de esto es la presencia humana de más de 12 000 años encontrada en la isla Espíritu Santo en el golfo de California, y otras en el corredor insular alrededor del paralelo 28, que incluyen la isla Ángel de la Guarda (Bowen, 2015).

En contraposición, una hipótesis lingüística apoya la noción de una migración unidireccional de norte a sur representada por hablantes de cochimí, kiliwa, rama delta-californiana yumana (tipai y cucapá), en la que se propone que estas lenguas, en tal orden, entraron en migraciones separadas a través de la *puerta* norte (Mixco, 2010).

Al respecto, Don Laylander ha propuesto un escenario que, por lo menos con la evidencia disponible actualmente, es por igual loable, referente de que el territorio original de las familias lingüísticas cochimí y yumana estuvo ubicado en la parte norte

de la península, y de ahí hubo movimientos que desplazaron grupos más al norte, fuera de la península, desde hace por lo menos 2 000 años (Laylander, 2010).

Modelos de migración en arqueología para Baja California

Como se acaba de analizar brevemente, modelos arqueológicos como el *estratificado* o el de la teoría de la migración costera vía la ruta del Pacífico demuestran que, efectivamente –como lo ha mencionado antes Catherine M. Cameron–, las tendencias en general de la arqueología para explicar las migraciones han sido enfocar sus estudios solamente en una parte del *contínuum* del movimiento humano: es decir, los movimientos de largo rango de segmentos significativos de población. No es coincidencia que este tipo de movimientos tiendan a ser los más visibles en el registro arqueológico (Cameron, 2013) y, por lo mismo, los más estudiados.

Hablar solo de movimientos de largo rango que dejaron su huella en el contexto arqueológico, remite a pensar en los fechamientos de más de 12 000 años de las islas de Cedros y Espíritu Santo (Des Lauriers, 2010; Fujita, 2010) porque, inevitablemente, se asocian a las primeras oleadas de humanos que migraron aquí. En cambio, y si se piensa con más detenimiento, más allá de que, sin duda, son la evidencia fehaciente de la presencia humana en ese momento y lugar, estas fechas, simultáneamente o no, también podrían pertenecer a grupos humanos cazadores-recolectores-pescadores con una orientación costera, ya establecidos y con tiempo considerable habitando en las islas.

Como mencionan Anthony y Rouse, saber exactamente qué tipos de movimientos humanos constituyen migración ha sido un tema de considerable discusión en arqueología. Un problema que prevalece al respecto ha sido precisamente diferenciar entre los movimientos que son parte de la rutina de los estilos de vida móviles (trashumante, movimientos estacionales, etcétera) y migración (Anthony, 1990; Rouse, 1986, citado en Cameron, 2013).

El resultado de esto es que los arqueólogos tienden a estudiar la movilidad *1*) relacionado el uso y explotación del territorio, una forma de movimiento que generalmente no es considerada migración, o *2*) los movimientos de larga distancia entre regiones, considerado esto sí como migración (Cameron, 2013). Sin embargo, otros tipos de migración han sido menos considerados y están relacionados con una exploración sin planeación del espacio al que se migrará, y con movimientos forzados e involuntarios de individuos o grupos a través de fronteras sociales o ambientales (Cameron, 2013). Retomando estas ideas, se presentan algunos casos de contextos arqueológicos de Baja California en los que se ha intentado reconocer, como hipótesis alternas de investigaciones en curso, no migración como movimientos de largo rango, sino como resultado del desplazamiento humano forzado, involuntario.

La puerta *septentrional de Baja California: reconociendo la arqueología de sus migrantes*

Respecto al período histórico, el jesuita Miguel del Barco menciona que al preguntar a los pericúes y cochimíes de dónde habían venido a poblar la California, éstos le contaron que habían oído de sus *mayores* que venían del norte, y lo que motivó esa migración fue, precisamente, una gran contienda en la que participaron varias naciones armadas, y después de pelear huyeron los menos fuertes –sus ancestros–, al mediodía, perseguidos por los más poderosos hasta que se escondieron en las montañas de la península (Del Barco, 1988).

A continuación, se presentan cuatro casos, dos prehistóricos y dos históricos, para intentar de manera muy preliminar reconocer contextos arqueológicos que pudieran quizá representar migraciones involuntarias o forzadas en el pasado, como la ya citada del jesuita Del Barco.

Islas San Jerónimo y San Benito

En las islas San Jerónimo y San Benito (Porcayo y Hernández, 2017; Porcayo, 2017), recientemente se encontró evidencia arqueológica somera que demostraba que éstas habían sido ocupadas en algún momento de la prehistoria. Aunque esta evidencia no ha sido datada, preliminarmente y por lo observado en la superficie, ambos casos parecen ser de un solo momento de migración, muy efímero, ya que, por ejemplo, en ambas no se encontraron en superficie concentraciones de conchas o *concheros* producto del consumo humano que delaten una presencia humana continua, persistente o más permanente, como sí ocurre en Isla de Cedros (Des Lauriers, 2010), o en las islas Todos Santos (García y Ovilla, 2017). No se observó tampoco, como en las islas Coronados, la variedad de sitios y artefactos que a ésta sí la caracterizan, con depósitos profundos, además de la presencia de cerámica yumana e instrumentos líticos de molienda (Porcayo y Braje, 2018).

En isla San Jerónimo y las islas San Benito no se conoce históricamente que existan fuentes permanentes de agua, y tampoco hay mención alguna de presencia humana indígena en el pasado. Ambas islas, por lo mismo, sin duda alguna tienen mucho potencial de pertenecer a esas primeras oleadas humanas que poblaron Baja California en otras condiciones climáticas más favorecedoras a principios del Holoceno, además de que los niveles marítimos por debajo de los actuales (Davis, 2010) les pudieron permitir acceder de manera más fácil. Sin embargo, esta evidencia también puede ser posterior, del Holoceno medio o tardío, de una migración de algún tipo forzada por hambrunas o guerras que los llevaron al extremo de intentar sobrevivir ahí pese a la carencia de agua.

Al respecto, Cameron menciona que la fisión de villas es frecuentemente un evento súbito (después de períodos de incremento de tensiones), y una de las facciones debe de dejarla rápido luego de un episodio traumático, como podría ser un asesinato. Después de la división, la distancia entre facciones puede ser corta o larga,

dependiendo de la naturaleza de la disputa (Chagnon, 1992, citado en Cameron, 2013). ¿Podrían las evidencias de las islas San Jerónimo y San Benito ser reflejo de esto? ¿De un episodio traumático o una hambruna? Como sea, ésta es una línea de investigación alterna y simultánea a la que podrían ser también campamentos de tránsito de las primeras oleadas de migrantes.

Misión franciscana-dominica de San Fernando Velicatá

Durante la cuarta temporada de campo del «Proyecto Prehistoria de Baja California: Fase San Fernando Velicatá», se encontró en las excavaciones efectuadas en un cementerio de finales del siglo XVIII –en el que se presumía hubiesen exclusivamente entierros de indígenas cochimíes– un entierro que presentaba asociada una pipa de cerámica yumana, un dato nuevo y muy relevante, hasta entonces desconocido arqueológicamente, ya que no se tenía evidencia directa de que gentes de estas tribus hubiesen sido llevadas hacia el interior de la península. Es importante mencionar que los indígenas cochimíes nunca elaboraron cerámica nativa como sus vecinos yumanos, lo que de inmediato caracterizó a este entierro (Bendímez, Porcayo y Panich, 2016; Rojas y Porcayo, 2015).

Se piensa que el individuo en cuestión fue llevado involuntariamente ahí, cuando las epidemias habían diezmado a los cochimíes, muriendo lejos de su lugar de origen al ser forzado a realizar trabajos agotadores o por estar expuesto a las epidemias. No obstante, es una línea de investigación que se sigue explorando y habrá que esperar los resultados antropofísicos que actualmente se realizan.

Uno de los ejemplos históricamente documentados que ilustra lo anterior, pero en sentido inverso, de sur hasta más allá de la *puerta septentrional*, es el de alrededor de 60 indígenas cochimíes que se sabe *acompañaron* las expediciones de los franciscanos para abrir la Alta California al colonialismo español en 1769 (Lacson, 2009, citado en Bendímez, Porcayo y Panich, 2016).

Rancho de Los Algodones, Baja California

En 2007, en el área de Los Algodones, se localizó en excavaciones arqueológicas un sitio que presentaba concentraciones importantes de diversos elementos carbonizados, entre estos cientos de semillas de frijol, calabaza, mezquite y maíz; todo entre un entramado también carbonizado de hojas de sauce, además de restos de inconfundible cerámica yumana, asociado con fragmentos de metal. Dataciones por radiocarbono fueron efectuadas para saber la antigüedad del depósito mostrando que el acontecimiento tenía poco más de cien años.

Durante el invierno de 2009, y tratando de encontrar más evidencia que mostrara qué fue lo que pudo haber ocasionado que este granero estuviese quemado, se hicieron otras excavaciones en los alrededores, donde el resultado y los hallazgos fueron los mismos (Porcayo y Rojas, 2010).

Originalmente, con el primer descubrimiento de 2007 se manejaba la hipótesis de que se refiere a la muerte del dueño del granero, ya que se sabe por los registros etnográficos, hechos con los yumas, que tras la muerte de una persona su casa y todas sus pertenencias eran quemadas, incluyendo sus caballos, las semillas y cultivos que tuviera (Forde, 1931).

Debido a que en las excavaciones de 2009 se documentó que las áreas *siniestradas* eran más y cubrían un terreno más extenso, otra hipótesis factible tenía que ver con la persecución que hizo el mayor estadounidense Samuel Heintzelman contra los yumas o quechanos en 1852, en ambos lados de la frontera alrededor del fuerte Yuma, y en la que incendió sus campamentos, cultivos y graneros (Gómez, 2000); sin embargo, esta última rebasaba en más de una década las dataciones por radiocarbono.

Una tercera hipótesis fue tomando mayor fuerza, ya que las fechas de otro acontecimiento se acoplaban casi a la perfección con las de radiocarbono. En 1896, el empresario mexicano Guillermo Andrade compró el rancho de Los Algodones para posesionarse y

controlar el agua del río Colorado, con el fin de irrigar las tierras fértiles que conforman el Valle Imperial y de Mexicali, y así abrirlos a la agricultura intensiva; no obstante, para lograrlo existía un obstáculo: indeseables indígenas yumas o quechan que vivían ahí y que no querían dejar sus territorios ancestrales (Hendricks, 1968).

Aunque se sabe que uno de sus principales y tradicionales asentamientos –*Xucsil*, *Roca arenisca*– se ubicaba aquí desde época prehistórica (Forde, 1931), y que en las primeras investigaciones hechas por estadounidenses, a solicitud del Gobierno mexicano, se mencionaba que incuestionablemente pertenecían ahí, y que por lo mismo no podían obligarlos a mudarse al vecino país (Hendricks, 1970). Andrade estaba decidido a removerlos de Baja California, y en 1897 negociaciones entre ambos Gobiernos comenzaron y avanzaron con miras a confinarlos de manera definitiva en el fuerte Yuma, en Arizona, argumentando falsamente que se habían escapado de ahí, negociaciones que al final resultaron en la expulsión definitiva de los yumas de Baja California (Hendricks, 1970).

Este caso es un ejemplo dramático de cómo indígenas pueden ser simultáneamente migrantes e inmigrantes en sus propias tierras, al imponérseles fronteras y gobiernos antes inexistentes, caso probablemente nada más documentado con las evidencias arqueológicas aquí presentadas, ya que es importante mencionar que no hay registros que mencionen cómo fue finalmente el desalojo; pero se sabe que una de las propuestas del Gobierno estadounidense fue sugerir que las autoridades mexicanas los agruparan por cualquier medio y los llevaran a la línea fronteriza, donde la policía de la reservación se haría cargo de ellos (Hendricks, 1970). Quizá estas ruinas son los únicos testigos de ese momento en el que se procuró, con la quema y destrucción de sus hogares, que nunca regresaran.

La puerta *septentrional en el presente*

No hay ningún motivo por el cual como arqueólogos no podamos estudiar el pasado inmediato como lo hacemos con el más remoto,

en este caso, el de las migraciones involuntarias o de algún modo forzadas de grupos humanos, y con esto entender cuestiones inherentes a los procesos de migración y de formación de los contextos que lo reflejan. Un ejemplo extraordinario es el del arqueólogo Jason de León, quien hizo un estudio entre Arizona y Sonora con datos etnográficos y arqueológicos, analizando la relación entre los migrantes y los objetos que consumen en su intento de cruzar la frontera (De León, 2010).

A diferencia de las primeras oleadas de migrantes que entraron a la península hace más de 12 000 años por esta *puerta septentrional*, tierra adentro o por sus costas, millones de personas la han cruzado ahora de sur a norte de igual forma en pocas décadas, viniendo de muy lejanas tierras, incluso más allá de nuestro continente. La arqueología aquí no deja de formarse y, día a día, como está sucediendo en la zona del Cerro Colorado o Pinto al noroeste del municipio de Mexicali –paso obligado de migrantes y abierto sin muro–: senderos que se remontan décadas atrás; otros totalmente nuevos; guarniciones estratégicas para esconderse; desechos de miles de botellas que van desde las de vidrio hasta las de plástico, algunas de cerveza y vasos de café se sobreponen o conforman ya un estrato más en varios sitios arqueológicos prehistóricos, que incluyen senderos indígenas, abrigos rocosos y sitios en alto que también fueron usados desde miles de años atrás como lugares estratégicos.

Cerro Pinto es el único sitio arqueológico conocido a lo largo de la frontera de California y Baja California que tiene abundante evidencia de ocupación prehistórica de más de 9 000 años de antigüedad, que coincide y refuerza la hipótesis de esas primeras oleadas humanas que entraron por la *puerta* septentrional en tiempos remotos. Sin embargo, desde el punto de vista arqueológico, es aquí donde no se sabe con certeza si los migrantes modernos aportan algo o no para su estudio y el de las migraciones humanas en general, pues el impacto en los contextos aquí ha sido severo; y debido a que los migrantes ocupan los abrigos rocosos en los que podrían haber materiales arqueológicos para fechar, y los polleros

lo vuelven un lugar sumamente inseguro, nada se puede hacer para avanzar en ningún sentido.

En la costa e ínsulas del este las cosas no son distintas y, como ejemplo, están las islas Coronado, donde flujos de gente con sus migraciones, al igual que las prehistóricas, también de alguna manera dejan su huella contada no por evidencias materiales, sino por el guardafaro –cronista involuntario de este caótico paso–, al referirse a lugares como una cueva en la Isla de Enmedio en la que, según él, pudo haber evidencia prehistórica. Aquí, entre que el oleaje ha sido inclemente con los vestigios arqueológicos depositados en el suelo –prehistóricos y modernos–, y que es intensamente utilizada como trampolín de migrantes y grupos delictivos que los ponen en riesgo, ya no queda absolutamente nada. El guardafaro menciona frecuentes rescates de personas ahí, abandonadas muchas veces a su suerte, cuestión que de hecho es algo público y seguramente seguirá sucediendo.

Esta arqueología de los migrantes modernos por ahora tiene que esperar, pues es de muy alto riesgo para quien la quisiera desarrollar. Sin embargo, en todos los sentidos tiene gran potencial, y grandes discusiones deben de girar en torno a ella, incluyendo el impacto provocado, como se mencionó, en muchos contextos prehistóricos; pero no sólo por los migrantes modernos, sino también por la decisión unilateral de construir un muro que ha destruido sitios arqueológicos compartidos en la frontera, pero que irónicamente también los ha protegido hacia el sur una vez erguido. En esos casos, los flujos migratorios han cesado junto con todo lo que conlleva, volviéndolos parajes definitivamente más seguros no sólo para los arqueólogos y el desarrollo de sus investigaciones, sino para la población en general que siempre ha radicado ahí.

Conclusiones

Como se mostró en este trabajo, los modelos que indiscutible e históricamente prevalecen para Baja California en cuanto a migración

son aquéllos relacionados únicamente con movimientos de largo rango de segmentos significativos de población. Ésa ha sido hasta ahora la arqueología de los migrantes de la península.

Aprovechando contextos arqueológicos específicos en islas, el Desierto Central y la zona fronteriza de Los Algodones, y haciendo uso de fuentes etnográficas y etnohistóricas, se ha intentado en combinación tener aproximaciones hipotéticas alternas para tratar de reconocer entornos arqueológicos que reflejen migraciones involuntarias.

Para el estado de Baja California, además, se cuenta con una *puerta* septentrional de entrada y salida con migraciones arqueológicamente documentadas de norte a sur y viceversa, que –a lo largo de milenios, siglos y hasta ahora– sigue conformando contextos relacionados que quizá en un futuro nos lleven a responder cuestiones más específicas sobre el fenómeno de la migración.

Como menciona David W. Anthony, casi todos los arqueólogos están de acuerdo en que a pesar de que las migraciones bien podrían afectar la evolución cultural, su aparente impredecibilidad y la dificultad para identificarlas arqueológicamente se combinan para hacer de la migración una construcción explicativa de utilidad limitada. En otras palabras, la migración ha sido evitada debido a que los arqueólogos carecen de la teoría y los métodos que les permitan incorporarla dentro de la explicación del cambio cultural; no porque la migración en sí misma sea considerada sin importancia (Anthony, 1990).

Referencias

Anthony, D. W. (1990). Migration in Archeology: The Baby and the Bathwater. *American Anthropologist, New Series*, *92*(4), 895-914.

Bendímez, P. J., Porcayo, M. A. y Panich, L. M. (2016). The Missions and Camino Real of Baja California: a Binational View. *California Missions Foundation Boletin*, *32*(1), 120-141.

Bowen, T. (2015). Elusive Glass: The Search for an Obsidian Source on Isla Ángel de la Guarda. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, *51*(3-4), 79-89.

Cameron, C. M. (2013). How People Moved among Ancient Societies: Broadeningthe View. *American Anthropologist*, *115*(2), 218-231.

Davis, L. (2010). El contexto paleoambiental de Baja California. En D. Laylander y P. J. Bendímez (edits.), *La prehistoria de Baja California: avances en la arqueología de la península olvidada* (pp. 19-30). Mexicali: Centro INAH Baja California.

De León, J. (2010). «Better to Be Hot than Caught»: Excavating the Conflicting Roles of Migrant Material Culture. *American Anthropologist*, *114*(3), 477-495.

Del Barco, M. (1988). *Historia natural y crónica de la antigua California*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Des Lauriers, M. (2010). Isla de Cedros. En D. Laylander y P. J. Bendímez (edits.), *La prehistoria de Baja California: avances en la arqueología de la península olvidada* (pp. 191-209). Mexicali: Centro INAH Baja California.

Forde, C. D. (1931). *Ethnography of the Yuma Indians*. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology). Berkeley: University of California Press.

Fujita, H. (2010). Región del Cabo. En D. Laylander y P. J. Bendímez (edits.), *La prehistoria de Baja California: avances en la arqueología de la península olvidada* (pp. 191-209). Mexicali: Centro INAH Baja California.

García, L. R. y Ovilla, R. G. (2017). *Informe de prospección arqueológica y registro de sitios en las islas Todos Santos, Ensenada, Baja California, primera etapa*. Mexicali: Centro INAH Baja California.

Gómez, J. A. (2000). *La gente del delta del Río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios* (colección Baja California. Nuestra Historia, núm. 15). México: UABC.

Gutiérrez, M. M. y Hyland, J. R. (2002). *Arqueología de la sierra de San Francisco: dos décadas de investigación del fenómeno Gran Mural.* México: INAH.

Hendricks, W. O. (1968). On an Attempt to Expel some Yuma Indians from Baja California. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, *4*(1), 55-66.

Hendricks, W. O. (1970). On an Attempt to Expel some Yuma Indians from Baja California: Part II. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, *6*(1), 47-57.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi). (2017). Cartografía base de Inegi. MDE del Continuo de Elevaciones Mexicano de Inegi. México: Autor.

Kirchhoff, P. (2013). Las tribus de la Baja California y el libro del P. Baegert. En J. Baegert, *Noticias de la península americana de California* (pp. 13-27). La Paz, B. C. S.: Archivo Histórico Pablo L. Martínez/Instituto Sudcaliforniano de Cultura.

Kowta, M. (1984). The «Layer Cake» Model of Baja California Prehistory Revised: an Hypothesis. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, *20*(1), 1-16.

Laylander, D. (2010). Linguistic Prehistory and the Archaic-Late Prehistoric Transition in the Colorado Desert. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, *30*, 141-155.

Laylander, D. (2015). William C. Massey's Contributions to Baja California Prehistory. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, *51*(2), 37-58.

Massey, W. C. (1966). Archaeology and Ethnohistory of Lower California. En G. F. Ekholm y G. R. Willey (edits.), *Archaeological frontiers and external connections. Handbook of Middle American Indians* (vol. 4) (pp. 38-58). Austin: University of Texas Press.

Mixco, M. J. (2010). Las lenguas indígenas. En D. Laylander y P. J. Bendímez (edits.), *La prehistoria de Baja California: avances en la arqueología de la península olvidada* (pp. 31-52). Mexicali: Centro INAH Baja California.

Porcayo, M. A. y Hernández, E. R. (2017). *Isla San Jerónimo. Informe de Inspección Arqueológica*. Mexicali: CINAHBC-Geci/Centro INAH Baja California.

Porcayo, M. A. (2017). *Islas San Benito. Informe de Inspección Arqueológica.* Mexicali: CINAHBC-Geci/Centro INAH Baja California.

Porcayo, M. A. y Braje, T. (2018). *Proyecto de Reconocimiento Arqueológico de las Islas Coronados (PRAICO) Baja California: Informe Final de la Primera Temporada de Campo (recorrido de superficie).* Mexicali/San Diego, CA.: Centro INAH Baja California/San Diego State University.

Porcayo, M. A. y Rojas, C. J (2010). *Informe de la Cuarta Temporada de Campo del Proyecto Registro y Rescate de Sitios Arqueológicos de Baja California: Fase Municipio de Mexicali y propuesta para la Quinta Temporada de Campo 2010*. México: INAH.

Rogers, M. (1945). An Outline of Yuman Prehistory. *Southwestern Journal of Anthropology*, *1*, 167-198.

Rogers, M. (1966). *Ancient hunters of the Far West*. San Diego, CA.: Union Tribune Publishing.

Rojas C., J. M. y Porcayo, M. A. (2015). Archaeological Investigations at the Mission of San Fernando Velicatá, Baja California. *Journal of the California Mission Studies Association Boletin*, *31*(1), 145-159.

Tuohy, D. R. (1978). *Culture History in the Comondu Region, Baja California, México* (tesis de maestría). University of Nevada, Las Vegas.

La arqueología norteña: De espacios fluidos a procesos posglobales[1]

César Villalobos Acosta

La concepción del patrimonio cultural, específicamente el arqueológico, se ha transformado, y como tal la investigación, la divulgación y la docencia han sido afectadas. Del espacio fluido construido en el nacionalismo a los procesos posglobales determinados por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) –y el narcotráfico, dicho sea de paso– hay diferencias substanciales que definen históricamente cómo hacemos, presentamos y vivimos el patrimonio, pero, sobre todo, la forma en que lo harán los futuros profesionales de esta disciplina. Nos centraremos en la arqueología norteña, especialmente en la sonorense, –la que conozco y donde me he criado como arqueólogo profesional–. Se mencionará brevemente que, si bien la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA) se interesó tempranamente en el norte de México, ese interés estaba determinado por el espacio fluido, es decir, reafirmar y consolidar una disciplina centrada fundamentalmente en Mesoamérica y lo sitios monumentales. Por el contrario, se argumenta que, emergiendo del lado positivo de la posglobalidad, la arqueología norteña se ha constituido en un campo de trabajo con personalidad propia al paso del tiempo, y que sus reuniones académicas permiten observar sus particularidades de forma más precisa.

[1] Agradezco a los organizadores la invitación para participar.

En este breve ensayo entenderemos por *espacio fluido* como la forma tradicional de abordar la arqueología, en un contexto de fluidez conceptual y narrativa, vista históricamente como el quehacer normalizado e institucionalizado desde el nacionalismo posrevolucionario, con sus muchas variantes a través del siglo XX. Por procesos posglobales se comprenderá la multiplicidad de actores y relaciones que se entretejen en los contextos contemporáneos, en los cuales predomina la coexistencia de narrativas, *del todo vale*, al más puro estilo posmoderno, y donde la utilidad y pertinencia del patrimonio arqueológico, así como la práctica misma se sopesan bajo la tutela de la rentabilidad. Para caracterizar estos dos momentos, una estampa cultural identificará a cada uno, y de ahí se trazará una ruta de exposición, la que en el fondo intenta entender la concepción del norte emanada de esas estampas. Cabe aclarar que cualquier parecido con la realidad es mera coincidencia, y que estas estampas son el extremo más visible de relaciones muy complejas que aparentemente se rechazan, pero que en el fondo también se integran; es entre ellas que transcurre la vida profesional cotidiana de los estudiosos de la arqueología.

Espacio fluido: el quehacer normalizado emanado de la revolución

Estampa 1

Arqueología fluida: Un campesino reporta un hallazgo. El arqueólogo llega al lugar, se da cuenta de la importancia cultural del descubrimiento. Se le ocurre un proyecto, lo escribe y lo propone ante las instituciones respectivas. El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) lo avala, le otorga recursos económicos y lo apoya con infraestructura. Regresa a la comunidad y explica su cometido. Muestra sus permisos federales y las autoridades locales lo ayudan. Convence a la gente que es por su bien, y por el de los mexicanos. Los campesinos tienen que colaborar cediendo permisos para excavar sus tierras o dejándoles caminar entre sus parcelas.

El arqueólogo usa pistola, botas altas y sombrero, pertenece a la elite intelectual. Contrata peones (que son los mismos campesinos que reportaron el descubrimiento y los dueños de la tierra), hace sus excavaciones, extrae piezas e información. Se despide de la comunidad, escribe informes y sus hallazgos son exhibidos en el Museo Nacional de Antropología (MNA). Todo por el bien de la identidad nacional. Escribe un nuevo proyecto. Todo acontece de la misma manera durante décadas. Fin de la estampa.

La concepción de cultura ha determinado en gran medida las formas de utilización, apropiación y utilidad del patrimonio cultural; en este sentido, la cultura vista en este proceso fluido se encuentra enraizada en la concepción nacionalista estatal del patrimonio, es decir, donde la cultura es igual a patrimonio, es detentada por el Estado y es la productora de identidad. El patrimonio cultural condensa la totalidad de manifestaciones humanas de un país, y en el caso mexicano hay elementos que legalmente lo constriñen y le dan forma. En ésta existen efectos normativos y procedimientos institucionales que determinan la noción de patrimonio cultural. Se ha definido como aquella porción de la cultura constituida preferentemente por los bienes monumentales, pero que *incluye todo*. De lo anterior se desprende que la cultura nacional es consagrada como un valor identitario supremo, y con ello se convierte en sí misma como objeto de culto, en tanto se preserva, investiga y difunde. El pasado nacional, aquél investigado por la arqueología, tiene como destino el engrandecimiento del presente nacional. Por tanto, su aspecto ideológico es congruente: la cultura arqueológica es de todos los mexicanos, pero por el bien de ellos, es el Estado quien detenta su manejo, uso, fin y destino.

La estampa presentada correspondería fundamentalmente con dicha concepción tradicional y patrimonial de la cultura, y del ejercicio profesional del arqueólogo, que por demás faltó mencionar el aspecto neocolonial de su postulado, al afirmar que los arqueólogos en cuestión (con pistola a la cintura) eran los encargados oficiales de cumplir el cometido de dotar de identidad a las comunidades y de proteger

nuestro patrimonio. La arqueología en este sentido era la única manera oficial de usufructo de ese pasado y determinaba la forma o soporte en que llegaba al resto de los mexicanos, ya sea por medio de los museos, los libros o las visitas guiadas a los sitios arqueológicos.

En otro lugar se refiere a las diferencias que plantea una arqueología nacional y una nacionalista, y es importante mencionarlo porque también ha determinado la práctica de la investigación arqueológica (Villalobos, 2011). La arqueología nacionalista es la que se ha encargado de construir y fundamentar esta visión de las cosas, es la que ha aportado los datos para construir una visión homogeneizadora de la cultura, y la que ha proporcionado la iconografía para los billetes, monedas, timbres postales y un sinfín de representaciones estatales.

Por su parte, la arqueología nacional es la que ha hecho lo otro, esto es, visualizar e investigar todo aquello que no aparece en los billetes, monedas, timbres postales y que en los museos apenas alcanza algunas cuantas vitrinas, por demás escondidas y en lugares periféricos. Pero, sin duda, ese era el cometido, y a eso nos dedicábamos; no hay incongruencia, al contrario, un total compromiso con el Estado en el proceso fluido de la dotación de identidad. En este sentido, la concepción de cultura y sus formas operativas y conceptuales pertenecían al reino de la nación, y el instrumento para cumplirlo de los arqueólogos y su arqueología.

Ahora bien, el contexto general de esta primera estampa permite observar la construcción de ese norte indómito, donde *no había nada*. Una construcción indisociable de su contraparte mesoamericana, que puede observarse más nítidamente a partir de las dos mesas organizadas por la SMA, relacionadas con el norte en 1943 y 1961 en el Castillo de Chapultepec, Ciudad de México, y en Chihuahua, Chihuahua, respectivamente. Las dos se realizaron con el objetivo de comprender el norte, pero con un ligero detalle, tratar de entenderlo desde el centro, es decir, la antropología norteña era en realidad una región más bien periférica de la antropología nacional, mesoamericana por antonomasia. Con ello, las palabras de Ignacio Bernal

–entonces una figura predominante–, quien en su balance de los 25 años de estas reuniones consideró que la celebrada del 25 de agosto al 2 de septiembre de 1943 en el Castillo de Chapultepec –con el tema «El Norte de México y las Relaciones entre las Culturas de América Media y las del Sureste y Suroeste de Estados Unidos»– era «básicamente un problema de relaciones. Aunque muy interesantes, no resulta tan fundamental como las dos primeras [que versaron sobre Tula –1941– y sobre Mayas y Olmecas –1942–], tal vez porque el tema era prematuro» (Arechavaleta, 2012; Bernal, 1962, p. 13).

Con este balance, el contenido de la mesa refleja, en efecto, una perspectiva centralista que en su fluidez conceptual aspiraba a asimilar y/o comprender los procesos culturales en el norte, pero como una noción periférica de lo ya sabido y *madurado*, parafraseando a Bernal. La lista de ponentes estaba dominada, cabalmente, por quienes estaban creando la noción de la antropología mesoamericana, y aunque también participaron arqueólogos estadounidenses que ya tenían una noción bastante clara de los procesos acaecidos en tiempos prehispánicos en esta mega área, en realidad sus participaciones no contribuyeron a la visualización de problemáticas locales con personalidad propia; de hecho, el norte quedó bajo el dominio de los estadounidenses, sin hacer un especial eco en la arqueología centralista.

Respecto a la mesa de 1961 con el tema «El Noroeste de México» (Pompa y Pompa, Arechavaleta, Bernal, Caso, Medina y García, 2012), aunque celebrada en Chihuahua, el panorama era el mismo; la estructuración de las actividades aspiraba a comprender ese norte indómito, que en su esencia era el reflejo negativo del florecimiento centralista. Y, sin quererlo, con sus notables buenas intenciones, los arqueólogos lo fomentaban. Para la década de 1960, la investigación en el norte de México se estaba consolidando y, pese al poco interés del centro, ya se gestaba –de hecho, ya se había gestado muchas décadas atrás– la concepción de un área cultural compleja, que estaba siendo estudiada por sus desarrollos locales, y

no sólo como el reflejo negativo de la grandeza centralista, básicamente por arqueólogos estadounidenses, quienes para esa época ya llevaban como seis décadas de avances en la exploración en campo y la investigación (Villalobos, 2008).

En síntesis, el proceso fluido con el que se inició la estampa de esta sección resume un panorama relativamente estable, que conjugaba y del que emanaba, una relación entre el concepto de cultura, patrimonio y nación. Todo funcionando correctamente en el sentido de que había un fin moderno, que se materializaba en la creación y el fortalecimiento de una identidad nacional. La arqueología y los arqueólogos, dedicados a esta labor, eran el instrumento, y lo seguimos siendo en muchos casos, de los intereses nacionales. Por tanto, una arqueología norteña, tan lejos del centro y tan cerca de Estados Unidos, no embonaba precisamente en el esquema nacionalista.

A continuación, se presenta la segunda estampa, donde hay una trasformación del concepto de cultura del norte y a partir de lo cual se argumenta que en el norte hay mucho, y muy diverso, campo de trabajo, ya no sólo para extranjeros, sino para los nacionales, quienes han convertido esta mega área en un campo disciplinar bien definido.

Proceso posglobal: práctica emergente

Estampa 2

Arqueología globalizada: un arqueólogo o arqueóloga trata de conseguir un trabajo. No puede, no hay plazas. Continúa el posgrado. Termina dos posdoctorados. Ha publicado en revistas nacionales e internacionales. Escribe un proyecto, lo envía a instituciones nacionales e internacionales, consigue una beca menor para realizar trabajo de campo. Va a la comunidad. Cuando puede menciona su cometido. Muestra permisos. Los pobladores evaden su mirada. La autoridad local le desea buena suerte. Habla con el dueño del rancho, le permite el acceso. Reúne un equipo internacional de estudiantes

doctorales, quienes a su vez consiguen becas para traslado y estancia, y quienes aparecen como últimos coautores en una lista de 10 que encabeza el director del proyecto. Empiezan a trabajar. Unas semanas después, el ranchero, aquel que le había dado permiso, los corre a punta de pistola. La investigación queda inconclusa, pozos abiertos y áreas sin recorrer. Los hallazgos más *vistosos* los decomisa un comando armado local. Pone una denuncia ante la autoridad federal. Escribe un informe. Finalmente, publica sus resultados en una revista internacional con alto índice de impacto. Sigue buscando trabajo a la par que solicita una nueva beca. Fin de la estampa.

La concepción de la cultura que emana de esta segunda estampa es diametralmente opuesta a la expuesta con anterioridad. Como bien indica el planteamiento general, la perspectiva global, neoliberal o posmoderna –como quiera llamársele– afecta el ejercicio localizado. Por un lado, y en la parte más radical de lo que al ejercicio profesional se refiere, se encuentra el concepto de Patrimonio de la Humanidad, lo que erosiona la idea del pasado como un referente exclusivamente nacional, fomentando a su paso un proceso de mercantilización de la cultura, donde ya no se sabe si ejercemos cultura o la producimos para venderla.

La lógica interna de patrimonio derivada de la primera estampa –es decir, patrimonio cultural igual a nación– se transforma, puesto que en esta nueva estampa la arqueología, el pasado y todo lo que eso conlleva se vuelven un recurso rentable. La preservación de la cultura se vuelve un fin teleológico, lo que lleva a una paradoja sin salida: ¿los humanos del futuro querrán por igual que nosotros a Teotihuacán?; ¿la simulación del conjunto de los monumentos Nubios será igual de valorada por las futuras generaciones de humanos interplanetarios? El fin teleológico más complejo es que preservamos sitios arqueológicos para el futuro, en un presente que nos excluye al no dejarnos ingresar en muchos de ellos (las cuevas de Lascauax, el interior de la pirámide de Chichen Itzá, los murales de Bonampak); la capacidad de carga es un golpe frontal al concepto de recursos culturales. La economía

simbólica se traslada a otros terrenos de combate: preservamos para el futuro, generando exclusión en el presente, bajo la prerrogativa de la humanidad compartida.

Por primera vez en México el papel moneda comenzó a circular en 2019, ya no contiene las clásicas imágenes dotadas por la arqueología nacionalista, sino que tenderán a la incorporación de bienes naturales, y alguno que otro sitio arqueológico norteño; pero en ambos casos deben contar con la aprobación mundial, ya sea como reserva natural o Patrimonio de la Humanidad. En los contextos espaciales posglobales, la simulación y la reproducción operan en contra de la autenticidad y la originalidad; un recurso que parece perdido. La cultura ya no aparece como patrimonio, sino precisamente como proceso, o un medio de acercar riquezas y contribuir al fortalecimiento de economías locales o globales.

En este contexto posglobal de escenarios emergentes es donde se ve la consolidación de un área disciplinar en el norte de México. En su conjunto, y no precisamente porque nos hemos dedicado a rentabilizar la arqueología norteña, es el lugar en el que se observa una etapa madura de la autoconcepción del norte de México como área de trabajo. Con problemas reales, en situaciones reales, donde el proceso globalizado influye la práctica local, y múltiples actores determinan qué hacer y qué no. Todo influye en nuestro *quehacer*, ya sean organismos internacionales o grupos delictivos, estos últimos convertidos en autoridades *de facto*. Lo relevante es que lejos de agazaparse en la *umbrella* del pretexto, los colegas hemos incorporado tácticas y técnicas para realizar investigación.

Como se mencionó anteriormente, en el espacio fluido no tuvimos una mesa de la sociedad que valorara los avances del norte desde el norte (probablemente sea ésta la mesa esperada), lo cual no está en detrimento de la organización de este importante evento, sino en la concepción de fluidez de la que ha emanado gran parte de sus postulados. Por el contrario, en los procesos posglobales, la arqueología norteña, cual hija rebelde, se ha desdoblado en su impulso para, sin dejar de ser nacional, acercarse a la transnacionalidad en

la cotidianeidad de su práctica. Para ello se remite a la propia dinámica de desarrollo interno de la arqueología del norte, tomando únicamente tres reuniones como ejemplo de un desarrollo paralelo, a lo que ha ocurrido en otras áreas de nuestra arqueología nacional.

Para sintetizar la estampa anterior, se tomará como ejemplo tres reuniones académicas que, si bien no fueron organizadas por la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA), han influido en el devenir de la arqueología norteña. Éstas son la reunión titulada «Sonora: Antropología del Desierto. Primera Reunión de Antropología e Historia del Noroeste», organizada en Hermosillo en 1974 por Beatriz Branniff y Richard Felger (Braniff y Felger, 1974); el «Seminario de Arqueología del Norte de México», celebrado en 2006, organizado por Cristina García y Elisa Villalpando (García y Villalpando, 2007); así como la XI Southwest Symposium bajo la temática «Construyendo Arqueologías Trasnacionales», por Randall McGuire y Elisa Villalpando en 2010 (Villalpando y McGuire, 2014).

Estos eventos expresaron, en su respectivo momento, que si bien la arqueología era inhóspita, también era rebelde. Más allá de la perspectiva nacional emanada de las reuniones de la SMA, se erigió como principio de una perspectiva distintiva: el norte desde el norte (aunque una de esas mesas fue celebrada en el MNA en la Ciudad de México). Mostraron, entre otras muchas cosas, las características generales del estado de investigación pero, sobre todo, expusieron la faceta de madurez con la que ya se contaba respecto al análisis de la antropología en el norte de México. La primera siendo un producto organizado, aun con cierto corte centralista, pero ya desde el norte mismo; la segunda mostrando el resultado del trabajo de arqueólogos y arqueólogas formados ya en el seno del norte; mientras que la tercera demostrando madurez conceptual, independencia y problemáticas particulares de una mega área diversa y trasnacional.

En su postulado inicial, la Primera Reunión de Antropología del Desierto (1974) materializó la necesidad de entender qué pasaba en esta mega área. A diferencia de las mesas organizadas por la SMA

(1943 y 1961, ya referidas), en ésta se dieron cita los especialistas que habían trabajado por lustros o décadas en el norte de México, y como tal su experiencia reflejaba problemas particulares, que en muchos casos se derivaban de cuestiones añejas, netamente locales, y como productos de una arqueología internacional, nacional, y aun regional en muchos sentidos.

La celebración de esta reunión dio pie a una formalización y neocolonización del norte por parte del INAH, con una mayor sensibilización. Su presencia (cuyo primer centro regional se estableció en 1973 en Hermosillo, Sonora) dio paso a una mayor investigación y formación de recursos humanos, que después de un par de décadas ocasionó una segunda etapa, por así decirlo, que se sintetiza en el Seminario del norte de México, celebrado en 2006, cuyos alcances fueron aún mayúsculos por haberse celebrado en el centro del país; mientras que el simposio Construyendo Arqueologías Trasnacionales (2010), en Hermosillo, ya es bajo una perspectiva de arqueología transnacional que no existe en otra parte del país y que, sin duda, se refleja en la consolidación de equipos de trabajo, que en algunos lugares ya suman por lo menos tres generaciones de arqueólogos formados en el norte, que han aprendido a hacer arqueología norteña y se dedican a ella.

Para ir concluyendo, con determinación se afirma que las estampas expuestas en esta presentación no están agotadas, cada una en su propio devenir se reproducen, se combinan y se recombinan; pero cada una de ellas permite vislumbrar los extremos de un proceso complejo de coexistencia y rearticulación. Confiriendo se establece lo que pasa en nuestra particularidad norteña, en la que se observan varios aspectos que nos alejan y separan del ya trillado y poco útil: *en el norte no hay nada, es un espacio vacío e inhóspito.*

Tenemos una arqueología con independencia intelectual con problemas propios y equipos de trabajo ya formados por generaciones, como en otras partes de México y del mundo. Tenemos problemas sin resolver, entre ellos la definición de nuestro gran norte, que literalmente se dibuja desde la caseta de Tepotzotlán hasta la

frontera con Estados Unidos y más allá. Tenemos sierras, valles, desiertos y problemáticas que se combinan y se mezclan. Los salvamentos arqueológicos los tenemos en el norte, hay proyectos con mucho dinero, cierto, aunque la mayoría de las veces no sepamos ni cuánto cuesta un salvamento.

De hecho, en 2019 comenzó a circular una nueva familia de billetes mexicanos, y entre ellos tendremos un sitio norteño. Tenemos sitios Patrimonio de la Humanidad, como en otros lugares del mundo; lamentablemente, también el trabajo de campo se ha vuelto peligroso por la violencia en todos sus niveles, como en otras partes de México y del mundo. Existen escuelas que forman arqueólogos regionales; tenemos especialistas; antes los posgrados eran dedicados a los extranjeros, ahora se han convertido en una fuente permanente de aportaciones académicas de arqueólogos nacionales.

Así se pueden seguir sumando datos, procesos y sucesos de lo que es una arqueología global. El norte de México –sean sus desiertos, sus valles, el oeste y el este o el centro y el norte– tiene problemáticas particulares y emergen como un campo de investigación consolidado; cierto, con muchas diferencias en infraestructura, recursos humanos y características culturales.

En este contexto vale la pena cuestionar los conceptos de cultura vertidos previamente: en los espacios fluidos nunca fuimos los consentidos de la arqueología nacionalista; mientras que en el espacio posglobal la cultura, más que un medio de cohesión y de identidad, se transforma por su valor agregado y, con sus excepciones, digamos que tampoco estamos en el ojo del huracán. En suma, por esas condiciones y además por ser una arqueología de frontera, la arqueología norteña aportará mucho a las nuevas generaciones.

Sólo concluiré con una pregunta derivada de las estampas presentadas: ¿para qué hacemos investigación arqueológica? Una cuestión que no es privativa ni del norte ni de una región en particular, es incisiva para toda la arqueología en su conjunto, nacional o mundial; pero, nótese, si nos preguntan a los arqueólogos norteños, seguramente les daremos varias respuestas.

Referencias

Arechavaleta, E. (2012). Sociedad Mexicana de Antropología. En A. Pompa y Pompa, E. Arechavaleta, I. Bernal, A. Caso, A. Medina y C. García (edits.), *Dejando Huella. 75 años de la Sociedad Mexicana de Antropología* (pp. 9-27). México: SMA.

Bernal, I. (1962). Crónica de los primeros veinticinco años de la Sociedad Mexicana de Antropología. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, *18*, 11-19.

Braniff, B. y Felger, R. (edits.). (1974). *Sonora: Antropología del Desierto. Primera Reunión de Antropología e Historia del Noroeste*. México: INAH/SEP.

García, C. y Villalpando, E. (edits.). (2007). *Memoria del Seminario de Arqueología del Norte de México*. (Edición digital). Hermosillo, Sonora: INAH/Centro INAH.

Pompa y Pompa, A., Arechavaleta, E., Bernal, I., Caso, A. Medina, A. y García, C. (2012). *Dejando huella. 75 años de la Sociedad Mexicana de Antropología*. México: SMA.

Villalobos, C. (2008). *La diversidad emergente. Complejidad y metáforas textuales en la investigación aqueológica de Sonora, México*. Hermosillo, Sonora: Instituto Sonorense de Cultura.

Villalobos, C. (2011). *Archaeology in Circulation: Nationalism and Tourism in Post-Revolutionary Mexican Coins, Notes, Stamps and Guidebooks* (PhD Unpublished). Durham University, Durham, UK.

Villalpando, E. y McGuire, R. (edits.). (2014). *Building Transnational Archaeologies/Construyendo arqueologías transnacionales*. Tucson: The University of Arizona.

Arqueología en el norte de México: Un cambio de chip

Emiliano Gallaga Murrieta

¡Toooodooos a booordo! ¡Váááámonoos!, gritó el garrotero del tren México-Nogales, Sonora, en la estación de Buenavista de la Ciudad de México. Así comenzó el trayecto hacia casa de mi abuela, doña Lina Saldívar de Murrieta, en Hermosillo. Mi madre, Ofelia Murrieta, había comprado boletos en la sección coche-cama cercano al carro comedor. Estos trenes mexicanos, de origen inglés, lucían como salidos de las fotografías de la Revolución mexicana, el tiempo no había pasado por ellos, por cualquier puerta podría haber salido una adelita o un dorado… estos vagones eran elegantes, color verde olivo con decoraciones en madera y metal. El cuarto tenía dos butacas encontradas una con otra, en donde pasé horas leyendo *Cien años de soledad,* de Gabriel García Márquez, regalo de mi padre para el viaje, una edición de bolsillo del Fondo de Cultura Económica (FCE) (que de bolsillo no tenía nada). Ya por la noche, la cabina se transformaba en cama, no muy grande pero lo suficiente para que cupiéramos mi hermano, mi amá y yo. Aunque la lectura era interesante, la mayor parte del tiempo nos la pasamos en las puertas entre los vagones mirando el paisaje, sacando la cabeza para que nos diera el viento como cachorros en los autos de la ciudad, pero sin la lengua de fuera, claro. Rápidamente, pasamos de un paisaje urbano a los bosques del eje neovolcánico y de ahí a los valles centrales, hasta llegar a Guadalajara. Pronto, empezamos a subir la Sierra Madre Oriental

y transitar de pastizales y agaves tequileros a bosques, montañas y barrancas. Al grito de *«¡Camaróóón seeecooooo! ¡Camaróóón seeeecooooo!»* nos enteramos de que habíamos llegado a Sinaloa. La casa de la abuela, con olor a pozole, coyotas, tortillas de harina y frijoles bayos estaba más cerca. Por la mañana del tercer día de viaje, en nuestro habitual puesto de observación y acostumbrados al vaivén del tren con su característico sonido de las ruedas al pasar por las vías, «tract, tract, tract», surgió un nuevo paisaje, acompañado de fulgor y de silencio; imperceptible al principio, pero que se fue haciendo más intenso conforme nos acercábamos. Fue al pasar una curva que lo vimos, ahí, imponente… Tuvimos que entrecerrar los ojos por el brillo que despedían las millones de partículas que lo componían… Mirábamos por primera vez las dunas de arena de la costa de Guaymas y, atrás de ellas, una franja de un azul intenso… ¡el mar de Cortés que abarcaba todo el horizonte…!

Esa fue una de las primeras impresiones que recuerdo del desierto, el desierto de Sonora en particular: su extremada blancura y la sensación de ver hasta dónde a uno le da la mirada. Salvo alguno que otro sahuaro, pitahaya o gobernadora, que más que impedir le dan profundidad al horizonte, poco hay en el paisaje que detenga la vista; lo invade a uno una sensación de libertad. Esa misma sensación debieron haber tenido las comunidades prehispánicas que encontraban en estos parajes norteños no sólo un modo de vida, sino su hogar; muy al contrario, esa misma libertad de espacio provocó en los extranjeros occidentales desolación, vacío o abandono. Es claro que para una sociedad, cuya economía de subsistencia está basada en la agricultura, las regiones norteñas se mostraban poco atractivas y se percibía a sus moradores como grupos poco desarrollados y, claro está, no civilizados, a los cuales había que llevar las bondades de las que estas comunidades agrícolas gozaban.

Desde la época prehispánica ha imperado esta visión de los territorios norteños, cuyos adjetivos los nombran como: *chichimecatlalli* –o tierra de los chichimecas–, *tlacochcalco* –o lugar de dardos–, y/o *teotlalpan tlacochcalco mictlampa* –o campos espaciosos que

están hacia el norte– lugar de la muerte (Braniff, 2001), y que ellos mismos describían como: «Un lugar de miseria, de dolor, de sufrimiento, fatiga, pobreza y tormento. Es un lugar de rocas secas, de fracasos, un lugar de lamentación, en un lugar de muerte, de sed, un lugar de inanición. Es un lugar de mucha hambre, de mucha muerte» (Braniff, 2001, p. 7).

Visión que fue compartida y sustentada durante el período colonial, y en algunas instancias continúa hasta el día de hoy. Pero esa es la visión de las comunidades sedentarias, de las comunidades agrícolas, de Mesoamérica, del sur. En realidad, no sabemos, ni sabremos, cómo las comunidades chihimecas o prehispánicas del amplio norte de México describían sus territorios, pero seguramente no con esos apelativos usados por otros grupos. Se considera que éste es, en especial, uno de los primeros cambios que como antropólogo, en general, y como arqueólogo, en particular, debe hacerse para cruzar el umbral de lo mesoamericano hacia lo norteño, de lo sedentario/agrícola a lo nómada/cazador-recolector/agrícola incipiente.

Un norte para el norte

A diferencia de Mesoamérica, nos encontramos en un área en la que sus pobladores han tenido que luchar por su identidad desde tiempos prehispánicos hasta el día de hoy. Por un vacío de una complejidad material y, por ende, de un registro material de su *complejidad* de pensamiento y de su imaginario colectivo, la región del norte de México ha dependido de la visión e interpretación de las comunidades que sí desarrollaron esos registros materiales.

Dentro de las primeras impresiones contenidas en los escritos coloniales, se percibe que las *ruinas* arqueológicas del Cerro de Trincheras, en Sonora, y Paquimé, también llamadas Casas Grandes, en Chihuahua, ya apelaban a la imaginación y a estas interpretaciones. Los exploradores y misioneros españoles, como Juan Mateo Mange (1694) y Baltasar de Obregón (1997), proporcionan los primeros relatos del Cerro de Trincheras y Paquimé, respectivamente.

Sus escritos nos ofrecen una idea de cómo se veían estas *ruinas* poco después de que sus habitantes se hubieran alejado y abandonado sus viviendas, pero siglos antes de que el primer arqueólogo pusiera los pies allí. Las narrativas también proporcionan sus perspectivas sobre cómo los sitios pudieron haber sido utilizados durante su ocupación, claro está que con una franca negación de la capacidad de los grupos locales por desarrollar comunidades como las descritas (Newell y Gallaga, 2004).

Los primeros viajeros (Lumholtz, 1902), los primeros geógrafos (Bartlett, 1965; Brand, 1933, 1935, 1943; Sauer y Brand, 1930, 1931) y los primeros exploradores arqueólogos (Amsden, 1928; Bandelier, 1890, 1892; Ekholm, 1939, 1942; Lister, 1958; Noguera, 1926, 1930, 1958; Sayles, 1936) están entre los más importantes pioneros, quienes crearon puntos de partida para futuras investigaciones en el noroeste de México. Durante muchos años, sin embargo, sólo un puñado de arqueólogos se aventuró por este camino. La mayoría prefirió los grandes templos de Mesoamérica al sur o la arquitectura omnipresente y atractiva de las casas acantilado y pueblos del suroeste de Estados Unidos.

De hecho, muchos de estos primeros investigadores que visitaron el área, lo hicieron con el objetivo de encontrar cómo esta región del noroeste encajaba con las áreas de su interés principal de estudio, y nunca hicieron carreras en el área. Bandelier (1890, 1892) y Lumholtz (1902), por ejemplo, investigaron el noroeste de México para verificar que sus restos arqueológicos se parecían a las culturas del suroeste de Estados Unidos, y cómo se habían desarrollado como una extensión de ellos. Sauer y Brand, de manera similar, exploraron el norte de México para establecer la presencia de un «corredor prehistórico entre el altiplano mexicano y el pueblo del Suroeste Americano» (Sauer y Brand, 1931, p. 1). Eduardo Noguera (1926, 1930, 1958), el primero y durante mucho tiempo el único arqueólogo mexicano que describió los sitios de la región norte, buscó determinar la conexión de la región con Mesoamérica en el centro de México.

No obstante, en las últimas décadas la situación ha empezado a cambiar y, poco a poco, se ha visto la necesidad de modificar una visión unilateral (¡de Mesoamérica para el mundo!) por una bilateral, donde las comunidades norteñas no son una entidad pasiva receptora, sino activa y con poder de decisión sobre lo que aceptan, lo que no aceptan y cómo lo aceptan. De igual forma, también la percepción que se tenía de estas comunidades como sencillas, igualitarias y poco complejas, por una aparente falta de monumentalidad, está cambiando a la de comunidades adaptadas a las diferentes condiciones del norte y sus recursos, donde la práctica de una agricultura no condiciona continuar con actividades de caza/recolección, y mucho menos con una gran movilidad, característica esencial de estas comunidades norteñas.

De esta manera, aunque lentamente se ha comenzado a forjar un concepto del norte por el norte, en parte por los pocos arqueólogos mexicanos que se han interesado en hacer sus carreras en esta región, pero también por los arqueólogos extranjeros. Siempre ha habido menos investigadores trabajando en el noroeste de México en comparación con el suroeste de Estados Unidos o Mesoamérica, y como resultado se han llevado a cabo menos proyectos. Es apenas durante las últimas décadas, cuando los investigadores han realizado progresos sostenidos en el registro de sitios, análisis de datos y en el establecimiento de los desarrollos culturales de las comunidades prehispánicas de la región. Pero, poco a poco, se van construyendo modelos interpretativos que expliquen un norte a partir del norte junto con amplias interacciones extra e interregionales.

El reciente *boom arqueológico* en el noroeste de México se debe a varios factores. Los académicos del suroeste de Estados Unidos se han dado cuenta de que para comprender plenamente la dinámica de las culturas prehispánicas de su región es necesario aprender lo que ocurrió al otro lado de la hoy frontera internacional, y no sólo hasta el otro extremo o Mesoamérica (McGuire y Villalpando, 1993; Newell y Gallaga, 2004). Algunos de estos académicos también pueden haber comenzado a concentrarse en el noroeste mexicano para

escapar del atestado suroeste de Estados Unidos. De igual forma, una nueva generación de arqueólogos mexicanos ha dirigido su atención hacia esta vasta área, alejándose de una región mesoamericana cada vez más desbordada y saturada (Newell y Gallaga, 2004; Pollard, 1997; Villalpando y Fish, 1997).

Este impulso se da en dos tiempos específicos: en la década de 1970 con el establecimiento de instituciones de investigación en el norte de México, como los Centros Regionales del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Sonora, en 1973; Chihuahua en 1983, por citar los dos más emblemáticos); y durante la primera década del siglo XXI, con el establecimiento de escuelas y/o departamentos de antropología-arqueología en la franja norteña como son las de tipo gubernamental: el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), en 1996; la Unidad de Antropología de la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ), en 2006; la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM) en Chihuahua, en 2011 (reestructurada de lo que fue la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) Chihuahua, fundada en 1990); y una privada con la licenciatura en Arqueología de la Universidad Humanista de las Américas (UHA) en Monterrey, en 2009 (Gallaga y Newell en prensa; Kelley y Villalpando, 1996; Newell y Gallaga, 2004). Con los arqueólogos mexicanos y la infraestructura institucional local para trabajar, el norte de México se ha vuelto más accesible para sus colegas internacionales. El resultado de estos desarrollos es una cohorte de arqueólogos que son especialistas en una arqueología del paisaje árido del noroeste de México.[1]

[1] Para mayor información respecto a la arqueología en el noroeste, el lector puede consultar las siguientes fuentes (Braniff, 1992; Di Peso, 1966, 1974; Fish y Fish, 1994; Foster y Gorenstein, 2000; Gallaga, 2013, 2017b; Gamboa, 1996; Kelley y Villalpando, 1996; Newell y Gallaga, 2004; Phillips, 1989; Schaafsma y Riley, 1999; Villalpando, 2000; Whalen y Minnis, 2001).

No hay espacios vacíos

Es bastante común escuchar de nuestros colegas arqueólogos mesoamericanos que en el norte no hay nada, posiblemente alguno que otro sitio de pinturas rupestres como la sierra de San Francisco, Baja California; de arquitectura de tierra, como Paquimé, Chihuahua; o de piedra, como el Cerro de Trincheras, Sonora; pero, en general, es una tierra fuera del alcance de los dioses mesoamericanos, sólo puro cazador-recolector… ¡sólo…! Para los que arqueólogos que han trabajado contextos norteños, saben que una concentración de materiales, una punta de flecha o un *moctezuma* (montículo de tierra) les hace el día; que la arqueología de estas latitudes no se puede entender sin la complementación del documento colonial o histórico y del dato etnohistórico y etnográfico.

Es esta riqueza de información la que hace de la arqueología del norte algo mucho más complejo para poder identificar a estas sociedades cazadoras-recolectoras/agricultoras, incipientes en el escaso registro material. Poder establecer que esos aparentes *espacios vacíos* dentro de la vastedad de los valles, montañas y desiertos, donde poco limita la vista, están llenos de evidencia del paso del ser humano, de las comunidades que hicieron suyos estos espacios y dejaron a la posteridad sólo pequeñas señales de su devenir por estas regiones, requiere un cambio en la forma en la que observamos este paisaje, y éste es uno de los retos para los arqueólogos que quieren trabajar en estas latitudes.

Por lo general, y debido a que en nuestro imaginario colectivo y académico de clara formación mesoamericana, se ha considerado que las comunidades prehispánicas del norte de México no tuvieron la capacidad de desarrollar la complejidad de sus contrapartes sureñas, y no se reconoce su capacidad de poder participar en los derroteros, traslados y transformación de los elementos mesoamericanos en sus tierras norteñas; o, simplemente, para poder trazar su desarrollo cultural, siempre ha sido necesario imaginar un potchteca sureño, un shaman mesoamericano o un teotihuacano perdido

en este desierto chichimeca (Gallaga y Newell, en prensa). Hoy en día, cada vez más investigadores consideran que los integrantes de las comunidades prehispánicas del norte –con una mayor movilidad que sus contrapartes mesoamericanas o del suroeste americano– son en realidad quienes transportan materiales, objetos e ideas de una megarregión a otra.

Entender los espacios vacíos

Investigaciones recientes se han centrado en explorar las relaciones sociales y económicas internas entre los distintos sitios y comunidades de este territorio. ¿Cómo se relacionan los cazadores-recolectores con los agricultores? ¿Cuán complejos eran los centros principales, sus sitios circundantes y áreas más distantes? ¿Qué tan móviles eran las personas, los bienes, las culturas o las ideas? Empero, muchas preguntas relativas a la prehistoria de la región permanecen sin respuesta, como la vida durante los períodos Paleoindio y Arcaico, la naturaleza de los vínculos extrarregionales con el suroeste de Estados Unidos y Mesoamérica y los períodos de pre y poscontacto.

No obstante, también es importante mencionar que muchas áreas y/o tradiciones arqueológicas de esta vasta comarca han sido nombradas, conocidas o establecidas a partir de la exploración de un sitio en particular, o de la realización de un proyecto arqueológico en el área; pero poco sabemos de las áreas periféricas, de los sitios menores o, peor aún, incluso hoy en día tenemos extensas áreas del territorio en las que no ha entrado un arqueólogo de manera oficial, en las cuales se carece de registro de sitios, catálogos de materiales y cronologías (Gallaga, 2017b). Por lo tanto, un paso importante es realizar proyectos cuyo objetivo de investigación sea conocer esos vacíos en el conocimiento del pasado prehispánico de la región.

Con el aumento de la investigación, crece el grado de conocimiento del desarrollo de las comunidades locales en tiempos prehispánicos; en consonancia con esto se desarrolla la elaboración de preguntas acertadas, hipótesis e instrucciones de investigación.

La información arqueológica existente y la investigación reciente (Carpenter y Sánchez, 1997; Kelley y Villalpando, 1996; McGuire, Villalpando, Vargas y Gallaga, 1999; McGuire y Villalpando, 1995; Minnis, 1985; Minnis, Upham, Light-foot y Jewett, 1989; Whalen y Minnis, 2001; Whalen, Minnis y Mills, 2000; Whalen, Minnis, Schaafsma y Riley, 1999) han demostrado que las reminiscencias materiales de estas tradiciones culturales identificadas en esta área son el resultado de desarrollos locales con interacciones no sistémicas con sus vecinos mesoamericanos y americanos del suroeste de Estados Unidos. Ha quedado claro que el noroeste de México ya no es el *hijo* dependiente de padres del suroeste de Estados Unidos y de Mesoamérica. Al alejarse de las preguntas restrictivas que eran realmente extensiones de temas mesoamericanos y del suroeste de Estados Unidos, se están desarrollando preguntas específicas de investigación que abordan el pasado único del noroeste de México.

¿Un norte? No... ¡Muchos!

Así como la región centro-sur de México es amplia y diversa, así también es la región norteña del país, incluso es más grande. De manera habitual, en el imaginario colectivo se piensa que la región norteña es solamente desierto, cuando es mucho más que eso; son valles, cuencas, bosques, pastizales, sierras, montañas, costas, manglares y, claro está, desiertos. Muy posiblemente, un elemento común en todos ellos pueden ser los distintos grados del componente de aridez; pero siguen siendo distintos nichos ecológicos en una gran diversidad de diferentes organismos, tanto vegetales como animales, sin llegar a ser deterministas ambientales, con los que un gran número de comunidades prehispánicas se adaptaron y se desarrollaron.

De igual forma, tiene que considerarse que conforme nos vamos alejando en el tiempo, estas regiones no fueron lo que son hoy en día. El crecimiento de las ciudades y las actividades agrícolas, así como el represo de los principales ríos, han cambiado en gran medida la región. Por lo que, en el pasado, estas regiones si no fueron más

verdes, sí contuvieron más humedad; ríos que hoy son intermitentes, en el pasado debieron contener agua todo el año y tanto la diversidad de organismos como su número debió ser mucho mayor. Claro está que, aunque se presenta un mejor escenario que el actual, los recursos no dejaron de ser limitados, circunstancia a la que las comunidades prehispánicas de estas regiones se adaptaron y en las que se desarrollaron. De esta manera, contamos se cuenta con comunidades en las que, dependiendo de las circunstancias, podían optar por caza/recolección/pesca, así como practicar diversos grados de producción agrícola, que en algunos períodos podían llegar a ser más sedentarios y en otras ocasiones más nómadas. Sin embargo, se considera que la movilidad fue una característica imprescindible de estos grupos norteños.

Cambio del discurso patrimonial monumental

Desde tiempos prehispánicos, el norte era considerado por los grupos civilizados del centro un área agreste habitada por salvajes, grupos de cazadores-recolectores que se cubrían con pieles y dormían a la intemperie o en cuevas: el famoso Chichimecatlalli. Esta imagen no cambió mucho durante la época de la Colonia, muy a pesar del descubrimiento de grandes yacimientos mineros donde era necesario transportar todo para poder explotarlos, especialmente mano de obra. Hoy en día, muchos de esos centros mineros son modernas ciudades, pero de igual manera en el imaginario colectivo local se muestran como comunidades que se hicieron mediante un gran esfuerzo de la nada, venciendo el desierto, y de memoria reciente, pues se considera que no hubo un patrimonio anterior a ellos. ¿Cómo cambiar una imagen desértica y desolada de estos territorios? ¿Cómo mostrar que lo que aparentemente está vacío guarda una gran cantidad de pequeños vestigios materiales de un gran derrotero histórico de los grupos que aquí habitaron/habitan?

Haciendo uso de la célebre frase, pero no tan acertada de Vasconcelos, de que «Donde termina el guiso y empieza a comerse

la carne asada, comienza la barbarie» (Vasconcelos, 1936, p. 186), en esta región no puede usarse el mismo argumento patrimonialista monumental prehispánico de Mesoamérica, porque simplemente no existe, con sus contadas excepciones y guardando las proporciones como los sitios Cerro de Trincheras y Paquimé. (¡Y aun a éstos les ponen peros!) Por lo tanto, la formación de un concepto o idea de patrimonio prehispánico norteño necesita estructurarse a partir de otras realidades e incorporando otros campos como la ecología, la geografía, las culturas vivas y/o la historia. Aunque este elemento también es de suma importancia en el área mesoamericana, la participación e incorporación de las comunidades y de la gente son vitales para la conservación, preservación y difusión del patrimonio arqueológico norteño. No obstante, es imperativo cambiar el discurso, hacer ver la estrecha relación existente entre el efímero vestigio material arqueológico con el entorno, el paisaje y su propia comunidad.

Al mismo tiempo, es válido detenernos en la siguiente cuestión: si el aumento de especialistas en esta región –educados en estas relativamente nuevas licenciaturas de arqueología– veladamente no significaría que trabajen en aras de crear una infraestructura patrimonial arqueológica turística o coadyuvar (con los peritajes e investigaciones pertinentes) en el desarrollo de esta gran región. Aunque así lo fuera, en realidad se podrá obtener el mismo efecto. Es decir, más licenciaturas y departamentos significan más personas involucradas y educadas en el ámbito arqueológico, en su aportación social y, finalmente, pero no menos importante, en coadyuvar en la construcción de un nuevo imaginario colectivo de la gente hacia su patrimonio cultural.

Conclusiones

Además de un vibrante presente, el futuro de la arqueología mexicana en el noroeste parece brillante. Una red de arqueólogos ha acumulado una considerable experiencia y trabajan habitualmente en el noroeste de México, incrementando de manera exponencial

nuestra comprensión arqueológica de esta área. Aumentar el número de arqueólogos e instituciones que realizan investigaciones ha dado lugar a un mayor número de proyectos a largo plazo en curso. Éstos atraen más estudiantes y brindan continuidad a la arqueología del noroeste de México. Tradicionalmente, los proyectos arqueológicos de la región empleaban a estudiantes mexicanos de la ENAH, la principal institución para la formación de arqueólogos de México. Sin embargo, recientemente, por lo menos tres universidades han comenzado a formar estudiantes y a generar profesionales especializados en arqueología del noroeste mexicano: la Universidad Autónoma de Zacatecas, la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, en Chihuahua, las cuales contribuyen a crear *sangre* nueva para el noroeste de México.

Como colofón se mencionará que es importante promover la colaboración internacional existente y estimular el debate. En segundo lugar, hacer hincapié que finalmente el noroeste de México está entrando en su madurez como un área propia para la actividad arqueológica, la investigación y la colaboración internacional. Los trabajos recientes ilustran cuánto ha aumentado y cambiado nuestra comprensión arqueológica y, lo más importante, cuánto nos falta por conocer. Por último, subrayar que el noroeste de México estaba habitado por muchos y diversos grupos independientes que no fueron sólo extensiones o parte de una retaguardia dependiente del suroeste de Estados Unidos o de Mesoamérica.

Referencias

Amsden, M. (1928). *Archaeological Reconnaissance in Sonora.* (Southwest Museum Papers, Number One). Los Ángeles: Southwest Museum.

Bandelier, A. F. (1890). The Ruins of Casas Grandes. *The Nation*, *51*, 185-187.

Bandelier, A. F. (1892). *Final Report of Investigations among the Indians of the Southwestern United States*, *Carried on Mainly in the Years from 1880 to 1885, part 2*. (Papers of the Archaeological Institute of America, American Series, vol. 4). Cambridge: Archaeological Institute of America.

Bartlett, J. R. (1965). *Personal Narrative of Explorations and Incidents in Texas, New Mexico, California, Sonora, and Chihuahua*. *Connected with the United States and Mexican Boundary commission during the years 1850*, *51*, *52*, and *53* (vol. 2). Chicago: Rio Grande Press.

Brand, D. D. (1933). *The historical geography of northwestern Chihuahua.* Berkeley: University of California.

Brand, D. D. (1935). The distribution of pottery types in northwest Mexico. *American Anthropologist*, *37*(2), 287-305.

Brand, D. D. (1943). The Chihuahuan Culture Area. *New Mexico Anthropologist*, *6-7*, 115-158.

Braniff, B. (1992). *La frontera protohistórica Pima-Ópata en Sonora. Proposiciones arqueológicas preliminares*. México: INAH.

Braniff, B. (coord). (2001). *La Gran Chichimeca, el lugar de las rocas secas*. México: Conaculta-DGP.

Carpenter, J. P. y Sanchez, G. (1997). *Prehistory of the borderlands: recent research in the archaeology of northern Mexico and the southern Southwest* (vol. 186). Tucson: University of Arizona Press.

Di Peso, C. C. (1966). Archaeology and Ethnohistory of the Northern Sierra. En G. F. Ekholm y G. R. Willey (edits.), *The Handbook of Middle American Indians. Vol. 4: Archaeological Frontiers and External Relations* (pp. 3-25). Austin: University of Texas Press.

Di Peso, C. C. (1974). *Casas Grandes: a fallen trading center of the Gran Chichimeca,* (vol. 1). Arizona: Amerind Foundation.

Ekholm, G. (1939). Results of an Archaeological Survey of Sonora and Northern Sinaloa. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, *3*, 7-11.

Ekholm, G. (1942). *Excavations at Guasave Sinaloa, Mexico.* (Anthropological Papers 38). Nueva York: American Museum of Natural History.

Fish, P. R. y Fish, S. K. (1994). Southwest and Northwest: Recent research at the juncture of the United States and Mexico. *Journal of Archaeological Research*, *2*(1), 3-44.

Foster, M. S. y Gorenstein, S. (edits.). (2000). *Greater Mesoamerica: The Archaeology of West and Northwest Mexico.* Salt Lake City: University of Utah Press.

Gallaga, E. (2013). *A Landscape of Interactions During the Late Prehispanic Period in the Onavas Valley, Sonora, Mexico.* Tucson: Arizona State Museum The University of Arizona.

Gallaga, E. (2017a). Arqueología en el norte de México: un cambio de chip. *Ponencia no publicada, presentada en la Reunión Anual de la SMA.* Ensenada, B. C.

Gallaga, E. (2017b). *Una visita al museo.* México: EAHNM/INAH.

Gallaga, E. y Newell (En prensa). Pa… ¿dónde está la pirámide? La formación de un patrimonio arqueológico y sus especialistas en el norte de México. En *Patrimonio*. Chihuahua: Centro INAH Chihuahua.

Gamboa, E. (1996). La arqueología de Chihuahua cien años después. En *El México desconocido, cien años después* (pp. 37-74). México: INAH.

Kelley, J. H. y Villalpando, M. E. (1996). An Overview of the Mexican Northwest. Interpreting Southwest Diversity. *Anthropological Research Paper*, *48*, 69-77.

Lister, R. H. (1958). *Archaeological Excavations in the Northern Sierra Madre Occidental, Chihuahua and Sonora, Mexico* (vol. 7). Boulder: University of Colorado Press.

Lumholtz, C. (1902). Unknown Mexico: *A record of five years' exploration among the tribes of the western Sierra Madre; in The tierra caliente of Tepic and Jalisco; and among the Tarascos of Michoacan* (vol. 2). Nueva York: Charles Scribner's sons.

Mange, J. M. (1694). *Libro segundo luz de tierra incógnita en la América septentrional de todos los viajes de tierras, ríos y naciones.* (Leg. 393, ff.) (pp. 47-95). México: AGN.

McGuire, R. H. y Villalpando, M. E. (1993). *An Archeological Survey of the Altar Valley, Sonora, Mexico.* (Arizona State Museum Archaeological Series #184). Tucson: University of Arizona Press.

McGuire, R. H. y Villalpando, M. E. (1995). *Excavación arqueológica del Cerro de Trincheras: informe preliminar de la temporada de campo 1995.* (Informe al Consejo de Arqueología del INAH). México: INAH.

McGuire, R. H., Villalpando, M. E., Vargas, V. y Gallaga, E. (1999). Cerro de Trincheras and the Casas Grandes World. En C. Schaafsma y C. Riley (edits.), *The Casas Grandes World* (pp. 134-148). Salt Lake City: University of Utah Press.

Minnis, P. E. (1985). *Social adaptation to food stress: A prehistoric southwestern example.* EE. UU.: University of Chicago Press.

Minnis, P. E., Upham, S., Light-foot, K. G. y Jewett, R. A. (1989). *The Casas Grandes polity in the international four corners. The Sociopolitical Structure of Prehistoric Southwestern Societies*. Boulder, CO.: Westview Press.

Newell, G. E. y Gallaga, E. (edits.). (2004). *Surveying the archaeology of northwest Mexico.* Salt Lake City: University of Utah Press.

Noguera, E. (1926). *Ruinas arqueológicas de Casas Grandes, Chihuahua* (vols. 11/14). México: Publicaciones de la SEP.

Noguera, E. (1930). *Ruinas arqueológicas del norte de México*. México: Publicaciones de la SEP-Dirección de Monumentos Prehispánicos.

Noguera, E. (1958). *Reconocimiento arqueológico en Sonora* (vol. 10). México: INAH.

Obregón, B. (1997). *Historia de los descubrimientos de Nueva España*. Sevilla: Ediciones Alfar.

Phillips, D. A. (1989). Prehistory of Chihuahua and Sonora, Mexico. *Journal of World Prehistory*, *3*(4), 373-401.

Pollard, H. P. (1997). Recent Research in West Mexican Archaeology. *Journal of Archaeological Research*, *5*(4), 345-384.

Sauer, C. O. y Brand, D. D. (1930). Pueblo Sites in Southeastern Arizona. *University of California Publication*, *3*(7), 415-458.

Sauer, C. O. y Brand, D. D. (1931). Prehistoric Settlements of Sonora: With Special Reference to Cerros de Trincheras. *University of California Publications in Geography*, *5*(3), 67-148.

Sayles, E. B. (1936). *An archaeological survey of Chihuahua, Mexico* (núm. 22). Gila, Arizona: Medallion Papers.

Schaafsma, C. F. y Riley, C. L. (edits.). (1999). *The Casas Grandes World.* Salt Lake City: University of Utah Press.

Vasconcelos, J. (1936). *La tormenta*. México: Trillas.

Villalpando, M. E. y Fish, P. (1997). Prefacio. En J. Carpenter y G. Sánchez (edits.), *Prehistory of the Borderlands: Recent Research in the Archaeology of Northern Mexico and the Southern Southwest.* (pp. 9-11). Tucson: University of Arizona.

Villalpando, M. E. (2000). The archaeological traditions of Sonora. En M. S. Foster y G. Shirley (edits.), *Greater Mesoamerica: The Archaeology of West and Northwest Mexico* (pp. 241-254). Salt Lake City: University of Utah Press.

Whalen, M. E., Minnis, P. E., Schaafsma, C. F. y Riley, C. L. (1999). Investigating the Paquime regional system. En C. F. Schaafsma y C. L. Riley (edits.), *The Casas Grandes World* (pp. 54-62). Salt Lake City: University of Utah Press.

Whalen, M. E., Minnis, P. E. y Mills, B. J. (2000). Leadership at Casas Grandes, Chihuahua, Mexico. En B. J. Mills (edit.), *Alternative Leadership Strategies in the Prehispanic Southwest* (pp. 168-179). Tucson: University of Arizona Press.

Whalen, M. E. y Minnis, P. E. (2001). *Casas Grandes and its hinterland: Prehistoric regional organization in northwest Mexico.* Tucson: University of Arizona Press.

La antropología física del desierto: Los retos del siglo XXI

Patricia Olga Hernández Espinoza

La reconstrucción de la historia evolutiva del hombre, así como la explicación de su variabilidad como especie, es el objetivo de la antropología física, disciplina que –al menos en México– cuenta con pocos profesionales trabajando en la región norte de nuestro país. Hace más de 70 años, Daniel Rubín de la Borbolla, quien estuviera a cargo de los comentarios de la lineal de antropología física en la reunión de 1943 (Rubín de la Borbolla, 1943), señalaba en ese entonces que se contaba con pocos antropólogos físicos en la región, sin investigaciones que plantearan problemáticas bioculturales más allá de la forma del cráneo y de las dimensiones corporales de las poblaciones vivas del desierto, que Hrdlicka había medido a principios del siglo XX en su recorrido por Sonora, Chihuahua y Baja California (Hrdlicka, 1908).

Actualmente, es posible señalar que la presencia de los antropólogos físicos en el norte de México sigue siendo escasa. Las distintas delegaciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) (Centros INAH), ubicadas en el norte del país, son el centro de adscripción de la mayoría de los *físicos* –como coloquialmente se refieren a los antropólogos– que trabajan en el norte; siguen otras instituciones académicas como la Universidad Autónoma de Baja California (UABC) y el Centro de Investigación sobre Alimentación y Desarrollo (CIAD), sede Hermosillo. El caso de Chihuahua es particular. A finales de la década de 1980 se abrió una extensión de

la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), que ofrecía estudios sobre antropología social a nivel de licenciatura, la cual creció hasta convertirse en una opción para los jóvenes norteños interesados en la antropología.

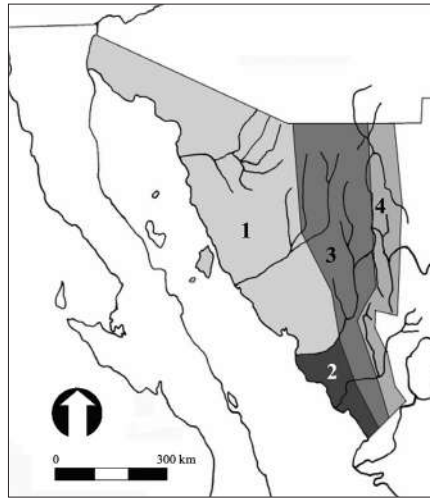
La ahora Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM) es otra escuela del Instituto Nacional de Antropología e Historia, que significó para varios egresados de la ENAH una oportunidad de trabajo, iniciando la licenciatura y el posgrado en Antropología Física a inicios de la primera década de este siglo, con bastante éxito y buenos proyectos de investigación. Aquellos especializados en Antropología Forense han encontrado en la Fiscalía General de Estado de Chihuahua un nicho de oportunidad para desarrollar esta especialidad, coadyuvando en la identificación de centenares de personas desaparecidas por el crimen organizado. Las carencias presupuestales de las instituciones a las que se hizo referencia no han permitido el aumento de la planta de investigadores que atiendan la problemática social existente, que requiere de antropólogos físicos. En el caso del suroeste de Estados Unidos la situación es distinta, el número de antropólogos es cuantioso, y muchos de ellos colaboran con los Centros INAH en el desarrollo de investigaciones, principalmente de corte arqueológico.

El objetivo de esta reflexión es dar una visión global de los avances de los trabajos antropológicos en el noroeste de México, en específico los desarrollados en lo que se conoce como el desierto de Sonora, a partir de la revisión de distintas publicaciones nacionales e internacionales, y la generada por los proyectos de investigación a cargo del Centro INAH Sonora, que se irán describiendo a lo largo del texto, así como la información obtenida a partir de la propia actividad como antropóloga física adscrita recientemente a este centro de trabajo (Hernández, 2012, 2013, 2015b, 2015c, 2017a).

Para iniciar, es posible señalar que se ha avanzado en el desarrollo de temáticas diversas –lo que afortunadamente supera la opinión que tenía Rubín de la Borbolla en 1943–, y la mayoría de ellas abordan las poblaciones que habitaron y habitan el noroeste y el norte

de México. Sin embargo, esta reflexión discute sólo los avances de la antropología física en las poblaciones que habitaron y habitan lo que hoy es el estado de Sonora, donde convergen varias regiones fisiográficas (véase mapa 1): el desierto de Sonora, la franja costera sureña del golfo de California, la provincia de sierras y valles y la Sierra Madre Occidental, en las que se desarrollaron varias culturas arqueológicas (Carpenter, Sánchez y Villalpando, 2003).

Mapa 1. Provincias fisiográficas de Sonora



Fuente: Carpenter, Sánchez y Villalpando (2003, p. 6).

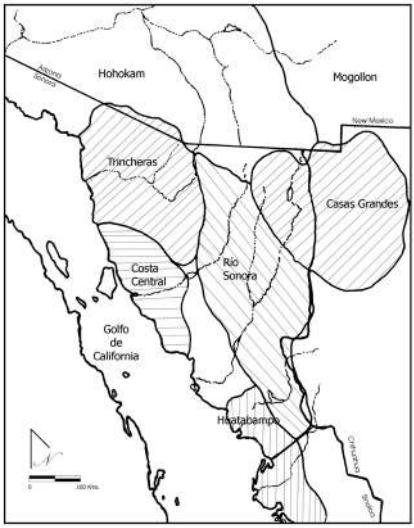
El desarrollo inicial de los proyectos de investigación en el desierto de Sonora puede situarse hacia la segunda mitad del siglo XX, bajo temáticas arqueológicas dada la gran cantidad de sitios con una antigüedad que se remonta a los primeros pobladores; también se llevaron a cabo proyectos de corte etnográfico como los de McGee (1980) entre los seris (comcaac), y los de Margarita Nolasco (1969, 1982) entre los pueblos indígenas del noroeste de México. Aún así, prevalecieron las investigaciones arqueológicas y bioarqueológicas que incluyeron a antropólogos físicos de la

Universidad de Arizona y del INAH; de ahí que se inicie con los proyectos que tienen relación con las poblaciones antiguas que habitaron esa región.

Las investigaciones sobre los antiguos pobladores de Sonora

Para el estudio arqueológico del estado de Sonora se reconocen dos grandes sistemas geofísicos o ecológicos que corresponden, por consiguiente, a dos grandes tradiciones culturales: las tierras bajas o de la planicie costera sonorense (el desierto de Sonora) y las tierras altas o las sierras y valles localizados en el norte de la Sierra Madre Occidental. Las tradiciones arqueológicas reconocidas en las tierras bajas comprenden la cultura Trincheras, la cultura Costa Central de Sonora y la cultura Huatabampo; las tradiciones arqueológicas de las tierras altas son la cultura del río Sonora y la cultura Casas Grandes (Villalpando, 2000) (véase mapa 2).

Mapa 2. Tradiciones culturales del noroeste de México



Fuente: Villalpando (2000).

Lo que conocemos de los aspectos bioculturales de las poblaciones prehispánicas del desierto de Sonora se ha derivado de investigaciones arqueológicas, no de proyectos específicos de antropología física; por lo tanto, los objetivos, los enfoques teóricos metodológicos y las preguntas de investigación son de corte arqueológico. Así, el conocimiento de los primeros pobladores que llegaron a lo que hoy se conoce como el desierto de Sonora, habitado actualmente por los *tohono o'odham*, proceden de los trabajos arqueológicos realizados en El Fin del Mundo, cerca de Caborca, Sonora, por el equipo de John y Lupita Carpenter, quienes han aportado información acerca de la presencia humana en ese lugar con más de 13 000 años de antigüedad, y que convivieron con fauna pleistocénica hoy extinta (Carpenter, Sánchez y Villalpando, 2003; Sánchez, 2016).

De los primeros grupos aldeanos y agricultores incipientes, antepasados también de los tohono o'dham, han dado cuenta dos importantes proyectos arqueológicos del Centro INAH Sonora, bajo la coordinación de Elisa Villalpando y Randy McGuire (Carpenter, Sánchez, Watson y Villalpando, 2015; Villalpando y McGuire, 2009). Las aportaciones bioarqueológicas han estado a cargo de los investigadores del Arizona State Museum, y de la propia Universidad de Arizona, coordinados por el doctor Jim Watson, quien es parte fundamental de ambos proyectos. Gracias a los resultados obtenidos, hoy conocemos la forma de vida de los antiguos tohono o'odham que habitaron el Cerro de Trincheras y el impresionante asentamiento de La Playa, que han planteado el desarrollo de esta región como un proceso continuo de adaptación y evolución cultural. Los trabajos publicados dan cuenta de temáticas propias de nuestra disciplina como son sus características físicas, salud y sus costumbres funerarias (Byrd, 2014; Watson, 2005; Watson, Barnes y Rohn, 2006; Watson, Fields y Stoll 2012).

Recientemente se iniciaron los trabajos en El Átil, otro núcleo de población o'odham, y quizá se obtenga información acerca de otra rama de esta nación, los denominados areneños y pinacateños, de los que poco se sabe.

De la tradición cultural Costa Central de Sonora y sus antiguos habitantes existe información proporcionada por el Proyecto Arqueológico La Pintada, así como de los distintos salvamentos que el Centro INAH ha hecho a partir de las obras de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), del Proyecto Gaseoducto y del Acueducto Independencia; más los entierros rescatados por Tita Braniff en la década de 1970, producto del saqueo, como los de la Cueva de La Pala Chica y la Cueva del Chamán en el Estero del Soldado, en Guaymas. Las muestras más grandes, de 10 individuos a lo sumo, son las de Tastiota, cerca de bahía Kino, Sonora, y la de Arivaipa, cerca de El Desemboque, Sonora (Hernández, 2013, 2015b, 2015c, 2017a); ambas muestras han proporcionado una visión más integral acerca de la ritualidad de estos grupos. Pero insisto, no hay un abordaje integral que explique los distintos procesos por los que han pasado los antiguos *comcaac*. Si bien su trashumancia provocó que no tuvieran asentamientos más permanentes como los de los *tohono o'odham*, tampoco hay una propuesta desde la antropología física que explique los procesos de cambio que se manifestaron en su cuerpo, su salud y su identidad.

La gente del desierto no son sólo ellos, nos falta saber de aquellos grupos seminómadas que vivían en la parte más árida del territorio, los *tohono akimel* y su rama *gilense*, que se ha estudiado mucho desde la etnología y antropología social, pero no por parte de la antropología física institucional mexicana.

Los proyectos arqueológicos realizados en lo que se conoce como la Pimería Alta –hogar de los *o'ob* o pimas altos y que pertenecen a la tradición cultural Casas Grandes– han arrojado luz sobre sus orígenes y sus características físicas a partir de los análisis de los restos humanos que han sido recuperados, algunos de ellos momificados por las condiciones naturales de sus lugares de enterramiento (Hernández y Martínez, 2016; Martínez, 2009). De los antiguos pobladores de Ónavas, de la tradición cultural río Sonora, también hay información gracias al desarrollo de proyectos binacionales a cargo de la maestra Cristina García; los datos

bioculturales han sido analizados también por el equipo del doctor Watson. Son bien conocidos por la modificación intencional del cráneo que la mayoría de ellos lucen y que nos recuerdan a los antiguos habitantes del sur del país (Watson, 2009, 2012). En San Javier, Sonora, las investigaciones de antropología física del escaso material recuperado en un salvamento devolvieron a sus habitantes sus raíces prehispánicas, ya que el fechamiento de los materiales otorga a este pueblo una antigüedad mayor a la que se suponía, mostrando además la existencia de relaciones culturales con los habitantes de la Costa Central de Sonora y aquéllos de tradición río Sonora, ya que comparten rasgos físicos y culturales (Blanquel, Martínez y Hernández, 2016).

Los sonorenses de la época misional y del México independiente

Los pobladores del desierto no sólo datan de la época prehispánica (fotografías 1 y 2), aunque es importante dar a conocer la complejidad social que existía en este territorio antes de la llegada de los españoles; lo cierto es que durante la época de las misiones hubo cambios que los afectaron en sus cuerpos, sus identidades, sus pueblos. Según Nolasco (1982), durante los siglos XVI y XVII la cultura del desierto presentaba cuatro vertientes, las dos que corresponden a Sonora son:

1) Los pescadores recolectores del desierto costero de Sonora (comcaac) y los recolectores agricultores del desierto (yumas, pimas altos y pápagos, hoy tohono o'odham).
2) Los cazadores del norte centro y occidente de Sonora. De éstos no se sabe mucho desde la perspectiva de la antropología física; existen interesantes trabajos de otras disciplinas antropológicas que muestran el proceso de cambio que los habitantes del desierto enfrentaron, así como las estrategias de resistencia y persistencia. No hay restos humanos, pero existen las fuentes escritas, como los padrones y los archivos

parroquiales que se han de revisar con los ojos de un antropólogo interesado en cómo los cambios políticos, sociales, económicos y ecológicos se ven plasmados en su cuerpo, su identidad y sus condiciones de vida.

Fotografía 1. Fardo funerario recuperado de la cueva La Yaqui, Mulatos, Sonora

Fuente: Patricia O. Hernández, cueva La Yaqui, Mulatos, Sonora, 2016.

Fotografía 2. Restos óseos de la cueva de Las Momias, Yécora, Sonora

Fuente: Patricia O. Hernández, cueva de Las Momias, Yécora, Sonora, 2016.

Este tipo de trabajos necesariamente se llevan a cabo entre dos o más disciplinas, que permitan responder las preguntas planteadas. Por ejemplo, el análisis del padrón de Arizpe de 1796 ha llevado a proponer como hipótesis de trabajo, que los ópatas –grupo que habitó la región central de estado de Sonora y que desapareció a inicio del siglo XX– fueron borrados del mapa de las poblaciones originales no sólo por la asimilación biológica y cultural que los convirtió en mestizos, sino por el llevado y traído proceso de modernidad que, al censar a toda la población como mexicanos, los borró como nación original, anulando también su identidad. En 50 años de un censo a otro, las 400 familias ópatas censadas en Arizpe en 1796 desaparecen de la documentación demográfica oficial en 1852 (Hernández y Donjuan, 2017).

El tema del mestizaje es apasionante y fundamental para la antropología física, porque permite explicar cómo este proceso biológico y cultural fue forjando nuevas identidades y formas de pensar, pero también nuevas maneras de adaptación y resistencia a un medio hostil y discriminatorio hacia los más desvalidos. Desde este punto de vista se ha estudiado otra porción de pobladores del desierto, aquellos que vivieron a finales del siglo XIX en el distrito de Hermosillo, y que debido a su condición de marginación y exclusión de los beneficios de la modernidad sufrieron el impacto de epidemias como el sarampión, con las que vieron a sus niños morir porque no había médicos para curarlos.

Éste fue el caso de Minas Prietas, La Barranca, Tecoripa, San José de Pimas y otros pueblos cercanos a la ciudad de Hermosillo (Hernández, 2015a). En esta ciudad, también parte del desierto de Sonora, las diferencias sociales y la inequidad en la atención a la salud ocasionaron estragos entre la población indígena que se resguardaba en el recién formado pueblo de seris (Medina, 1997). Un poco más adelante en el tiempo, en la segunda década del siglo XX, en los límites entre el desierto y la región serrana, están los pueblos del río Sonora, quienes vieron desaparecer dos tercios de su población por la epidemia de influenza de 1918-1919, aquellos

desamparados que vivían en asentamientos rurales que, pese a su comunicación con la ciudad, no fueron oídos (Hernández, 2017b).

Investigaciones sobre los actuales pobladores del desierto

Con las poblaciones contemporáneas que habitan esta vasta región, la antropología física tiene una gran deuda. La gente del desierto ha sido estudiada desde numerosos aspectos por la antropología social y la antropología médica; numerosos son los trabajos que dan cuenta de sus deplorables condiciones de vida y de la movilidad constante a la que se han visto expuestos para sobrevivir (Castillo, 2012). De los *tohono o'doham*, los *tohono akimel*, los pimas altos y bajos, así como de los *comcaac*, la antropología física contemporánea no ha dicho mucho o, mejor dicho, casi nada. La excepción a esta última aseveración la constituyen tres aportaciones importantes.

La tesis de maestría y doctorado en antropología física de la ENAH, de Héctor Martínez Ray es el acercamiento más reciente a los *comcaac*, dejando registro de cómo la marginación y la discriminación han hecho mella en sus condiciones materiales de existencia, en sus tradiciones, su identidad y su salud (Martínez Ray, 2006, 2011). La tesis de doctorado de Gloria María Cáñez, desarrollada a partir de entrevistas hechas a tres generaciones de mujeres (abuelas, madres e hijas) de Hermosillo, da cuenta del proceso de cambio alimentario y sus efectos en la salud, consecuencia directa de la transformación de los estilos de vida de una sociedad que se ha descrito como obesogénica en los últimos 20 años (Cáñez, 2019).

Los efectos del medio ambiente en la deteriorada salud de los comcaac han sido abordados desde la antropología social y la antropología médica (Luque y Doode, 2010), quedando pendiente la evaluación de los efectos de la modernización en la cultura de este pueblo y, por ende, en su cuerpo y su salud. Basta ver las cifras proporcionadas por Salubridad sobre la prevalencia de casos de glaucoma y diabetes por el consumo de bebidas y alimentos ricos en carbohidratos, en detrimento de una escasa ingesta de vegetales y proteínas.

De las otras poblaciones del desierto sonorense hablan otros colegas; uno de los temas fundamentales de investigación tiene que ver con el patrón alimentario de las familias actuales y la sustitución de los productos de la canasta básica. Un estudio realizado entre estudiantes de quinto y sexto de primaria de escuelas públicas y privadas, en el que se analiza su dieta y su percepción corporal, sacó a luz varios casos de anorexia y bulimia entre estos estudiantes, tanto hombres como mujeres, a consecuencia del cambio de hábitos alimentarios que implica el consumo de alimentos con poco valor nutricional, pero con un aporte calórico alto (Meléndez, Cañez y Frías, 2010).

Estos temas deben ser abordados además por la antropología física, pues el impacto de dicho comportamiento está afectando la composición corporal de estas nuevas generaciones entre quienes abundan los casos de obesidad y de diabetes prematura. Sus efectos en las generaciones jóvenes son cada vez más difíciles de revertir, ya que los alimentos chatarra, los refrescos y las comidas rápidas dan prestigio, pero causan desnutrición y desórdenes alimentarios, expuestos anteriormente. No sólo en las poblaciones urbanas tenemos este proceso de deterioro de la salud por el cambio alimentario, también está presente en poblaciones de origen rural y entre aquellas naciones originarias como los pimas de la sierra de Sonora (Esparza *et al.,* 2015; Meléndez y Cáñez, 2012; Meléndez, Cañez y Frías, 2010; Quihui *et al.*, 2006; Schulz *et al.*, 2006; Valencia *et al.*, 2005; Valencia, Hoyos, Ballesteros, Ortega y Palacios, 1998).

Sobre los esfuerzos de vinculación entre los antropólogos físicos del norte de México

En diciembre de 2015, el Centro INAH Sonora auspició una primera reunión de antropólogos físicos que trabajan en el noroeste de este vasto país. Los resultados de esta reunión académica de dos días señalaron claramente que lo que se sabe de las poblaciones que habitaron y habitan esta región, se ha escrito desde otras disciplinas

como la arqueología, la lingüística, la antropología social y la historia, pero muy poco a partir de investigaciones de antropología física. Lo que se ha hecho en esta área procede de las instituciones académicas hermanas a las que ya se hizo referencia al inicio de esta reflexión. Uno de los acuerdos de esta reunión fue la formación de la red de investigación «La población del norte de México», tras la celebración de una reunión anual tomó el nombre de Seminario Ales Hrdlicka, en honor al primer antropólogo físico que estudió a las poblaciones vivas del norte de México, hacia el 1900.

Se han realizado tres reuniones más, las dos primeras con fines de recabar información y de conformar grupos de trabajo bajo temas afines; el tercer seminario fue organizado por los antropólogos físicos de Chihuahua, en las instalaciones de la EAHNM, bajo el tema «Curando el cuerpo, curando el alma. Las prácticas curativas de los pueblos del norte de México», que reunió a investigadores y estudiantes interesados, quienes presentaron ponencias escritas desde el enfoque de las poblaciones antiguas y contemporáneas. La cuarta reunión se llevó a cabo en octubre de 2018, bajo un tema fundamental, «La variabilidad humana y cultural desde la interdisciplina», con el propósito de discutir uno de los temas más importantes de la práctica antropológica: la discriminación hacia el otro debido a su apariencia física, sus raíces culturales y su género, tema que considero una de las grandes *deudas* de la antropología física hacia los pobladores del desierto. En esta reunión participaron, además, promotores culturales de las distintas etnias sonorenses y un grupo de jóvenes comcaac interesados en el tema de la discriminación. Los resultados obtenidos de la discusión y de la reflexión de los participantes señalaron insistentemente la necesidad de formar vínculos con la población, así como la urgencia de retomar el camino que se debe seguir al elegir una profesión como ésta: trabajar para el bienestar de las comunidades, aplicar nuestros conocimientos en beneficio de aquellos que lo requieren, de los niños y las mujeres, de los viejos.

Los retos del siglo XXI

El estudio del hombre en su aspecto biológico no consiste en obtener medidas, dimensiones falsas y estaturas; las preguntas de investigación deben incluir procesos que afectan al ser humano en su cuerpo y su psique, como individuo y población. El reto es grande, pero también hay muchas oportunidades para plantear soluciones a problemas sociales derivados de los movimientos poblacionales, sus reacomodos en nuevos climas y desarrollos económicos, entre individuos de costumbres distintas, nuevas identidades. La atención al crecimiento y el desarrollo de las nuevas generaciones, un tema clásico de la antropología física, tiene escasa presencia en las investigaciones que se desarrollan entre las poblaciones del desierto, por mencionar alguna de las temáticas pendientes (fotografía 3).

Fotografía 3. Niños o'ob del poblado de Santiago de Pimas, Yécora, Sonora

Fuente: Patricia O. Hernández, poblado de Santiago de Pimas, Yécora, Sonora, 2016.

Pese a todo el trabajo por hacer, el norte sigue desierto, desierto de antropólogos que se quieran enfrentar a los retos de la antropología del siglo XXI, que exige trabajar en equipo bajo nuevos marcos teóricos, con metodologías más imaginativas. No tienen que trabajar juntos, tenemos que formar equipos de trabajo con otros colegas de otras disciplinas para poder responder ante los grandes problemas socioculturales que pueden resumirse en cuatro grandes grupos:

1) Los antiguos habitantes del desierto, del somontano y de la sierra, que están representados por sus restos, esqueléticos o momificados, a quienes hay que devolverles su humanidad y su identidad, hay que estandarizar estrategias para su conservación y preservación a fin de que las generaciones futuras puedan tener acceso a estos materiales y proponer sus propias investigaciones; es parte de nuestra responsabilidad. Después, tratar de averiguar qué les pasó durante su estancia en esta tierra, cómo sobrevivieron a las limitantes del medio ambiente en el que vivieron, cómo lo sortearon y qué consecuencias hubo para ellos en su salud, por ejemplo.
2) La antropología física debe cuidar de la infancia, las mujeres, los jóvenes; de esas nuevas generaciones, no sólo las urbanas, las de los niños o'ob, tohono o'dham, comcaac, yoremes, yoemes y makurawes, aquéllos para quienes sus tradiciones han significado vivir en la marginación del mundo moderno.
3) Los grupos originarios actuales enfrentan una constante lucha con el mundo mestizo para conservar sus tradiciones, su identidad y su derecho a vivir en sus propios territorios; la modernización los ha afectado de muchas maneras, por ejemplo, como se anotaba párrafos antes, en su alimentación y, por ende, en su salud, su calidad de vida y su sobrevivencia.
4) Los migrantes y la conformación de nuevas identidades, lo que considero el reto más importante. Un ejemplo: en la costa de Hermosillo existe un asentamiento llamado Miguel

Alemán, donde se han instalado familias mixes, formando un grupo solidario y compacto culturalmente, pero que poco a poco se han adaptado al agreste desierto sonorense: ¿cuál es el impacto en su cuerpo?, ¿en sus pautas reproductivas?, ¿en su alimentación?, ¿alguien sabe? Urge nuestra presencia.

Referencias

Blanquel, D. E., Martínez, P. J. y Hernández, P. O. (2016). Rescate arqueológico en San Javier, Sonora. *Señales de Humo*, *39*(15) 10-11.

Byrd, R. M. (2014). Phenotypic Variation of Transitional Forager-Farmers in the Sonoran Desert. *American Journal of Physical Anthropology*, *155*(4), 579-590.

Cáñez, G. M. (2019). *Cambios socioculturales en la relación de las mujeres con la cocina, la alimentación familiar y la transmisión culinaria en el ámbito doméstico. La experiencia de las madres-abuelas residentes en Hermosillo, Sonora, dentro del marco de la modernidad alimentaria* (tesis doctoral). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Carpenter, J. P., Sánchez, M. G. y Villalpando, E. (2003). Sonora precerámica: del Arcaico y del surgimiento de aldeas agrícolas. *Arqueología. Segunda Época*, *29*, 5-29.

Carpenter, J., Sánchez, G., Watson, J. y Villalpando, E. (2015). The La Playa Archaeological Project Binational Interdisciplinary Research on Long-Term Human Adaptation in the Sonoran Desert. *Journal of the Southwest. The Southwest Center. University of Arizona*, *57*(2-3), 213-264.

Castillo, G. (2012). Migración étnica y cambio social entre los odham del noroeste de Sonora. *Andamios*, *9*(18), 375-409.

Esparza, J., Valencia, M. E., Urquidez, R., Chaudhari, L. S., Hanson, R. L., Knowler, … Schulz, L. O. (2015). Environmentally Driven Increases in Type 2 Diabetes and Obesity in Pima Indians and

Non-Pimas in Mexico Over a 15-Year Period: The Maycoba Project. *Diabetes Care*, *38*, 2075-2082.

Hernández, P. O. (2012). *Informe osteológico de la colección del Proyecto La Pintada, temporada 2008*. (Entregado a Centro INAH Sonora). Hermosillo: Autor.

Hernández, P. O. (2013). *Análisis osteológico de los esqueletos recuperados en el Proyecto Salvamento Arqueológico. Líneas de Transmisión Eléctrica San Nicolás, Bahía de Kino, Tastiota. Costa Central de Sonora*. (Entregado a Centro INAH Sonora). Hermosillo: Autor.

Hernández, P. O. (2015a). El sarampión y la mortalidad infantil en el distrito de Hermosillo en 1898. Un ensayo de antropología demográfica. *Cuicuilco*, *22*(63), 273-292.

Hernández, P. O. (2015b). *Informe osteológico de la colección Richard White, temporada 1975.* (Entregado a Centro INAH Sonora). Hermosillo: Autor.

Hernández, P. O. (2015c). *Rescate gaseoducto, tramo puerto Libertad-Guaymas, Arivaipa, Sonora*. (Informe osteológico del material recuperado en la temporada 2014). (Entregado a Centro INAH Sonora). Hermosillo: Autor.

Hernández, P. O. (2017a). *El gigante de desemboque, municipio de Pitiquito, Sonora. Análisis osteológico*. (Entregado a Centro INAH Sonora). Hermosillo: Autor.

Hernández, P. O. (2017b). La influenza en los pueblos del río Sonora, 1918-1919. En *Conferencia dictada en Seminario de Epidemias, Pandemias y Endemias de México*, Ciudad de México.

Hernández, P. O. y Donjuan, E, (20 de octubre 2017). Los ópatas a finales del siglo XVIII. Inicios del proceso de cambio. En *Ponencia presentada en el VII Coloquio de Estudios de Región y Frontera,* Hermosillo: El Colegio de Sonora.

Hernández, P. O. y Martínez, J. (2016). La gente de la Sierra Madre Occidental: del tiempo de Paquimé y siglos después. En *Conferencia dictada en II Congreso Internacional Carl Lumholtz*, Chihuahua, Chihuahua.

Hrdlicka, A. (1908). *Physiological and Medical Observations among the Indians of Southwestern United States and Northern Mexico.* Washington, D. C.: Government Printing Office.

Luque, A. D. y Doode, M. S. (2010). Los comcáac (seri): hacia una diversidad biocultural del golfo de California y estado de Sonora, México. *Estudios Sociales 17(Número Especial)*, 273-301.

Martínez, J. (2009). *Proyecto Arqueológico Sierra Alta de Sonora.* (proyectos de Investigación). Hermosillo: Centro INAH Sonora.

Martínez, R. H. (2006). *La nupcialidad entre los seris* (tesis de maestría). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Martínez, R. H. (2011). *La dinámica demográfica de los seris contemporáneos* (tesis doctoral). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

McGee, W. J. (1980). *Los seris, Sonora, México*. (INI Coleccion Clásicos de la Antropología, núm. 7). México: Instituto Nacional Indigenista.

Medina, B. J. (1997). *Vida y muerte en el antiguo Hermosillo 1773-1828. Un estudio demográfico y social basado en los registros parroquiales*. Hermosillo: El Colson/Unison.

Meléndez, T. J., Cañez, G. M. y Frías, H. (2010). Comportamiento alimentario y obesidad infantil en Sonora, México. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales, y el CINDE. Manizales*, *8*(2), 331-347.

Meléndez, T. J. y Cáñez, G. M. (2012). Transformación alimentaria en Sonora. Nuevas tendencias en el comportamiento alimentario y nutricional de la población infantil y juvenil. En M. del Carmen Hernández M. y J. M. Meléndez Torres (edits.), *Alimentación contemporánea: paradigma en crisis y respuestas alternativas* (pp. 172-183). México: CIAD Editorial.

Nolasco, A. M. (1969). *Notas para la antropología social del noroeste de México.* (Publicaciones, 23). México: INAH.

Nolasco, A. M. (1982). De nómadas cazadores y recolectores a aldeas agrícolas indiferenciadas (el caso del noroeste de México). *Anales de Antropología*, *19*(2), 59-72.

Quihui, L., Valencia, M. E., Crompton, D. W., Phillips, S., Hagan, P., Morales, G. y Díaz-Camacho, S. P. (2006). Role of the employment status and education of mothers in the prevalence of intestinal parasitic infections in Mexican rural schoolchildren. BMC *Public Health*, *6*, 225. Recuperado de https://doi.org/10.1186/1471-2458-6-225

Rubín de la Borbolla, D. (1943). La antropología física y el norte de México. En *Ponencia presentada en Tercera Reunión de Mesa Redonda sobre problemas Antropológicos de México y Centro América. Norte de México y Sur de Estados Unidos. Castillo de Chapultepc*, México, Distrito Federal.

Sánchez, M. G. (2016). *Los primeros mexicanos: Late Pleistocene and Early Holocene People of Sonora*. Tucson: University of Arizona Press.

Schulz, L. O., Bennett, P. H., Ravussin, E., Kidd, J. R., Kidd, K. K., Esparza, R. J. y Valencia, M. E. (2006). Effects of Traditional and Western Environments on Prevalence of Type 2 Diabetes in Pima Indians in Mexico and the U.S. *Diabetes Care, 29*(8), 1866-1871.

Valencia, M., Hoyos, C. L., Ballesteros, M. N., Ortega, M. I. y Palacios, A. M. (1998). La dieta en Sonora: canasta de consumo de alimentos. *Revista Estudios Sociales, VIII*(15), 11-39.

Valencia, M. E., Jenniferweil, E., Nelson, R. G., Esparza, J., Schulz, L. O., Ravussin, E. y Bennett, P. H. (2005). Impact of lifestyle on prevalence of kidney disease in Pima Indians in Mexico and the United States. *Kidney International*, *68*(97), S141-S144.

Villalpando, E. (2000). The archaeological traditions of Sonora. En M. S. Foster y S. Gorenstein (edits.), *Greater Mesoamerica. The archaeology of West and Northwest Mexico* (pp. 241-253). Salt Lake City: The University of Utah Press.

Villalpando, E. y McGuire, R. (2009). *Entre muros de piedra. La arqueología del Cerro de Trincheras*. Hermosillo: Instituto Sonorense de Cultura/INAH.

Watson, J. T. (2005). *Cavities on the Cob: Dental Health and the Agriculture Transition in Sonora, México* (doctor in Philosophy,

Degree in Anthropology), Department of Anthropology and Ethnic Studies. College of Liberal Arts and Sciences. Graduate College, University of Nevada, Las Vegas.

Watson, J. T., Barnes, E. y Rohn, A. (2006). Demography, disease, and diet of the human skeletal sample from La Playa. En *Ponencia presentada en 71st Annual Meeting of the Society for American Archaeology*. San Juan, Puerto Rico.

Watson, J. T. (2009). *Análisis osteológico de las inhumaciones procedentes del sito SON:S:7:2*. (Informe de la segunda temporada de campo del Proyecto Arqueológico Sur de Sonora [PASS]: Interacciones Southwest/Noroeste y Mesoamérica). (Entregado a Archivo Técnico del Consejo de Arqueología del INAH). Hermosillo, Sonora: Autor.

Watson, J. T. (2012). *Osteological Analysis of human remains from SON P:10:8.* (Proyecto Arqueológico Sur de Sonora 2012). Hermosillo, Sonora: University of Arizona.

Watson, J. T., Fields, M. y Stoll, M. (2012). Violence and Postmortem Signaling in Early Farming Communities of the Sonoran Desert: An Expanded Taphonomic Approach. *Landscapes of Violence*, *2*(2), Article 11.

Historia y antropología histórica en el norte de México y el sur de Estados Unidos

El transnacionalismo de la diáspora yaqui

Raquel Padilla Ramos

Introducción

Bajo situación de guerra y exilio durante el Porfiriato, los yaquis encontraron en Arizona (Estados Unidos), un refugio contra las tentativas de exterminio por parte del Gobierno mexicano. Fue ésta una migración forzada, derivada de la campaña de deportación contra ellos que, si bien lograron salvarse del destierro, no lo hicieron de la salida definitiva de su territorio.

A través de fuentes documentales y hemerográficas, pero también de carácter oral abordarán dos momentos cruciales de la diáspora yaqui: por un lado, las condiciones que dieron pie al abandono de su territorio ancestral y, por el otro, el arribo al suroeste de los Estados Unidos, luchando por mantener incólume a la familia y su cultura.

Camino a la diáspora

Los yaquis forman un grupo étnico que habita la región centro-sur del estado de Sonora. El *Censo de población y vivienda* del año 2000 calculó el número de yaquis en 15 000 (Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Informática [INEGI], 2000),[1] aunque hay quien estima, tomando en cuenta a los que viven en Hermosillo y en Arizona, en cerca de 40 000 individuos. A pesar de su dispersión

[1] Aunque este dato se basa sólo en los hablantes de lengua yaqui, y no en cualquier persona que se adscriba como miembro del grupo.

histórica, a los yaquis se les relaciona con el espacio territorial que han defendido secularmente. En este espacio se sitúan sus Ocho Pueblos históricos, que son como uno solo, no únicamente porque en su distribución todos se parecen, sino porque para los mismos yaquis son como una unidad.

Por diáspora yaqui nos referimos a los episodios de remoción, deportación o migración por guerra de miembros de esta sociedad indígena a lugares cercanos a su tierra como Hermosillo o el estado de Sinaloa, y tan lejanos como la península de Baja California, Yucatán y Veracruz, entre otros puntos de la república mexicana, o como Arizona y Texas, en Estados Unidos.

Es posible, incluso, que un batallón de yaquis fuera deportado a Marruecos como soldados al servicio del rey Alfonso XIII de España en la década de 1920. La expulsión de los yaquis de su territorio casi siempre fue enmascarada por la eficiencia de su trabajo en ranchos, haciendas, minas, obrajes, bucería de perlas o leva. La guerra yaqui se volvió en Sonora parte de la vida cotidiana y dio motivo de qué hablar en las oficinas de gobierno, en los telegramas cifrados, en la prensa y en las casas.

El antropólogo estadounidense Edward H. Spicer escribió en *Pascua: a Yaqui village in Arizona*: «[en 1909] los yaquis se reunieron para celebrar por primera vez la fiesta de Pascua, sus miedos de revelarse como yaquis al fin abatidos» (Spicer 1984, p. 21). Esto significa que antes de que estallara la Revolución mexicana, los yaquis establecidos en Arizona ya eran suficientes como para sacar adelante el despliegue ritual de la Cuaresma y la Semana Santa, lo cual implica tener al menos un pequeño ejército de *chapayekas* (fariseos) y otros miembros de la *kohtumbre*, maestros, cantoras, pascolas, venado y cocineras, entre otros cargos y oficios.

En agosto de 1896, un grupo de 75 yaquis asaltó la aduana de Nogales ante el llamado, o supuesto llamado, de la Santa de Cabora. Las acciones emprendidas en contra de los alzados devinieron en una persecución atroz, convenida entre las autoridades de ambos lados de la frontera, y también en muertes y estampida.

> Juan Fenochio, agente fiscal de Sonora, transmitió en diciembre de aquel año sus hallazgos al secretario de Hacienda, José Y. Limantour, reportando que los indígenas se habían comenzado a dispersar hacia el norte de aquel territorio, hasta el poblado de Florence, unos 100 kilómetros al sur de Phoenix, para evitar la persecución que hacían los *sheriffs*, y que su número se cifraba en poco menos de 70 individuos, dispersos en campamentos y rancherías, si bien entre ellos no se apreciaba «ninguna organización o movimiento sospechoso» (Padilla y Meraz, 2017).[2]

No fue ésta la primera vez que los yaquis incursionaban en lo que hoy es el estado de Arizona, ya que desde el siglo XVIII se asienta su presencia, aunque no abrumadora, en los registros parroquiales de Tumacácori, tanto en bautizos como defunciones y casorios.[3] Sin embargo, ésta es, al parecer, la primera vez que los yaquis usan el territorio estadounidense como refugio. En años posteriores, se fueron multiplicando en Estados Unidos.

Sin duda, la primera década del siglo XX fue determinante para la guerra. Los yaquis habían perdido a Cajeme, pasado por las armas, pero le sucedió Tetabiate en la jefatura, quien reorganizó a los insurrectos como guerrilla, usando la sierra Yaqui como reducto, particularmente el Bacatete. Pero fue justo en esta década cuando ocurrieron dos de las grandes masacres en contra de los yaquis: la del Mazocoba, en la que murieron cerca de 400 y la de la sierra de Mazatán, en la que el ejército acabó con la vida de 124 yaquis.

Mientras tanto, los yaquis seguían siendo la mano de obra más importante para el estado de Sonora e, incluso, era una significativa fuerza de trabajo en la frontera. Por ejemplo, la construcción del *caballo de hierro* contaba hacia 1883 con casi 2 000 empleados, de los cuales 800 eran yaquis (Tinker, 2010); si bien, como indica Spicer, hacia 1904 no había aún una presencia significativa de éstos

[2] En Centro de Estudios de Historia de México Carso (s. f.), col. José Y. Limantour, 1a. serie, 1883, carpeta 19, exp. 5148, hallazgo de Emanuel Meraz.

[3] Son 434 registros en la base de datos Mission 2000, que cubre las misiones de la Pimería Alta (norte de Sonora y sur de Arizona).

en Arizona (Spicer, 1984). Nada de esto importó para el Gobierno cuando inició la política de deportación de yaquis en 1899, aunque sí para los patrones, quienes hicieron lo posible para proteger su mano de obra. Advierte Spicer que, al finalizar la primera década del siglo XX, los yaquis se habían convertido en «el pueblo indígena más disperso de la América del Norte» (Spicer, 1994, p. 198), su presencia se había irradiado desde el sureste mexicano hasta el suroeste de Estados Unidos e, incluso, hay evidencia de que algunos niños yaquis estaban enrolados por decenas en escuelas indígenas en Oklahoma (Meraz, 2017).

La migración y las expulsiones tuvieron entre sus efectos más perniciosos el deterioro de la familia tradicional yaqui. Al revisar los testimonios de los indígenas que arribaron a territorio estadounidense, es común encontrar que el tránsito desde Sonora hacia Estados Unidos suponía riesgos y dificultades que, en muchos casos, forzaron una disgregación de los miembros de una familia, quienes debían asociarse en el trayecto con otros yaquis para alcanzar la frontera y a parientes o amigos que ya se hubieran asentado. El cruce ilegal los hacía susceptibles de ser deportados, sobre todo a partir de 1907, cuando la ley de inmigración estadounidense estableció que cualquier entrada en su territorio sin inspección oficial sería considerada una «violación de las restricciones inmigratorias estadunidenses» (Hernández, 2015, p. 68).

Las armas transfronterizas

A Estados Unidos le interesaba fomentar la guerra del Yaqui, en parte con el fin de generar una campaña de desprestigio contra México –pues a principios del siglo XX las relaciones bilaterales se habían vuelto tirantes a raíz del fortalecimiento de las relaciones de México con Francia–, pero también, por supuesto, razón de peso era el provecho por la venta de armas a los alzados. Las autoridades políticas y judiciales estadounidenses debieron percatarse de que era

indispensable una red familiar, amistosa y de compadrazgos entre los yaquis que posibilitara el tráfico de las armas hasta su territorio.

De no alcanzar el territorio Yaqui, el armamento y las municiones pudieron llegar a manos de los rebeldes en cualquier otro punto de Sonora, ya que los yaquis habían extendido su radio de acción a principios del siglo XX. En la memoria social indígena, que difícilmente se dirime del mito y la metáfora, encontramos un camino por el que los yaquis transitaban desde la sierra Bacatete hasta Tucson. En aquellos años no había muros fronterizos, si acaso había mojoneras.

El conflicto yaqui contra el gobierno trajo consigo noticias escandalosas, pero no por eso falsas, que en un momento dado servían como pretexto al Estado para continuar la guerra. Surgió una, por ejemplo, en la que se involucró a los yaquis con el movimiento sedicioso que se llevaba a cabo en la frontera norte, específicamente en Casas Grandes, Chihuahua, en contra del régimen porfirista (*La Revista de Mérida*, 1908a) y esta otra que provocó cierta polémica:

> En Nacozari fue sorprendido y aprehendido un yaqui muy ladino, denunciado como agente de Flores Magón. Se le recogió un grueso paquete conteniendo cartas y proclamas revolucionarias. Sin embargo, el prisionero niega toda participación con ellos. Fue llevado á Hermosillo, capital del estado, donde será sometido á un proceso para averiguar lo que haya de cierto en el asunto. La aprehensión ha causado alguna sensación (*La Revista de Mérida*, 1908b, s. p.).

Pero cuatro días después apareció en el diario la noticia originada en Douglas, Arizona, de un destacamento de tropas sonorenses que custodiaban a tres mexicanos detenidos por estar implicados con los hermanos Flores Magón (*La Revista de Mérida*, 1908c). Dada la magnitud de los pronunciamientos en el norte y la perseverancia que el magonismo cobraba, esto se convertía en una excusa del Gobierno a la hora de repartir castigos o sentencias contra los sediciosos.

Incluso, el Ministerio de Relaciones Exteriores de México propuso en 1906 recomendar al Departamento de Estado la aplicación de la sección 38 de la ley de inmigración de Estados Unidos de marzo de 1903 en contra de los yaquis, que impedía la entrada a territorio estadounidense de personas identificadas como parte de grupos que atentaran contra los gobiernos legítimos de otros países: la llamada ley antianarquista (Secretaría de la Defensa Nacional, s. f.).

Los estadounidenses, a veces, aparecían en escena como simpatizantes de la causa indígena o bien unidos al Gobierno mexicano:

> México, 12 de agosto.- Informan desde Arizona, que el Capitán Harry Weller, acompañado de un escuadrón de Rangers, salió ayer para la frontera con objeto de evitar que crucen la línea divisoria cincuenta indios yaquis que son perseguidos por doscientos soldados mexicanos. Añádese que los indios están bien armados, pero que carecen de provisiones (*La Revista de Mérida*, 1908d, p. 2).

Es interesante cómo, a pesar de que los documentos de archivo y las notas de periódico muestran que allende la frontera también hubo persecución a los insumisos, en la memoria yaqui poco prevalece este recuerdo. Por ejemplo, en conversación con Carlos Valencia, yaqui residente de Guadalupe, Arizona, descendiente de Antonio Valencia, el *Wikoli* (el arquero) –quien arribó a Estados Unidos entre 1910-1915, y de su esposa María Álvarez–, sus ancestros no sufrieron allí ninguna clase de acoso, posiblemente porque el estallido de la Revolución mexicana en 1910 había modificado el panorama político trilateral (México, Estados Unidos, Nación Yaqui). Empero, Carlos también me hizo ver que Valencia no era su apellido original, y que su tata lo cambió en Arizona por temor a la persecución, en concreto a la deportación. Antonio se asentó primeramente en Tubac y después se movió a Scottsdale, cerca de Phoenix (Carlos Valencia, comunicación personal, enero de 2017).

El aprovisionamiento de armas seguía siendo un punto de unión entre los yaquis de un lado y del otro. En noticia originada en el estado de Arizona:

> El Gobernador del estado, Mr. Kibey, ha dictado una enérgica disposición para evitar que los comerciantes americanos estén introduciendo armas en el territorio mexicano, vendiéndolas á los indios yaquis… pues semejante tráfico viola la neutralidad que quiere observar el Gobierno americano, el cual se propone castigar severamente á los contraventores de aquella disposición (*La Revista de Mérida*, 1908e, s. p.).

La Pascua

La crisis mundial –minera, sobre todo, de 1907– contribuyó a la intensificación de la política de deportación de yaquis, ya que como mano de obra dejaron de ser indispensables, y así aumentó la hégira a Estados Unidos. Fue a partir de esta situación que arreció la persecución contra los yaquis en Estados Unidos. Con esto, era lógico que los periódicos arizonenses y las compañías estadounidenses en Sonora guardaran silencio cuando se alzaban las protestas de otros capitalistas por el destierro de la más importante fuerza de trabajo del estado (Hu-DeHart, 1984).

A principios del siglo XX ya los yaquis habían cobrado fama de buenos trabajadores. Francisco P. Troncoso, en un apartado de su obra *Las guerras con las tribus yaqui y mayo*, que se llama «Los yaquis son necesarios en el estado», advierte de que los yaquis «no sólo son útiles […] porque se les pagan muy cortos sueldos y son fuertes y constantes para el trabajo, sino que son absolutamente indispensables puesto que no hay gente que los reemplace» (Troncoso, 1983, p. 86).

Tetabiate envió a sus familiares a Tucson para ponerlos a salvo de la guerra. «Dinero no les va a faltar porque yo les voy a estar mandando», les dijo (Martina Tadeo, comunicación personal, 2006). Parte de su descendencia permanece allá como las de muchos de

los que cruzaron al otro lado. Estos yaquis tránsfugas de la guerra se asentaron al sur de Tucson y de Phoenix, fundando posterior y respectivamente las comunidades Pascua Yaqui y Guadalupe, donde radican y conviven como pueblo indígena diferenciado. Mantienen su vida ritual gracias a que entre las primeras comitivas llegaron muchos *oficios*, como témastis, cantoras, killostes, pascolas, venados y fariseos.

La migración hacia ese país continuó todavía entrado el siglo XX, hasta que las aguas de la guerra se apaciguaron y los yaquis dejaron de sentir el peligro del *yori* (gente blanca). Hasta hace poco las leyes estadounidenses no consideraban a los yaquis como *indios americanos* debido a los pocos antecedentes históricos de su presencia en Arizona, pero obtuvieron su reconocimiento el 18 de septiembre de 1978. Casi todos los que fueron deportados retornaron a vivir en el territorio ancestral, no así los que emigraron a Arizona, aunque sí visitan cada tanto tiempo a sus parientes en Sonora.

La familia yaqui

Dentro de los principales aspectos culturales de los yaquis destacan los ligados a su cosmovisión y, en consecuencia, a una gran cantidad de rituales tanto comunitarios como familiares. La estructura social yaqui descansa primeramente en la familia y en el sistema de parentesco. Fundamental para sostener esa estructura social es su amplio sentido de comunidad y la práctica de la reciprocidad en la vida doméstica y ritual, aun cuando existen diferencias internas. Destaca el valor que le dan a los ancestros y a su legado, tanto familiar, como comunitario, notorios en los rituales mortuorios: la sepultura, el fin del novenario, el cabo de año y la celebración del Día de muertos. En todos ellos, la familia juega un papel preponderante.

En términos antropológicos, la familia yaqui es de tipo extensa y tendente a la matrilocalidad. A pesar de la facilidad de acceder a nuevos solares (*tebat* en lengua *jiak*), los recién casados evitan levantar su vivienda en las orillas de su pueblo o en el monte, sino que lo hacen dentro de los límites del solar familiar.

Emanuel Meraz apunta que el acoso a los yaquis transfronterizos se dio en distintos niveles de autoridad, tanto civiles como judiciales y migratorias. En 1908, 300 yaquis fueron deportados (repatriados); y mientras la amenaza de ser devueltos a México se ceñía sobre ellos, tuvieron que someter su identidad a rendición e incluso abandonar su lucha ancestral y el apoyo a los congéneres insumisos (Meraz, 2017).

Los yaquis que pudieron retornar a su territorio fueron vistos con recelo por los yaquis del río, aun cuando el motivo de su ausencia hubiese sido la deportación. Particularmente, los *kaujomes* –es decir, los yaquis que se quedaron a pelear en la sierra Bacatete– eran los más renuentes a aceptar a los que se fueron e incluso se han establecido linajes familiares que se identifican con uno y otro grupo.

Conclusiones

La década de 1910 atestiguó el arribo al sur de Estados Unidos de un millar de yaquis, quienes en un contexto de persecución lucharon por reunirse y reconstituir su ciclo de vida ritual y social en un espacio ajeno. Cuando inició la Revolución mexicana, la comunidad yaqui, que se había conformado durante las décadas posteriores a la Independencia, ya no existía. Sería en Estados Unidos donde los indígenas debían dar luz a un nuevo entramado de relaciones entre sí y hacia fuera, un nuevo mundo donde vivir la Pascua, temblorosa, como aquella mañana de 1909 en la que los matachines volvieron a bailar, entre miradas de asombro y el murmullo de un idioma que, a pesar de lo familiar, no dejaba de ser extranjero.

Los lazos con los que se quedaron en el sur, con los Ocho Pueblos y con las fiestas a sus santos, se han mantenido firmes, aunque últimamente se han resquebrajado por la desidia (inconformidad a veces) de los yaquis estadounidenses respecto a las luchas que los del río sostienen contra un acueducto y un gasoducto. Sin embargo, muchos yaquis de los pueblos los siguen apoyando con el equipo humano ceremonial para la Cuaresma o para los cabos de año, además de que cada 1 y 2 de julio la tropa de matachines

de Pascua acude al llamado de la Virgen del Camino en Loma de Bácum, para celebrarla como manda la tradición.

Referencias

Centro de Estudios de Historia de México Carso. (s. f.). Fundación Carlos Slim, Ciudad de México. Recuperado de http://www.cehm.org.mx/

Hernández, K. L. (2015). ¡La migra! Una historia de la patrulla fronteriza de Estados Unidos. México: FCE.

Hu-DeHart, E. (1984). *Yaqui Resistance and Survival: The Struggle for Land and Autonomy, 1821-1910*. Madison: University of Nebraska Press.

Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Informática (INEGI). (2000). *Censo de población y vivienda*. México: Autor.

La Revista de Mérida (20 de julio de 1908a). Año XL(6506), 1.

La Revista de Mérida (4 de septiembre de 1908b). Año XL, s. p.

La Revista de Mérida (8 de septiembre de 1908c). Año XL(6549), 2.

La Revista de Mérida (13 de agosto de 1908d). Año XL(6527), 2.

La Revista de Mérida (19 de septiembre-2 de octubre de 1908e). Año XL, s. p.

Meraz, Y. E. (2017). *El lobo en la frontera: la guerra del Yaqui y las relaciones México-Estados Unidos, 1903-1909* (tesis de licenciatura), Universidad de Sonora, Hermosillo.

Padilla, R. y Meraz, E. (10-12 de febrero de 2017). La familia yaqui y la frontera. De la diáspora a la Pascua. En *Conference The State in / of Borderlands History*, University of Texas at El Paso Borderlands History, El Paso.

Secretaría de la Defensa Nacional (s. f.). Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional, Siglo XIX (exp. XI/481.3/14708, ff.). Gobierno Federal, Ciudad de México.

Spicer, E. H. (1984). *Pascua: a Yaqui village in Arizona*. Tucson: The University of Arizona Press.

Spicer, E. H. (1994). *Los yaquis: historia de una cultura*. México: UNAM.

Tinker, S. M. (2010). *A la sombra de las águilas: Sonora y la transformación de la frontera durante el Porfiriato*. México: FCE/El Colegio de Sonora/Universidad Autónoma de Sinaloa.

Troncoso, F. P. (1983). *Las guerras con las tribus yaqui y mayo* (tomo II). Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

Esos espacios que hacen frontera: La larga traza de una frontera colonial

Cecilia Sheridan[1]

> Lo más principal en la conversión de tanta maquinaria de indios bárbaros que están por aquella parte al interior de la tierra, causa que parece, tomará Dios Nuestro Señor tan a su cuenta fomentarla.
>
> (Archivo General de Indias [AGI], 1686, f21v.) [2]

La parte interior de la tierra, indescifrable en su tamaño y lindes, formada de espacios desconocidos en los que solía ubicarse a los indios infieles y bárbaros como la razón primordial de su conquista y control, siseaba riquezas de oro y plata, perlas e indios viables para el trabajo de levantar poblados y criar gallinas de Castilla. Tras el empeño de la conversión y la creación de un *nuevo mundo*, el espacio barruntaba la posibilidad de abrir una vía que conectara los océanos entre la bahía del Espíritu Santo y el mar del Sur: el río Grande, capaz de marcar distancia y restañar los daños silenciosos de las naciones europeas interesadas en las mismas riquezas.

¿Cuáles eran las *conveniencias* e *inconveniencias* por considerar para abrir comunicación por la bahía del Espíritu Santo, en las costas de la Florida y Tampico? La primera, «la más principal»,

[1]Trabajo presentado en XXXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, del 1 al 5 de octubre de 2017.

[2]A partir de este momento, las citas forman parte del documento mencionado hasta que se refiera a otro.

la conversión de almas; la segunda, poblar esa región y evitar con ello «que los enemigos de cualquier nación que sean, no se apoderen de aquella costa y se hagan dueños de las tierras y reynos que ella confinan», tanto las tierras adquiridas como las que se buscaba alcanzar. La tercera refería la «seguridad de los alimentos» dada la infinidad de «vacas silvestres que llaman cíbolas [búfalos] por todas las tierras fronteras a la costa, y aún de la tierra adentro, que por muchos que matan las naciones que de ellas se alimentan, siempre sobran» (AGI, Estado 43, núm 1).

La cuarta conveniencia señalaba «la esperanza que se puede tener de que en aquellos reinos haya minerales de oro y plata», y la quinta confirmaba la riqueza de perlas de agua dulce en el río de las Nueces, así como la posibilidad de la presencia de ámbar en los ríos «de aguas limpias y frescas». La sexta apuraba la posibilidad de un puerto que, «por estar a la vista del centro mexicano», podría servir de centinela además de abrigo para las embarcaciones «nuestras que oprimidas del enemigo lleguen a salvamento» (AGI, Estado 43, núm 1).

Las desconveniencias observaban cuestiones estratégicas que respondían a la necesidad de establecer lindes o fronteras, tanto con las naciones nativas como con las europeas. La posibilidad de un puerto dependía de las condiciones marítimas del acceso a la bahía del Espíritu Santo que parecía presentar problemas aún sin resolver para el fondeo de gran calado, además de la inminencia para habitar esos territorios con pobladores traídos ex profeso de otras latitudes. Para ello, se requería de una suficiente guarnición de soldados para defenderse, no sólo de los piratas que merodeaban la costa, sino de «cualquiera [*sic*] embarcaciones que puedan sobrevenirle de príncipes extraños», y por tierra, de los «indios bárbaros de quienes no se puede tener satisfacción porque naturalmente han de procurar en los principios defender sus tierras y su libertad con advertencia que, aunque bárbaros, en materia de guerra […] se experimentan muy astutos». La geografía se advierte como «tierra áspera» poblada de ríos crecidos, por lo que cruzar hasta el Nuevo

México o al Parral, habría que cruzar 500 leguas «que se han de andar por entre infieles, indios bárbaros y enemigos»; mientras que del Parral al Paso del Norte por unas 200 leguas de «tierra llana y andable», la presencia de indios bárbaros era más reducida (Archivo General de Indias, 1686).

Dos décadas después de la descripción del plan de conquista y apertura de vías entre ambas costas al norte de la Nueva España, la tierra adentro parecía poblarse a tumbos. Los gobernantes locales y los nuevos pobladores argumentaban en torno a la lejanía con la capital novohispana, y las dificultades que les presentaban los indios hostiles ante su presencia. La frontera como tal se perfilaba así desde la noción de lejanía y vulnerabilidad frente al control virreinal.

En la carta enviada al virrey en 1698 por don Francisco Cuervo y Valdés, tesorero de la Caja Real de Guadalajara y gobernador de la provincia de Coahuila o Nueva Extremadura, hacía la descripción minuciosa sobre la situación del presidio de San Francisco, el poblado reciente y la misión a cargo del fraile franciscano Francisco Portoles, predicador apostólico de «estas nuevas conversiones»; ofrece una idea del contexto fronterizo en el sentido expuesto: lejanía y vulnerabilidad (Cuervo y Valdés, 1698). La pobreza de la misión y de los soldados, «los más desnudos y hechos andrajos, pobres y desarmados […] faltos de caballos para la campaña que día a día se ofrece contra los indios rebelados», pintaba un panorama desolador aun cuando contaban con tierras y el *propósito* para sembrar, por lo que pedían se atendiera la *pobre* provincia: solicitaba acrecentar el número de soldados, «que solo es de veinticinco […] por el mucho número de indios enemigos […] mayormente siendo frontera de la costa del Mar del Norte donde los enemigos de la Europa la infestan y ser llave y frontera de todo este Reyno de la Nueva España» (Cuervo y Valdés, 1698).

En este contexto es donde se ha interpretado la idea de frontera más allá de la noción historiográfica de la conquista de México como un hecho finiquitado de manera expedita tras la toma de Tenochtitlan, y no como imaginaba Cristóbal Colón en su idea del Nuevo Mundo, es decir, como tierra por descubrir, y que

Edmundo O'Gorman describe como «un campo infinito de conquista» desde una perspectiva ontológica: «como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, el ser de dichas entidades» (O'Gorman, 2006, p. 4).

Geometría de los espacios de conquista

Dentro de la complejidad que implica la noción de conquista en los territorios americanos, partimos del análisis de los procesos de creación y aplicación de políticas de adquisición vinculadas intrínsecamente a la colonización como proceso de producción de lugar; es decir, el proceso de creación de un espacio tangible y reputado como propio inmerso en los límites septentrionales del cuerpo del imperio, al mismo tiempo que linde de su poder. Hemos de reconocer que en los primeros intentos por entrever esa geometría definida como fractal (Sheridan, 2000), se admite que la firmeza de tales definiciones resultaban más que aventuradas en el contexto de la historiografía producida sobre este espacio, que en su compleja historicidad tiende a la reafirmación de verdades cuasi inamovibles sustentadas en la idea de una temporalidad colonial justificada en hechos de conquista, ocupación y, al final de cuentas, la normalización de un espacio desde la impronta de la confrontación.

El resultado de tal interpretación me permitió delinear la evidencia de una geometría espacial que mostraba dimensiones sobrepuestas en el tiempo/espacio de las territorialidades de adquisición colocadas frente a las territorialidades originarias por los nativos que habitaban el espacio conquistado. Estas dimensiones presentaban variables diversas de extensión, formas, relaciones entre puntos, líneas y ángulos, al mismo tiempo que mostraban esferas definidas por polos lejanos unidos en un centro por procesos de territorialización caracterizados por el poder colonial. Una interpretación que, en sí misma, se alejaba de manera inminente de la noción de conquista que ha pretendido explicar la colonialidad del

poder como una forma plana y simple de la razón misma de su encomienda: el triunfo de la civilización sobre la barbarie.

La presente propuesta va entonces en el sentido de aventurar una lectura crítica de las nociones de frontera y colonialidad que se han generado desde la historiografía clásica sobre la frontera, con la intención de desfronterizar el pensamiento colonial en la creación de espacios/territorios de adquisición. Me interesa repensar estas nociones desde el análisis de procesos de integración de espacios límite como fundamento de la construcción de la territorialidad imperial, por lo que resulta ineludible observar el entramado de la construcción de la alteridad. En ese sentido, al mismo tiempo, y como consecuencia de esta aventurada idea de deconstruir la noción de frontera a partir de la subjetivación de su ontología como un ser inamovible, debía reflexionar sobre las nociones de lo bárbaro/chichimeca –lo otro como alteridad indefendible–, a partir de la idea de que toda interpretación procede de una preinterpretación; trama que José Luis Grosso sitúa como el punto de partida de la interculturalidad que nos constituye y que «se prolonga a nuestra poscolonialidad: la evidencia invisible y el rumor inaudito de nuestro tortuoso "ingreso a la historia"» (Grosso, 2005, p. 41).

Esta alteridad, nacida en el centro de la geometría esférica de las territorialidades multidimensionales, se reveló en el análisis como la diferencia: el otro irreductible, diferente a la identidad del conquistador/dominante, sin el cual la conquista simplemente no es; al mismo tiempo que mostró las identidades múltiples de los nativos, los otros que territorializaban sus espacios y que se confrontaban entre sí en ese axioma idéntico de los territorios nativos adquiridos por guerra e intercambios.[3]

[3]Roger Bartra (1998), en su empeño por «estudiar *al hombre salvaje como mito*», observó, en el mismo sentido con que intentó entender las territorialidades confrontadas, que los conquistadores habían traído su propio salvaje «para evitar que su ego se disolviera en la extraordinaria otredad que estaban descubriendo […] el simulacro, el teatro y el juego del salvajismo –de un salvajismo artificial– evitaba que se contaminasen del salvajismo real y les preservaba su

En las nuevas tierras descubiertas/conquistadas los espacios ya han sido territorializados por los otros; las tierras y el poder asentado en los lindes de las identidades nativas se habían negociado por milenios produciendo espacios habitables, vivibles, que no son coincidentes con la noción de conquista por adquisición; los invasores extranjeros percibieron en ellos espacios vacíos poblados de posibilidad para la creación de poblados fijos. En este sentido, es posible concluir que la creación de los espacios fronterizos novohispanos involucró la emergencia de procesos de desfronterización de los territorios nativos originales, los cuales dieron pie a una fractura de los límites culturales derivados de relaciones sociales, en las que lo propio y lo extraño conformaron un otro irremediablemente ajeno, destinado a la extinción cultural y física; esa alteridad a la que hay que transformar e integrar en los territorios adquiridos hasta convertirla en un bien inherente al inventario de la posesión del poder. Se justifica así la colonización, la ocupación de ese espacio que, en sí mismo, representa a ese otro que de tan ajeno es salvaje, chichimeca, bárbaro, siempre enemigo de la Corona.

En el proceso de desterritorialización de lo nativo y la construcción de nuevas territorialidades (nativas y por adquisición), el poder colonial se esmera en acentuar la diferencia a partir de clasificaciones que acaban por unificar categorías de adscripción creadas para marcar las negatividades frente a la positividad que otorga la colonialidad del poder. Este fenómeno delimita poco a poco el espacio y logra establecer límites evidentes: los poblados (misiones, pueblos, presidios militares), creando breves fronteras interiores que suelen moverse con la misma dinámica que provoca la desterritorialización nativa, dinámica que se manifiesta a lo largo del período colonial en una violencia permanente entre el *nosotros* y los *otros.*

identidad como hombres occidentales civilizados» (p. 13). Al mismo tiempo que a los otros, los salvajes de los conquistadores, la irreductibilidad les mantenía en el polo opuesto de la esfera evitando el despojo de sus territorios o reduciendo a otros a su dominio.

La violencia desata en el poder colonial un empeño mayúsculo por normalizar la diferencia; esto es, definir la apuesta de dominio de lo bárbaro, de lo vacío, e invisibilizar la diferencia. Fuerza que es impulsada por una apuesta a la utopía, al vaciamiento de un continente para erigir un Nuevo Mundo, en el que nada se asemeje a lo conocido: la Europa desbordada (Subirats, 1994).

En la territorialización por adquisición de este espacio como expresión tangible del dominio, las instituciones heredadas de un Viejo Mundo desgastado y maltrecho en sus excesos morales, económicos y territoriales no parecieron suficientes para explicar la construcción de una frontera. Como objeto de control imperial, la frontera, por definición, pertenece al imperio: la define desde el centro del poder colonial, es decir, desde afuera, y se refiere a ella como la tierra adentro, ubicada en la tierra nueva que contiene en sí los espacios por conquistar, ocupar, poseer y dominar.

Se puede proponer entonces que al fronterizarse el espacio, se normaliza la idea de frontera, y que ésta sólo toma sentido en la interpretación contemporánea clásica de Turner (1991) de un espacio que se supone predestinado al progreso, al *avance* de una ola civilizatoria sobre el espacio vacío. Dicha interpretación está tan profundamente arraigada en la historiografía relativa de las fronteras americanas, que acaba por borrar de manera tajante la diferencia a través de la instauración de categorías contables como clasificaciones normalizantes de la alteridad: el *locus* que da sentido a lo real (Sheridan, 2015).

En este afán por desfronterizar la idea de una frontera lineal es necesario comprender la construcción de lo bárbaro en el largo proceso de conquista y colonización desde la justificación del *justo derecho* del rey para dominar espacios bárbaros o de naturaleza inferior, donde se despliegan las interpretaciones contemporáneas sobre esos *otros* y que en el tiempo han validado la justificación colonial de la conquista y las secuelas de ésta en la mirada esencialista de aceptación de un modelo homogeneizante; modelo que, reajustado a la construcción de espacios fronterizos coloniales,

sólo es posible por la lógica de la colonialidad que justifica la destrucción de la diferencia.

Fronterización y fronteridad

La noción de linealidad de la frontera como espacio que divide y a la vez delimita la posesión colonial ha sufrido serios reveses al confrontar la propuesta turneriana con la delimitación espacial de la democracia que deriva de la posesión libre de las tierras; al respecto, es posible encontrar interpretaciones críticas en las que es concebida como un espacio en sí mismo a partir de premisas como la propuesta por Pierre Toubert (1992) sobre la materialización de estos espacios como estados de equilibrio precario, como órganos periféricos, en referencia al *out law* de Friedrich Ratzel (1987).

Para Jacques Le Goff, por otro lado, la idea de una frontera lineal no explicaría los procesos complejos de las fronteras que se crean y se destruyen en los procesos de conformación de espacios de apropiación; por ello propone analizar la linealidad de la frontera como una cuestión teórica por debatir: la *línea* sólo existe como concepto, es una abstracción que se materializa en la unión de dos puntos bajo un control estatal incierto o cuestionable (citado en Kaiser, 1998).

Lo cierto es que en las interpretaciones sobre los procesos de adquisición de los territorios nativos en la América española, hasta hace apenas dos décadas se empezaron a introducir los temas de frontera como un campo de investigación en sí mismo (Schröter, 2001); en algunos casos sobre la base de enfoques tipológicos y comparativos. Tal vez, la mirada de Perla Zusman es la que permite acercarse a un estado de la cuestión más sugerente sobre la importancia de conceptualizar las fronteras, a partir de una crítica contundente a historiadores y geógrafos de América Latina sobre el uso normalizado de la noción turneriana del límite que avanza, desde la cual buscan explicar la expropiación de los territorios indígenas en la formación de los estados latinoamericanos. Introduce un ejemplo por destacar en relación con la

flexibilidad del concepto propuesto por Turner: «En Brasil, los geógrafos franceses fundadores de las cátedras de Geografía de la Universidad de Saõ Paulo se valieron de la metáfora turneriana para interpretar el proceso de avance de la actividad cafetalera –y del colono responsable de su cultivo– sobre las "tierras libres", el *sertão*, del estado de Saõ Paulo» (Zusman, 2006, p. 179).

En el caso de Nueva España, los trabajos de Philip W. Powell –seguidor de Turner y crítico feroz de la emulada *leyenda negra*– presentan la frontera en el septentrión novohispano como un espacio de oposiciones irreconciliables en el tiempo, que justifica la fuerza del poder colonial por dominar y pacificar a los indígenas nativos, aun y cuando califica ambas posturas (invasores y nativos) de *violentas* (Powell, 1971); es decir, una lucha entre naciones de iguales. La centralidad de su mirada la coloca en la idea de la *primera frontera* americana, precisamente en la región septentrional novohispana como un hecho, además de otorgarle una identidad que denomina como *gran chichimeca* a este espacio diverso y complejo. La preeminencia de la creación de esta frontera se coloca en una especie de fronteridad adjudicada por el autor a las entradas/avanzadas en tierra adentro de los españoles; especie de cruzados, juiciosos y clementes, que abrieron el camino para la colonización angloamericana.

La influencia de los trabajos de Powell –entre los que destaca una narrativa extraordinaria acerca de la cruzada contra los nativos definidos como clase o categoría de *chichimecas* sobre la frontera norte y su interpretación de la *guerra chichimeca* (1984)– ha recreado, en la historiografía producida sobre esta región, la idea de una región de frontera hostil e inhóspita: como límite en movimiento y constante avance pese a la presencia de irreductibles nativos. Lo fronterizo septentrional desde la mirada de Powell adquirió con el tiempo autoridad académica para generalizarse en otras muchas concepciones, entre las que destacan la noción de *tierra de guerra viva* y la propia idea de la frontera chichimeca como espacio destinado a la conquista y la transformación.

Esta visión de la guerra de conquista, que es factible de traducir como un mecanismo cerrado que homogeneiza el espacio límite/frontera, sustenta gran parte de la producción historiográfica sobre el espacio septentrional novohispano: las narrativas de la conquista se mueven casi siempre entre la descripción de hechos morales y apocalípticos, donde las glorias tomadas de los encuentros bélicos sirven para explicar la justificación y materialización de una frontera de guerra. En este sentido, el *Gran Norte* y *The Great Southwest* han sido creados desde una gama de saberes definidos por la aprehensión historiográfica de un espacio que se crea conforme el límite o los límites avanzan, posponiendo la evidencia de su complejidad en aras de una mirada positivista.

En ese sentido, habría que cuestionar el conocimiento creado en torno a la idea de la frontera colonial como un frente homogéneo, como un avanzar ineludible de la civilización sobre la barbarie conforme los procesos de expansión coloniales se sostienen; la frontera se configura así en una representación del poder emanado de un Estado que define sus límites políticos en la misma medida en que interactúa con los otros, quienes se encuentran del otro lado de los territorios adquiridos. El cuestionamiento que deriva de tal convención es por qué la conquista de esta región no se detiene, retrocede, se atasca y lamenta la dificultad de mantener inmunes los triunfos logrados.

Para algunos estudiosos de la teoría de las fronteras, como Owen Lattimore (1939), la frontera y su consolidación como línea representa en sí misma una zona de interacción, un espacio de diversidades culturales compenetradas dinámicamente. Dinámicas que suelen interpretarse como fenómenos sociales de interconexión, encuentros o, en el sentido más subjetivo de la compenetración, en dinámicas de interculturalidad naturalizadas. Otros pensadores la ubican en la noción de confrontación, hostilidad y defensa. Wolfang Kaiser, en este sentido, la concibe como un recurso por explotar, ya sea por la guerra entre naciones o, incluso, por la guerra comercial, sin dejar su carácter de cohabitación hostil (Kaiser, 1998).

En cualquiera de estas oposiciones, la interacción deviene en contacto; nos movemos en una órbita de explicaciones múltiples que suelen perder la referencia sobre los satélites de esta confrontación o encuentro: todos los espacios/lugares son, por definición, espacios de interacción; de otra manera no serían nombrados: la frontera trasmuta en proceso, *fronterización* y, a la vez, en condición de vida, *fronteridad*.

En esta tesitura, la frontera novohispana es, ante todo, un hecho espacial fronterizo: heterogénea, hostil, movediza y temporal. La condición de movilidad corresponde, precisamente, a un proceso de expansión en cuyo centro se erigen y trastocan jurisdicciones o institucionalidades diversas, dependientes de espacios de autoridad distantes y a la vez aliados entre ellos: misioneros, militares, conquistadores y colonizadores que se *enfrentan* a los otros, quienes a su vez definen los límites del espacio fronterizo en busca de un control territorial que no necesariamente pertenece a la realidad de una intención de soberanía imperial, sino a su propia realidad territorial. La frontera se parece más a un contenedor de prácticas territoriales que a una línea que dibuja la soberanía sobre un territorio. Tanto como contenedor o espacio lineal, desde el poder colonial, ciertamente, el espacio fronterizo se transforma en hecho fronterizo susceptible de representación: al descubrir la tierra, el espacio se transforma en lugar que contiene posibilidades, las *nuevas tierras* (Sheridan, 2015).

La territorialización del espacio por adquisición transforma el poder colonial que se impone en el dominio del espacio apropiado, realidad que no necesariamente empata con el discurso de la colonización como vía de salvación de bienes, almas y todo aquello que justifique la violencia implícita de la conquista por la vía militar, sino con la práctica o dinámicas de la fronterización como fenómeno de sí que se sustenta en el tiempo y el espacio de cuestiones materiales específicas: desde inventariar lo logrado a partir de los primeros acercamientos a lo distinto, a lo posible, hasta definir una frontera septentrional como objeto de control imperial (Sheridan, 2015).

Definitivamente, la frontera no es una *zona de contacto* donde, por azar, confluyen culturas disímiles aun y cuando la subalternidad se manifieste como parte del fenómeno lineal en la que Pratt coloca la evidencia de relaciones de poder «radicalmente asimétricas» (Pratt, 2010, p. 34). En este sentido, importa pensar la frontera septentrional novohispana como creación del imperio y no de quienes ocupan el espacio que fue definido e institucionalizado desde un espacio de poder ajeno de sí.

Parece entonces ineludible analizar los procesos de territorialización derivados de la fronterización por conquista desde la objetividad de los espacios preexistentes o territorialidades nativas indígenas como espacios aprehensibles en el proceso de apropiación, dominio y creación de lugares hacia el norte del imperio novohispano. El espacio-frontera colonial –entendido como la imposición de un límite imperial– forma parte, sin duda, de la definición más pragmática del territorio fronterizo derivado de la presencia de dos o más Estados en oposición o negociación. Pero esta evidencia abre a su vez la posibilidad de oponer –en el sentido de establecer un oposición distintiva– el avance de una frontera sobre un mundo desconocido que se percibe como único y descifrable por el hecho de ser diferente a la naturaleza que impone la frontera; pero que no considera en su definición el mundo en el que se pretende explicar la complejidad que le otorga un espacio fractal compuesto de breves fronteras territoriales que no avanzan, que se mueven en todas direcciones: una geometría que transforma incesantemente el espacio; límites que existen para ser destruidos y reconstruidos en función del poder que institucionaliza la colonialidad y la diferencia que empodera/hostiliza en la resistencia el proceso de fronterización.

Para quien pretende entender la complejidad de los procesos fronterizos, las fronteras coloniales se transforman en un espacio-laboratorio de posibilidades más que en un límite. Al nombrar el espacio como fronterizo, éste adquiere una condición específica sustentada en las diferencias que toman forma en un nuevo espacio construido al que,

desde el siglo XVI, se le nombró *frontera* por ser éste un término práctico, conocido y factible de exponer en común (Sheridan, 2015).

En ese laboratorio inmenso, se ha pensado en el imaginario como parte fundamental de las construcciones territoriales que le dan sentido a la constante necesidad de crear límites frente al otro, fronteras entre uno mismo y los otros. Ya sea como espacio político e ideológico, que atañe al poder ejercido en un espacio que, en cierto momento, se supone delimitado como soberanía jurídica del territorio, o como el «lazo frágil del príncipe con su principado» (Foucault, 2008, p. 99); es decir, un espacio en el que la prioridad radica en la imperiosa tarea de deshacerse de lo externo, del peligro que amenaza la posibilidad de ser.[4]

De esta manera, el imaginario en el que radica la consecución de los territorios por oposición entre lo civilizado y lo bárbaro abreva en el significado que se le otorga a la guerra, herramienta por medio de la cual se afirma la diferencia (Clastres, 2001). La guerra, señala Subirats, «es definida como castigo, la servidumbre como expiación, la destrucción de culturas, símbolos o formas de vida, elevada al principio de libertad trascendente y redención bajo los signos de una identidad» (Subirats, 1994, p. 97).

Los indígenas nativos trastornan el espacio; el poder colonial engulle las representaciones caóticas del espacio preexistente, alimentando su idea de sometimiento, de destrucción de todo, para inaugurar una nueva forma de vida en él. La paz marca, entonces, la diferencia fundamental entre el mundo civilizado y el mundo bárbaro a partir de la premisa de que la civilidad es condición de paz. La paz reordena el espacio y sienta las bases de la diferencia

[4]En el arte de gobernar de *El Príncipe* de Maquiavelo, señala Foucault (2008) el tercer principio: «se deduce a un imperativo: el objetivo del ejercicio del poder va a ser, sin duda, mantener, fortalecer y proteger el principado […] este último entendido no como el conjunto constituido por los súbditos y el territorio, el principado objetivo, si lo prefieren: se tratará de protegerlo en cuanto es la relación del príncipe con su posesión, con el territorio que ha heredado o adquirido, con los súbditos que están sometidos a él» (p. 99).

entre el bosque y la ciudad. La sociedad civil del derecho romano, «como cuerpo político, adquiere y expande por el mundo su civilitas [...] no sólo la paz de sus armas sino también el imperio de las leyes civiles que se alimentan y animan el intercambio de bienes» (Castro, 1999, p. 14), al tiempo que refrenda la seguridad de la existencia de territorios colaterales no dominados.

Referencias

Archivo General de Indias. (1686). Descubrimiento y situación de Quivira y Teguayo. (Legajo Estado, 43, núm.1). Sevilla: Autor.

Bartra, R. (1998). *El salvaje en el espejo*. México: UNAM/Ediciones Era.

Castro, L. L. (1999). *Sed buenos ciudadanos*. Caracas: Alfadil Ediciones.

Clastres, P. (2001). *Crónica de los indios guayaquís*. Barcelona: Alta Fulla.

Cuervo y Valdés, F. (1698). Carta de Francisco Cuervo y Valdés, tesorero de la Caja Real de Guadalajara y gobernador de la provincia de Coahuila. (Legajo Guadalajara, 32, núm. 59-60). Sevilla: AGI.

Foucault, M. (2008). *Seguridad, territorio, población.* Madrid: Ediciones Akal.

Grosso, J. L. (2005). Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales. *Secuencia*, *63*, 40-74.

Kaiser, W. (1998). Penser la frontière: notions et approches. *Histoire des Alpes-Storia delle Alpi-Geschichte der Alpen*, *3*, 63-74.

Lattimore, O. (1939). Origins of the Great Wall of China: A Frontier Concept in Theory and Practice. *Geographical Review*, *27*(4), 529-549.

O'Gorman, E. (2006). *La invención de América*. México: FCE.

Powell, P. W. (1971). *Tree of Hate. Propaganda and Prejudices affecting United States Relations with te Hispanic World*. Nueva York: Basic Books.

Powell, P. W. (1984). *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México: FCE.

Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: FCE.

Ratzel, F. (1987). *El territorio, la sociedad y el Estado* (Cuaderno de Geopolítica, 87). Chile: Instituto Geopolítico de Chile.

Schröter, B. (2001). La frontera en Hispanoamérica colonial: un estudio historiográfico comparativo. *CLAHR Colonial Latin American Historical Review*, *10*(3), 351-386.

Sheridan, C. (2000). *Anónimos y desterrados. La contienda por el sitio que llaman de Quauyla*. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.

Sheridan, C. (2015). *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España*. México: CIESAS/Instituto Mora.

Subirats, E. (1994). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Toubert, P. (1992). Frontière et frontières: un objet historique. En J. M. Poisson (coord.), *Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Age. Acts du colloque d'Erice, Trapani (Italie), tenu du 18 au 25 septembre 1988* (pp. 9-17). Roma: Collection de la Casa de Velázquez, 38.

Turner, F. J. (1991). El significado de la frontera en la historia americana. En F. de Solano y S. Bernabeu (coords.), *Estudios (nuevos y viejos) sobre la frontera.* (Anexos de la Revista de Indias, 4). (pp. 9-45). Madrid: Centro de Estudios Históricos.

Zusman, P. (2006). Geografías históricas y fronteras. En D. Hiernaux y A. Lindón (coords.), *Tratado de geografía humana* (pp. 170-186). Barcelona: Anthropos Editorial/UAM-Iztapalapa.

Legados de raza y conquista en la formación de la frontera México-Estados Unidos

Olivia T. Ruiz Marrujo

El presente está atado a la impronta singularidad del pasado.

(Balibar, 1991, p. 41)

Durante el discurso para lanzar su campaña a la presidencia de Estados Unidos, en junio de 2015, el entonces candidato Donald Trump calificó a los migrantes mexicanos como: «Personas que tienen muchos problemas. Y nos traen esos problemas. Ellos traen drogas. Están trayendo crimen. Son violadores» (Mark, 2018, párr. 3 [traducción propia]). Segundos después, prometió construir un muro entre México y Estados Unidos. Su promesa movilizó a su base electoral. La alusión de la construcción de un muro se convirtió en una especie de grito de guerra que lo ayudó a ganar las elecciones y, sostuvo su presidencia durante cuatro años. Trump perdió las elecciones de 2020. Las preguntas son: ¿por qué las referencias a la inmigración y al muro fueron tan efectivos entre el electorado?, y ¿por qué regresa a ellas una y otra vez para defender su presidencia cuando ha sido atacada? La reflexión que sigue propone empezar por contestar esas preguntas.

Cualquier explicación por necesidad se inserta en un interrogatorio mayor sobre las condiciones que llevaron a Trump a la presidencia, una labor que data desde el momento que salió victorioso de la contienda presidencial. Se ha argumentado, por ejemplo, que su elección refleja un giro populista, resultado de la

creciente desigualdad socioeconómica y el estancamiento salarial en el país, que ha arrinconado a muchos trabajadores a los márgenes de la economía estadounidense, a la vez que los costos de la vivienda y los servicios de salud aumentan. La promesa de Trump de poner los intereses y el bienestar de los *americanos* por delante de cualquier acuerdo comercial internacional, resumida en el lema *America First* (y, por implicación, de todo lo extranjero, incluyendo a inmigrantes ya residentes en el país), aprovechó, si no explotó, inseguridades y agravios que han desgarrado parte de la población y erosionado su esperanza para el futuro.

Algunos señalan el papel del terrorismo, como amenaza que Trump lanza de manera repetida para avivar el miedo a lo extranjero, especialmente si viene del sur global. Otros más apuntan al vuelco fundamentalista cristiano, parte integral del paisaje cultural del país desde su nacimiento, que hoy en día sustenta toda una industria mediática en defensa de lo cristiano y *americano* ante la supuesta amenaza inminente del exterior. También se señala la importancia del advenimiento de Barack Obama, el primer afroamericano en llegar a la presidencia. Si la mayoría de la población festejó su victoria como una muestra de inclusión racial, si no reparación moral por el pasado esclavista, para una minoría blanca su presidencia soltó una onda de choque. A la vez, si todo lo señalado anteriormente creó las condiciones para el ataque contra México, no deja de ser un trasfondo condicionante. La pregunta sigue vigente: ¿por qué las alusiones a México, los mexicanos y el muro resonaron y siguen resonando entre el público electoral?

Para contestar esa pregunta es necesario explorar el papel en el que ha participado la raza, la racialización, la inmigración y la intersección de los tres en la formación y el desarrollo del capitalismo y de las estructuras de poder de Estados Unidos. Más específicamente, hay que ver el papel que desempeñaron en los primeros años de crecimiento del país, durante las luchas por establecer su viabilidad económica, política y sociocultural a principios del

siglo XIX, período definido en gran medida por la expansión territorial del país, mucha de ella en tierras mexicanas.

Lo que sigue propone dar un primer paso hacia una respuesta al indagar en el papel de la raza y la racialización en el desenlace de los encuentros estadounidenses con las poblaciones mexicanas en los años previos a la secesión de Texas y la guerra de 1846-1848. La reflexión parte de la premisa de que, en Estados Unidos como en otros contextos coloniales, la diferencia y la *otredad* se han anclado tanto, si no más, en la cuestión racial como en la clase social (Young, 2015, p. 33). A través del paradigma racial, los angloamericanos deliberaron su migración hacia el oeste y la apropiación de tierras mexicanas y, al final, justificaron sus acciones. La expansión territorial, a su vez, confirmó y dio forma al pensamiento racial de la época. De esas determinaciones recíprocas emergieron entendimientos y sentimientos acerca de quiénes eran los mexicanos y de la relación que tendrían los estadounidenses con México y sus ciudadanos. Así, la reflexión se enfoca en la cuestión racial como fuerza paradigmática en los primeros años del desarrollo de Estados Unidos y, en particular, examina el papel que jugó la raza en la *percepción* de y la *relación* con México y los mexicanos, por una parte, y en la función de éstas en la configuración de la identidad estadounidense, por otra.

El ensayo es histórico y, por ende, sus fuentes de datos son textos primarios y secundarios. Las fuentes primarias incluyen, por ejemplo, debates en el Congreso de Estados Unidos a principios del siglo XIX y escritos de presidentes. Por fuentes secundarias se consideran reflexiones de historiadores y científicos sociales especializados en los temas abarcados.

El presente texto está divido en cuatro partes. La primera, a manera de contexto conceptual, se centra en los aspectos de la raza y la racialización en la conformación de las relaciones sociales y, por implicación, las estructuras socioculturales, económicas y políticas en el desarrollo de los Estados-nación, especialmente en contextos coloniales, como es el caso de Estados Unidos. La segunda explora

el papel de la raza y la racialización en la expansión territorial y en la construcción de narrativas sobre el indígena y el africano, que emergieron en la fundación de este país como colonia inglesa los primeros años de independencia y las décadas que precedieron la guerra de 1846-1848. La tercera –centrada en los primeros encuentros entre estadounidenses y mexicanos y las migraciones estadounidenses al territorio mexicano a principios del siglo XIX– resalta la manera en que las narrativas raciales ya establecidas moldearon las imágenes y las narrativas de lo mexicano e influyeron en la decisión de apropiarse más de la mitad del país. Se termina con una reflexión que, más que un resumen, intenta integrar los distintos argumentos y discusiones planteados a lo largo del texto.

Estado-nación, raza y racialización

En palabras de Balibar (1991), «los discursos raciales y los de la nación nunca están muy lejos unos de los otros» (p. 37); o, como plantean Omi y Winant (1994), «el Estado es inherentemente racial» y todo proyecto nacional configura lo que se entiende por raza y, a su vez, es configurado por ella (p. 55). Desde su inicio, Estados Unidos, como toda sociedad racializada, se fincó en sistemas de adscripción y dominación anclados en construcciones diferenciales y desiguales referentes a grupos de cuerpos humanos. Fassin (2011) propone que «si la adscripción es el acto fundacional a través del cual la racialización se produce», en otras palabras, lo que «impone la diferencia», el cuerpo es el objeto de la adscripción (p. 422); «es el sitio de la experiencia racial» (Fassin, 2011, p. 420), de manera individual y colectiva, y por ello el sitio de la animadversión racial.

La interseccionalidad Estado-nación/raza ha tenido profundas consecuencias en Estados Unidos, dado el modelo de desarrollo que siguió, el cual se fincó en encuentros y desencuentros entre poblaciones de distinta procedencia –la originaria, la inglesa, la africana y, para fines de esta reflexión, la mexicana– y la imposición

de la angloinglesa sobre las demás. En los esfuerzos por asentarse en Plymouth, por ejemplo, los puritanos a sabiendas se adentraron en tierras ya ocupadas por poblaciones indígenas (Heimert y Delbanco, 1985). En un momento posterior, la importancia para el país de la economía agrícola sureña, basada en la esclavitud de africanos, también entrelazó la raza y la opresión racial con el desenvolvimiento de la nación. De esta forma, los cuerpos blancos y de piel oscura han terminado por llevar significaciones disímiles e inequitativas, significaciones que, de manera consciente e inconsciente, formal e informal, hasta hoy en día yacen en el fondo de los sistemas de adscripción y dominación en el país, a la vez que son sus manifestaciones cotidianas y, como tal, los reflejan e institucionalizan.

Las configuraciones raciales son fluidas y dinámicas, como lo es cada manifestación del racismo, aún dentro de un tiempo y espacio común (Fassin, 2011). De hecho, se puede argumentar que la durabilidad de las políticas y prácticas basadas en la supuesta diferencia y desigualdad racial se deben a esa flexibilidad (Balibar, 1991). Ningún sistema racial es «estático; cambia de forma, tamaño, contornos, propósito, función con cambios en la economía, la estructura social, y, sobre todo, ante los desafíos, las resistencias», escribe Sivanandan (citado en Jackson, 1985, p. 179; Fekete, 2018, p. 4). Tampoco lo son los racismos que lo integran. Los más atrincherados, o los ecos de racismos históricos, pueden parecer extinguirse (ante el acecho de esfuerzos contestatarios, por ejemplo), para luego resurgir con nuevas disposiciones en un momento de cambio en la sociedad.

Retomando a Balibar, esa flexibilidad y persistencia reflejan los puntos comunes de las diferentes expresiones de racialización (Balibar, 1991). Si cada manifestación es particular a un tiempo y un lugar, cada una se basa en temas comunes a otras manifestaciones. En Estados Unidos, la racialización del africano en el siglo XVIII giraba en torno a temas acerca del bien y el mal, la bondad y la depravación, por ejemplo, que en el siglo XIX hicieron eco en los movimientos antichinos en California. En otras palabras, aunque

los cuerpos a los que se dirige la categorización y la ofensa racial pueden cambiar, los implementos simbólicos y materiales utilizados para llevar a cabo la agresión pueden variar muy poco, o nada. De manera semejante, la racialización de los mexicanos en Estados Unidos hoy en día revive temas empleados para caracterizar a los afroamericanos y a los asiáticos. Por lo tanto, diferentes y aparentemente disímiles incidencias de racialización se construyen unas sobre otras; de modo que cada manifestación es, en diversos grados, una sedimentación de aquellas que la precedieron.

Arraigadas en el pasado, las adscripciones raciales pueden parecer inamovibles, esto es, más allá del alcance de la historia; en gran medida, ahí es donde yace su poder. Ese halo de raigambre les dota de un carácter atemporal que les permite resistir los desafíos a lo largo del tiempo o sumergirse (*go underground*) ante desafíos o movimientos contestatarios. Al mismo tiempo, el arraigo de las adscripciones, su constante estado de latencia, hace posible tener acceso a ellas y activarlas (Balibar, 1991). El éxito de Trump para movilizar a su base electoral (e, incluso, a otros del electorado) en torno a la migración mexicana y el muro fronterizo se debe, en buena medida, a las adscripciones raciales que, aunque aplicadas a mexicanos, datan de períodos anteriores al contacto con México e, incluso, a la fundación de la nación.

Ese arraigo revive la cuestión de la historia; pone de relieve pasadas construcciones y experiencias raciales y, en particular, las maneras en que se han inscrito «las estructuras sociales de la racialización sobre y en los cuerpos, es decir, los rastros físicos dejados por siglos de dominación, segregación y estigmatización» (Fassin, 2011, p. 429). De manera semejante, hace hincapié en las formas en que la adscripción, como fenómeno colectivo, ha moldeado las estructuras sociales. En el caso aquí explorado, el lente histórico hace resaltar las múltiples maneras en que los estadounidenses angloamericanos históricamente han entendido sus encuentros con los *otros*; esto es, cómo han percibido y cómo se han relacionado con *ellos*. Por una parte, subraya el papel que ha jugado ese acervo

de imágenes y narrativas en la construcción de la *otredad* mexicana. Por otra, pone énfasis en la influencia de esa construcción del *otro* mexicano en la configuración del *nosotros* norteamericano y en sus estructuras socioculturales, económicas y políticas; primero en el suroeste, luego a lo ancho del país.

La cuestión de la historia también hace ver la importancia del *sentido del pasado* (*pastness*) para comprender la energía y la fuerza de las significaciones raciales, especialmente en la conformación de la identidad nacional y el sentido de ser *pueblo*. *Pastness* –argumenta Wallerstein– contiene y hace afirmaciones «más profundas y más antiguas, *ergo*, más legítimas» que contrastan con realidades contemporáneas, que son más fácilmente manipuladas y distorsionadas para promover intereses igualmente actuales y efímeros (Wallerstein, 1991, p. 78). El sentido de *pastness* yace en «una especie de tiempo soñado, un pasado de temporalidades añejas», para citar a Heaney (1993), donde resuena «el sentido de pertenecer simultáneamente a un universo tanto doméstico como planetario» (párr. 4). *Pastness*, en este sentido, comparte el campo ontológico con los mitos de origen.

Pastness también apela a sentimientos sobre el futuro, incluso mesiánicos, y, como consecuencia, lleva un potente vigor emocional. En Estados Unidos esa cualidad confiere una ferocidad espontánea a cualquier cuestión racial. En dicho país la cualidad de *pastness* en las imágenes y las narrativas raciales transforma la raza en un filtro a través del cual se imagina y se construye el país: desde posiciones locales, como el hogar, hasta globales, como el planeta y la especie humana. De ahí, se convierte en el parapeto desde donde se mira y se experimenta el mundo. Al hacer alusión a México, Trump aprovecha y remueve ese sentido del pasado y, por ende, los temas y sentimientos atávicos que lo acompañan. Estos atavismos han sido centrales en Estados Unidos, como Estado-nación, y anidan en la médula de sus instituciones y en la manera en que muchos ciudadanos, de forma consciente e inconsciente, perciben su país y se perciben en él.

Raza y racialización en la expansión al oeste: un breve resumen de una larga y compleja historia

Dada la influencia mutua entre raza y nación, particularmente en contextos coloniales y neocoloniales, no sorprende que desde temprano en la existencia de Estados Unidos surgiera la cuestión racial, y que a lo largo del tiempo ejerciera una influencia determinante en su desarrollo y sus luchas por fijar una identidad nacional. De carácter fundacional, la cuestión racial ha manifestado una reciedumbre que, con diversos grados de inmediatez y latencia, ha surgido con fuerza, especialmente en momentos críticos –de contracción y crecimiento económico, por ejemplo–, esto es, en momentos de presión sobre el tejido social. El presente es uno de ellos. La primera parte del siglo XIX fue otro. Ambos, no solamente están interrelacionados, sino que las construcciones raciales y las manifestaciones de racismo de hoy en día continuamente remueven y hacen presente ese pasado.

Si los cimientos de Estados Unidos como país independiente se forjaron en el siglo XVIII, el país se consolidó como un proyecto nacional viable y exitoso en el XIX, período de una extraordinaria expansión territorial. Así, aunque su independencia de Gran Bretaña en 1783 marcó su comienzo como país autónomo, el proceso de establecerse como Estado-nación dentro del sistema de Estados nacionales fue una empresa del siglo XIX. Una parte crítica de ese esfuerzo fue la expansión a el suroeste, hacia tierras mexicanas.

De hecho, hoy en día es generalmente reconocido que el expansionismo, por no decir el impulso imperial, fue integral para el desarrollo del país desde su independencia de Gran Bretaña (Burns, 2017; Grandin, 2019; Nugent, 2008). En 1785, dos años después de la lucha independentista, John Adams (segundo presidente del país) afirmó que Estados Unidos sería «el poder más grande sobre la tierra» (Burns, 1957, p. 65). Un año más tarde, Thomas Jefferson (tercer presidente del país) escribió: «nuestra confederación debe ser vista como el nido de donde se poblará toda América, del norte

al sur» (Jefferson, 1786, s. p. [traducción propia]). Esa opinión se reprodujo en recintos fuera de las cúpulas del poder. En las palabras de un geógrafo estadounidense de la época: «No podemos anticipar el período, no tan distante, cuando el Imperio Americano abarcará millones de almas al oeste del Mississippi» (Morse, 1789, p. 469).

La visión resultó ser profética. Si en 1783 Estados Unidos llegaba a la orilla del río Mississippi, en 1803, con la compra de Luisiana, el país se duplicó en tamaño. Para 1812 sus ciudadanos empezaban a poblar la frontera con México. Cuarenta años más tarde el país se extendería hasta el océano Pacífico. Así, desde muy temprano, Estados Unidos reflejó los orígenes y el contexto de su nacimiento –primero, como extensión de un poder imperial, y luego, como nación que alcanzó su madurez en uno de los períodos más agresivos del imperialismo europeo–. En ese proceso se volvió un proyecto de nación con aspiraciones imperiales propias. Su incursión en tierra de México sería su primera experiencia de conquista y colonización de un país y un pueblo extranjero.

A la vez que la consolidación del Estado-nación requirió el fortalecimiento de la economía y de las instituciones del Estado, también exigía la creación de un sentido compartido de identidad, de posibilidad a futuro. El expansionismo fue parte de ese esfuerzo y dio forma a la identidad nacional y personal, al captar la imaginación, por igual, de líderes y ciudadanos. El hecho de anclar el futuro en aspiraciones expansionistas, por no decir imperiales, jugó un papel crítico en la resolución de desacuerdos entre elites y despertó entusiasmo entre la población de la joven nación. En ese proceso, la identidad y el expansionismo se fusionaron con el pensamiento racial, lo que exaltó el potencial de Estados Unidos y rebajó o negó ese potencial en los *otros*.

Aunque el pensamiento racial en Estados Unidos tiene raíces en una reflexión más amplia europea, desde muy temprano tomó contornos distintamente locales, arraigados en la experiencia estadounidense: primeramente, de los encuentros y conflictos con las poblaciones indígenas; y luego con esclavos africanos. Así, la

propuesta de Gobineau (1967) *Ensayo sobre la desigualdad en las razas humanas*, publicado en la segunda parte del siglo XIX, si bien encontró tierra fértil entre los estadounidenses, realmente vino a confirmar lo que ya se tomaba por dado. En otras palabras, aunque la población norteamericana, especialmente sus elites, tenía acceso a diversos acervos del *otro* colonizado en América Latina, África y Asia, resultado de las incursiones europeas en el mundo, ya tenía con qué contribuir a ese resguardo discursivo racial. En ese sentido, el interés en y la percepción del *otro* en Estados Unidos en el siglo XIX tenían un amplio registro, tanto local como extranjero, donde escoger.

Los encuentros entre los primeros estadounidenses, en su gran mayoría ingleses e indígenas, ocurrieron poco tiempo después de la llegada de los europeos a tierras norteamericanas. Esas experiencias marcarían el pensamiento racial en años venideros. Según un testimonio que data de 1585, los indígenas eran «sencillos y rústicos en su modo de ser, sin conocimiento alguno de Dios o de la rectitud de la ley», aunque también eran «apacibles y dóciles» (Nash, 1970, p. 2). Con el paso del tiempo esa visión cedería a imaginarios casi opuestos.

Dos hechos ayudan a entender el cambio. Primero, la tenaz resistencia de los pueblos originarios ante los esfuerzos por evangelizarlos, vista, desde la perspectiva de los colonizadores como una prueba de su irreligiosidad, impiedad y satanismo. Igual de importante, desde su desembarco en suelo americano, los angloamericanos pusieron su mirada en las tierras nativas e hicieron todo lo posible por apropiarse de ellas. No es de sorprender, entonces, que las imágenes de indígenas incivilizados pero dóciles e infantiles cedieran el paso a imaginarios de «indios salvajes» (Nash, 1970, p. 2). En poco tiempo, las narrativas empezaron a enfocarse en la violencia indígena y la vulnerabilidad angloamericana, especialmente de mujeres y niños blancos.

No obstante lo anterior, a lo largo del siglo XIX siguieron reproduciéndose imágenes y narrativas menos degradantes, incluso benignas, particularmente en la costa del este, donde el término *noble*

salvaje, en gran medida una invención europea, había cruzado el Atlántico (Horsman, 1981). En contraste, en la frontera la imagen dominante era de *salvajes* hostiles, mentirosos y altamente temidos (Nash, 1970) que dio luz a un puñado de narrativas, la mayoría centrada en ataques indígenas a angloamericanos desprevenidos y, por ende, inocentes. Algunas, finalmente, adquirieron insinuaciones sexuales en historias de mujeres blancas secuestradas y mantenidas en cautiverio por hombres indígenas.

En este giro, el lenguaje empleado para hablar de las poblaciones originarias viró al genocidio. Las descripciones de familias «masacradas a manos […] de naciones sedientas de sangre, en sus hogares o praderas» dieron rienda suelta a ataques y guerras contra los pueblos indígenas (Horsman, 1981, p. 110). En las palabras de un inglés que visitó las colonias de Norteamérica en el siglo XVIII: «No hay nada más común que escucharlos hablar de extirparlos [indígenas] totalmente de la faz de la tierra, hombres, mujeres y niños» (Smyth, 1784, pp. 345-346). Otro testimonio concluyó que «su extirpación sería útil para el mundo, y honorable para aquellos que puedan realizarlo» (Horsman, 1981, p. 113).

Como sus contrapartes europeas, los angloamericanos en general suscribían la monogénesis a la idea de una sola especie humana en su concepción de la naturaleza humana y su potencial –por ende, los acercamientos a las poblaciones originarias con el fin de evangelizarlos–. Con los africanos, sin embargo, hicieron una excepción. La esclavitud junto con la denigración de la población negra se propagó con vigor a lo largo y ancho del país. Si la primera evidencia de servidumbre perpetua en Estados Unidos remonta a principios del siglo XVII, ya para mediados del siglo la esclavitud de los africanos y sus descendientes estaba arraigada en el país como ley y como costumbre (Nash, 1970). Según Horsman:

> Al final de la era colonial, la visión ilustrada de la igualdad innata estaba siendo cuestionada a nivel práctico en las colonias americanas. Los blancos, por medio de las leyes que aprobaron y

> las actitudes que asumieron, colocaron a los negros en un nivel humano diferente [...] los negros en la práctica no eran considerados simplemente como hombres y mujeres de una tez diferente (Horsman, 1981, p. 100).

La esclavitud reflejó y profundizó el racismo contra los africanos, y el desprecio por los negros se convirtió en parte de la vida cotidiana en Estados Unidos, mucho antes de que las teorías raciales justificaran y sustentaran la esclavitud. A la vez, las imágenes de los africanos retomaron, desfiguraron y endurecieron aquellas inventadas para denigrar y suprimir a los indígenas. En defensa de la *institución peculiar*, esclavistas, científicos y políticos, a menudo en connivencia, utilizaron la ciencia médica, la biología, la anatomía y la historia para *probar* la diferencia racial y la inferioridad de los negros, así como para justificar la esclavitud hereditaria (Young, 2015). Haciendo eco del lenguaje usado para retratar a los indígenas, las imágenes que emergieron describían a los africanos como inherentemente inmaduros e infantiles, en el *mejor* de los casos, y salvajes e idóneos para la esclavitud, en el peor. De manera semejante, se defendió el uso de la violencia como primera defensa contra cualquier revuelta y supuesta amenaza sexual para mujeres blancas por parte de esclavos.

Estas imágenes sirvieron para varios propósitos. Empezando con en el caso de las poblaciones originarias, que permitieron y justificaron la invasión y apropiación de sus tierras. En el caso de los africanos, justificaron la esclavitud y el trabajo forzado hereditario. Así, sustentaron dos elementos críticos –la tierra y la mano de obra– para la floreciente economía estadounidense basada principalmente en la agricultura, en el medio oeste y oeste, y en el latifundismo en el sur. A su vez, también reflejaron y afirmaron el valor de la propiedad privada, fuera la tierra o los cuerpos de esclavos.

Como tal, la racialización dio pauta para la sociedad en vías de construcción (Takaki, 1970). Por un lado, las imágenes del *otro*, fuera indígena o africano, y el trato que recibían los no-europeos

se anclaba en intereses económicos dominantes y revelaba hasta qué punto muchos irían en la realización y defensa de sus intereses. Por otro, arraigados en oposiciones binarias de *nosotros* y *ellos*, reflejaban principios morales que guiaban el proyecto de nación. En este sentido, sirvieron para esclarecer fundamentos identitarios e ideológicos propios –lo que los estadounidenses aspiraban ser y lo que *no* querían ser–. En palabras de Nash (1970), «proporcionaron un medio para medir su propia civilidad, cultura y auto-identidad» (pp. 7-8).

El rechazo de las poblaciones originarias a la evangelización profundizó la convicción religiosa de los angloamericanos y fortaleció el compromiso con la misión religiosa occidental. Nociones del *otro* salvaje, impregnadas de errantes fantasías sexuales, y relatos de mujeres blancas recluidas en cautiverio, proporcionaron lastre para ideas sobre la pureza y la virtud de los cuerpos femeninos blancos (Takaki, 1970). La presunta ociosidad y la falta de industria de los pueblos de piel más oscura enfatizó la supuesta diligencia y productividad de los pueblos de piel blanca. Así, no obstante que la presencia indígena y africana presentara una amenaza potencial al proyecto nacional angloamericano, también sirvió para afirmar una visión de sí mismo como pueblo dotado de religiosidad, autocontrol, orden y productividad (Nash, 1970).

La construcción de la identidad no sólo se fundamenta en la oposición al indígena y al africano, sino en comparaciones y similitudes con otros europeos, en particular, los ingleses (Smith, 1980). En esta búsqueda y apego a lo inglés, los estadounidenses adoptaron el anglosajonismo, el cual, se argumentaba, si se cultivaba en suelo americano traería «el buen gobierno, la prosperidad comercial y el cristianismo al continente americano y al mundo» (Horsman, 1981, p. 2). Thomas Jefferson, por ejemplo, estaba convencido que las instituciones del país debían basarse en el modelo sajón, opinión que propuso y defendió mucho antes de la idea de independizarse de Gran Bretaña (Horsman, 1981).

El anglosajonismo debió su atractivo en parte a su historicismo. Entendido como el reflejo de un pasado teutónico, vinculaba a los

ingleses con las tribus germánicas en los últimos años del imperio romano, dotando así a sus adherentes de una mayor antigüedad y, lo que es más y de suma importancia, de un sentido de destino. Según la narrativa, los anglosajones tomaron de los alemanes el «amor instintivo por la libertad y lo convirtieron en un gobierno y una nación eficaz», lo que posibilitó fundar Gran Bretaña y extender su imperio (Horsman, 1981, p. 26). Como filiales ingleses, los estadounidenses, especialmente los gobernantes del país, se afianzaron en el anglosajonismo en los años posteriores a la independencia en un esfuerzo por reconciliar intereses y diferencias regionales y conservar una nación que a veces parecía desmembrarse. Como tal, se convirtió en un llamado para forjar una identidad nacional (Hofstadter, 1983).

El anglosajonismo reflejó la tendencia decimonónica de enfatizar los cimientos étnicos y raciales de las naciones: el papel de la lengua, la cultura y un pasado común en el proceso de forjar un Estado-nación. Retomando la obra de Herder y del romanticismo alemán, el giro étnico-racial en general dejó al lado ideas más incluyentes sobre la construcción de las naciones y, en cambio, puso énfasis en aproximaciones exclusivistas arraigadas en el sentido de *peoplehood*, de pueblo. Como tal, echó leña al fuego a la disputa sobre la monogénesis y contribuyó a la erosión de cualquier propuesta ontológica que partiera de la existencia de una sola especie humana o una sola humanidad.

Como muchos han subrayado, los intentos por fusionar la biología con el pensamiento social tienen una larga historia. El deslizamiento histórico hacia el anglosajonismo fue un ejemplo más de esa fusión (Stocking, 1968), al sustituir nociones de identidad fundadas en lo político por otras ancladas en la etnicidad y la raza. Como consecuencia, se cimentaron los racismos existentes contra los indígenas y los africanos, lo que permitió que cepas más virulentas ganaran validez.

El proceso de enraizar la creación y el desarrollo de la nación y la identidad en el anglosajonismo resultó ser una unión volátil

para los *otros* no descendientes de europeos en Estados Unidos, así como para aquellos que residían fuera de sus fronteras al oeste y al sur. De gran importancia para México y los mexicanos, ese vuelco dio luz a nociones metafísicas de la nación y las impregnó de un sentido de destino racial. Al final, llegó a motivar y justificar la conquista territorial y asentó las bases para la percepción de los mexicanos como un pueblo inferior con líderes ineptos, y el país, en general, destinado a la conquista.

Las narrativas sobre México en la expansión y conquista territorial

Reginald Horsman sostiene que «el catalizador en la adopción excesiva del anglosajonismo fue el encuentro de estadounidenses con mexicanos en el sudoeste, la Revolución de Texas y la guerra con México» (Horsman, 1981, p. 209). A la vez, habría que recordar que antes de fijar su mirada en tierras mexicanas, los estadounidenses ya tenían una larga historia con la *otredad*. Como era de esperarse, fue a partir y a través de esas experiencias e imaginarios que se forjaron las primeras descripciones sobre lo mexicano.

Las razones detrás de la migración angloamericana a México y los incidentes que precipitaron el conflicto y la guerra son complejos, y éste no es el lugar para revisar esa historia. Sin embargo, es menester tomar nota de algunos eventos claves para contextualizar la expansión en territorio mexicano: la secesión de Texas, la guerra con México y la apropiación de más de la mitad del país.

Si la migración al oeste fue impulsada por la búsqueda de oportunidades comerciales, fue motivada, sobre todo, por el deseo de adquirir tierra. Habría que recordar que a principios y mediados del siglo XIX, Estados Unidos era predominantemente agrícola y la mayoría de sus ciudadanos no sólo vivía de la tierra, sino aspiraba a adquirirla para beneficio propio. A la vez, a principios de siglo varios acontecimientos habían complicado su adquisición a lo largo de la costa este y regiones aledañas. En 1821, en un esfuerzo por contener la especulación desenfrenada de tierras, la tesorería del

país frenó diversas prácticas prestatarias bancarias, lo que imposibilitó la compra de tierra para muchos e impulsó la migración de otros hacia el oeste para evitar los castigos por incumplimiento de contrato y pago (Velasco, 1994). La depresión económica a fines de la década de 1830 y principios de la década de 1840, que afectó en especial el norte y el este del país, impulsó la migración de otros más. La situación económica del sur del país, aunque prometedora, dado el estrecho lazo entre su economía y la de Gran Bretaña, también alentó la expansión hacia el oeste. La pujante industria textil inglesa requería de cada vez mayores cantidades de algodón de Estados Unidos, lo que estimuló su cultivo y la adquisición de más terreno para su siembra (Velasco, 1994). Así, a mediados de siglo, una variedad de circunstancias ayudó a fomentar la migración hacia el oeste y, en específico, a Texas.

De manera legal e ilegal, los estadounidenses migraron a la vecina Texas. Muchos –incluyendo el líder de la eventual secesión– llegaron bajo auspicio de una ley de colonización mexicana. Sin embargo, por lo general, no cumplieron con las condiciones de residencia estipuladas en la ley: se negaron a ser católicos; siguieron practicando la esclavitud (abolida en 1824); no aprendieron español y se mantuvieron leales a Estados Unidos. No es de sorprender que en poco tiempo superaron en número a la población texana.

La migración a Nuevo México y California siguió un patrón similar. A principios del siglo XVIII en los alrededores de Santa Fe (en lo que es hoy en día Nuevo México) existía un comercio dinámico y los estadounidenses, en su deseo por adquirir tierras y abrir nuevas oportunidades comerciales, comenzaron a negociar con sus homólogos mexicanos; de modo que para mediados de siglo existía una próspera red de comerciantes entre Santa Fe y San Luis (en el medio oeste de Estados Unidos). La creciente familiaridad con el oeste de Texas alentó la migración al interior de Nuevo México y, en última instancia, a California. A pesar de los esfuerzos del Gobierno mexicano por frenar la migración

estadounidense, para mediados del siglo prosperaba una población sustancial de migrantes estadounidenses en la costa del Pacífico. Como más de uno ha notado, esos migrantes formaron la primera gran población indocumentada en la frontera entre México y Estados Unidos.

Las migraciones se realizaron por dos vías. La mayoría ocurrió de forma espontánea, a través de esfuerzos individuales y familiares. A la vez, los gobernantes del país, herederos de las ambiciones expansionistas de sus antecesores, que desde el principio mostraron interés en las tierras mexicanas. Ese interés se materializó en expediciones exploratorias financiadas a nivel federal, como el caso de la expedición de Lewis y Clark entre 1804 y 1806. También se llegó a usar la fuerza militar. En 1842, fue enviado un buque de guerra que tomó por asalto el puerto de Monterrey en California, lo cual reflejó una disposición de carácter más imperial (Vázquez, 1994).

Impulsados por el deseo de adquirir tierra, los encuentros entre estadounidenses y mexicanos fueron circunscritos, en mayor o menor grado, por la competencia y la tensión, si no el conflicto. Como en el caso de las poblaciones originarias, los mexicanos presentaban un obstáculo para las ambiciones estadounidenses. De hecho, la comparación no escapó a la mirada de algunos expansionistas. Escribió uno de ellos: «La raza mexicana ve en el destino de los aborígenes del norte su propia e inevitable suerte. Deben mezclarse o perderse ante el vigor superior de la raza anglosajona, o perecerán por completo» (Hofstadter, 1955, p. 171).

Con el transcurso del tiempo, los relatos sobre los mexicanos empezaron a reproducir temas raciales que habían surgido respecto a los indígenas y que se ampliaron y endurecieron con los africanos. En general, partían de la premisa de la superioridad angloamericana, la cual justificaba la toma de tierras mexicanas. Como escribe Horsman (1981), «tomar tierras de bárbaros inferiores no era un crimen, simplemente fue seguir el mandato de Dios para hacer que la tierra fuera fructífera» (p. 211).

El expansionismo –anexar Texas y tomar Nuevo México y California– daba por sentada la inferioridad racial mexicana. En relatos de la época, los mexicanos se calificaban de *ociosos*, *derrochadores*, *ineficientes*, *sucios*, *viciosos* e *ignorantes* (De León, 1983). Refiriéndose a los antecedentes indígenas y españoles de la población mexicana, comúnmente se le identificaba como una *raza mezclada* (*mongrel race*). El mestizaje, según un escritor de la época, había incapacitado al mexicano «para controlar los destinos de aquel hermoso país» (Heizer y Almquist, 1971, p. 140). Al hacer la guerra contra México, un «poder débil y degradado» –en palabras del secretario de Estado, James Buchanan–,Estados Unidos librarían una guerra de emancipación de la tierra (Horsman, 1981). Otro argumentó que Dios quería castigar a los mexicanos por «pérfidos y medio civilizados», y había escogido a «la raza anglosajona […] como la vara de su retribución». En las palabras del hijo del empresario que inició las migraciones a Texas, Stephen Austin, expuestas en un discurso en Nueva York en 1848: «Los mexicanos no son mejores que los indios. No veo ninguna razón por la que no debamos seguir el mismo curso ahora, y tomar sus tierras» (Horsman, 1981, p. 243).

De manera repetida y enfática, los expansionistas resaltaban los beneficios que vendrían de la apropiación y explotación de tierras mexicanas. De hecho, la anexión de Texas y después de Nuevo México y California captó la imaginación de muchos a mediados del siglo XIX, y alimentó visiones de una conquista no sólo de México, sino de todo el continente americano. Encomendando el pensamiento racial y el lenguaje del destino divino en su apoyo en la toma de Texas, en 1848 James Buchanan escribió: «Sólo así podemos cumplir nuestro alto destino y ganar la carrera de grandeza que es nuestro decreto divino» (Horsman, 1981, p. 217).

La propagación de narrativas centradas en ideas de conquista y de destino imperial alentaron la guerra contra México. Según John L. Sullivan, quien acuñó el término *destino manifiesto*, nada debería «impedir nuestra política y obstaculizar nuestro poder, limitar

nuestra grandeza y controlar el cumplimiento de nuestro destino manifiesto para tomar el continente asignado por la Providencia para el desarrollo gratuito de nuestros millones multiplicados anualmente» (citado en Hine y Bingham, 1963, p. 169).

Stephen Austin, hablando sobre la secesión de Texas, escribió que el «amor de los angloamericanos por el dominio y la extensión de sus límites territoriales [...] es igual al de Roma en las últimas edades de la mancomunidad y la primera de los Césares» (Horsman, 1981, p. 214). De manera semejante, Daniel Webster (secretario de Estado en los años previos a la guerra), al expresar su entusiasmo por la hegemonía de Estados Unidos en las Américas, declaró: «En este continente todo será angloamericano desde Plymouth Rock hasta los mares del Pacífico, desde el Polo Norte hasta California» (Horsman, 1981, p. 227). Y la editorial de un periódico en Indiana (en el medio oeste) propuso transformar «la república que nuestros padres crearon para nosotros en un Imperio, y nuestro Gobierno Nacional en una gran Potencia con dominio imperial sobre providencias y dependencias distantes» (Horsman, 1981, p. 245).

El apoyo a toda regla del expansionismo enfrentó un obstáculo: qué hacer con la población mexicana que ya vivía en la tierra codiciada. Dado el rechazo del mestizaje, de toda *mezcla racial*, pocos concebían darle la ciudadanía con pleno derecho. Como argumentó un senador ante el Congreso:

> Nunca hemos soñado con incorporar a nuestra Unión más que la raza Caucásica, la raza blanca libre. Incorporar a México sería la primera instancia de la incorporación de una raza indígena; porque más de la mitad de los mexicanos son indígenas, y el otro está compuesto principalmente por tribus mixtas. ¡Protesto por una unión como esa! Lo nuestro, señor, es el gobierno de una raza blanca (Blair y Rives, 1848, p. 98).

Quienes manifestaban entusiasmo por la anexión estaban convencidos de que los mexicanos no sobrevivirían por mucho

tiempo. Destinados a *dar paso a una raza más fuerte*, finalmente desaparecerían, reemplazados por angloamericanos. En la opinión de algunos, ese esfuerzo contaría con la ayuda de las mujeres mexicanas quienes, según se proponía, serían sexualmente receptivas a los angloamericanos (empezando por los soldados estacionados en la frontera), contribuyendo así a la desaparición de los mexicanos en tierras que antes les pertenecían.

Otros propusieron hacer de México una colonia, controlada por el ejército, hasta que todos sus habitantes fueran reemplazados por angloamericanos (Horsman, 1981). Como argumentó Sidney Breese (senador del estado de Illinois), poniendo énfasis en «la reparación de los errores» y la seguridad de Estados Unidos, «si no se puede obtener de otra forma que no sea la conquista de México y su incorporación a la Unión, o su adquisición como una provincia», quedaba como opción su anexión como colonia al país (citado en Hine y Bingham, 1963, p. 176).

A la vez, hubo quienes se oponían al expansionismo y, en particular, a la anexión. Los antiexpansionistas eran un grupo con intereses mixtos. Para repetir, algunos de ellos, temiendo que los mexicanos no desaparecerían, se resistían por motivos racistas. Sin embargo, otros se oponían al impulso imperial detrás de la propuesta. Con la memoria aún fresca de la guerra de la independencia, temían que Estados Unidos se desviara de su propuesta original y, siguiendo los pasos de Gran Bretaña, se transformara en un gobierno despótico y militarista de posesiones coloniales. Otros más asentaban su disconformidad en su condena de la esclavitud y la posibilidad de que se reprodujera la institución en las tierras conquistadas.

A la vez, había quienes se oponían a la guerra precisamente porque era una guerra de conquista. Henry David Thoreau, en uno de los primeros casos registrados de desobediencia civil en el país, prefirió ir a la cárcel en vez de pagar sus impuestos; en su defensa argumentó que no ayudaría a financiar «la conquista de México», que consideró tan aborrecible como la esclavitud (Thoreau, 1985, p. 105). De manera semejante, Josiah Royce, futuro profesor de

filosofía de la Universidad de Harvard, describió la agresión contra México como «ir al extranjero como misioneros, conquistadores, merodeadores» (citado en Hine y Bingham, 1963, p. 192). Una de las voces más fuertes de oposición provino de Abraham Lincoln, futuro presidente de Estados Unidos, pero en aquel entonces un miembro poco conocido del Congreso. Declaró que la guerra se impugnaba bajo falsas pretensiones, con mentiras y manipulaciones de los hechos, y la denunció por inmoral, proesclavista y en violación de los valores fundadores de ese país, una condena que algunos en el Senado, reflejando el espíritu de los tiempos, compararon con la traición.

Reflexión

Al hacer referencia a la frontera entre México y Estados Unidos, la inmigración del sur y el muro entre los dos países, Trump toca tramas de raíces profundas, complejas y, por ende, medulares en la historia del desarrollo de Estados Unidos; por lo mismo, dota su discurso de una eficacia simbólica y de un gran poder emocional. Rastrear las raíces de esas tramas ayuda a explicar por qué las alusiones al muro y a la inmigración resonaron en tantos estadounidenses durante la campaña presidencial y por qué siguen movilizando una parte del electorado. Datan los primeros asentamientos de colonos ingleses en la costa este de lo que es hoy Estados Unidos y, de manera especial, la primera mitad del siglo XIX, la era de mayor expansión territorial, consecuencia de la conquista de más de la mitad del territorio mexicano.

En específico, los encuentros y conflictos: primero, con las poblaciones originarias; luego, con los africanos; y, de manera particular, con mexicanos, así como la continua elaboración de la *otredad* que resultó de esas experiencias. De esta manera, la eficacia táctica de exigir la construcción de un muro entre México y Estados Unidos y la expulsión de inmigrantes –esto es, lo que dota estas llamadas de un poder singular–, se asientan en los vericuetos históricos de

la construcción del *nosotros* y *ellos* dentro de Estados Unidos y, en específico, el lugar que ocupa México en ese proceso.

La configuración de la *otredad* fue un elemento integral y activo en la fundación y el crecimiento de Estados Unidos como Estado-nación en las décadas posteriores a su independencia de Gran Bretaña. Para entender su importancia sólo hace falta ver el papel que jugó en la formación económica del país y en la configuración de la identidad nacional –en los esfuerzos por forjar un sentido de nación– de lo que Estados Unidos era y lo que aspiraba a ser. En otras palabras, hace falta ver de qué manera la *otredad* ayudó a consolidar el proyecto de desarrollo del país como un Estado-nación viable dentro del capitalismo mundial en el siglo XIX.

Aunque Estados Unidos ya daba pasos decisivos dentro de la Revolución Industrial que se acrecentaba en Europa a principios de siglo, su economía seguía dependiendo primordialmente de la agricultura de pequeña escala y del latifundismo. En ese modelo de desarrollo, la *otredad* jugó un papel clave al impulsar y justificar la toma de tierras ajenas: primero de grupos indígenas, empezando en el siglo XVII, y luego de México, en el siglo XIX. También, justificó la esclavitud hereditaria que proveía la mano de obra agrícola, en especial en los latifundios algodoneros del sur, ya estrechamente integrados a la pujante industria textil inglesa. De manera simultánea, la reducción de indígenas, africanos y mexicanos al estatus subordinado de *otros* reflejó y consolidó el valor de la propiedad privada, fuera en forma de territorio o de cuerpos humanos, como valor primordial de la naciente sociedad estadounidense, ya firmemente arraigada en la economía del mercado.

La *otredad* también dio amparo a una propuesta sociocultural más amplia, dotándola de un sentido de *misión civilizatoria* cristiana y occidental. Empezando en el siglo XVII, sustentó los esfuerzos por evangelizar y occidentalizar a las poblaciones originarias; luego se transformó en instrumento ideológico militar ante la resistencia indígena y defensa de sus tierras. Asentada en esquemas binarios, edificada más y más en esquemas racistas, la *otredad*

se fue erigiendo sobre el antagonismo, la amenaza, la defensa y el ataque, donde los *otros* representaban un peligro para el desarrollo de la joven nación.

De esta manera, la *otredad*, de la mano con el anglosajonismo, constituyó un aporte ideológico que reforzó los lazos internos de la nación que, en las décadas posteriores a la independencia, parecían desgajarse ante las fuerzas centrífugas propias de su particular historia. Ayudó a unificar al país cuando parecía ceder su unión ante las crisis económicas y las múltiples fracciones y divisiones que constituían la nación, entre ellas: las contiendas alrededor de la esclavitud, las desigualdades de clase, los desequilibrios regionales y las distinciones urbanas y rurales, entre otras.

El conflicto con México y la anexión del territorio mexicano desplazaron las tensiones. En el sentido más obvio, extender los límites geográficos trajo una gran riqueza natural a Estados Unidos. De igual manera, cimentó una de las aspiraciones atávicas de los primeros y subsecuentes gobernantes: la extensión territorial del país al océano Pacífico. A la vez, la construcción de la *otredad* mexicana, fincada en previas configuraciones del *otro*, consolidó la jerarquía racial dominante y, al final, la imaginada *superioridad* angloamericana. De esta forma, aportaría un elemento más al llamado *excepcionalismo* estadounidense, que jugaría un papel singular en los esfuerzos por consolidar la nación.

No menos importante, las guerras de Texas y de 1846-1848 reposicionaron a Estados Unidos dentro del conjunto de Estados nacionales europeos y, de manera especial, ante Gran Bretaña. Dado el escenario de la expansión imperial europea, la guerra de Estados Unidos contra México –una guerra de conquista– reflejó y siguió el patrón de las grandes potencias imperiales y capitalistas. Por otro lado, al librar la guerra y la anexión de tanto territorio, Estados Unidos dio un paso más hacia la paridad con sus congéneres europeos, especialmente los ingleses; su punto de referencia y comparación histórica y, de alguna manera, el modelo que aspiraba seguir. Así, con la anexión, el país empezó a dejar atrás su pasado

de súbdito colonial, de estatus subalterno y dependiente de Gran Bretaña. El hecho desataría un impulso imperial que a finales del siglo XIX llevaría a la guerra con España y la anexión de Filipinas, Puerto Rico, Hawái y Guam.

Al mismo tiempo, la apropiación de más de la mitad del territorio mexicano trajo un costo para la nación. La anexión resaltó divisiones internas, cada vez más evidentes a mediados de siglo, especialmente en torno al latifundismo y a la mano de obra esclava en el sur del país. En debates sobre si se debiera o no permitir la esclavitud en territorios anexados, se profundizó una de las contiendas más amenazantes para la futura integridad y unión del país. Así, la anexión también resaltó, profundizó y aceleró la erupción de una de las más atrincheradas contradicciones del modelo de desarrollo. El registro histórico lo demuestra: 13 años después de la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo se desencadenó la guerra civil que casi deshizo la nación.

No menos consecuente fue la carga moral que dejó la invasión bajo falsas pretensiones de un país vecino y soberano y la apropiación de más de la mitad de su territorio. El reclamo de Abraham Lincoln (1848) ante el Congreso fue sagaz y previsor al señalar la deuda moral y las consecuencias que implicaba esa corrupta victoria. Refiriéndose al presidente Polk declaró: «He is deeply conscious of being in the wrong; that he feels the blood of this war, like the blood of Abel, is crying to heaven against him». La llaga permanecería a lo largo del tiempo, de forma consciente e inconsciente, materializada en la presencia mexicana en tierras que antes habían pertenecido a México. La inmigración del sur de la frontera sería otra secuela y otro recuerdo de esa historia.

Referencias

Balibar, E. (1991). Racism and Nationalism. En E. Balibar e I. Wallerstein. *Race, Nation, Class, Ambiguous Identities* (pp. 37-67). Londres/Nueva York: Verso Press.

Blair, F. y J. Rives (4 de enero de 1848). Sketches of the debates and proceedings. En *The Congressional Globe, 30th Congreso, 1ra Session* (p. 98). Recuperado de http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage

Burns, E. (1957). *The American Idea of Mission: Concepts of National Purpose and Destiny*. New Brunswick, Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Burns, A. (2017). *American Imperialism: The territorial expansion of the United States 1783-2013*. Escocia: Edinburgh University Press.

De Gobineau, J. A. (1967). *Essai sur I'inegalité des races humaines* (1a. ed., vol. 4). Paris: Editions Pierre Belfond.

De León, A. (1983). *They Called Them Greasers, Anglo Attitudes toward Mexicans in Texas, 1821-1900*. Austin: University of Texas Press.

Fassin, D. (2011). Racialization, How to Do Races with Bodies. En F. Mascia-Lees (edit.), *A Companion o the Anthropology of the Body and Embodiment* (pp. 419-435). Londres: Blackwell Publishing Ltd.

Fekete, L. (2018). *Europe's Fault Lines, Racism and the Rise of the Right*. Londres/Nueva York: Verso Press.

Grandin, G. (2019). *The End of the Myth: From the Frontier to the Border Wall in the Mind of America*. Nueva York: Henry Holt and Co.

Heaney, S. (1993). The Sense of the Past. *History Ireland, 4*(1). Recuperado de https://www.historyireland.com/20th-century-contemporary-history/the-sense-of-the-past-by-seamus-heaney/

Heimert, A. y Delbanco, A. (edits.). (1985). *The Puritans in America, A Narrative Anthology*. Cambridge, Massachusetts/Londres: Harvard University Press.

Heizer, R. y Almquist, A. (1971). *The Other Californians: Prejudice and Discrimination under Spain, Mexico and the United States to 1920*. Berkeley/Los Ángeles: University of California Press.

Hine, R. y Bingham, E. (1963). *The Frontier Experience, readings in the Trans- Mississippi West*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.

Hofstadter, R. (1955). *Social Darwinism in American Thought. Boston*: Beacon Press.

Hofstadter, R. (1983). *Social Darwinism in American Thought*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Horsman, R. (1981). *Race and Manifest Destiny. The Origins of American Racial Anglo- Saxonism*. Londres: Harvard University Press.

Jackon, P. (1985). Social Geography, Race, and Racism. En R. Peet y N. Thrift (edits.), *New Models of Geography* (pp. 176-195). Londres: Unwin and Hyman.

Jefferson, T. (1786). From Thomas Jefferson to Archibald Stuart, 25 January 1786. *Founders Online, National Archives*. Recuperado de https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-09-02-0192

Lincoln, A. (January 12, 1848) Document: The War with Mexico: Speech the United States House of Representatives. Recuperado de https://teachingamericanhistory.org/library/document/the-war-with-mexico-speech-in-the-united-states-house-of-representatives/

Mark, M. (5 de abril de 2018). Trump just referred to one of his most infamous campaign comments: calling Mexicans "rapists". *Business Insider.* Recuperado de https://www.businessinsider.com/trump-mexicans-rapists-remark-reference-2018-4?op=1

Morse, J. (1789). *The American Geography; or A View of the Present Situation of the United States of America*. Recuperado de https://archive.org/details/americangeography00mors

Nash, G. (1970). Red, White and Black. The origins of racism in colonial America. En G. Nash (edit.), *The Great Fear: Race in the mind of America* (pp. 1-26). Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Nugent, W. (2008). *Habits of Empire: A History of American Expansionism*. Nueva York: Alfredo Knopf.

Omi, M. y H. Winant (1994). *Racial Formation in the United States, from the 1960's to the 1990s*. Nueva York/Londres: Routledge.

Smith, P. (1980). *The Shaping of America. People's History of the Young Republic.* Columbus, Ohio: McGraw-Hill.

Smyth, J. (1784). *A Tour in the United States of America. Containing an Account of the Present Situation of That Country*. Sacramento: Creative Media Partners.

Stocking, G. (1968). *Race, Culture and Evolution, Essays in the History of Anthropology.* Estados Unidos: University of Chicago Press.

Takaki, R. (1970). The Black Child-Savage in Ante-Bellum America. En G. Nash (edit.), *The Great Fear: Race in the Mind of America* (pp. 27-44). Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Thoreau, H. (1985). *Thoreau, A Week on the Concord and Merrimack Rivers, Walden, The Maine Woods*. Nueva York: The Library of America.

Vázquez, J. (1994). ¿Dos guerras contra Estados Unidos? En J. Vázquez y A. Reichstein. *De la rebelión de Texas a la guerra del 47* (pp. 9-36). Ciudad de México: Nueva Imagen.

Velasco, J. (1994). La separación y la anexión de Texas en la historia de México y Estados Unidos. En J. Vázquez y A. Reichstein. *De la rebelión de Texas a la guerra del 47* (pp. 125-165). Ciudad de México: Nueva Imagen.

Wallerstein, I. (1991). The Construction of Peoplehood. En E. Balibar e I. Wallerstein. *Race, Nation, Class, Ambiguous Identities* (pp. 71-85). Londres/Nueva York: Verso Press.

Young, R. (2015). *Empire, Colony, Postcolony*. Oxford, Inglaterra: Wiley Blackwell.

Unos bocaditos de las hegemonías de lenguajes y sus descontentos desde 1540 al presente en la región transfronteriza del suroeste de Norteamérica

Carlos G. Vélez-Ibáñez[1]

Introducción

Este breve trabajo fue creado como tributo al aniversario de los 80 años de la fundación de la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA). Tuve la fortuna de acercarme a la antropología social mexicana por medio de Ángel Palerm y su gran colega Eric R. Wolf. Las interacciones con ellos y Larissa Lomnitz, en varios seminarios y visitas, fueron de gran influencia en mi trabajo inicial en Ciudad Netzahualcóyotl, Izcalli, Estado de México. Así mismo, desarrollé mis intereses tanto teóricos como aplicados, en parte, guiados por estos magníficos antropólogos.

Compartiré aquí unos bocaditos de mi trabajo sobre métodos, modos y medios por los cuales las hegemonías de lenguaje intentaron imponerse desde la Colonia hasta el presente en esto que puede caracterizarse como la región transfronteriza del suroeste de Norteamérica. Igualmente, el trabajo presenta un poco de los arcos de descontento expresado por las poblaciones afectadas durante los últimos 500 años. Solamente se mecionarán algunos aspectos de este largo proceso. En mi libro desarrollo ampliamente la complejidad y las contradicciones de todos estos procesos.[2]

[1] Conferencia magistral: 80 aniversario de la Sociedad Mexicana de Antropología. Editado el 28 de enero de 2019.

[2] Este ensayo, en parte, es una traducción de mi libro *Hegemonies of Language and their Discontents: The Southwest North American Region Since 1540* (Vélez-Ibáñez, 2017).

El presente ensayo continua con temas narrativos. En primer lugar, aspectos de comunicación prehispánicos y prácticas de las múltiples cabezas coloniales. Después, reacciones y descontentos hacia la Colonia, la revolución de los pueblos, uso jurídico y documentos de fulcro. Por último, la bifurcación de la región, nuevas hegemonías del norte y sus descontentos, así como la vida cotidiana transfronteriza. Además, como base metodológica, cuenta con fuentes y archivos históricos desde documentos originales de la Colonia del siglo XVIII hasta materiales contemporáneas publicados por académicos en Estados Unidos y México. Las historias orales pretenden crear un ambiente más cercano a la realidad cotidiana de los sujetos presentados y utilizan imágenes para estimular al lector a considerar aspectos ocultos no obvios a primera visita. A continuación se puede observar la fotografía 1, la cual representa muchos aspectos de estos procesos. El monumento fue creado hace muy poco para el Santuario de Chimayo, en Nuevo México, Estados Unidos.

Fotografía 1. Tres culturas. Santuario de Chimayo, en Nuevo México, Estados Unidos

Fuente: Carlos G. Vélez-Ibáñez, Estados Unidos, 2015.

No hay que ser sabio para darse cuenta de los aspectos de la hegemonía congelados en el monumento de las *Tres culturas*, el cual refleja cómo la hegemonía se representa inocentemente como si fuera algo neutral. Por ejemplo, se puede ver la representación de un indígena medio comprimido con los brazos abiertos aceptando la *palabra* del lector, y a la derecha la figura hispana-mexicana sometiéndose al poder del lector, la cual se está cubriendo la cara con las manos en vergüenza o en éxtasis. Por último, se ve la figura parada, vestida al estilo *cowboy*. Esta última como figura central del monumento, se encuentra leyendo la palabra mítica; además, es la única que tiene una silla para sentarse. Cada una ha sido configurada de tal manera que el *cowboy* anglo es la figura más alta, y el indígena, a pesar de que está parado, es el de más baja estatura. Sin embargo, el indígena está en una posición más alta que el hispano-mexicano, quien está hincado. El monumento, presentado como algo inocente, fue creado por un escultor mexicano en Chihuahua, y patrocinado por el pastor español del santuario de Chimayo. En particular, el monumento parece algo *normal* y aceptado con armonía y gratitud de compartir la palabra anglosajona.

El monumento expresa, en acción, la transmisión de *la palabra* inglesa, la cual intenta reflejar una escena *natural*, pero realmente cada representación está colocada en un arreglo desigual. En realidad, el monumento es una representación de cientos de años de hegemonía lingüística distribuida en esos territorios. Cabe mencionar que, si este monumento se hubiera construido unos años antes de la bifurcación de la región, quizá el hispano-mexicano sería el lector de *la palabra*, aunque el indígena seguiría igual –de baja estatura–. Además, como todos los imperios, sabemos que una práctica mesoamericana de los indígenas fue quemar los códices de otros para imponer una nueva *palabra* legítima del nuevo régimen. Es preciso destacar que el monumento no incluyó una figura afromestiza, dicha ausencia quizá se debe a la falta de conocimiento, tanto del escultor, como del pastor, sobre esta comunidad.

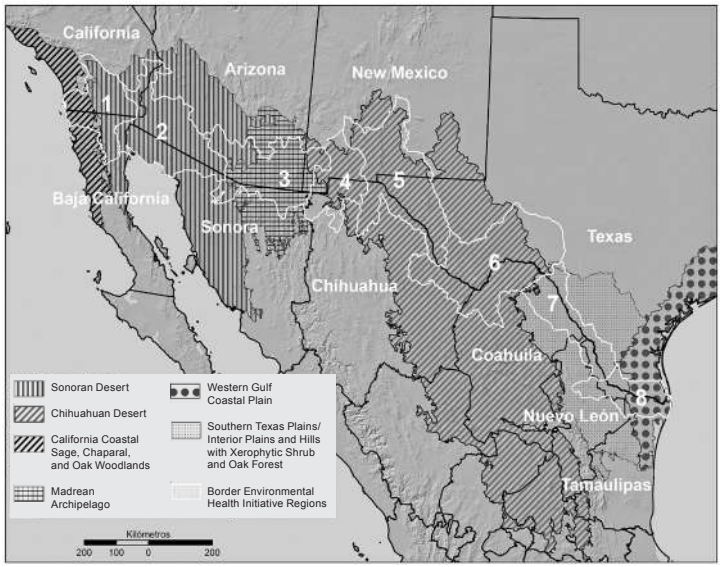
En parte, este monumento de piedra mítica contribuye a enmascarar las *historias escondidas* de tantas poblaciones que Wolf (1983, 2010) elocuentemente ha mencionado, como la negación de la hegemonía hacia las comunidades indígenas, la ridiculización por la creación de caricaturas de las poblaciones conquistadas, el proceso de demonización y, finalmente, el uso de estereotipos negativos de conducta e ideologías inferiores. Wolf (1983, 2010) apunta que los conquistadores consideraban que las poblaciones indígenas no tenían historia. Desde mi punto de vista, extirpar los idiomas de las poblaciones indígenas contribuye enormemente a borrar las historias de estas comunidades. Por lo tanto, el remedio no solamente consiste en recuperar esas historias, sino también, y aún más importante, indagar en el proceso histórico y lingüístico, y cómo éste fue y es impactado por la hegemonía.

Desde un punto de vista teórico acerca de los procesos de hegemonía, estoy básicamente de acuerdo con William Roseberry (1994), quien propone que la idea de hegemonías se presenta no sólo para entender el consentimiento hacia las hegemonías y sus mecanismos, sino también como lucha contra éstas. Por ejemplo, las poblaciones subordinadas usaban palabras, imágenes, simbolismos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos para entender, confrontar, y resistir su dominación.

Se puede hablar de hegemonías y descontentos no como fenómenos singulares u homogéneos, sino como arcos de represión y contestación distribuidos y reflejados imperfectamente pero no replicados. Éstos se distribuyen sobre espacios, poblaciones, y a través de los tiempos como arcos de desigualdad de represión; pero imperfectos, llenos de contradicciones y niveles de problemáticas construidos en el transcurso del tiempo. Así mismo, las poblaciones subalternadas toman ventaja de éstos en una variedad de descontentos también imperfectos, expresando, por ejemplo, sus reacciones hacia la hegemonía que, pese a que inició hace 500 años, aún se refleja en toda la región en diferentes modos y medios.

Es imposible detallar estos procesos en este espacio, así que me enfocaré en tres temas que nos llevan desde el período Prehispánico hasta más o menos el presente; también, me concentraré en la región del suroeste de Norteamérica. Véase el mapa 1 para observar las dos representaciones de esta región: la primera ecológica y la segunda básicamente económica e histórica.

Mapa 1. Regiones ecológicas transfronterizas del suroeste de Norteamérica



Fuente: Elaboración propia con base en USEG/El Colef (2020).

El mapa 1 representa una región ecológica más grande que las naciones europeas como Italia, Alemania, Francia, España, Bélica, y los Países Bajos. La región fue habitada durante miles de años y por miles de naciones y tribus indígenas de una diversidad enorme. Durante el transcurso del tiempo, aparecieron y se borraron modos de producción, incluyendo sistemas hidráulicos complejos, y surgieron pueblos agrícolas como los del río Bravo hasta cazadores de Texas.

Cabe mencionar que esta región siempre fue de constante flujo, migraciones, conflictos, intercambios, comercio y guerras prehispánicas. La penetración del Imperio español, desde el siglo XVI, impactó radicalmente la región, pero de manera imperfecta. La imperfección de la hegemonía, en general, es consecuencia de las contradicciones políticas y culturales del imperio mismo, así como de la expresión de descontento de los afectados. Específicamente, nuestra narrativa se centra en la hegemonía del lenguaje y cómo se estableció imperfectamente. Para ello, se tiene que observar la hegemonía del lenguaje dentro de la complejidad de los medios de comunicación prehispánicos.

Aspectos de comunicación prehispánicos y las prácticas de las múltiples cabezas coloniales

La variedad lingüística, las interacciones de comercio y las redadas de reclutamiento crearon una región muy diversa en términos de lenguas y fuentes de comunicación. Por ejemplo, una de las familias de lenguas era el uta azteca, la cual tiene un rango desde California hasta América Central y está compuesta por ocho subfamilias. En total, había un mínimo de 16 idiomas, cada uno con diferentes variedades (Shaul, 2014; Spicer, 1962). Debido a que existía una diversidad de espacios ecológicos y modos de producción, así como de comunidades de tribus y bandas, centros ceremoniales y comercios de corta y larga distancia, las interacciones entre las poblaciones se caracterizaban por intercambios, redadas, guerras, cooperación y conflicto. La variedad de conflictos existentes sobre los recursos y espacios se caracterizaban más como ataques rápidos, y no guerras de eliminación que también ocurrían en la región de Abiquiu, en Nuevo México, entre comanches y pueblos, o entre navajos y hopis. A pesar de los conflictos, estas poblaciones también participaban en ferias de intercambio y la mayoría de las poblaciones era bilingüe. Kino, en Sonora, dice que los opas (opatas) y los cocomaricopa

–quienes hablaban idiomas diferentes– tenían gente en su comunidad que hablaba los dos idiomas. Incluso, el jefe de una de las poblaciones se podía comunicar en ambos idiomas (Kino y Bolton, 1919).

A mediados del siglo XVI, los exploradores transitaron por Sinaloa y la parte sur de Sonora. Durante ese tiempo tuvieron contacto con gente que hablaba varios idiomas. Algunos de estos idiomas estaban relacionados con el náhuatl, el cual se usaba hasta el norte de Mazatlán. En 1540, Francisco de Coronado llevó 2 000 *indios amigos*, de los cuales 800 eran guerreros, porteros y esclavos que hablaban el náhuatl característico del centro de México. Además, 500 eran de Jalisco, Nayarit y Sinaloa, y los demás eran de otras partes de la región. La comunicación entre las diversas poblaciones llevó al contacto entre las diferentes variedades del náhuatl. No obstante, el bilingüismo, se usaba un idioma como lengua franca. Cabeza de Vaca describe el lenguaje que sus compañeros indígenas hablaban y dominaban como *primahuaitu*. Él afirmó que, por su largo camino –antes de llegar a Culiacán, Sinaloa–, este lenguaje se hablaba en las últimas 400 leguas de su jornada, que abarcan una distancia de 1 920 kilómetros. Se cree que *primahuaitu* era el idioma pima (Riley, 1971).

También los indígenas de Nuevo México y Texas usaban la lengua de señas, la cual se había desarrollado desde Canadá hasta el sur de Texas y el norte de Nuevo México. En su diario, fray Gaspar José de Solís escribió que muchos diferentes grupos se congregaban cerca del río Brazos, y no podían comunicarse oralmente; pero durante días enteros usaban la lengua de señas. Además, la primera responsabilidad del misionero franciscano era aprender esta lengua. Lo curioso es que en una conversación con un amigo hopi –recientemente mientras desayunábamos en un McDonald's–, este me comentó que él y sus bailadores de la katsinas todavía mantienen la lengua de señas de sus antepasados, y no usan la lengua

moderna de señas en inglés o en español (Silas, comunicación personal, 2016).[3]

Lo más interesante y también complicado de la comunicación y las prácticas prehispánicas fue el telégrafo de humo que usaban en la región y en dos confederaciones en Sonora. Riley (1971) menciona que estas dos confederaciones controlaban segmentos de los sistemas de ríos y valles de Sonora, Moctezuma, Yaqui y Bavispe. Estos pequeños estados, agresivos y conflictivos, estaban estratificados en pueblos semiurbanos de cientos de hogares, que crearon un sistema de telégrafo, el cual fue descrito por Baltasar Obregón en su *Memoria histórica* de 1584:

> Esta liga y alianza se comunicaban por medio de mensajeros y columnas de humo altas. La noticia de la batalla de Senora [Sonora] contra la Confederación del Norte se comunicó en 300 leguas y llegó a Cinaro dentro de dos días [...] por la intervención del diablo o por señales de humo. Esto es más probable porque los naturales gastan horas comunicándose unos con los otros, de pueblo a pueblo, y de provincia a provincia. Así que usar estas señales y mensajes, las noticias llegaron a Cinaro, 300 leguas de lejos de Sahuaripa en dos días (Riley, 1971, p. 288).

Doscientos años después, Silvestre Vélez-Escalante describió algo semejante cuando exploró lo que hoy es Utah (Warner, 1995). Además de comunicarse con cordones de maguey con nudos indicando tiempo y enumeración, el bilingüismo, la lengua franca, las señas y el telégrafo de humo reflejan una región compleja y complicada. Así mismo, evidencian también la diversidad y la dinámica de su ecología, economía, organizaciones sociales, ideologías y patrones cognitivos. La Colonia española que llegó encontró una región con esta historia compleja y una variedad de bandas, pueblos, tribus y grupos que tenían una diversidad de habilidades complicadas. También hallaron rasgos de sistemas de riego de centros complejos,

[3] Entrevista con Delbert Silas, sacerdote hopi, en Fountain Hills, Arizona.

como los de Paquimé, en Chihuahua, los hohokam de Sonora, el gran centro de astronomía de Mesa Verde, el magnífico Canyon de Chaco y también otras poblaciones que se habían desparramado a los alrededores por razones tanto ecológicas como demográficas. Sin embargo, esta complejidad fue problematizada por la hegemonía colonial y por su deseo de tener control y poder. Así que la Colonia justificó su dominio por medio de mitos religiosos, impuso su poder por la fuerza y con violencia militar y exigió el uso del castellano como la única forma de comunicación.

Reacciones y descontentos de la Colonia: la revolución de los pueblos, uso jurídico, documentos de fulcro

La Colonia declaró su control en el territorio e impuso su lenguaje y cultura híbridos como los dominantes. La política de la Colonia se expresó a través de tres medios simbólicos y actuales: la pluma, la espada y la cruz. Cabe mencionar que su dominio no se consiguió sin múltiples modos de descontento, los cuales se explicarán a continuación.

En 1492 se entrega a la reina Isabel la Católica la primera publicación de la *Gramática castellana*. Su autor, Antonio de Nebrija, describe en su prólogo que cuando se la presentó al obispo de Ávila lo interrumpió y dijo:

> Pronto su majestad [la reina Isabel] pondrá su yugo sobre muchos de los bárbaros que hablan lenguas sin sentido. Pero con su victoria, estos pueblos tendrán una nueva necesidad; la necesidad de las leyes que el Víctor le debe al vencido, y la necesidad que tendrá de nuestra lengua. Esta gramática servirá para compartirles nuestra lengua castellana, como nosotros hemos usado la gramática para instruir nuestros niños (De Nebrija, 1492, s. p.).

Y, estratégicamente, la Colonia formó guías de hegemonía desarrolladas en 1573 en las ordenanzas de descubrimiento, ley 15:

> Trate de traer a algunos indios para los intérpretes a los lugares que usted va, donde usted piensa que será el más apropiado […] Árido por medio de dichos intérpretes […] hablar con los de la tierra, y tener pláticas y conversaciones con ellos, tratando de entender sus costumbres, la calidad y el modo de vida del pueblo de esa tierra, y dispersarse, informándose sobre la religión [que] ellos tienen… si tienen algún tipo de doctrina o forma de escritura; cómo gobiernan y gobernarse a sí mismos, si tienen reyes y si son elegidos como en una república o por linaje; qué impuestos y tributo dan y pagan y de qué manera a qué personas […] Uno de esta manera usted sabrá si hay cualquier tipo de piedras, cosas preciosas como las que son estimadas en nuestro reino (Vélez-Ibáñez, 2017, p. 42).

No pretendo desarrollar toda la política de idioma de la Colonia, pero básicamente el español era el instrumento más importante para imponer el lenguaje por los misioneros jesuitas, franciscanos y dominicanos. Estos misioneros aprendían los idiomas con el interés de adoctrinar mejor a los indígenas y, al mismo tiempo, usar el lenguaje para imponer el castellano como idioma único. Sin embargo, uno de los instrumentos más importantes fueron los traductores indígenas, quienes hablaban náhuatl en su mayoría. Estos indígenas, algunos tlaxcaltecos, se habían quedado con los pueblos después de la entrada de Coronado en 1540, y antes de Oñate durante la expedición de Sánchez, el Chamuscado, en 1581. Al año de haber aprendido el idioma y de entender cómo funcionaba el sistema local, se convertían en traductores de Oñate.

Por ejemplo, la expedición a Santo Domingo (Nuevo México) estaba conformada por Oñate, varios frailes, sus capitanes y soldados españoles y tlaxcaltecas, y tres intérpretes. Uno de los intérpretes hablaba náhuatl. Dos de los traductores se quedaban con la expedición de Sánchez: «don Tomás» y «don Cristóbal». Después de satisfacer todas las formalidades, estos traductores fueron nombrados diputados. Oñate exigió que toda comunicación fuera traducida entre español y náhuatl y keres. La ironía es que no hubo respuestas de keres al náhuatl y al castellano (Vélez-Ibáñez, 2017).

Durante los próximos 300 años, varias regiones del suroeste de Norteamérica pasaron por situaciones similares donde se impuso el lenguaje en múltiples modos por la misión, autoridades del imperio y, claro, por el militar español. Pero lo más importante es recalcar lo frágil de este esfuerzo, porque no establecieron escuelas continuas, sino simplemente crearon escuelas en las misiones, lo cual tuvo un efecto limitado, porque muchos indígenas vivían en sitios diversos como desiertos, valles, montañas, planes y rancherías dispersas; menos los pueblos semiurbanos. Y cuanto más lejos de las misiones menos efecto tenía en las comunidades indígenas. Con todo esto y las *reducciones* de bandas nómadas, el esfuerzo lingüístico básicamente cayó en oídos sordos, excepto en las misiones. El nivel de imposición se limitaba al catolicismo, pero su impacto con un rango entre fuerte y débil fue *distribuido*. Sin embargo, los jefes y capitanes de los pueblos fueron los más afectados, porque en sus manos recaía la responsabilidad de servir a sus pueblos y de lidiar con las autoridades imperiales.

Además, y de suma importancia, fueron las interacciones de las poblaciones indígenas con los mestizos en los pueblos mezclados. Estos pueblos fueron creados por la minería y también para alejar a las personas con enfermedades y plagas, y así evitar que contagiaran a otras comunidades y a las misiones.

El descontento hacia la Colonia se expresó en un arco de comportamientos como revolución, rechazo, integración, hibridismo y el uso del sistema legal contra el Imperio mismo. De los muchos ejemplos que hay, comparto dos extremistas: Pfefferkorn en el siglo XVIII describe la interacción de los pimas de Sonora con las misiones:

> [A] Los sonorenses no les gustaba hablar el idioma castellano y eso que lo aprendieron bien por las relaciones con los españoles, quienes vivían entre ellos. Cuando se les pregunta en castellano, ellos contestan en su idioma. Muy raramente se les convencía responder en castellano. Siempre respondían en su idioma pese a que sabían que la persona con quien estaban hablando no entendía una palabra de su idioma. Las personas que fueron

> criadas en las casas de los misioneros, preferían usar el castellano, pero pretendían que se les olvidaba el castellano cuando tenían que confesarse (Vélez-Ibáñez, 2017, p. 65).

En el otro extremo se encuentran las acciones e instrucciones de Pope durante la revolución de los pueblos de 1680. La revolución intentaba borrar totalmente la presencia cultural, lingüística, religiosa, civil y administrativa de Nuevo México. Existen muy pocos de los documentos originales realizados entre 1586 y 1680, debido a su destrucción en quemazones, y los que existen en su mayoría son copias de los originales que se rescataron de las fuentes bibliotecarias de España y México. Los miles de documentos de bautizo, confirmación, comunión, reglas oficiales, cartas, comunicaciones con el imperio, libros, títulos de terrenos, recibos y documentos legales fueron destruidos en las llamas durante la revolución de los pueblos.

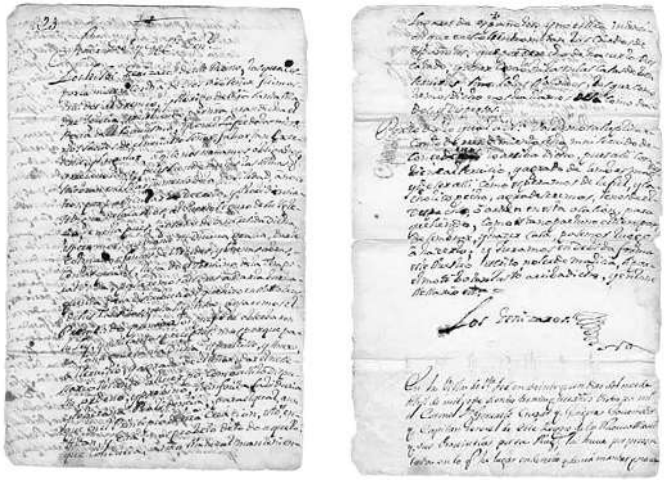
Una de las muchas reglas instituidas por Pope fue la abolición del castellano. Los pueblos recibieron instrucciones de borrar los nombres adquiridos en el bautizo, nunca mencionar los dioses cristianos ni sus santos; y, lo más importante, nunca enseñar el idioma castellano. Además, cada pueblo tenía que quemar todas las semillas que sembraban los españoles y cosechar maíz y frijoles, que eran las cosechas originales de sus ancestros (Vélez-Ibáñez, 2017).

Todo esto fue sellado por la muerte de 400 colonos, el despojo de las misiones y la expulsión de 2 000 colonos a El Paso del Norte. De todas las familias expulsadas, sólo 43 regresaron; las otras 138 que entraron se identificaron no como *españoles*, sino como *españoles mexicanos* o *mexicanos españoles* o *vecinos mexicanos*, porque eran del valle de México y de Zacatecas (Bowden, 2004-2017). Lo curioso es que *México* como provincia no existía y se conocía como la Nueva España. En 1693, el reconquistador De Vargas inició la referencia de español mexicano o mexicano español o vecino mexicano. Esta nueva invasión también cambió las relaciones entre los pueblos y los nuevos colonos, los misioneros y las autoridades civiles imperiales. Se eliminó tanto el repartimiento en torno a la labor indígena

como la encomienda y los abusos de los encomenderos. Estos datos sirven para corregir un tipo de esencialismo que hasta el momento marca a Nuevo México como si fuera la fuente de la pureza de sangre española, y niega la historia verdadera de la influencia de la Nueva España, el valle de México y sus antepasados.

Tales cambios se notan, por ejemplo, en el uso del sistema legal del Imperio por los indígenas, quienes usaron el sistema de peticiones para expresar sus descontentos. Por ejemplo, el grupo de genízaros presentó una petición al gobernador Vélez-Cachupin en 1733. Lo más interesante es que este documento indica maestría del idioma, y no la de un oficial español intermedio como era común. El grupo firmó la petición como *los genízaros*, una identidad común de los indígenas desplazados por la guerra, la esclavitud y los impactos de enfermedades a sus grupos originales. Aquí se presentan las últimas dos páginas de la petición en mano original y reescrito (fotografía 2).

Fotografía 2. Petición de los genízaros en 1733, Santa Fe, Nuevo México, Nueva España



Fuente: Tomado de Vélez-Ibáñez (2017, pp. 261-262).

Nro. Sr y Padre. y que goso la Regia Authoridad para el Gobierno militar, y Politico de este Reino, el que nos agregase a los Pueblos de Yndios Christianos, que componen este distrito, no queremos pedirlo, considerando la Renuencia, y mala inclinación de dichos Yndios, pues despues de tantos años de Doctrina, y predicacion Evangelica, en lugar de ir a mas, cada dia ban a menos, hallandose como se hallan, entre ello cada dia, mucho idolatras y hechizeros; y asi por no contaminarnos, con tan Pestilencia al [Docma], y costrumbres Perversas assi Nossotros, con Nuestros hijos, pedimos a la Grandeza de Vsa sea mui servido, de Asignarnos por Pueblo, para Nuestra manutención, y bien estar el Pueblo, que llamando Sandia, puesto que al Pressente se halla, como se ve despoblado, y yermo; lo qual demas de ser conbeniencia para nossotros, lo es tanbien para el Reino pues siendo una frontera, y Puerta de los Enemigos Apaches, conseguirse ha con esto, el que se les estorbe la entrada, y assi mesmo que con las continuas Recorridurias de Tierra que nosotros haremos, esplorando sus huellas, no tan facil, y libre les sera elvenir a sus hurtos, Asaltos, y homicidios; pues aiudados nossotros, de los Espanoles sercanos de Alburquerque, nos hacemos un muro fuerte, para Resistirse su deprabado intento. Y por que para la determinación de Vsa discurramos ser necesario, el que sepa el Numero de que dichos Genizaros nos componemos, decimos ser mas de siento las familias, que están dispersas por todo el reino. Assi en los Pueblos de Yndios, como en lugares de españoles. Y no es Nstra intención que en esto se intrometan los criados de Españoles, que por derecho de haverlo rescatado y tener como los hijos en sus casas deben servirles sino solos nossotros, los que como hemos dicho nos hallamos desacomodados, y dispersos. Por todo lo qual a Vsa volvemos a suplicar con todo rrendimiento se ha mui servido de concedernos lo arriba dicho, pues allí conviene al servicio, y agrado de ambas majestades y de ser assi como esperamos de su fiel, y catholico pecho, agradeceremos, se nos de el despacho, o orden en esta ocacion, para que siendo, como es tan oportuno el tiempo de sembrar, y hacer casa pasemos luego a hacerlo; y Juramos en debida forma este nuestro escrito no ser de malicia, si por el motivo tan justo arriba dicho, y en lo nessesario ettcetera. Los genizaros [rúbrica]. (Vélez-Ibáñez, 2017, pp. 261-262).

También deben reconocerse los actos, comportamientos y adaptaciones que resultaron en formas híbridas. Entre muchos otros ejemplos se expresaron múltiples formas de los matachines: integraciones del español entre los idiomas indígenas y de los idiomas indígenas en el español. Importantísima fue la famosa rebelión de los pueblos en 1680, la cual prohibió el uso del español e insistió en borrar los nombres y apellidos impuestos por el Imperio (Vélez-Ibáñez, 2017). Durante casi todos los siglos de la presencia del Imperio, cientos de otras rebeliones surgieron por toda la región del suroeste de Norteamérica. Lo importante es entender que los procesos hegemónicos son *distribuidos* por arcos de hegemonía llenos de contradicciones. Pero de un grado u otro se tiene que reconocer que la amenaza presente siempre era la violencia incrustada en las armas coloniales. Sin embargo, una vez más, la dinámica fue reforzada por una nueva forma de hegemonía después de 300 años de esfuerzo imperial. Ésta fue instalada por la mano de la conquista norteamericana creando una nueva instalación de contradicciones y arcos de imposición y de descontentos.

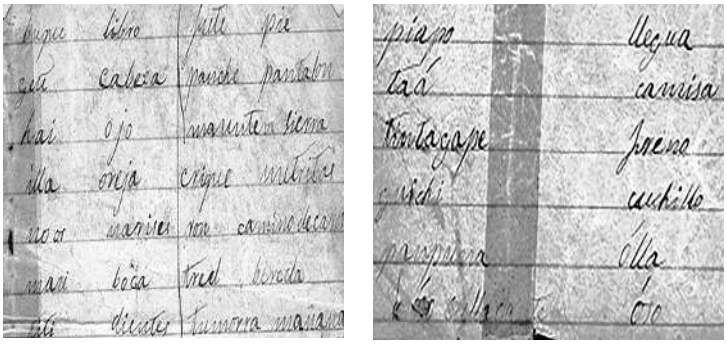
La bifurcación de la región: nuevas hegemonías del norte y sus descontentos

No hay duda de que la fuente singular de la hegemonía del inglés fue la instalación de los sistemas educativos después de 1848, ya que la mayoría fueron dominados por esta lengua. La implementación del sistema público en toda la región al norte de la frontera se basó –y sigue así en muchas partes hasta el presente– en la premisa de que el único modo de enseñanza tenía que ser el inglés, y el español se categorizó como idioma *extranjero* después de 300 años de existencia. Simultáneamente, todos los pueblos indígenas fueron forzados dentro de la misma premisa y las dos poblaciones fueron objeto de una política hegemónica que se proponía borrar idioma y cultura. No obstante, los arcos de descontento en ambas poblaciones fueron obvios y sutiles. Lo obvio fue –además de las rebeliones tempranas, y

más tarde en Texas, California y Nuevo México– un movimiento inmenso en el desarrollo de los periódicos en el siglo XIX, los cuales incluían expresiones cotidianas en diferentes fuentes, idiomas, formas y medios. Entre muchos ejemplos de creatividad y sus descontentos, en el desarrollo de cientos de periódicos, es esencial mencionar el antes y después de la bifurcación. Los periódicos eran las fuentes de instrucción en el idioma que se leía todos los días en diferentes formas y con una gran variedad de contenido de noticias, defensas de derechos civiles, poesía, corridos, anuncios de difuntos a matrimonios y la formación de asociaciones civiles que pedían voluntarios para las fiestas patrias del cinco de mayo. Los periódicos fueron fuentes tanto lingüísticas como culturales y políticas. El número de periódicos bilingües y en castellano en cada estado era enorme: Arizona, un total de 92 entre 1877-1950; California, 192 entre 1855-1950; Nuevo México, 357 entre 1844-1960; y Texas, 300 entre 1813-1950 (Vélez-Ibáñez, 2017).

Además, la creatividad de la población se expresaba mejor directamente con la imposición del inglés. En la fotografía 3 se puede observar un ejemplo de una adaptación a la realidad de las necesidades del comercio de los nuevos americanos y los viejos utes.

Fotografía 3. Inglés-español-ute-español, de José Agapito Olivas, 1860



Fuente: Tomada de Vélez-Ibáñez, González y Rosales (en prensa).

Ésta es una primera versión de un diccionario local escrito en 1860 por José Agapito Olivas, que en su mayoría refleja cuestiones ecológicas como económicas y sociales (Vélez-Ibáñez, González y Rosales, en prensa). La imposición también fue mucho más personal.

A continuación se presenta una memoria que refleja los procesos transfronterizos lingüísticos y culturales que se fueron adaptando, y también evidencia los descontentos hacia la imposición del inglés. Solamente se presentará un bocadito de etnografía lingüística y de los procesos de la imposición del inglés en la región del norte. Esta memoria también sirve como un tablero cultural transfronterizo que permite una comparación entre la idea cotidiana y la impuesta.

Una memoria de la complejidad real y ficticia de mi barrio[4]

Entré a la primaria de Government Heights a mediados de la Segunda Guerra Mundial. La escuela estaba a seis cuadras de mi casa en un barrio mezclado de comunidades mexicanas y anglosajonas. Ya sabía hablar y leer en español e inglés, en parte por la ventaja de tener una hermana mayor de nueve años que era totalmente bilingüe, y una madre que insistía leer en español. Yo conversaba en español en la casa por la regla de mi padre, quien insistía que en la calle nada más se hablaba inglés y español en la casa. (fotografía 4)

Además, había aprendido a escuchar las narrativas de mi padre en español, como la de su hermano mayor, mi tío Lauro, quien había fusilado a un coronel revolucionario cuando éste iba a cruzar a Nogales, Arizona, huyendo de sus crímenes. El coronel asesinó al compadre de mi tío Lauro, porque él no se quería dar de baja como alcalde de su pueblo. Mi tío esperó al coronel en la cruzada, que en ese entonces solamente estaba marcada por una línea pintada en amarillo que separaba las dos naciones; lo confrontó y le dio un balazo en la boca. El coronel cayó con la cabeza hacia el norte y su sangre corrió en la misma dirección.

[4] Esta sección se ha añadido a la narrativa en parte originaria del libro ya citado de Vélez Ibáñez (2017).

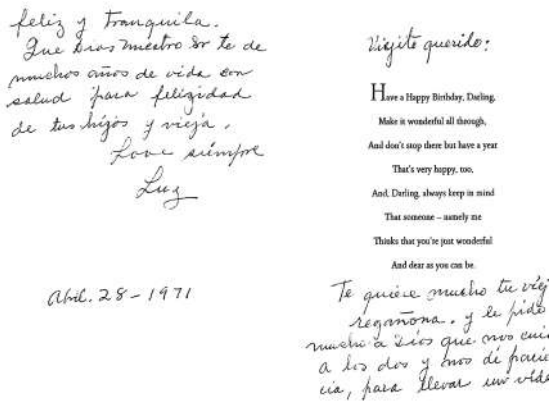
Fotografía 4. Los padres del autor: Luz Ibáñez Maxémin y Adalberto Vélez García, 1929, Magdalena, Sonora

Fuente: Tomada de archivos de la familia Vélez y reproducida, 1929, Magdalena, Sonora.

Claro que aprendí todos los días de mi madre, y de todas las narrativas recuerdo la del patio de su casa en 1913 durante la Revolución. Mi madre relató que su madre tapaba los huecos sangrientos de los jóvenes que fallecían con sábanas de su cama. Refirió que su padre, el coronel de caballería Julio Ibáñez Camarillo, murió en la batalla de Parral, Chihuahua, donde fue herido gravemente por un balazo explosivo en el estómago. Ella decía que su niñez fue muy difícil hasta que halló refugio en Sonora con su hermana, y después se enamoró de mi padre en un baile cuando él estaba de visita en Tucson.

Durante los siguientes 50 años se dedicaron el uno al otro y a sus hijos, a quienes criaron bilingües. Mi padre y mi madre se escribían cartas bilingües, como se puede ver en una tarjeta de cumpleaños entre mi madre y mi padre antes de que fuera común tener tarjetas en español (fotografía 5).

Fotografía 5. Tarjeta del autor, de su madre a su padre, 1971, Tucson, Arizona


feliz y tranquila.
Que Dios nuestro Sr te de
muchos años de vida con
salud para felicidad
de tus hijos y viejá.
Love siempre
Lucy

Abril. 28 - 1971

Viejito querido:

Have a Happy Birthday, Darling,
Make it wonderful all through,
And don't stop there but have a year
That's very happy, too.
And, Darling, always keep in mind
That someone – namely me
Thinks that you're just wonderful
And dear as you can be.

Te quiere mucho tu viej
regañona. y le pido
mucho a Dios que nos cui
a los dos y nos dé paci
cia, para llevar una vida

Fuente: Tomada del archivo de la familia Vélez y reproducida, 1971, Tucson, Arizona.

No es necesario analizar la estructura general del mensaje, en la cual se refleja una estratificación de los dos idiomas, y se presenta uno como más eficaz e importante. Así era nuestra vida bilingüe y transfronteriza en nuestra casa, pero no en las escuelas.

La vida transfronteriza cultural y lingüística

Como se ha indicado, la regla era hablar español en la casa e inglés en la calle, y eso lo hice especialmente con los niños que no eran mexicanos sino irlandeses como Jackie Cox, judíos como Leonard Zunin, y otros que eran una mezcla norteamericana del medio oriente del país. Todos estos *extranjeros* se habían mudado a mi barrio después de la Segunda Guerra Mundial. El pago de arrendamiento y la compra de casas eran mucho más baratos en mi barrio. Pero la dinámica más interesante, además de pelearnos en la calle, fue que ellos se mexicanizaron, y hasta hoy día cuando los veo todavía me saludan con: «¡Hey, vato!»

Yo escuchaba los programas en la radio como *Vamos a pretender* en inglés, el cual era de fantasías, y durante la semana escuchaba otros de misterio como *La Sombra* y *El Santuario Interno*. También escuchaba programas de comedia como *Bob Hope*, y musicales como *La parada musical*. Este último era el favorito de mi hermana mayor donde escuchaba jazz, swing, música cubana y veracruzana; además, escuchaba música de compositores y cantantes como Agustín Lara, Jorge Negrete, Frank Sinatra y Bing Crosby, y mucho más de la región transfronteriza.

Mi padre, para despertarnos y alistarnos para ir a la escuela, ponía a las seis de la mañana la música de la voz bronca de don Jacinto Orozco. En este programa de radio mi padre también escuchaba orquestas, grupos de música *tropical*, mariachis, y las voces de los grandes como Chavela Vargas y Pedro Infante. Pero la fuente más importante de comunicación fue, sin duda, el cine de las películas mexicanas y estadounidenses. Los teatros estaban frente uno del otro. En el Teatro Plaza pasaban las obras de María Félix y el Indio Fernández como *La cucaracha*, y en el Teatro Lírico las actuaciones de Ingrid Bergman y Humphrey Bogart en *Casablanca.*

Además de los medios, las interacciones diarias con mis cuates gringuitos y mexicanos fueron clave en mi formación lingüística y cultural. Por ejemplo, escuchaba los cuentos del viejo Tom Cox, padre de mi cuate Jackie, quien nos contaba de su juventud en la Primera Guerra Mundial, donde había sido herido por los crueles gases mostaza. De él fue la primera vez que había escuchado el acento irlandés mezclándose con las vocales del inglés. Así aprendí de las luchas revolucionarias de ellos contra los ingleses desde los siglos pasados, y cómo él había sido también combatiente el siglo pasado después de que regresó de la primera guerra.

Lo importante de esto es que todos fueron fuentes lingüísticas y culturales que funcionaron como los medios de comunicación en ambos idiomas. Así mismo, los modismos del lenguaje en diferentes dialectos formaron los estilos translingüísticos y transfronterizos de muchos de nosotros en nuestras casas y comunidades, pero no en las escuelas.

La hegemonía de las escuelas y sus descontentos

A los cinco años fui ingresado a la escuela Government Heights, que estaba a cinco cuadras de mi casa. A esa edad ya dominaba los dos idiomas, incluyendo las versiones del cine y del viejo Tom Cox. A pesar de ello, fui integrado a lo que se llamaba el *1C*; el primer año escolar pero designado con la letra *C* para niños mexicanos nacidos en Tucson o en Veracruz. Allí no importaba el nivel lingüístico, a todos nos metían inicialmente si tenías apellido mexicano hasta que una de las maestras notó que yo dominaba el inglés y, además, podía leerlo y escribirlo hasta mejor que mis cuates monolingües del inglés. Después de seis meses, me transfirieron a las clases donde la mayoría de los niños no eran mexicanos.

A los niños mexicanos y a mí, nos castigaban en la clase, jalándonos el cabello y regañándonos cuando usábamos las palabras prohibidas como *adiós, cómo estás, bien, gracias*, o cualquier palabra que mis antepasados habían expresado cuando la región se llamaba la Primeria Alta o Sonora, y no Arizona. El director de la escuela, un tipo bien respetado por ser entrenador de béisbol, era un señor de cutis rojo, nariz ancha y gorda como una bombilla de luz, que usaba su juguete favorito para eliminar las palabras prohibidas. El juguete era un *bate* de béisbol, lijado planamente desde el mango, pero con agujeros. Los agujeros además de reducir el peso de su juguete tenían la función de crear burbujas azules en la piel del niño cuando le pegaban en el trasero. Así que a veces uno llegaba a la casa marcado por los daños causados por el *bate* en forma de líneas geométricas.

Como respuesta de defensa, los niños inventamos el título de la reina y rey del bateo, y la persona que recibiera el número más alto de castigos semanalmente ganaba y era nombrado rey o reina. Odiábamos contarlos, pero era un modo de escape temporal y, al mismo tiempo, nos recordaba que era inútil y no podíamos resistir más activamente. De hecho, había maestras que nos escondían cuando pasaba el director en su cacería y nos ponían detrás de sus cuerpos para ocultar nuestra presencia. Ellas nos daban aviso,

cuando en el recreo él estaba al acecho. En otras ocasiones, su asistente, con el pelo chino como cola de cerdo, nos reportaba con el director si nos encontraba riéndonos o platicando en español. Creo que la razón de que no nos convirtiéramos en racistas fue por el ejemplo de las maestras de proteger a los inocentes, y por eso siempre les mostramos respeto y admiración a nuestras protectoras.

A mi hermana *Lucy* le cambiaron el nombre por uno más americano. Su nombre era *Luz de Socorro*, un nombre profundamente religioso, pero para evitar problemas de pronunciación de muchos, sin querer ni pedirlo, se le cambió casi como magia. No fue hasta años después que supe su verdadero nombre. Cuando le dije a mi padre que querían cambiar mi nombre por *Charlie*, pareció que esta petición fue el último insulto para este sonorense: se los prohibió y los amenazó. Sin embargo, él nunca hizo nada para evitar las palizas, jaladas de cabello, o los castigos donde nos forzaban a estar en una esquina cuando usábamos las palabras prohibidas; porque nunca le dije de esto, ya que pensaba que era *natural*. Se lo conté hasta muchos años después, y se le salieron las lágrimas.

Desafortunadamente, los castigos por el uso del español no fueron lo único que ocurrió en mi comunidad. La literatura no ficticia está llena de ejemplos del maltrato a niños que se usaban para imponer el inglés. Por ejemplo, Zamora (2009) nos cuenta que en Nuevo México:

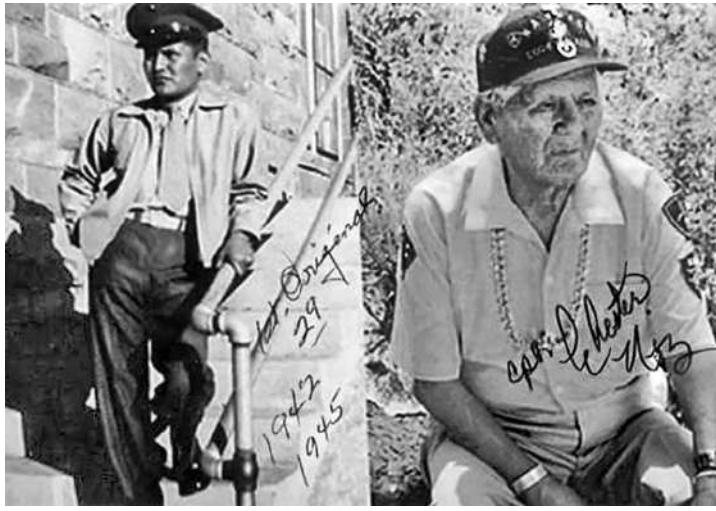
> Una tarde una muchachita *huera* se sentó conmigo en los escalones de la cafetería. Ella nomás habla inglés y yo español. Por casualidad, nos hicimos buenas amigas. Nosotros jugamos y corremos con los otros niños. Para la función de navidad, yo he aprendido muchas [palabras en] inglés gracias a Hildegard. La señorita McCarthy me sacó el español de mi ser y lo hacía jalándome mis trenzas y pegando mi cara contra el escritorio. Yo aprendí muy pronto a bajar mi cara antes del golpe del escritorio y usar palabras en inglés (p. 80).

Zamora concluye diciendo que la maestra era amable menos cuando usabas español. Este tipo de castigo corporal era normal,

y era aún peor para los indígenas del norte de la región. Miles de indígenas fueron internados en escuelas dirigidas por comandantes militares. La meta de las escuelas era borrar cualquier aspecto cultural de los estudiantes, desde el modo de peinarse hasta la manera de vestirse. Los estudiantes indígenas tenían que vestirse al estilo militar y se les prohibía usar su lenguaje.

Chester Nez es uno de los miembros originales de los famosos *navajo code talkers* de la infantería marina en la Segunda Guerra Mundial. Los *navajo code talkers* confundieron totalmente a los japoneses usando lenguaje navajo para mandar mensajes de guerra. En la fotografía 6 se encontrarán unas imágenes de Chester Nez.

Fotografía 6. Chester Nez, el último de los *navajo code talkers* de la Segunda Guerra Mundial



Fuente: Tomada de Stapleton y Carter (2014).

Chester Nez describió el modo de enseñanza y pedagogía norteamericana que usaron para que aprendiera inglés en la famosa escuela de Carlisle:

> Las preguntas comenzaron. La maestra escribió *yes* o *no* en el pizarrón pidiéndoles a los estudiantes que seleccionaran uno o el otro para cada respuesta. Nosotros los niños escuchamos, desesperados de querer construir el sentido de lo que decía la maestra. Yo cerré mis labios juntos. En otros días no contestaba las respuestas. Cualquier persona que respondía incorrectamente lo castigaban. Era más seguro no contestar, no ser sobresaliente. Pero la maestra me llamó. Yo dije: «Yes», estando seguro que fue correcto. Sus ojos se cerraron en rajas y me pegó con la regla en la mano. Dijo: «Chester Nez, la respuesta correcta es "No" ven para acá». Puse mi cabeza para abajo, caminé despacito para el frente de la clase. Mientras los otros estudiantes se quedaban callados, me golpeó sobre mis hombros con la regla. «No duele tanto», me dije, cerrando los ojos. Pero yo sabía que era mal humillar a una persona en frente de sus compañeros (Nez y Ávila, 2011, p. 57).

No discutiré por límites de espacio, pero el mismo modelo militar se estableció en México después de la Revolución. Las consecuencias aún afectan a muchos de los grupos indígenas de diferentes generaciones.

Pero lo que sí se tiene que entender es que, detrás de estos maltratos hacia las dos poblaciones en el norte de la región, se establecieron grandes sistemas educativos que usaban pruebas de inteligencia y capacidad en inglés estratégicamente para encerrar a las dos poblaciones dentro de un cuadro limitado intelectual y lingüístico. Estos hechos representan, a nivel local, la política masiva de desigualdad de la región transfronteriza y refuerzan su economía política. Esta desigualdad normativa se transmite como *normal*, comenzando por cómo se estructuran los idiomas en escalas de desigualdad inglés/superior y español/inferior. Esta escala fue establecida por estudios en las ciencias educativas y sociales durante la época del siglo XX temprano.

Estudios eugenésicos y la maquinaria académica y sus descontentos

Ligados y apoyados por estudios eugenésicos, la maquinaria de la academia estadounidense creó una industria de pruebas que confirmaban la falta de inteligencia o de culturas inferiores y limitadas en los niños de origen mexicano y también indígena.

Los estudios realizados entre 1919 y 1930 concluyeron que la *raza* blanca era superior a la mexicana en inteligencia, así como en todos los otros grupos que no se clasificaban como blancos. Como consecuencia, los resultados de estos estudios mostraron que la mayoría de las escuelas de la región fueron segregadas. Incluso dentro de las mismas escuelas, los estudiantes de origen mexicano eran segregados. Las clases especiales eran para grupos identificados no solamente como *retardados*, sino también para estudiantes clasificados como deficientes culturalmente. Entre 1930 y 1967, el uso de pruebas de inteligencia y capacidad –como medidas de depravación cultural– creó una serie de efectos educativos como el inglés para uso cotidiano, matemáticas para el consumidor, ciencias para todos los días en agrupamiento por *habilidad*. El inglés se usaba en todos los casos, pero en grupos separados. Esto todavía sigue como práctica en el estado de Arizona.

El resultado de este tipo de educación se reflejó en el número de generaciones de niños mal educados, lingüísticamente fracturados e intelectualmente subdesarrollados. Además, las consecuencias aún se manifiestan de diferentes modos en el presente. Por ejemplo, durante el último período del siglo XX, el movimiento *English Only* fue el agente más poderoso de las instituciones, el cual intentó y aún intenta borrar todo idioma que no sea el inglés. Pero es crucial saber que estas manifestaciones y acciones imitan los procesos de desigualdad de la región fronteriza misma.

Los arcos de descontento incluyen el Movimiento Chicano como herencia de la Revolución. Éstos estimularon programas académicos en forma de estudios chicanos que tuvieron grandes impactos en el conocimiento de las poblaciones de origen mexicano. Se crearon las

bases de nuevas narrativas históricas, literarias, grandes cantidades de nuevas obras de ciencias sociales tratando a nuestras poblaciones como pueblos con historias. Los cambios demográficos expresan constantemente nuestros descontentos y, al mismo tiempo, los caminos de probables resoluciones.[5]

Los remedios son obvios y nuestros descontentos se han expresado durante los últimos 45 años, formando programas educativos bilingües o clases duales, los cuales son de gran beneficio si se estructuran adecuadamente. Sin embargo, las luchas tan largas de muchas de nuestras poblaciones en el norte siguen hasta el momento, y en el sur también, especialmente con el levantamiento de los zapatistas.

Pero quisiera concluir con este mural que se exhibe en la biblioteca Zimmerman en la Universidad de Nuevo México (véase la fotografía 7). El mural presenta una hermandad entre las tres culturas que son representadas por estos tres hombres. El güero (con ojos) está en medio y el indígena y el español mexicano (sin ojos) están en cada lado viendolo; mientras éste ve hacia el frente. Una vez más se refleja la inocencia tan perfecta, la cual oculta que los procesos hegemónicos que aún están sean aceptados como parte de la naturaleza, pero no representa los descontentos.

[5] Por ejemplo, en 1969, el autor diseñó un programa de instrucción que se implementó en la Universidad de San Diego State, titulado Sistemas bilingües, al estilo Chomsky, que comparaba español e inglés como dos idiomas iguales, usando la idea de estructuras profundas desde la gramática transformativa hasta la fonología y estudios sintácticos. El programa consistía en seis cursos paralelos en cada idioma, y tuvo éxito entre el profesorado de escuelas públicas en el área. En el presente, debido al crecimiento demográfico, la pedagogía bilingüe es el medio más importante que define tanto las problemáticas del lenguaje como su solución.

Fotografía 7. Mural *Tres Culturas*, Biblioteca Zimmerman, Universidad de Nuevo México, Albuquerque, Nuevo México

Fuente: Carlos G. Vélez-Ibáñez, Albuquerque, Nuevo México, 2015.

Referencias

Bowden, J. J. (2004-2017). Santa Cruz Grant: New Mexico Office of the State Historian. En New Mexico State Record Center and Archives. Recuperado de http://dev.newmexicohistory.org/filedetails.php?fileID=24770

De Nebrija, A. (1492). *Gramática de la lengua castellana*. Edición de Antonio Quilis. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica/ Instituto de Cooperación Iberoamericana. Recuperado de http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000174208&page=1

Kino, E. F. y Bolton, H. E. (1919). *Kino's Historical Memoir of Pimería Alta: A contemporary account of the beginnings of California, Sonora, and Arizona*. Cleveland: The Arthur H. Clark Company.

Nez, C. y J. S. Ávila (2011). *Code Talker: The First and Only Memoir by One of the Original Navajo Code Talkers of WWII.* Nueva York: Berkeley Caliber.

Riley, C. L. (1971). Early Spanish-Indian Communication in The Greater Southwest. *New Mexico Historical Review*, *46*(4), 285-314.

Roseberry, W. (1994). Hegemony and the Language of Contention. En G. M. Joseph y D. Nugen (edits.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham, NC: Duke University Press.

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

Spicer, E. H. (1962). *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: University of Arizona Press.

Stapleton, A. y Carter, C. J. (2014). Chester Nez, last of original Navajo code talkers of World War II, dies. Cable News Network (CNN). Recuperado de https://www.cnn.com/2014/06/04/us/navajo-code-talker-obit/index.html

Vélez-Ibáñez, C. G. (2017). *Hegemonies of Language and their Discontents: The Southwest North Am erican Region since 1540*. Tucson: University of Arizona Press.

Vélez-Ibáñez, C. G., González, L. P. y Rosales, J. (En prensa), Interrogating the Literate works of Aurelio M. Espinosa and the Creation of the Ethnogenesis of the Spanish and of the Mexican «Other». *Aztlan: Journal of Chicano Studies.*

Warner, T. J. (1995). *The Domínguez Escalante Journal: Their Expedition Through Colorado, Utah, Arizona, and New Mexico in 1776* (translated by Fray Angélico Chávez). Salt Lake City: Utah University Press.

Wolf, E. R. (diciembre de 1983). The People Without History. *Ponencia en the University Faculty Senate 125th Plenary Session*. City University of New York.

Wolf, E. R. (2010). *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.

Zamora, G. (2009). *Sweet Nata: Growing Up in Rural New Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

ANTROPOLOGÍA Y ETNOLOGÍA EN EL NORTE DE MÉXICO Y EL SUR DE ESTADOS UNIDOS

Cambios y permanencias en la etnomusicología y en las músicas del noroeste de México[1]

Miguel Olmos Aguilera

Preludio

Tanto las formas para estudiar la música regional como su objeto han variado consideradamente en el curso de la historia disciplinar desde inicios del siglo XX. Toda vez que la importancia y las posibilidades que reviste la música indígena como objeto artístico y cultural, así como las posibilidades técnicas de estudio y análisis, también han tenido cambios importantes. Por esta razón, el objetivo de este capítulo es realizar un recorrido sobre lo que ha sido el análisis de las músicas de tradición oral en el noroeste de México, desde los primeros estudios etnomusicológicos y musicológicos que se tiene noticia. Sin embargo, no se pueden dejar de mencionar los cambios socioculturales a los que se ha enfrentado, por un lado, la producción de música tradicional y, por otro, su estudio a través de los planteamientos etnomusicológicos y musicológicos imperantes en la región.

Este capítulo es producto de una serie de análisis y reflexiones generadas en el contexto de varios proyectos de investigación. El primero se tituló «Antropología del arte indígena transfronterizo», y el segundo «Estética y patrimonio de las nuevas músicas indígenas y populares en la frontera México Estados Unidos», ambos

[1]Versiones muy preliminares de este capítulo fueron publicadas en 2003 y 2018, no obstante, se trata de versiones distintas. En el texto capítulo se analizan los estudios musicológicos de cara a los cambios suscitados en los fenómenos musicales de tradición oral en el noroeste de México, integrando consecuentemente las nuevas expresiones de la música popular y de fusión producidas en los últimos años entre los diversos pueblos indígenas.

formaron parte de los proyectos Conacyt (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología). Dichos proyectos se llevaron a cabo en la primera y la segunda década de 2000.

En la primera parte de este estudio se analiza el desarrollo de la etnomusicología regional a través de los trabajos de investigación que se produjeron hasta hoy en día. El recuento se realiza de manera cronológica y se analiza y comenta la epistemología, así como los motivos que le dieron origen. En la segunda parte se analizan los cambios musicales experimentados en la música indígena y popular durante las últimas décadas, en particular los sucedidos por las relaciones en el ámbito global. Destacan en particular las expresiones musicales que han surgido en el contexto migratorio, y que han modificado el paisaje sonoro de las sociedades adyacentes a la frontera norte.

La primera sección trata de situar la obra de acuerdo con las condiciones imperantes de la época; mientras que en la segunda se analizan las implicaciones del intercambio con el mundo digital y mediático de los circuitos trasnacionales.

¿Cómo llega la etnomusicología al noroeste?

La etnomusicología y los estudios musicales del norte de México datan de las primeras décadas del siglo XX.[2] Al igual que las investigaciones antropológicas del norte y noroeste de México, los estudios son relativamente recientes, y éstos se inscriben en un paradigma disciplinar acorde con el momento histórico de los investigadores que redactaron sus pesquisas.

En 2003 recibí una invitación para participar en uno de los primeros números de la revista *Desacatos* del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) sobre la etnomusicología del noroeste de México. Este número estuvo dedicado a los estudios musicales en diversos contextos culturales.

[2] Es posible encontrar referencias a la música de los indígenas del norte de lo que posteriormente sería la Nueva España en las crónicas de la Conquista y de la Colonia y eventualmente en los diarios de militares.

En ese entonces realicé un balance de las investigaciones, sobre todo de corte etnomusicológico en el noroeste del país. El documento cita los trabajos más representativos de los estudios en antropología musical y etnomusicología, tanto de los estudiosos mexicanos como de Estados Unidos, y de quienes investigaron intensamente un territorio que desde los inicios de la antropología de Estados Unidos era considerado como una prolongación del *gran suroeste* de ese país.

A finales del siglo XX, y sobre todo en los albores del siglo XXI, se han producido trabajos cuyas cualidades epistémicas han variado considerablemente en comparación con los que se produjeron originalmente en el siglo XX. Dicha variación no concierne únicamente al enfoque del objeto, sino a las herramientas teóricas y disciplinares con las que la música ha sido estudiada. En algunos casos desde la antropología o etnomusicología, y en otros desde la sociología disfrazada, a veces, de estudios culturales.

Por lo tanto, en este capítulo es mi intención actualizar la documentación sobre los estudios musicológicos en esta parte del país y destacar las afiliaciones epistémicas, si se pueden llamar de esta manera. Hay que destacar que en la frontera la antropología nacional e institucional tuvo presencia de manera muy reciente, como se ha destacado en diversas obras (Olmos, 2017). Esta situación, junto con el ímpetu sociológico local y el amplio desarrollo de la antropología en muchas universidades del sur de Estados Unidos, fueron algunos de los motivos por los que la inmensa mayoría de los estudios musicales de los grupos indígenas hayan sido producidos por investigadores de Estados Unidos, y con algunas excepciones por mexicanos.

La etnomusicología del siglo XX en el norte de México

Respecto al balance que se hizo hace 15 años, hay que destacar que el mapa geoacadémico de la etnomusicología en México, y la de algunos otros países de América Latina y Europa, ha cambiado en

muchas cosas, pero en otras se ha mantenido. Lo cierto es que la disciplina etnomusicológica en México goza hoy en día de gran popularidad, que bien hubieran querido vivir prestigiosos etnomusicólogos como el recientemente desaparecido Thomas Stanford, Vicente T. Mendoza, Raúl Guerrero o el profesor Felipe Ramírez Gil, iniciador de los estudios de etnomusicología en la actual facultad de Música de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

En muchas universidades del país se han implementado seminarios de música, programas de musicología y etnomusicología; tales son los casos del exitoso programa de maestría de la Universidad de Guadalajara a cargo del doctor Arturo Chamorro o programas de estudios de la música como en la Universidad Veracruzana o la Universidad de las Américas. Sin embargo, las filiaciones no son sólo teóricas, sino muchas veces redes de investigación que inciden también en el desarrollo de diversos centros de investigación.[3]

Al inicio de la década de 1980 la enseñanza de la disciplina se realizó en seminarios aislados en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y en la entonces Escuela Nacional de Música. En el norte del país, en la Universidad de Hermosillo en Sonora, se impartieron estudios de musicología al final de esta década a cargo de la doctora Varela, de quien se hablará más adelante. Por su parte, en el Conservatorio Nacional de Música se impartían estudios de musicología y folklore, donde participaba el recientemente desaparecido Felipe Flores Dorantes. A finales de esta década, el Consejo Universitario de la UNAM reconoció los estudios de licenciatura en Etnomusicología, y a principios de la década de 1990 egresa la primera generación de etnomusicólogos de la Escuela Nacional de Música. Desde entonces la formación sistemática de etnomusicólogos se ha mantenido de manera continua (Olmos, 2003).

[3] Esta situación no sólo es propia de la etnomusicología, sino de las ciencias sociales en general.

En el norte del país, la investigación vinculada con la etnomusicología se realizó de manera aislada, al no existir instituciones que abiertamente reconocieran la etnomusicología como parte de sus programas disciplinarios. Éstas fueron algunas de las dificultades para establecer cursos y una formación académica constante. Actualmente, existen talleres, programas, seminarios e investigaciones de diversas instituciones como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM) o la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), entre otros, donde algunos investigadores desarrollan sus propios estudios.

Por su parte, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), en diferentes épocas de la segunda mitad del siglo XX, concentró en sus radiodifusoras algunos de los acervos regionales más ricos en música tradicional; también han participado en la investigación y resguardo de diversos materiales sonoros, en especial música indígena. Entre las radiodifusoras se encuentran la XEETC, *La voz de los tres ríos*, enclavada en la comunidad de Etchojoa en la región mayo del estado de Sonora. Igualmente está la estación XETAR, *La voz de la sierra Tarahumara* en Guachohi, Chihuahua; o la XEQIN, *La voz del valle* de la ciudad de San Quintín.

A pesar de los esfuerzos institucionales, y de haber generado históricamente un mapa abrupto y discontinuo sobre el estudio de la música tradicional y músicas populares, el norte del país ha sido foco de trabajos pilares en la historia de la etnomusicología mexicana y de Estados Unidos. Dichas investigaciones han dejado un conjunto de grabaciones, transcripciones y etnografías musicales de varios grupos étnicos de los estados de Chihuahua, Sinaloa, Sonora, Baja California y el sur de Estados Unidos. Los investigadores estadounidenses a menudo dedicaron sus trabajos al sur de su país, omitiendo que estas culturas también estaban presentes en el territorio mexicano.

Las investigaciones etnomusicológicas fundamentales del noroeste

El primer estudio con datos sobre música indígena de los estados de Sonora y Chihuahua es la investigación de Karl Lumholtz (1945), redactada en la última década del siglo XIX y publicada en 1902 con el título de *El México desconocido*. Lumholtz grabó música en el novedoso cilindro de cera que revolucionó el registro musical en todo el planeta. En la obra transcribe piezas para la danza de yúmari y rutuburi. Su estudio destaca por el cúmulo de referencias culturales registradas por el autor, lo cual le permite explicar la música desde un fundamento mítico religioso.

Por otro lado, George Herzog, al viajar a Estados Unidos desde Alemania, y recibido directamente por Franz Boas, se convierte paulatinamente en uno de los pilares de la etnomusicología de ese país y una fuente obligada para el estudio de la música del noroeste de México. En 1928 Herzog realiza investigaciones entre los yumanos y publica *The Yuman Musical Style*. Su libro es una perfecta amalgama de teorías difusionistas alemanas y enseñanzas culturalistas de Boas, tan de moda en ese entonces. Poco después, Herzog (1936) escribe otro trabajo sobre la música de los indios pueblo y pimas, «A Comparison of Pueblo and Pima Musical Styles». Con el primer trabajo, este autor abre brecha en el estudio de los grupos yumanos, enriquecido después por varios etnomusicólogos. El mismo Erich von Hornbostel, padre de la musicología comparada, influido por las teorías del difusionismo alemán y los círculos de cultura (*kulturkreis*), escribe un artículo, publicado en 1936, sobre las canciones de los fuegueños, en el que trata de encontrar similitudes y contactos entre el estilo musical yumano y el de los indígenas de la Tierra del Fuego.

A finales de la década de 1920 y principios de 1930, la etnomusicóloga Frances Densmore estudia la música de los yumas de Arizona y publica en 1932 *Yuma and Yaqui Music*. Densmore recopila piezas cucapás y yaquis analizando minuciosamente sus características musicales. La autora redacta su investigación cuatro años

después de la publicación de Herzog (1928) y cuatro antes de la publicación del artículo de Hornbostel en *American Anthropologist* sobre la música de los fueguéños. Esta pionera de la etnomusicología yumana y yaqui, así como Helen H. Roberts, Alan Merriam y Bruno Nettl, se convertirán en los etnomusicólogos más prolíficos de la disciplina en Estados Unidos.

Al igual que Densmore, otros etnomusicólogos de su generación, como Bruno Nettl (1954), estudiaron la música de diversos grupos del sur de Estados Unidos. Nettl refleja fielmente, en su trabajo la vertiente teórica musicológica fundamentada en el estilo musical. Este autor realizó aportes significativos al análisis teórico de la etnomusicología, refiriéndose en más de una ocasión a la música de los indígenas del sur de Estados Unidos. Su obra proseguirá durante todo el siglo XX con otras líneas de investigación.[4] Por su parte, Henrietta Yurchenko (1946) graba entre 1942 y 1946 piezas de música yaqui y seri. Entre sus cintas se encuentran registros de sones para la danza del coyote y del venado.

Con todo, los aportes de la etnomusicología consagrados al norte de México, realizados por mexicanos, han sido escasos y aislados. Salvo algunas excepciones, el trabajo de musicólogos mexicanos es prácticamente inexistente. Algunas aportaciones de Samuel Martí y Francisco Domínguez datan de la década de 1930, y se inscriben en la línea folclórica descriptiva con matices evolucionistas. Estos musicólogos hicieron etnografías musicales de la región cahíta de yaquis y mayos. Martí, por su parte, escribe un ensayo sobre la música yaqui, mientras que Domínguez (1933) hace un registro exhaustivo de la música mayo y yaqui transcribiendo decenas de piezas para la danza del venado pascola y matachines. En su artículo titulado «Música primitiva en Sonora», Martí (1953) apunta algunas características de la música yaqui, haciendo uso

[4]No obstante, en el recuento de la etnomusicología mundial, en la obra de Nettl, las grandes ausentes son las etnomusicologías de México y América Latina, en general, incluyendo la prolífica escuela cubana de musicología.

constantemente de una retórica que entretiene más de lo que explica. Desde entonces, y hasta la década de 1980, no será producido ningún estudio etnomusicológico mexicano sobre el noroeste. No obstante, la ausencia de trabajos mexicanos, en 1970 Edward Mosser, especialista en la lengua seri, publica junto con Thomas Bowen un excelente artículo sobre los instrumentos musicales seris en un número de la revista *The Kiva*. El artículo es una exhaustiva recopilación de instrumentos sonoros seris, en la que destaca el uso del raspador y de la concha de tortuga, ambos recuperados de manera muy reciente (Bowen y Mosser, 1970).

En la década de 1970, Arturo Warman realizó grabaciones de música yaqui y mayo en el pueblo de Magdalena, Sonora. Así mismo, Thomas Stanford, quien trabajó inicialmente en la fonoteca del INAH, efectuó trabajo de campo entre los mayos haciendo algunos registros de su cultura musical, recientemente reeditados en disco compacto. Por su parte la doctora Leticia T. Varela, publica en 1987 su tesis doctoral *La música en la vida de los yaquis*. Esta investigación, editada por el gobierno del estado de Sonora, marca una nueva etapa en los estudios etnomusicológicos sobre el pueblo yaqui. El estudio analiza minuciosamente géneros de música pagana y religiosa, como la misma autora los nombra. La investigación contiene un análisis de transcripciones, así como de apartados dedicados al simbolismo y a la organología de las principales danzas. En la actualidad, este estudio es uno de los más completos sobre la música indígena del noroeste de México.

Durante la década de 1990, Ochoa Zazueta (1997) transcribe 32 ejemplos musicales de las danzas de pascola y del venado, y de los mayos de la Florida, en Ahome, Sinaloa. Pese a que el autor no analiza la música vinculada con la cultura, su trabajo de transcripción es una contribución excepcional a la investigación musical. Zazueta hizo también transcripciones de música yumana entre 1990 y 1998.

Por otra parte, en el contexto de la música mestiza, en el año 2001 apareció el libro de Helena Simonett, *Banda Mexican Musical Life Across Borders* (2001), del que poco después publicara una

versión en español. La obra trata sobre la cultura musical de las bandas de aliento en el contexto fronterizo y regional. Las referencias acerca de este tipo de música las restringe particularmente al estado de Sinaloa. Por otro lado, está el libro de Alejandro Madrid (2008), sobre el movimiento Nortec de la ciudad de Tijuana y otros escritos sobre la música de pueblos transfronterizos.

En 1998, Olmos publica inicialmente lo que fuera su tesis de licenciatura en etnomusicología con el título *El sabio de la fiesta*, donde analiza la cultura mítica y musical de los yaquis mayos y rarámuris. Ya entrado el siglo XXI, el mismo autor publica en 2011 el libro *El chivo encantado: la estética del arte indígena en el noroeste de México* en el que desarrolla un amplio análisis sobre la estética del arte donde incluye diversas expresiones artísticas, entre éstas la música indígena, e investiga la estética de la producción musical de diversos pueblos indígenas del noroeste mexicano. De igual manera, Olmos examina la música yumana, así como músicas tradicionales de otros pueblos del noroeste, con la intención de encontrar lógicas regionales.[5]

El punto de partida de este trabajo es la búsqueda de las relaciones entre la mitología, el ritual y la cosmovisión regional. Para esto, se describen algunos repertorios y se realizan trascripciones de música sobre todo kumiai. En 2009, Olmos publica un estudio breve de la música yumana, en homenaje a la desaparecida Gloria Castañeda, cantora de San José de la Zorra del municipio de Ensenada. Además de este material, se encuentran otros estudios sobre la música yumana y de otros pueblos, en dos capítulos generales sobre la música regional (Olmos y Aguilar, 2013 y Millán, 2018). En 2012, el mismo autor, ya involucrado con los procesos sociales y migrantes, coordina la publicación de un libro titulado *Músicas migrantes* (Olmos, 2012). Esta obra introduce de manera sistemática el fenómeno contemporáneo de la movilidad artística y musical en diversas latitudes de

[5] Este libro fue publicado inicialmente en francés en 2000, y presentado como tesis en la École des Hautes Études en Sciences Sociales en 1998.

nuestro país. En dicho estudio se incluyen trabajos de investigación sobre la música global huichola o *wixárica*, la música mestiza y distintos trabajos sobre las músicas indígenas que se mueven por migración o por influencia mediática.

A este recorrido de obras etnomusicológicas se le suman muchos otros trabajos de autores que han realizado aportaciones breves al estudio de la música. En 2015, Everardo Garduño compila el libro *Sonidos ancestrales* junto con Lina Picconi (Picconi y Garduño, 2015). En su artículo, Garduño, sin mayor competencia en los estudios etnomusicales, tiene a bien realizar una crítica a un precepto que aparece en Olmos (2011). En este libro, Olmos utiliza el adjetivo *íntimo* para referirse a la reproducción musical de los grupos yumanos. Garduño, al intentar estructurar su escrito, retoma la invención de la tradición de Hobsbawm, la cual comparte con Olmos (2011). Sin embargo, obtiene como resultado un *collage* sin ninguna estructura que narra más de lo que analiza. El argumento de Garduño sólo entretiene, anunciando un desenlace que nunca llega, teniendo por demás errores elementales en el formato. En el artículo cita a Olmos en dos ocasiones en el texto, sin referir jamás sus obras al final de la bibliografía. Esto aparece en el primer párrafo cuando el autor señala:

> El argumento sobre la intimidad y aislamiento de la música yumana para algunos antropólogos este tipo de música se interpreta de manera oculta, en su intimidad cultural [de los yumanos], en donde juega una función estructural que previene su transformación de un día a otro (Olmos, 2008, en Luna y Olmos, 2008) (Garduño, 2015, p. 21).

Sin darle más importancia de la que Garduño otorga a esta publicación, dicho argumento tiene que ver más con una visión regional y comparativamente con otras culturas más sureñas como las culturas musicales de los cahitas o, incluso, en mi experiencia de investigación musical cuando organizaba festivales

indígenas, con culturas de todo el país en el extinto Instituto Nacional Indigenista (INI). A reserva de parecer mesoamericanista a ultranza, puedo asegurar que los grupos indígenas del Altiplano central han tenido en la mayoría de los casos una relación abierta hacia la apreciación externa de sus músicas. En cambio, la música yumana y otras músicas norteñas tuvieron auge institucional de manera muy tardía a finales del siglo XX. Esto es una consecuencia –como antes se señaló– provocada en cierta medida por las instituciones que mostraron cada vez más la cultura kuimia, pai ipai o cucapá.

Sin embargo, antes de la década de 1980 no existían instituciones antropológicas en la región, y aún menos la gran difusión de la música yumana a la que se refiere Garduño. Al final de su texto muestra buenas transcripciones realizadas por Luis Alonso Valenzuela Ciapara, quien aparece como segundo autor, sin ejemplificar análisis musical previo o vinculado con la tradición inventada a la que el autor hace referencia. En otra parte del artículo, Garduño cita a Atsumi Ruelas, y repite conceptos que ella misma había concebido en una publicación en línea (Ruelas, 2014).[6] En este libro, coordinado por Garduño y Picconi (2015), publiqué yo mismo un apartado sobre la música de los yoremes de Sinaloa, por invitación de su coordinador, quien lamentablemente tiene una percepción errada de la etnomusicología, al concebirla más como una línea temática de las ciencias sociales, y no como una disciplina humanística.

En 2016 aparece una obra coordinada por Olmos titulada *Música indígena y contemporaneidad. Nuevas expresiones de la música en las sociedades tradicionales* (Olmos, 2016a). En este libro, el autor continúa la línea ya trazada en *Músicas migrantes*, publicada unos años antes, en la cual se aborda un estudio de la música en el proceso global,

[6]Atsumi Ruelas redacta su tesis de maestría en etnomusicología sobre la música yumana en la facultad de Música de la UNAM, investigación que dirijo actualmente.

y sus relaciones con la sociedad nacional y regional. Además, se incluyen trabajos donde los autores analizan las influencias de las nuevas tecnologías en la producción musical.

En cuanto el noreste de México, José Juan Olvera, investigador del CIESAS, ha hecho avances importantes en el estudio de las músicas mestizas rancheras, la música colombiana en Monterrey y la migración musical de algunos pueblos indígenas a esta ciudad y, últimamente, el rap en la sociedad neoleonesa. Sin embargo, del lado del sur de Estados Unidos, tanto en el este como en el oeste, existe una prolífica producción académica sobre diversos géneros a lo largo de la frontera, así como de las músicas indígenas colindantes que en muchos casos también viven del lado mexicano.

¿Por qué cambia la música como fenómeno cultural?

En el afán de conocer los cambios de la música indígena se han publicado algunos libros antes señalados: *Músicas migrantes* y *Música indígena y contemporaneidad* (Olmos, 2012 y 2016a). La idea central de esas investigaciones fue destacar que la música indígena, al igual que cualquier fenómeno cultural, si bien posee elementos estructurales, esto no implica que sean estables, homogéneos o inmóviles. Las músicas tradicionales poseen diversas dimensiones de transformación que, a partir de sus propios sistemas culturales, generan poderosos cambios y creaciones estéticas. Dependiendo de su propia dinámica cultural y de su realidad cultural, los músicos tradicionales se vuelcan en la búsqueda de nuevas creaciones y universos musicales. En este contexto, algunas de las interrogantes que han guiado nuestras reflexiones en los últimos años han girado en torno al análisis de los elementos que provocan los cambios en las culturas musicales de tradición oral en el México contemporáneo.

Antes de abordar las posibles causas que han motivado los cambios en la música tradicional mexicana, quisiera precisar que ninguna cultura musical está aislada de influencias como producto

de la movilidad social, y cuyas características intangibles y simbólicas la hacen proclive a la fusión, las mezclas y múltiples formas de recreación estética. Pareciese una perorata señalar que la cultura musical cambia, o que es un producto del mestizaje o la fusión cultural; al igual que la música, no encontramos expresiones culturales en estado puro que se expliquen por sí mismas, sin hacer mención de los procesos de contacto, migración o conquista.

La transformación que ha tenido la música en las sociedades tradicionales en diversas partes del país no es un fenómeno nuevo. Actualmente, se manifiesta bajo un abanico de modalidades en regiones del sur del país, la costa chica, la Huasteca o el norte de México, y también en otros países de Europa o en Estados Unidos, Canadá y América Latina, en particular las expresiones musicales en el contexto mexicano.

En México existen diferentes tipos de música tradicional fusionada con música popular tanto desde las culturas indígenas como hasta la visión mestiza y comercial. El ejemplo emblemático de los nuevos géneros tradicionales en el noroeste de México sobre música de fusión desde una perspectiva indígena interna es, sin lugar a dudas, el grupo de rock Hamac Caziim del pueblo comcáac (Hamac Caziim, 2016). Este proceso de transformaciones musicales se ha llevado a cabo en los contextos socioculturales más dispares, y se trata de un fenómeno mundial cuyas causas son muy distintas de un contexto a otro y dependen de una gran cantidad de variables. No obstante, la incidencia de dichas variables, en términos generales, podemos denominarlas como un fenómeno de la globalización musical. Sin embargo, no estoy seguro de que en todos los casos las transformaciones musicales sean originadas por el gran fenómeno global, y habría que sopesar un sinnúmero de factores ideológicos y socioculturales que actúan sobre las dinámicas regionales y locales de producción, difusión y consumo de las músicas tradicionales tanto al interior como fuera de sus lugares de origen.

Los cambios que sufren y gozan las músicas tradicionales tienen aristas muy distintas y cada fenómeno representa el síntoma

de un gran sistema musical en la diversidad cultural que existe en México y América Latina. Es posible señalar algunos géneros musicales que –a pesar de ser tradicionales, o generados en una cultura tradicional, cuya característica principal sería una sociedad basada en la oralidad y no en la escritura– han tenido acercamiento con las culturas populares y comerciales de reciente introducción en su cultura originaria. Desde luego algunas transformaciones musicales tradicionales no ponen en juego la supervivencia cultural o el sistema de creencias del grupo, como podría ser el caso yoeme yaqui, ya que la música ancestral de carácter exclusivamente ritual no sufre transformaciones, por lo que nos representa un peligro para la cohesión y organización religiosa y política de algún pueblo originario.

Creación musical y nuevas tecnologías

Con todo, sería una imprecisión señalar que todas las músicas indígenas y populares poseen las mismas necesidades de articular elementos de otras culturas musicales con el fin de colocarse en nuevos procesos mercadotécnicos o generalizar que todas las culturas musicales indígenas tienen las mismas necesidades tecnológicas para circular o para experimentar nuevas creaciones. Las circunstancias de creación, difusión o transformaciones musicales, así como la articulación de la música tradicional con las nuevas tecnologías, son fenómenos vinculados fuertemente con los procesos específicos relacionados con la migración (nacionales o internacionales), las políticas institucionales y, finalmente, con el mercado del arte musical indígena en el contexto urbano o mestizo.

El cambio es experimentado en diversas partes del discurso musical. Las transformaciones se producen tanto en géneros, repertorios, instrumentos musicales y ritmos como en melodías, tal como se ha constatado en otras investigaciones (Olmos, 2011 y 2016). Además de dichas transformaciones musicales, a las que se hará referencia más adelante, existen factores adyacentes que inciden

directamente en el cambio de la música, no tanto por sus efectos sobre el discurso mismo, sino por el registro y la difusión que se hace de las ondas sonoras, de acuerdo con los avances tecnológicos de un momento histórico en particular.

Con el cilindro de cera el registro sonoro tuvo ciertas características. Gracias a este gran invento, actualmente es posible conocer algunos sonidos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Posteriormente, siguieron otras tecnologías como los fonógrafos, el disco de acetato, las cintas de carrete abierto y los casetes, hasta llegar al registro digital, donde la información magnética queda almacenada en una memoria magnética o registrada materialmente entre los surcos de un disco compacto. Dichos formatos del registro sonoro, aunque no transformaron la música directamente, sí revisten cualidades que alteraron la calidad del registro sonoro, ya que la fidelidad tuvo repercusiones directas sobre las interpretaciones, las afinaciones y los diversos estilos de música.

Sin embargo, actualmente, en la medida en que las nuevas tecnologías de registro y difusión se han popularizado a niveles sociales y culturales muy diversos, esto ha traído un incremento inusitado en la circulación y difusión de los materiales sonoros. El formato MP3 y otros codificadores han burlado la calidad sonora y, por consiguiente, han economizado la información digital. Este desarrollo se ha popularizado de tal manera que cualquier persona que posea acceso a esta tecnología puede almacenar en un disco duro o en teléfonos celulares cientos de piezas musicales o, incluso, horas de música, cuya portabilidad hasta hace décadas era totalmente inimaginable. De manera indirecta, esta acumulación de información ha transformado los hábitos de escucha y de producción musical, ya que cada vez resulta más fácil grabar y distribuir el material grabado y producido.

Esta gran revolución tecnológica ha traído evidentes cambios sobre la música. Dichos cambios, como antes se ha señalado, pueden traducirse en la incorporación de instrumentos electrónicos como es el caso de los pueblos mixteco, seri, yaqui o huichol o

tsotsil en el multicitado rock indígena (De la Cruz, 2014). No obstante, también es posible percibir las transformaciones en campos exclusivamente musicales, lo cual incluye tanto los instrumentos antes referidos como las maneras de interpretarlos; los repertorios, las armonías, las melodías, así como las alteraciones en los ritmos que tradicionalmente se venían interpretando en el interior de una comunidad indígena.

La musicalidad en movimiento

Como bien comentan nuestros amigos *yoemes* yaquis (Castillo Rendón, comunicación personal, 2014),[7] las composiciones rancheras indígenas derivaron en géneros que ahora se cantan de manera comercial. Sin embargo, para los *yoemes*, los géneros rituales no deben transformarse porque de otra manera se perdería la atmósfera ritual que se ha generado a lo largo de la historia, gracias a la persistencia de una musicalidad previamente establecida. Aun así, actualmente existen nuevos movimientos de música comercial yaqui que retoman motivos de la música ritual y los interpretan fuera de la escena ritual. Estos géneros son preferentemente interpretados en espacios donde también hay presencia de mestizos o yoris. De acuerdo con los testimonios de los propios yoemes, dicha música en ningún momento sustituirá la música de los rituales ancestrales (Olmos, 2016b).[8]

Por su parte, el grupo Hamac Caziim o el grupo Xeecoj (Lobo), de los seris de Sonora, y en particular éste último, posee también melodías de su propia creación que, si bien anteriormente se inspiraban en canciones tradicionales comcáac, ahora despegaron hacia otros campos melódicos similares a un rock pop ligero, poco frecuentados en otras agrupaciones como Hamac Caziim donde originaron sus primeras creaciones.

[7] Entrevista con Ismael Castillo Rendón, alias «el Charo», en Pótam, Guaymas, Sonora.

[8] Para mayor información, véase nuestro documental *El gusto y el sustento* (Olmos, 2016b).

En cuanto a la música *wixárika* o huichola (El Colef, Olmos y Monforte, 2016 y De la Mora, 2012),[9] advertimos que los sones siguen un proceso muy distinto al de los otros pueblos antes señalados. Para este grupo, los motivos melódicos evocados durante la peregrinación a Wirikuta siguen un circuito primeramente ritual; una vez interpretados en los espacios sagrados pueden ser utilizados para componer cumbias, rancheras, etcétera. El director de El Venado Azul, José López Robles, ha tenido distintos accesos creativos, en uno de éstos compuso *La Cúsinela*, canción que es el emblema de la música comercial wixárika;[10] para otros casos, Juan Carlos González habla de cómo el peyote propició su creación de la música de *Maxa Awakame*, una de las principales piezas del grupo El Venado Azul con las que participó tanto en nuestro documental, al final del programa (De la Mora, 2016), como en el de *Wirikuta fest*, organizado en contra de la explotación minera en el desierto.[11.]

Los usos de la nueva música tradicional

Al finalizar 2017 y en la víspera de la elección presidencial en México, surgió un anuncio publicitario de Ywavi López, un niño de nueve años, hijo de José López Robles, director del grupo huichol El venado azul. Dicho anuncio promovía al partido del Movimiento Ciudadano como el «movimiento naranja», al que hacía referencia la canción cuya letra señalaba:

> ¡He! ¡He! ¡He! ¡He! ¡Hey!
> Movimiento naranja, el futuro está en tus manos
> Movimiento naranja ¡Movimiento Ciudadano!
> Movimiento naranja, el futuro está en tus manos

[9] Para mayor información, véase el documental *Mensajero musical* sobre el grupo El Venado Azul que produjimos (El Colef, Olmos y Monforte, 2016).

[10] Para mayor información puede consultar el video (El venado azul, 2015).

[11] Para mayor información puede consultar el video (El Venado Azul, 2014).

> Movimiento naranja, ¡Movimiento Ciudadano!
> Nanananana nanana. Nanananana nanana
> Nanananana nanana. Nanananana nanana.
>
> (Baráb Moy, 2018b).

El anunció se replicó en las redes sociales Facebook y Twitter, alcanzando un éxito mediático inusitado. Obtuvo una gran audiencia y mucha gente cantaba el cliché del anuncio, y se regodeaba de conocerlo y cantarlo, como suele suceder con los fenómenos de masas. Este anunció tuvo varias respuestas de la población civil, que se indignaba por el uso *inocente* que se hacía de un niño indígena. En otros medios, como la revista *Proceso*, se cuestionó también la manipulación del menor y de su padre con fines políticos.[12] Lo cierto es que esto también fue aprovechado por parte del menor y de su padre, José López Roble, a quien conocí tanto en Tijuana como en un trabajo de campo que realizamos en Nueva Colonia y en Ciudad de México, cuando Ywavi, su hijo, formaba parte de la *Academia Kids Lala*, programa producido por TV Azteca.

Ywavi retomó el tema para realizar otro anuncio al lado de Ricardo Anaya, candidato presidencial del Partido de Acción Nacional, con quien el partido Movimiento Ciudadano iría en alianza para las elecciones de julio de 2018. En este nuevo anuncio, Anaya toca la guitarra mientras Ywavi, el niño huichol, tararea el tema del anuncio que lo haría famoso entre la población nacional.[13] A finales de enero de 2018 el tema tenía los primeros lugares en Spotify de América Latina, en países como Uruguay era el número 6, Paraguay, el 19, Nicaragua, el 15, Guatemala, el 30 y España, el 10.

De la Mora (2016), sostiene que el uso de los fenómenos estético-musicales es añejo y de gran tradición entre la población wixárica. En sus artículos publicados en 2012 y 2016, De la Mora ya destacaba que desde la cumbia *Cusinela* y, posteriormente, la

[12] Para mayor información consultar el video (Baráb, 2018b).

[13] Para mayor información consultar el video (Baráb, 2018a).

colaboración de Ywavi en la *Academia Kids Lala*, la participación de El Venado Azul ha sido muy intensa en el ambiente mediático y televisivo. Sin embargo, no se cuestiona la participación que el indígena tenga en la escena mediática, sino la reapropiación que las instituciones hacen de ella, con la que obtienen jugosas ganancias políticas y económicas como el caso de Spotify; los partidos políticos también se ven beneficiados por el contenido viral de este mensaje, cuyo componente musical y puesta en escena es de carácter completamente indígena.

Recapitulando, se puede decir que los motores que impulsan las nuevas creaciones musicales indígenas poseen diversos estímulos, que van desde los elementos simbólicos internos hasta el intercambio de elementos estéticos que, disfrazados de modernos, no dejan de tener un espíritu absolutamente indígena y tradicional; técnica que ha sido ampliamente socorrida para las poblaciones indígenas para perpetuar su cultura, al tiempo que se mofan, en algunas ocasiones, de la cultura mestiza.

De la mundialización y la migración en la música

En la frontera norte, y en el norte de México, existen géneros musicales tradicionales que poseen un vínculo particular con la modernidad y con el mundo global (Olmos y Monteforte, 2016). Dicha articulación se entiende a partir de la lógica sociocultural propia de cada sociedad, grupo étnico o comunidad, de acuerdo con sus necesidades de intercambio, defensa o estrategia cultural de cara a otras culturas musicales circundantes. Sin embargo, encontramos también músicas indígenas y mestizas que buscan reiteradamente insertarse en una modernidad fascinante, como producto de su historia y de su colonización como subregión cultural (De la Mora, 2012; Flores y Nava, 2016; García y Luengas, 2016; Olmos, 2016).

El objeto artístico y musical posee una materialidad y representación diversas en el contexto multicultural en movimiento, y forman

parte de las sociedades migrantes que, gracias a este componente, dan vida a su sociedad y su cultura.

Contrariamente al objeto material, o a las personas que lo portan, la música posee ciertas características intangibles. Las personas podemos interpretarla, contar, saber su género, etcétera. La música podemos escucharla, pero no podemos tocarla; aun cuando ésta posea una manufactura como cualquier objeto, no es susceptible de clasificarlo solamente como una entidad cultural en movimiento con características nacionales o sociales, como si se tratara de un conjunto de personas: la música reviste afectos, emociones, sensaciones y, sobre todo, memoria y experiencia de vida.

Tanto la categoría local como la global (mundial) se asocian con distintos significados que pueden estar vinculados o no con su fundamento epistémico y, por consiguiente, han servido de parapeto a lugares comunes y estereotipos en las ciencias sociales. Para el caso del concepto de lo *global*, invariablemente sus evocaciones refieren la movilidad, lo moderno y lo heterogéneo (pese a intentar una homogeneidad imaginaria en términos económicos y culturales); y, desde luego, la ideología multicultural urbana, para algunos etnólogos nos reenvía directamente al mundo mestizo; no así la noción sobre interétnico de la cultura nacional.

La antropología de la globalización tiene múltiples acepciones y cada disciplina agrega más o menos contenido a su definición. La globalización o mundialización denota, en términos generales, el aceleramiento de la historia, el desarrollo de las tecnologías, la producción de nuevos mestizajes y, sobre todo, la consolidación de los no lugares de la memoria (Abeles, 2008; Augé, 2000).[14]

[14]Esto último tiene fuertes repercusiones en el terreno de las sociedades y culturas indígenas y populares, puesto que el motor que mueve a este tipo de sociedades de la inmanencia son los procesos cognitivos donde se involucran de manera ejemplar las referencias de la memoria de larga duración, contrarias a las sociedades del olvido, donde efectivamente los procesos culturales de la modernidad impulsan un ritmo vertiginoso de producción de sentido; contrariamente a la era contemporánea que deriva en procesos mentales, donde la

Desde mi punto de vista, la primera etapa de la movilidad musical global, si bien no posee las características que conocemos hoy en día, abarcaría el período que inicia con la tecnología analógica y de difusión sonora y visual a través de las ondas de radio y televisión. Estas tecnologías, aunque dieron inicio desde principios del siglo XX, no se establecieron hasta la década de 1930 de manera eficaz en diversos países y culturas del mundo. Los recursos tecnológicos permitieron la movilidad y, en muchos casos, el *intercambio* de géneros y músicas mediante programas de radio con grandes audiencias.

La otra etapa global, a la que nos referimos de manera cotidiana hoy en día, se gesta sobre todo en la década de 1990 con la introducción de un nuevo tipo de tecnologías. Esta etapa, que lejos está de concluir, es mucho más intensa y tiene que ver con la globalización en su sentido amplio como la aceleración del tiempo, la difusión de conocimientos, el achicamiento del mundo y la profusa difusión de ideas a través del internet y los mercados digitales. Desde luego, no es posible hablar únicamente de una mundialización de la música como consecuencia de la economía o por el flujo de bienes u objetos en el mercado contemporáneo.

El intercambio o la colonización musical a nivel mundial se enmarca en una globalización de la cultura, y con la mundialización de otras esferas del conocimiento. Esta cultura incluye todo tipo de objetos materiales e inmateriales, que no están forzosamente clasificados como entidades fundamentales de la canasta básica, sino que dependen del sentido simbólico que le otorgue cada sociedad. En este campo entran todos los objetos imaginarios, simbólicos e imaginados de tipo tradicional, propios de cada cultura, pero también entran aquellos que recientemente fueron introducidos como nuevas creaciones en el mercado y en los aparadores de tiendas del mundo moderno. Desde luego, me refiero a la producción

escritura de la historia en cada una de las sociedades, con escritura o sin ella, poseen aspectos fundamentales: en un caso la historia y el conocimiento se cuentan y, en otro se narran y se mitifican (Abeles, 2008).

y el consumo de artes como la danza, el cine, el teatro y, muy particularmente, la música.

Una tercera etapa de la mundialización y trasnacionalismo musical se explica por las expresiones musicales que los migrantes llevan consigo. Ahora ya no se trata de la musicalidad analógica o digital exclusivamente, sino de la experiencia musical propia de cada individuo o persona, y que retomará valor en la diáspora que le acoja o se despliegue en torno a su experiencia migrante. Es decir, no se trata ya de la movilidad musical por sí misma, sino que está siendo impulsada por los individuos de carne y hueso que, como parte de su patrimonio inmaterial, la incorporan a sus referencias de pertenencia y a su cultura de origen. Es a partir de este material musical transcultural que se reconfiguran, muy probablemente, sus referencias musicales; no obstante, es a partir de este material originario que se suceden las innovaciones de las nuevas expresiones y fusiones musicales contemporáneas.

Pese a que la era digital aumentó, catapultó el intercambio de material digital: la circulación de objetos y símbolos siempre existió en el curso de la historia de América, incluso anterior al descubrimiento de Europa y América. Efectivamente, la primera etapa de la *globalización moderna* da inicio con el surgimiento de las analógicas en los albores del siglo XX, y desemboca a finales del mismo con la digitalización, impulsando imaginarios estéticos y musicales que se inscriben, como nunca se había visto en la historia humana, en una dimensión migratoria trasnacional contemporánea.

De lo global y lo local en la música

En resumen, se define la música global como un conjunto de expresiones sonoras que –incluidas en amplios procesos de creación, producción y puesta en escena planetaria– se insertan a su vez en un movimiento vertiginoso de las ideologías y la historia. Estas expresiones musicales, sonoras y dancísticas que, con la ayuda de

las nuevas tecnologías, viajaron inicialmente por ondas de radio, televisión o discos de vinilo en las primeras décadas del siglo XX, y hasta el CD y la era del Internet, que en los inicios de la década de 1990 todavía fueron un soporte tecnológico fundamental, posteriormente, se adaptaron a los mercados establecidos por las tecnologías digitales impulsadas principalmente por el Internet y la numerización de datos magnéticos, en la etapa más contemporánea de la globalización.[15]

A decir de algunos estudiosos, como antes se ha mencionado, vivimos cada vez más en una aldea global y en un achicamiento del planeta, donde una importante masa de población se encuentra intercomunicada e hiperconectada con acontecimientos, hechos e historias que suceden en los lugares más recónditos del planeta. Gracias a las nuevas tecnologías, se puede dar cuenta de todo tipo de suceso en tiempo real, con una ubicuidad metafórica que hasta hace algunas décadas hubiera sido inexplicable (Mcluhan, 1962; Touraine, 1997; Augé, 1998 y 2000). Esta sociedad de la información sobreconectada ha traído consecuencias no solamente en la música, sino en todo tipo de producción artística como el teatro, el cine, la pintura, la escultura, el modo de vida y en el sentido que el hombre otorga al entorno producido por él mismo.

En este orden de ideas, las artes que incluyen diversas formas de interacción musical también han sido transformadas, y dentro de éstas se encuentran luego los tipos de escucha. En términos de Augé (2000), los no lugares del mundo contemporáneo son aquéllos donde difícilmente se pueden establecer relaciones con personas y grupos; dicho fenómeno es aplicable también a nuestra consideración. Estos no lugares de interacción identitaria o de menor interacción también forman parte de los no lugares de la música.

[15] No obstante, como se comentó anteriormente, el objeto musical como fenómeno migratorio posee la cualidad de movilidad tanto en la esfera tecnológica como en el movimiento real de los individuos.

Conclusión

La etnomusicología del noroeste de México ha atravesado un sinnúmero de contactos no solamente epistémicos sino de fusiones como producto de las relaciones desiguales y procesos de resistencia.

Con todo, el asunto de la apropiación de las músicas y las artes de las sociedades tradicionales está muy lejos de causar un sano y cándido intercambio (Lortat-Jacob, 1999).[16] A menudo, los grandes compositores, músicos y arreglistas han abusado de su inspiración para retomar y apropiarse de músicas y artes que no les pertenecen, pero de las cuales han sacado provecho, que se traduce en grandes sumas de dinero. Este hecho, de por sí grave, se ve acrecentado con la intromisión de músicas que no fueron hechas para la escena o sonoridades y que solamente son exhibidas en herméticos rituales religiosos de curación o de imponente sacralidad. Esta realidad ha hecho que muchos pueblos indígenas acudan al registro de sus músicas no bajo una lógica meramente capitalista, noción que pese a existir en su realidad contribuye a proteger el arte ceremonial o religioso –en sus expresiones más profundas– de la banalidad comercial.

Como hemos visto, la etnomusicología y la cultura musical del norte de México, si bien posee elementos comunes con algunos otros pueblos del centro y sur del país, también posee especificidades históricas regionales que las hacen proclives a la interacción, por una parte, epistémica para el caso de su establecimiento académico y, por otra, un mercado de músicas de fusión entre la música indígena y otros géneros específicos de las necesidades regionales.

Los pueblos tradicionales o sociedades locales han establecido diversas acciones para proteger su cultura. A través del registro de sus obras musicales, la población indígena y popular ha ejercido su derecho contra la expropiación y usufructo de su cultura. Esto por

[16] Hay que hacer hincapié en la manera en que este autor define lo tradicional en la música, argumentando que no existe sino que en realidad lo que se manifiesta es la música en el contexto de las sociedades tradicionales.

un lado ha detenido el despojo de sus bienes inmateriales pero, por otro, también ha hecho más difícil la difusión de su música en algunos contextos. Hay varios ejemplos sobre la manera en que diferentes pueblos indígenas han gestionado su patrimonio inmaterial. En pueblos como el rarámuri o los pueblos yumanos o los yoemes yaquis y yoremes mayos de Sonora y Sinaloa, o tohono o´otham de Sonora y Arizona, han sabido organizarse para llevar a instancias legales el mal uso que pueda realizarse de su cultura.

Referencias

Abeles, M. (2008). *Anthropologie de la globalisation.* París: Payot.

Instituto Nacional de Antropología e Historia (s. f.). *Atlas nacional de etnografía* y *Atlas del noroeste de México.* Recuperados de https://www.inah.gob.mx/en/boletines/7440-el-inah-publica-atlas-nacional-de-etnografia y https://sites.google.com/site/dhirebc/principal/libros-para-descargar/lospueblosindigenasdelnoroesteatlasetnografico

Augé, M. (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Augé, M. (2000). *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Baráb, M. (23 de enero de 2018a). *Ricardo Anaya se avienta palomazo con Yuawi Ciudadano.* (Interpreta Yuawi López) [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=jT1BC_Iu-Zo

Baráb, M. (2018b). *Movimiento Naranja - Yuawi - Movimiento Ciudadano*. (Interpreta Ywawi López) [archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Ti2pA5JgrMI

Bowen, T. y Mosser, E. (1970). Material and Functional Aspects of Seri Instrumental Music. *The Kiva. Journal of the Arizona Acheological and Historical Society*, *35*(4), 178-200.

De la Cruz, L. M. M. (2014). El rock indígena en Chiapas. Estrategias de reconocimiento y de consumo cultural. En L. M. M. de la Cruz, E. A. Cedillo y C. J. P. Zebadúa (coords.), *Etnorock: los rostros de una música global en el sur de México* (pp. 27-42). México: Unicach/Cemesca/Juan Pablos Editor.

De la Mora, R. (2012). *Cusinela*: música regional wixárika para saltar fronteras. En M. Olmos (coord.), *Músicas migrantes. La movilidad artística en la era global* (pp. 335-358). México: El Colef/UAS/UANL/Bonilla Artigas.

De la Mora, R. (2016). Creatividad, relaciones sociales y música regional wixárika. El Venado Azul y los usos estratégicos de lo estético. En M. Olmos (coord). *Música indígena y contemporaneidad. Nuevas facetas de la música en las sociedades tradicionales* (pp. 105-136). México: El Colef/INAH.

Densmore, F. (1929). Papago Music. *Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin, 90*, Smithsonian Institution. Washington: U.S. Goverment Printing Office.

Densmore, F. (1932). Yuman and Yaqui Music. *Bureau of American Ethnology Bulletin*, *110*, 1-216.

Domínguez, F. (1933). Informe sobre la investigación folclórica realizada en las regiones de los yaquis, seris y mayos. *Investigación Científica de México*, *1*, 115-226.

El Colegio de la Frontera Norte, Olmos, A. M. y Monteforte, G. (productores). (2016). *Mensajero musical* [archivo de video]. México: Autor. Recuperado de https://vimeo.com/145013242

El Venado Azul. (productor). [Werika Taxatye Torres/VEVO]. (26 de noviembre de 2014). *Maxa àwakame* [archivo de video]. s. l. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=7sqrGj970_I

El Venado Azul. (productor). [Jav Men/VEVO]. (15 de noviembre de 2015). *Cumbia Cusinela* [archivo de video]. s. l. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=rSYwNKZNYsI

Flores, M. G. y Nava, L. F. (2016). *Identidades en venta. Músicas tradicionales y turismo en México*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales.

García, P. y Luengas, R. (2016). Mixtechno: las nuevas tecnologías en las antiguas músicas mixtecas. En M. Olmos (coord.), *Música indígena y contemporaneidad. Nuevas facetas de la música en las sociedades tradicionales* (pp. 49-70). México: El Colef/INAH.

Garduño, E. (2015). La música yumana de Baja California como tradición inventada. En M. L. Picconi y E. Garduño (comps.), *Sonidos ancestrales de América Latina: nuevas interpretaciones* (pp. 21-68). Córdoba, Argentina: Babel Editorial/Perugia, Italia: Grupo de Investigación en Etnomusicología, Circolo Amerindiano.

Hamac C. (productor). (2016). *Fuego Sagrado* [Archivo de video]. s. l. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Psp-CWKzDBSo

Herzog, G. (1928). The Yuman Musical Style. *Journal of American Folklore, 41*, 183-231.

Herzog, G. (1936). A Comparison of Pueblo and Pima Musical Styles. *Journal of American Folklore, 49*(194), 283-417.

Hornbostel, E. M. V. (1936). Fuegian songs. *American Anthropologist*, *38*, 357-367.

Gergely, J. (1967). *Introduction à la connaissance du folklore musical.* París: Editions Rencontre.

Lortat-Jacob, B. (1999). Derrière la scène: le point de vue de l'ethnologue. *L'internationale de l'imaginaire 11: Les musiques du monde en question*, 156-171.

Lumholtz, C. (1945). *El México desconocido.* México: Publicaciones Herrerías.

Nettl, B. (1954). *North American Indian Musical Styles*, Memoirs of the American Folklore Society, vol. 45, Philadelphia.

Madrid, Alejandro L. (2008). *Nortec Rifa! Electronic Dance Music from Tijuana to the World*. New York: Oxford University Press.

Marti, S. (1953). "Música primitiva en Sonora", *Órgano del Centro de Investigaciones Antropológicas, núm 1.*

Mcluhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man.* Canadá: University of Toronto Press.

Millán, S. (edit.). (2018). *Las culturas indígenas de México: atlas nacional de etnografía* (Coleccion Etnografía de los pueblos indígenas de México), México: INAH.

Moctezuma, J. L., Aguilar, Z. (edits.). (2013). *Los pueblos indígenas del noreste. Atlas etnográfico* (Etnografía de los pueblos indígenas de México, divulgación). México: Instituto Sonorense de Cultura/Inali/INAH.

Olmos, A. M. (1998). *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahíta-tarahumara*. México: INAH.

Olmos, A. M. (2003). La etnomusicología y el noroeste de México. *Desacatos, 12*, 45-61.

Olmos, A. M. (2009). "La música K'miai de la tradición yumana de Baja California", *Pueblos indígenas en riesgo. Kumiai. Homenaje a Gloria Castañeda*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI, vol. 1.

Olmos, A. M. (2011). *El chivo encantado: la estética del arte indígena en el noroeste de México*. Ciudad de México: El Colef/Forca.

Olmos, A. M. (2012). *Músicas migrantes. La movilidad artística en la era global.* México: El Colef/UAS/UANL/Bonilla Artigas.

Olmos, A. M. (2016a). *Música indígena y contemporaneidad. Nuevas facetas de las músicas en las sociedades tradicionales*. México: El Colef/INAH.

Olmos, A. M. (2016b). El gusto y el sustento: Nuevos horizontes de la música yoreme yaqui. En autor (coord.), *Tradición-Transición: En la música indígena contemporánea* (pp. 9-16). México: El Colef.

Olmos, A. M. (2017). Cuando los humanistas se volvieron cultureros: apuntes para el análisis de los estudios culturales y la antropología en la frontera norte. En R. E. Ruíz y R. Jaimes (coords.), *Atisbos de nación y memoria desde la historia y los estudios culturales* (pp. 37-52). Mexicali: UABC.

Olmos, A. M. (2018). *De la mundialización en la música.* Inédito.

Olmos A. M. y Monteforte, G. (2016). *Tradición-transición en la música indígena contemporánea.* [DVD y CD]. México: El Colef.

Picconi, M. L. y Garduño, E. (2015). "La música y la danza yolemem del estado de Sinaloa, México", *Sonidos ancestrales de América Latina: nuevas interpretaciones*, vol. 1.

Ruelas, T. A. (26 de junio de 2014). Los indios yumanos vaqueros y el paisanaje: su cultura musical. En *1er Congreso Latinoamericano de Estudiantes de Posgrado en Ciencias Sociales*. México: Flacso.

Simonett, H. (2001). Banda Mexican Musical Life Across Borders, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut.

Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos*? *La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*. (Trad. Horácio Pons). Buenos Aires: FCE.

Varela, L. T. (1987). *La música en la vida de los yaquis*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

Yurchenko, H. (productor). (1946). *Baile de coyote*. [Disco acetato, 33 rpm]. (The Library of Congress. Archives of American Folksong). Vícam, Sonora: Autor.

Investigación en antropología médica desde la frontera norte: Fluidez ante problemáticas cambiantes

Christine Alysse Von Glascoe

Introducción

La visión que se ha plasmado del territorio constituido por el norte de México y el suroeste de Estados Unidos es de un escenario complejo, definido por diversas expresiones de procesos migratorios, que ha sido estudiado y descrito por las principales áreas de la antropología. Este capítulo ofrece una primera observación de ese escenario desde el punto de vista de la salud y las condiciones y procesos socioculturales que la determinan. Se presenta una reflexión basada en 25 años de investigación sobre temas relacionados con la salud en la frontera entre Baja California y California; un proceso que en sí ha sido condicionado por el hecho de vivir y trabajar como investigadora en el ambiente cambiante que define esta frontera.

Se inicia con definiciones de la antropología médica, el concepto de la frontera entre México y Estados Unidos y la zona fronteriza, así como la consideración social de la frontera. Luego se presenta un resumen de la historia y la evolución de 25 años de estudios antropológicos sobre la salud en la frontera de las dos Californias, y los hallazgos en términos de riesgos para la salud, la exclusión social y los procesos de precariedad, la salud ambiental y la justicia social. Se termina con reflexiones sobre el efecto que ha tenido la inmersión en esta frontera durante el proceso investigación, así como identificando los procesos de ajustes y temas persistentes y transversales.

¿Qué es la antropología médica y cómo difiere de otras subdisciplinas de la antropología?

La antropología médica es una rama de la antropología cultural que estudia los fenómenos relacionados con salud, bienestar, enfermedad y tratamiento de padecimientos, desde la óptica de los fenómenos sociales y culturales. Se utilizan las mismas herramientas metodológicas, epistemológicas y teóricas que en la antropología que son: la contextualización, el enfoque en el punto de vista émico, la intersubjetividad y la reflexividad, empleadas con el objetivo de explorar informalmente e interpretar a través de conversaciones guiadas. Estas herramientas tienen la finalidad de desarrollar el entendimiento de exploraciones pequeñas en situaciones locales, a fin de llegar a la comprensión de las dinámicas sociales subyacentes, tal y como las condiciones sociales y económicas y sus relaciones con la enfermedad. Se considera importante el análisis del contexto total de la enfermedad, sea familiar, de trabajo o de los determinantes sociales y ambientales.

Se desarrollan las investigaciones desde cuatro perspectivas teóricas principales (Van der Geest, 2014):

1) La perspectiva ecológica, que considera la adaptación humana al medioambiente, donde el estado de la salud indica el éxito de poder adaptarse o no a los desafíos ambientales.
2) La perspectiva interpretativa/experimental o semiótica/simbólica, apoyada en fenomenología hermenéutica, y que examina salud, enfermedad, padecimiento, cuidado y sanación como experiencias significativas para las personas que las experimentan.
3) El concepto de *agencia*, que indica la habilidad de manipulación social o habilidad de conducirse para el bien de uno mismo.
4) Una perspectiva crítica de la desigualdad, que examina los orígenes y propagación de la enfermedad, ligada a la economía capitalista como, por ejemplo, los patrones de morbilidad y

mortalidad vistos como reveladores de factores socioeconómicos subyacentes. Otro ejemplo es la pobreza y la explotación vistas como barreras del bienestar.

El estudio de la salud con sus diversas ramificaciones permite el acercamiento a los significados cruciales en términos de los cuales las personas interpretan sus vidas. Los estudios descritos en este capítulo se elaboraron desde la perspectiva de la antropología médica, desarrollados a través de los dos componentes de la antropología cultural, en combinación con una inmersión en el sistema médico mexicano con su perspectiva salubrista. Mi viaje como académica profesional, investigadora de los aspectos socioculturales de la salud en la zona fronteriza, evolucionó desde un enfoque metodológico aplicado en cualquier situación teórica o problemática hasta uno problemático con metodologías evolutivas. Desde una perspectiva inicial de indagar sobre el conocimiento y el entendimiento cultural de enfermedades de interés para la salud pública en la población mestiza de la zona fronteriza, se pasó a diferentes vertientes, como identificar e indagar sobre temas delimitados en grupos específicos, enfoques emergentes, dada la situación de la frontera y entrelazados como ejes; además de una búsqueda de respuestas y coordinación binacionales sobre la problemática de salud.

Consideración social de la frontera entre México y Estados Unidos

La definición convencional de la frontera –de una extensión de 100 millas hacia el norte y hacia el sur de la línea geopolítica– tiene un origen arbitrario como parte del Acta de Inmigración y Nacionalidad (*Immigration and Nationality Act*) de 1953 (U. S. Citizenship and Immigration Services, s. f.). Se refiere a la interpretación del Departamento de Justicia de Estados Unidos, que autoriza la intervención oficial con el propósito de detener y registrar a cualquier persona que se encuentra dentro del límite de 100 millas de toda frontera externa del país.

Sin embargo, esta designación jurídico-oficial tiene poca relevancia para la definición social de esta frontera, donde los patrones modernos de migración y asentamiento invitan a una modificación de la idea de zona fronteriza, ya que los miembros de las mismas comunidades emisoras se involucran en todo tipo de migración (serial, de golondrina, estacional, etcétera), con destinos que abarcan no solamente ambos países de la zona fronteriza en su definición estrecha de 100 millas, sino que comprenden comunidades lejos de la línea geopolítica.

En concordancia con las diversas reformas migratorias (1942, 1965 y 1986), la naturaleza de la migración entre México y Estados Unidos ha tenido altibajos y ha evolucionado: principalmente de ser jornaleros agrícolas estacionales a consistir en familias asentadas en diferentes lugares según la oferta de trabajo. Striffler (2007) habla del fenómeno de las comunidades de migrantes mexicanos en Estados Unidos, que están arraigados en México, pero que se esparcen en múltiples lugares, a veces como una respuesta ante los cambios legales en diferentes estados.

Estos fenómenos han contribuido en la naturaleza cambiante de la antropología de la zona fronteriza debido a la migración y la subsecuente «reterritorialización de comunidades y prácticas» (Álvarez, 1995, pp. 447 y 457). Así que los estudios sobre la salud de los mexicanos en la frontera han llevado a estudiar a jornaleros agrícolas en el Valle Central de California, igual que indígenas mixtecas, zapotecas y triqui, y jornaleros en los valles agrícolas de Baja California.

La zona fronteriza de las dos Californias presenta una complejidad social inédita en esta frontera internacional, cuyas regiones difieren según la topografía y la naturaleza de las poblaciones de los estados de ambos lados, así como sus historias particulares. La frontera Tijuana-San Ysidro es la más transitada del mundo. La población del lado mexicano consiste tanto en migrantes internacionales como nacionales que llegaron para trabajar en la industria

maquiladora o agrícola o sólo para cruzar. La población del lado estadounidense consiste principalmente en personas de habla hispana; 97 por ciento de la población de San Ysidro, en gran parte mexicanos, una cifra que se va desvaneciendo conforme se aleja de la línea internacional, pero sigue conformando más de la mitad de la población en las tres ciudades entre el puesto fronterizo y la gran ciudad de San Diego, donde baja a 30 por ciento (Statistical Atlas, 2018).

El lado mexicano de esta frontera, además de su largo litoral mágico-escabroso, está plagado por todo tipo de amenazas para la salud. Se han presentado episodios de intoxicación por desagües industriales y por la aplicación poco rigurosa de normas sanitario-ambientales, que han dado lugar a la contaminación de tierras y aguas. Además, en cierto sentido, Baja California ha sido receptora de tóxicos prohibidos en California, por ejemplo, a través de *segundas* que llevan pintura con plomo.

Historia y evolución de 25 años de estudios antropológicos sobre la salud en la frontera

El período abarca desde 1993 a 2018 y refleja tanto las condiciones cambiantes de la frontera como la evolución de la perspectiva antropológica condicionada por la presencia continua en ese ambiente. Durante ese período, y como reflexión de estos cambios, hubo varias transiciones de cómo identificar temas dignos de estudiar y desde cuáles perspectivas. La primera transición fundamental después de mi arribo fue de una actitud disciplinaria a una enraizada en el lugar. Un segundo cambio fue de la visión institucional de problemáticas transfronterizas a la visión cultural de problemáticas compartidas. Otra transición fue hacia la identificación e indagación de temas específicos en grupos determinados. La complejidad de lo que es esta frontera –con sus múltiples cambios de población y condiciones ambientales y socioeconómicas– se ha reflejado en la investigación de temas y enfoques emergentes, con enfoques y ejes entrelazados.

Las transiciones de perspectiva señalaron la necesidad de trabajar con diferentes metodologías y técnicas, ya que al principio se utilizaron datos disponibles por parte del sistema de salud y las instancias responsables del medio ambiente, como base contextual para los estudios antropológicos. Los estudios en sí fueron diseñados utilizando técnicas de observación, entrevistas semiestructuradas y a profundidad, así como métodos sistemáticos desde la subdisciplina de la antropología cognitiva (Von Glascoe, 1996; Von Glascoe y Metzger, 1997; Von Glascoe y Camarena, 2003).

Se estableció un grupo de investigación multidisciplinario para abordar temas emergentes de las mujeres indígenas jornaleras migrantes en Baja California, y se diseñaron estudios multidisciplinarios para tratar la complejidad de la situación del migrante agrícola tanto nacional como internacional. A lo largo de los últimos 15 años, las temáticas se han profundizado debido a la habilidad de indagar sobre temas más delicados dado el *rapport* que se ha establecido a lo largo del tiempo, iniciando con exploraciones sobre la relación de la salud autopercibida con el trabajo agrícola.

En los estudios con mujeres indígenas migrantes, con el grupo multidisciplinario, se desarrollaron métodos tomados de la educación popular en forma de talleres participativos para crear *rapport* y generar confianza. Así mismo, se incorporaron técnicas para detectar el daño genético y métodos cuyo propósito fue relacionar los resultados con la exposición a tóxicos. En los estudios con jornaleros de origen mexicano en el valle de San Joaquín se incorporó el uso de *photovoice* para poder expresar las percepciones y los puntos de vista de niños expuestos a los efectos nocivos de la agricultura industrial.

En los primeros estudios durante este período aludieron temas de interés para el sistema de salud: la intoxicación por plomo, la tuberculosis pulmonar y la calidad del control prenatal, siempre desde un enfoque de lo cultural (García de Alba-García *et al.*, 2002; García de Alba-García *et al.*, 2004; Von Glascoe y Camarena, 2003; Von Glascoe y Camarena 2007; Von Glascoe

y Metzger, 1997). Según el sistema de salud, estos temas, además de tener importancia para el ámbito de la salud pública, abarcan las especialidades en salud ocupacional y salud ambiental, y deberían ser de interés para los neumólogos y ginecólogos. Estos primeros proyectos de investigación se enfocaron en la visión institucional binacional de la enfermedad, como en el caso de la tuberculosis pulmonar, o de condiciones demográficas como el embarazo en adolescentes. Uno de los primeros proyectos fue en la década de 1990, cuando los sistemas de salud en California y Baja California estaban tratando de enfrentar la intoxicación por plomo como un problema de salud binacional condicionado por los flujos migratorios (cerca de 1993).

Se convocó un evento entre California y Baja California acerca de las instancias de medicina ocupacional, con el fin de revisar las bases de trabajo en conjunto para enfrentar la problemática (Von Glascoe y Metzger, 1997). Otro proyecto de salud binacional fue sobre las barreras culturales que impiden el control de la transmisión de tuberculosis en la frontera entre México y Estados Unidos (cerca de 1997). Los temas antropológicos médicos trataron el sistema frío-calor como condicionante del entendimiento cultural de la enfermedad (García de Alba-García *et al*., 2004) y la relación médico-paciente (García de Alba-García *et al*., 2002). Proyectos subsecuentes en la década de 2000 estudiaron la problemática demográfica del embarazo en adolescentes, específicamente en personas de origen mexicano en el contexto de la región fronteriza en California. Ejemplos de esto son la sexualidad de jóvenes adolescentes de origen mexicano en el Valle Imperial del desierto sonorense, así como el conocimiento y actitudes con referencia a los servicios de planificación familiar en la región Mexicali-Imperial.

Una transición subsecuente modificó un enfoque sobre enfermedades y condiciones específicas hacia otro sobre grupos determinados en su entorno natural: primeramente, el grupo nativo cucapá. Con este grupo las exploraciones iniciales sobre la salud revelaron problemas de diabetes y de la atención a la salud (Camarena y

Von Glascoe, 2010). Además, su entorno ambiental presentó exposiciones tóxicas que repercutieron en su salud (Arellano, Camarena, Von Glascoe y Heuser, 2009; Von Glascoe, Camarena y Arellano, 2013).

Como una última etapa, el enfoque de investigación se estableció en estudios relacionados con grupos de personas vulnerables que presentan sus propias problemáticas debido a su condición social, como son los jornaleros agrícolas (2009 hasta la fecha). Aquí es donde entra la relevancia de la definición de zona fronteriza, referente a grupos de personas que migran más lejos para trabajar y vivir ahí indefinidamente, y quienes se establecen en comunidades culturalmente semejantes, dentro de la población mayoritaria. Se ha enfocado en dos tipos de grupos en este aspecto; ambos consisten en jornaleros agrícolas de origen mexicano que han migrado a los valles agrícolas de California.

Se dispucieron dos líneas de estudio en grupos de jornaleros: uno en mestizos, ya asentados, que migraron desde distinos lugares en la república mexicana a partir de la década de 1960 para trabajar en los campos agrícolas del valle de San Joaquín, siguiendo así la larga tradición de aquellos que migraron en el Programa Bracero durante el período 1942-1964 y tomaron los lugares de las víctimas del famoso *tazón de polvo* o *zona polvorienta* de la década de 1930, que desencadenó la migración masiva de más de un millón de personas desde el estado de Oklahoma hacia el Valle Central de California para trabajar en los campos agrícolas.

La otra línea de investigación se estableció en grupos de mujeres indígenas jornaleras que migraron de estados del suroeste de la república mexicana, principalmente Oaxaca y Guerrero, sobre todo representativas de las etnias mixteca (alta y baja), zapoteca y triqui. Los estudios de estos grupos se extendieron hacia los valles agrícolas de California, empezando con la costa central.

En todos los estudios de ambos lados de la frontera resaltaron hilos conductores de riesgos para la salud y –especialmente en el caso de trabajadores agrícolas– exclusión social, precariedad y salud ambiental. Los estudios con jornaleros indígenas se han enfocado

en la situación de la mujer; en tanto aquéllos con jornaleros mestizos en California el enfoque ha sido sobre los niños. En todos los estudios de trabajadores agrícolas un eje importante ha sido la justicia social y ambiental. Los estudios sobre la salud de niños de jornaleros agrícolas de origen mexicano en el valle de San Joaquín, California, se han centrado ampliamente en la salud socioambiental y, específicamente, en el asma en niños expuestos a plaguicidas (Schwartz, Von Glascoe, Torres, Ramos, Soria-Delgado, 2015).

Los estudios realizados a grupos de mujeres indígenas migrantes jornaleras, se iniciaron explorando los aspectos laborales y de salud relacionados con la cercanía de agroquímicos (Camarena, Arellano, Martínez y Von Glascoe, 2011a) y, rápidamente, dio un giro hacia la situación social subyacente; es decir, la exclusión social y el proceso de precarización que da lugar a las injusticias sociales y laborales (Camarena, Arellano, Martínez y Von Glascoe, 2011b; Camarena, Martínez, Arellano, Von Glascoe, y Calderón de la Barca, 2013; Camarena, Von Glascoe, Martínez y Arellano, 2013; Martínez, Camarena, Arellano y Von Glascoe, 2014).

Otra vertiente de estos estudios ha sido la salud ambiental, donde el equipo multidisciplinario ha podido explorar el daño genético en relación con la exposición a plaguicidas (Arellano, Camarena, Von Glascoe y Heuser, 2009; Arellano *et al*., 2012; Arellano *et al*., 2013; Montano, Arellano, Camarena, Von Glascoe y Ruiz, 2014; Violante *et al*., 2012). Siempre se han utilizado métodos que capturan y representan el punto de vista de las participantes (Camarena, Arellano, Martínez, y Von Glascoe, 2011a). Una vertiente final de los estudios con las jornaleras indígenas ha tenido que ver con su salud sexual y reproductiva (Camarena, Von Glascoe, Arellano y Martínez, 2017) y la calidad de atención a su salud (Camarena, Von Glascoe, Arellano y Martínez, 2016). Actualmente, se está trabajando una comparación de las condiciones de salud y de vida entre las mujeres mixtecas jornaleras en San Quintín, Baja California y Oxnard, California (Camarena y Von Glascoe, 2017).

Hallazgos relacionados con ejes temáticos e hilos conductores

Los riesgos para la salud

Existen riesgos para la salud de los habitantes de Baja California y para aquellos que migran a trabajar en los campos agrícolas. Por lo general, de acuerdo con la zona donde viven o transitan, las personas pueden estar expuestas a desechos tóxicos o al mar contaminado. Los trabajadores agrícolas están especialmente expuestos a condiciones de higiene poco saludables.

Exclusión social y precariedad

La condición desigual de mujeres indígenas migrantes jornaleras se expresa en la exclusión social y la pobreza que se ve representada por las condiciones en las cuales viven estas mujeres. Los ejemplos incluyen la carencia de oportunidades laborales, la falta de acceso a los servicios de salud y la seguridad social, lo cual repercute en su salud y en su estado de bienestar. Además, viven con una discriminación que subyace su vida cotidiana (Camarena, Von Glascoe, Martínez y Arellano, 2013). Esta exclusión se agudiza por la escasa posibilidad que tienen las mujeres indígenas jornaleras para manifestar sus inconformidades sobre su relación laboral, ya que el trabajo está organizado de tal manera que los empleadores ejercen poder y control sobre las trabajadoras (Camarena, Arellano, Martínez y Von Glascoe, 2011a; Von Glascoe, Camarena, Arellano y Martínez, 2014). Esta situación viven también las que migran para trabajar en los campos agrícolas de California (Camarena y Von Glascoe, 2017).

Salud ambiental

Nuestros estudios sugieren que la genotoxicidad se asocia con la exposición ocupacional a los agroquímicos (Montano Arellano, Camarena, Von Glascoe y Ruiz, 2014). Un estudio de cuatro localidades de los campos agrícolas de Baja California mostró que los

habitantes de la localidad de San Quintín tenían mayor daño genotóxico por la exposición a mezclas de contaminantes, y los de la localidad principalmente de los cucapá presentan altos niveles de daño genotóxico que no se asociaron con la exposición ocupacional a plaguicidas (Arellano *et al*., 2012). Otro estudio determinó que los trabajadores agrícolas presentan mayor deterioro en su integridad genómica en comparación con las personas que no trabajan en el sector, lo cual se toma como evidencia del pasivo ambiental de la actividad agrícola en la región (Arellano *et al*., 2013).

Justicia social y ambiental

En el estudio de la salud respiratoria de niños y niñas de jornaleros agrícolas de origen mexicano en el valle de San Joaquín, se encontró una situación de inequidad y disparidad avalada por una asociación percibida entre el asma infantil y las condiciones de vida de las familias de jornaleros y jornaleras. Nuestros estudios de los grupos de trabajadores agrícolas, tanto en Baja California como en California, nos llevan a postular que la atención de los conglomerados multinacionales, junto con las corporaciones agroquímicas globales, no toman en cuenta las consecuencias de sus prácticas locales sobre la salud de sus trabajadores.

Conclusiones

Tanto mi línea de especialidad como mis temas de investigación se han modificado como consecuencia de vivir las circunstancias de la frontera. Se han vuelto menos teóricos y más aplicados en la urgencia de la problemática social que define esta frontera, y más que nada entre grupos de personas vulnerables y vulneradas. Se ha cambiado de una actitud disciplinaria a una enraizada en el lugar, derivado de una inmersión en culturas, procesos, políticas y problemáticas del lugar. La antropóloga con identidad disciplinaria se ha vuelto una investigadora multidisciplinaria.

La fluidez del movimiento de personas para el quehacer de su vida cotidiana está repleta de preguntas de justicia social. Las distintas subregiones de esta frontera y sus espacios transfronterizos presentan rasgos culturales modificados por una larga y continua historia de migración, pero con temas unificadores de salud, medioambiente y justicia social. El movimiento hacia y a través de la frontera, de personas de diferentes etnias y estatus migratorio, condiciona el grado de vulnerabilidad de la exclusión social y la precariedad, y define las posibilidades de inserción laboral y la calidad de vida.

Se considera que el enfoque en la salud ambiental y justicia social provee una posibilidad de formar puentes entre científicos, miembros de las comunidades y tomadores de decisiones políticas, y que los argumentos alcancen poder cuando representan las voces a través de narrativas e historias personales de aquellos que están más afectados por situaciones de riesgo (Schwartz, Von Glascoe, Torres, Ramos, Soria-Delgado, 2015).

Referencias

Álvarez Jr., R. R. (1995). The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands. *Annu. Rev. Anthropol*, *24*, 447-470.

Arellano, E., Camarena, O. L., Von Glascoe, C. A., y Heuser, L. W. D. (2009). Percepción del riesgo en salud por exposición a mezclas de contaminantes: el caso de los valles agrícolas de Mexicali y San Quintín, Baja California, México. *Facultad Nacional de Salud Pública. El escenario para la salud pública desde la ciencia*, *27*(3), 291-301.

Arellano, E., Camarena, O. L., Von Glascoe, C. A., Ruiz, R. B., Zúñiga, V. E. y Montano, T. S. (2012). Daño genotóxico en mujeres y hombres expuestos a plaguicidas en cuatro localidades de Baja California. En L. Cedillo y F. Cano (comps.), *Género,*

ambiente y contaminación por sustancias químicas (pp. 95-113). México: Instituto Nacional de Ecología.

Arellano, E., Ruiz, R. B., Von Glascoe, C. A., Camarena, O. L., Zúñiga, V. E. y Casillas, F. F. (2013). Riesgo genotóxico por exposición a mezclas de plaguicidas en residentes del valle de Mexicali y el valle de San Quintín. En L. R. Pérez y J. M. Rodríguez (coords.), *El análisis del riesgo y riesgos de frontera: aportes desde las ciencias sociales* (pp. 43-61). México: El Colef.

Camarena, L. y Von Glascoe, C. A. (2010). La diabetes mellitus tipo 2 en la población cucapá: situación general y apego al tratamiento. En F. Peña y B. León (coords.), *La medicina social en México. IV. Alimentación, cuerpo y corporeidad* (pp. 201-210). México: ENAH/Asociación Latinoamericana de Medicina Social.

Camarena, L. y Von Glascoe, C. A. (2017). Condiciones laborales y acceso a la salud de mujeres mixtecas jornaleras en Oxnard, California. En Consejo Nacional de Población y Secretaría de Gobernación, *Migración y salud. Migration and Health. Reflexio nes y retos sobre la salud de la población migrante* (pp. 161-166). México: Conapo/Segob.

Camarena, L., Arellano, E., Martínez, V. C. y Von Glascoe, C. A. (2011a). Voces de mujeres jornaleras indígenas: procesos de precarización social en dos valles agrícolas del municipio de Ensenada, Baja California. En H. J. Heath, N. Castillo, C. Martínez y J. A. Rodríguez, *Procesos sociales en el noroeste de México: migración, trabajo y gestión del territorio* (pp. 109-133). México: UABC/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Camarena, L., Arellano, E., Martínez, V. C. y Von Glascoe, C. A. (2011b). Agroquímicos: aspectos laborales y de salud de jornaleras indígenas migrantes en Baja California. En L. E. Sanín, L. Cedillo y R. M. Guevara (comps.), *Género, salud y ambiente laboral* (pp. 210-229). México: UACH

Camarena, L., Von Glascoe, C. A., Martínez, V. C. y Arellano, E. (2013). Riesgos del trabajo y salud: percepción de mujeres

indígenas jornaleras en el noroeste de México. *Salud Colectiva*, *9*, 247-256.

Camarena, L., Martínez, V. C., Arellano, E., Von Glascoe, C. A. y Calderón de la Barca, N. (2013). Una vida de carencia: ser mujer, indígena y jornalera en el valle agrícola de San Quintín, Baja California. En A. Spears, N. Castillos, A. Paniagua y J. A. Rodríguez, *Calidad de vida y acción colectiva: una mirada desde el noroeste de México* (pp. 93-112). México: UABC.

Camarena, L., Von Glascoe, C. A., Arellano, E. y Martínez, V. C. (2016). Algunas reflexiones sobre la calidad de atención médica en salud reproductiva y el derecho a la salud: voces del Norte de México. En Y. A. Rodríguez, A. del Río y R. J. García (comps.), *Seminario Internacional de Perspectiva de Igualdad de Género en Salud en el Marco de los Derechos Humanos: Avances y Retos para México* (pp. 153-162). México: Secretaría de Salud/Secretaría de Prevención y Promoción de la Salud/Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva.

Camarena, L., Von Glascoe, C. A., Arellano, E. y Martínez, V. C. (2017). Sexual and reproductive health: perceptions of indigenous migrant women in northwestern Mexico. *Health Sociology Review*, *26*(3), 239-253.

García de Alba-García, J. E. G., Rubel, A. J., Moore, C. C., Márquez-Amezcua, M., Casasola, S. y Von Glascoe, C. A. (2002). Algunos aspectos antropológicos del encuentro médico-paciente con tuberculosis pulmonar en el occidente de México. *Gac Méd Méx*, *138*(2), 211-216.

García de Alba-García, J. E. G., Von Glascoe, C. A., Rubel, A. J., Moore, C. C., Casasola, S. y Márquez-Amezcua, M. (2004). La contribución de la antropología médica al estudio comparativo de la cultura en salud: el caso del sistema frío/calor en los pacientes con afecciones respiratorias. *Revista Biomédica*, *15*(1), 57-68.

Martínez, V. C., Camarena, O. L., Arellano, E. y Von Glascoe, C. A. (2014). Procesos de exclusión social: mujeres jornaleras y la

agroindustria en San Quintín, Baja California. En A. Spears, H. J. Heath, C. Martínez y L. Camarena, *Mujeres en espacios cambiantes: familia, trabajo y colectividades* (pp. 185-201). México: UABC.

Montano, S. T., Arellano, E., Camarena, O. L., Von Glascoe, C. A. y Ruiz, R. B. (2014). Genotoxic biomonitoring and exposure to pesticides in women laborers at Maneadero valley in Baja California, Mexico. *International Journal of Applied and Natural Sciences*, *3*(2), 89-96.

Schwartz, N. A., Von Glascoe, C. A., Torres, V., Ramos, L. y Soria-Delgado, C. (2015). Where they (live, work and) spray": Pesticide exposure, childhood asthma and environmental justice among Mexican-American farmworkers. *Health & Place*, *32*, 83-92.

Statistical Atlas (2018). *Statistical Atlas*. s. l.: Autor. Recuperado de https://statisticalatlas.com/United-States/Overview

Striffler, S. (2007). Neither Here nor There: Mexican Immigrant Workers and the Search for Home. *American Ethnologist*, *34*(4), 674-688.

U. S. Citizenship and Immigration Services. (s. f.). *Acta de Inmigración y Nacionalidad* (*Immigration and Nationality Act*) de 1953. Estados Unidos: Department of Homeland Security. Recuperado de https://www.uscis.gov/laws/immigration-and-nationality-act

Van der Geest, S. (2014). Medical Anthropology. En W. C. Cockerham, R. Dingwall y S. R. Quah (edits.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Health, Illness, Behavior, and Society* (1.ª ed.) (pp. 1-11). Nueva Jersey: John Wiley & Sons, Ltd. Published.

Violante, E. Z., García, E. A., Camarena, L., Heusser, W. D., Von-Glascoe, C. A., Aguilera, J. C. L. y Ruiz, B. R. (2012). Daño genético y exposición a plaguicidas en trabajadores agrícolas del valle de San Quintín, Baja California, México. *Revista de Salud Ambiental*, *12*(2), 93-101.

Von Glascoe, C. A. (1996). Community activism and education: access to new knowledge as a basis for community empowerment. En C. P. Howson, M. Hernández-Ávila y D. P. Rall (edits.), *Lead in the Americas: A call for action* (pp. 110-116). Washington, D. C.: Institute of Medicine/Instituto Nacional de Salud Pública.

Von Glascoe, C. A. y Metzger, D. G. (1997). La percepción del riesgo ambiental del plomo: Una comparación entre tres grupos en Tijuana, B.C. *Frontera Norte*, *9*(17), 67-78.

Von Glascoe, C. A. y Camarena, L. (2003). Representación cognoscitiva del conocimiento cultural sobre la salud. *Higiene*, *5*(1).

Von Glascoe, C. A. y Camarena, L. (2007). Paradigmas alternativos en investigación sobre salud y género: el caso de la percepción sobre el plomo. En L. E. Sanín. *Género, salud y ambiente: un paso a la integración* (pp. 79-95). México: Universidad Autónoma de Chihuahua.

Von Glascoe, C. A., Camarena, L. y Arellano, E. (2013). Riesgos socioambientales y la salud en la población cucapá del valle de Mexicali. En L. R. Pérez Floriano y J. M. Rodríguez Esteves (coords.), *El análisis del riesgo y riesgos de frontera: aportes desde las ciencias sociales* (pp. 17-41). México: El Colef.

Von Glascoe, C. A., Camarena, L., Arellano, E. y Martínez, C. (2014). Experiences of indigenous female day laborers related to work and health in northwestern Mexico. *Contemporary Sociological Global Review*, *4*(4), 32-39.

La ciudad transnacional. Desplazamientos en el proceso de urbanización planetaria

Federico Besserer

Introducción

Para el país y para Ciudad de México, donde vivo, el mes de septiembre de 2017 fue un momento de tristeza en el que quedaron a la vista muchos de los elementos de los que está hecha la sociedad mexicana. Los varios sismos que vivimos dejaron un mapa tamizado por las desigualdades preexistentes. Un mapa donde hemos visto crecer primero la desigualdad, y luego la violencia, se sobrepuso otra capa que nos permitió ver primero el dolor y luego la solidaridad social. Fueron, y siguen siendo, tiempos complejos que forjarán para una generación una manera de vernos como país y como sociedad. El 19 de septiembre será –como la fecha en que se leyó la ponencia que dio lugar a este artículo, el 2 de octubre– un marcador en la memoria del país, cargado de dolor y de voluntades puestas en una sociedad que se moviliza.[1]

[1] Este artículo se basa en la ponencia magistral presentada en La XXXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología (80 aniversario), «El norte de México y el sur de Estados Unidos: de los espacios fluidos a los procesos posglobales», en Ensenada, Baja California, del 2 al 6 de octubre de 2017. Agradezco a los organizadores, y en especial a los doctores Everardo Garduño y Maximino Matus, por la invitación a este importante evento. Las tablas y gráficas que aparecen en el texto son de mi autoría y fueron publicadas previamente en trabajos individuales y conjuntos (Besserer y Oliver, 2014a; Besserer y Nieto, 2015a; Besserer, 2016a). La investigación que dio sustento a este trabajo fue posible gracias al proyecto Conacyt de ciencia básica No. 152521 H

El movimiento telúrico provocó el *desplazamiento* de personas de sus viviendas y, en muchos casos, también de las localidades afectadas. Hemos vivido ya décadas de conformación de un mundo (que algunos llaman postsocial) donde se ha transferido a los menos favorecidos de la sociedad la responsabilidad de ver por sí mismos, en el marco de un régimen de sentimientos dominado por el miedo. Pero en torno al 19 de septiembre de 2017 vimos bullir un movimiento de personas que salió a la calle a salvaguardar el mínimo necesario para la construcción de los lazos que nos unen como sociedad, que es la vida misma. Una vez más, nos vimos frente al espejo de la incertidumbre, de las ausencias, y activamos las emociones que nos reconstituyen. Fue un momento privilegiado para entender la contienda de sentimientos entre un régimen sustentado en el miedo y una respuesta basada en otras emociones como la solidaridad, la indignación y el enojo (palabras que se leían en las crónicas y las redes esos días para describir los estados de ánimo de la población).

La solidaridad internacional se hizo sentir y en los medios vimos la presencia de especialistas en desastres llegados de otros países como Japón, así como la de vecinos de Ciudad de México de origen haitiano (un país donde un terremoto en 2010 se tradujo en una enorme migración) que trabajaron solidariamente en la remoción de escombros (Sánchez, 2017). El sismo también conmocionó las vidas de coreanos, panameños, españoles y argentinos, así como de la comunidad china, asentados todos en Ciudad de México, quienes perdieron a sus seres queridos dejando constancia del entramado transnacional que es la ciudad (Miranda, 2017).

«La ciudad transnacional», del cual fui responsable técnico. La investigación misma se realizó en el marco del Seminario de Estudios Transnacionales en la UAM-I. En este trabajo sintetizo y analizo el trabajo colectivo realizado, y avanzo nuevas ideas para comprender la relación entre la ciudad transnacional y la ciudad global. Agradezco la ayuda técnica de la licenciada Anabel Robles Rodríguez para la elaboración de este documento.

Aquellos de origen mexicano que construyen ciudades en otros países como Estados Unidos, rápidamente empezaron a colaborar con sus poblaciones y ciudades de origen en México (La Jornada San Luis, 2017). En los meses que siguieron, otros con sus remesas han seguido contribuyendo en la reconstrucción de las viviendas y las vidas de muchos habitantes de las ciudades afectadas (Morales, 2017). Es sobre estas conexiones transnacionales urbanas que trata este trabajo.

De lo transnacional a lo transglobal

La siguiente viñeta etnográfica ayudará a situar el punto de interés de este texto: los desplazamientos urbanos transnacionales.

En la década de 1970, doña Rosa llegó a Ciudad de México con sus hijos, dejando atrás una parte de su familia en Durango y una historia de migración que incluyó una larga estancia haciendo labores de servicio doméstico en Tijuana. Doña Rosa se estableció en un pequeño terreno que compró junto a la línea que dividía el Distrito Federal del Estado de México. Con sus propias manos construyó un espacio donde se resguardaron ella y sus hijos, y con los años hicieron la calle (es la última calle en el triángulo superior de la mancha urbana de Ciudad de México) y pusieron algunos de los servicios.

Doña Rosa es literalmente una de las constructoras de una ciudad que está edificada con fuerza de trabajo migrante. Pero la autoconstrucción de los márgenes urbanos es una manera de compensar con trabajo propio los costos inaccesibles de la vivienda digna para una persona con un pago indigno con el que no pueden pagarse los gastos mínimos de reproducción de una familia que es, en parte, subsidiada a través de las redes de la migración nacional. Doña Rosa trabajaba como afanadora en un gran banco en el sector financiero en globalización de Ciudad de México. Con su trabajo construyó físicamente la ciudad, pero también con su inversión de trabajo no pagado, desde los márgenes, subsidió la ciudad global para la que trabajó a bajo costo.

La hija y el hijo de doña Rosa se fueron a Myrtle Beach, en Carolina del Norte. Ahí trabajaron en la construcción de esta emergente ciudad turística vinculada a las cadenas globales hoteleras y de aviación. Ellos formaron su propio grupo de trabajo invitando a sus parientes y vecinos de la colonia Arboledas, Cuautepec, en México, y juntos vivieron en los edificios Carolina Forest en Estados Unidos formando un espacio social urbano transnacional al que llamamos entre risa y seriedad *La floresta transnacional*. Los habitantes de esta calle transnacional articulan dos ciudades, cuya actividad económica los integra, por otro lado, al sistema de ciudades globales.

Pero Myrtle Beach fue una de las ciudades más afectadas por el desempleo derivado de la crisis financiera (con origen en la especulación urbana) en 2008. Para la familia de doña Rosa, al desempleo se sumó la creciente preocupación por la deportación, así que regresaron a México donde sus vecinos los recibieron y dieron cobijo. El viaje de la familia de doña Rosa *liberó*, por decirlo así, a Myrtle Beach de los costos de la crisis financiera, que fueron absorbidos por *la calle transnacional*, donde ahora los hijos de doña Rosa construyeron un restaurante en el que un *vecino transnacional*, quien trabajó en las cocinas de Myrtle Beach en Estados Unidos, prepara *burritos* para los habitantes de la delegación Gustavo A. Madero.

Este ejemplo etnográfico nos ayuda a reflexionar cómo logramos ir más allá de marcos teóricos que se centran de manera exclusiva en los procesos de *globalización* como, por ejemplo, los estudios sobre *la ciudad global*. El trabajo de investigación en contextos urbanos permite pensar sobre la importancia de abrir la mirada *más allá* de los procesos de globalización hegemónica, y estar atentos también a las dinámicas subalternas. Estas dinámicas podrían llamarse *transnacionales*, y en este sentido se tendría que desarrollar una metodología y un marco conceptual para poder entender otros procesos constitutivos de lo que hemos llamado *la ciudad transnacional*.

En este sentido, reflexionando sobre el nombre de la mesa redonda que dio origen a este artículo, quisiera proponer que en vez de usar el concepto de *posglobal* experimentemos con el concepto de

transglobal como algo que nos permita observar las intersecciones entre los procesos transnacionales y los globales, y articular los instrumentos conceptuales de la globalización y el transnacionalismo para construir un marco analítico robusto para el estudio de las dinámicas sociales urbanas.

Para fijar la mirada sobre estas dinámicas entre la ciudad global y la ciudad transnacional, se usará el concepto de *desplazamientos* que ha propuesto la antropóloga brasileña Bela Feldman Bianco (Feldman-Bianco, 2016). Expandir este concepto para aprovechar su polisemia, permitirá relacionar procesos geográficos, sociales y económicos. El caso que se ha descrito anteriormente es en este sentido muy elocuente.

En primer lugar, esta viñeta permite mostrar que las ciudades –entre ellas las ciudades globales– son construidas materialmente por personas migrantes. *El desplazamiento geográfico* nacional y transnacional puede decirse que es consustancial a la existencia de la ciudad misma.

En segundo lugar, espero haber podio mostrar que dos localidades pueden estar separadas por miles de kilómetros, pero tener una gran *proximidad* social, donde el *desplazamiento geográfico* (y el *modo de vida transnacional* asociado a éste) produce un espacio urbano *entre* lugares discontiguos. Este fenómeno es una dinámica *horizontal* diferente que el estudio *vertical* por escalas, que han empleado los análisis de la globalización. Se trata de un proceso que se da en el plano de la menor de las escalas, y por eso puede llamarse translocal. En el caso descrito, estamos ante una dinámica de dispersión que a partir de conocer trayectorias individuales vemos transformarse en una red familiar entre las ciudades de Tijuana, luego Durango, para finalmente consolidarse como una unidad mucho más densa y compleja de las relaciones de vecinazgo, que le da cuerpo a este *espacio social urbano transnacional* que denominamos *la calle transnacional*.

La segunda acepción del concepto de *desplazamiento* se usará para hacer referencia al *desplazamiento social.* En el caso presentado, la calle transnacional, como un espacio social urbano, es un vaso

comunicante entre dos situaciones de desplazamiento o exclusión. En el caso estadounidense, por una *marginación* asociada a su condición migratoria; y en el caso de la Ciudad de México, es una marginación social que se expresa en el acceso desigual a los servicios. Esta doble condición de exclusión puede denominarse *desplazamiento social* transnacional.

En tercer lugar, la *marginalidad* de la condición migratoria de los urbanitas transnacionales (en otro lugar les hemos denominado transeúntes) en Estados Unidos les hace *fuerza de trabajo barata* para la construcción y cuidado de un polo estadounidense del sistema de ciudades globales; por el otro lado de la frontera, las condiciones *marginales* en las que realizan la reproducción de la fuerza de trabajo subvencionan al sistema financiero de la ciudad global en México. Este proceso más que una extracción de valor es de transferencia de costos, o *desplazamiento económico* que absorbe la calle transnacional de manera que aún debemos estudiar más puntualmente.

Finalmente, en las dinámicas migratorias puede verse, incluso de manera aumentada, los procesos de subjetivación neoliberal que producen a los sujetos como emprendedores encargados de su propio destino. Más allá de los marcos analíticos que vieron a los migrantes como individuos tomando decisiones, y los marcos analíticos que veían en la migración un reflejo de las estructuras que provocaban la *decisión involuntaria*, se ha comprendido que existen procesos de *gubernamentalidad* que producen al sujeto gobernable. De esta forma, como en el caso que se describe, no es necesario realizar la acción física de deportar a un sujeto como un acto de gobierno; las acciones de los sujetos responden a las políticas públicas por la percepción que tienen de sí mismos como *deportables*. Esta proyección –transferencia o *desplazamiento subjetivo*– de la imagen dominante sobre el sujeto subalterno, que le hace un *agente dócil* (Mahmood, 2008), es una parte fundamental del *régimen de deportación* (De Genova y Peutz, 2010) que ha imperado en los últimos años entre México y Estados Unidos y que se ha exacerbado al máximo en los últimos meses.

La polisemia del concepto *desplazamiento*, entonces, permite hacer referencia al carácter multidimensional de una dinámica que es a la vez geográfica, social, económica y (micro) política, que experimentan los sujetos subalternos en el vértice de la articulación entre las dinámicas urbanas transnacionales y las globales (a las que nos hemos referido como transglobales) en el marco de la crisis económica y los cambios en las políticas de Estado que se pueden observar en años recientes.

Etnografía especular

La historia que se presentó es parte del trabajo terminal de la carrera en Antropología Social que entregó recientemente Sandra, la nieta de doña Rosa, quien, viviendo en Carolina Forest, no pudo continuar en el sistema escolar estadounidense y regresó a vivir a la colonia Arboledas para cursar la carrera en la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I). El caso de Sandra ilustra el proceso económico de vivir en la doble marginalidad. Por un lado, no fue un costo para el sistema estadounidense formarla en el sistema universitario mexicano, pero al trabajar en un *call center* para costear sus estudios en Ciudad de México usaba sus habilidades lingüísticas y su conocimiento cultural del cliente estadounidense por un salario muy inferior de lo que se le hubiera pagado de haber realizado su trabajo en Estados Unidos. Su trabajo es una *autoetnografía* en la que describe y analiza, a partir de su propia experiencia y de las narrativas de *otras como ella*, la conformación de un espacio social urbano transnacional y su conexión con la ciudad global.

Sandra se sumó a una lista de investigadoras e investigadores que han formado parte del Programa de Estudios Transnacionales de la UAM, en el que se han realizado autoetnografías de espacios sociales transnacionales. Este proceso lo inició en 1999 Mónica Cinco, quien mapeó etnográficamente el *barrio chino transnacional* del que su familia forma parte (Cinco, 1999). Tatiana Lara estudió una

colonia (o vecindario) transnacional de su conocido *Nezayork* (Lara, 2014). Estos trabajos autoetnográficos se realizaron en varios sentidos en forma inversa a las etnografías convencionales. Es una etnografía *desde-dentro-hacia-afuera*, que no supuso una delimitación previa de la unidad geográfica por estudiar, sino que con base en la unidad sociológica se puso realmente atención en la geografía de estos sujetos urbanos que viven sus vidas en espacios que articulan muchas localidades, y que deben ser analizados y conceptualizados. Además, no supuso la *llegada de fuera* de una antropóloga o antropólogo para estudiar a los urbanitas transnacionales, sino que implicó el proceso de formación de estos urbanitas como antropólogos, de tal manera que pudieron hacer un estudio con base en la observación participante de un período cuya profundidad histórica es de *toda una vida*, y de una realidad que conocen, se puede decir, como la palma de su mano porque la conocen en la *práctica*.

Se utiliza el concepto de *práctica* con la intención de enfatizar que la autoetnografía disuelve la distinción ontológica entre el *yo antropológico* y el *otro etnográfico* en una unidad que Michael Kearney denominó «antropología práctica» (Kearney, 2003).

Otros etnógrafos, en cambio, estudiaron realidades que les eran desconocidas e iniciaron su trabajo en localidades que nunca habían visitado, cuyas lenguas no hablaban. El proceso de *entrada* a estas *zonas fronterizas urbanas* –que se han fraguado, por ejemplo, con el trabajo de las comunidades indígenas con experiencia migratoria transnacional– dejó de manifiesto el problema de las *fronteras*. «La gran muralla china», decía Ximena Alba (2008), quien durante meses no logró establecer una relación de trabajo con la comunidad de origen chino en la ciudad de Mexicali e inició su trabajo estudiando primero los *reflejos* del barrio chino en dicha ciudad, desde el mundo invertido de la heterotopía fouculteana del cementerio. En el cementerio, una tumba con caracteres chinos lleva a un hogar de la ciudad, pero su realidad mortuoria es el inverso del mundo de los vivos. Las inversiones continúan en este trabajo con

el estudio de los prejuicios y miradas orientalizantes que se proyectan sobre la población china de la ciudad norteña.

El trabajo de Daniela Reyes (2014) sobre las comunidades indígenas demostró que en el plano urbano opera la idea de Michael Kearney, de que las fronteras tienen un carácter dual: una de ellas clasifica y desvaloriza a los sujetos que las atraviesan; la otra, muchas veces retiene a los sujetos dentro de los espacios sociales transnacionales. Esta reflexión sobre las fronteras nos permitió pasar de una aproximación autoetnográfica a una *etnografía especular* que pone las fronteras en el centro de la investigación. Éste, al parece, es uno de los aprendizajes que se plasmaron en el libro *Ensamblando la ciudad transnacional* (Besserer y Oliver 2014b), donde se presentan los instrumentos para comprender la vida en los espacios sociales urbanos transnacionales, en un contexto en el que las fronteras, las murallas y los *muros* (sean de piedra o de agua, para invocar a José Revueltas) ocupan un lugar simbólico y material de creciente relevancia.

Espacios sociales urbanos transnacionales

Con base en esta aproximación metodológica y la etnografía realizada en el proyecto «Constructores de ciudades», coordinado con el apoyo de Daniela Oliver, y cuyos resultados se publicaron en el libro *Ensamblando la ciudad transnacional* (Besserer y Oliver, 2014b), propusimos una primera organización de los espacios sociales urbanos transnacionales (ESUT) según aparecen en el cuadro siguiente (Besserer y Oliver, 2014a). Cabe aclarar que los tipos de ESUT no son *tipos ideales*, sino una manera que encontramos de organizar los casos que estudiamos. En ese sentido, se trata de una tipología basada en los resultados etnográficos. Las dimensiones organizadoras de *densidad* e *institucionalidad* aluden a las características que nos parecieron más sobresalientes al comparar estas realidades (véase cuadro 1).

Cuadro 1. Espacios sociales urbanos transnacionales (ESUT)

		Densidad	
		Menor densidad	Mayor densidad
Institucionalidad	Menor institucionalidad	La calle transnacional	La colonia transnacional
	Mayor institucionalidad	La comunidad indígena urbana transnacional	El barrio transnacional.

Fuente: Tomado de Besserer y Oliver (2014a).

Este cuadro resultó ser un modelo para pensar en una investigación de mayor alcance geográfico y analítico. Nos permitió comprender que éstos podrían ser sólo algunos de los espacios urbanos transnacionales, pero no todos. El trabajo etnográfico también requería investigar la manera en que éstos se *ensamblaban* en un conglomerado mayor al que denominamos *la ciudad transnacional*. Sostuvimos que estábamos:

> Ante la construcción de una ciudad transnacional cuya lógica no es la de la contigüidad territorial. Esta nueva ciudad de flujos, de viajeros, de transmigrantes, de sujetos diaspóricos, y de quienes asociados a ellos nunca han migrado, requiere de una nueva mirada antropológica para comprenderse (Besserer y Oliver, 2014b, p. 37).

Esta nueva mirada la construimos con base en el concepto de *formaciones urbanas*.

Formaciones urbanas transnacionales

Con base en los resultados de investigación etnográfica exploratorios con varios grupos de trabajo con quienes buscamos formas diferentes en las que se ensamblaban los procesos de transnacionalización urbanos, llegamos al planteamiento de la existencia de al menos tres formaciones urbanas transnacionales o, por decirlo así, tipos de ciudades transnacionales.

La primera de ellas, que nos parecía el caso más sencillo de estudiar por la contigüidad espacial de la unidad analítica, fue *la ciudad fronteriza*. Con este concepto nos referimos a los conglomerados urbanos que, como Calexico-Mexicali, pueden pensarse como una unidad urbana, aunque dividida por una frontera. Algunas veces se ha usado el concepto de *zona metropolitana fronteriza* para describir esta realidad.

La segunda fue *la ciudad diaspórica*, que surge a partir de la etnografía que nos permitió comprender que la vida urbana transnacional puede *tener lugar* en sitios discontiguos, y que la clave es el estudio de los espacios sociales urbanos transnacionales. En este sentido, la ciudad diaspórica es la suma de múltiples redes urbanas transnacionales que configuran un complejo entramado urbano transnacional.

Sumamos una tercera categoría para el análisis etnográfico que surgió de la experiencia que algunos de los investigadores teníamos en el estudio de los enclaves mineros que se formaron en el siglo XIX y principios del siglo XX. Si bien los enclaves urbanos surgen por las necesidades de empresas para poder realizar sus proyectos productivos, en la práctica son articulados por la experiencia de los sujetos que las habitan y que viven un modo de vida translocal. Tal fue el caso de los trabajadores mineros que rotaron entre poblaciones mineras pasando de un empleo a otro, o la articulación que surge a partir de las organizaciones sindicales que se formaron en México a principios del siglo XX.

Hoy, al sistema de enclaves se ha sumado una nueva forma de organización del espacio que se caracteriza por la concentración de las actividades empresariales en complejos dentro de las grandes urbes, o que conforman complejos urbanos en sí mismos (como los *resorts* turísticos). A este proceso se le ha dado el nombre de *clusterización*. Al igual que las articulaciones *desde abajo* de los enclaves, los *clusters* urbanos, que se integran en cadenas de mercancía y sistemas financieros globales, configuran también espacios urbanos de vida articulados por las experiencias y consecuentes modos de vida de las personas que en ellos trabajan y habitan. De ahí que

hayamos nombrado esta tercera formación urbana transnacional *la ciudad clusterizada*.

Nos propusimos estudiar cada tipo de formación urbana transnacional en tres grandes regiones del mundo para comparar tanto los tipos de ciudad como las regiones entre sí a partir de tres ejes analíticos: modos de vida, formas de gubernamentalidad y procesos económicos en los que se involucraban los urbanitas transnacionales o *transeúntes*.

Fue así como se inició el trabajo de campo en situaciones urbanas de India, China, Bolivia, El Salvador, Guatemala, México y Estados Unidos, así como de Marruecos, España y Francia. El proyecto se realizó con un grupo formado por investigadores (alumnos de licenciatura, posgrado y profesores) del Seminario de Estudios Transnacionales del Departamento de Antropología de la UAM, y los resultados fueron reunidos en el texto *La ciudad transnacional comparada* (Besserer y Nieto, 2015b). Nuevamente, la etnografía tuvo un fuerte componente autoetnográfico que potenció el proyecto de investigación en campo.

Como se ha dicho, la propuesta era hacer una comparación entre formaciones urbanas distintas, pero la realidad nos mostró otra situación; contrario a nuestra suposición, el trabajo de campo nos llevó por interconexiones de las unidades estudiadas, hasta que se fueron integrando en una gran red urbana de dimensiones mundiales. Se trata de un sistema urbano, que no es isomórfico con las redes del sistema de ciudades globales, y que contribuye, me parece, a abrir un campo de trabajo que es el del estudio de la dinámica entre el sistema que podemos llamar *la ciudad global* y el sistema que hemos denominado *la ciudad transnacional*.

La ciudad transnacional*: una red de escala mundial*

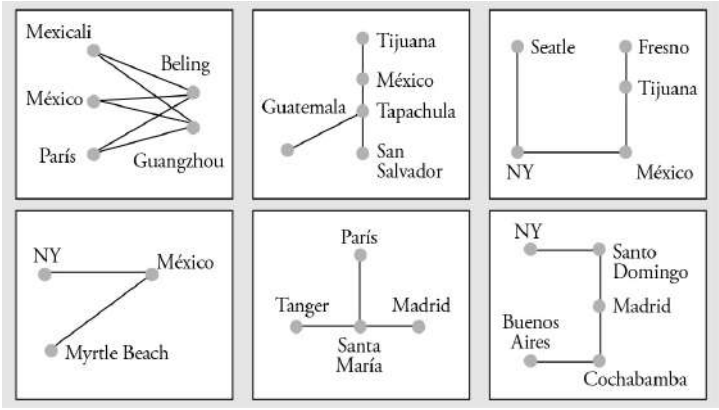
La etnografía que surgió de nuestro estudio (cerca de 40 trabajos) muestra que los márgenes de las ciudades del mundo se articulan en una gran red mundial.

Se inició el trabajo etnográfico en ciudades de distintas regiones del mundo. Especialmente, la investigación sobre las *ciudades diaspóricas* fue dando cuenta de las conexiones entre los márgenes de una ciudad con otra, y el trabajo etnográfico en movimiento fue desplazándose de localidades, brindando información para poder describir los vínculos y la vida cotidiana entre dos o más ciudades (Besserer y Nieto, 2015a).

Así, los estudios etnográficos de Mónica Cinco y Ximena Alba, quienes realizaron trabajo de campo en Ciudad de México, Beijing, Mexicali y París (entre otros) permitieron delinear una primera red, donde los barrios chinos y otras zonas de las ciudades estudiadas se unen en una estructura transnacional urbana (Alba; 2015; Cinco, 2015). Lilia Solís, Daniela Reyes y Lorenia Urbalejo describieron los vínculos que establecen personas originarias de la región mixteca del sur de México con ciudades como Tijuana, Nueva York, Fresno, Seatle y Ciudad de México, y otras más, así como las formas de vida y de trabajo en este entramado urbano (Reyes, 2014; Solís, 2015; Urbalejo, 2015).

Nancy Wence documentó los vínculos cotidianos sostenidos por migrantes bolivianas originarias de Cochabamba que, pasando por Buenos Aires, hoy radican a las afueras de la ciudad de Madrid. Mientras, por otro lado, Ernesto Hernández conoció las redes entre Madrid, Nueva York y Santo Domingo alimentadas diariamente por los migrantes que viven en situaciones de precariedad en todos estos lados provenientes de República Dominicana (Hernández, 2013; Wence, 2015). Amina El Mekaoui hizo trabajo de campo y demostró cómo su propia tribu de origen marroquí mantiene los vínculos entre su país de origen y distintos poblados y ciudades en Europa, constituyendo una red transmediterránea, por decirlo de algún modo (El Mekaoui, 2012). La red de doña Rosa, según la describe en una autoetnografía su nieta Sandra, vincula Ciudad de México, Myrtle Beach y Nueva York (Tafolla, 2014) (véase figura 1).

Figura 1. Algunas redes urbanas estudiadas



Fuente: Tomada de Besserer y Nieto (2015a).

La etnografía de cada una de estas redes se inició en lugares apartados y con la finalidad de poder hacer trabajo comparativo entre las estructuras que permitan delinear a partir del trabajo etnográfico en movimiento realizado durante los años que duró la investigación. Hay, desde luego, elementos en común en un análisis estructural de estas redes. Por ejemplo, cada red contiene al menos un puerto fronterizo, uno aéreo o uno marítimo importante.

Este elemento es significativo porque enfatiza que las redes entre los márgenes urbanos no son espacios liminales de fluidez liberadora, sino que requieren que se ponga en el centro del análisis del proceso de transnacionalización urbana el estudio de las fronteras y, por ello, del papel que juegan en la vida de los urbanitas transnacionales. Lo anterior es especialmente cierto en un momento de reforzamiento de las fronteras internacionales como el que vivimos después de 2001, en el marco de la crisis económica de 2008, y con los cambios actuales en las políticas internacionales como las acciones del gobierno de Estados Unidos y el Brexit en Europa.

El estudio de estas ciudades que son puertos fronterizos fue especialmente importante, ya que se trata de ciudades, por llamarlas de alguna manera, doblemente transnacionales: como *ciudades fronterizas* y como componentes de las redes que se configuran espacios diaspóricos. Son, por decirlo así, hogar y lugar de paso a la vez.

Más aún, el estudio de los entramados urbanos transfronterizos, al parecer, comprende de manera empírica y directa los vínculos transnacionales entre complejos urbanos donde hay contigüidad, como en el caso de la red que va de Tijuana a San Diego, que son difíciles de observar entre ciudades distantes en la geografía. Por otro lado, nos permite observar el papel de las fronteras en las relaciones urbanas transnacionales en la distancia. Por eso fue interesante realizar estudios etnográficos en Mexicali (Alba, 2014; Lara, 2012), Tijuana (Jiménez, 2015; Salas, 2011), y Tapachula (Guillot, 2012).

La propia Ciudad de México (Cadena, 2015) constituye uno de los puertos de entrada con mayor afluencia diaria en México, y esto hace de ella una interesante ciudad fronteriza y, desde este punto de vista, éste sería el caso de los *hubs* de aviación a escala mundial como Nueva York y París, por mencionar algunos donde se realizó trabajo de campo (Alba, 2015; Solís, 2015).

Las ciudades fronterizas transnacionales presentan una tercera forma de transnacionalización, la cual está relacionada con los *clusters* de trabajo y su vínculo con otras localidades. Ejemplos claros de estas *ciudades clusterizadas* se pueden encontrar en los estudios sobre los centros de llamadas o *call centers* en ciudades como Tijuana (Romero, 2015).

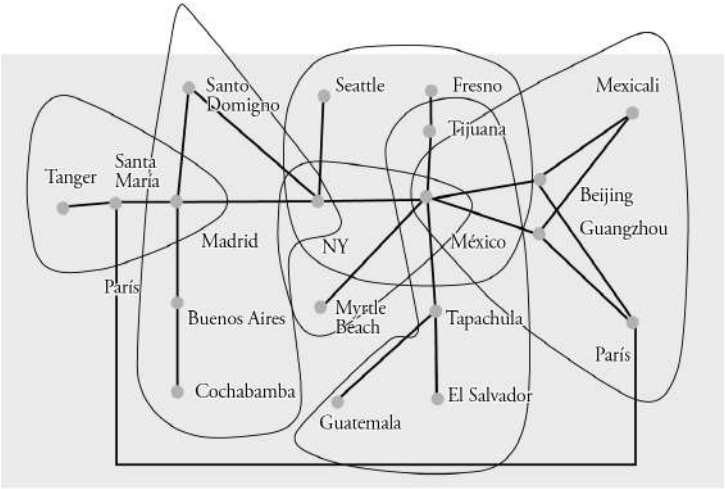
No obstante, las ciudades clusterizadas se estudiaron también fuera del contexto de las redes diaspóricas y de las ciudades transnacionales fronterizas que se han mencionado. Tal fue el caso de los *call centers* en la ciudad de Guatemala (Meoño, 2015), y de complejos turísticos como Los Cabos y Tulúm en México (Oliver, 2011, 2015), articulados con el mundo a través de cadenas globales de aviación, pero también de asociaciones internacionales de trabajadores del turismo, así como por la circulación de trabajadores

entre estos destinos. Otro caso de una ciudad clusterizada que se estudió, y que no formó parte de las redes diaspóricas que analizamos, fue el funcionamiento de los *clusters* de capital y su relación con los *clusters* de *slums* o barriadas en la ciudad de Bangalore en la India (Glockner, 2015).

Conforme avanzó la investigación empezamos a encontrar puntos de articulación entre las redes que se iban construyendo. Ciudad de México, Tijuana, Madrid, París y Nueva York eran ciudades que aparecían en más de una red estudiada.

Cuando se integraron las redes que habíamos estudiado de manera separada en una sola gráfica, se encontró que este nuevo ensamblaje configura una red que forma un anillo alrededor del mundo. Los vínculos entre los márgenes de las ciudades constituyen entonces un entramado de escala planetaria, y a esta unidad urbana la denominamos *la ciudad transnacional* (véase figura 2).

Figura 2. Redes urbanas



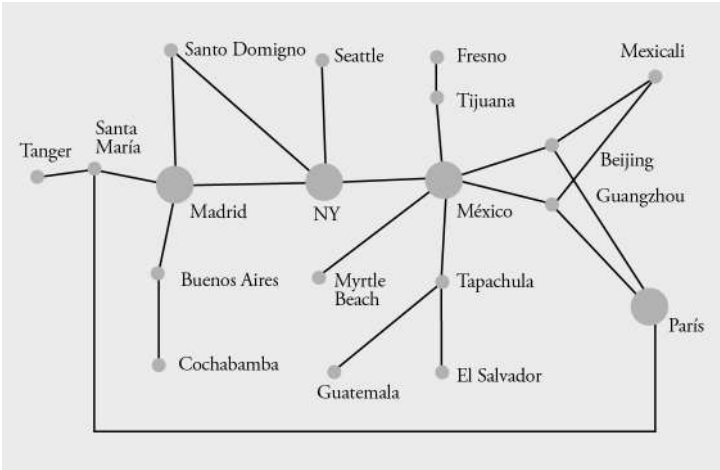
Fuente: Tomada de Besserer y Nieto (2015a).

Como se mencionó en el libro editado por Besserer y Nieto (2015b), la investigación no fue planeada para describir una realidad

como ésta. Por lo tanto, la forma que adquiere, las subredes que la integran o la totalidad de vínculos que aparecen en su modelación son sólo indicios de ese gran entramado que estamos por conocer y estudiar más a fondo.

Si se analiza con más detenimiento el entramado que hemos denominado *la ciudad transnacional*, veremos que hay algunos nodos de esta gran red que tienen un lugar de mayor centralidad por dos motivos. Por un lado, usando la terminología de la teoría de redes, se trata de lugares con mayor centralidad dado el mayor número de vínculos adyacentes. Es decir, son las urbes en la gráfica las que se conectan con el mayor número de ciudades adyacentes: Madrid, Nueva York, Ciudad de México. Por otro lado, estos mismos nodos ocupan un lugar estructural importante porque son los puntos de articulación de las distintas subredes que forman la ciudad transnacional. En el lenguaje de la teoría de redes son *gatekeepers* o porteros que intermedian las relaciones entre distintos fragmentos de la estructura mayor (véase figura 3).

Figura 3. Nodos articuladores de la red



Fuente: Tomada de Besserer y Nieto (2015a).

Llama la atención en esta estructura que estos nodos con una mayor centralidad, al menos en esta primera aproximación etnográfica, se encuentran también en los primeros sitios de las listas de *ciudades globales* del mundo (Kearney, Foreign y The Chicago Council on Global Afairs, 2010). Tal es el caso de urbes globales emblemáticas como Nueva York y París, pero también otras como Madrid y Ciudad de México.

Esta primera mirada sobre la ciudad global nos permite adelantar dos hipótesis sobre la relación entre los procesos de globalización y de transnacionalización urbanas. La primera es la que ya se adelantó, y establece que los sistemas de ciudades globales y los de ciudades tansnacionales están articulados, y que estos puntos de articulación tienen como nodos relevantes ciudades como Nueva York, que juegan un papel estructuralmente destacado tanto en la red global como en la transnacional. Tal vez, podemos adelantar que esto sucede porque son lugares donde convergen capitales y trabajadores de todo el mundo. Sin embargo, hay elementos para sostener que la ciudad transnacional, como una red de escala mundial, no es isomórfica con la red de las ciudades globales, sino que tiene su propia dinámica que se expresa en estructuras diferentes. Por ejemplo: las ciudades fronterizas pueden jugar un papel preponderante en las redes transnacionales, pero no tener la misma relevancia en el entramado de las ciudades globales.

La urbanización planetaria. Un proceso de intersección urbana transnacional/global

La magnitud del fenómeno de la transnacionalización urbana y la convergencia con el sistema de ciudades globales nos permite sostener que se trata de un fenómeno de mayores proporciones, que es la existencia de procesos urbanos transglobales. En tanto que avancemos en la investigación (más desarrollada ahora en el estudio de los procesos de globalización que de transnacionalización urbana), se podría proponer que estamos ante un ensamblaje de

nuevas magnitudes, un nuevo momento de la mundialización urbana, ante un *proceso de urbanización planetaria*.

Quisiera usar este concepto por tres motivos: en primer lugar, para recoger la preocupación de Mike Davis (2007) en su obra *Planeta de ciudades miseria*, porque el proceso coincide con la concentración y el crecimiento de la pobreza en las ciudades del mundo. En segundo, porque articula dos redes que se dispersan a lo largo y ancho del planeta como hemos ya demostrado. Pero también y, en tercer lugar, porque nos refiere necesariamente a las dinámicas que existen entre este gran sistema urbano transglobal y el planeta en su conjunto. Las dinámicas urbanas en los procesos de globalización están afectando el clima del planeta en su totalidad y los cambios climáticos están teniendo impacto en las dinámicas de transnacionalización urbana de quienes menos tienen.

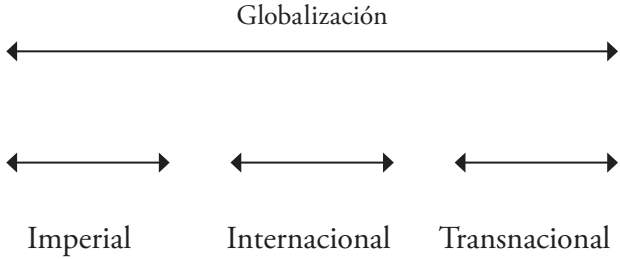
Hay mucho por hacer: ¿por dónde empezar?

Para poder construir un marco analítico de estos procesos que aquí hemos denominado *transglobales*, se hace necesario poner en diálogo las perspectivas de quienes han hecho investigación desde *la ciudad transnacional* y de los estudios de *la ciudad global*, con el afán de tener lecturas cruzadas de las mismas y estudiar la pertinencia de contar con un vocabulario común, o por lo menos comprender las distintas maneras en que nos acercamos conceptualmente al estudio de estas dinámicas. Se trata, desde mi punto de vista, de un ejercicio para acercar dos programas o potenciales analíticos diferentes, pero que se intersectan y que tienen en común una perspectiva crítica.

En las líneas que siguen se tratará de resumir de forma esquemática distintas maneras en las que se puede pensar en esta relación global/local que nos podrían servir para acercar el conocimiento generado desde la etnografía sobre ciudades globales y los estudios etnográficos transnacionales sobre la ciudad, tomando como base una reflexión publicada anteriormente (Besserer, 2016b).

Al iniciarse la década de 1990, la literatura sobre globalización y ciudad giró en torno al concepto *ciudad transnacional* propuesta por Saskia Sassen (1991). Una década después, Michael Peter Smith propone que los estudios transnacionales pueden aportar para construir una aproximación diferente en la comprensión de la ciudad (Smith, 2001). Es así como el nuevo milenio se inicia con dos propuestas teóricas complementarias y, al mismo tiempo, divergentes. La discusión no siempre ha visto como complementarios estos puntos de vista teóricos, y tampoco podemos decir que cada uno de los ejes global y transnacional de la ecuación son posturas homogéneas. En los hechos hay muchas maneras de entender la relación entre globalización y transnacionalización. ¿Cómo se puede buscar una fórmula para construir un modelo robusto de estudios urbanos transglobales? A continuación, en la figura 4, se muestran algunas fórmulas que pueden presentarse como propuestas convergentes.

Figura 4. Propuestas convergentes



Fuente: Elaboración propia.

Siguiendo la perspectiva histórica de los estudios que usan el concepto de *ciudad mundial* (Taylor, 2012) podemos pensar en una primera aproximación para ordenar la relación entre globalización y transnacionalización. Desde una perspectiva histórica, no fue sino hasta el siglo XVI con la expansión europea hacia oriente y occidente, y la circunnavegación del mundo, que se puede hablar de la primera etapa en el proceso de globalización. El concepto

transnacional, entonces, puede ser usado como un momento histórico en el marco de la globalización.

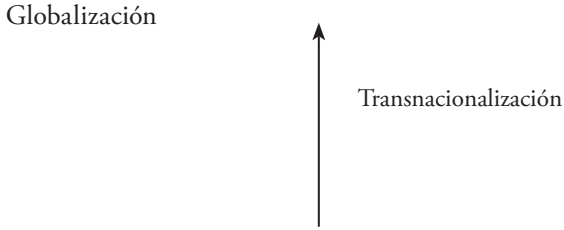
Una primera etapa que estaría dominada por el orden imperial iniciaría en el siglo XVI. Una segunda etapa sería aquella en la que, a partir del siglo XVIII y al iniciar el siglo XIX, se configuran los Estados-nación y en la escala global se impone un nuevo orden internacional. Al finalizar el siglo XX e inicios del siglo XXI surge un nuevo proceso con la presencia de instancias de regulación supranacionales y actores subnacionales que trascienden fronteras. A este tercer período podría denominársele *transnacional*, y los procesos urbanos transnacionales estarían acotados a este período histórico (véase figura 5).

Figura 5. Período transnacional

Fuente: Elaboración propia.

Una segunda propuesta, como la que presenta Michael Peter Smith (2001), apoyándose en Kearney (1995), es la que visualiza el proceso de globalización como uno de gran escala y de gran extensión; mientras que los procesos transnacionales serían de escala menor. Con base en esta mirada, M. P. Smith desarrolló su propuesta sobre los procesos transnacionales urbanos. En su caso, un eje fundamental es metodológico y está relacionado con el uso de la etnografía para comprender que los procesos transnacionales son de dimensión humana y deben poner en el centro el estudio de los actores sociales y su capacidad de agencia para comprender el potencial transformador de sus acciones (véase figura 6).

Figura 6. Transnacionalización como un indicador de escala urbana.

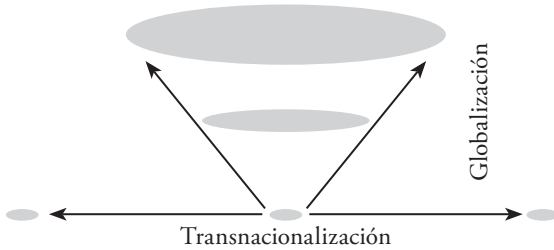


Fuente: Elaboración propia.

En tercer lugar, podemos pensar en la aproximación que hace el grupo de trabajo lidereado por Nina Glick Schiller y Çaḡlar (2011), para quienes la globalización es un contexto estructural en el que la acción de los migrantes urbanos resulta del proceso de transnacionalización. Es importante la idea acerca de que los procesos de transnacionalización están asociados con la migración, porque la inclusión de esta variable migratoria en el análisis de las ciudades se transforma en su modelo en una manera más de pensar en la *escala urbana*.

Una ciudad puede ser de gran escala porque abarca una mayor superficie o porque tiene una enorme población. Pero desde la perspectiva de este grupo, la diversidad de orígenes (y con ellos los vínculos que se mantienen con estos lugares y otros más en la red de los transmigrantes) imprimen a la ciudad una nueva forma de concebir la escala. Aun una ciudad pequeña y poco poblada puede tener una escala mayor en términos de su proceso de transnacionalización. La condición transnacional es, en este sentido, un eje vertical de agregación que transforma y califica la ciudad como un lugar (véase figura 7).

Figura 7. Eje vertical de agregación



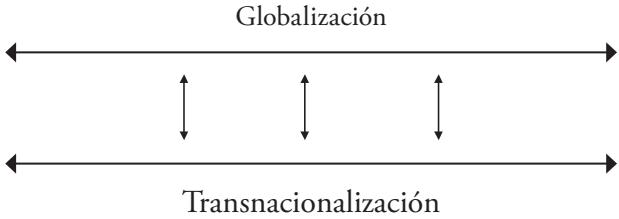
Fuente: Elaboración propia.

Autores como Ludger Pries (2017), han cuestionado la lógica de algunos modelos analíticos de la globalización por el nacionalismo metodológico que tienen incorporado. La crítica se basa en la idea de que cuando estos modelos construyen las escalas que van de lo local, lo nacional, lo regional y lo global, lo hacen sobre el presupuesto de unidades territoriales acotadas en las que se da por supuesta una población y reguladas por una unidad de gobierno (la lógica de un territorio, una nación, un gobierno). La crítica de Pries es interesante y nos da la posibilidad de pensar que el proceso de globalización, visto de esta manera (como un agregado de *escalas* en el eje vertical), es una racionalidad hegemónica que acompaña las formas contemporáneas de gobierno.

Como contraparte, podríamos pensar que sería un eje horizontal que dé cuenta de procesos que no pasan por el agregado vertical, sino que definen los grados de *alcance* de una ciudad por su extensión geográfica, aun cuando ésta no sea sobre la base de continuidad del territorio. Mientras que el primer eje vertical es el de la globalización y atiende el fenómeno de escalas, el segundo eje horizontal es el de la transnacionalidad y se refiere a la dispersión del fenómeno. Se comprende que este eje es transnacional porque al romper con el nacionalismo metodológico permite observar una realidad empíricamente existente, pero que se encontraba invisibilizada por el modelo dominante de la globalización.

Éste sería entonces una quinta posibilidad de cómo pensar la relación global-transnacional para reflexionar sobre los procesos urbanos (véase figura 8).

Figura 8. Relación global-transnacional



Fuente: Elaboración propia.

Finalmente, dos críticas se suman al modelo anterior para formar una sexta mirada sobre la relación transnacional/global. Primero, el reconocimiento de que los estudios sobre la ciudad global (Parnreiter, 2013) han avanzado en representar la globalización como una dinámica de vinculación en red impulsada por procesos económicos y de otra índole. Segundo, por un lado, atendiendo las críticas de Gupta y Ferguson (1992) acerca de los modelos que ven la globalización como un fenómeno *desde arriba* (estructural y abstracta) y, por el otro, las dinámicas transnacionales como *desde abajo* (empírica y basada en las prácticas y agencia de los sujetos), en las que suponemos que los procesos de globalización también son empíricos y suceden sobre la base de acciones que personas reales hacen y cuyas consecuencias son igualmente palpables.

De esta forma, los procesos de globalización y transnacionalización no deben ser vistos como *desde arriba* y *desde abajo*, sino como hegemónicos y subalternos. Por lo que la transnacionalización urbana (a la que metafóricamente nos referimos como un proceso de globalización desde abajo) es la contraparte de un proceso por igual empírico, pero hegemónico al cual damos el nombre de globalización urbana. Es este último modelo el que mejor se ajusta a

la propuesta de ensamblaje transnacional/global urbano que hemos denominado urbanización planetaria, que sería en la práctica la fórmula históricamente más reciente del proceso que llamamos *ciudad mundial* (*world city*).

A partir de las investigaciones etnográficas sobre la ciudad transnacional y la comprensión de que ésta es un entramado de magnitud mundial, las propuestas anteriores pueden servirnos para pensar en una forma de construir un aparato conceptual para el diálogo con las investigaciones que han hecho estudios desde la perspectiva de la globalización, pero también como un herramental analítico para comprender las dinámicas entre dos procesos sociales dialécticamente articulados, que son el proceso de transnacionalización urbana y las dinámicas de configuración de la globalización urbana. Esta dinámica transglobal puede ser denominada –sugerimos en párrafos anteriores– *urbanización planetaria*.

La idea general es que más que buscar un marco teórico común, dada la complejidad de la realidad por estudiar y la diversidad de enfoques que han avanzado en el proceso de investigación, es deseable pensar en construir puentes o mediaciones entre marcos teóricos y herramientas analíticas para poder mantener un diálogo que sea útil en la comprensión de los fenómenos urbanos y la acción transformadora. En la actualidad se observan esfuerzos de diversos grupos de trabajo en nuestro país que apuntan en esta dirección. Tal es el caso del proyecto «Globalópolis_Mx», dirigido por la doctora Marianne Marchand, en Puebla, y el trabajo coordinado por la doctora María Ana Portal, «Procesos globales, actores locales», en la UAM-Iztapalapa; además de los ya mencionados anteriormente a lo largo del texto.

En el plano de la investigación de campo, la identificación de los puntos de convergencia entre las redes globales y las transnacionales nos pareció privilegiada para el estudio de las dinámicas entre estos dos ensamblajes urbanos. Para comprender estos procesos se ha iniciado una investigación (que no se describirá aquí por falta de espacio) en uno de los puntos de convergencia transnacional/global,

que es Ciudad de México. En particular, el proyecto «La ciudad de los saberes» explora desde una perspectiva crítica las dinámicas de la economía del conocimiento, donde los saberes de los sujetos transnacionales se convierten en un recurso para la así llamada *ciudad del conocimiento* como nodo del ensamblaje global.

Desplazamientos urbanos

Nos encontramos en una etapa muy incipiente de comprensión de ese entramado que hemos llamado *la ciudad transnacional*. Para continuar la investigación, se hace necesario pensar la ciudad transnacional frente a otros procesos de diferentes escalas. En el apartado anterior se trató de presentar la relación con la escala global, pero se requiere también de entender su relación con otras escalas de la economía y el poder, y cómo son las dinámicas nacionales y locales que hoy aparecen con una presencia renovada frente al endurecimiento de las fronteras y la acentuación de los nacionalismos. Para ello, nos centraremos en algunas cuestiones aprendidas y otras que están por explorarse en el estudio de la ciudad transnacional en su conjunto, y que se abordarán regresando al concepto de *desplazamientos* como se usaron al inicio de este artículo.

Desplazamientos geográficos

Quisiera reflexionar sobre dos situaciones vinculadas con los desplazamientos geográficos. La primera de ellas está relacionada con los movimientos que ya se han dado y las implicaciones del endurecimiento de las fronteras y los nacionalismos. La segunda tiene que ver con los movimientos humanos forzados y las fronteras.

Me parece importante recordar que la ciudad transnacional es una realidad consolidada desde hace décadas e involucra generaciones completas. Hemos vivido un largo período de movimientos humanos en el planeta, lo mismo *hacia* las ciudades como *entre* ciudades del mundo; así que los espacios sociales transnacionales

que unen ciudades del mundo son habitados no solamente por migrantes, sino también por generaciones de personas que son transnacionales, pero que nunca han migrado.

Podemos anticipar que los nacionalismos y el reforzamiento de las fronteras –procesos que vemos ahora renovarse– acentuarán la diferenciación y desposesión de quienes viven en este entramado urbano transnacional. Podemos inferir también, porque ya lo hemos reportado en el trabajo etnográfico, que estas políticas operarán de manera diferencial entre los urbanitas transnacionales. Por un lado, entre quienes han migrado y quienes no lo han hecho. Por el otro, afectando a quienes están en el vértice de estas condiciones, como es el caso de las personas deportadas de Estados Unidos a México que nacieron en este país, pero habiendo salido a muy corta edad, hoy regresan por la fuerza a un lugar que no conocen.

Además, estamos ante movimientos masivos de población provocados por desastres naturales (como el caso del sismo en Haití en 2010, que devino en desplazamientos hacia Sudamérica y más recientemente a las ciudades fronterizas de Tijuana y Mexicali); los conflictos bélicos (como los que se viven en Medio Oriente, y que han producido campamentos de refugiados en las ciudades europeas); y es también el caso de los desplazados por crisis económicas y políticas (como la que vive actualmente Venezuela) o por violencia, que pueblan las ciudades latinoamericanas. Estos conflictos han desplazado geográficamente grandes contingentes de población que se enfrentan a las políticas migratorias que agravan la situación de los desplazados. Esta situación es particularmente grave hoy en día en el mar Mediterráneo y en América del Norte, donde el desplazamiento geográfico ha cobrado muchas vidas, y grandes cantidades de personas viven en albergues y campamentos en situación de indefinición legal.

Así, por un lado, tenemos procesos donde la movilidad migratoria previa ha consolidado espacios sociales transnacionales para los que el endurecimiento de las fronteras significará una forma de profundización de las desigualdades sociales, de desposesión

económica y de movilización forzada para quienes puedan estar en una situación administrativa migratoria precaria. Por el otro, estamos ante procesos de desplazamiento con nuevas características que generan procesos urbanos propios, como es el caso de los albergues y campamentos de refugiados que se transforman en *zonas de excepción*, sobre todo en las ciudades fronterizas del entramado transnacional.

Desplazamientos sociales

Una primera modalidad de desplazamiento social se puede observar relacionada con la emergencia de nuevas formas de clasificación y estigmatización urbana: ya desde los atentados contra las torres gemelas en Nueva York (si no es que antes), no se necesitaba ser *migrante* para estar clasificado y estigmatizado. Pero a partir de 2001, las políticas públicas y su correlato en una moral pública estigmatizadora tuvieron un impacto sobre la ciudad transnacional (por ejemplo, el asesinato de urbanitas transfronterizos a manos de autoridades estadounidenses en la frontera con México) (Oliver, 2010). Algunos autores lo llamaron *absolutismo étnico* (para referirse al supuesto estigmatizador de que algunas culturas son inescapables), que en la práctica se expresa en *desprecio y miedo* (un sentimiento que se encuentra en términos como *hispanic panic*).

Ejemplos de estas clasificaciones y estigmatizaciones pueden encontrarse en la desconfianza ante los sujetos que llegan a las ciudades del Mediterráneo huyendo de contextos de guerra; los migrantes de paso en contextos de violencia por las poblaciones de Centroamérica y México; y los deportados de Estados Unidos, quienes se vuelven blanco de la sospecha en sus lugares de origen u otros de llegada con base en la idea de sus posibles antecedentes penales. Todos éstos son ejemplos de desplazamiento social con base en la emergencia de nuevas formas hegemónicas de clasificación y estigmatización que afectan a los urbanitas transnacionales.

Una segunda modalidad de desplazamiento social puede observarse en situaciones paradójicas transnacionales. La crisis económica de 2008 en Europa se dio sobre cadenas sociales bien establecidas entre los lugares de origen y de destino para los urbanitas transnacionales. Un ejemplo de ello son las mujeres bolivianas que cuidaban de los adultos mayores y niños en España, sustentadas en el apoyo de familiares que veían por sus propios hijos y personas mayores en sus ciudades de origen en Bolivia. Por su parte, los hombres trabajaban en la construcción en Europa para erigir su propia vivienda en Bolivia; sin embargo, la crisis económica de 2008 afectó la industria de la construcción y algunos hombres encontraron empleo en servicios considerados *para mujeres*. Como resultado se han dado situaciones paradójicas en el orden transnacional de género.

Podríamos afirmar, entonces, que el entramado urbano transnacional es hoy en día un espacio de grandes tensiones. Entre las más importantes está la creciente estigmatización hacia los sujetos transnacionales, pero también las paradojas y nuevas desigualdades que se suscitan en el interior de la vida urbana transnacional. Al parecer podemos estar no solamente ante una realidad donde se trastoca el orden de las desigualdades transnacionales existentes, sino ante el surgimiento de nuevas formas de desigualdad y subalternidad en el contexto transnacional mismo. Éstos son casos de desplazamiento social transnacional.

Desplazamientos políticos

Hemos identificado nuevas formas de construcción del poder en el marco de la ciudad transnacional. Sabíamos, hace años ya, que un componente del cambio demográfico en las regiones expulsoras de México podía estar relacionado con el regreso de quienes se habían ido jóvenes y regresarían en edad ya no laboral (dinámicas que se anticipaban como parte de la *convergencia demográfica*).

En el contexto actual, en particular en la relación con Estados Unidos, este proceso ha empezado a suceder y se ha magnificado, no por las deportaciones, sino por la interiorización en las personas de que pueden ser *deportables*. Así se ha constituido un *régimen de sentimientos* que actúa sobre la ciudad transnacional como respuesta ante políticas públicas.

Diferentes regímenes operan en otras regiones del mundo que producen la salida por *miedo* a condiciones de guerra o de violencia de la vida cotidiana. Los mecanismos con los que opera el poder, entonces, parecen estar relacionados en primera instancia con *regímenes de sentimientos* y la construcción de subjetividades, que constituyen formas de gubernamentalidad en vastos sectores de la población, y menos por acciones directas y dispositivos que se aplican disciplinariamente sobre sujetos específicos. El control entonces ha sido desplazado y reside en los sujetos mismos.

Por otro lado, las ciudades diaspóricas (los ensamblajes de espacios sociales transnacionales) viven desplazamientos en los procesos de construcción de los sujetos políticos, con los cambios que transforman a los *emigrantes* en *nacionales a distancia*. Este reconocimiento que países como México, Portugal y, en cierta forma, China (por dar algunos ejemplos) da a sus *nacionales en el exterior* ha generado diferenciaciones en el interior de los espacios sociales transnacionales, entre transurbanitas de primera (de manera usual asociados a los procesos de globalización) y transurbanitas de segunda (regularmente en una situación de subordinación en los barrios y vecindarios transnacionales), como lo indica Mónica Cinco, para el caso de los barrios chinos en América Latina (Cinco, 2017).

Desplazamientos económicos

Hemos propuesto que los márgenes urbanos (como en el caso que describimos de la colonia Arboledas en Ciudad de México) son zonas urbanas de autoconstrucción y autocuidado, que se transformaron en lugares que aportan trabajo a bajo costo para la construcción y el

cuidado de la ciudad global. Nuevas formas de precariedad flexible han surgido en los centros urbanos en los que opera el capital global. Tal es el caso de los *slums* en las ciudades en proceso de globalización en India que –a diferencia de las amuralladas y periféricas *favelas* del Brasil– son (valga la paradoja) *asentamientos itinerantes*. Estos asentamientos precarios de trabajadores se ajustan a las necesidades de una ciudad global en construcción, que requiere además de servicios de limpieza y otro tipo de cuidado. La ciudad global aprovecha al máximo la fuerza de trabajo que ofertan estos sitios (incluso la mano de obra infantil), como lo ha mostrado Valentina Glockner (2015) en su trabajo sobre los *slums*-flexibles en Bangalore. De lo anterior podemos sostener que las ciudades globales conservan formas de marginalidad urbana que permiten desplazar los costos económicos de su construcción y su mantenimiento a la otra ciudad: la ciudad en movimiento.

En algunas ciudades de América Latina, como lo mostraron en sus investigaciones Maribel Romero (2015) y Luis Pedro Meoño (2015), de México y Guatemala, respectivamente, la industria global de las telellamadas ha ubicado *call centers* en las zonas con recepción de sujetos deportados o retornados de Estados Unidos, aprovechando el capital cultural de los así llamados *homies* en el argot de la industria. En este sentido, las políticas de exclusión transnacional se han transformado en nuevos instrumentos para la acumulación de capital con base en desplazamientos económicos.

Así mismo, los costos de la crisis urbana de 2008 y años posteriores fueron transferidos en parte a la ciudad transnacional. Un ejemplo de ello es el caso de la población de origen marroquí en España, donde los pobladores de los barrios más golpeados por el desempleo y muchos de los habitantes de origen extranjero perdieron sus viviendas; el apoyo económico se dio entre la propia población transnacional, pero también se registraron flujos de capital del Magreb hacia Europa. Como en el caso del señor Mohammed, a quien entrevisté en los alrededores de Barcelona, quien había vendido su casa en Marruecos para intentar sostenerse en Barcelona.

En este sentido, las ciudades de *origen* han recibido, como se mencionó anteriormente, a desempleados o personas mayores de edad absorbiendo los costos del desempleo y el retiro (Besserer, 2014).

Así, la ciudad global ha desplazado los costos de la construcción de las ciudades, de las crisis económicas y del envejecimiento de su población hacia la ciudad transnacional.

Desplazamientos conjugados

En los párrafos anteriores puede verse la interacción entre las distintas formas de desplazamiento geográfico, social, político y económico que traté de describir analíticamente por separado, pero que en la práctica se trata de un desplazamiento vivido como un solo proceso conjugado. La polisemia del concepto *desplazamiento* nos ayuda a describir la complejidad de los procesos de subalternización que se dan entre la ciudad transnacional y la ciudad global.

Conclusiones

Iniciamos nuestro trabajo sobre la ciudad transnacional, influidos por dos autores que han hecho aportes importantes a la comprensión de las ciudades en el capitalismo contemporáneo. El trabajo de David Harvey (2010) nos hizo notar que el crecimiento de un sistema planetario de ciudades globales se ha sostenido sobre la base de un sistema de desposesión de los sectores urbanos, los cuales tienen derecho a la riqueza de las ciudades que han ayudado a construir y que habitan. Por otro lado, Mike Davis (2007) nos hizo caer en cuenta de cómo los sectores marginales de las ciudades del mundo están en crecimiento, y cómo la pobreza del mundo está concentrándose en las ciudades. En este esquema, frente a la globalización del capital y la articulación del sistema global de ciudades, los márgenes urbanos aparecen como desconectados y con poca capacidad de resistencia.

Las investigaciones realizadas nos permiten sostener que frente a los procesos de globalización urbana hay un proceso paralelo de transnacionalismo en el que los márgenes de la ciudad se articulan. Esta ciudad transnacional, hemos aprendido, es fundamental para la existencia de la ciudad global, ya que la construye y sostiene, le transfiere valor a partir de mecanismos transnacionales de trabajo, y absorbe los costos sociales y económicos en los momentos de crisis social y económica urbana.

Este entramado urbano subalterno está formado por relaciones sociales de diversa densidad y complejidad que horizontalmente se extiende en un gran entramado entre ciudades del mundo, cuya estructura no es completamente isomórfica con la forma del sistema de ciudades globales. Tenemos mucho que aprender sobre el papel que juegan los sistemas de ciudades fronterizas, las formaciones urbanas diaspóricas y los entramados sociales de las formaciones urbanas clusterizadas. Regiones urbanas como la frontera entre Estados Unidos y México son lugares privilegiados para este trabajo, pues aquí se superponen las dimensiones diaspóricas, fronterizas y clusterizadas del entramado urbano transnacional. Urbes globales o en proceso de globalización como Nueva York y Ciudad de México, que juegan un papel de conectores entre la ciudad transnacional y la ciudad global, son también lugares privilegiados para la etnografía.

Sabemos que el sistema que llamamos *la ciudad transnacional* tiene una profundidad histórica que hace que la actual acentuación de los nacionalismos y el endurecimiento de las fronteras operen sobre una realidad preexistente; de tal manera que estos procesos no separan las ciudades del mundo, sino que operan en el interior de la ciudad transnacional, dividiéndola y creando desplazamientos geográficos, sociales, de poder y económicos.

Lo que se ha tratado de exponer en este texto es que los nacionalismos y el reforzamiento de fronteras no separan situaciones desconectadas. En el contexto transglobal en el que vivimos, el resultado es que se intensifica la movilidad, así como la construcción de desigualdades, aumenta el control y es mayor la transferencia de valores

entre la ciudad transnacional y la global. Estas dinámicas entre la ciudad transnacional y la global operan de manera conjunta y simultánea, por lo que se ven como un solo proceso que he denominado *desplazamientos urbanos*, aprovechando la polisemia del concepto.

Algunos autores como Margarita Zárate (2015) se preguntan sobre la posible articulación de los movimientos sociales de cuño urbano a escala transnacional, en el marco de la pregunta sobre el *derecho transnacional a la ciudad*. Ésta es una pregunta muy importante que merece ser estudiada particularmente en este momento, pero creo que el punto de arranque debe ser que existe una contienda cotidiana transnacional de carácter fractal, es decir, de un enorme número de pequeñas acciones que resultan en procesos de grandes proporciones que se dan desde la experiencia de los urbanitas que articulan ese enorme entramado que hemos denominado la ciudad transnacional.

La respuesta organizada desde la sociedad civil en el contexto de los sismos del mes de septiembre pasado en Ciudad de México, me parece un ejemplo para reflexionar en el potencial organizativo y transformador que tienen los urbanitas transnacionales del mundo.

Referencias

Alba, V. X. (2008). *Fronteras de mercancía. El Chinatown de Mexicali, fachada de un barrio transnacional* (tesis de licenciatura). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Alba, V. X. (2014). El barrio transnacional. En F. Besserer y D. Oliver (edits.), *Ensamblando la ciudad transnacional* (pp. 195-265). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Alba, V. X. (2015). Conformaciones espaciales y transformaciones urbanas. En F. Besserer y R. Nieto (edits.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (pp. 175-182). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Besserer, F. (2014). Comentarios críticos y cinco propuestas para pensar la migración en el momento actual. *Desacatos*, *46*, 88-105.

Besserer, F. y Oliver, D. (2014a). Introducción: La ciudad transnacional. En F. Besserer y D. Oliver (edits.), *Ensamblando la ciudad transnacional* (pp. 13- 42). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Besserer, F. y Oliver, D. (edits.). (2014b). *Ensamblando la ciudad transnacional*. México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Besserer, F. y Nieto, R. (2015a). Contrastes y articulaciones de las formaciones urbanas transnacionales. En F. Besserer y R. Nieto (edits.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (pp. 407-437). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Besserer, F. y Nieto, R. (edits.). (2015b). *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Besserer, F. (2016a). Ciudad transnacional y ciudad global. Intersecciones teóricas y empíricas. En F. Besserer (edit.), *Intersecciones urbanas. Ciudad transnacional/Ciudad global* (pp. 19-57). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Besserer, F. (2016b). *Intersecciones urbanas. Ciudad transnacional/ Ciudad global*. México: Juan Pablos Editor/ UAM-I.

Cadena, P. Y. T. (2015). *Imaginarios laborales: percibir, significar y representar el trabajo en la Ciudad de México* (tesis doctoral). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Cinco, B. M. G. (1999). *Más allá de las fronteras: Los chinos en la Ciudad de México* (tesis de licenciatura). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Cinco, B. M. G. (2015). Espacios de la sanidad. En F. Besserer y R. Nieto (edits.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (pp. 151-173). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Cinco, B. M. G. (2017). «*A mí no me pueden volver a sacar*». *Etnografía práctica desde los márgenes de la diáspora chino mexicana* (tesis doctoral). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Davis, M. (2007). *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Ediciones Akal.

De Genova, N. y Peutz, N. (2010). *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.

El Mekaoui, A. (2012). *De tribu nómada a tribu transnacional: racismo y resistencia en el trabajo agrícola del Mediterráneo. Una autoetnografía desde los clanes tribales transnacionales de Ain Kaicher, Marruecos, en Santa María del Águila, España* (tesis doctoral). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Feldman-Bianco, B. (2016). Desarrollos de la perspectiva transnacional. Migración, ciudad y economía política en la intersección de la antropología y la historia. En F. Besserer (edit.), *Intersecciones urbanas. Ciudad transnacional/Ciudad global* (pp. 57-86). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Glick Schiller, N. y Çaglar, A. (edits.). (2011). *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants.* Inglaterra: Cornell University Press.

Glockner, F. V. (2015). Slums flexibles. En F. Besserer y R. Nieto (edits.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (pp. 317-366). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Guillot, C. S. (2012). *Poder y violencia en la zona gris. Un análisis de la situación de los niños salvadoreños migrantes en espacios sociales transnacionales desde la antropología de las emociones* (tesis de licenciatura). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Gupta, A. y Ferguson, J. (1992). "Beyong 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference" en Cultural Anthropology, *7*(1), 6-23.

Harvey, D. (2010). "The Right to the City: From Capital Surplus to Accumulation by Dispossession". En Banerjee-Guha, S. (edit.), *Acucumulation by Dispossession: Transformative Cities in the New Global Order* (pp. 17-32). Estados Unidos: Sage.

Hernández, S. E. (15 y 16 de noviembre de 2013). Selvas de plata: hombres dominicanos en las cadenas globales de la construcción en Madrid y su constitución como comunidad. *Ponencia presentada en el IV Coloquio institucional «La ciudad trasnacional»*. Casa Galván. UAM-I.

Jiménez, E. L. A. (2015). Graffiti y rap. En F. Besserer y R. Nieto (edits.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (pp. 85-114). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Kearney, M. (1995). The Local and the Global. The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, *24*, 547-565.

Kearney, M. (2003). Fronteras y límites del Estado y el Yo al final del imperio. *Alteridades*, *13*(25), 47-52.

Kearney, A. T., Foreign, A. y The Chicago Council on Global Affairs (2010). Global Cities Index. Recuperado de https://www.thechicagocouncil.org/publication/2010-global-cities-index

La Jornada San Luis (24 de septiembre de 2017). Migrantes envían ayuda a afectados por sismo en México. *La Jornada*. Recuperado de https://lajornadasanluis.com.mx/ultimas-publicaciones/migrantes-envian-ayuda-afectados-sismo-mexico/

Lara, T. (2012). *Hombres a la intemperie: la hombría como estrategia de masculinidad entre varones deportados* (tesis de maestría). Mexicali: UABC/Instituto de Investigaciones Culturales/Museo.

Lara, T. (2014). La colonia transnacional. En F. Besserer y D. Oliver (edits.), *Ensamblando la ciudad transnacional* (pp. 63-127). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Mahmood, S. (2008). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En N. L. Suárez y R. A. Hernández. *Descolonizando en feminismo: teoría y práctica desde los márgenes* (pp. 165-222). Madrid: Cátedra.

Meoño, A. L. P. (2015). Representaciones sobre el trabajo transnacional y el lugar de cada quien en la ciudad de Guatemala.

En F. Besserer y R. Nieto (edits.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (pp. 277-316). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Miranda, F. (22 de septiembre de 2017). Tras horas de angustia, hallan cuerpo de taiwanesa. *Milenio*. Recuperado de http://www.milenio.com/df/chimalpopoca-taiwanesa-sismo-derrumbe-victimas-cuerpos-industria-milenio_0_1034896633.html

Morales, Y. (3 de diciembre de 2017). Remesas, en flujo histórico en octubre por ayuda ante sismos y temor a deportaciones. *El Economista*. Recuperado de https://www.eleconomista.com.mx/economía/Remesas-en-flujo-historico-en-octubre-por-ayuda-en-sismos-y-temor-a-deportaciones-20171203-0060.html

Oliver, R. D. (2010). El Estado y la inquietud de si en la ética pública. En *XVII International Summer School sulle religioni dal titolo: Etica pubblica e religioni*. San Gimignano, Italia.

Oliver, R. D. (2011). *Regímenes de sentimientos y trabajo en ciudades turísticas* (tesis de maestría). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Oliver, R. D. (2015). El *cluster* turístico como modo de vida. En F. Besserer y R. Nieto (edits.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (pp. 367-406). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Parnreiter, Ch. (2013). The Global City Tradition. En M. Acuto y W. Steele (edits.), Global City Challenges (pp. 15-32). Londres: Pralgrave Macmillan.

Pries, L. (2017). *La transnacionalización del mundo social. Espacios sociales más allá de las sociedades naciones*. México: Colmex.

Reyes, L. D. (2014). La comunidad indígena urbana transnacional. En F. Besserer y D. Oliver (edits.), *Ensamblando la ciudad transnacional* (pp. 129-193). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Romero, L. M. (2015). Deportados y reclasificados. En F. Besserer y R. Nieto (edits.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (pp. 245-275). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Salas, D. L. (2011). *El graffiti en la ciudad de Tijuana: entre las tecnologías del poder y las técnicas de transgresión* (tesis de licenciatura). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Sánchez, J. A. (22 de septiembre de 2017). Artistas entre los rescatistas de la Narvarte. *El Gráfico*. Recuperado de http://www.elgrafico.mx/al-dia/22-09-2017/artistas-entre-los-rescatistas-de-la-narvarte

Sassen, S. (1991). *The Global City. New York, London, Tokyo.* Estados Unidos: Princeton University Press.

Smith, M. P. (2001). *Transnational urbanism: locating globalization*. Oxford: Blackwell Publishers.

Solís, A. L. (2015). Manhattan para los mixtecos. En F. Besserer y R. Nieto (edits.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (pp. 183-208). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Tafolla, H. S. (2014). La calle transnacional. En F. Besserer y D. Oliver (edits.), *Ensamblando la ciudad transnacional* (pp. 43-63). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Taylor, P. J. (2012). Historical World City Networks. En B. Derudder, M. Hoyler, P. J. Taylor y F. Witlox (edits.), *International Handbook of Globalization and World Cities* (pp. 9-21). Cheltenham/Northampton: Edward Elga Publishing.

Urbajelo, C. L. (2015). Modos de vida indígena en la ciudad transnacional. En F. Besserer y R. Nieto (edits.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (pp. 115-147). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Wence, P. N. (2015). Entre los hilos de la bolivianidad. En F. Besserer y R. Nieto (edits.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* (pp. 209-242). México: Juan Pablos Editor/UAM-I.

Zárate, V. M. (2015). Resistencias y movimientos sociales transnacionales. *Alteridades*, *25*(50), 65-77.

Conclusiones generales

Maximino Matus / Miguel Olmos

A lo largo de este volumen se revisaron cuatro categorías y temáticas que los participantes consideraron relevantes para repensar el pasado y el presente del norte de México, así como el suroeste de Estados Unidos desde diversas miradas antropológicas: desierto, migración, fronteras y espacio –o de los espacios fluidos a los procesos posglobales–. El particular abordaje disciplinario realizado en las secciones que lo conforman –lingüística, arqueología y antropología física, historia y antropología histórica, antropología y etnología– no impidió su diálogo a lo largo de la misma; al contrario, lo enriquece y problematiza. En los siguientes párrafos, se presenta un abordaje que entreteje las diversas miradas antropológicas en torno a los conceptos y temáticas que nos convocaron.

Las aproximaciones realizadas en torno a la categoría de desierto desde las diversas disciplinas antropológicas revelan que este espacio es a la vez un territorio y un paisaje vivo (Ingold, 2007); al mismo tiempo habitado y ocupado (Hernández, en este libro). Destaca el énfasis puesto en algunos trabajos para señalar las capacidades tecnológicas y la creatividad cultural que los diversos grupos sociales que lo habitan han desarrollado para sobrevivir dentro de este espacio indómito en los ojos foráneos (Padilla, en este libro). Estos abordajes enriquecen las discusiones sobre la antropología en y del desierto, iniciada por Braniff en *Antropología del desierto noroeste de México* (1976), la de Villalpando (1992) en *Tradiciones*

prehispánicas del desierto de Sonora, así como los aportes realizados por Pérez-Taylor, Olmos, y Salas en *Antropología del desierto. Naturaleza, paisaje, sociedad* (2007).

Estos textos, junto con el de Gutiérrez y Gutiérrez 1991 y los de Bonfiglioli, Gutiérrez y Olivarría., sobre todo el primer tomo de 2006, mencionados previamente en la introducción, abordaron intensamente la categoría de desierto en contraposición con las culturas creadas, desarrolladas y habitadas actualmente por pueblos indígenas que durante miles de años han visto en el desierto el medio que los provee de sus bienes de consumo, en oposición a las tradiciones de agricultura intensiva, al sur del paralelo 28, y conocidas como el septentrión de altiplano mesoamericano. Así, contrariamente a la idea de desierto como ausencia de civilización, la invitación que hacemos los antropólogos que hemos estudiado de los colegas esta gran región es reconocer la complejidad de un medio ecológico generoso para los grupos que se han asentado en la región durante miles de años.

Si bien la identidad de investigación antropológica del desierto refiere Mesoamérica como las antípodas de la región noroeste o norte de México, el desierto también funciona como un deslinde microrregional, tal como se abordó en la introducción. Dicho de otra manera, el desierto encuentra su especificidad entre las ecologías y las culturas de la clasificación regional distintas, como son las de la costa, las de los valles y las culturas de la montaña. En este sentido, muchas de las investigaciones, entre ellas las de Braniff (2001) y recientemente la de Carpenter Sánchez, G. y Sánchez-Morales. (2018), que abunda sobre el período arcaico arqueológico sonorense, donde se muestra que más allá de concebir el espacio como un territorio desolador es en realidad de gran riqueza para la gente de sociedades que han sabido extraer todo su potencial ecológico para desarrollar su cultura. En la presentación del libro *Antropología del desierto*, de Pérez-Taylor, Olmos y Salas (2007) ya habíamos señalado lo siguiente:

> Los paisajes del desierto aparentemente son lugares en los que el vacío proyecta la falta de sustancias que entablen un diálogo entre el ver [escuchar][1] el espacio, encontramos a simple vista ausencias que obligan al realizar un esfuerzo mayor o a compenetrarnos en la acción de escudriñar para encontrarnos con algo más que tierra, arena, piedras y cactus. Este esfuerzo nos lleva a la necesidad de establecer un recorrido sobre el terreno en busca de diferencias que nos produzcan nuevas formas de apreciación de lo que ya hemos ubicado para reafirmar que el paisaje ha sido tocado por la naturaleza que tiene la carga simbólica y material de alguna civilización (Pérez-Taylor, Olmos y Salas, 2007, p. 9).

En cuanto a la compleja categoría de la migración, los trabajos presentados a lo largo de la obra revelan que el norte de México y suroeste de Estados Unidos componen una zona que desde finales del pleistoceno presentó importantes movimientos migratorios que nunca han cesado (Braniff, 2009). De hecho, algunos de los grupos que han habitado la región desde tiempos milenarios hicieron del movimiento constante una forma de vida que terminó por reconocerlos como grupos nómadas; no obstante, es importante destacar que, contrario al imaginario que se tiene sobre esta región, también existieron grupos seminómadas y sedentarios (Braniff, 2009).

Como señala Porcayo, por ejemplo, de estos antiguos movimientos humanos, son las migraciones tempranas de norte a sur cuyas primeras evidencias las encontramos en las puntas Clovis (Porcayo, en este libro); las circunnavegaciones y exploraciones terrestres europeas en los siglos XVII, XVIII y XIX; el arribo de estadounidenses y otra vez europeos y mexicanos en los primeros años del siglo XX (Sheridan, en este libro); y, por supuesto, las migraciones de indígenas (Padilla, en este libro) y campesinos huyendo de las guerras de revolución, las migraciones indígenas del sur de México a los campos agrícolas de Sinaloa y las Californias y, en tiempos recientes, los desplazados producto de la violencia y el narcotráfico.

[1] Agregado nuestro, no aparece en la fuente original.

Si bien, en la actualidad, esta amplia región es regularmente asociada con la migración internacional, cuya expresión más común y ampliamente mediatizada es la indocumentada de sur a norte, las diversas discusiones presentadas invitan a reflexionar sobre estos fenómenos desde su gran complejidad social, histórica y cultural, tal y como lo propone Vélez-Ibáñez en este volumen. Consideramos, además, que el abordaje realizado en los diversos capítulos invita a reflexionar sobre la particularidad de las migraciones contemporáneas, bajo el entendido de que las antañas formas de ocupar y habitar (Ingold, 2007) –nómadas, seminómadas y sedentarios– lo que hoy es la región fronteriza entre México y Estados Unidos, son en algún sentido persistentes: migración de tránsito, migración estacional y migrantes asentados (Velasco, 2014).

La frontera nacional, que desde 1848 divide el norte de México y el suroeste de Estados Unidos, evoca una gran herida para los grupos culturales que habitaban esta región y para la nación afectada por el arrebato territorial. En este sentido, las discusiones presentadas concuerdan en que la frontera nacional que divide a ambos países es una circunstancia histórica impuesta y expandida desde lo hegemónico (Ruiz, en este libro). Además, algunos de los trabajos también nos invitan a reflexionar sobre las múltiples fronteras que han existido y que se reproducen continuamente dentro y fuera de este enorme territorio (Sheridan, en este libro): ya sea como construcción conceptual que separa a Aridoamérica de Mesoamérica, que divide a la civilización de la barbarie, como frontera misional que se extendía por los amplios territorios imperiales o como división administrativa impuesta en 1848.

Por otra parte, las discusiones presentadas enfatizaron el sentido múltiple y polisémico de estas fronteras: como espacios de procesos culturales inéditos; como separación de ámbitos lingüísticos (Leyva y Vélez-Ibáñez, en este libro); como delimitación de etnicidades, culturas y campos sociales disputados (Ruiz, en este libro); como espacios de interacción, encuentro y desencuentro; e, incluso,

como imposición y redefinición de una práctica académica (Von Glascoe y Gallaga, en este libro). Estos aportes actualizan las diversas aproximaciones antropológicas que se han realizado en torno a pensar el funcionamiento actual de la frontera entre México y Estados Unidos como dispositivos para clasificar y asignar a los migrantes en posiciones de la estructura laboral que extraen y explotan valor de manera desigual, dependiendo del lado de la frontera donde se encuentren (Kearney, 2008).

Por último, las discusiones sostenidas acerca de las categorías de espacios fluidos y procesos posglobales coinciden, en cierto sentido, en que el norte de México y el suroeste de Estados Unidos llegó a ser un espacio fluido desde antes de la Conquista española, pero también consecuencia de la globalización y el NAFTA:[2] flexible y poroso para los objetos, las mercancías y el capital, pero rígido e impenetrable para algunas personas; región transfronteriza y megalópolis transnacional en algunas de sus coordenadas como la ciudad de Tijuana (Besserer, en este libro); espacio surcado por las huellas de múltiples migrantes y desplazados de otros espacios, construido por procesos informales y formales de familias, trabajadores y estudiantes transnacionales (Matus, 2019).

Empero, hacia la segunda década del siglo XXI, la relativa fluidez con que se ha caracterizado este espacio enfrenta nuevas amenazas: el reforzamiento y la construcción simbólica, tecnológica y física de *un gran muro*, más retórico que real (Ruiz, en este libro). La criminalización de las caravanas de migrantes, el reforzamiento físico, virtual y discursivo del *muro* y las deportaciones masivas son sólo algunos ejemplos de nuevos procesos posglobales que pretenden terminar con la fluidez económica y material impulsada por la globalización, practicada desde tiempos ancestrales por los grupos nómadas y seminómadas que construían las fronteras de este vasto espacio en interacción con los ciclos de la naturaleza (Moctezuma y Mayer, en este libro). Lo posglobal también fue abordado como

[2] North American Free Trade Agreement.

consecuencia de nuevos regímenes de control impuestos por instituciones formales, como las organizaciones internacionales y los grupos informales que actúan al margen de la legalidad para controlar los flujos (Villalobos, en este libro).

No obstante, también es relevante señalar que esta categoría fue la que causó más polémica entre los participantes de las discusiones que nos convocaron. Para algunos, hablar de procesos posglobales es inapropiado (Sheridan y Besserer, en este libro), y en su lugar proponen que nos encontramos en una nueva fase de la globalización que aún no aprehendemos en la complejidad de sus múltiples expresiones y, por ello, antes de recurrir a nuevos términos habría que explorar a fondo la historia local y global que entrecruza a los grupos sociales y culturales que habitan y transitan por el amplio territorio de Aridoamérica, el *Southwes*t o La Gran Chichimeca; categorías y polisemias que nos invitan a seguir reflexionando como gremio sobre los complejos retos que enfrenta el quehacer de una antropología que se teje desde los bordes de dos naciones que entrecruzan a múltiples grupos étnicos.

Los retos de la antropología del norte de México

Un lugar común de interpretación sobre las culturas fronterizas es representarlas con un dinamismo sociocultural de espacios fluidos y dinámicos, que poseen un contacto excepcional con los procesos contemporáneos. Sin embargo, habría que matizar los alcances de dicha movilidad procesual. A decir del urbanista y sociólogo Castells (2005, p. 446): «El espacio de los flujos no carece de lugar, aunque su lógica estructural, sí». De tal manera que este proceso pudiera interpretarse como si en la ciudad –y la cultura– no existiese lugar predeterminado estructural, sino que se tratara únicamente de procesos y de redes intercomunicadas. Esta idea en el campo meramente sociológico se vinculó con lo que Bauman (2004) denominó también como la modernidad líquida.

> Los fluidos se desplazan con facilidad, fluyen, «se derraman», «se desbordan», «se salpican», «se vierten», «se filtran», «gotean», «inundan», «rocían», «chorrean», «manan», «exudan»; a diferencia de los sólidos, no es posible detenerlos fácilmente –sortean algunos obstáculos, disuelven otros o se filtran a través de ellos, empapándolos (Bauman, 2004, p. 8).

Esto es cierto, en gran medida, cuanto más cercanos y participantes seamos de las sociedades urbanas. No obstante, si bien la antropología y las sociedades que estudia se encuentran en el ramo líquido al formar parte de este gran holograma del mundo contemporáneo, la antropología también estudia una multiplicidad de sociedades con características muy disímiles, cuya cultura de participación en los procesos de la modernidad líquida están entreverados por la interpretación que sus individuos hacen de ellas mismas.

El gran reto de la antropología del norte de México es dimensionar su verdadero potencial como disciplina o conjunto de ellas que estudian la variabilidad, pero sobre todo la unidad humana frente a los discursos de fácil asimilación que sacrifican rigor científico, en pro de una difusión y activismo político de la cultura, el cual debe tener también su lugar en el concierto de las ciencias sociales. Sin embargo, lo que enriquecerá, sin lugar a dudas, los estudios antropológicos en el norte de México no es su multidisciplinariedad forzada, sino el fortalecimiento de una identidad acorde con las características históricas propias de esta región desértica, con una experiencia y dinámicas culturales muy particulares que, como antes se comentó, tienen elementos estructurales cuya definición no se encuentra únicamente en la diferencia cultural con Mesoamérica, o en la interacción entre los procesos sociales contemporáneos recibidos con la inminente presencia de la antropología de Estados Unidos, sino con la generación de una identidad antropológica regional.

A lo largo de este libro presentamos un esbozo tanto de la historia de los conceptos que han intentado aprehender esta vasta

región, así como parte de la historia de la antropología en el norte de México. Ahora es momento de responder, ¿cuál es la pertinencia política de repensar la antropología regional? Desde nuestra perspectiva, uno de los principales retos para el desarrollo de las ciencias antropológicas en el norte de México no tiene tanto que ver con la intención paradigmática de los antropólogos norteños que, si bien hemos estado dispersos, nómadas y con asentamientos estacionales, al igual que los antiguos pobladores de estos territorios, siempre hemos estado preocupados por desarrollar y enriquecer nuestra disciplina. Los problemas principales siguen siendo, por un lado, los derroteros científicos y, por otro, los caminos políticos y administrativos de la ciencia antropológica en México. Por ello, esta obra es también una invitación a seguir tejiendo redes y reforzando los caminos trazados.

Referencias

Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.

Bonfiglioli, C., Gutiérrez, A. y Olavarría, M. E. (2006). (edits.). *Las vías del noroeste. I: Una macrorregión indígena americana.* México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

Braniff, B. (1976). *Antropología del desierto noroeste de México* (núm. 12). Hermosillo, Sonora: INAH.

Braniff, B. (2009). Comercio e interrelaciones entre Mesoamérica y La Gran Chichimeca. En J. Long y A. Attolini (coords.) *Caminos y mercados de México*. México: UNAM/INAH.

Braniff, B. (coords.) (2001). *La Gran Chichimeca, el lugar de las rocas secas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Carpenter, J., Sánchez, G. y Sánchez-Morales, I. (2018). The Archaic Period in Sonora. En B. Vierra (edit.), *The Archaic Southwest: Foragers in an Arid Land* (pp. 98-118). Salt Lake City: The University of Utah Press.

Castells, M. (2005). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen I, La sociedad red.* México: Siglo XXI.

Gutiérrez, D. y Gutiérrez, J. T. (coords.). (1991). *El noroeste de México: sus culturas étnicas.* México: INAH-Museo Nacional de Antropología.

Ingold, T. (2007). Lines, A Brief History. Londres: Roudledge.

Kearney, M. (2008). La doble misión de las fronteras como clasificadoras y como filtros de valor. En L. Velasco (coords.), *Migración, frontera e identidades étnicas transnacionales* (pp. 79-116). México: El Colef/Porrúa.

Matus, M. (2019). Experimentación, representación y mediación de la transnacionalidad: reflexiones sobre los sujetos des-centrados desde la academia. En R. Lemos Igreja, O. Hoffmann y S. Rodrigues Pinto, *Hacer ciencias sociales desde América Latina. Desafíos y experiencias de investigación* (pp. 262-267). Brasil: Flacso.

Pérez-Taylor, R., Olmos, M. y Salas, H. (2007). *Antropología del desierto. Naturaleza, paisaje, sociedad*. México: UNAM/El Colef.

Velasco, L. (2014). *De jornaleros a colonos: residencia, trabajo e identidad en el valle de San Quintín.* México: El Colef.

Villalpando, M. E. (1992). Tradiciones prehispánicas del desierto de Sonora. *Noroeste de México*, *11*, 51-60.

Acerca de los autores

Federico Besserer

Doctor y maestro en Antropología por la Universidad de Stanford. Es profesor e investigador en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, donde ha desarrollado un programa de investigación y docencia en torno a los estudios transnacionales críticos, que reconocen la gran importancia de la teoría feminista de la ciencia, los estudios poscoloniales y los estudios culturales para la antropología contemporánea. El enfoque metodológico que ha seguido en sus investigaciones ha sido el trabajo etnográfico colectivo en contextos transnacionales. Su línea de investigación es: La ciudad transnacional. Actualmente es responsable del proyecto *La ciudad transnacional* (Conacyt 152521), que estudia etnográficamente los procesos de transnacionalización urbana por los cuales los márgenes de ciudades de América, Asia, Europa y África se unen en un proceso de *globalización desde abajo*. Los resultados de su investigación se han plasmado en siete libros: dos de autoría individual, uno de autoría colectiva y cuatro en los que ha fungido como coordinador.

fbesserer@hotmail.com
comunidades_transnacionales@hotmail.com

Emiliano Gallaga Murrieta
Doctor en Antropología por la Universidad de Arizona, *major* en Arqueología y *minor* en Southwest Arid Land. Máster en Antropología en la Universidad de Arizona. Actualmente es maestro de asignatura de la Universidad Autónoma de Chiapas (Unach), en la licenciatura de Gestión turística. Su línea de investigación se centra en la arqueología, análisis cerámico, petrografía, arqueología experimental, arqueología histórica, arqueología industrial, arqueología del Preclásico en las regiones del noroeste de México, el suroeste de Estados Unidos y suroeste de México (Chiapas). Su publicación más reciente es *A Landscape of Interactions During the Late Prehispanic Period in the Onavas Valley, Sonora, México* (University of Arizona, 2013) y fue coeditor invitado (junto con la doctora Vera Tiesler) para el volumen temático «Las raíces africanas de México» (*Arqueología Mexicana*, 2013).
gallagam@gmail.com

Patricia Olga Hernández Espinoza
Doctora en Antropología con una maestría en Demografía de El Colegio de México, con una especialidad en Antropología física por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Actualmente trabaja en el Centro INAH Sonora, como profesora investigadora titular C y responsable del laboratorio de bioarqueología y bioantropología. La temática de sus investigaciones gira en torno de la dinámica demográfica y las condiciones de vida de las poblaciones antiguas que habitaron el actual territorio mexicano en su región norte. Es la responsable de coordinar los trabajos de bioarqueología del proyecto «Orígenes y desarrollo del paisaje urbano de Tamtoc, San Luis Potosí, México», y forma parte del cuerpo docente externo que apoya al posgrado en Antropología física de la ENAH y de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM). Desarrolla su reciente proyecto de investigación «Antropología demográfica y población. Sonora a través de sus censos y padrones» y «Testigos de las condiciones de vida y salud del indómito norte. Las poblaciones antiguas de Sonora».
olga_hernandez@inah.gob.mx

Ana Daniela Leyva González
Profesora investigadora del Centro INAH en Baja California, egresada de la licenciatura en Lingüística de la ENAH. Trabajó desde 2000 en el estudio de la lengua rarámuri (tarahumara) de Chihuahua. En 2005 presentó su tesis sobre dicha lengua, en la que se analizaron elementos morfológicos y gramaticales. A partir de 2010 se incorpora al Centro INAH-Baja California, donde desarrolla un proyecto de investigación sobre la fonología y morfología de la lengua kumiai. Al margen de su proyecto de investigación, en colaboración interinstitucional con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali), llevó a cabo el proceso de documentación de dicha lengua entre 2010 y 2014. Formó parte del cuerpo curatorial de la exposición *Yumanos: Jalkutat, el Mundo y la Serpiente Divina* y del comité organizador de los encuentros ¡Auka! Diálogo de Saberes, que se han realizado de manera anual desde 2011.
ana_leyva@inah.gob.mx

Maximino Matus Ruiz
Doctor en Sociología por la Universidad de Wageningen, Holanda; maestro en Semiótica por la Universidad de Tartu, Estonia; maestro y licenciado en Antropología social por el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Occidente) y la ENAH, respectivamente, ambas instituciones mexicanas. De noviembre de 2011 a octubre de 2014 se desempeñó como coordinador de la Oficina de Tecno-Antropología de Infotec, centro público Conacyt, México. A partir de diciembre de 2014 es catedrático Conacyt y funge como investigador en El Colegio de la Frontera Norte (El Colef). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel I. Sus principales líneas de investigación son el transnacionalismo, la economía étnica y el acceso, uso y apropiamiento TIC.
matus@colef.mx

Paula Meyer
Doctor of Philosophy en la política del lenguaje y de la educación bilingüe (Title VII Fellow), Claremont Graduate University y San Diego State University. Su disertación y posterior publicación como libro se intituló *Indigenous language loss and revitalization in Tecate, Baja California*. *Master of Arts* en la lingüística teórica (coautora del Programa Universitario del Aprendizaje de Idiomas), University of California, San Diego. *Bachelor of Arts* en lengua y literatura españolas, University of Florida. Coordinadora (jubilada), Programa Federal de la Inmersión Bilingüe de Doble Vía, Sweetwater Union High School District, San Diego, California. Entre sus publicaciones destacan (con J. Meza Cuero) «Indigenous Language Revitalization in Tecate, Baja California: A Narrative Account», en *Ethnographic contributions to the study of endangered languages: A linguistic anthropological perspective* (University of Arizona Press, 2012).
peachymeyer@gmail.com

José Luis Moctezuma Zamarrón
Antropólogo social y lingüista, tiene un doctorado en Antropología linguística (Disertación: Yaqui- Mayo Language Shift). Pertenece al SNI, nivel I. Ingresó en julio de 1980 al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), donde funge actualmente como profesor investigador del Centro INAH de Sonora como titular nivel C. Su campo de estudio es la lingüística con una línea de investigación etnográfica centrando sus investigaciones en los pueblos indígenas del norte de México. Sus publicaciones más destacadas han sido «The Yaquis and their constant struggle for water» (*International Journal of Hydrology,* 2018); «La Flor y la Cruz. La semana Santa Cahita (yaquis y mayos)» (con Hugo López y Erika Merino), en *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México* (INAH, 2016); *Mota. Obra pictórica, 1979-2014*, (Instituto Sonorense de Cultura/Programa de Desarrollo Cultural Yoreme, 2015).
jose_moctezuma@inah.gob.mx
moctezumajose56@gmail.com

Miguel Olmos Aguilera
Doctor en Etnología, Etnografía y Antropología social por la École des Hautes Études en Sciences Sociales y miembro del SNI, nivel II. Profesor-investigador de El Colef, adscrito al Departamento de Estudios Culturales. Sus líneas de investigación son: antropología de la frontera norte de México, etnomusicología y estética de los pueblos indígenas del noroeste de México y etnicidad y ritualidad contemporánea. Entre las principales distinciones se encuentran el Premio Nacional de Antropología Raúl Guerrero en investigación y difusión del patrimonio musical (2011) y el Premio Antonio García Cubas al mejor libro y labor editorial en el ámbito de la antropología y la historia; por su obra *El chivo encantado: la estética del arte indígena en el noroeste de México,* y la Cátedra Alfonso Reyes como profesor invitado en la *Université Sorbonne-Nouvelle Paris III* en 2012. Participa en asociaciones académicas tales como la Red temática sobre el patrimonio biocultural. Región noroeste Conacyt, Congreso Internacional de Americanistas y en Antropomus. Seminario permanente: «La Antropología de la música y la etnomusicología en México». Actualmente dirige el proyecto: «Fonoteca. El Colegio de la Frontera Norte. Resguardar la memoria sonora de la frontera norte de México».
olmos@colef.mx

Raquel Padilla Ramos †
Historiadora y antropóloga, doctora en Etnología con especialidad en Estudios mesoamericanos por la Universidad de Hamburgo. Fue profesora-investigadora en el INAH en México, con sede en Sonora desde 1993 hasta noviembrede 2019. Fue catedrática en diversas universidades, conferencista y ponente en eventos académicos nacionales e internacionales. Publicó, además, *Yucatán, fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato* (1995), y *Progreso y libertad. Los yaquis en la víspera de la repatriación* (2006), ambos por el Instituto Sonorense de Cultura de México. Además, del libro científico *La institución significada: los pueblos indígenas en la Sonora colonial y republicana*, en coautoría con Zulema Trejo, Dora

Elvia Enríquez Licón y Esperanza Donjuán (El Colegio de Sonora, 2017), así como el libro antología científica temática *Misiones del noroeste de México, origen y destino 2015* (FORCA, 2017).

Antonio Porcayo Michelini
Arqueólogo graduado de la ENAH. Actualmente funge como profesor investigador en el INAH, unidad Mexicali (Baja California), como titular nivel C. Su línea de estudio es el salvamento, prospección, registro y análisis de materiales prehispánicos. Laureado por la misma institución en los Premios Anuales INAH en 1998 con el Premio Alfonso Caso, Mención Honorífica en la categoría de tesis de licenciatura correspondiente al campo de arqueología: *Las figurillas de cerámica y la escultura en piedra del Posclásico temprano y tardío en el sur de la cuenca de México*. Sus colaboraciones más recientes han sido: «The Vesicular or Egyptian Rectangle as an Analytical Tool: Demonstrating the Persistence of Yuman Ceramic Production Through the Increasing Proportional Height of Vessels» (*Journal of California and Great Basin Anthropology*, 2018); y «Chronological Reordering of the Yuman Complex in Baja California» (*Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 2019).
antonio_porcayo@inah.gob.mx

Olivia Teresa Ruiz
Doctora en Antropología por la Universidad de California, en Berkeley; investigadora titular C; pertenece al SNI, nivel I. Su línea temática es sobre migración. Sus áreas de investigación son migración, frontera e identidad. Sus últimas publicaciones son: «¿Menores o migrantes? Riesgo y vulnerabilidad en la migración de menores no acompañados indocumentados a Estados Unidos», en *Riesgos en la migración de menores mexicanos y centroamericanos a Estados Unidos de América* (El Colegio de Tamaulipas, 2016), y «La deportación y la separación familiar en la frontera San Diego-Tijuana/ Deportation and forced family separation at the San Diego-tijuana Border» (*Culturales*, 2017).
oruiz@colef.mx

Cecilia Sheridan Prieto
Antropóloga social, tiene un doctorado en Historia; pertenece al SNI, nivel I. Su línea de investigación es historia colonial americana. Desarrolla investigaciones relacionadas con los procesos de colonización en los espacios fronterizos en el norte novohispano, con especial énfasis en el análisis de territorialidades complejas, poder colonial y diferencia. Ingresó al CIESAS-Noreste en 1983, es miembro de la mesa directiva de la red internacional The Americas Research Network –fundada en 1998 como Mexico-North Research Network–. Su proyecto vigente es: «Esclavitud indígena en el norte de la Nueva España. Siglos XVI-XVIII». Sus publicaciones destacadas son: *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España* (CIESAS/I. Mora, 2015), así como *Anónimos y desterrados. La contienda por el sitio que llaman de Quauyla* (CIESAS/Porrúa, 2000).
sheridan@ciesas.edu.mx

Carlos Vélez-Ibáñez
Profesor de regentes de la Universidad Estatal de Arizona en la Escuela de Estudios Transfronterizos y en la Escuela de Evolución Humana y Cambio Social; profesor presidencial Motorola de Revitalización de Vecindarios y director fundador emérito de la Escuela de Estudios Transfronterizos de la Universidad Estatal de Arizona. Concentra su trabajo en las regiones transfronterizas del suroeste de Estados Unidos y México. Tiene numerosas publicaciones, incluidos 75 artículos y capítulos en 12 libros en inglés y español; cuatro monografías, y tres más traducidas al español. Profesor emérito de Antropología de la Universidad de California-Riverside. Sus numerosos honores más recientes incluyen su inducción como Miembro del Real Instituto Antropológico de Gran Bretaña e Irlanda, y la nominación a la Academia Americana de Artes y Ciencias en 2017. Fue incluido como Miembro Correspondiente de la Academia Mexicana de Ciencias (2016) –el único antropólogo estadounidense seleccionado–, y también fue nombrado

Rocky Mountain NACCS Scholar 2016. En 2018 fue galardonado con el Premio Saber es Poder por el Instituto de Mexicanos en el Exterior y el Departamento de Estudios Mexicoamericanos de la Universidad de Arizona.
Carlos.Velez-Ibanez@asu.edu

César Villalobos Acosta
Docente antropólogo en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e investigador asociado nivel C del Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA). Actualmente es coordinador del Centro de Estudios Antropológicos de la UNAM y pertenece al SNI, nivel I. Sus principales líneas de investigación son la arqueología del norte de México, prehistoria y cambio climático.
cesar.villalobos.acosta@googlemail.com
antropologia@politicas.unam.mx

Christine Alysse Von Glascoe
Doctora en Ciencias sociales con especialidad en Antropología cognitiva por la University of California Irvine. Profesora-investigadora de El Colef, adscrita al Departamento de Estudios de Población. Sus líneas de investigación son: riesgos ambientales y salud, equidad en salud y factores socioestructurales en grupos vulnerables y grupos vulnerados (mujeres, indígenas, migrantes, jornaleros agrícolas y niños de jornaleros agrícolas) en Baja California, México, y California, Estados Unidos. Participa en asociaciones académicas tales como la Red de estudios sociales transfronterizos del norte de México y en la Red de género, salud y ambiente. Actualmente colabora en el proyecto: «Farm Labor Conditions and Health Outcomes of Female Mixtec Farmworkers on California's Central Coast». Sus publicaciones más recientes son: «Sexual and reproductive health: Indigenous female migrants' perceptions in Northwest Mexico» (*Health Sociology Review*, 2017), y «"Where they (live, work and) spray": Pesticide exposure, childhood asthma and environmental justice among Mexican-American farmworkers» (*Health & Place*, 2015).
cglascoe@colef.mx

Antropología del norte de México
y el suroeste de los Estados Unidos: Entrecruce
de caminos y derroteros disciplinarios
Edición al cuidado de la Coordinación de Publicaciones
de El Colegio de la Frontera Norte, 20 de mayo de 2021.
Para comentarios, enviarlos a:
publica@colef.mx

Este libro es producto de un amplio diálogo iniciado por la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA) fundada en 1937, conformada por prominentes antropólogos de las diversas subdisciplinas antropológicas: arqueología, historia, etnohistoria, antropología social, etnología, antropología física y lingüística. Entre sus fundadores destacan: Alfonso Caso, Rafael García Granados, Wigberto Jiménez Moreno, Paul Kirchhoff, Miguel Othón de Mendizábal y Daniel Rubín de la Borbolla, entre otros. Desde su fundación, la SMA ha impulsado encuentros bajo el formato de mesas redondas, donde se han discutido los avances de la ciencia antropológica en el país a partir de un tema común analizado críticamente bajo la mirada de sus diversas disciplinas. En este esquema se han suscitado dos encuentros que han discutido temas relativos al norte de México y el suroeste de Estados Unidos: la III Mesa, celebrada en la Ciudad de México en el verano de 1943, y la XXXI Mesa, celebrada en Ensenada, Baja California en 2017.

El Colegio de la Frontera Norte