

La indianidad del septentrión mexicano a través del prisma de la historia y la antropología nacional

The indianity of the Mexican Septentrión through the prism of history and national anthropology

Eduardo Rubén Saucedo Sánchez de Tagle

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Resumen:

El artículo introduce una serie de datos y reflexiones en torno al papel que el concepto de indio ha tenido en el contexto de la antropología mexicana y la historia oficial del país. Especialmente, en la coyuntura de finales del siglo XIX y principios del XX, donde confluye el nacimiento formal de la antropología y la cristalización de la creación de la identidad nacional mexicana. Destacando el papel predominante del indio como sujeto y objeto de reflexión en la tradición antropológica en México, así como el manejo intencionado que a lo largo de la historia se ha dado en torno a la figura de los pueblos indígenas. Este texto enfatiza la existencia de una tendencia generalizada a excluir de ese universo de reflexión y análisis la historia y el presente de los pueblos indígenas del norte de México, y muestra algunas de las razones que explican este fenómeno.

Palabras clave: Historia, antropología, indígenas, norte, México.

Summary:

The article introduces a series of data and reflections on the role that the concept of Indian has had in the context of Mexican anthropology and the official history of the country. Especially, at the conjuncture of the late nineteenth and early twentieth centuries, where the formal birth of anthropology and the crystallization of the creation of the Mexican national identity converge. Highlighting the predominant role of the Indian as a subject and object of reflection in the anthropological tradition in Mexico, as well as the intentional management that throughout history has occurred around the figure of indigenous peoples. This text emphasizes the existence of a general tendency to exclude from this universe of reflection and analysis the history and present of the indigenous peoples of northern Mexico, and shows some of the reasons that explain this phenomenon

Keywords: History, anthropology, indigenous, north, Mexico.

Introducción

La conmemoración de 25 años de existencia del programa de Doctorado en Antropología de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca, es el motivo perfecto para reflexionar no sólo sobre el trabajo y los frutos que este prestigioso programa académico ha cosechado en dos décadas y media de existencia, sino también, respecto a las diferentes tradiciones académicas y líneas del pensamiento antropológico que han confluído y confluyen en él.

En ese contexto, quiero dedicar este escrito al caso de la antropología mexicana, así como a lo que ha sido uno de sus principales sujetos y objetos de estudio, que son los pueblos indígenas u originarios; pueblos que, en las fuentes históricas, desde la época colonial hasta los siglos XIX y XX, aparecen frecuentemente aludidos como pueblos indios.

Pero más allá de los formalismos políticamente correctos para referirnos a este significativo sector de la población mexicana, el concepto de indio encierra, desde su origen hasta la fecha, una serie de particularidades y problemas de índole teórico, político y práctico, que han marcado los rumbos de una buena parte de eso que llamamos antropología mexicana; así como de las diversas corrientes de pensamiento filosófico y social que le han dado vida a lo largo del tiempo.

Pero antes de entrar propiamente en materia, es necesario subrayar un aspecto importante de la propia antropología mexicana, y en última instancia, de prácticamente todas las tradiciones científicas nacionales nacidas a partir del siglo XIX. Pues si partimos de la idea de que la antropología, la historia y otras disciplinas sociales alcanzaron su estatus epistemológico de ciencias justo en el siglo XIX, es evidente que todas ellas se han desarrollado en el contexto de un mundo que era ya, a su propia forma, un mundo globalizado e interconectado. De manera tal que, cuando hablamos por ejemplo de la historiografía positivista alemana, o de los *Annales* franceses, sabemos que no todos los autores que dieron vida y enriquecieron esas corrientes de pensamiento, a lo largo del tiempo, eran efectivamente alemanes o franceses. Lo mismo pasa con la antropología social británica, el estructuralismo francés o cualquier otra propuesta teórica que, aunque su nacimiento esté referenciado hacia algún autor o territorio específico, su desarrollo y sus verdaderos alcances llegan de la aportación conjunta y heterogénea de pensadores provenientes de muy diversas latitudes geográficas y académicas.

Y ese es también el caso de antropología mexicana, la cual nace y se desarrolla al amparo de los aportes, a veces profundos y audaces, otras veces discretos y puntuales, realizados por distintas generaciones de académicos, nacionales y extranjeros, que han trabajado arduamente desde dentro y fuera del territorio nacional mexicano.

Y como ejemplo, basta dar un vistazo a la realidad de los propios alumnos, profesores y egresados del programa de Doctorado en Antropología de Iberoamérica de la USAL.

En ese ámbito, resulta evidente que durante los últimos veinticinco años se han realizado aportaciones importantes para la antropología mexicana, desde lo más profundo de las entrañas de la centenaria Universidad de Salamanca, fruto del trabajo de estudiantes de distintas nacionalidades.

Entre esas aportaciones destacan:

- 12 tesis de doctorado realizadas por estudiantes mexicanos (la mitad de ellas sobre temas relacionados con pueblos indígenas de México).
- 5 proyectos de tesis de temáticas diversas, los cuales aún se encuentran en desarrollo (dos de ellos con temas relacionados con pueblo indígenas).
- 3 tesis sobre temas de antropología mexicana realizados por estudiantes de diversos países (dos de ellas con temáticas relacionadas con pueblos indígenas).
- Diversas actividades docentes y de investigación entre la USAL y prestigiosas instituciones académicas mexicanas como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Nacional Autónoma de México y otras universidades e instituciones; así como grupos y colectivos de investigación y docencia españoles y latinoamericanos.
- 4 congresos internacionales organizados en México y en la ciudad de Salamanca, que tuvieron como centro de la reflexión la diversidad histórica y cultural de México, desde distintas perspectivas antropológicas y sociales.
- Un importante acervo de publicaciones científicas y de divulgación, realizadas en formato impreso y virtual, editadas en España, Portugal, México, Brasil y Chile.

Formación de grupos académicos internacionales de especialistas, como el Grupo Salamanca de Investigación en Museos y Patrimonio Cultural Iberoamericano (GSIM), el Grupo Salamanca de Investigación en Antropología del Derecho en Iberoamérica (GSIADI), el Grupo Salamanca de Investigación en Antropología Indigenista y Educación Intercultural (GSI AI), y el Grupo Salamanca de Investigación en Antropología e Historia de Iberoamérica (GSI AH), en los cuales México tiene una significativa representación.

Por estos y otros destacados logros es necesario reconocer y aplaudir el trabajo de los estudiantes, los profesores, las autoridades escolares, la administración universitaria y todos aquellos que con su esfuerzo han dado vida a los programas de Master y Doctorado en Antropología de Iberoamérica; un enclave de la antropología contemporánea que ha comenzado a echar raíces en la antigua y prestigiosa Universidad de Salamanca.

Dicho lo anterior, centrémonos ahora al tema que nos ocupa.

Bastaría sólo con ver el listado de productos académicos que acabamos de presentar, generados en el ámbito de la Universidad de Salamanca, para darnos una idea del lugar predominante de los pueblos indígenas en el desarrollo del pensamiento antropológico y la reflexión en torno a la alteridad cultural en México.

Es por eso que dedicaremos las siguientes páginas al papel que la concepción de lo indígena ha tenido y tiene, en el contexto de la historia oficial y la identidad nacional mexicana. Destacando la condición predominante del indio como sujeto y objeto de reflexión en la tradición antropológica en México, así como la construcción, disputa y manipulación demagógica que ha existido en torno a la figura de los pueblos indígenas a lo largo de la historia. Asimismo, resulta de particular interés para este trabajo, enfatizar la existencia de una notable tendencia a excluir de ese universo de reflexión y análisis, la historia y el presente de los pueblos indígenas del norte del país, quienes son, en buena medida, los personajes más anónimos y marginales de la historia de México.

Desde su nacimiento, asociado con la llegada de los conquistadores al continente americano, el concepto de indio y las realidades históricas y socioculturales que se le asocian, han constituido un elemento dinamizador de la reflexión y el debate político, social, jurídico y académico en el contexto mexicano, latinoamericano y mundial. Un controversial campo de estudio sobre el cual mucha tinta y muchas ideas han sido ya esgrimidas, y cuya simple enumeración puntual, para el caso mexicano, desbordaría las páginas de este artículo. Por lo que lejos de buscar ofrecer una visión exhaustiva o un estado de la cuestión sobre el tema, mi intención es apenas introducirlo, particularmente, a través de algunas posturas específicas, las cuales ponen de manifiesto aspectos de especial interés para los fines del presente texto.

Guillermo Bonfil Batalla, ilustre personaje de la antropología mexicana de la segunda mitad del siglo xx, subrayaba que la categoría de indio, por su naturaleza, debía de ser entendida como resultado de la situación colonial, pues designaba, genéricamente, a las poblaciones colonizadas por occidente (Bonfil, 1972). De igual modo, señalaba que la definición de lo indígena dejaba de ser una mera preocupación académica o semántica, en la medida que ese término designaba una categoría bien específica, la cual era necesario ubicar dentro del contexto más amplio de la sociedad global de la que formaba parte, tanto en el pasado como en el presente.

Así, la conceptualización del indio como una categoría social resultante de la situación colonial en América, conlleva una serie de implicaciones de gran importancia, de entre las cuales Bonfil decide centrarse, básicamente, en la distinción existente entre el indio y las etnias. En ese contexto, la categoría de grupo étnico haría alusión a una unidad histórico-social específica, que tenía un pasado común, así como una serie de códigos de comunicación y relaciones particulares y distintivas (Ibid.). Todos ellos, elementos fundamentales para la definición, tanto en aquel entonces como en la actualidad, de los llamados pueblos indígenas.

Existen también, obviamente, una serie de visiones y revisiones actuales sobre el tema, las cuales han realizado aportaciones diversas a partir de propuestas fundacionales como la de Guillermo Bonfil, y que subrayan aspectos y problemáticas tales como la continuidad en la representación estereotipada, racista y discriminatoria que fundamenta los discursos sobre los pueblos indígenas de México, desde los albores del siglo xvi hasta nuestros días, y que conllevan profundas implicaciones dentro y fuera del ámbito académico (Korsbaek y Sámano, 2007; López, 2016, Nahmad, 1996, Lorusso, 2006).

Sin embargo, para comprender plenamente algunas de esas ideas, así como el lugar asignado en la historia y la identidad nacional a los pueblos indígenas de México en general, y a los pueblos originarios del norte en particular, es necesario recurrir al pasado, y mirar con mayor detalle ciertos acontecimientos que se desarrollan entre el siglo xix y la transición al siglo xx.

El indio decimonónico, la identidad nacional y el nacimiento de la antropología mexicana

Con la consolidación de México como nación independiente, a partir de 1821, dio inicio un largo e intrincado proceso de construcción y definición de la identidad histórica y cultural de los mexicanos, el cual se extiende, con sus propias particularidades, hasta nuestros días. No obstante, es posible afirmar que desde ese primer momento los mexicanos hemos sido formados y educados, en buena medida, bajo la convicción de que somos un pueblo biológica y culturalmente mestizo, fruto de la mezcla de dos componentes esenciales, uno de origen indígena y el otro español.

Una idea que, a pesar ser claramente simplista e imprecisa, fue introducida intencional y sistemáticamente desde los primeros gobiernos nacionales emanados de la independencia, hasta las últimas décadas del siglo xx, mediante una sólida y pragmática ideología nacionalista impuesta desde las instituciones gubernamentales, especialmente, desde el sistema educativo nacional.

Hoy, en pleno siglo xxi, resulta claro que el carácter multicultural y pluriétnico de la nación mexicana no se basa sólo en el mestizaje entre lo indígena y lo español (categorías que a su interior encierran una notable diversidad), sino que también incluye otros componentes de origen africano, europeo (no español), asiático e incluso árabe. Pero también, elementos provenientes no sólo de los pueblos más conocidos de Mesoamérica, sino también, de muchas y muy diversas culturas indígenas del México antiguo, como las culturas indígenas del norte del país. Aunque dichos componentes no se reconozcan, hasta hoy, como parte de la identidad nacional ni tengan cabida en la historia oficial mexicana.

Asimismo, actualmente se tiene la certeza de que la distinción básica que desde hace largo tiempo se ha realizado entre lo indígena y lo mestizo responde, sobre

todo, a criterios de orden sociocultural e ideológicos, pero no tiene en realidad ningún tipo de sustento genético (Moreno y Sandoval, 2013).

Por otro lado es necesario considerar, tal como veremos más adelante, que a lo largo del todo el siglo XIX en México los gobiernos nacionales se vieron obligados a propiciar la búsqueda de los elementos que pudieran darle identidad a la nación, por lo que se recurrió cada vez más a la creación de una etnia mítica, constituida por los indígenas en general, pero encarnada predominantemente por los mexicas o aztecas del altiplano central (y en menor medida por los mayas del sureste de México), quienes constituyeron el sustento real y último de la nacionalidad; el México auténtico y profundo al cual la nación tendría que reconocer como su más antigua raíz.

En ese contexto, Justo Sierra, la gran figura intelectual de finales del siglo XIX, tradujo esa convicción en la realización, en el año de 1895, del 11° Congreso Internacional de Americanistas, llevado a cabo en la Ciudad de México¹. Ahí argumentó sobre la necesidad de comprender las riquezas arqueológicas que formaban parte del orgullo nacional, subrayando que el gobierno y el pueblo estaban obligados a custodiar celosamente el tesoro que los siglos les había legado:

Ese mundo precolombino cuyos archivos monumentales ustedes vienen a estudiar aquí, es nuestro, nuestro pasado, lo hemos incorporado a nuestras vidas como un preámbulo que explica y da cimiento nuestra verdadera historia nacional. Data de la unión de los conquistados y los conquistadores, destinada a crear un pueblo mestizo que, permítanme este gesto de orgullo patriótico, está adquiriendo el derecho de ser grande (Justo Sierra *apud* Mora, 2016).

Por otra parte, es importante también subrayar que fue precisamente en la transición del siglo XIX al siglo XX, en donde se da el nacimiento formal de la antropología como ciencia, tanto en el contexto europeo y norteamericano, como también en lugares como México. Sin embargo, existen importantes diferencias entre los impulsos y las necesidades específicas que materializaron e institucionalizaron a esta disciplina en Europa y en territorio mexicano. Pues mientras que en algunos países del viejo continente la antropología se materializó en buena medida como una respuesta a la expansión colonialista decimonónica, en sitios como México la antropología profesional aparece como una respuesta del naciente Estado nacional a las necesidades de gobernabilidad. Principalmente, a la apremiante exigencia de construir una nación homogénea en un sitio donde la realidad prehispánica, los procesos acontecidos durante más de tres siglos de colonización, y los movimientos independentistas, habían dado como resultado territorios, identidades, pueblos y culturas profundamente diversas, sin la existencia de los elementos mínimos capaces de aglutinar a todos los nuevos ciudadanos bajo una misma identidad nacional.

Es necesario considerar que luego de la consumación de la independencia, en 1821, el país vivió más de seis décadas de intensa inestabilidad política y social,

la cual se manifestaba también en una profunda crisis económica y en un recurrente estado de guerra civil. Un escenario en el cual sólo se logró establecer cierto control sobre el territorio, la economía y la sociedad, a través de la férrea dictadura impuesta por el régimen del general Porfirio Díaz, quien gobernó México por más de 30 años, de 1876 a 1910.

El gobierno de Porfirio Díaz se caracterizó, entre otras cosas, por incorporar como funcionarios de alto rango a muchos de los intelectuales más destacados de la época, lo cuales, influenciados por el positivismo comtiano, las teorías evolucionistas unilineales, y distintas vertientes del darwinismo social, trabajaron con la convicción de ofrecer una base científica y progresista al régimen. Fue también en este contexto cuando la élite política e intelectual enfrentó, como nunca antes, la apremiante necesidad de crear y consolidar una identidad nacional mexicana, para lo cual habrían de valerse en forma importante de la historia. Así, se equiparó el pasado prehispánico, especialmente el pasado mesoamericano, con el pasado grecolatino europeo, dando a las culturas indígenas del centro y sur del México, un papel protagónico en el fundamento de la identidad y la cultura nacional.

Por su parte, otro de los temas principales de la agenda política de la época era desde luego el económico, ya que se pensaba que México debía seguir el camino de los Estados Unidos y las potencias industriales europeas, incorporándose y beneficiándose plenamente de los frutos del pujante sistema capitalista. No obstante, la realidad social mexicana era sumamente distinta a la de aquellos países, y en ese contexto, el llamado «problema del indio» empezó a ocupar un sitio central en las preocupaciones del régimen. Al darse cuenta que más de la mitad de los habitantes del país, es decir, la población indígena, vivía en extrema pobreza, tenía su propia lengua, vestimenta y prácticas culturales, carecían de libertad y de empresa, y se mantenía al margen del proceso de modernización de tipo occidental, se tuvo la convicción gubernamental de que el indio era un serio problema que necesitaba una pronta solución.

Si bien como hemos señalado, a lo largo del siglo XIX la propia identidad nacional fue fundamentada sobre diversos elementos que remitían a las culturas indígenas, el indio y lo indígena sólo se consideraba esplendido en el pasado prehispánico, en tanto formara parte de las civilizaciones mesoamericanas y de su exquisito legado en el terreno de la arquitectura, las matemáticas, la astronomía, la escritura o el arte. El indio muerto, es decir el indio prehispánico, y el enaltecimiento que se hacía de su cultura, contrastaba profundamente con las ideas en torno a los indios vivos, a los cuales se le consideraba —según los propios términos de la época «tontos», «flojos», «miserables», «borrachos» y, sobre todo, responsables de ser el sector que frenaba la expansión y el desarrollo del capitalismo liberal de la nación. Así fue que se inició el conocido proceso de escisión entre los indios prehispánicos, representantes de todas las virtudes y grandes logros civilizatorios, y los indios vivos, quienes constituían el sector más bajo y despreciable de la sociedad mexicana, concluyendo que éstos repre-

sentaban un lastre para el desarrollo del país (Warman, 1970; Korsbaek y Sámano, 2003).

Sin embargo, no existió un consenso sobre la posible solución al problema del indio. Hubo quien pensaba que se trataba de una cuestión racial, y las posturas que de ahí se desprendieron iban desde las más moderadas, que suponían que el mestizaje biológico sería la solución, hasta las más extremas, que propusieron el virtual exterminio de los pueblos indígenas y su sustitución por colonos europeos. Es importante subrayar que todas esas posturas fueron de hecho puestas en práctica por el régimen de Porfirio Díaz, el cual procuró lo mismo fomentar la inmigración europea, que poner en práctica distintos métodos de exterminio, además de favorecer ampliamente el mestizaje (Warman, 1970).

En el año de 1910, con el inicio de la Revolución Mexicana, se vino abajo rápidamente la imagen del México porfiriano sólido y estable, apareciendo nuevamente el rostro de una país conflictivo y violentamente dividido. Y es precisamente en ese caótico escenario donde irrumpe por primera vez la antropología profesional mexicana, encarnada en la figura de Manuel Gamio, el primer mexicano en graduarse como antropólogo. Gamio contribuyó al esfuerzo de crear la ideología revolucionaria, y en 1916 presentó algunos de los conceptos básicos que seguiría la antropología oficial mexicana por décadas. Conceptos que giraban en torno a la unidad nacional, y cuyo propósito era forjar una patria unitaria y homogénea (Gamio, [1916] 2006). Con tal propósito, consideraba necesario desarraigar al indio de su cultura tradicional, imponiéndole el uso de la lengua nacional e integrándolo, a través de la educación impartida en las escuelas rurales, a la sociedad mexicana.

Manuel Gamio, no sólo es considerado el padre de la antropología moderna en México, sino también uno de los principales ideólogos del indigenismo latinoamericano del siglo xx (Reynoso 2013). Este personaje se formó, académicamente, bajo la tutela del célebre antropólogo norteamericano Franz Boas, y su influencia en México llegó hasta las políticas públicas, permeando la orientación en la construcción de las instituciones indigenistas, mientras que en el ámbito académico influyó a disciplinas como la arqueología, la antropología y el quehacer etnográfico.

Manuel Gamio fundó y dirigió, a finales de 1920, el primer organismo oficial dedicado a la antropología integracionista: la Dirección de Antropología. Para él, el papel de la antropología al servicio del Estado era lógico, natural y deseable, asumiendo que la labor del antropólogo era la de servir al gobierno ofreciendo un carácter científico al quehacer político. En su visión, no podía ni debía existir separación entre ciencia y Estado, de ahí que uno de los nombres que recibió esta propuesta fue precisamente el de «antropología aplicada», es decir, aplicada a las labores de gobierno. En alusión a este personaje y su visión Arturo Warman escribe:

La escuela se concebía [por Gamio] como un agente de cambio integral a quien correspondía implantar los valores positivos de occidente y desarraigar los valores negativos de la tradición, [se le concebía] como un mecanismo capaz de alterar las estructuras fundamentales de la comunidad indígena o campesina. La escuela se convirtió en el camino de la expansión de una sociedad que había elegido, aún titubeante, el camino del industrialismo. El indigenismo, objetivo eminente de la antropología a partir de Gamio, se convirtió desde entonces en una tarea de tipo educativo. Castellanizar, alfabetizar y tecnologizar al indio se concibieron como tareas claramente antropológicas. Si el indigenismo era el vehículo de la expansión del industrialismo, el antropólogo era su teórico chofer (Warman, 1970: 10).

Sin embargo, Manuel Gamio y algunos de sus más cercanos colaboradores, creadores de ésta doctrina, percibieron sus limitaciones y fracasos después de haber llevado a la práctica, sin mucho éxito, algunos de sus presupuestos teóricos. Años más tarde, en 1936, surgió el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, constituido como órgano consultivo y coordinador de la acción del gobierno mexicano hacia un fin explícito: fundir y asimilar al indígena a la nación. Esta institución fue disuelta una década después de ser creada, aceptando que había fracasado en su misión, y la teoría que la sustentaba fue absorbida por su institución sucesora: el Instituto Nacional Indigenista (INI) fundado en 1948.

Años más tarde, en el 2003 el Instituto Nacional Indigenista desaparece por decreto presidencial, para dar lugar a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que plantea un enfoque novedoso en torno a los pueblos indígenas, proveniente en buena medida del desarrollo teórico y práctico de la antropología mexicana. La CDI nace con la misión de orientar las políticas públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos indígenas, promoviendo el respeto a sus culturas y el ejercicio pleno de sus derechos. O al menos eso dictaba la teoría.

Quince años más tarde, nuevamente, la CDI desaparecerá en favor de la creación, en el año 2018, del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), que surge con el objetivo de definir, normar, diseñar, establecer, ejecutar, orientar, coordinar, promover, dar seguimiento y evaluar las políticas, programas, proyectos, estrategias y acciones públicas, para garantizar el ejercicio y la implementación de los derechos de los pueblos indígenas y afroamericano, así como su desarrollo integral y sostenible y el fortalecimiento de sus culturas e identidades, de conformidad con lo dispuesto en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en los instrumentos jurídicos internacionales de los que el país es parte. Lo cual, suena nuevamente muy adecuado a nivel de planteamiento. Sin embargo, algunos de los vicios, omisiones y errores más desafortunados de las políticas indigenistas del siglo XX, siguen presentes hasta nuestros días.

A lo largo de este complejo trayecto, la antropología mexicana ha contribuido de manera significativa al hecho de que el Estado mexicano haya realizado avances sustanciales en el reconocimiento de la deuda histórica de la nación frente a los pueblos indígenas. Generando y promoviendo el reconocimiento jurídico y fáctico de la condición pluriétnica y multicultural del país, y brindando un importante sustento a los debates actuales en torno a las autonomías indígenas.

No obstante, aunque la teoría y los objetivos que han guiado a dichos esfuerzos resultan alentadores, en la realidad aún falta mucho camino por recorrer para crear una nueva relación entre el Estado mexicano, la sociedad nacional y los pueblos originarios. Una clara prueba de ello se expresa en la historia oficial mexicana.

La historia oficial de México y los pueblos originarios

La historia oficial de México, similar en sus fundamentos y objetivos a la historia oficial de muchos otros Estados nacionales, se asemeja mucho a la llamada *historia positivista* del siglo XIX². Una historia enfocada en funciones de educación cívica y nacionalista, fundamentalmente descriptiva, poco analítica, y centrada en hechos biográficos, fechas, cronologías, héroes, villanos, personajes políticos, militares y, en general, preocupada sólo por los acontecimientos «resonantes» de la historia. Es decir, se trata de una construcción ideológica que respalda y da vigencia numerosos mitos y olvidos estratégicos que forman parte de la historia nacional y que sirven, en última instancia, a la legitimación de las élites dominantes y el sistema de gobierno (Aguirre, 2003a).

Es por eso que diversos autores han subrayado la apremiante necesidad de construir un nuevo tipo de historia de México, la cual tenga la capacidad de explicar de forma adecuada no sólo el pasado, sino también la compleja realidad que actualmente se viven en el país, incorporando plenamente todas aquellas realidades que han sido sistemáticamente excluidas de la historia oficial, entre ellas, desde luego, las historias de los pueblos originarios.

Se trata también de un reclamo que ha sido recurrente en las luchas indígenas a lo largo de los siglos XX y XXI en México y el mundo, en donde se ha señalado insistentemente que estos movimientos políticos no sólo buscan el respeto a sus derechos y a sus territorios ancestrales, sino que también, plantean una reivindicación de su pasado, de su propia historia (López, 2016). En ese sentido, su lucha es una lucha de la memoria contra el olvido, un empeño por preservar vivo su pasado, su propia visión de los acontecimientos, de sus gestas, de sus derrotas, de sus victorias y desde luego, de sus históricos reclamos (González *et. al.*, 1994). Cada vez que los pueblos indígenas demandan mantener vivas las enseñanzas y la herencia de sus antepasados, lo que hacen es justamente reivindicar la historia que ellos mismos han construido y resguardado por generaciones.

Muchos pueblos y movimientos indígenas han insistido, por ejemplo, que su lucha política es también una lucha de la memoria contra el olvido, lo que significa que es un intento por rescatar y mantener viva su propia memoria histórica; sea esta oral, escrita, o preservada a través de muchas otras manifestaciones culturales y patrimoniales. Sin duda el movimiento más emblemático en México hasta hoy ha sido el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que irrumpió desde el estado de Chiapas, al sureste del país, el 1° de enero de 1994.

A los pueblos indígenas de México se les ha asignado, en términos generales, un papel meramente pasivo y receptivo en las páginas de la historia nacional, pero nunca o casi nunca se les ha concebido como sujetos activos:

...rebeldes, actuantes y poseedores de una visión y un proyecto propio y específico de vida, de sobrevivencia, de resistencia, de relación con la naturaleza, y de posibles caminos distintos para el desarrollo de México (Aguirre, 2003b: 9).

Desde hace varias décadas, los pueblos originarios de México reclaman mantener vivas las enseñanzas y la herencia de sus antepasados, en las cuales siempre han sido los sujetos centrales de su propia historia. A través de las rebeliones, la lucha armada, los movimientos políticos y la resistencia continua, han logrado preservar de forma efectiva su propia historia, la cual les da identidad, raíz y sentido de pertenencia, convirtiéndose en la brújula que guía su actuar en el presente.

Actualmente, ubicados en el umbral histórico del siglo XXI, resulta claro que la democracia que prometía el siglo XX en distintos ámbitos de la vida de las naciones y las sociedades, incluido el campo del conocimiento histórico, sólo quedó como una promesa (Aguirre, 2003a). No obstante, es innegable que existieron profundas revoluciones epistemológicas en el ámbito de los estudios históricos, como aquella impulsada por el proyecto crítico de los *Annales* franceses, abanderada por la icónica revista de *Annales d'histoire économique et sociale*, fundada en 1929 por los historiadores y visionarios Lucien Febvre y Marc Bloch. Una propuesta que transformó profundamente la concepción y el quehacer de la historia (Aguirre, 2002), abriendo la puerta a que grupos sociales tradicionalmente marginados de los estudios históricos fueran reivindicados como agentes activos y protagónicos de la historia, tales como las mujeres, los campesinos, los obreros, los jóvenes, los ancianos, los movimientos a favor de la diversidad sexual, así como los pueblos originarios, entre muchos otros.

Sin embargo, esos importantes avances de carácter teórico y metodológico han permanecido en su mayoría confinados dentro del ámbito académico. Por lo que aún no se han visto plenamente reflejados en la realidad de países como México en donde, a pesar de que la constitución política reconoce formalmente desde 1992 la composición pluricultural de la nación, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, muy poco ha cambiado en la práctica la realidad de pobreza, marginación, violencia y falta de atención a los derechos básicos, que ha caracterizado desde hace largo tiempo a los pueblos y comunidades indígenas del país.

Antes de cerrar este punto es necesario reconocer que, dentro de la marginación general que han sufrido los pueblos indígenas de México en el ámbito de la historia oficial y la identidad nacional, la exclusión de las culturas indígenas del norte del país es a todas luces aún mayor. Pues el componente indígena de la identidad nacional, tan demagógicamente manipulado a través del tiempo se refiere, sobre todo, a los indígenas mesoamericanos, particularmente a pueblos como los mexicas o los mayas. Mientras que los pueblos y las culturas indígenas del norte nunca han tenido cabida dentro de la historia nacional, y su memoria ha sido intencionalmente borrada, omitida y alterada a lo largo de los siglos.

No obstante, esa memoria se mantiene plenamente vigente entre los pueblos originarios del septentrión, y en ella se expresan distintas visiones del mundo que se materializan en la cultura popular, en la música, la historia oral, la mitología, la ritualidad y en muchos otros ámbitos de su actividad cotidiana.

La identidad mexicana y el norte de México

La identidad nacional mexicana ha sido creada, en buena medida, a partir de una perspectiva fuertemente centralista, en donde las culturas mesoamericanas han tenido clara predominancia. Sin embargo, los territorios y las culturas indígenas del norte de México poseen una serie de particularidades, así como su propia dinámica histórica, la cual resulta ser frecuentemente muy distinta a la del centro del país (Aboites, 2000). Pero lejos de reconocer tales diferencias, la historia oficial mexicana ha optado simplemente por excluir de sus dominios a los pueblos y culturas del septentrión, las cuales nunca han tenido cabida en la identidad nacional ni en la historia oficial mexicana, en donde han sido retratadas sólo de forma marginal y no pocas veces, a través de diversos estigmas, tales como *salvajes*, *hostiles*, *atrasadas*, *primitivas*, *enemigas de la civilización*, etc.

Por lo que consideramos que la omisión deliberada de las culturas del norte de la historia oficial y la identidad nacional mexicana, ha respondido históricamente a una estrategia de deslegitimación de las memorias indígenas, ejercida sistemáticamente desde el poder, a través del tiempo, la cual es posible entender hoy a partir de tres momentos históricos de enorme importancia, que son el periodo prehispánico, la época colonial y el siglo XIX.

Por lo que a continuación analizaremos brevemente una serie de elementos, ubicados en los periodos mencionados, los cuales ayudan a comprender los motivos fundamentales de dicha exclusión, así como el papel que los pueblos originarios del septentrión poseen frente a todo aquello que en el imaginario social y en la historia nacional se ha considerado como lo auténticamente mexicano. Todo esto, sin negar la importancia y la continuidad histórica de ciertos procesos acontecidos a lo largo del siglo XX y hasta nuestros días.

Por otra parte, algunas de las instituciones gubernamentales dedicadas a la población indígena que hemos mencionado líneas arriba generaron, a lo largo del siglo xx, diagnósticos donde sugieren, incomprensiblemente, que los pueblos indígenas del norte de México se encuentran en un estado de profunda «pasividad», «apatía» y «falta de cohesión comunitaria» (Garduño, 2004: 41). Sin embargo, nada más lejos de la realidad. Pues los complejos procesos de resistencia de estos pueblos, y su eficiente capacidad de organización, adaptación y negociación, les ha valido lograr su supervivencia y reproducción, a lo largo de los siglos, en condiciones profundamente adversas. En ese sentido, esa supuesta pasividad y escasa orientación comunitaria, aludida por algunas instituciones indigenistas mexicanas, puede entenderse en sí misma, a la luz de la historia, como una de las diversas estrategias de resistencia esgrimidas por estos pueblos a lo largo del tiempo.

La gran tierra chichimeca y sus habitantes prehispánicos

Mucho antes de la llegada de los conquistadores españoles, el centro y el sur del actual territorio mexicano (incluyendo porciones de Guatemala, Honduras, Belice y El Salvador), fueron testigos del extraordinario desarrollo, a lo largo de tres mil años, de la civilización mesoamericana. Los pueblos mesoamericanos, particularmente los pueblos de habla náhuatl, nombraban a todos aquellos territorios ubicados más allá de la frontera norte de Mesoamérica (situada geográficamente al norte del Trópico de Cáncer), como la *Huey Chichimeca Tlalli*, es decir, la Gran Tierra Chichimeca. Por lo que la diversidad de pueblos que habitaban el vastísimo territorio septentrional (que corresponde al actual norte de México y sur de los Estados Unidos), fueron llamados genéricamente *chichimecas*. Pueblos que nunca lograron ser sometidos e incorporados a las redes de dominio de los grandes imperios de Mesoamérica, como los mexicas o los purépechas.

La palabra *chichimeca* proviene de la lengua náhuatl, y es un término polisémico, el cual se siguió siendo utilizado por los colonizadores españoles, luego de la conquista, para referirse genéricamente a todos aquellos habitantes del remoto norte de la capital de la Nueva España. Aunque generalmente se han acentuado las connotaciones negativas del término, es indudable que el vocablo puede llegar a tener también un sentido totalmente opuesto, dependido de la fuente histórica en donde aparezca.

Por ejemplo, los informantes de Sahagún, ofrecen una visión claramente despectiva de los chichimecas en la célebre *Historia general de las cosas de la Nueva España* ([1938] 2006), a quienes aluden como gente salvaje y rudimentaria.

De igual forma Juan de Torquemada, en su obra *Monarquía Indiana* ([1615] 1975), se refiere a los chichimecas como cazadores, nómadas y salvajes, describiéndolos como:

...gente desnuda de ropas de lana, algodón ni otra cosa que sea paño o lienzo, pero vestidas con pieles de animales. Feroces en el aspecto, pero grandes guerreros, cuyas armas son arco y flechas. Su sustento ordinario es la caza, y su habitación en lugares cavernosos porque como el principal ejercicio de su vida es montar no les queda tiempo para edificar casas. Chichimeca es chupador o mamador debido a que estas gentes en sus principios se comían las carnes de los animales que mataban crudas, y les chupaban la sangre, como si mamaran leche (1975:232)³.

En contraparte, para cronistas del siglo xvii como Domingo Chimalpáhin (1998), el término chichimeca tiene implicaciones positivas, pues alude a la condición de *teuhltli* o «venerable señor», motivo por el que quizá pueblos de Mesoamérica, como los mexicas o aztecas, reivindicaron a lo largo del tiempo su origen norteño. *La Tira de la Peregrinación*, conocida también como *Códice Boturini*, por ejemplo, es un valioso documento histórico de origen prehispánico, cuyo objetivo central es, justamente, demostrar la ascendencia chichimeca de los mexicas (Pérez, 1980).

Por otro lado, al aproximarnos a la historia de las culturas prehispánicas que habitaron el norte de México, resulta imposible soslayar que hasta hoy se tiene la falsa idea de que estos pueblos no tuvieron un papel importante en el desarrollo de las grandes culturas del México prehispánico. Otros estereotipos recurrentes tienen que ver con la idea de que el norte de México, al tratarse de un territorio más arduo que Mesoamérica, era habitado exclusivamente por cazadores-recolectores, que no conocían la agricultura, que poseían una cultura simple y eran extremadamente belicosos⁴, por lo cual —se ha dicho—, nunca alcanzaron el grado de refinamiento cultural de los pueblos mesoamericanos.

Sin embargo, ese tipo de ideas y estereotipos se vienen abajo rápidamente al observar restos arqueológicos como los impresionantes sistemas agrícolas y de riego construidos por los Hohokam de Arizona, los Mogollón y los Anasazi de Nuevo México, o por la cultura Casa Grandes en Paquimé, Chihuahua, al norte de México, con pueblos como San Marcos, Cañón del Chaco o la propia Paquimé, que a pesar de estar ubicados en zonas desérticas, en su época de apogeo llegaron a albergar cómodamente a miles de habitantes (Braniff, 1994, 2000). O bien, el valle de Mal Paso en Zacatecas, donde además de la monumental fortificación de La Quemada-Tuitlán, existió también uno de los sistemas de caminos más impresionantes de todo el México prehispánico (Weigand y García, 2000). Sin olvidar tampoco a la región de Chalchihuites, también en Zacatecas, donde se localizaba uno de los complejos mineros más grande que hasta hoy se han documentado en todo el México antiguo (Weigand, 1997: 23).

Así, las evidencias arqueológicas apuntan a que el norte jugó un papel simbiótico y de gran relevancia, en la evolución de las regiones del centro y sur de México en la época prehispánica. Un argumento que se ha sustentado con base en la importancia de tres aspectos fundamentales en la vida y la cultura de los pueblos del

septentrión, a saber: la minería, el comercio a larga distancia y la guerra (Weigand, 2001: 34). Por lo que así definido, el norte de México estuvo habitado por gente diversa, desde los grupos de recolectores y cazadores, nómadas y seminómadas, hasta los enormes asentamientos urbanos que practicaban la agricultura, pero que también crearon calendarios, desarrollaron sofisticados sistemas de irrigación, y generaron asombrosas soluciones urbanas en sintonía con su entorno ecológico. A pesar de que la historia oficial, escrita siempre por los vencedores y al servicio de sus intereses, les haya asignado injustamente el papel de pueblos salvajes y sin cultura. Pueblos cuantiosos, diversos y poco conocidos que fueron sepultados en muchas fuentes históricas bajo el nombre genérico de *chichimecas*.

El norte de México en el periodo colonial

El proceso de conquista y colonización del enorme y desconocido norte de la Nueva España, muy poco tuvo que ver con los capítulos que comúnmente narra la historiografía oficial sobre la conquista de México, o para ser más precisos, de la conquista de la ciudad de México-Tenochtitlan, acontecida más de medio siglo atrás, entre 1519 y 1521.

La historia de la colonización del norte novohispano es, en todo sentido, una historia aún menos conocida y documentada. Una historia narrada a fragmentos, que transcurre en el anonimato, sin una fecha clara de inicio ni mucho menos de consolidación. Es la historia de un sinnúmero de culturas nativas que basaban su supervivencia en un conocimiento refinado de su entorno natural, así como en una red de relaciones sociales y económicas locales y de larga distancia, muchos de los cuales lucharon hasta desaparecer por completo o terminaron paulatinamente sometidos y asimilados al mundo de los conquistadores (González, 1993). El inicio de la conquista material y espiritual de estos territorios, que puede situarse cronológicamente a mediados del siglo XVI, tuvo una respuesta común, contundente, y casi inmediata por parte de la mayoría de los pueblos habitantes de tierras chichimecas: La rebelión (Pacheco: 1997). Así, las rebeliones indígenas se prolongarán, desde mediados del siglo XVI hasta finales del XVIII, por toda la Gran Tierra Chichimeca, y mantendrán a raya e incluso harán retroceder por décadas el avance colonial español (Santa María, 1999; Deeds, 1992)⁵.

A fin de cuentas, se trataba de penetrar en el incógnito norte de la Nueva España, un territorio que según los europeos era habitado por algunas de las naciones indígenas más «bárbaras», «salvajes» y «aguerridas» de todo el nuevo mundo (González, 1987:226). Sin embargo, la minería del oro y de la plata, el poderoso motor que impulsaba la colonización de los territorios norteños, fue dando la pauta del avance colonial español, acompañado por numerosos indios aliados del centro del reino y por todo tipo de castas.

A pesar de que, en términos generales, en el vasto norte de México no existían grandes asentamientos urbanos ni poblaciones altamente centralizadas, se trataba de un territorio con una alta demografía, además de una notable diversidad lingüística y cultural⁶.

La imagen de los chichimecas como pueblos nómadas, salvajes e indomables, fue plasmada y retroalimentada, recurrentemente, por los documentos históricos elaborados a todo lo largo del periodo colonial, en donde usualmente se les señala como pueblos bárbaros, irreductibles, extremadamente belicosos y sanguinarios. Esta clase de argumentos, por otro lado, representaban también una justificación ideológica frente al sometimiento y el exterminio sistemático del que dichos pueblos fueron objeto a lo largo del tiempo. Pues a pesar de que para ese momento existían ya numerosas leyes en contra de la esclavitud indígena, en el norte de la Nueva España imperaba la llamada «guerra justa», la cual consentía el sometimiento y exterminio de los llamados pueblos «bárbaros», es decir aquellos que no aceptaran someterse al dominio español.

Por su parte los misioneros, principalmente jesuitas y franciscanos, encargados de implementar la conquista espiritual, acometieron contra la religión y las bases de la organización social de los pueblos nativos, pues no sólo llevaron a cabo las congregaciones y reducciones de indios, sino que, además, atacaron lo que ellos llamaron las idolatrías y las costumbres que consideraron más escandalosas. El sistema de misiones del norte de México también cumplió un papel relevante en el repartimiento del trabajo forzado indígena para las minas, los ranchos agrícolas y los ranchos ganaderos españoles, así que los misioneros no sólo representaban una amenaza a la religión, sino también a la reproducción económica de las sociedades nativas.

Por otro lado, junto con el trabajo forzado y la nueva religión, la presencia de los conquistadores significó también la llegada de sendas epidemias de viruela y sarampión, mismas que ocurrieron en intervalos de cinco a ocho años durante todo el siglo XVII y la mayor parte del XVIII. El impacto de esas enfermedades entre los pueblos nativos fue catastrófico y difícilmente imaginable, pues se calcula que entre esos años la demografía indígena disminuyó en algunas zonas entre el 70 y el 75%. Susan Deeds (1992), por ejemplo, ha ilustrado este tipo de procesos en el caso de la Sierra Tarahumara (en las serranías de los actuales estados de Chihuahua, Sonora, Sinaloa y Durango), situándolo en el contexto de las rebeliones indígenas, las cuales se sucedieron una tras otra a todo lo largo de los siglos XVII y XVIII.

Así, luego de más de 250 años de una feroz resistencia y una guerra sin cuartel en contra de los colonizadores, los pueblos habitantes de la Gran Tierra Chichimeca fueron finalmente plasmados en los documentos escritos por los europeos, como pueblos salvajes y bárbaros, por lo que se les condenó a ser desterrados de las páginas de la historia. Con el paso del tiempo, y debido a la drástica disminución de la demografía indígena por la guerra y las epidemias, así como al aumento de la población española, castas e indígenas aliados, el control militar de los colonizadores fue acre-

centándose en todo el territorio norte, y las rebeliones indígenas poco a poco fueron menguando. Sin embargo lejos, muy lejos estaban aún el final de la historia de violencia y exterminio que han vivido los pueblos originarios del norte de México.

La impronta decimonónica en el spetentrión

Hacia finales del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, con la emergencia de las naciones norteamericana y mexicana, la forma de concebir y enfrentar el problema indígena cambió radicalmente. La resistencia indígena, expresada ahora no como masivas rebeliones, sino en la forma de correrías y asaltos constantes a los asentamientos coloniales poco protegidos, resultaba desastrosa ya no sólo para los colonos, los mineros o los comerciantes, sino también, para la economía y las aspiraciones territoriales de ambas naciones (Merrill, 2000).

Así, los pueblos originarios del norte de México y del sur de los Estados Unidos, fueron concebidos como enemigos de la civilización y el progreso, y los gobiernos de ambos países volverán nuevamente a caracterizarlos como pueblos salvajes e insufribles; argumentos bajo los cuales se prolongará la guerra de exterminio iniciada en su contra durante el periodo colonial español.

En algunos casos se les persiguió y se les cazó abiertamente, como sucedió por ejemplo con los apaches y los comanches (Orozco, 1992), por quienes los gobiernos de ambos países pagaban dinero a cambio de sus cabelleras. En otros casos, se les declaró la guerra y se les deportó de forma masiva, como sucedió con los yaquis del estado de Sonora (Taibo II, 2013)⁷. O bien, se les exterminó sistemáticamente y se les sometió por la vía militar, para luego despojarlos de sus territorios y obligarles a vivir confinados en reservaciones, como el caso de los pueblos del suroeste de los Estados Unidos (Gerónimo, 1982).

Mientras que en el siglo XVIII, aún bajo el régimen colonial español, todavía importaba convertir a los indígenas rebeldes al cristianismo, salvar su alma, y enseñarlos a ser buenos cristianos y buenos vasallos del Rey, en tiempos decimonónicos sólo va a importar aniquilarlos por completo; un trabajo que recaerá conjuntamente en los colonos militares y en los ejércitos de ambos países.

Este tipo de acciones de extrema violencia en contra de los pueblos indios de la región, implementadas por los gobiernos de México y Estados Unidos durante el siglo XIX, encontraron una importante justificación ideológica en las teorías científicas de la época, provenientes del positivismo y el evolucionismo unilineal.

El genocidio acontecido durante ese periodo entre los nativos del suroeste norteamericano y el norte de México fue algo sin precedentes en la historia de ambas naciones. Un hecho que hasta el día de hoy continúa siendo reconstruido y justificado por las historiografías nacionales, por ejemplo, a través de expresiones como el mito norteamericano de la conquista del «salvaje oeste», el cual ha sido inventado y

reinventado no sólo a través de la historia oficial, sino también del cine, y la literatura, con el fin de minimizar y dar legitimidad a lo acontecido.

Con el paso del tiempo, entre ataques de colonos y ejércitos de ambos lados de la frontera, además de soportar epidemias, sequías, y luchas intestinas por el control comercial de los nuevos productos, los pueblos indígenas del norte de México terminaron perdiendo aplastantemente la guerra, perdiendo sus vidas, sus territorios, su libertad, y perdiendo también el derecho a su historia pasada y presente.

Tiempo después, en los albores del siglo xx, la naciente antropología mexicana tampoco va a prestar atención, en un primer momento, a los pueblos indígenas del norte de México (Gamio, [1916] 2006) —a quienes descubrirá casi 70 años más tarde—, y centrará sus empeños primordialmente entre los pueblos indígenas del centro y sur del país, los cuales poseían más alta demografía y patrones de asentamiento con mayor grado de centralización. Esos fueron los pueblos escogidos para representar, a través de sus pretéritas glorias, la más profunda raíz de la mexicanidad.

Conclusiones

Después de la Quemada, Zacatecas, ahí termina la cultura. Todo lo que está más allá [al norte]...es la tierra sin alma, la tierra sin espíritu. Aldeas, caseríos...en el norte todo es barbarie...es una tierra vacía. Situada entre dos civilizaciones, una española-mexicana con centro en la ciudad de México, y la otra anglosajona, con centro en la ciudad de Nueva York, hay una inmensa tierra sin cultura, un desierto de las almas.

La cita con la que abre este apartado, atribuida a José Vasconcelos, primer Secretario de Educación Pública de México (apud Bar-Lewaw, 1965), es altamente ilustrativa de un momento histórico seminal en la consolidación de la antropología como ciencia en México; así como en la creación de concepciones muy particulares en torno a los pueblos indígenas, generadas en la transición entre los siglos xix y xx. El desdén que ahí se expresa y la visión del norte del país como una tierra «vacía» y «sin cultura», un «desierto de las almas», era una idea muy propia de las élites políticas e intelectuales de aquella época. Un pensamiento que flotaba en el aire y se materializó también en las ideas de otros autores dentro y fuera de México. Por ejemplo, podríamos decir que se trata de una perspectiva muy afín a la visión de *frontera* del historiador norteamericano Frederick Jackson Turner (1920), bajo la cual justificó, en buena medida, la expansión norteamericana hacia el oeste, así como la colonización militar de esos territorios y la guerra de exterminio en contra de los pueblos originarios.

Se trata de visiones que comparan la desolación con el desierto, y subrayan una supuesta falta de cultura, e incluso hasta falta de humanidad, de los pueblos nativos

de esa vasta región. Para esas perspectivas, los indígenas del septentrión no eran nadie, no llegaban a poseer siquiera el estatus de persona. Eran seres salvajes, enemigos de la civilización; hijos, a fin de cuentas, de esas tierras «yermas y sin alma». Nuevamente aquí, las teorías positivistas y evolucionistas del siglo XIX, excluirán de su reflexión a los territorios y a los pueblos indígenas del norte, pues éstos no parecían formar parte de la marcha ascendente que la humanidad debería de seguir, hasta el punto más alto de la civilización.

Todo esto contribuyó a la idea de un norte vacío y sin cultura, lo cual explica en buena medida la exclusión de los pueblos originarios de la Gran Tierra Chichimeca de la historia oficial mexicana, en donde nunca han tenido cabida. A pesar de que el devenir de estos pueblos en el tiempo forme parte esencial del proceso histórico general a partir del cual se ha ido conformando, hasta hoy, eso que llamamos México.

Así pues, resulta apremiante lograr incorporar plenamente a los pueblos indígenas en general, y a los pueblos indígenas del norte en particular, a los dominios de la historia mexicana. Así como dejar de pensar la historia antigua de México sólo desde Mesoamérica, y entender que el norte y sus pueblos originarios siempre han tenido sus propias dinámicas, sus particularidades; y es precisamente esa historia la que debe de ser rescatada y revalorada. En ese sentido, algunos autores han destacado la necesidad de reexaminar profundamente el enlace que hubo entre el concepto de Mesoamérica y todo el nacionalismo que surge a partir de la independencia y la revolución mexicana, el cual intenta justificar, en diversos modos, la continuidad de la centralidad del poder en México; históricamente situado en la ciudad de México, concebida como el centro de la civilización.

Por otra parte, es necesario también llamar la atención sobre un hecho que tiene connotaciones de índole académico y también político.

Si bien actualmente el norte del territorio mexicano abraza una vasta región (poco más de la tercera parte del país), hasta antes de la guerra de 1847 en la que Estados Unidos invadió territorio mexicano, el norte de México era aún mucho más grande, e incluía también a los actuales estados norteamericanos de California, Texas, Nuevo México y Arizona; un territorio de más de 2,100,000 km², que fue anexado por los Estados Unidos como resultado de esa guerra de intervención. Por lo tanto, será hasta el año de 1850 cuando la *Huey Chichimeca Tlalli* (La Gran Tierra Chichimeca) se convierta tanto en el norte de México, como en el sur de los Estados Unidos.

Al respecto, muchos investigadores norteamericanos, ocupados en construir su propia historia nacional y legitimar su dominio sobre esos territorios, así como en ocultar el vínculo pasado de México con la región, denominaron a estas tierras como *The Greater Southwest* (el Gran Suroeste), o simplemente *The Southwest*, distinguiéndola como una subárea cultural intermedia entre las culturas mesoamericanas y los llamados indios pueblo.

Por otro lado, en México, los investigadores han utilizado generalmente el término de Norte de México, reivindicando el origen mexicano de esos territorios. Sin embargo, parece evidente que términos como *The Southwest* o *Norte de México* resultan incorrectos para hablar, por ejemplo, en el contexto de los pueblos prehispánicos que habitaron esa región, puesto que como señalábamos, la actual frontera política existe hace poco menos de 170 años. Por lo que algunos investigadores han propuesto mejor retomar el antiguo término de *La Gran Chichimeca*, y concebir esta región como un amplio corredor cultural, el cual enlazaba desde tiempos prehispánicos, y de muy diversas formas, los actuales territorios del suroeste de los Estados Unidos, el norte de México, y Mesoamérica (Di Peso, 1974; Braniff, 2000). Se trata de una propuesta que fue generada, con el paso de las décadas, a través del trabajo de destacados autores, como el norteamericano Charles Di Peso y la arqueóloga mexicana Betraiz Braniff Cornejo, entre otros.

El historiador chihuahuense Luis Aboites, ha llamado la atención sobre la existencia actual de numerosas publicaciones históricas, antropológicas y arqueológicas, realizadas en Estados Unidos sobre el Gran Suroeste, frente a un número mucho menor de investigaciones y publicaciones mexicanas en torno al Norte de México (en donde el grueso de las investigaciones se ha centrado en Mesoamérica). En ese sentido, existen diversos motivos que pueden ayudarnos a comprender esa diferencia. Uno de ellos tiene que ver, evidentemente, con las desigualdades económicas entre ambas naciones, y con el apoyo e importancia que cada país da a la investigación histórica y social, pero existe también otro elemento a considerar. Pues mientras que para los norteamericanos la llamada conquista del oeste y su expansión colonial hacia el Océano Pacífico siempre ha sido una parte esencial de su identidad, para los mexicanos, por el contrario, la identidad nacional se ha formado, como hemos ya señalado, a partir de un centro omnipresente y omnipotente, representando por la ciudad de México, la cual muy poco o nada ha tenido que ver con el norte del país.

Asimismo, es importante subrayar el hecho de que, actualmente, la espiral de violencia en la que históricamente han estado envueltos los pueblos indígenas del norte de México, así como a su indomable resistencia, no han llegado aún a su fin.

Hoy en día, pueblos como los yaquis, los mayos, los seris, los cucapá, los pápagos, los tarahumaras, los pimas, los guarijíos, los tepehuanes del norte y del sur, los huicholes, los coras, los mexicaneros y los pueblos yumanos de la Península de Baja California, sobreviven, día a día, en un contexto desafiante y no pocas veces desolador. Ahí, la marginación, la pobreza, la pérdida de sus territorios, la sobre explotación y el saqueo de los recursos naturales, la violencia relacionada con la siembra y el tráfico de narcóticos y otras violencias, los megaproyectos extractivos e incluso las iniciativas turísticas mal planificadas, conviven cotidianamente con la sorprendente capacidad de organización y resiliencia indígena; gracias a la cual han logrado reproducir exitosamente hasta el día de hoy su cultura y sus formas de vida. Esperando

de manera paciente, pero también luchando en forma activa, para que la historia y la nación mexicana puedan llegar a darles el lugar que realmente se merecen en el pasado y el presente del país.

Bibliografía

- Aboities, Luis (2000) «Nómadas y sedentarios en el norte de México: elementos para una periodización», en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), México, UNAM, pp. 613-622.
- Aguirre, Carlos (2002) *La escuela de los Annales: Ayer, hoy y mañana*, México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Aguirre, Carlos (2003a) *Antimanual del mal historiador*, 2° ed., Rosario, Argentina, La Vasija & Prohistoria.
- Aguirre, Carlos (2003b) *Mitos y olvidos en la historia oficial de México*, México, Ed. Quinto Sol.
- Bar-Lewaw, Itzhak (1965) *Introducción crítico-biográfica a José Vasconcelos, 1882-1959*, Madrid, Ediciones Latinoamericanas.
- Bonfil, Guillermo (1972), «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial», en *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.
- Braniff, Beatriz (1994) «La frontera Septentrional de Mesoamérica», en: Linda Manzanilla y Leonardo López (eds.), *Historia Antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico* (vol. 1), México, CNCA - UNAM- Ed. Porrúa, pp. 159-190.
- Braniff, Beatriz (2000) «Sistemas agrícolas prehispánicos en la Gran Chichimeca», en Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.) *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, México, UNAM, pp.127-142.
- Braniff, Beatriz (2009) «La historia prehispánica de Sonora» en *Arqueología Mexicana, Las culturas prehispánicas de Sonora*, México, Vol. XVII, Núm. 97, pp. 32-38.
- Cárdenas, Nicolás (2014) «El debate sobre la historia científica y la ambivalencia de la modernidad», en *Política y cultura*, México, no. 41.
- Chimalpáhin, Domingo (2008) *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, trad. Rafael Tena, México, CONACULTA-CNCA.
- Deeds, Susan (1992) «Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya», en *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de Nueva España*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua.

-
- Deeds, Susan (2000) «Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos», en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, [ed Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena], México, UNAM, pp. 381-391.
- Di Peso, Charles (1974) *Casas grandes. A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca*, USA, The Amerind Foundation, Northland Press, Flagstaff, vol. 1.
- Ferrándiz, Martín, Francisco y Carles Feixa Pampols (2004) «Una mirada antropológica sobre las violencias», en *Alteridades*, México, vol. 14, no. 27, Universidad Autónoma Metropolitana –Iztapalapa, pp. 159-174.
- Gamio, Manuel ([1916] 2006) *Forjando Patria*, prólogo de Justino Fernández, 5ª ed., México, Porrúa.
- Garduño, Everardo (2004) «Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos», en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, no. 77, Ámsterdam, pp-41-60.
- Gerónimo, (1982) *Memorias de Gerónimo*, La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales.
- González R., Luís (1987) *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México D.F., México, Secretaria de Educación Pública, colección Cien de México.
- González R., Luís (1993) *El Noroeste Novohispano en la época colonial*, México, UNAM - Ángel Porrúa.
- González R., Luis, Augusto Urteaga *et al.* (1994), *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México, Estudios Regionales no. 8.
- Korsbaek, Leif, Miguel Ángel; Sámano-Rentería (2007) «El indigenismo en México: antecedentes y actualidad» en *Ra Ximhai*, vol. 3, núm. 1, Universidad Autónoma Indígena de México, El fuerte, México, pp. 195-224.
- López Bárcenas, Francisco (2016) «Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos» en *El Cotidiano*, núm. 200, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, pp. 60-75.
- Lorusso, Fabrizio (2006), «Un replanteamiento de la cuestión del indio. Revisión crítica del pensamiento de José Carlos Mariátegui y Guillermo Bonfil Batalla», en *Diálogo Antropológico*, México, Año 04, N. 14, Inst. Inv. Antropológicas UNAM.
- Merrill, William (2000) «La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya», en *Nómadas y sedentarios en el norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), México, UNAM, pp. 623-668.
- Miller, Wick (1983) «Uto-Aztecan Languages», en *Handbook of North American Indians*, USA, vol. 10, Southwest, Washington.

-
- Molina, Alonso de (2014) *Diccionario náhuatl-español Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, prólogo de Miguel León-Portilla en colaboración con Javier Manríquez Amao, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas.
- Mora, Jesús (2016) *Los historiadores: Una comunidad del saber. La conformación del campo historiográfico mexicano 1884-1955*, México, Tesis de Doctorado en Historia, El Colegio de Michoacán A.C.
- Moreno, Andrés y Carla Sandoval (2013), «Diversidad genómica en México, pasado y mestizaje», en *Cuicuilco*, México, vol.20, núm.58, INAH.
- Nahmad, Salomón (1996), «Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991), un visionario de la sociedad multiétnica mexicana», en *La perspectiva de etnias y naciones, los pueblos indios de América Latina*, México, ediciones Abya-Yala, 268 pp.
- Orozco, Víctor (1992) *Las guerras indias en la historia de Chihuahua: primeras fases*, México, CONACULTA, colec. Regiones.
- Pacheco, José de la Cruz (1997) *Misión y educación: los jesuitas en Durango 1596-1767*, México, Tesis Doctoral, el Colegio de México.
- Pérez, Alfredo (1980) *Interpretación del Códice Boturini*, México, Universidad de Guanajuato/Escuela de Filosofía y Letras/Centro de Investigaciones Humanísticas.
- Reynoso, Irving (2013) *Manuel Gamio y las bases de la política indigenista en México*, México, Andamios vol.10, no.22.
- Sahagún, Bernardino (2006) *Historia general de las cosas de la Nueva España. Y fundada en la documentación en lengua mexicana*, México, Porrúa, Sepan Cuántos, Núm. 300, Onceava Edición.
- Santa María, Guillermo de (1999) *Guerra de los chichimecas (México 1575 Zirosto 1580)*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas por Alberto Carrillo Cázares, México, Universidad de Guanajuato.
- Sariego, Juan Luis (2002) *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, CONACULTA-INAH-INI.
- Sariego, Juan Luis (2008) *La Sierra Tarahumara: travesías y pensares*, México, INAH-ENAH Unidad Chihuahua.
- Taibo II, Paco Ignacio (2013) *Yaquis. Historia de una guerra popular y de un genocidio en México*, México, Editorial Planeta Mexicana.
- Torquemada, Juan de (1975) *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Turner, Jackson (1920) *The Frontier in American History*, New York, Holt Ed.
- Warman, Arturo (1970) «Todos santos y todos difuntos», en *De eso que llaman Antropología Mexicana*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

-
- Weaver, Thomas (1993) *Los indios del suroeste de los Estados Unidos*, Madrid, España, MAPFRE.
- Weigand, Phil C. (1997) «Minería prehispánica: La turquesa», *Arqueología Mexicana*, Ed. Raíces, México, vol. I, no. 6, septiembre-octubre, pp. 26-33.
- Weigand, Phil C. (2001) «Norte de México: El Norte Mesoamericano», *Arqueología Mexicana*, Ed. Raíces, México, vol. IX, no. 51, septiembre-octubre, pp. 34-39.
- Weigand, Phil C., y García, Acelia (2000) «Dinámica socioeconómica de la frontera prehispánica de Mesoamérica», en, *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), México, UNAM, pp.113-124.

NOTAS

1. El Congreso Internacional de Americanistas se realizó por primera vez en Francia, en el año de 1875. Sus primeras 10 ediciones fueron realizadas en Europa, y México fue la primera sede del congreso en tierras americanas, veinte años después de su primera edición (véase: <https://www.filosofia.org/ave/001/a051.htm>).

2. Esta clase de historia de matriz germano parlante, de la cual Leopold von Ranke fue uno de sus más insignes exponentes, se desarrolló en una etapa de la historia europea que estuvo marcada por la exacerbación de los nacionalismos, donde se enfocó la labor histórica hacia funciones de educación cívica y formación de valores nacionalistas. Una propuesta que establece una visión de los hechos históricos exageradamente «objetivista», tratando de equipararse con las ciencias exactas, y renunciando a toda dimensión interpretativa de la realidad social. Otra de sus características es que ve en los documentos escritos la única fuente válida del trabajo histórico y se centra únicamente en aquello que los documentos son capaces de informar (Cárdenas 2014).

3. Fray Alonso de Molina, lexicógrafo y evangelizador español, elaboró en el siglo XVI el primer y más completo diccionario en lengua náhuatl. Según esta fuente, la palabra chichimeca puede estar relacionada con las siguientes raíces etimológicas: chichi (perro o perra), chichini (verbo mamar), chichiyútul (cualquier cosa de perro), chihini (el que mama), chichiwali (las tetas), (Molina, 2014). El vocablo, entonces, está asociado al perro, a la leche materna y al pecho femenino, por lo que entonces resultaría factible traducirlo, como dice Torquemada, como «chupador». Otra posible traducción, sumamente recurrida, era la que sugería Witberto Jiménez Moreno, para quien la palabra chichimeca estaba compuesta de la raíz chichi (perro) y mécatl (mecate o cuerda), por lo que podría interpretarse como «gente perro» o «gente de linaje de perros», o bien, «perro que arrastra el mecate»; aludiendo así quizá al nomadismo característico de muchos pueblos del norte de México, así como a su resistencia a la sujeción (Santa María, 1999). Según Fray Guillermo de Santa María, autor de la célebre crónica de la guerra chichimeca, la expresión remite a la palabra con la que los antiguos mexicanos «...designaban en ignominia a todos los indios que andan vagos, sin tener casa ni sementera» (ídem.: 28).

4. En ese sentido, se ha enfatizado, como si fuera un elemento muy propio de los pueblos que habitaban el norte de México, el hecho de que su organización sociopolítica estuviera

estrechamente relacionada con la guerra. No obstante, bien podría decirse lo mismo de cada uno de los imperios surgidos a todo lo largo de la dilatada historia mesoamericana; y desde luego también, la comparación podría aplicarse para la organización sociopolítica de los conquistadores llegados del otro lado del Atlántico. De hecho, existen diversos indicios que apuntan a que los grandes cambios hacia una mayor organización social, política y bélica que se vivieron en el norte de México, tuvieron lugar bajo el efecto de la conquista española y la consecuente implantación de comunidades de indios sedentarios, aliados de los conquistadores, que fueron llevados desde el centro de la Nueva España hasta el septentrión (González, 1987; 1993).

5. El primero conflicto célebre en tierras chichimecas fue la llamada Guerra del Mixtón, acontecida de 1540 a 1551, como una respuesta directa de los pueblos nativos al avance colonial español hacia el septentrión. Unos años más tarde, comenzaría la llamada Guerra Chichimeca, desarrollada entre 1547 y 1600, en territorios de los actuales estados de Zacatecas, Guanajuato, Aguascalientes, Jalisco y San Luis Potosí (Santa María, op. cit). Se trata de la primera guerra que se discutió en Europa, ampliamente, en términos de lo que hoy llamaríamos derechos humanos, especialmente entre toda la intelectualidad española concentrada en la Universidad de Salamanca, en donde se discutió si se trataba efectivamente de guerras justas, y de donde, a la postre, emergerán las Leyes Nuevas de Indias. Aquí, el propio Fray Bartolomé de las Casas se involucrará ampliamente en la discusión, e incluso tendrá la oportunidad de entrevistarse con Francisco Tenamaxtli (el gran líder chichimeca de la guerra del Mixtón). Tenamaxtli, un guerrero caxacán, fue capaz de convencer y unir a distintos pueblos de tierras chichimecas, incluyendo a pueblos enemigos, para pelear todos juntos en contra de la invasión española. A la postre, Tenamaxtli será engañado y apresado, para luego ser conducido al otro lado del mar, a la ciudad de Valladolid, donde fue interrogado y encarcelado.

6. Por ejemplo, según estimaciones de la demografía histórica se calcula que para inicios del siglo XVII, tan solo en las mesetas y los valles pluviales de la Sierra Madre Occidental (en porciones de los actuales estados de Sonora, Chihuahua, Sinaloa, Durango, Zacatecas, Nayarit y Aguascalientes), existían más de 200 mil indígenas, y al menos 45 etnias diferenciadas, las cuales hablaban alrededor de 20 lenguas distintas (Miller, 1983; Weaver, 1993).

7. En ese contexto, se conoce como Guerra del Yaqui al enfrentamiento armado entre el gobierno mexicano y el pueblo yaqui de Sonora, entre las décadas de 1870 y 1880. Se trata de uno de los conflictos armados más largos en la historia de México. En esa época, los gobiernos liberales habían desconocido la posesión comunal de la tierra de los pueblos indígenas, como un primer paso hacia la colonización de amplios territorios que se consideraban «improductivos». Esta tendencia se intensificó durante el gobierno de Porfirio Díaz, entre 1876 y 1910, y terminaría a la postre, con el asesinato y la deportación masiva del 75% de la población Yaqui (Taibo II, op. cit.; 13-14).