

REGIONES Y ESENCIAS

Estudios Sobre La Gran Chichimeca



Andrés Fábregas Puig - Mario Alberto Nájera Espinoza
José Francisco Román Gutiérrez
Coordinadores

Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca

Universidad de Guadalajara (CUCSH, CUAAD, CUCIÉNEGA)
Universidad Autónoma de Zacatecas
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Universidad Intercultural de Chiapas

El Colegio de San Luis
El Colegio de Michoacán
El Colegio de Jalisco
Universidad Autónoma de Coahuila

REGIONES Y ESENCIAS
Estudios Sobre La Gran Chichimeca

REGIONES Y ESENCIAS

Estudios Sobre La Gran Chichimeca

ANDRÉS FÁBREGAS PUIG
MARIO ALBERTO NÁJERA ESPINOZA
JOSÉ FRANCISCO ROMÁN GUTIÉRREZ
Coordinadores



Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca

Portada: Tezcatlipoca
Dirección editorial: Lic. Alfonso Nuño Rodríguez
Diseño editorial: Julio Virgen
Composición de la portada: Julio Virgen
Pre-prensa digital: Impre-jal

Coordinación: Mario Alberto Nájera Espinoza
Apoyo técnico: Sandra N. Martínez

D.R.© 2008, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca

D.R.© 2008, Universidad de Guadalajara

- Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
- Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño
- Centro Universitario de La Ciénega

Av. de los Maestros y Alcalde, Edificio G, Puerta 1,
3er Nivel, Centro, 44260 Guadalajara, Jalisco

D.R.© 2008, Universidad Autónoma de Aguascalientes

D.R.© 2008, Universidad Autónoma de Zacatecas

D.R.© 2008, Universidad Autónoma de Coahuila

D.R.© 2008, Universidad Intercultural de Chiapas

D.R.© 2008, El Colegio de San Luis

D.R.© 2008, El Colegio de Michoacán

D.R.© 2008, El Colegio de Jalisco

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico
Impresión: Impre-Jal

Ediciones Presente y Futuro
ISBN 978-607-00-0510-7

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

Índice

Presentación

ANDRÉS FÁBREGAS PUIG • 9

Conferencia Magistral

CLAUDIO ESTEVA FABREGAT • 13

Realidad vital y representación virtual,
anatomía de una reificación.
Una reflexión

Frontera

ANDRÉS FÁBREGAS PUIG • 33

El concepto de frontera como teoría en el
análisis de la regionalidad mexicana

GILBERTO LÓPEZ CASTILLO • 57

El territorio cahita: de frontera chichimeca a frontera misional

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO • 69

Frontera, región y tumulto, 1757 en Actopan

Historia

PAULINA ULTRERAS VILLAGRANA • 83

Obstinado legalismo o defensa indígena de la tierra:
Tlalcosahua y Huejúcar siglo XVIII

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ VILLARREAL • 93

Historia de los pueblos sinaloenses. despoblamiento y
contribución al desarrollo social colonial

CARLOS MANUEL VALDÉS • 107

El uso de los recursos naturales en Saltillo en documentos
de archivo entre 1578 y 1920

Región y cultura

PEDRO TOMÉ MARTÍN • 117

La construcción social de la región cultural:
Territorios inteligentes, biorregiones y regiones culturales.
Una aproximación ecológico cultural

TOMÁS MARTÍNEZ SALDAÑA • 143

La expansión cultural mesoamericana

Lingüística y toponimia

MARTHA ISLAS • 161

Las familias lingüísticas de la Gran Chichimeca

JORGE ARTURO CHAMORRO ESCALANTE • 179

Toponimia e hidronimia nahuatl del norte de Jalisco
y sur de Zacatecas

Arqueología

CARLOS HERRERA LAZARINI • 213

La herencia cultural de la Sierra Madre Occidental:
Proyecto Hidroeléctrico “El Cajón”, Nayarit

Antropología

NEYRA PATRICIA ALVARADO SOLÍS /

MARÍA ISABEL MORA LEDESMA /

JAVIER MAISTERRENA ZUBIRÁN • 223

La relación hombre-naturaleza.

Representación, trabajo y poder

ELIZABETH PÉREZ MÁRQUEZ • 235

Globalización y redes sociales:
redes de coyotaje en Colotlán, Jalisco



Presentación

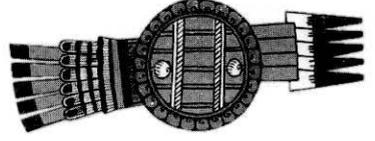
El Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca es una referencia académica para un grupo de antropólogos, historiadores, geógrafos y sociólogos que han logrado congregarse año con año para escuchar e intercambiar experiencias. Los trabajos que se publican en este libro fueron expuestos y comentados en la ciudad de Zacatecas, bajo la anfitrionía de la Universidad Autónoma de ese Estado. La asistencia al Seminario nos ha confirmado la consolidación de un grupo académico que nació en el terreno mismo de los hechos, en la conversación entablada en los caminos de ese vasto territorio que conformó a la Gran Chichimeca. Ahora, la reunión de Zacatecas tiene lugar en la frontera misma de la Tierra Nómada con el territorio que fue de los Cultivadores Complejos, ese mundo de culturas que Paul Kirchoff nombró Mesoamérica. La frontera que marcó el punto de convergencia sigue manifestando su presencia en el mundo contemporáneo, recordándonos que el pasado y su memoria es parte de la vida cotidiana y establece parámetros en la forja de la Nación. En este sentido, la Conferencia Magistral que nos entregó Claudio Esteva Fabregat nos develó la importancia de plantear la pregunta sobre las conexiones entre la realidad vital y otra realidad concatenada, la realidad virtual. Esas y otras preocupaciones provocan la discusión entre los miembros del Seminario acerca del concepto de frontera y de su aplicación en la investigación, como lo muestran los textos de Andrés Fábregas, Gilberto López castillo y Carlos Rubén Ruíz. La frontera está ligada a una historia que registra el continuo movimiento de las culturas y de los pueblos que hicieron el mundo en la época anterior al establecimiento del régimen colonial. Historia viva que contiene los gérmenes de la formación de la Nación y del Estado-Nacional. Lo testifican, desde ángulos distintos, los textos de Paulina Ultreras, Juan José Rodríguez Villarreal y Carlos Manuel Valdés. La preocupación por descubrir los procesos que en esas historias mencionadas van conformando regiones y culturas es el hilo conductor de la escritura de Pedro Tomé y Tomás Martínez Saldaña. Y en esos procesos, la manera de nombrar implica para el investigador el conocimiento de la lengua para descubrir similitudes, diferencias y significados, a eso dedican su reflexión Martha Islas y Arturo Chamorro. Por su parte, Carlos Herrera Lazarini nos habla de algunos hallazgos arqueológicos que guarda la Sierra Madre Occidental. El cierre de la Memoria es oportuno y congruente: habla la antropología para escudriñar la relación del ser humano con su



medio ambiente, las representaciones simbólicas que de allí nacen y los procesos de las dinámicas adaptativas. Las plumas de Neyra Patricia Alvarado, María Isabel Mora y Javier Maisterrena, se unen para explorar la definición de desierto junto a las sociedades que lo habitan. Y finalmente, Elizabeth Pérez Márquez nos sitúa en la actualidad de la globalización, en ese contexto contemporáneo al que llegamos con todas las herencias históricas que han forjado a México y en las que están muy presentes los antiguos pueblos caminantes de la Gran Chichimeca,

Al final de la jornada de ponencias y discusiones, los miembros del Seminario excursionamos hasta La Quemada. Recorrido por esas singulares huellas de una Ciudad-Frontera que enmarcó las relaciones antiguas de pueblos y culturas que forjaron dinámicas que aún estamos en vías de entender. Caminamos por aquellos senderos de antaño percibiendo las huellas de un pasado que ahora es nuestro. La Quemada está allí con toda su grandeza para desmentir los alegatos del colonialismo y levantarse en medio del paisaje para hacerlo humano y sellar la presencia de culturas que supieron dar cauce a la vida. Esa experiencia de conversar entre muros y cielos que se tocan en los ámbitos de la intemporalidad es otra de las experiencias que han forjado al Seminario Chichimeca y el espíritu de indagación que une a sus miembros.

ANDRÉS FÁBREGAS PUIG



Conferencia Magistral

Realidad vital y representación virtual, anatomía de una reificación, una reflexión

CLAUDIO ESTEVA FABREGAT
El Colegio de Jalisco

Preámbulo Conceptual

Toda reflexión es una forma de memoria para la recomposición de una manera de pensar. A priori supone la existencia de conocimientos fundados en sincretismos, y no obliga a una inmersión bibliográfica que por ahora no estoy en condiciones de convertir en redundancia. En el caso que me propongo, mi intervención tiene por objeto definirme a mi mismo en el caso de la Gran Chichimeca, y en la opción, entiendo que cabe recurrir a una presentación epistemológica de lo que pienso debe orientar nuestro trabajo, para mí en ciernes, puesto que, cabalmente, apenas acabo de comenzar a distinguir algunas cuestiones, que presentaré brevemente en forma de comentario al discurso hermenéutico que suele prevalecer en cuestiones de historia, y en este particular del sujeto chichimeca, de una etnohistoria de éste.

No estoy directamente familiarizado en la producción de una radiografía etnográfica de la Gran Chichimeca, precisamente porque todavía no me hallo suficientemente equipado en el trato hermenéutico de la bibliografía específica. Tengo que recurrir, por lo tanto, a un amago epistemológico para refrendar el propósito de que solo intento conducir mi trabajo a una recomposición conceptual provista de acomodo a toda particularidad potencialmente etnográfica que pueda suscitarse.

A este respecto, cuando hablo de realidad vital y de realidad virtual me refiero al hecho de que para entenderme a mi mismo en el propósito de entender al otro, el chichimeco, debo ofrecerme un enfoque epistemológico. Ésta es la ocasión para hacerlo y, al mismo tiempo, mientras redacto sobre la condición de problema que le atribuyo al estudio de la Gran Chichimeca, me percato de que dicha condición requiere, desde mi punto de vista, una reflexión sobre el tema. De hecho, esta reflexión hay que considerarla un intento de presentar unas primeras dudas hermenéuticas. Éstas las acompaño de amagos antropológicos, de método en marcha ocupado en discurrir sobre la dicotomía vital y virtual. En todo caso, es un modo de empezar a familiarizarme con la cuestión chichimeca.



Inicialmente debo procurar una, por lo menos, breve explicación sobre el por qué del título en el que me hallo conceptualmente comprometido por medio de esta conferencia. Como se podrá apreciar por los contenidos del texto, aparecen en dicho título conceptos tales como realidad vital y, seguidamente, incorporo otro, el de representación virtual. Después, me ocupo de significar que mi intento principal se dirige a construir la idea de que en toda realidad vital, por ejemplo la mía específicamente, y la que vemos en los comportamientos de los seres orgánicos que realizan actividades concretas, se da la experiencia de una percepción, equivalente a verificar que dichos individuos están vivos y constituyen, por lo tanto, la expresión de que forman parte de dicha realidad vital. Por lo menos, la inclusión de esta última categoría contiene la información que habremos aportado en la transformación de lo vital en virtual, condición habitual del que transcribe a otra realidad la que fue en inicio vivida por otro intérprete de la misma.

Por lo mismo, nuestra presencia en forma de observación de esta realidad no supone que estemos dentro de ella, o sea, ocuparnos del pasado no sugiere que estamos viviéndolo, sino que lo estamos reconstruyéndolo; rememorándolo en el caso de haberlo conocido directamente, mientras el uso de fuentes dadas por otros nos conduce a suponer que la reconstrucción es también un modo de ver, paradójicamente, lo que no vimos por ser de tiempo diferente al nuestro. Nuestro comportamiento es diferente del que realizaron los actores que identificamos en actos empíricamente registrados por nosotros, o que resultan de nuestra visión personal. En la consideración, y como antropólogos, nuestra primera presencia en la observación que hacemos de toda realidad empírica tiene un carácter óptico, semejante al de una máquina de fotografiar, con la diferencia de que ésta es estrictamente mecánica y el ojo tiene una cualidad de actividad plenamente orgánica. La máquina fotográfica tiene límites mecánicos, en cambio, el ojo tiene límites orgánicos.

Desde esta segunda condición, orgánica, el ojo está ya reaccionando por medio de la actuación de la mente, y en cierto modo está produciendo, además de conocimiento, pensamiento. Lo que ambos últimos van a representar será diferente del acto mecánico de la máquina de fotografiar, o de la de vídeo en el registro de secuencias. Será diferente en el sentido de que tanto el conocimiento como el pensamiento constituyen experiencias selectivas, y aunque toda la realidad óptica ha entrado en el registro mental de mi persona, sin embargo, aquel registro ha operado de modo selectivo y ha comenzado a retener sólo la parte de aquellos elementos que tuvieron efecto focal y que, a partir de dicho momento, importan a mi forma de consciencia. Desde esta perspectiva, el efecto focal interviene en el sentido de que cada acto empírico lo clasificamos conforme a segundos actos, en este caso, los míos. Éstos son conceptuales y representan ser la expresión de categorías intelectuales ordenadas en función de los objetivos que prevalecen en mi actividad de observar como antropólogo.



A partir de dicho segundo momento, las diferencias que se dan entre realidad vital y realidad virtual, son las propias de esta selección previa resultante de la actuación focal de mi mente. Tan es así que conforme realizo dicha selección, al mismo tiempo, reagrupó los elementos focales y, mientras los convierto en conceptos, elaboro desde la realidad vital que ha sido mi primera información, otra realidad que llamaré representación virtual, esto es, todos los elementos de la experiencia empírica seleccionada, estarán presentes en la nueva composición, pero la combinatoria que resulte dejará de ser la forma óptica original. Ésta se convertirá, por lo mismo, en una forma intelectual. Así, un cierto ejercicio de transformación de una realidad empírica que acaba de pasar ante nuestros ojos, estará también presente en forma de recombinación de la misma, pero es difícil, y hasta prácticamente imposible, que se repita la experiencia en forma mimética. De muchos modos, la mimesis desaparece a partir del mismo momento en que introducimos conceptos y categorías que no han estado implícitas en el orden específico de manifestarse la realidad vital.

No hay, pues, transporte isomórfico de la realidad empírica a la representación virtual. Y cuando procuramos entender la primera como condición de la segunda, lo hacemos dentro de la idea de que la primera se puede reconocer en ciertos elementos de la segunda, por lo cual esta elaboración de realidad virtual comprende los aportes de verdad real que le ha proporcionado la mirada empírica previa. En estos términos, si la composición virtual es parte de una deriva del conocimiento empírico, y si la isomorfia que pudiera darse repitiéndose la realidad en forma de mimesis ha desaparecido a partir de la representación virtual, lo más probable es que ésta última se elabore conforme a conocimientos de realidad empírica transformados en otra forma. Ésta es adquirida a partir del uso de conceptos y categorías que no estaban explícitamente contenidos en los actos empíricos, y se han introducido en la misma por medio de la creación de otra realidad, ahora nueva conforme es ya un producto intelectual.

La isomorfia que podría resultar de presentar los hechos empíricos en forma óptica o fotográfica, más en la propia de un vídeo que de una versión visual orgánica, nos advierte acerca de que mientras no existe el sujeto orgánico isomórfico, tampoco éste es convertible en realidad formal porque es contingente, de manera que este logro no es actualmente posible, no tanto por que no podamos registrar un movimiento focalizado mecánicamente por una máquina, sino porque la mimesis es una ficción. Una descripción basada en la realidad isomórfica no sería posible, por otra parte, excepto en el caso de que los elementos de una realidad empírica fueran todos, material y formalmente, idénticos, como parecería en el hecho de observar una multitud de cuerpos homogéneos provistos de un mismo estándar formal. Por eso, este preámbulo epistemológico distingue lo vital de lo virtual en el hecho de que lo empírico existe en forma de una realidad sensible que se nos ofrece,



por lo tanto, por medio de una actividad que podemos reconocer por la presencia en ella de interiores fenomenológicos múltiples.

El abundamiento sobre esta cuestión nos habla de una realidad vital que se manifiesta en forma de elementos yuxtapuestos en la acción. Cada uno de éstos es una identidad como, por ejemplo, los individuos humanos, pero lo es también el marco geográfico, el paisaje, la temperatura, el orden mismo de la acción y las reacciones individuales que ésta produce. La yuxtaposición suele darse incluso formando parte de sus diferentes identidades de individuos de diferente carácter, hasta el punto de que en la acción común de ellos puede darse el caso de que no descubramos esta diferencia, precisamente porque, en el supuesto de que dichos individuos ejecuten la misma actividad, su acto social es aparentemente más preciso y, a la vez más formal, que lo es su complejidad psíquica interior.

Por lo mismo, la manifestación empírica de una realidad, siendo un modo de realidad vital, no supone que su representación, escrita en el acto literario de expresarla, presente todos los contenidos o elementos que se dieron en la acción. Por esta razón, partimos del supuesto de que la representación que hacemos de los actos visibles que registramos, es incompleta y que, por lo mismo, aquella representación constituye una realidad virtual, o sea, transformamos lo que llamamos realidad vital, la propia de lo que tiene movimiento y actividad concreta por sí misma, en una realidad representada conforme a la selección que hemos hecho de un sector de la acción, la que, en su múltiple cantidad fenomenológica, sería incomprendible si previamente no la tratáramos conforme a conceptos y categorías.

Ambos, conceptos y categorías, corresponden, pues, a representaciones de lo que siendo múltiple en la fenomenología, sin embargo, por la selección que entresacamos de su realidad vital, la de los movimientos y actividades de sus elementos materiales, convertimos en otra experiencia, la de una realidad virtual, la que constituimos en memoria de una realidad de la que hemos sido testigos y que, por lo mismo, fue empíricamente real. Dicha realidad virtual es, así, un proceso de actos vinculados a la transformación intelectual del conocimiento empírico, y en el caso de la Antropología la presentación de un modelo etnográfico habrá supuesto una especie de traducción de lo empírico al lenguaje de nuestra realidad mental habitual. Un resultado de la realidad virtual es el de ser una construcción ordenada de lo que empíricamente se manifestaba en forma de una heterogeneidad que mientras era empírica, al mismo tiempo, era fenomenológica.

Desde este supuesto, lo que define el concepto de realidad virtual es una transcripción seleccionada de elementos que empíricamente no tenían la misma organización y que, por lo tanto, se nos aparecían en forma de un desorden o confusión propia del acto en que se manifestaban. Dicha transcripción tendría, pues, el carácter de una selección de elementos de regularidad cultural expresados en forma de actividad social. En la medida en que se repite la presencia de dichos elemen-



tos, incluso dada en forma de combinaciones sociales diferentes, en dicha medida son fenómenos empíricos que expresan sus diferentes posibilidades de acción. Desde la visibilidad de los actos sociales, el antropólogo se dispone a fundar una representación de éstos y a definir, por este medio, su significado en el contexto de los modos ideacionales que configuran la realidad vital de los sujetos de dicha acción. El sistema normativo de cada realidad vital es, por lo tanto, una técnica de realización cultural que los antropólogos convierten en realidad virtual.

Obviamente, lo que estamos representando tiene que ver con el principio objetivo, en todo caso óptico, de que lo que vemos es, básicamente, lo real. Lo que está fuera de nuestra vista es, por lo tanto, inasequible como experiencia visual de nuestro yo, de manera que cuando hablamos de empirismo nos referimos a todo aquello que hemos presenciado por observación personal. En este sentido, dicha observación la constituyen objetos visibles, y por lo tanto incluimos en éstos todo cuerpo material que emite información por medio de sus movimientos. Asimismo, incluimos en la observación objetos que por sí mismos no tienen movimiento, pero que, sin embargo, con independencia de que carecen de actividad, son visibles y ocupan una posición en un espacio y en un tiempo definido. De hecho, la transformación que hacemos del fenómeno traduciéndolo de objeto a sujeto nos permite entenderlo como una realidad vital que, después, describiremos en forma de una representación virtual, que incluso puede contener reacciones psíquicas.

La expresión final de una representación basada en la observación empírica de lo que es vital y que se expresa en forma de una acción social, es el modelo etnográfico. Éste consiste en mostrarnos una forma de identidad cultural, la de una Etnografía. Ésta es, por lo mismo, una clase de producción mental que identificamos como representación virtual de otra realidad, la que se nos mostró en forma de signo vital porque fuera empíricamente vivida por sus protagonistas y, en este caso, vista por el antropólogo. Por eso, ambas son realidades, pero de distinta semiótica. Una de ellas se define como estrictamente material en su acción, la de los elementos que han participado de la misma, la otra es una descripción de orden mental, que se escribe conforme los conceptos y categorías que entran a formar parte de la representación e indican significaciones.

Estas significaciones tienen dos modos de ser, uno émico contenido expresamente en la misma acción, y otro ético dispuesto conforme a la forma intelectual que adquiere la descripción antropológica, según el modo de producir la realidad virtual. Los modos émico y ético no suelen ser, pues, intercambiables, pues son productos diferentes. El primero no suele ser analítico, pues se limita a ser acción; el segundo suele ser precisamente analítico, y carece de acción en lo que fuera acto empírico. También el segundo es a posteriori del primero, y su realización analítica depende de la existencia de este último. Por lo mismo, cada uno está separado del otro en sus respectivas realizaciones transversales. Las derivas que se dan en este



sentido acuden a confirmar realidades diferentes, pues si el nativo es observado en su propia realización, el antropólogo no acude a desordenar esta realización en sus modos empíricos de actividad; lo que hace es considerarlos selectivamente, pero manteniendo la presencia de los elementos que selecciona en su actividad específica.

En los fines y en los medios, nos dirigimos a destacar que lo vital es equivalente a un modo de existir, y si la forma social es la manera propia de realizarse la forma cultural, es también cierto que esta última se manifiesta de dos maneras, orgánicamente a través de los individuos en la acción, y en forma de productos. En la medida en que éstos carecen de actividad por sí misma, no tienen capacidad de crecer ni de modificarse. Sin embargo, son muestras de resultados, los del conocimiento, y en su condición de elementos que no se mueven por sí mismos dependen de las decisiones humanas para ser activos. En la medida en que tienen historia, son representativos de historias cognitivas y constituyen formas de conocimiento acumulado, el de una sociedad en los usos. También expresan formas del cómo dicho conocimiento suele inventariarse en forma de almacenes, museos, bibliotecas, edificios e historia oral. Aparentemente, son medios cognitivos de representación estática, pero susceptibles de actividad cuando la mente humana los usa para distribuirlos en forma de acción.

Los productos construyen de por sí una realidad superorgánica, o sea, no tienen movimiento por sí mismos, pero existen, por ejemplo, en los textos jurídicos que acompañan a la realización de juicios de todo tipo, los archivos en otro ejemplo, y, desde luego, son una realidad que se expresa en la cultura material, la vivienda, el equipamiento doméstico, el automóvil, el tren, el avión, una mesa, un utillaje quirúrgico, el cuaderno de notas, la vestimenta, los inventarios filosóficos que retienen la sabiduría de las edades del hombre. También los reconocemos en los contenidos de la educación formal, tanto como, asimismo, en los procedimientos pedagógicos que emplean nuestros maestros cuando se ocupan en la formación de las identidades nacionales de sus alumnos.

Éstos son elementos de lo superorgánico, y podemos entenderlos como inventarios que contribuyen a nuestra información. Por este medio aprendemos a reproducir la acción social y a tener en cuenta que ésta no suele ser un invento de la generación que la utiliza, sino que es, básica y definitivamente, una prolongación del conocimiento que cada generación usa de otra que le es anterior en la historia y que, en el discurso de otra historia, la última o propia de nuestra contemporaneidad, probablemente corregiremos o seleccionaremos o transformaremos. Por esta razón, lo que entendemos como equivalente a superorgánico es, por lo que decimos, una realidad virtual construida por medio de elementos de representación de otra realidad anterior, la vital, que tiende a reproducirse en el conocimiento aplicado.

Si seguimos viendo al título de nuestra conferencia, vemos también otro que le



es posterior, que reconocemos en la idea de un concepto, el de anatomía de lo que entiendo ser un factor de reificación. Esta última es un concepto que cabe incluir en la idea de realidad virtual, especialmente en el punto donde ésta se convierte en una reducción hermenéutica de lo que se ha dicho y aceptado hasta el presente acerca de una realidad sobre la que se reaccía por medio de procedimientos intelectuales. En este punto es donde comenzamos a ejercer el papel de anatomistas de la realidad vital y, por lo mismo, nos dedicamos a realizar una reificación de los conceptos nativos. Eso lo hacemos por medio del uso de percepciones personales de la realidad vital. De muchos modos, aquí el enfoque se destaca por ser la expresión de una realización sustituta, la propia de una teoría que explica de modo diferente al nativo y a toda clase de hermenéutica que se haya producido en función del estudio de los mismos hechos o tópicos. El componente reificador se dispone a definir toda problemática conforme a otras explicaciones y teorías. Así, la visibilidad de lo real es susceptible de conducir a representaciones virtuales de lo que, por existir empíricamente, puede existir mentalmente.

En el caso concreto de la Gran Chichimeca, el concepto de reificación estaría relacionado con la idea de que lo que sabemos por las fuentes, comenzaremos a interpretarlo de modo diferente a como se hiciera en éstas. Así, abriremos el conocimiento hacia la revisión de un cierto periodo en el que las semánticas del ayer tendrán una significación distinta, tanto porque los intereses de nuestra historia actualizan el pasado en función de los recursos ideológicos del presente, como porque, generalmente, solemos dirigirnos a contribuir con nuestros estudios a producir aportaciones en el sentido de aportar a dicho pasado nuevos significados y, por lo mismo, a intentar nuevas explicaciones sobre lo que fue desde la óptica de otra hermenéutica. Cuando llegamos a este punto, la reificación está en marcha.

En algunos de estos puntos es necesario añadir otras percepciones. Me refiero al hecho de que cuando uno, antropólogo, se ocupa de relatar lo que ha presenciado, es también habitual que mientras repite las observaciones de campo, el propósito estratégico por el que se rige incluye la actividad de verificar empíricamente las regularidades de una determinada clase de acción. Eso supone producir la descripción de lo que ha visto en forma de un ordenamiento de los actos sociales, conforme a medios instrumentales y a tipos de objetivos que ambos representan. Si uno se detiene a considerar que cada actuación empírica es única y que, por lo tanto, no se repite en la misma totalidad múltiple de otra anterior, nos damos cuenta de que dentro de cada una de estas totalidades suelen aparecer elementos que no estaban en la acción anterior. El antropólogo anota en su registro esta particularidad, pero si ésta no afecta en forma de modificación sustancial la realidad focal que le importa describir, entonces, la descripción sigue siendo la misma: expresa mayormente el orden que corresponde a la acción en la realización efectiva de sus objetivos. Según eso, es en el conocimiento de la regularidad de los medios y de



los objetivos donde tiende a cumplirse el compromiso etnográfico de respetar el orden de realización de la actividad, de manera que este orden es el que resulta de observar empíricamente varias veces la fenomenología de las representaciones focales que intervienen en la producción de regularidades.

La visibilidad del objeto que es inherente a la localización de las formas empíricas, es también propia de los requisitos metodológicos que sirven para configurar una realidad virtual. Esta condición previa del objeto de estudio, la actividad vista en forma de una clase de observación primera que separa al antropólogo de toda relación simpática con el objeto, implica, por lo mismo, que la realidad vital, la empírica, está siendo respetada, y mientras es conducida a una descripción de sus modos estratégicos, son eliminados algunos elementos de su interior, o sea son suprimidos los que no concuerdan con la explicación que nos proponemos construir.

Pausa Heurística

Aplicada esta conceptualización a los problemas de la Gran Chichimeca, la reflexión conduce a la idea de tres tiempos de representación: 1) el precolombino o prehispánico, 2) el colonial o encuentro intercultural que funda procesos de mestizaje biocultural, y 3) el propio del periodo independiente mexicano con sus diferentes expresiones regionales y sus construcciones generales de mexicanidad nacional. El hecho de que nos ocupemos, pues, de categorías conceptuales, las del título, que conciernen a lo vital y a lo virtual, y por lo mismo que constituyen identidades diferentes, supone que distinguimos periodos históricos que tanto tienen formaciones y recomposiciones culturales, como tienen concreciones particulares definidas, en principio, por la realización de modos de identidad étnica, de naciones indias, como eran llamadas por los misioneros españoles estas formas de localización de la identidad.

En los supuestos indicados, el estudio de la Gran Chichimeca contiene cuestiones de territorialidad ecológica, de distribución lingüística, de culturas distintas y, sobre todo, de intermitencias culturales en el sentido de que dentro de sus enormes territorios se hallaban sociedades urbanas, agricultores, y cazadores-recolectores, alternativamente localizados en regiones escarpadas con habitáculos de cuevas grandes. Asimismo, éstas que serían realidades vitales en tiempos prehispánicos, dejaron de serlo poco a poco durante el periodo colonial, y ni siquiera podemos pensar que vayan a reconstruirse las culturas prehispánicas que fueron chichimecas.

De ahí el que cuando uno se percata de la gran dificultad que contiene el estudio de la Gran Chichimeca, dicha dificultad tiene que ver con la diversidad ecológica definida por relieves abruptos contenidos en cordilleras que sirvieron de puntos de refugio habitados por los que, en mi opinión, serían los propiamente chichimecas,



los que se encontraban situados entre las montañas orientales de la Sierra Madre Occidental y las montañas occidentales de la Sierra Madre Oriental. El hecho de que no podamos observar vitalmente la realidad sociocultural de los chichimecas nos conduce a pensarlos virtualmente, y es desde esta perspectiva como dirijo mi reflexión hacia la idea de que nos enfrentamos al problema de ocuparnos de diferentes subjetividades, básicamente, de las que resultan de los informes españoles en sus diferentes versiones de soldados, funcionarios, misioneros y observadores diversos.

Quizá una primera conveniencia sería la de ocuparnos de las fuentes que vamos a usar, que fueron las realidades vitales de quienes las produjeron a partir de sus experiencias personales de campo. A este respecto, y en mi opinión, unos primeros seminarios relacionados con el estudio del valor etnográfico de cada fuente, nos permitiría establecer un cierto número de variables y, en consecuencia, definir una forma de división del trabajo capaz de allanar los territorios del pensamiento por medio de los contenidos estrictos del conocimiento.

Aunque aparentemente por lo menos, no pareciera que los recursos de nuestra realidad vital, la de observadores de campo situados, por lo mismo, en la construcción del presente, pueda conducir a estudiar suficientemente el mundo chichimeca, sin embargo, todavía existen testimonios de memoria oral capaces de significar el pasado a través del presente. A este respecto, y por la vía de la reflexión, se nos ocurre pensar en una previa recomposición del mapa de representaciones territoriales chichimecas y, por otra parte, en la producción de hipótesis conducentes a establecer correlaciones desde la realidad virtual de las reconstrucciones que son posibles por medio de la etnografía, de la arqueología y de la lingüística. En cierto modo, y dada nuestra situación de personas que no vivieron la circunstancia chichimeca, es obvio que comenzamos partiendo de la subjetividad de nuestras propias elecciones epistemológicas para definir los campos de representación de lo chichimeca. En estas condiciones, es obvio, y paradójico, que la objetividad que pueda resultar de nuestros estudios sobre la gran chichimeca es una función de la cantidad de complejidades que podamos reunir en forma de regularidades etnográficas, las que se dieron en lo que, tentativamente, constituían comunidades tribales.

Los puntos de partida de la realidad vital, son los propios de nuestro presente, y conforme las observaciones empíricas que nos sirven para reclamar el reconocimiento de una cierta objetividad descriptiva, son selectivas, sin embargo, y en todo caso, constituyen una realidad virtual. En este sentido, cuando nos referimos a la Gran Chichimeca estamos en la cuenta de que todo cuanto ofrecemos de conocimiento sobre ésta es realidad virtual, composición intelectual, por una parte, y reconstrucción, por otra, de lo que fuera una realidad vital.

Desde esta recomposición, pienso como importante entrar en el estudio de la



Gran Chichimeca desde diferentes ópticas. De un lado, el de la Ecología en su versión estrictamente fisiográfica, y de otro conforme a la versión siguiente o específica de una Ecología cultural. Al insistir en este punto tengo en cuenta el hecho de que existen condicionamientos, o variables de actuación de los territorios por su naturaleza, por sus recursos materiales, los que habitualmente condicionan la habitación humana de los mismos. Y tenemos en cuenta, por esta razón, el hecho de que los grupos más condicionados por un cierto determinismo geográfico fueron precisamente, en el contexto de esta relación, los chichimecas por ser cazadores y recolectores.

Se puede, por lo tanto, establecer que los determinismos ecológicos naturales se dieron precisamente en relación con los chichimecas, y es desde esta consideración que, pienso, en la conveniencia de secundar un primer programa basado en el planteamiento del hasta qué punto los chichimecas eran la expresión de los episodios adaptativos que resultaban de vivir en desiertos, en oasis, en valles o en montañas. Mi impresión, por algunas lecturas de unas primeras fuentes, es la de que los chichimecas específicos eran grupos de habitáculo montañoso, de recursos abundantes en caza, especializados en ésta y en las guerras que resultaban de su movilidad predatoria actuando sobre grupos sedentarios basados en la agricultura y las artes industriales o de la artesanía. En definitiva, los chichimecas eran guerreros, poseían una cultura material sencilla, y organizados en bandas apenas constituían tribus con jefaturas centralizadas. Más bien realizaban alianzas políticas entre afines, y en las frecuentes ocasiones de guerra practicaban estrategias de apoyo a grupos, incluso sedentarios a cambio de proporcionarles protección.

La constancia de su movilidad era la misma actividad económica, la del nómada permanente en pequeños grupos de parientes y agregados. Desde este reconocimiento, el enfoque ecológico constituye una primera aproximación al problema, pues si uno sigue a los misioneros se da cuenta de que su principal dificultad evangélica era el de someterlos a la reunión sedentaria, y en este objetivo la huida constante de los grupos de bandas chichimecas hacia sus refugios de montaña, habitantes de cuevas y de territorios peñascosos provistos de grandes hendiduras roqueñas.

En la reflexión que sustento, la región chichimeca es culturalmente intermitente, y se nos presenta en forma de discontinuidades ecológicas que eran causa de formaciones socioculturales específicas: urbanas, agricultoras, recolectoras-cazadoras que serían las propias de los chichimecas. Así, y en las distribuciones ecológicas de los recursos materiales y sociales, encontraríamos grupos localizados en las riberas de los ríos, otros en tierras áridas con oasis intermedios, y otras en valles altamente productivos. El problema es uno de cuestión de recursos materiales, primero, y de recursos sociales o humanos, después, y es inevitable que en ambos casos las variables demográficas tengan mucho que ver con centros políticos de gran dimensión



productiva y organización política centralizada. Dichos centros, en casos, eran objeto de asaltos chichimecas, y para ello éstos eran muy activos en la creación de alianzas temporales con grupos sedentarios a los que servían en la ocasión de confrontar con enemigos de éstos.

Ámbitos de una Gran Tradición

Lo que hemos antecedido hay que entenderlo como asunto de epistemología. Afecta, pues, a los modos de pensar una realidad, la que ocupa el trabajo de campo. Dentro de esta convicción, se entiende que es por este medio como el antropólogo se inicia en el conocimiento del Otro de un modo directo, o sea empírico. En este punto, importa destacar que cuando uno se integra en esta clase de investigación, son muchos los problemas que le concierne resolver. Se trata de situaciones concretas del antropólogo, en casos relacionadas con el estudio de historias claramente incompletas en sus datos etnográficos, que, por lo tanto, requieren trabajos de investigación complementarios, como los que suelen producir las ciencias naturales, en particular las pertenecientes al sector más próximo a la Antropología de campo, de las que se ocupan en el estudio del hacer humano.

Es probable, además, que los estudios relacionados con el hacer propio de las sociedades humanas no incluya el trato con las formas ontológicas o específicas del ser, y por esta razón las ciencias naturales no suelen estar presentes en la construcción de conocimiento directamente relacionado con la intimidad humana. En muchos casos, es cierto que los antropólogos establecen intereses con el estudio del ser o sistema interior de los individuos humanos. Habitualmente, lo hacen por medio de los estudios de cultura y personalidad, o sea, del psicologismo cultural o de base colectiva, cuando en la observación de los fenómenos visibles aparecen emociones, sentimientos y reacciones afectivas, cuando, por lo mismo, la Etnografía adquiere el sentido de cada experiencia en la percepción de sus cualidades internas, de aquellos comportamientos que no se ven, pero que existen. Todo cuanto, por ejemplo, anotamos en forma de reacción hacia el hacer, es parte de un conocimiento dirigido a entender el hasta qué punto hay simetrías universales en las reacciones sociales que se dirigen a ofrecernos el modo ontológico del ser humano en el ethos y en el estilo.

Conviene no perder de vista el hecho de que tanto como entiendo que la teoría antropológica ha puesto en relieve la relatividad que interviene en la teoría que hacemos del Otro, también es cierto que cuando entramos a significar los comportamientos que se dan en otras culturas, es común el pensamiento de que éstas hay que percibir las como derechos inherentes al uso de técnicas de realización social legitimadas, asimismo, por la noción de que el relativismo cultural apunta al respeto de la libertad del Otro, a concederle a éste el derecho a ser diferente. Por lo mismo,



conciernen al asunto de significar la realización del conocimiento que nos interesa. Supone el planteamiento de algunas cuestiones que, entiendo, son inherentes a la problemática de los enfoques que se dirigen a organizar nuestros conocimientos.

En el caso de las grandes cuestiones de método y de teoría, como nos ocurre cuando entramos a participar del conocimiento de los estudios de la Gran Chichimeca, es obvio que no estamos ocupando vacíos de información, pues la información existe y las investigaciones se dirigen a ampliar el campo de lo que ya sabemos. De hecho, lo que siempre nos interesa es darnos cuenta de cuál es el estado de la cuestión, y en este particular no hay objeciones que hacer a lo que ya está dicho y se percibe como resultado de investigaciones que incrementan nuestro conocimiento del tema común, el estudio de la Gran Chichimeca.

Por lo mismo, y entrando en el asunto, cuando uno se propone concurrir a la realización activa de un gran proyecto, el de la Gran Chichimeca en esta ocasión, se le plantean inmediatamente un cierto número de preguntas, algunas de carácter estratégico por estar situadas en la misma fundación de la clase de conocimientos que debemos tener como objetivo, por lo menos intrínseco a las cuestiones que resultan de verificarlas empíricamente. Me refiero, en este caso, a las temáticas que resultan de tener que averiguar hasta qué punto dos variables, la ecológica y la cultural, pueden tener correspondencia entre sí y manifestarse en forma de actos de dependencia construidos, por lo mismo, en forma de codeterminismos. O sea, si la cultura en sus comienzos adopta los recursos que le ofrece el medio natural, y si la ecología que resulta está en estricta dependencia con dichos recursos, es también cierto que conforme el hombre introduce sus propias técnicas de transformación sobre el medio natural, en sus resultados las tecnologías contribuyen a crear ecologías grandemente artificiales. Las ciudades son ejemplos de esta realización específicamente culturales.

Si van juntas, estas primeras dos preguntas obligan a que percibamos unas primeras dificultades, la ecológica en el sentido de que si el territorio de la Gran Chichimeca se nos ofrece en forma de diversidad, de geografías naturales diferentes distribuidas, asimismo, conforme a recursos propios de cada región, cada una de éstas contribuye a proporcionarnos ideas de superficie distintiva, esto es, encontramos paisajes de alta montaña como los que se hallan localizados en los interiores de las dos grandes cordilleras, la Sierra Madre Occidental y la Sierra Madre Oriental, esta última y especialmente su lado del Poniente. Estas serranías son representativas de recursos forestales, de flora y fauna específicos, pero también de corrientes y fuentes fluviales que conducen a producir en sus márgenes humedales que contribuyen a la instalación de poblaciones ocupadas en forma permanente en la agricultura, en unos casos, y en otros en actividades de caza y recolección cuyo referente más importante pudiera ser el de la organización para la guerra y la relación predatoria con sus vecinos.



Es también evidente que, aparte las montañas, el territorio de la Gran Chichimeca se habría distinguido por el hecho de disponer de grandes espacios propios de la aridez vegetal y, por lo tanto, dispuestos para que en ellos vivan especies animales dispersas que hacen difícil la manutención humana en forma estable. Los factores de dispersión biótica son, por lo mismo, factores de ocupación dispersa. Por esta razón, la recolección y la caza suelen manifestarse en forma de bandas cuyo tamaño es una función de las producciones naturales, de manera que, en cierto modo, las poblaciones humanas que se ocupan en esta clase de espacios suelen organizarse demográficamente conforme a las cantidades de recursos materiales que les ofrecen los territorios en los que se abastecen de alimentos.

Los particulares de estas realidades vitales de la naturaleza también incluyen espacios significados por la naturaleza tropical, y así estos puntos de la geografía de la Gran Chichimeca nos muestran posibilidades materiales, de carácter natural, que incluyen temperaturas diferentes, recursos específicos de flora y fauna, y actuaciones adaptativas de las especies que viven en el territorio, con sus respectivos registros de concentración y de dispersión subyacentes a las cualidades productivas de cada espacio natural en estado de relación con los grupos humanos que habitan cada una de las regiones del gran territorio que ocupa nuestra atención.

En este sentido, sabemos que la influencia de cada territorio se manifiesta en forma de recursos, pero especialmente es una función de la capacidad humana para tener acceso a los mismos. Sabemos, en este supuesto, que los esquimales *inuit* están obligados a recorrer grandes territorios, centenares de kilómetros cuadrados para alimentar a sus familias. En cambio, a los pescadores de California les son suficientes unos cuantos kilómetros de costa para abastecerse de modo suficiente. También los cultivadores que han conducido el agua por acequias y retención de la misma por medio de pequeñas presas, suelen producir excedentes y contribuyen con éstos a producir estructuras sociales más complejas, ciertamente urbanas y de mayor densidad y tamaño demográfico. Eso vendría a indicar el carácter condicionante de los medios tecnológicos en cuanto a la utilización de los recursos y, asimismo, sirven para inducir a explicaciones donde tiene lugar el reconocimiento del factor condicionante de las ecologías de base cuando las poblaciones se rigen por criterios de subsistencia.

Si reconocemos diversidad en los relieves topográficos, en altitudes, en valles, en temperaturas, en ciclos naturales y en la distribución de floras y faunas, es obvio que esta diversidad también suele manifestarse en forma de diversidad cultural. A este efecto, nos damos cuenta de que la Gran Chichimeca no demuestra poseer uniformidad demográfica ni tampoco homogeneidad cultural, pues si en principio se puede reconocer como chichimecos a los grupos que no practicaban la agricultura y que vivían a modo de culturas que podemos entender como culturas naturales, en especial por su estricta dependencia de los recursos silvestres, también



se puede tener la idea de que en sus territorios se alojaban poblaciones ocupadas en la agricultura de riego, en la pesca intensiva y en el urbanismo metropolitano, o receptor de contingentes ocupados en el tráfico de sus excedentes productivos, en el mercadeo de minerales para usos de lujo, y en la producción de artículos industriales en escala de demandas universales de bienes. La Quemada y Casas Grandes (Paquimé) serían ejemplos de metrópolis que influenciaban activamente a los grupos que estaban situados en su exterior urbano y que, de muchas maneras, constituían clientelas asimiladas a poblaciones flotantes ocupadas en los consumos de intercambio y de adquisición de bienes socialmente más exigentes que los producidos en función de los propios de una mera economía de subsistencia.

A tenor de la heterogeneidad cultural de las poblaciones urbanas, de la concurrencia en ellas de individuos de diferentes espacios naturales y de identidades culturales también diferentes, ¿cuál puede ser el criterio que debemos usar para referirnos a los territorios de la Gran Chichimeca? Si por Gran Chichimeca reconocemos a las poblaciones que vivían en forma de culturas naturales o de subsistencia, es evidente que si partimos del Norte de Mesoamérica los grupos pertenecientes al criterio de culturas naturales se extienden más allá de la frontera actual de México con los EE. UU. Y es obvio, asimismo, que también estos territorios contienen poblaciones educadas en la gran tradición mesoamericana y que, por lo tanto, representan ser grupos de civilización urbana nucleizados en forma ecológica discontinua, expresada conforme a grandes aglomeraciones demográficas. En ellas, estas poblaciones ejercían la práctica de un comercio intensivo, y en las informaciones de que disponemos son patentes las influencias culturales muy estables por parte de Mesoamérica en ellas.

Un seguimiento de la presencia de artículos comerciales y su instalación en diferentes puntos de este gran espacio territorial permite darnos cuenta de que, por falta de homogeneidad ecológica, este gran territorio es difícil considerarlo un área cultural como se hace habitualmente cuando hablamos de los indios de las Praderas de Norteamérica o de los esquimales inuit en sus diferentes localizaciones. Es también posible habilitar el criterio de uniformidad ecológica cuando empleamos el concepto de región chichimeca, cuando en ésta incluimos sólo a los grupos que viven de la recolección, de la caza y de la pesca como recursos únicos o de subsistencia para el caso, incluidas las producciones agrícolas de temporal. En tal supuesto, y entre otros, los cháscanos, los coanas, los zacatecos, los chalchihuites, los guachichiles, los tepehuanes, serían propiamente los que llamaríamos chichimecos. Sin embargo, la condición de chichimeca podríamos fundarla en el reconocimiento de los que viven una cultura natural o acomodada a una dependencia material, prácticamente exclusiva, respecto de las producciones naturales. En este caso, la formulación del concepto estaría incluyendo poblaciones indígenas ocupadas dentro de criterios de subsistencia. Sin embargo, también podríamos



construir el concepto de chichimeco en torno a la incorporación de otra variable, una que a mi entender describiría la orientación básica del chichimeco en torno a un patrón cultural común, el del ejercicio y educación para la guerra, y en el de que esta actividad formaba parte de un ethos cuya estrategia era más que el de la subsistencia, el de la supervivencia compuesta dentro de ideales de organización para la guerra.

Quizá en este punto del imaginario cultural, podríamos reducir y, al mismo tiempo, hacer más compacta la idea de chichimeca, pues si la definimos dentro de la logística cultural producida en torno al concepto de la unión tribal para la guerra, encontramos en el uso de dicho concepto una concepción ideológica que, además de ser común a los individuos que se sentían óptimamente realizados en el eidos guerrero, al mismo tiempo, los percibimos actuando en función de una estrategia estrechamente vinculada a las alianzas contra unos enemigos que, por otra parte, resultaban ser más enemigos cuanto más ofrecían de botín en los casos de ser derrotados. La estabilidad de este patrón cultural organizado para la guerra, parece formar parte de un estilo propio de los chichimecas, de manera que en la realización de los objetivos los que reconocemos como chichimecos son también los que mayormente ajustaban sus empeños existenciales a causas y motivos de carácter trascendente, vinculados al éxito o al fracaso en la realización de fines, a la vez, individuales y colectivos, dirigidos a identificarse con los valores del que siendo cazador de animales, también adopta estrategias de cazador de hombres.

El sacrificio humano, pensado para ofrecerlo al Dios, era una particularidad ideológica común a su diversidad étnica y cultural, y la guerra y la captura de extraños constituían el medio de conseguir los cautivos que debían satisfacer a la divinidad y al individuo. La convicción universal de que este sacrificio construía los reconocimientos públicos específicos que recibían los guerreros que triunfaban en el combate, construía también la forma local de los ceremoniales colectivos, y desde éstos se justificaba la edificación de templos que conducían a magnificar la experiencia social del guerrero, pero también la de los sacerdotes que controlaban la relación del hombre con su divinidad. De hecho, cuando uno estudia el carácter predatorio de la realización individual del guerrero, también se da cuenta de que este carácter coincide, en forma de sumas sociales, con el modo como el individuo estimaba en poco o en mucho su persona. El valor magnificado de la guerra como instrumento de glorificación del hombre, dibujaba también la importancia de los beneficios de estatus que seguían al individuo cuando era triunfador en duelo y en guerra. Nos damos cuenta de que era por medio de estas opciones como los individuos se sentían apreciados o rechazados en sus prestigios por el grupo referencial, el de su banda o tribu.

Pienso, por lo mismo, en ideales guerreros de pueblos que hicieron de la guerra una forma de construcción del ethos tribal. Por consiguiente, el ethos guerrero



iba más allá de la guerra, pues optimizaba la realización de las metas de finalidad en las personas de los guerreros. Vencer en la lucha, prepararse física y mentalmente en la realización de este empeño, sería un ideal que se optimizaría en los prestigios del estatus, de los honores sociales. Sería, por lo tanto, un patrón cultural, y es dentro de esta perspectiva, la del motor nuclear de la logística cultural, como entiendo la definición de chichimeca.

Dentro de los límites geográficos que reconocemos como Gran Chichimeca, y en un examen somero de las poblaciones que se contenían en ellos puedo advertir la presencia de tres grandes influencias culturales, respectivamente, 1) la región occidental desde la que se emitían las migraciones que desde la región del Aztlán y sus habitáculos, el Chicomostoc específico, fueron fundamentales en dos direcciones, a) hacia el Norte de la región, y b) hacia el Centro de México; 2) Mesoamérica actuando en forma de lanzadera que va y viene y que no renuncia a dominar sobre el mundo septentrional; y 3) la que se estuvo formando continuamente a partir de sus grupos recolectores y cazadores, y la que, ya aposentada, fue creadora de centros urbanos de ámbito metropolitano, La Quemada y Paquimé en sus expansiones más emblemáticas.

Me parece significativa la importancia de La Quemada, pues históricamente tendría que ver con el centro de México, el de las culturas toltecoides, Tula, Xochicalco y Teotihuacán, entendidas como influencias decisivas en lo que hace a la conformación del ethos aristocrático de Tenochtitlan. Este gran conjunto cultural, formado por metrópolis ocupadas en la realización política de una clase especial de globalización, podemos asumirlo como semejante a una gran tradición, profunda en su anatomía, a la vez espartana y apolínea en sus compromisos con el fatalismo existencial, dominante en la estructura de personalidad de sus señores. De hecho, y en su forma vital, los señoríos toltecas que entraron en los linajes tenochcas se comportaron como educadores tempranos de los aztlanecos que alcanzaban a situarse en la reunión e influencia de las ciudades metropolitanas del centro de México. Así, una gran tradición, la nahua, se habría establecido en La Quemada, mientras otra, la mayanese, lo haría en Paquimé.

Aunque, ciertamente, La Quemada se producía vitalmente en paralelo con los centros urbanos ubicados en los valles del altiplano central de México, y aunque estas influencias alcanzaron a manifestarse en cultos e iconos ceremoniales de Paquimé, aquí parece más frecuente la presencia o relación de sus gentes con el mundo mayanese. Uno puede aventurarse, asimismo, a entender la dificultad logística que supondría acudir desde el centro de México a Paquimé, atravesando por entre las belicosas tribus chichimecas si antes no existían acuerdos y tratos políticos con éstas. Y uno entiende, también, que el mundo aztlaneco seguía emitiendo migraciones en forma de grupos chichimecos que mientras ocupaban territorios difíciles, al mismo tiempo, los defendían y ampliaban por medio de una decidida agresividad tribal.



Nos encontramos, pues, situados plenamente en la representación de un concepto, el de gran tradición cultural. Como digo, no tengo duda de que la Gran Chichimeca estuvo influenciada por las tres que hemos mencionado, una estrictamente chichimeca, constantemente alimentada por las actuaciones tribales de los aztlaneas, otra ya de construcción nahua centromexicana, y finalmente otra de origen mayanese. En este contexto, las representaciones de la gran tradición están presentes en todas partes, y una de ellas, específicamente chichimeca, construiría con su presencia la idea de que los aztlaneas estaban en el aliento de su propia continuidad en cada uno de los tres horizontes mencionados. Los equipamientos culturales respectivos nos hablan de tradiciones primarias, básicamente, recolección, caza y pesca de subsistencia; secundarias, o referidas a poblaciones construidas en torno a la agricultura y a tecnologías artesanas acumuladoras de excedentes, capaces, asimismo, de intervenir en las normalidades del comercio urbano; y terciarias o dedicadas al desarrollo de metrópolis políticamente decisivas, en el sentido de ser la expresión de Estados servidos por sistemas funcionarios y por monarquías aplicadas a definir la estratificación social en forma de sucesiones hereditarias.

En las condiciones indicadas, el concepto de gran tradición hay que vincularlo a la idea de que las tres que mencionamos ocupaban escenarios geográficos en cuya historia los aprovechamientos técnicos del agua se conciertan en forma de expresión cultural concreta, la producción de excedentes. Esta clase de producción, agrícola en el particular, tuvo que ver con los desarrollos específicos de la sociabilidad. Allí donde el agua fue canalizada y llegaba a tener el carácter de una obra hidráulica, también esta circunstancia coincidía con el nacimiento de una civilización urbana. Este acontecimiento estuvo presente en la Gran Chichimeca, y así la civilización que se dio en este territorio tuvo el sello de la intermitencia, o sea no participaba de la continuidad territorial que se daba en Mesoamérica. Sin embargo, por medio del concepto de gran tradición nos percatamos de que la relativa homogeneidad cultural mesoamericana tuvo que construir espacios para que en ellos habitara la diversidad que reconocemos en la Gran Chichimeca, pues siendo ésta intermitente en dichas continuidades, este reconocimiento importa a la construcción de la idea de un estilo cultural, uno que preparó el territorio para ser una clase de intermitencia única en la proximidad de ser, alternativamente, un Aztlan en estado de expansión permanente de la forma chichimeca, pero también un Aztlan en estado de expansión de la forma cultural que describiría como estrictamente nahua.

Quizá en este punto la idea de gran tradición la podemos pensar en términos de límites de realización local, y conforme éstos incluyen diversidades ecológicas y culturales, al mismo tiempo, también conducen a explicar el cómo los referentes materiales inducen a crear unos primeros límites de actuación y preparan para unos segundos límites de expansión. De hecho, pues, la idea de gran tradición aplicada



Frontera



El concepto de frontera como teoría en el análisis de la regionalidad mexicana

ANDRÉS FÁBREGAS PUIG
Universidad Intercultural de Chiapas

En 1983, al iniciarse el Proyecto de Análisis Antropológico de la Frontera Sur, el tema en México apenas se planteaba, tanto desde el punto de vista de una reflexión conceptual sobre la frontera como su aplicación en el Sur. Los resultados de aquel proyecto se dieron a conocer en una publicación que auspició el CIESAS (Andrés Fábregas Puig, et, al. *La Formación Histórica de la Frontera Sur*. Cuadernos de la Casa Chata 124, CIESAS/CIESAS del Sureste, México, 1985.), institución bajo cuya cobertura se llevó a cabo el proyecto. Visto a la distancia, ese fue el primer ejercicio de reflexión antropológica sobre la Frontera Sur de México, llevado a cabo por un grupo de científicos mexicanos. Me parece que no exagero si incluso añado que de ese proyecto emanó el concepto de Frontera Sur en México. En esos años, el término Frontera en el país, era una referencia exclusiva al Norte, a la línea limítrofe entre los Estados Unidos y México. Nadie volteaba al Sur al referirse a la frontera. Es más, para los mexicanos sólo existía LA FRONTERA situada al Norte.

El concepto de frontera admite múltiples aplicaciones y significados. Desde el reciente planteamiento de Alejandro Grimson quien ve a la frontera como un lugar de encuentro de “relatos sociopolíticos y literarios, historiográficos y antropológicos”, hasta los planteamientos de la articulación entre frontera y estado nacional, el concepto se muestra amplio en su cobertura analítica y en el panorama disciplinario de las Ciencias Sociales. Planteado desde el método antropológico de la ecología cultural, el concepto de frontera se remonta a la tesis de Frederick Jackson Turner quien lo asimiló a la noción de la “tierra vacía”, en el contexto de la formación del Estado Nacional en Norteamérica. Jackson Turner opina que la cultura del norteamericano medio se configuró en el proceso del corrimiento de la frontera en esa supuesta tierra de nadie que invitaba a ser ocupada. Fue esa experiencia –dice Turner- la que modeló la individualidad acentuada de los norteamericanos, su vocación por la democracia y su tradición de autonomía local, así como su acendrado tesón y orientación al trabajo. En esta perspectiva, la frontera es la tierra desolada



que invita al colono pionero a cimentar la civilización. Los pueblos originales de Norteamérica, las Culturas que poblaron los inmensos espacios de lo que es hoy la Unión Americana, eran nadie en la visión de Turner. Como es ampliamente conocido, esta tesis fue expuesta en 1893 en un ensayo titulado “El significado de la frontera en la historia americana”. A partir de este texto, la palabra frontera adquirió un significado legendario en la sociedad norteamericana, pasando a ser un componente importante del nacionalismo estadounidense además de alimentar las películas del Oeste, y más tarde las de Rambo, que han marcado momentos en el cine industrial de Hollywood. Su repercusión fue tal entre los historiadores norteamericanos, que pasó a ser un concepto central para establecer las similitudes y diferencias en la historia particular de los Estados Unidos, en contraste con la del resto del mundo. El planteamiento de Turner dio lugar al establecimiento de una escuela de historiadores, cuyos puntos de vista he analizado en otros textos.¹ Sin embargo, no debe dejarse de apuntar que el concepto de Turner nace en un contexto colonial y pasa por alto la existencia de las sociedades nativas. Sin proponérselo, Turner introdujo en el análisis de la frontera, la problemática de la alteración de las ecologías culturales de un territorio sujeto a la expansión colonialista. La antropología precisó este contexto a través del análisis evolucionista y ecológico cultural. En efecto, las propuestas de Julian Steward llamaron la atención hacia la formación de estructuras de poder, basadas en el control de los recursos estratégicos de que dispone una sociedad en un medio ambiente determinado. Karl Wittfogel culminó este punto de vista reuniendo algunos planteamientos de Karl Marx en relación al llamado Modo Asiático de Producción con los propuestos por Julian Steward. Por su parte, Marx y Wittfogel coinciden en señalar que la clave del poder totalitario en el Oriente radica en el control ejercido por el Estado sobre las comunidades campesinas corporadas, incluyendo la capacidad de movilizar a grandes contingentes de trabajadores empleados en la obra pública. En el contexto específico de China, esas magnas obras se llevaron a cabo con el propósito de controlar los grandes ríos a través de complejos sistemas hidráulicos usados en una agricultura de alta intensidad y productividad. Fue en ese contexto que se planteó el concepto europeo de despotismo oriental que, con certeza, analizó críticamente Edward Said en su conocido libro *Orientalismo* (1997). En el examen de ese contraste entre Oriente y Occidente, elaborado desde este último, las sociedades democráticas son sinónimo de sociedades de frontera en el sentido de Frederick Jackson Turner, mientras que

el Oriente representa la falta de libertades humanas y la vigencia de fronteras de encierro. Edward Said demostró la falacia de ese “orientalismo” y la falta de análisis histórico en la elaboración de una visión que hoy es continuada de

¹ Ver: Pedro Tomé Martín y Andrés Fábregas Puig, *Regiones y fronteras. Una perspectiva antropológica*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2002.

Andrés Fábregas Puig, “Las fronteras en un mundo globalizado”. En, *Revista Liminar*, CESMECA, San Cristóbal, Las Casas, Año 1, Volumen 1, Número 1, junio de 2003, páginas 6 a 17.



varias formas, particularmente como ingrediente de la política externa del gobierno de los Estados Unidos.

En un texto escrito por Marx, titulado “El Gobierno Inglés en la India” (1853), se dice que:

“...No debemos olvidar que estas idílicas comunidades, inofensivas como suelen aparecer, han sido siempre el fundamento sólido del Despotismo Oriental, restringiendo el pensamiento humano dentro del molde más pequeño posible, haciéndola el instrumento irresistible de la superstición, esclavizándola con reglas tradicionales, y privándola de grandeza y energía históricas.”

(Marx, 1973, página 306).

Es decir, esa visión desolada del Oriente desde la perspectiva de Occidente, fue configurando un contexto que propició la intelectualización del colonialismo, como de manera clara lo evidencia el párrafo de Marx. El proceso que realmente ocurre es la expansión e internación del capitalismo bajo la práctica del colonialismo y es el mismo que aporta su contexto a la elaboración de las fronteras en el mundo contemporáneo. Marx vio en la “inmovilidad” de la comunidad campesina de Asia uno de los mayores obstáculos al cambio social y, por lo tanto, a la consecución de una sociedad libre, sin fronteras ni excepciones en el planeta. La única posibilidad de que tal obstáculo fuese removido lo vio Marx en el corrimiento de las fronteras del capitalismo occidental, que llevaría así la simiente de su propia desaparición y la semilla de un nuevo mundo.

Uniendo este planteamiento de Marx con los propuestos por la Ecología Cultural, Wittfogel elaboró un modelo que llamó “la Sociedad Hidráulica”. Dentro del desarrollo de este modelo, Wittfogel afirmó que la necesidad por los trabajos hidráulicos complejos es lo que propició el control político totalitario y la consolidación de instituciones desde las cuales se ejerció el poder despótico. Es muy conocida la afirmación de Wittfogel de que en Oriente existe un “Estado más fuerte que la Sociedad”. Dentro de esta, no hay cabida para las fuerzas políticas independientes, que no sólo estén en capacidad de competir por el poder sino de vigilar el ejercicio del mismo. Las normas impuestas por el poder despótico no están controladas ni por la tradición ni por la religión, ni por cualquier otro componente de la sociedad, incluyendo los sistemas legales. Podrán existir ciertas manifestaciones del gobierno local e incluso de los grupos de parentesco, pero carecen de eficacia en el contexto de la sociedad. En conclusión, las sociedades de Oriente son, según Wittfogel, “democracias mendicantes”.

Con la perspectiva del análisis de la frontera, Owen Lattimore cuestionó el planteamiento de Wittfogel. Lattimore partió del hecho de que una frontera se crea cuando dos sociedades diferentes, con ecologías culturales distintas, entran en contacto. Demostró la existencia de estas fronteras como territorios de interacción,



al analizar las relaciones entre los nómadas de las estepas en Asia Central con los agricultores sedentarios. Estas fronteras tienen el doble carácter de zonas de conflicto y de interrelaciones. No es inusual el contacto social en estos territorios, más allá de la permanencia o no de las fronteras. Las diferencias se establecen a través de las adaptaciones especializadas que modelan los medios geográficos convirtiéndolos en medios culturales, haciendo útiles los intercambios de productos diversos. Es decir, Owen Lattimore llevó su atención hacia el examen de las relaciones entre las comunidades campesinas y los grupos nómadas, afirmando que las fronteras eran espacios no sólo de conflicto sino también de cooperación social. Señaló que los individuos llegan a oscilar de un bando a otro, pero las fronteras persisten. Las diferencias entre las ecologías culturales fronterizas se profundizan y se arraigan al tiempo que el intercambio es cada vez más útil. Los trabajos de Lattimore demostraron que las relaciones entre el Estado y las poblaciones fronterizas difieren de las establecidas con las comunidades de las regiones centrales. Las poblaciones fronterizas suelen presentar rasgos de una relativa autonomía con respecto a la autoridad del Estado, porque le son útiles a este para guardar sus límites. Thomás Barfield completó y amplió el trabajo de Lattimore, al demostrar que los grupos confederados nómadas y el propio Estado Chino, tuvieron ciclos de ascenso y decadencia a lo largo de una historia milenaria. Es decir, las fronteras son flexibles, lábiles, modificándose por la acción concreta de las sociedades. Además, los trabajos de Owen Lattimore y otros estudiosos del Oriente mostraron con claridad que el Estado mantiene relaciones diferentes con las poblaciones de frontera y que estas han sido capaces de imponer condiciones al sistema político en general. Incluso, en términos del tipo de campesino que suele encontrarse en las regiones de fronteras, lo más generalizado es el cultivador libre, dueño de su tierra y con acceso a un mercado en el que vende sus productos a precios no regulados por el Estado. Los casos de poblaciones de frontera en China y la India ilustran ampliamente lo anterior, pero también la frontera de Europa con Asia y el mismo caso de formación del Estado Mexicano, incluyendo el período colonial. Las formas de parentesco suelen también coincidir en una organización que tiende a la familia extensa o los linajes, distribuidos a lo largo y ancho de los territorios de frontera. Ejemplos concretos de estos últimos son la Zadruga en la frontera Europea con Asia, en la antigua Yugoslavia, o la familia nuclear inserta en una red de linajes en el caso de los Altos de Jalisco, México. Este tipo de campesinado, en los casos correspondientes, es el que más resistencia ha opuesto a la colectivización de la tierra. Así lo muestra el ejemplo de la región de la Zadruga en Yugoslavia en la época del Mariscal Tito o, nuevamente, los Altos de Jalisco, cuyos campesinos rancheros se negaron a la implantación del ejido propuesto por la Revolución Mexicana de 1910. Pero es también el caso en las regiones de frontera de lo que fue el territorio abarcado por el Estado Soviético en tiempos de la colectivización forzada.



En la visión de Karl Marx, la estructura de la comunidad en el Oriente es prácticamente inamovible porque al reproducirse lo hace exactamente sobre las mismas bases, sin innovación alguna. El modelo de la comunidad corporada cerrada se repite infinitamente, bloqueando el cambio y, por consiguiente, la transformación de la sociedad en su conjunto. En esa perspectiva, que no tomó en cuenta el análisis de la situación de frontera, Marx planteó que la única salida posible a una situación social que inhibe las libertades humanas, era la universalización del capitalismo y, por lo consiguiente, del trabajo libre, que, aunque sujeto a las veleidades de un mercado, representa una mejor condición que el trabajo esclavo o servil. De hecho, Marx sugirió en 1853 la tesis que Frederick Jackson Turner desarrolló en el texto citado de 1893. La expresión más clara de Marx acerca de su visión de cómo se transformaría el Oriente, se encuentra en un párrafo de su texto, “El Gobierno Inglés en la India” (1853):

“Inglaterra, es cierto, al causar una revolución social en el Indostaní, actuó bajo los más viles intereses además de la estupidez con la que los aplicó. Pero esa no es la cuestión. La cuestión es ¿puede la humanidad alcanzar su destino sin una revolución fundamental en Asia? Si no, cualesquiera que sean los crímenes de Inglaterra, ella es el instrumento inconsciente de la Historia en provocar dicha revolución.”

(Marx, 1968, página 94).

Es decir, Marx propuso que la expansión del capitalismo más allá de sus fronteras en la Europa Occidental, ocurrirá bajo la práctica del colonialismo-como ha sido- lo que, según su opinión, es lamentable y condenable, pero al fin de cuentas, representa la salida para las sociedades asiáticas. En otras palabras, es la extensión del capitalismo a todo el planeta, el corrimiento de las fronteras, lo que provocará la gran transformación del mundo. En esta visión, Marx escribió como europeo, tal como Turner lo hizo desde la perspectiva de una Norteamérica en expansión. En descargo de Marx, debe recordarse que, en sus años finales, sostuvo una opinión contraria expuesta en su correspondencia con Vera Zásulich, en relación a la comunidad corporada rusa. En ese contexto, Marx cambió su opinión afirmando que Rusia “podría ahorrarse el paso por el capitalismo” debido a que existía la oportunidad de aprovechar el potencial organizativo de la comunidad campesina. Esta discusión es pertinente para el tratamiento de la situación de frontera en la actualidad porque, en principio, la expansión del capitalismo es un corrimiento de fronteras y, por otro lado, es en esas situaciones que se aprecian las excepciones de un sistema social. Desde los añejos días de Marx hasta los estudios contemporáneos, sabemos algo más de la dinámica de las fronteras. En virtud de estos desarrollos y basados en los trabajos más recientes de la década de los años 1990, estamos en capacidad de plantear que las fronteras son territorios en los que la interacción de



agentes internos y externos, configuran los acontecimientos locales. Los propios agentes externos son modificados por los contextos locales, como ha sido demostrado en el caso de los Altos de Jalisco durante los siglos XVI a XVIII. (Fábregas, 1986; Tomé y Fábregas, 1999). Las fronteras son espacios y ámbitos de imbricación social y cultural, de formación de sociedades y culturas particulares y de generación del cambio social. Las relaciones entre los Estados y las fronteras son distintas de las establecidas con el centro del sistema político del que se trate. Es pertinente recordar que el análisis de Lattimore introdujo factores históricos que están ausentes en el tratamiento de Wittfogel y mostró la importancia de las fronteras para entender la configuración de los Estados Nacionales. La frontera como límite está asociada a la demarcación de los territorios que un Estado reconoce como propios. El término límite proviene del latín *limes*, que se refiere al camino que bordea un campo. El límite es una línea que se traza para marcar una situación: “este lado”, “el otro lado”, “antes” o “después”. Bien ha escrito Claude Raffestin que todo límite es intencional y los esfuerzos que se hacen para legitimarlo se expresan en un ritual o en un proceso político. La noción de la frontera como límite se manifiesta de diversas maneras, desde el concepto de límite político hasta el de límite étnico o límite cultural. En principio, el límite es la expresión de una forma de ejercer el poder y concebir un territorio político en términos de grupos de poder: “mi propio territorio” versus “el territorio de otros”. Precisamente es Owen Lattimore quien demostró que el límite surge de toda acción que relacione a la sociedad con el control del medio ambiente. El límite marca la diferencia y a su vez, esta exige al límite. El límite señala hasta donde llegan determinadas relaciones reconocidas socialmente, experimentadas históricamente, incluyendo las formas políticas y las culturales. Así, Lattimore escribió de la creación de fronteras como límites en términos de relaciones entre comunidades humanas a lo largo de historias concretas. Frederick Barth analizó a la frontera como límite para contrastar la diferencia y resaltar la organización social de la misma. Darcy Ribeiro vio los límites en términos de “procesos civilizatorios” y dinámicas expansionistas del Estado Nacional en Brasil. El planteamiento general que hizo Guillermo Bonfil en su *México Profundo* (1987) nos descubre a las fronteras como límites entre lo que el autor llamó el México profundo y el México epidérmico. La obra del etnólogo mexicano quiere demostrar la sistemática negación de la civilización mesoamericana y el dominio de un país occidentalizado que en la práctica suprime la pluralidad cultural. Con todo ello lo que destaca es que la frontera como límite es el resultado de una relación: son las comunidades humanas las creadoras de las fronteras espaciales o imaginadas, delimitando interna y externamente a los sistemas sociales, culturales, económicos o políticos. Las fronteras se dinamizan por una dialéctica particular cuya actuación evidencia hasta dónde llega un sistema y cuáles son sus componentes. En estos aspectos se muestra con claridad la relación entre la frontera espacial



y las dimensiones social, política y cultural. La delimitación espacial traza el marco territorial de una sociedad y su cultura, cuyo enlace exige la elaboración de una ideología. Por ejemplo, la concepción que tenemos de frontera en México forma parte de una ideología que enfatiza el nacionalismo y a este como la expresión del proyecto propio de sociedad y cultura. Por esta razón, al interesarnos en el cambio social y cultural es menester atender a la reformulación de las fronteras y a la forja de nuevos entornos espaciales, sociales, culturales o políticos. Ante la conformación mundial de bloques, este último aspecto es prioritario para el análisis. Y lo es porque desde el concepto de frontera, toda sociedad reconoce límites. Este es un problema de primera importancia para la teoría de sistemas. En efecto, es antigua la discusión en la teoría sociológica sistémica de ¿hasta dónde llegan los límites de un sistema? ¿cómo distinguirlos de otros sistemas? ¿cómo saber en dónde está la frontera de un sistema y el inicio de otro? No siendo el objeto de este texto una discusión de esos aspectos, los he señalado para llamar la atención hacia la importancia de un planteamiento claro de la noción de límite. Así, desde la perspectiva de la ecología cultura política, el límite entre ecosistemas culturales se traza en el contraste de estrategias de adaptación. Allí en donde termina una de ellas, y converge con otra, estamos en una situación limítrofe. Así mismo, allí en donde termina un límite trazado por un Estado Nacional y se toca con otro diferente, estamos en una situación limítrofe políticamente hablando. Por supuesto, el trazado de los límites entre Estados Nacionales está vinculado a historias de poder particulares, a la formación y actuación de estructuras de dominio, operando en territorios concretos. Con ello quiero decir que los límites entre los Estados Nacionales no se trazan al compás sólo de las características del medio ambiente, de sugerencias geográficas, sino de las acciones humanas sobre él. El hilo conductor es la formación de estructuras de poder que se erigen en controles del acceso a los recursos estratégicos de que una sociedad dispone. La ecología cultural pasa a ser políticamente manejada y uno de los signos de ese hecho es, precisamente, el establecimiento de los límites políticos. En una situación así, no son los intereses generales, objetivos, de una sociedad, los que guían la transformación de la geografía, sino los intereses particulares del grupo que controla las condiciones que permiten el acceso a los recursos y su manejo. Las estrategias de adaptación son decididas desde una perspectiva interesada y ello se manifiesta en el trazado de los límites.

Desde el punto de vista de una antropología interesada en el conocimiento de las interacciones entre una sociedad y sus medios ambientes, la frontera está vinculada a la formación de regiones. Es, por lo consiguiente, un proceso relacionado con la territorialidad y, más allá, con el análisis de cómo se configuraron los ámbitos del poder, incluyendo la forja de los Estados Nacionales. La territorialidad se crea y se recrea a lo largo de la Historia en el contraste de las adaptaciones y en la interrelación que sociedades concretas ponen en marcha a partir de ese hecho.



El trabajo de Jhon Murra en el Perú es uno de los ejemplos más claros al respecto. Murra lleva a cabo el análisis de la frontera en términos de los manejos ecológico culturales que modelaron los entornos particulares de las sociedades andinas. Murra inició su análisis examinando las prácticas productivas en las sociedades andinas y particularmente entre los Incas. Demostró que esas prácticas productivas fueron diseñadas para hacer frente a las peculiaridades del medio montañoso además de ser la base de elaboración de los rituales para almacenar la comida. En 1972, Murra propuso la distinción de diversas estrategias adaptativas, cada una creando sus propios límites, que lograron la complementariedad entre medios ambientes diversos. Es ampliamente conocido el término de “pisos ecológicos” usado por Murra para describir este complejo sistema de intercambio inventado por los Incas y que formó la base económica del Estado. Estas fronteras del mundo Andino, al igual que en México o en América Latina, fueron alteradas y reformuladas por la práctica del colonialismo. La complejidad de la regionalización del mundo actual, se originó en los procesos desatados por el colonialismo, que trasladó o intercambió, formas de organización y de relaciones de producción, de un lado a otro del planeta, aumentando la complejidad de las sociedades locales. En el caso de América Latina, la expansión de Europa Occidental provocó procesos de formación regional y de las fronteras consiguientes, que configuraron los contextos históricos de las sociedades actuales. Esta misma expansión colonialista generó la frontera entre desarrollo y subdesarrollo, el avance y el atraso tecnológico, así como la alteración de las evoluciones particulares de una amplia variedad de sociedades y culturas. En el caso mexicano, como en el de otros en América Latina, la introducción de la ganadería creó una frontera de expansión sobre los sistemas productivos locales, basados en agriculturas diversas y complejas. Aún en el contexto actual de la globalización, la formación de regiones se ha ampliado con el consiguiente movimiento en las fronteras. De hecho, la globalización y la regionalización son procesos simultáneos, junto al reordenamiento o la alteración de las fronteras. Lo anterior no es afirmar que los procesos aludidos se manifiesten de la misma manera en todas partes. Las diferencias entre los procesos resultan de contextos históricos específicos y de la formación, consolidación y cambio de sociedades y culturas concretas. Por ello mismo, la antropología debe seguir insistiendo en la importancia de los procesos particulares que, entre otros factores, implican la reformulación de las fronteras. Conviene insistir en que las regiones y sus fronteras no son espacios dados, naturales, sino el resultado de elaboraciones históricas de procesos sociales concretos. En esos procesos se rehacen las identidades al igual que las culturas y las propias configuraciones sociales. A las fronteras se les entiende enmarcadas en esos procesos. El concepto de frontera implica un enfoque regional para acercarse al análisis de la Historia, de la Sociedad y de la Cultura. Es decir, la formación de regiones está vinculada a un dinamismo particular en la configuración y reformulación de



las fronteras entre sociedades distintas. Un grupo humano se expande en la medida que sus estrategias adaptativas van creando situaciones demográficas y organizativas más complejas y los conflictos por el control del acceso a los recursos básicos de que dispone van conformando estructuras de poder cada vez más sofisticadas hasta llegar al Estado. Este remarcará las fronteras de un territorio concebido como el propio y legitimado ante la sociedad a través de múltiples mecanismos. La formación de los Estados Nacionales no significó, en América Latina, la supresión de las culturas regionales. En consecuencia, el ejercicio de regionalizar para proceder al análisis, no implica propiciar los regionalismos sino que es la puesta en práctica de un recurso metodológico para ampliar las posibilidades del conocimiento acerca de las sociedades latinoamericanas. No existe una concepción unívoca de región sino que su conceptualización está sujeta al planteamiento teórico del investigador, al problema específico que trata de resolver y, por lo consiguiente, al método de análisis que se sigue. El criterio desde el cual se delimita una región debe explicitarse como parte del método de análisis y exponerse en concordancia con el planteamiento del problema que se investiga. En este sentido, adoptamos el punto de vista de Pedro Tomé que ha sugerido que:

“...la indagación sobre la región debería estructurarse en torno a cuatro niveles analíticos mutuamente imbricados:

- a) La distribución territorial de las redes sociales en relación con la ocupación de entornos naturales en los que habitan los seres humanos.
- b) La actividad llevada a cabo por las personas insertas en dichas redes para transformar el entorno que habitan o que suponga de facto su alteración. Esta actividad se concreta en la creación, consolidación o cambio de dichas redes para facilitar la transmisión de información en ecosistemas culturales. Como consecuencia de la misma se generan tanto productos inmateriales, pero empíricamente detectables, como materiales.
- c) El resultante de la incidencia de factores ajenos a tales redes pero que, de una manera u otra, tienen influencia sobre las mismas (dinámicas de regiones limítrofes o de estructuras políticas más amplias como naciones, mercados o Estados en las que pueden estar insertas).
- d) El que muestra las consecuencias que la interdependencia de los tres niveles reseñados tiene sobre la configuración regional.”

(Tomé, 2005, página 58 y 59).

En América Latina existen múltiples fronteras cuya importancia es resaltada en particular según sea la formación y composición de los Estados Nacionales. En la propia literatura latinoamericana las fronteras son variadas, como lo recuerda Alejandro Grimson (2003). Debemos, por lo tanto, hablar de la frontera en sus múltiples dimensiones en América Latina. Habremos de dar cuenta, además, de



que esas múltiples dimensiones de las fronteras, aluden al territorio y los territorios, a la cultura y las culturas, a las comunidades de identificación, a las formas políticas y sociales, a las cuestiones de género y etnicidad, así como a las de clase social. Por ello es tan complejo y laborioso el análisis de las fronteras. Su movilidad de una dimensión a otra las hace difícil de aprehender. Además, los ámbitos de frontera propician la interrelación de las múltiples dimensiones de la vida social y son, precisamente por ello, el locus de la formación de nuevas configuraciones sociales y culturales. Los núcleos del cambio social latinoamericano se localizan en las fronteras de estas múltiples diversidades, allí en donde los límites se entrecruzan, generando nuevos contextos. Esta visión abre un amplio horizonte al análisis guiado por la noción de frontera. No sólo estamos en las dimensiones de la territorialidad, sino en la complejidad de la sociedad y la cultura. Por eso, los dilemas latinoamericanos tendrán que explicarse en términos de fronteras y de límites. Piénsese que en América Latina en general, la territorialidad nacional está en disputa. Los movimientos guerrilleros que aun permanecen, los grupos de narcotraficantes o los paramilitares y aún, las pandillas como la de los Maras centroamericanas constituyen expresiones distintas de esa disputa por los territorios nacionales frente a los Estados Nacionales (Grimson, 2003). Además de este proceso, una mirada a los cambios políticos y las reformulaciones territoriales que están en curso, muestra que no hay una homologación de la ciudadanía con la nacionalidad. Es decir, la articulación entre frontera y nación ocurre en el mundo contemporáneo en contextos de mayor amplitud: aquellos abarcados por los tratados económico-políticos como el de la Unión Europea. En contraste, no asistimos a una dilución de los símbolos nacionales sino más bien a su replanteamiento en algunos casos o a su reforzamiento en otros. Un ejemplo muy reciente de estos procesos lo ofrece el rechazo a la Constitución de la Unión Europea por parte de los franceses y los holandeses y los conflictos por los subsidios que han protagonizado Francia, Inglaterra y España. En forma paradójica, el proceso de elaboración de la Unión Europea ha remarcado las fronteras nacionales aunque los límites territoriales entre los Estados se hayan flexibilizado. Lo mismo ocurre con los flujos migratorios. Por un lado, traspasan los límites reordenando la distribución poblacional mundial. Por otro lado, remarcan no sólo las fronteras territoriales, sino las étnicas, sociales y culturales. En forma simultánea, el mundo se globaliza y se localiza, aspecto este que las ciencias sociales tratan de capturar con el término glocal. Los movimientos migratorios de la población aceleran la composición variada de las sociedades actuales y provocan cambios que se transforman en modificaciones estructurales. Las líneas de demarcación culturales y sociales, y aún étnicas, al interior de una sociedad, están sujetas a variación constante y han obligado a los Estados Nacionales a repensar los términos de sus fronteras territoriales y de sus propias fronteras internas. Aún en el terreno lingüístico, esta labilidad fronteriza es notable. En los puntos de intersección de las diferencias, se ponen en



marcha procesos de transculturación y translenguización que hacen aún más compleja la dinámica fronteriza. En no pocos de esos ámbitos, se propicia la emergencia de nuevas configuraciones culturales que vuelven más compleja la composición de los Estados Nacionales. No menos importante es establecer la reflexión acerca de la capacidad que estos últimos demuestran para absorber los nuevos procesos e introducirlos a una dinámica de integración. Las fronteras interiores permanecen pero los Estados Nacionales también intensifican los medios de cohesión e integración social dentro de sus territorios, de la más vasta variedad cultural hasta ahora presente en el escenario mundial.

El concepto de frontera como la tierra vacía apunta hacia el análisis del colonialismo y sus constantes reformulaciones, incluidos los procesos de formación de los Estados Nacionales en los que la noción de la frontera como límite adquiere relevancia. En el caso mexicano, el derrumbe del sistema colonial en el siglo XIX, resultó en la consolidación del Estado Nacional que se apoyó en el concepto de la frontera-límite como parte de la elaboración de una identidad nacional. Por este hecho, en la frontera norte de México el eje de la discusión es la identidad nacional como la clave de la soberanía nacional. Se trata de una identidad que se asocia a una supuesta comunidad de cultura que ha trazado sus límites a lo largo de la historia. En contraste, en la frontera sur mexicana, no es la identidad cultural el factor central, sino los nacionalismos estatales en ámbitos en los que las similitudes culturales son evidentes. Frente a la frontera norte, México se asume como una comunidad de cultura, con sus límites reconocidos, de cara a otra comunidad de cultura que es Norteamérica. Frente a la frontera sur, México se reconoce como una comunidad política en contraste con otras comunidades políticas, cuyos límites se contienen en las territorialidades abarcadas por los Estados Nacionales. En ambos casos el proceso es claramente fronterizo alimentado por el contraste ellos/nosotros. En la frontera sur, el contraste es entre las comunidades políticas como el factor para preservar la identidad del Estado Nacional. Pero en la frontera norte, ese contraste se establece desde la comunidad de cultura como factor político integrador frente a los Estados Unidos. En esos extremos se ha movido y se mueve la historia nacional y la dinámica social mexicana en relación a Latinoamérica. En términos de las fronteras internas, de las configuraciones regionales y culturales, México es variado. Las fronteras internas son resultados de procesos de conformación histórica puestos en movimiento desde el siglo XVI, con la llegada de los Castellanos. La actual configuración regional de México y de las culturas regionales, tiene su punto de partida en la combinación que provocó la presencia Castellana y las otras presencias que aquellos introdujeron, como las de los Africanos, Afrocaribeños o Asiáticos, principalmente, con los pueblos originales. La regionalización actual de México debe sus orígenes a los nuevos ámbitos que se establecieron al tenor del avance español y el afianzamiento del territorio por aquellos. El mosaico que se



estableció incluyó no sólo la formación de culturas regionales que combinaron los aportes de las diferentes vertientes indígenas, africanas, asiáticas y españolas, sino también a las estructuras de poder que localizaron sus intereses en espacios concretos. Es posible localizar en la formación histórica de las regiones mexicanas, la estructuración de los grupos clientelares ego centrados, que vendrían a caracterizar a las estructuras de poder, no sólo locales sino nacionales. Estas estructuras de poder son las que delimitaron territorialmente las regiones internas del actual Estado Nacional Mexicano, definiéndose desde los procesos de formación colonial. Al final del período colonial, las regiones mexicanas y sus fronteras estaban ya en un proceso avanzado de consolidación. Es entre todas estas configuraciones, formadas en el periodo colonial-valga la insistencia- incluyendo los diversos mestizajes entre Castellanos Africanos, Asiáticos y los pueblos originales, que se trazó la alianza política que definió al Estado Nacional Mexicano. En otras palabras, las regiones se reconocieron una a la otra en el contraste, asumiendo las fronteras internas del futuro Estado Nacional. El proceso llevó a la formación de una comunidad política por sobre la realidad regional reconocida así misma como tal frente al poder del Estado Español. En el proceso de forja de esa comunidad política, asumida para lograr la integración haciendo óbice de la variedad cultural, se sentaron las condiciones y contextos que posibilitaron la Independencia, primero, y el Estado Nacional, después. Las fronteras regionales y culturales permanecieron pero la integración fue posible en el tejido de un propósito político. Este contrapunto entre la nación como una comunidad política o como una comunidad de cultura, ha sido una de las constantes en la dinámica histórica de la sociedad mexicana. Incluso, el indigenismo mexicano partió de las fronteras étnicas y culturales para diseñar una política asimilacionista de Estado, pero olvidando la existencia de la comunidad política. Los descendientes de los pueblos originales están integrados como comunidad política al Estado Nacional Mexicano. El indigenismo diseñado como una política de Estado para asimilar a las culturas diferentes a la de prosapia criolla, olvidó que la nación se fundamentó en una comunidad política pluricultural. La comunidad de cultura surgió después, con la consolidación del Estado Nacional y no implicó la homogeneización de las culturas. Los llamados pueblos indígenas con sus distintas configuraciones culturales existentes, conservan sus mundos propios, transculturados al paso de los siglos coloniales, pero propios al fin. Vistos hacia el Sur, son parte de la comunidad política mexicana. Vistos hacia el Norte, son parte de la comunidad mexicana de cultura. En la frontera norte, el contraste cultural entre el mundo sajón y el mundo hispano, polariza de principio las visiones y acapara la atención analítica. Este aspecto es acentuado por los constantes y crecientes flujos migratorios de la población mexicana hacia los Estados Unidos y la forja en este último de una “cultura chicana”, que reconoce sus fuentes culturales en el país de origen, México. Incluso, un libro tan reciente como el compilado por Scott Michaelsen y



David Johnson (2003), coloca a la cultura y la identidad como el centro del debate entre México y los Estados Unidos. El libro se titula, precisamente, *Teoría de la Frontera*, mientras el subtítulo es los límites de la política cultural. El ensayo que finaliza el libro, escrito por Patricia Seed se titula, “Nuevas perspectivas sobre la cultura, los límites y las fronteras”, planteando una reformulación de la cuestión cultural en Estados Unidos frente a México. Ciertamente, estas posiciones continúan un debate que se abrió desde los años 1980 con los libros de Gloria Anzaldúa, Renato Rosaldo, Emili Hicks, Héctor Calderón y José Saldívar. Un caso similar al del volumen *Teoría de la Frontera* es el titulado *Voces de Frontera* coordinado por Víctor Zúñiga (1998), con otro subtítulo ilustrativo: “Estudios sobre la dispersión cultural en la frontera México-Estados Unidos”. Un último ejemplo es el libro coordinado por José Manuel Valenzuela Arce, *Por las fronteras del Norte* que lleva el indicativo subtítulo de “Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos.” El contraste conflictivo entre culturas distintas, la de México y la de Norteamérica (visto desde México, los Estados Unidos es también una comunidad de cultura), resulta en la elaboración de la cultura chicana. Lo escribe Victoria Novelo:

“La identidad nueva que resulta del enfrentamiento y negociación entre configuraciones culturales de origen nacional distinto, es nueva en el sentido de que es otra que, con referentes de ambos lados de la frontera, puede mezclarse, fusionarse, reinventarse.”

(Victoria Novelo, 1998, página 38).

En México mismo, la discusión sobre la formación de una cultura chicana al interior de los Estados Unidos cobró importancia porque se percibió a la población inmigrante como proclive a la aculturación. El término despectivo que se acuñó era una elocuente muestra de cómo se veía ese proceso desde dentro de México: *Pocho*. Esta última categoría devino en *Chicano*, como apelación a una cultura de frontera surgida al interior de los Estados Unidos, con capacidad para crear un mundo propio que, ni era solamente mexicano, ni era solamente norteamericano, sino una fusión de ambos. La inmigración de mexicanos provocó en los Estados Unidos la emergencia de nuevas configuraciones culturales y, por lo tanto, de una complejización de las fronteras internas en ese país. La presencia de las configuraciones culturales aludidas es tal, que siguen estando en el centro de la discusión, no sólo desde la perspectiva de México sino también de la de los Estados Unidos.

Esta discusión con respecto a la cultura y a la identidad que la frontera norte de México inspira, contrasta con el extremo sur en donde el centro de la discusión son los límites políticos entre los Estados Nacionales y las cuestiones económicas contenidas en los tratados comerciales. Un destacado ejemplo de esta caracterís-



tica es el libro de Daniel Villafuerte Solís titulado *La frontera sur de México*, que lleva el indicativo subtítulo de “Del TLC México-Centroamérica al Plan Puebla-Panamá”. Es decir, son las relaciones entre los Estados Nacionales en un contexto global hegemonizado por los Estados Unidos lo que le preocupa destacar a Daniel Villafuerte. Otros autores han enfatizado este aspecto. De hecho, está planteado en el volumen que abrió los análisis de la frontera sur mexicana titulado *La Formación Histórica de la Frontera Sur* (1985), firmado por Andrés Fábregas, Juan Pohlenz, Mariano Báez y Antonio Higuera. En 1979, María Emilia Paz escribió con referencia a la frontera sur mexicana:

“...en los próximos años será en esta región donde podrá ponerse en juego no sólo el futuro del sistema político que actualmente rige al país, sino incluso la propia soberanía e independencia del mismo.”

(María Emilia Paz, 1979, página 16.)

La cuestión de la integración latinoamericana se plantea desde la perspectiva política en Estados Nacionales que desde que trazaron sus fronteras, dieron origen a nacionalismos fortificados ante la necesidad de afirmarse como comunidades políticas pluriculturales. Por esta razón son tan sensibles los nacionalismos latinoamericanos, que, además, se sitúan frente al poder hegemónico mundial. Esos nacionalismos son los que remarcan los límites políticos de los Estados Nacionales que les dieron origen. Sin duda, la conflictiva relación con los Estados Unidos es una de las vertientes centrales en el mantenimiento de la cuestión política como aspecto central desde el Sur. Precisamente este ángulo es destacado constantemente por Daniel Villafuerte, como un rasgo característico en la situación de la frontera sur mexicana en la actualidad.

El caso de México ejemplifica la importancia del contexto para explicar qué tipo de frontera se asume como estratégica para conservar la territorialidad de los Estados Nacionales en Latinoamérica. He remarcado que frente a los Estados Unidos, la sociedad mexicana se asume como una comunidad de cultura frente a otra comunidad de cultura que es, además, el poder económico, político y militar dominante en el planeta. Esta percepción de la variedad cultural interna se hace desde la perspectiva del nacionalismo, elaborado por el Estado Nacional que, con sus cambios, sigue vigente en el país. En otras palabras, en ese contexto, el factor cultural asume el papel de factor político. En contraste, frente a Guatemala y Belice, o América Latina en general, la sociedad mexicana se asume como una comunidad política para preservarse como tal ante otras comunidades políticas con las que guarda similitudes culturales y convergencias históricas. Hacia el Norte, el propósito es no ser asimilado culturalmente y con ello, perder la frontera política, desmembrándose el territorio nacional. Hacia el sur, el objetivo es no ser asimilado políticamente en



un medio cultural que facilita ese proceso. Los procesos contemporáneos, además, remarcan que los inmigrantes mexicanos son agrupados al interior de los Estados Unidos como “hispanos” junto con otros conglomerados latinoamericanos. En esta dinámica radican las claves para profundizar y ampliar el análisis de la cuestión fronteriza entre los Estados Nacionales en América Latina y de esta, frente a los Estados Unidos. En ese contexto, todo México es frontera, como comunidad de cultura y como comunidad política. Es decir, al interior de los Estados Unidos, América Latina se RESUELVE como una comunidad de cultura. Esa es la dialéctica que niega y afirma, a la vez, a la Nación, en un proceso de contraste con las realidades de su contexto. Habrá que recalcar la importancia de los contextos para crear conocimiento acerca de estos procesos. Es probable que en América Latina sea posible encontrar ejemplos similares al de México. En todo caso esa situación entablada entre ambos ámbitos de comunidad, la cultural y la política, está condicionada –en el ejemplo Mexicano- por la frontera con los Estados Unidos. Incluso, desde Latinoamérica, México, como Nación, realza su condición de Frontera, política y cultural, frente a los Estados Unidos, que, además, continúa aplicando la teoría de la frontera propuesta por Turner, erigiéndose así mismo, como el factor civilizador en un mundo “incivilizado”.

La exploración del contrapunto entre comunidad política y comunidad cultural resulta imprescindible a la luz de lo escrito antes, para comprender la formación de las fronteras mexicanas, tanto las del Estado Nacional como las internas entre regiones. Es, también, la discusión en la Europa actual. Las configuraciones regionales son el resultado de una historia que integró comunidades de cultura dentro de un territorio, o bien, comunidades de cultura y comunidades políticas, en un mismo ámbito espacial. En el vaso de los pueblos nombrados Chichimeca el análisis desde la perspectiva del concepto de frontera es complejo debido a los cambios profundos del “territorio nómada” desde los días coloniales hasta nuestro momento. INCLUSO, LO CHICHIMECA ACTUAL ESTÁ EN LA RECOMPOSICIÓN DE LAS HISTORIAS QUE OCURREN EN EL AMPLIO NORTE DE MÉXICO, con un conglomerado humano diverso y en un contexto de desigualdad social. Ese es el sentido de insistir que no es una visión centralista el mejor enfoque para el análisis del caso mexicano, sino las perspectivas regionales y la forma en que las historias locales forjaron al Centro. En otras palabras, el proceso es la centralización de lo local. El correr mismo de las fronteras, es un proceso de continuo contraste y forcejeo entre la formación de un Centro y las Regiones, al interior de un Estado Nacional como el mexicano. Para mayor complejidad, esa formación de un centro y de periferias asociadas, está presente en las historias particulares regionales en México, como bien lo ejemplifica el caso de Jalisco, antes, la Nueva Galicia. Además, en este último caso, es importante tener en cuenta que la Audiencia correspondiente no conformó un Estado Nacional, como sucedió en la mayoría de los Estados



Nacionales en América Latina. O, también, el corrimiento de la frontera nómada por el avance del propio Centro, ahora como sede del Virreinato, en los tiempos coloniales, fue configurando territorios que adquirieron particularidades pero que forman parte del actual Estado Nacional Mexicano. Ese contrapunto entre Centro y Región es constante en la movilidad histórica de la sociedad mexicana en su conjunto. Le subyace a ese proceso, la formación de estructuras de poder locales y regionales, y la permanente negociación entre ellas para delimitar los territorios correspondientes. Esta forja del poder local está en concordancia con medios culturales en los que se apoya para trazar sus fronteras. Desde ese contexto, se perfilan las relaciones entre el Centro y las Regiones, en una repetida vinculación de estructuras de poder que buscan definir espacios propios sin perder la integración con el poder central. Este aspecto obliga al análisis de las correspondencias culturales en la formación de fronteras asociadas a estructuras concretas de poder y a configuraciones regionales. Es, en otras palabras, introducirse a la anatomía estructural del Estado Nacional. Como lo he planteado antes, en este análisis tienen un papel central los grupos clientelares egocentrados, como protagonistas de las estructuras de poder, tanto locales como nacionales.

En congruencia con lo hasta aquí planteado, tres son los ejes temáticos que destacan en el análisis de la frontera:

1. Reformular el análisis de la frontera en los nuevos contextos forjados por el colonialismo contemporáneo enmarcado en la globalización y la acentuación de los procesos locales. En este mismo contexto debe ser planteada la cuestión regional y la formación y permanencia de las culturas regionales al interior de los Estados Nacionales.
2. Análisis de las fronteras internas de los Estados Nacionales en el contexto de la disputa por la territorialidad nacional y la formación de estructuras locales de poder.
3. Análisis de los procesos de articulación entre Frontera, Región y Nación.

El análisis de los aspectos anteriores empieza por el examen de la visión de Frederick Jackson Turner, que anoté antes, en el sentido de que la frontera es la tierra vacía que se tiene frente a otro mundo cultural cuya existencia se niega. Esta noción de la frontera está vigente en la actualidad y se expresa como el enfrentamiento entre civilizaciones distintas –que dice Samuel Huntington- o entre “el bien y el mal”-que dice el Presidente George Bush. Ante definiciones de esta naturaleza, la noción difusa de “tierra vacía” permite la continuación de la expansión, es decir, la frontera como frente de expansión, está abierta. De esta forma, la frontera, desde el punto de vista de la “elite del poder” en los Estados Unidos, no es una línea de demarcación nítida sino una amplia franja, un ámbito, del planeta, que “invita” a la civilización a continuar su marcha sobre el mundo incivilizado. La guerra de Irak ha



sido una consecuencia de esa particular percepción que se apoya en un nacionalismo, el norteamericano, fomentado desde el Estado Nacional que, a su vez, obedece al control de grupos de poder específicos. Esta es la misma noción de globalización que plantea que el cierre de la frontera ocurrirá cuando el planeta se ajuste a los intereses de los poderes de facto. Son percepciones que se aplican al “otro” como en el caso del Islam frente al Cristianismo, o la manifestación de ello mismo en la oposición de Occidente frente al Oriente. La articulación de la comunidad pionera que avanza sobre esa tierra vacía se la atribuyen los círculos de poder de los Estados Unidos. Sin embargo, la globalización de lo local no es un proceso homogéneo y terminado. Vivimos en sociedades que hacen hincapié en la apertura de fronteras, por lo menos en el ámbito Occidental, en contextos que apunté antes. Pero ello no ha significado la supresión de los pequeños universos, con sus fronteras cotidianas, en los que se mueve realmente el mundo. Estos ámbitos de la cotidianidad son localizables al estar ubicados en espacios geográficos que son, al mismo tiempo, el escenario de un micro universo delimitado, con fronteras, valga la redundancia. Es en estos pequeños contextos que ocurren las interacciones empíricas que van elaborando, diariamente, a las formas de convivencia social. En otras palabras, el mundo actual en su cotidianidad se mueve en ámbitos localizados, delimitados, conectándose las interacciones sociales con espacios determinados. El análisis de las fronteras no puede prescindir de entender la dinámica local, la desconstrucción y construcción diaria de los espacios. La antropología posee una larga experiencia en el análisis de estos micro universos y de sus fronteras que, dadas sus características de autarquía, tendían a enfatizar sus delimitaciones, espaciales y culturales. La frontera, en ese contexto, significaba enfatizar el encierro más que el contacto. Lo sugerente es que, en un ámbito como el de la sociedad norteamericana, se localiza la tendencia a la autarquía y al encierro, pero esta vez, enmarcada en un proceso de expansión. La autarquía de la que hablo es equivalente a la tendencia hacia la autosuficiencia social, institucional y cultural, que acompaña al proceso de expansión y creciente control de la productividad mundial. A este encerramiento le sigue la extrema manifestación del etnocentrismo y la visión “localista” de los problemas del mundo. Es una importante contradicción de la globalización, esto es, la apertura de fronteras, que, al mismo tiempo, se cierran desde la perspectiva de la sociedad expansionista. Si usamos el concepto de *Habitus* propuesto por Pierre Bourdieu en 1988, lo que encontramos en ese mundo globalizado, es justo lo contrario del cosmopolitismo: los procesos de formación de la sociedad global han estado acompañados de un habitus localista. Pero esta tradicionalidad redimensionada ocurre hoy en el contexto de la apertura de fronteras, los flujos migratorios, la inestabilidad social, las guerras localizadas y el empuje del capitalismo por cerrar su frontera, pero con el mundo dentro.



La relación entre fronteras, regiones y nación está enmarcada en ese proceso anteriormente señalado. Dado que aún operan los Estados Nacionales y que las identidades asociadas son vigentes, existen contradicciones evidentes entre la voluntad expresada de abrir las fronteras y la voluntad real de cerrarlas ante los flujos migratorios. Es, en verdad, el dilema de la globalización. Lejos de debilitarse, los Estados Nacionales se afianzan aún dentro de los bloques, como ha sido evidenciado en la crisis de la Unión Europea. Ciertamente esos sucesos también apuntan hacia el distanciamiento que ocurre entre la sociedad y el Estado y las distintas percepciones que portan una y el otro sobre las fronteras políticas y las afirmaciones culturales. El rechazo a la Constitución Europea es parte de un proceso de reafirmación nacionalista en plena globalización y una señal clara de que, aunque las fronteras están abiertas, permanecen. No menos importantes son los casos de India y China, cuyos nacionalismos son un punto de apoyo que mantienen vigentes a sus respectivos estados nacionales. En el contexto de Asia, no puede dejar de mencionarse al Japón, cuya reafirmación nacionalista es tan evidente como su rechazo a una coalición política que no fuese controlada por él. Es decir, en términos de los más recientes procesos de formación de bloques, la vigencia de los Estados Nacionales, apoyada en comunidades políticas y culturales que se perciben distintas una frente a la otra, es la manifestación de los límites sancionados socialmente. Lo que ha sucedido en el proceso de globalización es una intensificación de las interconexiones mundiales pero ello no ha implicado ni el debilitamiento de los Estados Nacionales, ni del nacionalismo, ni, por lo tanto, ha devenido en la eliminación de las fronteras en su más amplia acepción. Advertimos que en el caso de Europa, la complejidad del proceso se ve aumentada porque existen Estados que son, en realidad, plurinacionales, lo que no es sinónimo de pluriculturales. España es, quizá, el ejemplo más destacado de esa situación.

Debe insistirse en que aún se aplica en la práctica el concepto de frontera asociado a procesos de expansión tanto como al cierre de una sociedad. Por supuesto, no existe una sola clase de frontera y es dable establecer una tipología desde diversos criterios. Por lo mismo, los rasgos característicos de una sociedad de frontera no pueden ser generalizados históricamente porque el establecimiento de una frontera no origina una situación inamovible. Las características de una situación de frontera han de ser discutidas en su contexto, histórico y contemporáneo, y en relación con la situación social que la originó. Por lo consiguiente, en el escenario actual del mundo, el análisis de la situación fronteriza –insisto– no se reduce a la cuestión territorial entre Estados Nacionales con toda la importancia que ello tiene. La revisión crítica de la hipótesis fronteriza nos descubre la multicausalidad de los procesos históricos y la variada diversidad de las situaciones de frontera. Como Owen Lattimore lo planteo, el punto de partida es la creación de una frontera como resultado de la actividad humana, de los encuentros y desencuentros con la historia propia y



con la de otros. Es desde ese momento que la frontera es modelada y transformada por la actividad y el crecimiento del grupo humano o por las consecuencias de su dominio sobre otro grupo humano, en el contexto particular de elaboración de las ecologías culturales. Desde la perspectiva del estudio de la frontera y la aplicación del método de la ecología cultural, es de resaltarse la importancia de la dimensión empírica sin perder de vista la elaboración teórica. Si hemos de ser congruentes en la insistencia en el trabajo de campo, entonces la dimensión empírica –etnográfica– del trabajo antropológico debe situarse como un indispensable apoyo a la reflexión teórica. Este punto de vista demanda del antropólogo un continuado compromiso en el análisis de la cultura y la sociedad. Más aún, en términos del estudio de regiones y fronteras, es la visión de largo plazo la más importante en el seguimiento de las transformaciones empíricas y la elaboración teórica. Solo así es posible relacionar la microhistoria con la macrohistoria, el acontecimiento local con el contexto mayor, el paso de la historia local a la historia universal. En este sentido, la insistencia en la etnografía detallada y el análisis amplio es un paso preliminar para la formulación de generalizaciones teóricas, que no sólo contribuyan a explicar una situación concreta sino a otorgarle a la antropología una dimensión sustantiva. En consecuencia, el análisis de las fronteras debe ser comparativo, etnográfico y dotado de medios históricos.

Las regiones y las fronteras son resultados diversos de experiencias humanas variadas, no sólo concretas, sino cambiantes. En términos ecológico culturales la introducción de nuevas adaptaciones configura contextos transformativos que pasan a formar parte de una práctica, de una experiencia temporal espacialmente dimensionada y acotada. Un contexto transformativo es un momento de cambio integral de la práctica humana en ámbitos concretos, lo que permite observar la introducción de la innovación no sólo tecnológica sino intelectual y las relaciones sociales en las que se apoyan. El concepto de contexto transformativo vincula a la ecología cultural con la historia, permitiendo observar las adaptaciones como movimientos microhistóricos. Nuevamente, la descripción detallada, la etnografía puntual, es la amplia referencia que introduce al antropólogo a la tarea teórica. La insistencia en el ordenamiento del dato no obedece en este caso a una inclinación empirista sino a una estrategia para evitar la especulación y llegar a una reflexión sustentada en la práctica de la sociedad. El concepto que propongo de contexto transformativo introduce medios históricos al análisis y se pregunta por las relaciones que hacen viable una región y una frontera. De hecho, insisto, pensar la frontera es hablar de región, de límites cognitivos y pragmáticos que una sociedad establece y consolida a través de la experiencia. Es también, una referencia obligada a la formación de redes sociales (Tomé, 2005) que van más allá de un territorio o que lo trasladan simbólicamente hasta reconstituirlo en un nuevo hábitat. En todo caso, el contrapunto entre comunidad política y comunidad de cultura se continúa, como lo



ilustran los grupos humanos migrantes de la actualidad. Por esta razón, las regiones actuales, no sólo internacional sino nacionalmente, tendrán que ser analizadas en el contexto de ese contrapunto que hace oscilantes a las fronteras. En este proceso interviene la memoria, la tradición y la reinención de una experiencia que al entrar en contraste con otra tradición y otra memoria, establece la frontera. Es lo que está aconteciendo con las nuevas comunidades culturales que se configuran en España y Francia, por ejemplo, o en los Estados Unidos. Aún en la frontera sur mexicana, existe el caso de la formación de comunidades de cultura procedentes de otros ámbitos políticos, como sucede con los Hondureños en la ciudad de Tapachula. La frontera es otra consecuencia de la diversidad cultural en su relación con procesos políticos y de reafirmación de vinculaciones con los Estados Nacionales.

Finalmente, el contraste entre comunidad de cultura y comunidad política no tiene el mismo contexto en sociedades que han surgido de matrices coloniales, como es el caso de América Latina, y sociedades con dinámicas expansionistas como las hay en Europa o presenta en la actualidad los Estados Unidos. En contextos como el mexicano, el planteamiento es el de constituir un Estado Nacional en un contexto de pluralidad cultural. Pero en Europa la discusión es la configuración de Estados Plurinacionales, lo que es diferente. La frontera se traza, en el caso europeo, por la identificación entre comunidad de cultura y nación, o, dicho de otra manera, la integración entre la nación y la configuración cultural. En países con matriz colonial como México, no existe una identificación entre comunidad de cultura y nación, sino que es admisible construir a esta última desde la comunidad política. Por supuesto que toda nación es una integración política, pero no necesariamente, la identificación entre nación y comunidad de cultura. No al menos en el contexto de América Latina. En contextos como el de España, las naciones que acuerden una integración política darán como resultado una Estado Plurinacional. En América Latina, las comunidades políticas se constituyeron en la forja de la independencia y desde ese proceso delimitaron sus fronteras. La nación surgió como una comunidad política pluricultural. Es la comunidad política la que trazó las fronteras en América Latina y no la comunidad cultural. Esto último sólo ocurre frente a los Estados Unidos. Entre sí, los Estados Nacionales de América Latina reconocen sus contextos culturales como parte de una macro comunidad histórica. Frente a sí, esos mismos Estados Nacionales reconocen sus fronteras políticas. Frente a los Estados Unidos, la comunidad de cultura y la comunidad política se erigen como una integración reafirmando la frontera. La migración y procesos como los que protagonizan las pandillas juveniles del tipo de las de las Maras Salvatruchas, confirman ese contraste. El contexto del contraste es indispensable para entender el comportamiento de las fronteras en América Latina y de esta frente a los Estados Unidos. Pero además la migración en los Estados Unidos hace aún más difícil esa identificación entre nación y comunidad de cultura, acentuando



la pluriculturalidad del Estado Nacional Norteamericano y sus fronteras internas. Estas son las dinámicas que el análisis debe dilucidar y explicar en este contexto de fronteras y límites en el que se mueven las sociedades latinoamericanas de las que México forma parte, y de su relación con los Estados Unidos. Lo sugerente es como oscila el contrapunto ellos /nosotros en los contextos que he mencionado y, por lo tanto, como aumenta la complejidad de las fronteras. Las migraciones, esos flujos de población que son ahora masivos, arrojan un elemento indispensable para el análisis, porque es en esos movimientos en donde la transterritorialidad de las fronteras se contiene al mismo tiempo que significan el embrión de una pluriculturalidad acentuada en los países de destino. Debido a la naturaleza misma de estos procesos resalta la importancia de la mirada histórica sobre ellos, como un recurso de método que no puede obviarse. De otra manera, los análisis de la migración sólo resultan en un conteo sin profundidad antropológica. Y, por supuesto, se oculta la realidad fronteriza bajo epidérmicas homogeneizaciones que terminan cayendo por su propio peso.

El anterior planteamiento propone una reflexión de la cuestión Chichimeca enmarcada en el contexto transformativo que culmina en el Estado Nacional Mexicano y la nueva dinámica histórica a partir de este hecho. Lo Chichimeca actual se enraíza en la marginalidad de los grupos nómadas y en la perspectiva de un Norte que contrasta con el Sur, porque hoy, en contrapunto con el pasado, el Sur es marginal desde el punto de vista de los proyectos y la visión del Centro.



Bibliografía:

- Anderson, Benedict.- *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: F.C.E., (1983), 1993.
- Anzaldúa, Gloria.- *Borderlands. La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Avineri, Shlomo, Compilador.- *Karl Marx. On colonialism and modernization*. Nueva York: Double Day, 1968 (Anchor Book 688.)
- Barth, Frederick.- *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: F.C.E., 1976.
- Bonfil, Guillermo.- *México Profundo. Una civilización negada*. México: México: CIESAS/SEP, 1987.
- Bolton, H.E.- *En los confines de la cristiandad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2001.
- Bordieu, Pierre.- *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1988.
- Bovin, Philippe y Martine Dautier, Coordinadores.- *Las fronteras del Istmo. Fronteras y Sociedades entre el Sur de México y América Central*. México: CEMCA/CIESAS, 1997.
- Fábregas Puig, Andrés.- *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*, México: CIESAS, 1986 (Colección Miguel Otón de Mendizábal: 5).
- Fábregas Puig, Andrés.- "La antropología social en la Frontera Sur." En, Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado, Coordinadores.- *La antropología en México. Volumen 15: La antropología en el Sur de México*. México: INAH, 1988.
- .- "Desde el Sur: Una revisión del concepto de Frontera." En, *Fronteras*, Año 1, Volumen 1, Número 1, 1996, páginas 10 a 15.
- .- "Diferencias y similitudes en los procesos formativos del occidente mexicano y la frontera sur." En, Cándido González Pérez, Compilador, *Los Altos de Jalisco a fin de Siglo*. Segundo Simposium. Guadalajara: Centro Universitario de Los Altos-Universidad de Guadalajara, UNICACH, 1997.
- Grimson, Alejandro.- *Fronteras, naciones e identidades*, Buenos Aires: La Crujía, 2000.
- Kearney, Michael.- "Fronteras y límites del Estado y el Yo al final del imperio." En, *Alteridades*, Año 13, Número 25, Enero-Junio, 2003, páginas 47 a 62.
- Marx, Karl.- "The british rule in India". En, *Surveys from exile*. Editado e introducido por David Fernbach. The Pelikan Marx Library, 1973.
- Michaelsen, Scott y David Johnson, Compiladores.- *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, Barcelona: Gedisa, 2003.
- Montoya, Guillermo, et, al.- *La frontera olvidada entre Chiapas y Quintana Roo*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, 2003.
- Murra, Jhon.- *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- Novelo, Victoria.- "Fronteras imaginadas". En, Víctor Zúñiga, Coordinador.- *Voces de Frontera*, Monterrey : Universidad Autónoma de Nuevo León, 1998, páginas 29 a 41.



- Nweheid, Kaldone G.- *Frontera y limite en su marco mundial*, Caracas: Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, 1992.
- Palmer Mateo, Ana Margarita y Luis Álvarez Álvarez, *El caribe en su discurso literario*. México: Siglo XXI/Universidad de Quintana Roo/UNESCO, 2001.
- Paz Salinas, María Emilia,-*Belice. El despertar de una nación*. México: Siglo XXI, 1979.
- Raffestin, Claude.- "Elementos para una teoría de la frontera." En, *Diógenes*, Número 134, Verano de 1986, Coordinación de Humanidades, UNAM, páginas 5 a 23.
- Rodríguez Castillo, Luis.- "Nuevos espacios de representación política en la selva fronteriza. La disputa por la remunicipalización en Chiapas." En, *Liminar*, Año 1, Volumen 1, Número 2, Diciembre de 2003, páginas 26 a 43.
- Rosaldo, Renato.- *Cultura y Verdad*. México: Grijalbo, 1991.
- Said, Edward.-*Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori, (1992), 2004.
- Steward, Julian.- *The people of Puerto Rico*. Urbana: Universidad de Illinois Press, 1956.
- Trujillo Muñoz, Gabriel.- 100 definiciones. Frontera Norte." En, *Fronteras*, Año 1, Volumen 1, Número 1, 1996, páginas 53 a 59.
- Tomé, Pedro y Andrés Fábregas Puig.- *Entre Mundos. Relaciones interculturales entre México y España*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, (1999), 2000.
- Tomé Martín, Pedro.- " Ecología Cultural y procesos económicos en la conformación de las regiones culturales." En, *Regiones culturales, Culturas regionales*. Ediciones de la Dirección de Vinculación Regional. México: CONACULTA/El Colegio de San Luis, 2005,páginas 51 a 67.
- Turner, Frederick J.- "El significado de la frontera en la historia Americana." En, *Secuencia*, Número 7, Enero-abril de 1987, páginas 187 a 207.
- Valenzuela Arce, José Manuel.- *Por las fronteras del Norte. México: CONACULTA/FC.E., 2003.*
- Villafuerte Solís, Daniel.- Chiapas: Las fronteras del desarrollo." En, *Liminar*, Año 1, Volumen 1, Número 1, junio de 2003, páginas 69 a 99.
- *La Frontera Sur de México. Del TLC México-Centroamérica al Plan Puebla Panamá*. México. COCYTECH/ UNAM/PyV, 2004.
- Vergara Figueroa, César.- "Los sentidos de las fronteras". En, *Fronteras*, Año 1, Volumen 1, Número 1, 1996, páginas 37 a 40.
- Zúñiga, Víctor, Coordinador.- *Voces de Frontera*. Estudios sobre la dispersión cultural en la frontera México-Estados Unidos. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1998.



El territorio Cahita, de frontera chichimeca a frontera misional

GILBERTO LÓPEZ CASTILLO

Instituto Nacional de Arqueología e Historia
Sinaloa

Durante poco más de un siglo, el territorio ubicado al norte del río Mocorito, en el noroeste de la Nueva España se convirtió en tierra de frontera del avance de conquista hispano. Se trataba de un amplio espacio que entre los ríos Mocorito y Yaqui era habitado por diversos grupos indígenas cuyo elemento común fue la lengua cahita, de ahí que también se conozca al espacio en el que se establecieron estos grupos, como el territorio de los Indios cahitas.¹ Sobre éste se formó en la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII la antigua provincia de Sinaloa.

Región de frontera: la Gran Chichimeca

El territorio de la antigua provincia de Sinaloa fue objeto de interés de académicos norteamericanos desde la primera mitad del siglo XX. El trabajo realizado por estos investigadores, entre los que destacan Sauer, Brand, Kelly y Eckholm reflejó un esfuerzo de conjunto, pues si bien su interés principal era la arqueología, también desarrollaron investigaciones de carácter etnológico, lingüístico e historiográfico, en las cuales se realizó una caracterización de los grupos indígenas en cuanto a su ubicación geográfica, rasgos culturales, demográficos, desarrollo de organismos estatales y circuitos y rutas de intercambio referido fundamentalmente a los siglos XVI y primera mitad del XVII.² Estos trabajos buscaban establecer una caracterización cultural de los diferentes grupos étnicos de América del Norte, de tal forma que les interesaba el estudio de las sociedades

¹ Ralph L. Beals, *The Aboriginal Culture of the Cahita Indians*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, Colección Iberoamericana, 19, 1943, p. 5. El tema también ha sido abordado por Eustaquio Buelna, *Arte de la lengua cahita*, Siglo Veintiuno Editores/DIFOCUR, México, 1989 –primera edición 1890-).

² Carl Sauer y Donald Brand, *Azatlán: Prehistoric Mexican Frontier on the Pacific Coast*, University of California Press, Iberoamericana 1, 1932; Carl Sauer, *The Road to Cibola*, University of California Press, Iberoamericana 3, 1932; , Carl Sauer, *Aboriginal Population of Northwestern Mexico*, University of California Press, Colección Iberoamericana 10, 1935, Gordon Ekholm, *Excavations at Guasave, Sinaloa, Mexico*. New York, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XXXVIII, Part II, 1942 y Ralph L. Beals, *The Aboriginal Culture... op. cit.*



del noroeste novohispano en tanto que contribuían a su comprensión de sociedades indias del actual territorio de los Estados Unidos.³ Se encontraba en el fondo, la propuesta del estudio del noroeste como parte del área cultural conocida como Southwest o el Gran Southwest norteamericano.⁴

Posterior a estos trabajos, en alguna medida fundadores, fue presentada la propuesta de Kirchhoff para el estudio de las sociedades del norte de México en relación a las características del periodo prehispánico en el altiplano central. Tenemos aquí dos conceptos en relación a la zona de interés, se trata de “mesoamérica” y la “gran chichimeca”, en la que la idea de “áreas culturales” era uno de los puntos principales.⁵

³ Ignacio Guzmán Betancourt, prólogo del libro Carl Sauer, Azatlán, México, Siglo Veintiuno Editores, 1998, pp IX y X. Frecuentemente encontramos en la obra de Sauer, por ejemplo, la búsqueda de comparaciones entre estas sociedades y la de los indios pueblo.

⁴ Marie-Areti Hers y María de los Dolores Soto al referirse a los estudios arqueológicos sobre Culiacán refieren cómo después de los trabajos de Kelly, Brand y Sauer la arqueología sinaloense cayó rápidamente en letargia “y Culiacán desapareció de los mapas en que se procura hacer explícitas esas relaciones entre el suroeste y mesoamérica”, “La obra de Beatriz Braniff y el desarrollo de la arqueología del norte de México”, en Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, *Nómadas y sedentarios en el norte de México*, homenaje a Beatriz Braniff, México, UNAM, 2000, p. 44.

⁵ Paul Kirchhoff, “Los recolectores-cazadores del norte de México” en *El norte de México y sur de los Estados Unidos*, México, D.F., Sociedad Mexicana de Antropología, 1943, pp. 133-144.

⁶ Sergio Ortega Noriega, *Un ensayo de historia regional, el Noroeste de México 1530-1880*, México, UNAM, 1993, especialmente pp. 23-28.

⁷ Beatriz Braniff, “Oscilación de la frontera norte mesoamericana: un nuevo ensayo”, *Arqueología*, segunda época, I, Boletín de la Subdirección de Estudios Arqueológicos, INAH, México, No. 1, 1989, p. 100.

⁸ *Ibid.*, p. 101. De hecho ésta idea de Di Peso retomada por Braniff dio ocasión en el homenaje de ésta al tema del evento que devino en libro, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, *Nómadas y sedentarios...* op. cit. En artículos como el de Salvador Álvarez del mismo libro se expresa claramente ésta idea de alternativas de modos de vida, incluso en la época colonial, “Agricultores de paz y cazadores-recolectores de guerra: los tobosos de la cuenca del río Conchos en la Nueva Vizcaya”, pp. 305-354.

Aunque su planteamiento recibió buena aceptación en la obra de historiadores⁶, también fue criticado por diversos arqueólogos entre los que destaca Beatriz Braniff, con el argumento de que en este gran espacio en el que se decía había “grupos de bajo nivel cultural” también habría algunos intermedios además de otros que revertían a la caza, la recolección y la agricultura según las circunstancias y necesidades, por lo cual de acuerdo a tal perspectiva sería imposible clasificarlos⁷. A la vez, Braniff se inclinó hacia la propuesta de Charles Di Peso, quien enfoca lo no mesoamericano, considerando todo lo que sucede al norte, como una sola unidad llamada la Gran Chichimeca. Con ello se buscaba evitar el encajonamiento de la región dentro de la idea de las áreas culturales.⁸

Investigaciones recientes, como las de la misma Beatriz Braniff y las de John P. Carpenter dedicadas a la última fase de la época prehispánica y a las primeras de la colonial desarrollan esta perspectiva. Braniff puntualiza que las diversas condiciones permitieron la existencia de varios tipos de adaptación humana que requirieron de flexibilidad cultural



para lograr la sobrevivencia.⁹ Carpenter por su parte, al realizar una valoración de las culturas indígenas de Sinaloa al momento del contacto encuentra que virtualmente todas las sociedades sedentarias encontradas por los españoles reflejaban algún grado de jerarquía social y propone que ninguna de éstas comunidades podría considerarse fuera del nivel de medio rango,

Considerar ésta región como mesoamérica marginal, o marginalmente parte del gran Suroeste invoca a los fantasmas del concepto de área cultural y finalmente oscurece su carácter indígena.¹⁰

Así, desde ésta perspectiva, lo que se busca es la realización de investigaciones sin el prejuicio de las tradicionales referencias a grupos “de bajo nivel cultural”, cuando de lo que ahora se trata es, precisamente de la investigación de las especificidades de estos grupos.

El territorio de los indios cahitas se localizó en el espacio correspondiente a la Gran Chichimeca, aunque la referencia a esa gran área norteña usualmente sólo relaciona a los grupos ubicados durante la segunda mitad del siglo XVI entre las ciudades de Querétaro, Guadalajara y Durango, la villa de Saltillo y Pánuco, en el Golfo de México, dejando a los naturales del corredor del Pacífico norte como grupos separados. Consideramos que quizá la confusión provenga de la percepción de que los espacios correspondientes a la Guerra Chichimeca, son asimismo los de la Gran Chichimeca, cuando más bien la guerra así conocida se manifestó en un ámbito restringido.¹¹

Podríamos decir, en todo caso, que el territorio de la costa del Pacífico objeto de nuestro interés, es una parte de esa Gran Chichimeca la cual presentaba una serie de particularidades que le dieron una identidad específica, misma que fue aprovechada en el marco de la conquista por los mismos jesuitas para el

⁹ Beatriz Braniff, *La frontera protohistórica pima-opata en Sonora, México, proposiciones arqueológicas preliminares T. 1*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie arqueología, 1992,

¹⁰ John P. Carpenter, “Las culturas indígenas de Sinaloa en el momento del contacto”, en José Luis Motezuma y María Elisa Villalpando (editores) *Noroeste de México, número especial, antropología de la identidad e historia en el norte de México, homenaje a Alejandro Figueroa*, Hermosillo, Sonora, revista del Centro INAH-Sonora, 1999, p. 126.

¹¹ Philip W. Powell, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, SEP/Fondo de Cultura Económica, 1977 y del mismo autor, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. Véase también Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585: derecho y política en Nueva España*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán—El Colegio de San Luis, 2000, 2 tomos; Fray Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas, (México 1575–Zirosto 1580)*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán A.C. - Universidad de Guanajuato, 1999, p. 16; Beatriz Braniff et al., *La Gran Chichimeca*, Jaca Book-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Milano y México, 2001, Andrés Fábregas, *Reflexiones desde la tierra nómada*, Universidad de Guadalajara—El Colegio de San Luis, Colotlán, Jalisco, 2003, y Andrés Fábregas, Mario Alberto Nájera y Cándido González (editores), *La tierra nómada*, Universidad de Guadalajara—Universidad Autónoma de Aguascalientes—Universidad Autónoma de Zacatecas—El Colegio de San Luis—El Colegio de Michoacán—El Colegio de Jalisco, 2005.



establecimiento de las misiones. También consideramos que los diversos intentos de los españoles por establecerse en la provincia de Sinaloa, entre 1564 y 1591, son una manifestación de esa guerra, sin embargo, por ser en apariencia un fenómeno aislado de aquélla no se le ha relacionado consistentemente. Se trató de avanzadas españolas como la primera de Francisco de Ibarra de 1564 en las que se buscó establecer asentamientos de acuerdo con la tradición hispana, pero que se vieron enfrentados a la reacción de las naciones indias, poco dispuestas a otorgar servicios personales a los nuevos pobladores.¹²

En esta perspectiva, la propuesta de Beatriz Braniff y Charles Di Peso, apoyada asimismo por John P. Carpenter permiten ofrecer un panorama de los grupos indios que comprende precisamente la diversidad al interior de un territorio —el de los indios cahitas— relativamente homogéneo en relación a otros ámbitos circunvecinos. Este territorio incluyó grupos sedentarios y agricultores como lo fue la generalidad de aquellos ubicados a orillas de los ríos Mocerito, Petatlán, Zuaque, Mayo y Yaqui, así como otros mayormente dependientes de la pesca y la recolección, como fueron los pobladores de las vertientes de la Sierra Madre, y los de las marismas, islas y penínsulas de la zona costera.

La transformación en frontera misional jesuita

Desde la perspectiva de los pobladores hispanos, el grupo de los cahitas se componía por diversas “naciones”. Cada una de ellas contó con diversos asentamientos, llamados por los conquistadores y por los jesuitas “rancherías”. El patrón típico de poblamiento se caracterizó aquí por líneas continuas de asentamientos en las riberas de los ríos, lo que posibilitaba un aprovechamiento óptimo de las tierras de cultivo. Sin embargo, este patrón se complementaba con un aprovechamiento extensivo de las tierras al interior de los valles que utilizaban en actividades de caza, recolección y refugio.

¿Qué rasgos adquirió el proceso de conformación regional en el marco de las misiones de la Compañía de Jesús? Nos encontramos en primer lugar con una ocupación pacífica de la mayor parte del territorio, organizada de manera conjunta por la monarquía española y la Compañía de Jesús y ejecutada por ésta a partir de 1591. Cristalizó así en las misiones una nueva organización social del espacio en la que mediante un procedimiento similar al de las congregaciones del centro de Nueva España los grupos de indios fueron reunidos en grandes pueblos. Su establecimiento consideró pues la lógica del poblamiento antiguo del cual se conservaron sólo los

asentamientos de mejores condiciones, mientras que otros fueron abandonados.

¹² Domingo Lázaro Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia* (edición y estudio por François Chevalier y prólogo de John Van Horne), Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1946, pp. 108-109.



La reorganización de los asentamientos de la sociedad nativa por parte de los misioneros siguió la tradicional práctica de establecerse en tierras ribereñas; si bien la nueva tendencia fue a la disminución del número de rancherías de cada nación para dar paso a una política pobladora de carácter centralizado. Este proceso de reorganización no fue una labor sencilla, pues era frecuente el retorno de los indios a sus lugares de origen. En el caso de la nación serrana de los caguametos, los jesuitas realizaron acciones drásticas como quemar las antiguas rancherías y reubicar a los naturales en terrenos más apropiados, así fuera, como aconteció en este caso, comprando tierras a los españoles vecinos.¹³

Tampoco fue algo inmediato. Para el caso de la desembocadura del Zuaque, tierras donde misionó el jesuita Andrés Pérez de Ribas se consigna un poblamiento complejo que incluyó al pueblo ribereño de Ahome, con otro fundado con los indios bacoregüis antes dispersos en las rancherías y médanos de la costa.¹⁴ Asimismo, el proceso para la edificación de las iglesias fue paulatino y al ubicarse en el centro de los asentamientos las nuevas construcciones se convirtieron en referente de la nueva organización social del espacio.

Un elemento presente en el poblamiento correspondiente a los pueblos de indios refiere a los diversos emplazamientos de los asentamientos misionales, o a un segundo ciclo de concentraciones (podríamos decir, recongregaciones), como el referido de los bacoregüis a los ahomes. A lo largo del siglo XVII éste proceso continuó de manera lenta, pero con una tendencia muy clara. El caso de los pueblos del río Mocorito es el extremo de este fenómeno, pues si al inicio del siglo XVII se mencionan 8 asentamientos, sólo quedaba uno al finalizar el siglo, precisamente el del asiento de la cabecera, llamado San Miguel de Mocorito.¹⁵

Poco queda de la información relativa al proceso de transformación de las 80 rancherías del Yaqui que había por 1617, a las siete misiones que había al mediar dicho siglo. Testimonios de primera mano, como los que tuvo el padre Lorenzo José García en 1744, misionero de San Ignacio de Tórim quien dispuso de “los libros y papeles de esta misión, las noticias de autos, voces comunes y tradiciones y otras particulares experiencias e informes” son de particular importancia pues contienen resonancias de testimonios hoy inexistentes respecto del antiguo poblamiento y sus transformaciones.

Nos presenta en primer lugar el testimonio de un repliegue de la zona poblada por los yaquis, desde Tesamo, su primer emplazamiento río arriba, hasta Cócórim, ocho leguas abajo. Lo cierto

¹³ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee católica entre las gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1992 (Edición Facsimilar del original, impreso en Madrid en 1645), pp.141-158.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 87-92.

¹⁵ Martín Pérez, “Relación de la provincia de Nuestra Señora de Cinaloa/1601”, en Edmundo O’Gorman. Homenaje en sus 80 años, *Boletín del Archivo General de la Nación*, tercera serie, t. X, vol. 1, enero-diciembre, 1986, no. 31, México, pp. 190-191.



es que aun despoblado Tesamo los yaquis continuaron disfrutando –como hoy– su antiguo territorio que además de la zona ribereña incluía las montañas del Bacate-te, como extremo norte.¹⁶

En el caso del pueblo de Tórim, la información es más precisa en cuanto a los cambios en los asentamientos:

En sus principios y por algunos años después, fueron tres los pueblos de visita de esta misión de Tórim. Primero el pueblo de Cuumuorim; segundo el referido Vícam; tercero el pueblo de Vaatzopim... pero desde el año de mil seiscientos y veinte y tres se pasaron los del pueblo de Cuumuorim al de Vícam; y por el año de 1650, se pasaron también al mismo Vícam los del pueblo de Vaatzopim, a causa de haberse llevado el río, en sus inundaciones, esos años, los dichos dos pueblos, cuyas familias se mantuvieron en dicho Vícam haciendo parcialidades distintas, con separación de gobierno y capillas, hasta el año de mil setecientos y diez, que se juntaron todas en un cuerpo, al comando de un solo gobernador y con asistencia y reconocimiento a una sola iglesia y pueblo, que es el que hasta hoy llaman Vícam.¹⁷

En otros casos, como el de los pueblos serranos del entorno cercano de la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, contamos con un seguimiento más puntual de los mismos misioneros, quienes destacaron los problemas a que se vieron enfrentados al reunir en los mismos asentamientos a pueblos de distintas naciones, que en este caso también hablaban distinta lengua. La memoria histórica de los pueblos de origen permaneció en los asentamientos que los recibieron pues fueron establecidos en parcialidades separadas. Ello permitió con el paso de los años que se siguieran identificando como de un determinado asentamiento antiguo.¹⁸

En este proceso jugaron un papel clave los misioneros de la Compañía de Jesús, pues fueron ellos quienes dispusieron los cambios en cuanto a los lugares de asentamiento de los indios. Sin embargo no debemos subestimar que en el fondo se encuentra la catástrofe demográfica que sobrevino al encuentro del mundo hispano con el de los indios cahitas. Se ha llamado nuestra atención de los efectos de las enfermedades traídas por los conquistadores.

Se considera que en el caso de los indios cahitas éstas manifestaron su capacidad hasta el inicio de los establecimientos misionales y que fue en el contexto del reordenamiento poblacional que manifestaron sus consecuencias catastróficas. A Pérez de Ribas, el cronista de la orden jesuita, llamó poderosamente la atención este problema, sobre todo en el caso

¹⁶ "Informe de la misión de San Ygnacio de Tórim, compilado, 20 de septiembre de 1744, por el padre Lorenzo José García", en Ernesto J. Burrus y Félix Zubillaga, *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, S.A., Colección Chimalistac No. 41, 1982, pp. 66 y 67.

¹⁷ "Informe de la misión de San Ygnacio de Tórim ... *op. cit.*, pp. 73 y 74.

¹⁸ "El padre Bernardo de Mercado relata descriptiva e históricamente las misiones de Chicorato y Ohuera, 21 de enero de 1744", en Ernesto J. Burrus y Félix Zubillaga, *Misiones mexicanas de la Compañía...* *op. cit.*, pp. 58-60.



de los Mayos, de los que consigna cómo, de la entrada de los primeros padres y la redacción final de su informe (1645) habría disminuido más de la mitad de la población.¹⁹

Sin embargo, no fueron sólo las enfermedades la causa de la disminución del número de indios de sus pueblos, pues la salida con motivo de trabajar en los ranchos, estancias y reales de minas de los españoles fue un fenómeno recurrente desde los primeros tiempos del poblamiento hispano. En el caso de la zona de los ríos Mayo y Yaqui encontramos que se convirtió en el lugar de origen de cientos de indios que se establecieron temporal o permanentemente en lugares bastante alejados, como son las provincias de Culiacán y Parral, lugar éste último, en el que fueron identificados como el prototipo de los indios vagos y dados al libertinaje.²⁰

Región de misiones, pero no exclusiva de misiones

Por su parte, a la entrada de los misioneros y al establecimiento de jurisdicciones eclesiásticas siguió el avance poblador hispano, un proceso que devino asimismo en la formación de las provincias españolas. En los años posteriores a 1591 la llegada de pobladores hispanos aconteció en el marco restringido de la cabecera, es decir, de la villa de San Felipe y Santiago, y sobre todo, a partir del establecimiento del presidio en 1596.

El primer paso había sido la pacificación de los indios de las tierras altas del Petatlán y posteriormente del Zuaque. Para ello se construyó el asentamiento defensivo de El Fuerte de Montesclaros, que ofreció desde 1608 mayor seguridad al avance hispano. Sin embargo, el gran logro de las empresas iniciales de pacificación fue el dominio de los mayos y la negociación de la paz con los yaquis que pasaron a ser a la postre un aliado de los españoles. Eran los años dorados de la relación entre los misioneros jesuitas y las autoridades de la villa, representadas fundamentalmente por el capitán del presidio, Diego Martínez de Hurdaide.²¹

Se ha destacado la importancia del descubrimiento de minerales en Chínipas, hacia la Sierra Madre, como uno de los incentivos para la consolidación del poblamiento hispano. Sin embargo se hacen escasas referencias a la ocupación hispana del territorio en este marco, o bien, a partir de las actividades agrope-

¹⁹Rafael Valdés, *Epidemias en Sinaloa, Culiacán, Sinaloa, México*, UAS, 1994. Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos... op. cit.*, p. 129, Daniel T. Reff, *Disease, Depopulation and Cultura Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, University of Utah Press, Salt Lake Press, pp. 132-160.

²⁰Gilberto López Castillo, *Composición de tierras y tendencias de poblamiento hispano de la franja costera, Culiacán y Chiametla, siglos XVII y XVIII*, El Colegio de Michoacán, tesis de maestría, Zamora, México, 2002, pp. 133-134.

²¹Diego Martínez de Hurdaide fue el capitán de las armas de Sinaloa, al menos desde 1598. Bajo su responsabilidad la monarquía delegó la entrada y pacificación de las tierras entre los ríos Zuaque y Yaqui. Tuvo en general una buena relación con los miembros de la Compañía de Jesús, pues brindó seguridad a los misioneros durante el primer cuarto del siglo XVII, Antonio Nakayama Arce, *Sinaloa, el drama y sus actores*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro Regional del Noroeste, México, 1975, pp. 63-66.



cuarias. Es evidente, sin embargo, que a pesar de esta ausencia de testimonios los pobladores de la villa y los mismos soldados del presidio se convirtieron en los principales impulsores de este tipo de establecimientos, fuera del ámbito de las misiones.

Pero, ¿cuáles fueron los límites a los que se tuvieron que ajustar aquellos primeros pobladores hispanos? Como hemos visto, más allá del asentamiento de la propia cabecera, el territorio se encontraba ocupado por las diversas naciones indígenas. Ya en el marco de las misiones, las tierras que pertenecían a cada antiguo pueblo fueron administradas por los propios jesuitas.

Así, las tierras de los indios pasaron a ser conocidas como “tierras de la misión” que en cada caso referían a las que correspondían asimismo a un determinado asentamiento misional, ya fuera éste cabecera o visita. Se trataba usualmente de tierras ribereñas, mismas que los naturales habían utilizado desde la época de sus antepasados y sobre las que la monarquía les reconocía un derecho en tanto sus dueños originarios.

El hecho de que los jesuitas en su carácter de ministros se desarrollaran en la práctica como los dueños de las tierras de las misiones originó una serie de conflictos, pues los pobladores hispanos y posteriormente las mismas autoridades del presidio los acusaban de haberse adueñado de las mejores tierras de la provincia de Sinaloa. Sin embargo, en realidad, durante el periodo jesuita (1591-1767), los misioneros fueron simplemente los usufructuarios de una propiedad que recaía —en la medida en que formaban una comunidad— en los indios bajo su tutela.

De hecho, a diferencia de otros ámbitos novohispanos donde los pueblos de indios recibieron títulos de sus propiedades en épocas tempranas, los pueblos bajo la administración jesuita en el antiguo territorio cahita carecieron de instrumentos legales de su posesión. Ello fue así por la negativa de los miembros de la Compañía de Jesús en cuanto a la realización de “innovaciones” en la administración de los pueblos de misión. Además, en situaciones en que los jesuitas sentían amenazada su labor argumentaban a favor de “los privilegios y excepciones en que hasta ahora se ha mantenido la compañía en orden a las misiones”.²²

²² “Documentos dirigidos al padre provincial Ignacio Calderón con amplias consideraciones jurídicas y pontificias sobre los derechos que tienen los religiosos de la Compañía de Jesús para administrar los sacramentos conforme a ciertas declaraciones del obispo de Durango”. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Jesuitas, Leg. 1-7, exp. 2, fs. 47-84.

²³ “Don Gregorio López de Dicastillo y Arburu al fiscal de la audiencia de Guadalajara, San Juan Bautista de Sonora, 19 de octubre de 1673”, en Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Fondos Especiales, Archivo de la Real Audiencia de Guadalajara, Ramo Civil, Caja 8, exp. 15, f. 30.

Por otro lado, al menos durante el siglo XVII se contaba con la seguridad de que no habría mayores problemas a este respecto pues el poder adquirido por los jesuitas en el plano local era, en buena medida, incuestionable. En la serie de conflictos entre las autoridades del presidio y los alcaldes mayores con los misioneros de la segunda mitad del siglo XVII se expresaron testimonios que



acusaban a los jesuitas de valerse de cualquier medio a su alcance para inhibir el desarrollo de actividades agropecuarias por los pobladores hispanos.²³

Otra posible limitante a los nuevos pobladores refiere a la ocupación que en propiedad privada hubiese realizado la Compañía de Jesús bajo la titularidad del Colegio de Sinaloa. Contrario a lo que podría esperarse, las tierras del Colegio fueron ámbitos restringidos en torno de la villa de Sinaloa (aunque en eso radica su importancia), que incluyeron los puestos de Masocari y Ojitos, cuya escritura data de 1598, así como los de Cabrera y San Miguel, adquiridos en 1621 y el Rancho del Portugués, también originario del siglo XVII. Se trata en suma según las medidas realizadas en 1761 de un total de 10.5 sitios de ganado mayor, mas 7.5 caballerías de tierra, pero que en la expedición de los títulos comprendía 10 sitios de ganado mayor más.²⁴

Además de éstos, el informe del padre Juan Ortiz Zapata en 1678 consigna la estancia de San Pedro en las inmediaciones de la misión de Toro, en el río Zuaque, de la que no se expresa su tamaño.²⁵

Después de estas tierras y las de los pueblos de misión, los pobladores hispanos pudieron establecerse en los espacios intermedios, o bien en aquellos que fueron desocupados, ya sea en el proceso de las congregaciones de las antiguas rancherías de indios en pueblos de misión, o simplemente como consecuencia de las epidemias de fines del siglo XVI y primera mitad del XVII. Así, algunos de los antiguos asentamientos indios en torno a la villa, como Cubiri, Lopoche, Baburía y Matapán fueron de los primeros que adquirieron el carácter de rancherías de población hispana, pues incluían a españoles, mulatos y coyotes.²⁶

El último tercio del siglo XVII registra un flujo de pobladores que se fueron estableciendo en torno del real de Álamos, en el arroyo de Cedros –afluente del río Mayo–, en un paraje conocido precisamente como el Valle de los Cedros, así como en el arroyo de Álamos o Cuchujaque, que es un tributario del Zuaque. Éstos “nuevos asentamientos” del siglo XVII se establecieron cuando así fue posible sobre los antiguos asentamientos de las naciones Cahitas. Uno de éstos refiere al puesto de Baciroa, en el que se estableció don Mathías de Pereira Lobo, en una fecha anterior a 1670.²⁷

²⁴ “Medidas por don Joseph Bon por providencia dada por este juzgado a 16 de diciembre de 1761 en los puestos de Masocari, El Ojito, San Miguel, Lo de Cabrera y demás tierras inmediatas a instancia y pedimento del Colegio de la Sagrada Compañía de Jesús, de la villa de Sinaloa”, Archivo Histórico de Jalisco, Ramo Tierras y Aguas (en adelante AHJ, TA), libro 33, exp. 62, fs. 288-289 v. y “Título de confirmación del Rancho del Portugués a don Juan Álvarez de Azevedo, vecino de Sinaloa”, AHJ, TA, libro 40, exp. 3.

²⁵ “Relación de las misiones que la Compañía tiene en el Reyno y provincia de la Nueva Vizcaya, en la Nueva España, hecha el año de 1678 con ocasión de la visita general de ellas que por orden del padre provincial Thomas Altamirano hizo el padre visitador Juan Ortiz Zapata, de la misma Compañía, AGN”, Misiones 26, fs. 262v y 263.

²⁶ Ernesto J. Burrus y Félix Zubillaga, *Misiones mexicanas de la Compañía... op. cit.*, pp. 97-113.

²⁷ Don José Ygnacio de Peralta expresaba en 1753 que su propiedad “proviene de aquel antiguo primer poblador y poseedor del terreno de Baciroa y otros paraxes inmediatos don Mathias de Pereira Lobo, que desde antes del año de mil seiscientos setenta entró a gozarlos” AHJ, TA, Libro 26, exp. 21., f. 185v.



Contamos por el momento con referencias concretas de doce asentamientos agropecuarios que surgieron al ritmo de la actividad minera. Se trata de los propietarios de mayor capacidad económica, de tal forma que en realidad el número de este tipo de asentamientos habría sido mayor.

Los nuevos pobladores tuvieron la oportunidad de establecerse en los terrenos montañosos en torno del real, espacios que los Indios mayos no habían ocupado al disfrutar de las mejores tierras en el curso bajo de sus respectivos ríos. Se trata en este caso de asentamientos que buscaron satisfacer las necesidades de productos agropecuarios de la actividad minera. La cría de ganado mayor, así como de mulas y caballos fue una de las constantes de este tipo de unidades de producción. Algunas de ellas, como la de Osobampo tuvieron el rango de haciendas, incluyendo los sentidos de hacienda de campo y hacienda de minas. En este caso, los yacimientos de minerales encontrados en el entorno de los pueblos mayos de Tesia y Canamoá pusieron frente a frente a los diversos actores del proceso poblador de Sinaloa.

A manera de recuento debemos mencionar que sólo medio siglo había bastado para que el antiguo territorio Cahita transformara el carácter de su poblamiento. Se pasó de las antiguas rancherías a los pueblos de misión y asimismo, se pasó de unos cuantos vecinos que había en 1591, año de la llegada de los jesuitas, a la consolidación de la villa de Sinaloa y el avance del presidio de El Fuerte de Montesclaros, lo que permitió la apertura de un flujo de pobladores europeos. El ritmo del avance fue muy rápido y en la década de 1640 nos encontramos con el inicio del poblamiento hispano de Sonora. El carácter de frontera que tenía el territorio a comienzos del siglo XVII se fue perdiendo a medida que se consolidaban los avances, tanto de jesuitas como de los pobladores hispanos. De hecho ya en la década de 1630 los avances jesuitas hablan de un nuevo entorno entre los indios sonoras:

... pues se cubren en este tiempo –refería el padre Martín de Anzieta– estas sierras de nieve y también a las buenas aguas, que todas lo son generalmente por estas partes y así los indios viven más sanos que en Cinaloa, digo Cinaloa por que esto es ya otro mundo, o por mejor decir, otro Nuevo México...²⁸

Es decir, que los avances eran tales que Sinaloa mismo dejaba de ser tierra de frontera y como punto central de la expansión en el noroeste novohispano se convirtió en el referente de quienes sí se encontraban en la nueva frontera.

²⁸ “Carta del padre Martín de Anzieta, de las misiones de la tierra adentro de Zinaloa, año de 1630 dirigida al Padre Ygnacio Zabala”, AGN, Misiones, Vol. 25, f. 234.



Bibliografía utilizada

- Beals, Ralph, *Aboriginal Culture of the Cahita Indians*, University of California Press, Berkeley and Los Ángeles, Colección Iberoamericana, 19, 1943.
- Braniff, Beatriz, *La frontera protohistórica pima-opata en Sonora, México, proposiciones arqueológicas preliminares T. I*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie arqueología, 1992.
- Braniff, Beatriz, et.al., *La Gran Chichimeca, Jaca Book-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes*, Milano y México, 2001.
- Braniff, Beatriz, "Oscilación de la frontera norte mesoamericana: un nuevo ensayo", *Arqueología, segunda época, I, Boletín de la Subdirección de Estudios Arqueológicos*, INAH, México, No. 1, 1989.
- Buelna, Eustaquio, *Arte de la lengua cahita*, Siglo Veintiuno Editores/DIFOCUR, México, 1989 (1ª. edición 1890).
- Burrus, Ernesto y Félix Zubillaga, *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús 1618-1745 (cartas e informes conservados en la colección Mateu)*, ediciones José Porrúa Turanzas, S.A. Madrid, 1982.
- Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la Guerra Chichimeca, 1531-1585: derecho y política en Nueva España*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis, 2000, 2 tomos.
- Ekholm, Gordon, *Excavations at Guasave, Sinaloa, Mexico*. New York, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XXXVIII, Part II, 1942.
- Fábregas, Andrés, *Reflexiones desde la tierra nómada*, Universidad de Guadalajara-El Colegio de San Luis, Colotlán, Jalisco, 2003.
- Fábregas, Andrés, Mario Alberto Nájera y Cándido González (editores), *La tierra nómada*, Universidad de Guadalajara-Universidad Autónoma de Aguascalientes-Universidad Autónoma de Zacatecas-El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán-El Colegio de Jalisco, 2005.
- Hers, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, *Nómadas y sedentarios en el norte de México, homenaje a Beatriz Braniff*, México, UNAM, 2000.
- Kirchhoff, Paul, "Los recolectores-cazadores del norte de México" en *El norte de México y sur de los Estados Unidos*, México, D.F., Sociedad Mexicana de Antropología, 1943, pp. 133-144.
- Lázaro Arregui, Domingo, *Descripción de la Nueva Galicia (edición y estudio por François Chevalier y prólogo de John Van Horne)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1946.
- López Castillo, Gilberto, *Composición de tierras y tendencias de poblamiento hispano de la franja costera, Culiacán y Chiametla, siglos XVII y XVIII*, El Colegio de Michoacán, tesis de maestría, Zamora, México, 2002.
- María, Fray Guillermo de Santa, *Guerra de los chichimecas*, (México 1575-Zirosto 1580), edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas de Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán A.C. - Universidad de Guanajuato, 1999.
- Moctezuma, José Luis y María Elisa Villalpando (editores) Noroeste de México, *número especial, antropología de la identidad e historia en el norte de México, homenaje a Alejandro Figueroa*, Hermosillo, Sonora, revista del Centro INAH-Sonora, 1999.



- Nakayama Arce, Antonio, Sinaloa, *El drama y sus actores, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro Regional del Noroeste*, México, 1975.
- Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo de historia regional, el Noroeste de México 1530-1880*, México, UNAM, 1993.
- Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Siglo Veintiuno Editores, México 1992 (1ª. Edición 1645).
- Pérez, Martín, "Relación de la provincia de Nuestra Señora de Cinaloa/1601", en Edmundo O'Gorman. Homenaje en sus 80 años, Boletín del Archivo General de la Nación, tercera serie, t. X, vol. 1, enero-diciembre, No. 31, México, 1986.
- Powell, Philip W., *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Powell, Philip W., Powell, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, SEP/Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Reff Daniel, Disease, *Depopulation and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, University of Utah Press/Salt Lake Press, E.U.A, 2003.
- Sauer, Carl, *Aboriginal Population of Northwestern Mexico*, University of California Press, Colección Iberoamericana 10, 1935.
- Sauer, Carl, *The Road to Cibola*, University of California Press, Iberoamericana 3, 1932.
- Sauer, Carl y Donald Brand, *Aztatlán: Prehistoric Mexican Frontier on the Pacific Coast*, University of California Press, Iberoamericana 1, 1932.
- Valdés Rafael, *Epidemias en Sinaloa*, Culiacán, Sinaloa, México, UAS, 1994.

Fuentes de Archivo:

- Archivo General de la Nación, México
 Archivo Histórico de Jalisco
 Biblioteca Pública del Estado de Jalisco



Frontera, región y tumulto en Actopan en abril de 1757

CARLOS RUBÉN RUIZ MEDRANO
El Colegio de San Luis

Este trabajo, debemos señalarlo, constituye un primer acercamiento al rol político que poseían los tumultos en el ámbito colonial a través de un estudio de caso, pero de forma simultánea también planteamos la manera en que la modificación de los sistemas tradicionales de trabajo en la región fronteriza o periférica de Actopan, ubicada en la meseta hidalguense, dio pie a diversas formas de violencia colectiva y de malestar durante la segunda mitad del siglo XVIII.

En este estudio también pretendemos mostrar a grandes rasgos la forma en que este tipo de regiones, aparentemente lejanas de los centros rectores económicos y políticos existentes durante el período colonial, mantenían cierto grado de integración social y dependencia económica con los mismos.¹ En el caso presente, nos interesa analizar un tumulto acaecido en la villa de Actopan, jurisdicción del mismo nombre a fines de abril de 1757. Este tumulto, resultado directo de la coerción que se abatió sobre las comunidades indias de Actopan, a partir de la autorización, realizada a instancias del conde Regla, para que las diversas poblaciones indias de la jurisdicción “proveyeran gente para las minas” en 1756, refleja adecuadamente el modo en que los actores indios pretendían revertir medidas políticas que iban totalmente en contra de lo que se consideraba justo y legítimo. Igualmente, la violencia colectiva servía como un mecanismo de presión para atajar el pillaje desmedido por parte de las autoridades.

Esta orden de febrero de 1756² y la subsiguiente reorganización del trabajo en tandas, tuvo como un de sus primeras

¹ Por ejemplo, tal y como afirma Héctor Díaz Polanco, las comunidades indígenas fueron integradas a la economía colonial mediante diversas estrategias. Una de ellas era el repartimiento de mercaderías, que los alcaldes mayores, particularmente con numerosas poblaciones indígenas, usaban como fuente de obtención de ingresos, al introducir a las comunidades indias artículos de “procedencia externa, a menudo inútiles para los indios, y especialmente se cargaron de pesadas deudas. Entrado el siglo XVII, el repartimiento se había extendido en la Nueva España.” Véase a Héctor Díaz Polanco (coordinador), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión indias en el Obispado de Oaxaca, México*, CIESAS Oaxaca, 1996. En Héctor Díaz Polanco y Araceli Burguete, “Sociedad colonial y rebelión indígena en el obispado de Oaxaca (1660)”, pág. 26.

² Archivo General de la Nación (A.G.N.), Civil 241, exp. 1. Fol. 1 frente. “Rebelión de indios de Actopan”, 1757.



consecuencias hacer vulnerables a las comunidades indias de la jurisdicción a diversos intereses particulares y someter a los indígenas macehuales a diversos grados de violencia y explotación desmedida, Como pretendemos señalar, la orden de la Audiencia, no sólo implicó degradar el nicho institucional que poseían las comunidades, sino, generar una importante sangría sobre la propia economía comunitaria, dado que muchos de estos campesinos de tandas, debían abandonar sus cosechas y cultivos. Para agudizar más su situación de indefensión, los trabajadores recibían escasos jornales y en muchas ocasiones éstos estaban sujetos a retenciones arbitrarias por parte de sus gobernadores y las autoridades españolas de Actopan.

Es importante señalar que el establecimiento de este sistema de trabajadores en tandas, que de acuerdo a Brígida Von Metz, adquirió más impulso durante el siglo XVIII en la Nueva España, se constituyó en uno de los mecanismos más importantes en ciertos distritos minero, a fin de disminuir los costos de la fuerza de trabajo y mejorar la infraestructura de las minas con pocos costos para los empresarios mineros.³ Esto, en última instancia dio como consecuencia un incremento del descontento de los grupos indígenas sujetos a estos esquemas laborales de carácter coercitivo. En el caso presente, este descontento se encontró ligado fundamentalmente a que los campesinos de Actopan no rehuían el trabajo minero, que de hecho, era una forma tradicional de obtención de excedentes económicos desde principios del siglo XVIII, sino porque la orden de febrero de 1756, implicaba que los trabajadores fuesen canalizados a labores no especializadas, sujetos a encierros y, por tanto, imposibilitados de acceder al partido.

Esta situación nos invita a recapitular un poco en torno al rol que poseían los pueblos indios dentro de la economía mercantil colonial, misma que contradice la imagen tradicional que se tiene, como comunidades autosuficientes y ajenas al sistema económico colonial en su conjunto. Así tal y como afirma Margarita Menegus desde el siglo XVI el cambio de una economía en especie, como la indígena a una monetaria obligaron a las comunidades indias a la búsqueda de metálico, normalmente para satisfacer cargas tributarias “y esta relación dinámica implicó que las comunidades reorientaran sus excedentes agrícolas en los mercados mineros en el caso del centro de México”.⁴

³ Véase a Brígida Von Metz, “Coyuntura minera y protesta campesina en el centro de la Nueva España, siglo XVIII”, en Inés Herrera Canales (coordinadora), *La minería mexicana. De la colonia al siglo XX*, México, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1998, pág. 32.

⁴ Véase a Margarita Menegus, “Economía y comunidades indígenas. El efecto de la supresión del sistema del reparto de mercancías en la intendencia de México, 1786-1810.”, en *Mexican Studies*, v. 5, n. 2. (Summer 1989), pág. 203-204.

Como se verá más adelante, el aislamiento de las diversas regiones fronterizas no implicaba que éstas fuesen autónomas, sino que mantenían estrechos lazos y vínculos de diversa índole con otros centros políticos y sociales de mayor importancia. El propio concepto de frontera no debe encubrir las variaciones y la compleja trama que se articula-



ba entre zonas o regiones periféricas con los polos de mayor desarrollo económico durante la colonia. En efecto, en el caso presente, podemos observar que junto con la existencia de un polo de desarrollo económico de mayor envergadura, como lo era el distrito minero de Pachuca se localizaban diversos núcleos poblacionales de distinta índole (rancherías, barrios y comunidades dispersas) que tenían una relación con la estructura de producción en las minas cercanas.

Por ello, queremos enfatizar que si bien esta zona, ancestralmente parte de la Gran Chichimeca, poseía diversas formas de trabajo y de organización social de claros rasgos prehispánicos que mantenían un ciclo agrícola de autosuficiencia, simultáneamente se encontraba plenamente integrada a la economía novohispana, en particular con las minas de Pachuca durante la primera mitad del siglo XVIII. Esta economía de autosuficiencia de las comunidades otomíes de Actopan, ciertamente no excluía que existiesen otras formas de explotación de la tierra de mayor envergadura de carácter laboral y productivo, tal y como veremos más adelante.

De este modo, un aspecto relevante para entender la manera en que se condensó el malestar durante el año de 1757 fue a partir de una dislocación de las formas agrícolas de trabajo resultado en gran medida de la orden perentoria de febrero de 1756 para que los indígenas de la jurisdicción acudiesen en tandas al trabajo a las minas de Real del Monte. El dúctil papel de los gobernadores de la república, que actuaban a instancias de poderosos intereses económicos de la zona, fue otro acicate para que los indígenas macehuales manifestaran su descontento y actuaran al unísono frente a este tipo de presiones sociales inéditas. Este tumulto, a nuestro juicio, refleja adecuadamente que la intensidad de conflicto, si bien fue variable, se encontró determinado por la creación de nuevos esquemas coercitivos de trabajo que amenazaban directamente la economía de las distintas comunidades indígenas de la zona. Este aspecto fundamental fue, de hecho, una de las demandas más nítidamente expresadas por los actores indios. A esto debemos sumar que estos esquemas laborales coercitivos, fueron rápidamente utilizados por las autoridades indias y españolas para generar diversos negocios extralegales usando la mano de obra india.

Finalmente, vale la pena señalar que analizar y puntear los espacios y regiones a través de las diversas formas de resistencia colectiva que sacudieron la Nueva España con relativa frecuencia durante el período colonial resulta interesante, dado que brinda una óptica nueva y sugestiva de cómo los patrones de violencia colectiva se expandían en distintas regiones. Ciertamente, los tumultos, a pesar de su aspecto caótico y desorganizado, constituían manifestaciones sociales de conflictos políticos irresueltos, y sus espacios de conformación y expansión, en muchas ocasiones solían ceñirse a los propios límites de la administración novohispana, sobre todo en comunidades indias estrechamente ligadas a la economía colonial.



Sobre una región predominantemente indígena

Actopan, se localiza en la región centro-sur de la meseta hidalguenses, una zona árida y esteparia con una altura que oscila entre los 1600 y 2500 metros. Sujeta a la órbita colonial entre los años de 1521 y 1522, Actopan, tenía una números población indígena, la mayor parte de filiación otomí.⁵ Hacia 1568, la región se constituyó en alcaldía mayor con cabecera en la villa de Actopan. Una característica de esta zona, es que a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, la alcaldía mayor de Actopan contaba con una población dispersa en distintas rancherías y barrios indígenas. De hecho, el censo de 1743 otorga un total de 2,750 familias indígenas en la alcaldía mayor, la mayor parte dispersa en diversos barrios de la jurisdicción. De esta forma, hacía 1757 existían junto con las cuatro cabeceras con su propio gobernador, diversos barrios y pueblos.⁶ Entre 1741 y 1791 se pueden identificar diez sitios como antiguos barrios o estancias de Actopan: Amaxac, El Potexé, Poxindexé, San Miguel, Santa Bárbara o la Lagunilla, Santa Mónica, Santiago Tlachichilco, Suticlán y San Juan Yolotepec; éste último el más numeroso. Había también 7 pueblos identificables todavía hacía el siglo XVIII: El Arenal, La magdalena, San Jerónimo, Pueblos Viejo de San Guillermo, San Juan Perdiz, Tlaseaca y Tlatlacoya. Hacia 1791, existían en la jurisdicción nueve haciendas, tres ranchos, siete rancherías y un campo minero.⁷

A pesar de su agreste paisaje y la dispersión poblacional, el hecho de que fuese una provincia fronteriza numerosa, la colocó bajo la presión ineludible de las distintas empresas económicas españolas adyacentes. Esta relación fue más patenta con las minas de Pachuca, donde los indígenas participaron en tandas en las obras mineras desde el siglo XVII. A pesar de que para el siglo XVIII, algunos indígenas de la región seguían participando como trabajadores en las minas, el sistema era voluntario y no se encontraba sujeto a coerción. Tal y como señaló en 1757 el español Luis Antonio Romero, comerciante de Actopan, los indígenas de la

jurisdicción “no han tenido resistencia para ir [...] a las minas como siempre han ido de varios pueblos”.⁸ A pesar de ello, los indígenas de Actopan se negaban a acudir a trabajar en las minas de Romero de Terreros en particular, debido a los malos tratos y escasos jornales que recibían. Tal y como señalaron los propios caciques durante el interrogatorio subsiguiente al motín de 1757, a las “otras minas siempre han ido y van voluntariamente.”⁹ Este dato, nos indi-

⁵ Véase a Peter Gerhardt, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, pág. 45.

⁶ De hecho, en el documento levantado a los tumultuarios se señalan los numerosos barrios, rancherías y comunidades que existían en la jurisdicción, siendo San Juan Yolotepec, la comunidades que meas destacó en el tumulto. Véase A.G.N. Civil 241, exp. 1. Fol. 1 frente. “Rebelión de indios de Actopan”, 1757. Fol. 9 frente.

⁷ Peter Gerhardt, *Geografía Histórica de la Nueva España, Op. Cit.* Págs. 44-45.

⁸ A.G.N. Civil 241, exp. 1. Fol. 1 frente. “Rebelión de indios de Actopan”, 1757. Fol. 12 reverso.

⁹ *Ibid.* Fol. 12 frente.



ca que los indígenas de la jurisdicción, lejos de situarse fuera de las actividades económicas españolas, mantuvieron fuertes vínculos con éstas, y que el crecido número de rancherías dispersas por la zona, no sólo eran de autosuficiencia, sino que servían de hecho, como centros agrícolas de aprovisionamiento de las minas de Pachuca. Entonces, los distintos barrios y comunidades de la jurisdicción eran parte de una amplia red mercantil, comercial y agropecuaria que se articulaba en torno a los reales mineros, ya sea para obtener mano de obra en las minas o para proveerlas de diversos insumos. Junto con este tipo de dinámica comercial agropecuaria de carácter mixto y donde coexistían la producción de autosubsistencia de las comunidades, junto con la generación de excedentes agrícolas para las minas, los indígenas de Actopan también participaban directamente como operarios en las minas de Pachuca. Aquí, sin embargo, el laborío de las minas era eminentemente voluntario y no se encontraba sujeto a coerción de ninguna especie. De acuerdo a los testimonios, los indígenas de los distintos barrios y comunidades de Actopan acudían en determinadas fechas del año a las minas de Pachuca, quizá con el fin de obtener diversos artículos de intercambio y mediante el partido o tequio allegarse capital líquido para el pago de tributos. Este aspecto resulta relevante. Lejos del concepto tradicional que se ha hecho de los pueblos indios y su relación con la economía minera colonial, los indígenas buscaban de Actopan buscaron aprovechar su cercanía estratégica a las minas de Pachuca para lograr mediante el trabajo como operarios, pagos en metálico que introducían a la economía comunitaria. Esto implica que la mercantilización de estas comunidades, aparentemente lejanas de esta dinámica, era más estrecha de los que se ha señalado.¹⁰

Precisamente por ello, la orden perentoria del virrey Ahumada, no sólo afectaba el nicho legal que poseían las comunidades indias de Actopan, sino que distorsionaba directamente sus sistemas de subsistencia y los mecanismos tradicionales de obtención de excedentes.

Estos factores, a larga, definirían los patrones en que se desarrolló el tumulto abril de 1757 en Actopan. Este tumulto refleja adecuadamente cómo la variación y la fractura en los sistemas de trabajo considerados legítimos y tradicionales fueron un acicate para que el malestar se condensara y se expresara de una más forma violenta.

Breve reseña de un tumulto y sus consecuencias

Así las cosas, el 27 de abril de 1757, don Andrés de Aguilar y Xuárez, teniente de alcalde mayor de la población de Actopan, notificó al virrey de la Nueva España, marques de las Amarillas de un sublevación acaecida en su jurisdicción.

¹⁰ Véase a Margarita Menegus, "Economía y comunidades indígenas. El efecto de la supresión del sistema del reparto de mercancías en la intendencia de México, 1786-1810." *Op. Cit.* Pág. 204.



De acuerdo a Andrés de Aguilar, la protesta de los indígenas otomíes de la mayor parte de la jurisdicción, acaeció de forma repentina hacía las cuatro de la tarde. El motivo del alzamiento fue bastante claro para las autoridades: los indígenas se negaron a acatar la resolución aprobada el 20 de febrero de 1756 donde Pedro Romero de Terreros demandaba que ésta y otras poblaciones cercanas a Pachuca “proveyesen las minas de gente”. A pesar de que algunos de los gobernadores indios de los barrios y pueblos adyacentes a Actopan habían acatado la medida con cierta displicencia, cuando se notificó al común de los indígenas, éstos manifestaron su rechazo de manera más enérgica, con quejas a diversas instancias. Es el 21 de abril de 1757, cuando la última tanda enviada a trabajar en las minas decide fugarse que inicia la sublevación propiamente dicha:

“con notable rebeldía se habían opuesto todos o los más naturales de aquella jurisdicción conmoviéndose a otros de las inmediatas de modo que habían formado tumulto formal, levantando banderas, tocando cajas de guerra y puestos en un cerro muy inmediato a la vista de dicho pueblo de Octupa amenazaban ruina y destrozo.”¹¹

Ante tan alarmante despliegue de fuerza por parte de los inconformes, el teniente lanzó diversas llamadas de auxilio a las “justicias inmediatas” y ordenó que los vecinos de Actopan “celasen y velasen las entradas y salidas para precaver cualquier insulto.” A pesar de la cuidadosas medidas tendientes a evitar cualquier tipo de sorpresa, al día siguiente y de manera inopinada acometieron la población más de mil indios, algunos de ellos “embijados y rayados”, lanzando gritos de “mueran los gobernadores”:

“[...] tirando con hondas y cerrando con los hombres que estaban guardando las entradas del pueblo, se había trabado reñida batalla, hasta que habiéndose retirado al puesto en que estaban los indios se habían reconocido como siete de los españoles heridos y uno de ellos se temía muriese, y de los indios como veinte que se habían preso, los siete u ocho se hallaban heridos y uno se había hallado muerto, sin saber si ellos mismos lo habían matado. Todo lo cual ponían en notificación para que mandase lo que debía ejecutar.”¹²

A pesar de que los rebeldes no pudieron tomar la población, ante la férrea resistencia de los vecinos españoles, se mantuvieron organizados a lo largo de la refriega y lograron a llegar a la plaza principal y a la iglesia parroquial, donde se encontraban refugiados sus gobernadores; una vez rechazados lograron salir de la villa para congregarse nuevamente en el cerro del Mehe, de donde

habían salido pocas horas antes. En la reyerta, un indígena falleció, mientras que dos españoles fueron heridos.¹³ Durante

¹¹ A.G.N. Civil 241, exp. 1. Fol. 1 frente. “Rebelión de indios de Actopan”, 1757. Fol. 1 reverso.

¹² *Ibid.* Fol. 2 frente.

¹³ *Ibidem.* Fol. 3 frente.



esa noche, si bien los indígenas trataron de ocupar de nueva cuenta la población, parece ser que las rondas de los vecinos españoles que resguardaban la villa, los desalentaron. Pero, se mantenían concentrados en el cerro del Mehe, “atajando cuantos caminos y bastimentos venían para el pueblo”.¹⁴

La apretada síntesis con que el teniente de Actopan, dio cuenta al virrey de la conmoción que sacudió la jurisdicción resulta importante; en ella, se perfilan las líneas generales del tumulto y demuestra que a pesar de que los rebeldes abandonaron la población de Actopan en un primer momento, se mantuvieron concentrados en un cerro cercana a la misma, convocando a otros indígenas de las inmediaciones. Dado el patrón disperso de las rancherías de la jurisdicción, tuvieron éxito en sumar más de mil rebeldes. Por ello, a pesar de que el tumulto se organizó con indígenas de varios barrios y cabeceras adyacentes a Actopan, el epicentro de la sublevación fue la cabecera de la jurisdicción. Lo destacado de este hecho es que los indígenas buscaron tomar el control de la población ya que a partir de ella había irradiado la orden perentoria que los convocaba a trabajar en las minas.

Ante la insurrección que comenzaba a cundir en toda su jurisdicción, el virrey ordenó de inmediato la movilización de fuerzas militares que debían prestar auxilio al teniente mayor de Actopan.¹⁵ Junto con esta medida, probablemente resultado del primer informe del teniente de Actopan, el virrey también decidió el envío de una fuerza profesional compuesta por 25 soldados de caballería del Real Palacio que estaban bajo las órdenes del alférez Juan Rodríguez Alpando. Estas tropas despachadas a toda prisa, arribaron a la villa de Actopan el primero de mayo. Es interesante apreciar que las primeras decisiones tomadas, fueron fundamentalmente de carácter disuasorio y se ordenó a los gobernadores indios que:

“éstos pasasen con sus alcaldes y regidores, distribuidos por los barrios y pueblos de su cargo con todo sigilo y disimulo, y especulasen los que se hallaran con sosiego en sus ranchuelos y casas, trayendo nómina de todos aquellos que n lo estuviesen y coincidiesen hallarse acogidos en los montes”.¹⁶

Esta medida, destinada más que nada a evaluar el número de posibles trabajadores fugados, también implicaba acercarse a los gobernadores más leales a los españoles. Precisamente por ello, se enviaron los debidos citatorios a los gobernadores indios de la Lagunilla y Yolotepec a fin de que acudiesen sin demora a las casas reales para cumplir la encomienda.¹⁷ La otra estrategia que se decidió en esta reunión, fue la de atraer a los gobernadores más rebeldes, usando la influencia del vicario eclesiástico de la jurisdicción, Cayetano Sánchez, para intentar atraer a los rebeldes concentrados en el Cerro del Mehe a la cabecera de la villa.

¹⁴ *Ibidem*. Fol. 1 frente.

¹⁵ *Ibidem*. Fl. 3 frente.

¹⁶ *Ibidem*. Fol. 8 frente.

¹⁷ *Ibidem*. Fol. 8 frente.



Esta última resolución fue la más redituable. En efecto, Cayetano Sánchez, no sólo logró convencer a los indígenas rebeldes para acudir al pueblo garantizándoles su seguridad, sino, de la misma forma, logró la seguridad de los indígenas que los destrozos y el subsiguiente ataque a la villa habían sido causados “a su ignorancia y embriaguez”.¹⁸ Es más que probable que los indígenas buscasen con este tipo de expresiones atemperar cualquier tipo de acción hostil por parte de las fuerzas milicianas estacionadas en la cabecera, y de la misma forma, poder apelar al aparato legal colonial para justificar sus demandas. Es interesante apreciar que este tipo de Pardon tales, que los rebeldes novohispanos usaron frecuentemente para minimizar los actos de desacato fueron frecuentes en el período colonial. A través de ellos, los rebeldes podían obtener perdones amplios y generalizados. Por parte de las autoridades españolas, este tipo de actos y expresiones de constricción permitían restituir el tejido social con pocos conflictos.¹⁹

De esta forma, el día 2 de mayo, aproximadamente 2,000 indígenas encabezados por el cura y sus vicarios arribaron a la villa de Actopan y donde fueron recibidos por el teniente de Actopan. Habiendo cesado las muestras de rebeldía, se iniciaron una serie de tensas negociaciones entre los gobernadores indios y el teniente de Actopan. El fin de era lograr convencer nuevamente a los indios de trasladarse a las minas a cambio de un perdón generalizado por los actos ocurridos el día de la asonada. A pesar de los esfuerzos, los gobernadores

“Se resistieron a que sus hijos pasasen al trabajo en las minas por el peligro que en ellas los amenazaba a sus vidas, y hallarse en la actualidad pendientes las siembras de sus milpas.”²⁰

Estas negociaciones demostraron a las autoridades que los indígenas, apoyados por sus gobernadores no podrían ser enviados de nueva cuenta a las minas, sino era de forma obligatoria y perentoria. Pero, ante las amenazas de los gobernadores de que “primero desampararían los pueblos y dejarían desierta la jurisdicción”, antes que trabajar en las minas, solo quedaba enviar al información al virrey para solicitar instrucciones.

El virrey, marques de Las Amarillas, decidió después de una consulta con el fiscal del reino enviar al oidor, Domingo de Trespalacios a la villa, no sólo para buscar restituir a los indígenas a las minas, sino castigar a los culpables y averiguar las causas del malestar.

La actuación del oidor, fue de suma prudencia y tacto. Apenas llegado a villa de Actopan, su primera medida fue ordenar que las tropas milicianas de otras cabeceras y jurisdicciones abando-

¹⁸ *Ibidem*. Fol. 10 frente.

¹⁹ Para un acercamiento detallado a este concepto, véase Natalie Z. Davis, *Ficción in the Archives. Pardon tales and their tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1987.

²⁰ A.G.N. Civil 241, exp. 1. Fol. 1 frente. “Rebelión de indios de Actopan”, 1757. Fol. 11 reverso.



nasen la villa. Con buen criterio, Trespalcacios, consideraba que el numeroso cuerpo de tropa estacionado en Actopan, solo contribuía a que los indígenas abandonasen sus pueblos y comunidades ante el temor de una oleada represiva. Una vez realizada esta acción, se volvieron a desarrollar algunas negociaciones entre el oidor y los gobernadores indios. En esta ocasión, Domingo Trespalcacios, ofertó que los indígenas podrían exponer de forma abierta sus quejas en contra del laborío de las minas.

Los indígenas y los testigos llamados a declarar, ciertamente mostraron un cuadro sombrío de pillaje desmedido que acaecían en las minas y explica la renuencia y malestar de los indígenas para acudir a las minas de Pedro Romero de Terreros. Así, por ejemplo, el español Simón de la Rieta señaló un turbio negocio entre algunos gobernadores indios y la esposa del alcalde mayor de la villa. De acuerdo a Simón de la Rieta, si bien el trabajo en las minas por parte de los indígenas no era nuevo, las condiciones laborales se habían empeorado a partir de la orden de febrero de 1756, ya que “se les da boleta para que acá (en Actopan) lo pague el gobernador o la mujer del alcalde mayor y que les ha pagado a real y medio, y el superávit, según ha oído decir, hasta cuatro reales que gana cada uno lo ha empleado en pagar los tributos que él ha cobrado”.²¹ En otras palabras, tanto algunos gobernadores como la esposa del alcalde mayor, realizaban con las boletas un pago mínimo a los indios en tandas, al tiempo que descontaban arbitrariamente tanto las deudas que adquirirían los trabajadores en la tienda de raya de las minas, con el correspondiente pago tributario. El carácter coercitivo de la medida y el evidente lucro que hacían del mismo, hacían que este circuito extralegal se reiniciaría con cada indio enviado a las minas. Junto con ello se debe de sumar las condiciones extremas que soportaban los trabajadores indios en las minas de Pedro Romero de Terreros, donde eran enviados a las norias, “de donde salían mojados y los encierran en unas galeras donde no tienen lumbre ni alivio, ni los alimentos que ellos acostumbran”.²²

Si bien estos informes, no podían poner en duda las causas del alzamiento, para las autoridades estaba claro que el trabajo y explotación de las minas debía ser el fin último de estas averiguaciones, por lo que Domingo Trespalcacios, decidió simplemente la captura de los indios culpables de la sesión al tiempo que recomendaba “el buen trato y que se les pague (a los indígenas) en tabla y mano”.²³

Si bien desconocemos las ulteriores medidas tomadas por las autoridades en relación a este tumulto, queda claro que el virrey Ahumada se inclinó por restablecer el sistema de trabajadores en tandas.

Conclusiones

Las condiciones laborales compulsivas existentes en contra de los indígenas de Actopan, fue uno de los componen-

²¹*Ibid.* Fol. 21 frente.

²²*Ibidem.* Fol. 14 reverso.

²³*Ibidem.* Fol. 15 frente.



tes más importantes que entraron en juego para y ampliar y generar una red disidente que se articuló en torno al espacio político de las comunidades de Actopan. De esta forma, y a diferencia de otros indígenas que de vez en cuando se contrataban de forma voluntaria en las minas de real del monte, los indígenas de Actopan que fueron llevados compulsivamente, no sólo se hallaban atrapados en un esquema comercial turbio que claramente señalaron, sino que precisamente su indefensión en este sistema, se agudizaba, dado que no tenían oportunidad de participar en el sistema de partido como sus compañeros que se contrataban libremente. Al no tener acceso al trabajo de operarios, sino encerrados en las cigüeñas del mineral, su estatus era diferente y mucho más vulnerable; sujeto a las componendas políticas y comerciales tanto de los gobernadores como de los administradores de la mina de real del monte.²⁴ Los gritos anónimos, que hemos localizado en la documentación y donde los actores indígenas señalaba que eran “vendidos” por la esposa del alcalde mayor y sus gobernadores, refleja adecuadamente esta modificación tangible en su estatus y que la medida era percibida como una verdadera transacción comercial que los rebajaba a nivel de objetos. Los indios de Actopan, demostraron a través del tumulto su malestar y descontento por la agudización de su subordinación y que los rebajaba como comunidad y menospreciaba su categoría de república. Esta situación es más patente al observar el tipo de trabajo que realizaban los indígenas en las minas de Pedro Romero de Terreros. Así, diversos testigos señalaron que este trabajo era realizado por cuatro tandas continuas de indígenas forzados, de donde salían “mojados y los encierran en unas galeras” Los encierros, la mala alimentación y el uso constante de trabajo en deuda, hacían que muchos de ellos regresaran enfermos. Para agudizar más su malestar los pagos que recibían eran escasos. “Por cuyos motivos viéndose los indios realmente vendidos y compelidos a un trabajo tan duro y fuerte, no sabiendo por su rusticidad e ignorancia el modo de su desagravio han usado de los malos modos de alborotarse.”²⁵

Los indígenas de Actopan comprendieron muy bien el arte de lo posible y a través de sus acciones ejercieron una forma de presión sobre las autoridades para señalar los agravios que se cometían en su contra. Asimismo, resulta importante observar la manera en que se cohesionó el movimiento a través de un núcleo original de descontentos que fueron aglutinando a las demás comunidades. Así, de acuerdo a Andrés Bravo de Hoyos, comerciante español de Actopan, los rebeldes originalmente fueron de distintos barrios periféricos a los que se integraron los de las demás cabeceras:

²⁴ Véase también en torno a las condiciones laborales en las minas de Real de Monte y Pachuca, a Doris Ladd, *Génesis y desarrollo de una huelga. Las luchas de los mineros mexicanos de la plata en Real del Monte, 1766-1775*, México, Alianza, 1992.

²⁵ A.G.N. Civil 241, exp. 1. Fol. 1 frente. “Rebelión de indios de Actopan”, 1757. Fol. 14 reverso.



“Que supo y ha oído decir con la misma publicidad que los indios que principiaron el alboroto fueron los barrios de la Vega, esto es de los pueblos que llaman Santa María, San Salvador, la Lagunilla y Yolotepec, y que después se les fueron agregando otros barrios.”²⁶

Sin embargo, a pesar, y más bien, debido a la cohesión articulada de una forma tan improvisada, también observamos un rápido proceso disgregador del movimiento que se acentuó ante la llegada de refuerzos militares españoles. Esto, no implicó que los indígenas abandonasen sus demandas, simplemente las hicieron coherentes al sistema legal español.

De esta forma, cuando arribó a la villa de Actopan el oidor, Domingo Trespacios, con la comisión del virrey de encontrar a las “cabezas de la inquietud”, los indígenas comenzaron a abandonar sus posiciones radicales y establecer cierto diálogo con las autoridades, aunque desconociendo a los gobernadores indios más parciales a los españoles. Este aspecto es interesante, tal y como ha señalado Sergio Serulnikov, uno de los principios implícitos que “regulan la acción social es que los indígenas no sentían la obligación de obedecer a sus autoridades étnicas cuando no los representaban.”²⁷

Para finalizar, considero que al rebelarse, los indios de Actopan buscaron conservar la coherencia de sus sistemas de subsistencia amenazados por la dispersión de sus pobladores en las minas y forzar a sus gobernadores a secundar la negativa como parte de las obligaciones tradicionales que debía tener la cabeza de la república.

De la misma forma, consideramos que este tumulto también se explica debido a que el trabajo forzado, si bien no era un aspecto inédito en las relaciones históricas que dichas comunidades habían sostenido con los empresarios mineros de Pachuca, en el caso presente, los campesinos indígenas de la zona eran enviados a labores no especializadas y por tanto, sin acceso al partido y los beneficios del sistema mercantil colonial, de esta región.

²⁶ Fol. 11 reverso.

²⁷ Véase a Sergio Serulnikov, *Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*, Duke, Duke University Press, 2003, pág. 27..



Bibliografía

- Héctor Díaz Polanco (coordinador), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión indias en el Obispado de Oaxaca*, México, CIESAS Oaxaca, 1996.
- Peter Gerhardt, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986
- Doris Ladd, *Génesis y desarrollo de una huelga. Las luchas de los mineros mexicanos de la plata en Real del Monte, 1766-1775*, México, Alianza, 1992.
- Margarita Menegus, "Economía y comunidades indígenas. El efecto de la supresión del sistema del reparto de mercancías en la intendencia de México, 1786-1810.", en *Mexican Studies*, v. 5, n. 2. (Summer 1989).
- Sergio Serulnikov, *Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*, Duke, Duke University Press, 2003
- Brígida Von Metz, "Coyuntura minera y protesta campesina en el centro de la Nueva España, siglo XVIII", en Inés Herrera Canales (coordinadora), *La minería mexicana. De la colonia al siglo XX*, México, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1998.



Historia



Obstinado legalismo o defensa indígena de la tierra: Tlalcosahua y Huejúcar siglo XVIII

PAULINA ULTRERAS VILLAGRANA
El Colegio de San Luis

I.

En el periodo colonial el norte de Jalisco era un espacio significativo; por un lado contaba con la minería en Bolaños, y por el otro, encontramos la ganadería y la agricultura en diversas haciendas que se ubicaban en el norte de Jalisco y sur de Zacatecas. En esta ocasión hablaré de la hacienda La Quemada por ser un ejemplo significativo de lo anterior aunado a que tuvo largos litigios con Huejúcar y Tlalcosagua durante el siglo XVIII. La Quemada fue una hacienda de dimensiones territoriales importantes y con gran producción agrícola y ganadera durante la segunda mitad del siglo XVIII. Por otro lado, nuestro interés recae en el poder que tenía para apropiarse de tierras y cómo lo manejaron las comunidades indígenas.

Para ello me he basado en la documentación encontrada en el archivo de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco y en el Archivo Histórico de Jalisco, los cuales revelan un álgido conflicto entre dos comunidades indígenas situadas en el actual norte de Jalisco: Huejúcar y Tlalcosagua, y una de las haciendas más productivas de la región, ubicada al sur de Zacatecas, llamada La Quemada, la cual se convirtió en Obra Pía junto con las haciendas Guacasco, Buenavista y el Cuidado en 1762. Juan de la Bárcena, el dueño en la época a la que hacemos referencia, además de tener ganados, también se dedicó a la agricultura y fue extendiendo sus terrenos rápidamente. Cuando las tierras realengas se fueron terminando, los hacendados ampliaron sus dominios hacia las propiedades de las comunidades indígenas. Nos atreveríamos a poner en duda el uso legítimo de la tierra, pues la forma de hacerla suya es incierta. El conflicto suscitado entre la Obra Pía La Quemada y las comunidades indígenas ya mencionadas llegó hasta oídos del virrey en varios momentos y continuó por muchos años.

Mi interés en esta presentación es señalar la tenacidad de los indígenas en su defensa de la tierra y las argucias de los hacendados para impedir lo anterior. El estudio de la argumentación sistemática indígena da muchos elementos para entender su



postura y lo que implicaba el litigio, así como el conocimiento de la importancia en la defensa de las tierras. Cuál y cómo era el contacto entre hacendados y comunidades indígenas fue la primera pregunta que surgió, seguida de la urgencia de saber cómo y con qué argumentos defendieron sus derechos por la tierra unos y otros.

Es necesario mencionar que nos encontramos ante un espacio geográfico que vivió una situación muy especial, los pueblos indígenas que me interesan se encontraban dentro del Gobierno de las Fronteras de Colotlán, el cual fue creado en 1591 con la finalidad de reducir, no sólo coercitiva, sino también espiritualmente a los “indios belicosos” que poblaban tales serranías. Recordemos que es en ese año, 1591, cuando el virrey Don Luis de Velasco mandó poblar puntos estratégicos del “Gran Tunal” por familias tlaxcaltecas para contener a los chichimecas y crear una “frontera humana”.¹ A las familias que se asentaron en los sitios fronterizos se les repartió tierra y se les otorgaron ciertos privilegios con el fin de llevar buenas costumbres y lograr así la pacificación plena, la conversión a las nuevas formas religiosas y el desarrollo de la agricultura y la ganadería² en los pobladores de tales lugares.

Los privilegios otorgados a los colonizadores tlaxcaltecas se encuentran en las capitulaciones, entre los más importantes se estipulaba que ellos y sus descendientes se consideraban hidalgos y libres de cualquier impuesto, tributo y servicio personal a perpetuidad, además, tenían derecho de portar armas, montar caballos ensillados y usar freno.³ Estos privilegios fueron privativos de los colotlecos, estamos frente a un caso excepcional porque existió prohibición general para que los indios usasen caballos.

Uno de los principales argumentos que utilizan los hacendados para defenderse son las fechas en que obtienen los títulos de mercedes de tierras, los cuales datan del siglo XVI. El conflicto con Huejúcar y Tlalcosagua parece recaer en las tierras de la hacienda El Cuidado, hacienda que formaba parte de la obra pía, y dichas tierras aparentemente pertenecieron a las comunidades y la hacienda fue extendiéndose lo cual causó el primer conflicto, además el sitio en disputa era de los más fértiles y se usaba una gran parte para sembrar trigo.

¹ Para mayor referencia sobre el tema ver Andrés Fábregas Puig y Pedro Tomé Martín, *Regiones y Fronteras. Una perspectiva antropológica*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, SEP, 2002.

² Rodolfo Fernández y José Francisco Román, “Presencia tlaxcalteca en Nueva Galicia”, en *Constructores de la nación. La migración tlaxcalteca en el Norte de la Nueva España*, México, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999, p. 18.

³ Eugene Segó, *Aliados y adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, México, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 1998, pp. 265-266.

El estudio realizado por Chevalier, La formación de los grandes latifundios..., indica que los españoles fueron adentrándose en las tierras de las comunidades con sus ganados, además les interesaban aquellas regadas y cultivadas por lo indígenas. En algunas de las visitas hechas por autoridades civiles y eclesiásticas del siglo XVII, mencionan que los indígenas se quejaban de los malos tratos que recibían de su protector,



así como la falta de pago en el arrendamiento que tenían hecho a algunos españoles, quienes aprovechaban para posesionarse de más sitios.

Las mercedes de tierras que la corona concedió a los españoles en el siglo XVI, por sus servicios, eran una especie de recompensa, especialmente en casos de colonización, de esa manera fueron concedidos algunos sitios en los lugares de nuestro interés, ya que había tierra “abundante” según los ojos de las autoridades novohispanas, nada les costaba otorgarlas como pago o recompensa. Sin embargo, los españoles que las poseían fueron acaparando más con sus rebaños. En 1664 y 1697 el rey ordenó un cálculo de las tierras acaparadas para poder venderlas, de esa manera se dieron cuenta que los hacendados “se anexaban vastos espacios realengos o públicos, esto es, pertenecientes a la corona, aunque muchas veces estaban ocupados desde tiempo inmemorial”.⁴ Fue a lo que se llamó “composiciones”, aquellos que pudieron pagarlas acrecentaron sus dominios.

Que la obra pía presentara títulos no basta para comprobar sus pertenencias, entre las artimañas utilizadas algunas consistían en hacer transacciones ilegales entre españoles, comprar a los indios sin dar noticia a las autoridades, etcétera. Por lo general, se interesaban en las heredades de las comunidades indígenas por la calidad del terreno y en el norte de la Nueva Galicia, como es nuestro caso, por los ríos o arroyos, querían tener el control de las fuentes que transportaban el vital líquido, las cuales generalmente pertenecían a las comunidades. Por otro lado, se interesaban en la mano de obra que éstas les pudieran proporcionar. El caso de Huejúcar y Tlalcosagua frente a la Quemada es excepcional, estaban orgullosos de los privilegios que tenían por ser descendientes de las familias tlaxcaltecas que ayudaron en la pacificación de los chichimecas y en todo momento se defendieron de los ataques de los hacendados.

Los españoles se valieron de toda clase de tretas y artificios para ir adentrándose en las tierras de las comunidades cuando las baldías se fueron terminando. Asimismo hicieron un marco jurídico bastante complicado para ganar tiempo y finalmente los litigios con las comunidades indígenas. Por ejemplo, hay una prescripción citada por la obra pía para defenderse y dice que no se den tierras en perjuicio de los indios, y que las así dadas fuesen devueltas a sus legítimos poseedores. Sin embargo, para los naturales no sirvió de mucho pues por lo general sus límites no eran precisos, o porque “a los españoles no les faltaron medios, como la presión, el soborno o el engaño, para conseguir que los indios declarasen no estar en su perjuicio, aunque ocurriese lo contrario.”⁵

⁴ Chevalier, *op. cit.*, p. 219.

⁵ José Miranda, *Vida colonial y albores de la independencia*, México, Sep-setentas no. 56, 1972, p. 62.



Las leyes decían que los pueblos indígenas debían tener una extensión de 600 varas en círculo para sus sementeras saliendo la medida desde la iglesia, en caso de necesitar más se les repartiera para que vivieran sin escasez ni limitación. Sin embargo, el crecimiento de las haciendas fue acorralando las comunidades indígenas.

Entre las ciudades españolas y las comunidades indígenas se estableció una red de intercambios comerciales desiguales. La mayoría de las comunidades quedaron integradas en subestructuras locales, con relaciones económicas y políticas estrictamente ligadas a los centros urbanos.⁶

Por otro lado, el éxito económico de la hacienda... es inconcebible sin su articulación con la comunidad indígena. La hacienda captó y utilizó el conocimiento milenario de los agricultores nativos en el manejo de las plantas, de la tierra y del agua, y empleó directa e indirectamente su fuerza de trabajo de manera casi ilimitada. ...utilizó las comunidades como un inmenso ejército de reserva.⁷

En las capitulaciones que el virrey Luis de Velasco dio a los tlaxcaltecas decía que tres leguas por lo menos, de las poblaciones, no se hiciera merced de estancia para ganado mayor, ni dentro de dos leguas de menor,⁸ lo cual aseguraba la intromisión de los hacendados en las tierras de Huejúcar y Tlalcosagua, así como el desacato de la norma ya que estaban dentro del rango establecido por la legislación virreinal.

La vehemencia con la que las comunidades indígenas se defienden es muy clara, el momento más álgido del conflicto es en el último cuarto del siglo XVIII y el pleito continúa hasta 1804, que es la última noticia que tenemos. Ello no hubiera sido posible sin la colectividad, fue una lucha colectiva contra las desigualdades y la explotación, una manera de supervivencia. "Las formas colectivas de lucha se presentaban donde los sistemas comunales de valores persistían, o donde grupos de individuos agraviados forjaban una identidad colectiva enfrentada a aquellos que los oprimían".⁹

Según José Miranda, los pueblos indígenas utilizaron los siguientes medios para defenderse:

- a) proveerse de resguardos especiales de los virreyes por las tierras amenazadas,
- b) obtener ellos mismos, en los baldíos cercanos que tenían fuesen ocupados, estancias de ganado menor y caballerías de tierra, por la vía de la merced;
- c) conseguir por mandamiento del virrey, la reserva de tierras comarcanas;
- d) solicitar amparos virreinales para la preservación de sus bienes, impedir ventas ilegales y cortar las presiones o coacciones dirigidas a privarlos de alguna parte de sus bienes.¹⁰

⁶ Johanna Broda, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial", en Enrique Florescano, (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, FCE, 1979, p. 83.

⁷ Ángel Palerm, "Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para una discusión", en Enrique Florescano, (comp.), *Ibid.*, p. 121.

⁸ Jan Bazant, *op. cit.*, p. 8.

⁹ David G. Sweet y Gary B. Nash, *Lucha por la supervivencia en la América colonial*, México, FCE, 1987, pp. 23-24.

¹⁰ Miranda, *op. cit.*, p. 65.



A lo largo del litigio vimos que los puntos anteriormente descritos fueron utilizados en la defensa, además los indígenas se quejaron continuamente ante las autoridades; los jueces de ventas y composiciones verificaban sus títulos y los de los vecinos, medían las tierras y llegaban a la conclusión de que tenían razón, pero simplemente la hacienda volvía a apelar.¹¹

El conflicto fue muy largo, lo más interesante es ver cómo se defendían unos y otros, queda muy claro el obstinado legalismo de las comunidades, así como su cohesión, sin ésta la defensa de sus propiedades no hubiera sido posible.

Los españoles siempre buscaron estar cerca de las comunidades indígenas por la mano de obra que ofrecían y sus tierras, las cuales eran ricas en recursos naturales, generalmente tenían un río o arroyo cerca y solían ser las más fértiles, lo anterior aunado al conocimiento de las comunidades sobre el suelo, las hacía muy atractivas.

Las armas de las comunidades fueron esencialmente jurídicas, citaban todas las leyes y los juristas conocidos que hablaran a su favor. En los documentos donde se narraban los litigios se pueden observar las recurrentes referencias a las leyes de indias, así a juristas de la talla de Solórzano. Además, son los mismos indios quienes se dicen “menores de edad” y se califican como “pobres indios menores”, pues las leyes protectoras tenían cláusulas especiales para ellos. Sin embargo, bastaba con que el propietario gozara de alguna influencia para que los pleitos siguieran un camino tortuoso, sin llegar a sentencias definitivas y continuar con el usufructo de las tierras.

También es cierto que su defensa tiene sus antecedentes en los excepcionales privilegios que gozaban sus pobladores por haber colonizado dichos parajes y luchar contra los sublevados chichimecas; a lo cual, en el siglo XVIII y en el naciente XIX, los descendientes de aquellos tlaxcaltecas no dudaban en hacer referencia. Una característica de estos habitantes fue combatir las introducciones de los españoles.

A la llegada de las familias tlaxcaltecas, éstas fueron tratadas con respeto por los colonizadores, necesitaban de su ayuda armada para defenderse de los nómadas. Cuando la situación mejoró, los hacendados vecinos de los tlaxcaltecas comenzaron a apoderarse, a como diera lugar, de las tierras de los pueblos, “a pesar de la inmensidad de las suyas, y reducir de ese modo a los indios al estado de gañanes de sus propias posesiones.”¹² Varios pueblos supieron resistir las irrupciones de sus vecinos, y otros fueron absorbidos por las haciendas o ranchos de los contornos.

A ciencia cierta, no sabemos quiénes comenzaron a arrendar sus tierras, si las comunidades o los hacendados. Lo cierto es que ya en otros lugares del virreinato se ha visto que los indígenas alquilaban sus heredades a cambio de cualquier precio, “tenían una idea muy imperfecta de la propiedad del suelo”,¹³ de esa mane-

¹¹ Jesús Gómez Serrano, *Haciendas y ranchos de Aguascalientes. Estudio regional sobre la tenencia de la tierra y el desarrollo agrícola en el siglo XIX*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Fomento Cultural BANAMEX, A.C., 2000.

¹² Chevalier, *op. cit.*, pp. 270-271.

¹³ *Ibíd.*, p. 247.



ra, los arrendatarios se fueron aprovechando de algunas tierras, se negaban a pagar el alquiler o a abandonar el lugar. De cualquier forma, poco a poco las comunidades se vieron rodeadas de haciendas, las cuales se extendían con sus ganados.

Pero ésta no fue la única forma de introducción de las haciendas, con las llamadas composiciones fueron ganando terreno “legalmente”, pues para completar su legua o sitio de ganado mayor, abarcaron parte de los terrenos de las comunidades.

II.

La Obra Pía la Quemada acaparaba las mejores tierras, los ríos, los arroyos, et- cétera. Sin embargo, podríamos aplicar la hipótesis de Gómez Serrano, en la que menciona que la relación era de mutua dependencia: los indios necesitaban el trabajo, pues contaban con ese ingreso monetario para completar su sustento, pero la hacienda no podía prescindir del trabajo de los indios, sin el cual sus cosechas simple y sencillamente se pudrirían en el campo. Una no podía existir sin la otra, aunque se disputaban los recursos de la región mantenían un vínculo: el trabajo.

Esta “simbiosis desigual”, como la llama John Tutino, garantizaba la prosperidad de las haciendas y la supervivencia de los campesinos. Aunque la simbiosis también tiene variaciones, pues mucho dependía de la actividad económica y la prosperidad de la hacienda y las comunidades indígenas. Por otro lado, en momentos de estancamiento o contracción económica las haciendas tendían a vincularse de manera complementaria con las corporaciones indígenas. En cambio, en momentos de auge y expansión económica la relación con los pueblos indios era antagónica. En la Quemada y su relación con Huejúcar y Tlalcosagua he encontrado rasgos que indican el auge económico de la hacienda y por ende, la relación antagónica y lucha con los pueblos de Tlalcosagua y Huejúcar.¹⁴

Las haciendas, por lo general tenían la necesidad de acercarse a las comunidades indígenas para asegurarse mano de obra, ya fuera para trabajar dentro de la hacienda, pero esencialmente para arrendar sus tierras.

La continua asistencia de los pueblos indígenas con las autoridades, denota su “obstinado legalismo”, y a la vez muestra a la corona española atenta a las demandas y no siempre al lado del poderoso, aunque los litigios generalmente fueron largos y tortuosos y no fácilmente se les dio la razón a las comunidades. Por otro lado, también podemos pensar que los tribunales coloniales no querían quebrantar el “equilibrio” entre comunidades y haciendas, pues ambas se complementaban. A final de cuentas, quienes salieron ganando fueron los abogados, pues mostraron grandes habilidades en el manejo de las leyes, asimismo dan cuenta del complicado

sistema legal colonial.

La resistencia de las comunidades, así como su memoria histórica, fueron

¹⁴ Juan Felipe Leal y Fernández, “Relatoría”, en *Origen y evolución de la hacienda en México siglos XVI al XX*, México, El Colegio Mexiquense, 1990.



las herramientas más importantes que utilizaron para contener a los hacendados en su deseo de tierras. Ello no hubiera sido posible sin la cohesión de las comunidades, plasmada en la defensa de su territorialidad, en una búsqueda de ajuste y equilibrio dentro del sistema colonial.

Las comunidades que estudiamos, Huejúcar y Tlalcosagua, tenían fronteras bien definidas, nos referimos a su territorialidad, así como una sólida identidad de conciencia. Se consideraban indios fronterizos, con privilegios muy bien establecidos, los cuales hicieron cumplir hasta donde les fue posible. Usaron su identidad para defenderse política y socialmente. Tendieron un puente bastante sólido entre la colectividad, ser una comunidad, y los derechos legales que les fueron otorgados.

Su identidad también se ve reflejada en la manera en que se ven a sí mismos, se describen como indígenas guerreros, fronterizos, por lo cual sirvieron al gobierno colonial en la pacificación de los chichimecas y otros pueblos indómitos que poblaban la gran chichimeca, y causaban perjuicio a los intereses del virreinato. Sabían que sin su ayuda el avance al norte del virreinato hubiera sido imposible. Los elementos anteriores ayudaron a su cohesión y protección.

Para defenderse, crearon los títulos de su fundación, su falsedad es notoria en varios aspectos: a) no era virrey en ese momento quienes mencionan les expidió el título; b) todavía no se formaban las Fronteras de San Luis Colotlán, mientras ellos mencionaban lo contrario c) la capital de la Nueva Galicia no era la argüida en tal título, en el año de la supuesta fundación. Viendo lo anterior nos preguntamos ¿por qué inventar los títulos, qué querían demostrar? Como ya lo hemos hecho notar, estamos en una sociedad en la cual los documentos constituían la palabra final, debido a que las comunidades no contaban con ellos había que hacerlos para defenderse y tener un papel que avalara su legitimidad, cuando esto no funcionó recurrieron a otros alegatos; por ejemplo, tener en posesión las tierras por más de medio siglo, ser descendientes de tlaxcaltecas y gozar de las exenciones concedidas por el virrey Luis de Velasco. Si esto no bastaba, no quedaba sino recorrer el intrincado camino legal, escalar por todas las ramas de la justicia hasta encontrar una solución a sus demandas.



Archivos y Bibliografía

- Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Archivo de la Real Audiencia de la Nueva Galicia (BPEJ, ARA)
- Archivo Histórico de Jalisco (AHJ)
- Bazant, Jan, *Cinco haciendas mexicanas. Tres siglos de vida rural en San Luis Potosí (1600-1910)*, México, El Colegio de México, 1980.
- Bauer, Arnold, "Rural workers in Spanish America", en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 59, No. 1.
- Broda, Johanna, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial", en Enrique Florescano, (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, FCE, 1979, pp. 54-92.
- Chevalier, François, *La formación de los latifundios en México*, México, FCE, 1985.
- Fábregas Puig, Andrés y Pedro Tomé Martín, *Regiones y Fronteras. Una perspectiva antropológica*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, SEP, 2002.
- Fábregas Puig, Andrés (coord.), *Memoria del Norte. Coloquio de Colotlán en Homenaje a Manuel Caldera*, Zapopan, Jalisco, El Colegio de Jalisco, SEP, Universidad de Guadalajara-Campus Universitario del Norte, 2001.
- _____, *El Norte de Jalisco. Sociedad, cultura e historia en una región mexicana*, Zapopan, Jalisco, El Colegio de Jalisco, SEP, Universidad de Guadalajara-Campus Universitario del Norte, 2002.
- Fernández, Rodolfo y José Francisco Román, "Presencia tlaxcalteca en Nueva Galicia", en Constructores de la nación. La migración tlaxcalteca en el Norte de la Nueva España, México, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999.
- Florescano, Enrique, (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, FCE, 1979
- Gómez Serrano, Jesús, *Haciendas y ranchos de Aguascalientes. Estudio regional sobre la tenencia de la tierra y el desarrollo agrícola en el siglo XIX, México*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Fomento Cultural BANAMEX, A.C., 2000.
- Jiménez Pelayo, Águeda, *Haciendas y comunidades indígenas en el sur de Zacatecas. Sociedad y economía colonial 1600-1820*, México, INAH, 1989.
- Katz, Friedrich, (comp.) *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, T. I., México, ERA, 1990.
- Kay, Cristóbal, *El sistema señorial europeo y la hacienda latinoamericana*, México, Serie Popular Era, (no. 74), 1980.
- Leal y Fernández, Juan Felipe, "Relatoría", en *Origen y evolución de la hacienda en México siglos XVI al XX*, México, El Colegio Mexiquense, 1990.
- Miranda, José, *Vida colonial y albores de la independencia*, México, Sep-setentas no. 56, 1972.
- Miño Grijalva, Manuel, "Estructura económica y crecimiento: la historiografía económica colonial", en *Historia Mexicana*, num. 66, oct.-dic. 1992, pp. 221-260



Palerm, Ángel, "Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para una discusión", en Enrique Florescano, (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, FCE, 1979, pp. 93-127.

Schrarrer Tamm, Beatriz, *Azúcar y trabajo. Tecnologías de los siglos XVII y XVIII en el actual Estado de Morelos*, México, CIESAS, Porrúa, Instituto de Cultura de Morelos, 1997.

Sego, Eugene B., *Aliados y adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, México, El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 1998.

Sweet, David G. y Gary B. Nash, *Lucha por la supervivencia en la América colonial*, México, FCE, 1987.

Velázquez, Ma. del Carmen, *Colotlán: doble frontera contra los bárbaros*, México, UNAM, 1961.

Viqueira, Juan, Pedro, *Indios rebeldes e idólatras: dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida el año de 1712*, México, CIESAS, 1997.

Wolf, Eric R. y Sydney W. Mintz, "Haciendas y plantaciones en mesoamérica y las antillas", en Enrique Florescano (coord.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México, Siglo XXI, 1978.

Wolf, Eric, *Las luchas campesinas del siglo XX*, México, siglo XXI editores, 1980.



Historia de los pueblos sinaloenses. Despoblamiento y contribución al desarrollo social colonial

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ VILLARREAL
Universidad Pedagógica Nacional, Monclova

La provincia de Sinaloa se constituyó como región durante el período 1531-1610 porque durante esos años fue la frontera del noroeste novohispano. En términos generales durante ese tiempo comprendió al sur desde el río Mocorito en lo que hoy es el norte del actual estado de Sinaloa, y al norte hasta el río Mayo ubicado en el sur del actual estado de Sonora, donde en ese tiempo terminaba el dominio español. Por otro lado, en el oriente contemplaba la parte occidental de la Sierra Madre y al poniente hasta el Océano Pacífico. Posterior al año de 1610, al avanzar la frontera al norte y a lo largo del dominio español, esta provincia conservó su nombre y territorio. Esta área fue habitada por diferentes naciones como fueron los mocoritos, guasaves, níos, ocoronis, sinaloas, comanitos, zoes, ahomes, zuaques, tehucos, tubares, huites, temori, chínipas, baciroas, conicarís, macoyahui, tepahues, varohíos y mayos.¹

El virreinato novohispano a lo largo del período colonial impulsó y administró distintos proyectos para someter al imperio español etnias y territorios. Este trabajo tiene por objetivo mostrar el rechazo de los indígenas sinaloenses a las misiones jesuitas y al repartimiento. De la misma forma, se propone resaltar que el trabajo libre asalariado fue la opción a través de la cual el sinaloense de forma voluntaria se integró a la sociedad novohispana, con lo que contribuyó a que esa relación laboral se ampliara y fuera dominante en el norte novohispano.

Despoblamiento

Fueron múltiples las causas por las que la provincia de Sinaloa, no estuvo en capacidad de retener al indio. Los ríos Sinaloa, Fuerte y Mayo, por las continuas sequías, inundaciones y la escasez de tierras fértiles, siguieron expulsando anualmente a los nativos de sus tierras, tal y como lo habían hecho desde los

¹ Edward H. Spicer, *Los Yaquis. Historia de una cultura*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historiadores y Cronistas de Indias 9, 1994, p. 4.



tiempos prehispánicos. Las siembras, salvo las logradas en algunas misiones, en algunas regiones y no durante todos los años, normalmente siguieron siendo escasas de tal forma que solo alcanzaban a alimentar “con reposo a sus pueblos y hogares dos meses”, por lo que al consumirlas salían a socorrerse de los frutos silvestres de los montes.² En los años de 1739 y 1748-1749, al igual que había sucedido a finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, volvieron a presentarse hambrunas masivas que azotaron a toda la provincia de Sinaloa y causaron despoblamiento no sólo de las misiones sino de toda población nativa o española, porque los nativos se iban más allá de las estancias, ranchos y minas de su provincia o las de Ostimuri y Sonora para buscar otras tierras donde encontrar alimentos.³

Las misiones y colonos no solucionaron el problema del hambre del nativo sino que lo expusieron con mayor gravedad porque no incrementaron las tierras fértiles mediante la construcción de sistemas de riego, que permitieran sacudirse esa constante amenaza. Tampoco colonos y misiones colocaron al alcance de los pobladores de la provincia mayor cantidad de alimento gracias al comercio, por lo que ni siquiera pudieron auxiliarse de los granos de la provincia de Sonora, porque por las deficiencias enormes de los caminos el pago del flete subía mucho los precios.

Si bien colonos y misioneros no beneficiaron al indio para enfrentar las hambrunas en cambio sí los perjudicaron porque se apropiaron de las mejores tierras y en sus siembras apenas y cosechaban lo que ellos necesitaban.⁴ El misionero perjudicó al nativo porque de las mismas tierras que seguía sembrando el misionero le daba “lo que ha menester para su gasto” así como la semilla para volver a sembrar, pero separaba una parte para las fiestas religiosas, otra para venderla en centros mineros

² Francisco Xavier de Faria, *Apológico defensorio y real manifiesto*, edición de Gilberto López Alanís, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, Instituto de Investigaciones de Ciencias y humanidades, Serie Rescate, 1981, p. 61.

³ Carta del p. Juan Varela al p. provincial del 16 de febrero de 1618, en Francisco García Figueroa, *Memorias para la historia de la provincia de Sinaloa*, AGN, Ramo Misiones, Vol. 15, f. 342v. Rafael Rodríguez Gallardo, *Informe sobre Sinaloa y Sonora, 1750*, México, AGN, Archivo Histórico de Hacienda, Colección Documental 1, 1975, pp. 13, 80-81.

⁴ Rafael Rodríguez Gallardo, *Informe sobre Sinaloa y Sonora, año de 1750*, Edición de Germán Viveros, México, Archivo general de la Nación, Archivo Histórico de Hacienda, 1975, p. 34

⁵ “Relación del padre Diego de Valladares sobre misiones del río Fuerte, 30 de septiembre de 1743”, en Ernest Burrus y Félix Zubillaga, *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745, Cartas e informes conservados en la “Colección Mateu”*, Madrid, José Porrúa Turanzas, *Colección Chimalistac de Libros y Documentos Acerca de la Nueva España*, 41, 1982, pp. 51-52.

para la compra de adornos de la iglesia “y demás cosas necesarias; porque no les alcanza la limosna que les envía su majestad”. Por su parte, los colonos también incrementaron el hambre de los nativos porque aunque las cosechas que los sinaloenses levantaban llegaran a ser abundantes no se favorecían porque les pagaban sus semillas a precios bajos o no les cubrían los sueldos en su trabajo de cultivar tierras de españoles. La falta de ingresos imposibilitó a los indios el poseer herramientas para sembrar “porque todas les resultaban muy costosas”.⁵

Los mineros que acudieron a la provincia de Sinaloa no la colonizaron porque no llegaban a radicar en esta región,



sino a hacer riqueza para irse lo más pronto posible. La gran mayoría de los mineros que laboraban las minas eran pobres, que por su falta de recursos económicos únicamente trabajaban los minerales de la superficie y una vez agotados los abandonaban. Las poblaciones que formaban los mineros españoles eran vecindarios de ocho a diez familias, por lo que eran insignificantes y eventuales, carentes hasta del más mínimo medio de subsistencia y protección. El capital que llegaban a formar los mineros que ocasionalmente poblaron las provincias de Sinaloa, Ostimuri y Sonora fue reducido, por lo que fue incapaz de irradiar a la sociedad.⁶ Las poblaciones de los colonos que crearon ranchos o estancias fueron pequeñas, muchas veces de cuatro familias y generalmente también fueron pobres, sin embargo, existieron nativos que quedaron integrados a ellos.⁷

Otros factores que participaron en el despoblamiento indígena de la provincia de Sinaloa fueron el mal trato, falta de libertad y pago por su trabajo a que les condenaban las misiones y los colonos. Misioneros y colonos se acusaron mutuamente de poseer cárceles y cepos, y azotar a los nativos con el fin de obligarlos a trabajar y corregir sus conductas porque el indio por su propia voluntad no les ofrecía sus servicios. Los misioneros siempre realizaron castigos físicos a los nativos porque siempre vieron de su cultura autóctona “resabios que corregir y sobresalientes defectos que cercenar”.⁸ Por su parte el español provocó el despueblo de las poblaciones nativas cercanas a la villa porque constantemente robaba sus pertenencias, algunas de ellas muy preciadas como sus caballos y siembra, por quitarles sus mujeres para su servicio y por obligarlos a servir en tapisques. La falta de libertad del indio en las misiones y las estancias de los colonos fue otro factor que les obligó a huir de la provincia de Sinaloa. El nativo con frecuencia manifestó su rechazo a tratar al misionero, por ello permanecía en sus poblaciones cuando no estaba el jesuita, “y cuando está se retiran porque quieren libertad no sujeción”. El indio también huyó del español porque tampoco encontró satisfactores en sus empresas pues para que permaneciera en ellas lo condenaba a vivir empeñado. Finalmente, puede decirse que el indio huyó de las misiones y de los colonos porque en ellos su trabajo sólo les servía para mal comer y mal vestirse, y porque el trabajo indígena siempre estuvo expuesto al “dolo, lesión y engaño”.⁹ Esta situación la reconoció un visitador de la Corona, para quien la huida del indio de misiones y estancias españolas no fue por ser propenso a la “vida gallona”, sino por la violencia continua a que lo sometieron misioneros y colonos.¹⁰

Por el abandono indígena, existieron misiones que quedaron desiertas y otras se sumieron en la pobreza. En 1662, el p. Visitador Hernando Cabero dado que encontró que los padres jesuitas administraban los sacramentos a indios convertidos y no hacían nuevas conversiones, propuso transformar las misiones

⁶ R. Rodríguez Gallardo, *op. cit.*, p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 82

⁸ F. X. de Faria, *op. cit.*, p. 152.

⁹ R. Rodríguez Gallardo, *op. cit.*, pp. 47-48.

¹⁰ *Ibid.*, p. 165



en doctrinas.¹¹ Sin indios, las misiones jesuitas de la provincia de Sinaloa dejaron de tener sentido. El visitador jesuita de la provincia de Sinaloa, Lucas Luis Álvarez, anunció en el año de 1744 el fracaso de las misiones de reducir y evangelizar indios y sugirió a su superior permitir que los nativos las abandonaran, porque a pesar de tener a los indios congregados, vigilados por fiscales y catequistas, y permanentemente “aguijoneados” con misas y doctrina, pues aún así esto no era suficiente porque “generalmente todos, con todo, procuran escabullirse”.¹² La razón que este religioso encontraba de que el indio huyera de las misiones era porque ninguna de ellas posibilitaba al nativo satisfacer las necesidades de alimentos y vestido que requería él y su familia.¹³ Reconocía que las misiones no adquirieron capacidad de retener al indio porque la provincia de Sinaloa, a pesar de contar con una villa de tres mil habitantes, era bastante pobre, no contaba con aliciente de ricos minerales y comercio de semillas, por ser pocas las tierras fértiles y las lluvias inseguras, por lo que si buscaba escaparse del hambre había que fugarse de esa región.¹⁴

Un año después, un nuevo visitador jesuita, a quien se le encomendó la tarea de ver los convenientes de “descargar” misiones de Sinaloa, ratificaba la situación crítica por la que pasaba esta provincia de la Compañía. Este informante dio cuenta que la villa y colegio de Sinaloa, eran “un total curato, y poco conforme a nuestro instituto”, porque en ella los jesuitas no se dedicaban a convertir indios gentiles y más aún en ellos no existían indios. Además, dio cuenta de la existencia de curas en reales como el del Fuerte que permitía que la provincia de Sinaloa no fuera sólo de misiones y que los clérigos atrajeran a los indios a ellos. También confirmaba este visitador que muchas misiones “se despueblan” y las cercanas a la villa estaban “casi acabadas”. Las

misiones de Sinaloa sólo contaban con 1 837 indios, las misiones del Fuerte 2 188 y las del mayo 7 935. Finalmente, informó del desinterés en el trabajo evangélico de los catorce jesuitas que atendían la provincia de Sinaloa. De ellos señaló que nueve no eran aptos para misiones, tres realizaban sus labores con deficiencias y sólo dos eran misioneros ejemplares.¹⁵

El virrey de Croix en el año de 1768 se propuso desarticular la vida misional porque en nada había contribuido al pueblo y desarrollo de esa región, sino que por el contrario “con su autonomía política y económica había favorecido al despueblo”, por impedir el ingreso de españoles, mestizos y otras castas.¹⁶

¹¹ Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, edición de E. J. Burrus y F. Zubillaga, Roma Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956-1960, Biblioteca Instituti Historici Societatis Iesu, T. III, pp. 390-391.

¹² *Ibid.*,

¹³ Informe sobre el centro de las misiones del centro sinaloenses, por el padre Lucas Álvarez, visitador, 30 de noviembre de 1744, en Ernest Burrus y Félix Zubillaga, *Misiones Mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745, Cartas e informes conservados en la “Colección Mateu”*, op. cit., p. 104

¹⁴ *Ibidem*, pp. 97-113.

¹⁵ “El padre Juan Antonio Baltasar, visitador de las misiones sinaloenses, informa al provisional, en marzo de 1745, sobre los diecinueve misioneros jesuitas encargados de las veinticuatro misiones”, en Ernest Burrus y Félix Zubillaga, *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuitas, 1600-1769*, op. cit., pp. 117-130.

¹⁶ Germán Viveros, “Introducción”, en Rafael Rodríguez Gallardo *Informe sobre Sinaloa y Sonora, 1750*, op. cit., p. XXV.



Años después, para 1793, se informaba del casi total abandono de la provincia y de sus consecuencias, al señalarse que los indios al huir provocaron pueblos desiertos sin gobierno y sin policía, iglesias desiertas sin religión y cultos, campos sin brazos para la labranza y cría de ganados y convirtieron “en esqueletos si no todas si la mayor parte de las misiones de Sinaloa”.¹⁷

Las misiones no fueron las únicas afectadas por el despueble de los nativos. Las minas de la provincia de Sinaloa, Ostimuri y Sonora, que de por sí arrastraban grandes dificultades como eran los altos costos del azogue que mantenía cerradas a muchas de ellas, también se vieron afectadas en gran medida por las recurrentes hambrunas, porque con el hambre no se trabajaban las minas y no podían sus dueños retener a su gente de servicio. De la misma forma, el hambre perjudicaba las labores en minas porque al desesperarse el indio buscaba los alimentos robando y cometiendo otros excesos para lo cual se alzaba en armas formando cuadrillas que al corto tiempo se incrementaban y acometían mayores empresas como asaltar y quemar los mismos reales mineros. De esta forma, la provincia de Sinaloa alarmó a la administración colonial porque la corona aunque tenía gastos en ella que ocasionaban funcionarios reales y misioneros, no sacaba ningún provecho porque las minas no producían y los nativos no tributaban.

Destierro a minas

La violencia y miseria que ofrecían las misiones y estancias, ranchos y minas de la provincia de Sinaloa, provocaron en los nativos distintas reacciones. Existieron quienes decidieron permanecer en misiones, otros que las rechazaron y huyeron hacia los montes y finalmente, otros que también las rechazaron, pero además decidieron “desterrarse voluntariamente” hacia las minas o a refugiarse en otras comunidades indígenas.

El sinaloense por distintas y constantes vías tuvo oportunidad de transitar por la provincia de Sinaloa y fuera de ella. Ir a nuevos territorios fue un anhelo de los nativos que buscaron alcanzar siempre e intentaron lograrlo desde la llegada de los primeros conquistadores. Así, desde el arribo de las huestes de Nuño Beltrán de Guzmán estos nativos se plantearon su interés de acompañarlos no sólo para enfrentar a sus enemigos sino además de acudir al río Mayo. Posteriormente, el jesuita multiplicó las posibilidades de asistir a diferentes territorios porque al instaurar entre ellos el matrimonio casaba a las mujeres que no eran primera esposa con otros indígenas y realizados los nuevos matrimonios los mandaba a poblaciones lejanas donde tuvieran familiares. Además, los jesuitas con la intención de evitar guerras y homicidios entre miembros de naciones enemigas, realizaban matrimonios entre unos y otros.¹⁸

¹⁷ “Carta dirigida a la corte de España contestando a la Real Orden sobre establecimientos de misiones”, en Conde de Revillagigedo, *Informe de misiones, 1793 e Instrucción reservada al Marqués de Branciforte*, México, Jus, 1966, p. 38.

¹⁸ Anua del año de 1621, en Francisco García Figueroa, *Memorias de la provincia de Sinaloa, México*, AGN, Ramo Misiones, Vol. 15, exp. 1, f. 277.



En las inconformidades con jesuitas los nativos huían de sus poblados prefiriendo acudir con quienes se conservaban gentiles.¹⁹ Por su parte, los nativos que no habían tenido contacto con cristianos atraídos de la novedad de los jesuitas y sus iglesias entraban y salían de los pueblos cristianos cuando así lo querían y el resto del tiempo permanecían en los montes acudiendo a lugares que antes sólo en la guerra podían acceder.²⁰

Del mismo modo, el capitán Hurdaide generó diversas situaciones que permitieron al indio salir de sus tierras y de acercarse a las minas. La guerra fue una importante oportunidad para que el nativo saliera de sus propios territorios. Los capitanes representaban al nativo diversas ocasiones para guerrear, ya fuera como aliado o como enemigo. Los nativos rebelados que eran apresados, como castigo el capitán Hurdaide los sentenciaba “al trabajo de minas”, o bien, los repartía en diversos pueblos. La partida del indio a minas si bien se dio desde 1597, a “Parral, Zacatecas, [...] y aún de las provincias de Guatemala”,²¹ el capitán Hurdaide facilitó sus partidas al abrir camino al mineral del Parral, en el momento en que sus minas “estaban en voga”. El desarrollo de la minería, desde finales del siglo XVI en la Sierra Madre, Chihuahua, Durango y Chiametla abrió mayores perspectivas para que los nativos salieran de sus poblados.

Los sinaloenses pudieron abandonar la provincia porque no estaban sujetos a nadie, sin la presencia real de las armas del capitán amenazándolos, podían hacer lo que se propusieran. Los que habitaban la sierra donde las armas españolas no se asomaban, si se lo proponían, tenían la puerta abierta para ir a cualquier parte, pues para hacerlo “sólo les costaría de dificultad el quererlo”. Por su parte el capitán de la villa de Sinaloa, por la distancia en que se encontraba, aunque conociera el intento de los nativos de abandonar la provincia no podía impedirselos.²²

Grupos amplios de nativos expresaron gran aceptación “espontánea y voluntaria” para dejar la provincia de Sinaloa, porque siempre estuvieron dispuestos y en incontables ocasiones abandonaban sus poblaciones después de quemarlo todo. Los nativos preferían la “raíz amarga de sus montes”, que cualquier comodidad y ventajas que ofrecieran las casas de los españoles, por lo que estancias y haciendas de colonos para 1657 lucían “desiertas y despobladas”. Los nativos para dejar la provincia contaron con diversos recursos. Desde el año de 1597, otros nativos los llevaban a minas “con suavidad y sin violencia”, bajo el atractivo de que recibirían sueldos en moneda de plata.²³ Por otra parte, estaban acostumbrados a caminar en día y medio, “quince veinte y más leguas, sin el menor quebranto o fatiga”.²⁴ Desde 1595 contaban con yeguas “muchas y muy ligeras”, así como caballos con los que obtuvieron mayor facilidad para trasladarse a nuevos lugares. El caballo y el vestido se convirtieron en bienes

¹⁹ *Ibid.*, fs. 213v-214.

²⁰ *Ibid.*, f. 217.

²¹ *Ibid.*, f. 83v.

²² F. X. de Faria, *op. cit.*, p. 155-156.

²³ F. J. Alegre, *op. cit.*, Tomo II, p. 591.

²⁴ R. I. Rodríguez Gallardo, *op. cit.*, p. 86.



materiales muy atractivos para el indio, capaces de motivarles a trabajar minas sin importarles la distancia en que se encontraran. Incluso en la misma provincia de Sinaloa, con la intención de tener plata para adquirir estos bienes los nativos en sus parcelas particulares que cultivaban durante tres días a la semana, cultivaron mayores sementeras para vender sus productos a mercaderes.²⁵

Estancia en minas

Los nativos de la provincia de Sinaloa pudieron constantemente huir a minas porque en el norte de México siempre existió una elevada demanda de trabajo minero indígena. Desde 1550 en Zacatecas apareció el trabajo libre asalariado y desde 1575 Chihuahua abrió sus puertas a sinaloenses. Para 1638 se tenían noticias de que estos nativos acudían a diferentes reales mineros de Nueva España. De su estancia en las minas de Topia, Vírgenes, san Andrés, Guanacebí, Indhé, Parral y Cuencamé se afirmó que la cantidad de sinaloenses que laboraba estos reales era muy alta, y se reconocía que sin su trabajo no se podría “labrarlos ni sacar fruto”.²⁶

En el año de 1650 en la provincia de Sonora empezaron a explotarse los reales de minas de Santa Bárbara, Banachare, Santiago de Tuapa y San Francisco del Yaqui. El principal centro minero fue San Juan Bautista. Hacia el sur en la provincia de Chiametla se reactivan las minas de San José de Copala y el de Nuestra Señora del Rosario.²⁷ También en ese año de 1650, en Minas Nuevas, en el interior de la Sierra Madre, los sinaloenses, junto con los sonorenses, formaban a la totalidad de los asalariados desempeñando los oficios que requerían más destreza como los de fundidores, barreteros y tenateros. En las minas de Parral para 1650, estos dos grupos de indígenas eran quienes formaban junto con los mexicanos el barrio indio.²⁸

Para el año de 1666 en la provincia de Sonora se descubrió plata en el real de san Miguel y para 1668 los reales de los Gentiles o de San Ignacio de Ostimuri y San Marcos. La provincia de Ostimuri, ubicada entre el río Mayo y el Yaqui, aparecieron los reales de San Francisco de Asís, San Ignacio, Tecupeto, Bocabnora y San Marcos que se mantuvieron activas hasta finales de siglo.²⁹ Durante esos años, la plata producida en Sonora representó una tercera parte de la producida en Nueva Vizcaya. Mientras la actividad minera de Parral decayó desde 1681, la de sonora parece incrementarse en 1683 y 1684. Para esta última fecha la producción de plata de Sonora representaba la mitad de la producida en Parral.³⁰ En estas fechas se descubrieron minas de plata en la provincia de Sinaloa, fun-

²⁵ Informe sobre el centro de las misiones sinaloenses, compilado por el p. Lucas Álvarez, visitador, 30 de noviembre de 1744, en Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, *Misiones Mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745, Cartas e informes conservados en la “Colección Mateu”*, op. cit., p. 51

²⁶ Luis Navarro García, *Sonora y Sinaloa en el Siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1967, 1968, p. 107.

²⁷ F. X. Alegre, op. cit., Tomo II, p. 591.

²⁸ L. Navarro García, op. cit., p. 38

²⁹ *Ibid.*, p. 61

³⁰ *Ibid.*, p. 38.



dándose el real de Los Frailes que dan lugar a la población de los Álamos y el real de la Aduana. Estos dos reales prevalecieron a lo largo del siglo XVIII.³¹ En el río Fuerte surgieron muchas minas, destacándose las de Sivirijoa.³² El descubrimiento constante de minas en la Sierra Madre, aunque no todas pertenecía a la provincia de Sinaloa, motivaron a los vecinos de su villa a comerciar con los indios granos para venderlos a mineros.³³ La integración de los nativos a minas fue tan extensa que se tuvo conocimiento de que los sinaloenses estaban en todas partes, por lo que los poblados de misión y haciendas españolas de la provincia de Sinaloa, pasaron a estar “desiertos y despoblados”.³⁴

Los nativos buscaron constantemente trabajar en minas porque en ellas obtenían diversos beneficios. El primero de ellos fueron los salarios en moneda con los cuales adquirían vestido, caballos y sustento.³⁵ Las minas norteñas tenían grandes atractivos: el trabajo no era de repartimiento sino libre asalariado. Para los dueños de minas no tenía caso obligar a los nativos a laborarlas mediante sistemas como la esclavitud, encomienda o repartimiento, pues era muy costoso llevarlos desde lejos y a pesar de todo, las abandonarían al poco tiempo. En cambio, los españoles no podían evitar que por los atractivos del trabajo libre asalariado los nativos abandonaran sus encomiendas, repartimientos, o a sus amos. Un atrayente importante que los nativos del noroeste tenían en las minas norteñas era que en ellas los principales trabajadores eran nativos con los que compartían ciertos rasgos culturales como los de la Sierra Madre y Sonora, y a partir de las primeras décadas del siglo XVII, estos indígenas fueron el elemento preferido e imprescindible de la minería norteña, pues superaban a mestizos, mulatos y negros, quienes se dedicaban sobre todo a la agricultura.³⁶

Los nativos que laboraban minas, tenían otros convenientes al dedicarse a ellas. Al momento que se iniciaban en ellas se liberaban de toda obligación de servicios

personales en misiones o estancias o haciendas españolas. Quedaban sin obligación de servir a españoles en ocupaciones menores como ir por zacate o leña, y quienes los enganchaban pagaban todos los gastos de transporte y les ofrecían adelantos salariales. Además, el trabajo en minas era libre, es decir, al nativo no se le imponían limitaciones para que se contratase y permaneciera con tales o cuales mineros. Sin lugar a dudas, la cantidad y calidad de la percepción económica que el nativo recibía en minas resultaba muy llamativo. Por una parte,

³⁰ *Ibíd.*, p. 39.

³¹ *Ibíd.*, p. 40.

³² “Relación del p. Diego de Valladares sobre las misiones del río Fuerte, 30 de septiembre de 1743”, en Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, *Misiones Mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745, Cartas e informes conservados en la “Colección Mateu”*, *op. cit.*, p. 51.

³³ L. Navarro García, *op. cit.*, p. 55.

³⁴ *Ibíd.*, p. 162.

³⁵ F. J. Alegre, *op. cit.*, Tomo II, p. 587.

³⁶ Cfr. Ignacio del Río Chávez, “Sobre la aparición y desarrollo del trabajo libre asalariado en el norte de Nueva España, Siglos XVI y XVII”, México, en Elsa Cecilia Frost *et al.*, (comps), *El trabajo y los trabajadores en el norte de México*, México, El Colegio de México-University of Arizona Press, 1979, pp. 92-11.



los sueldos que se pagaban en minas eran muy altos en razón a los que se pagaban en repartimientos cuando se hacían. Aún así, en minas además de los sueldos se pagaba a los indios con pepenas, es decir, después de cumplir con la tarea se les permitía extraer un costalito, que representaban el 30 % de su sueldo, lo que no era poca cosa porque representaba entre el 23 y el 28% de la producción total de plata. Era tan atractivo para el indio el sueldo y pepena que les permitía obtener una percepción económica parecida al que recibían los españoles asalariados.³⁷

Junto con los sueldos, los nativos tenían otras ventajas al residir en minas. El mercado de trabajo para los indios era muy amplio les permitía una enorme movilidad buscando siempre la mejor opción. En minas los indios actuaban con “libertad para vivir a sus anchuras” no tenían impedimentos para hacer uso de sus costumbres, no se les obligaba a practicar las cristianas y recibían buen trato por el temor de sus dueños de que se extinguieran.³⁸ El indio podía ir a minas sin temor de no ser recibidos, porque aquellos que misioneros y colonos tachaban de delincuentes eran aceptados en minas sin ninguna dificultad. De esta forma, es posible afirmar que la enorme baja de población nativa en la provincia de Sinaloa se debió a que se integraron a centros mineros, ciudades y las haciendas españolas. Pero no sólo a estas instituciones españolas emigraron los nativos, porque también se retiraron a pueblos indígenas donde se sentían más cómodos.

Naciones indígenas

En la provincia de Sinaloa, la relación que diseñaron y pretendieron el capitán Hurdaide y los jesuitas con los nativos, fue la de someterlos militarmente y transformar su cultura, sin importar llegar a los excesos del castigo y del trabajo forzado. Los colonos por su parte, fincaron su trato con los sinaloenses en base al repartimiento, comercio ventajoso, robo y retención por deudas. Ante estas agresiones los nativos no estuvieron dispuestos a aceptar ser reducidos a misiones, reconocer una autoridad externa, no percibir sueldos en moneda, perder sus tierras, libertad y costumbres, y aceptar un mundo de miserias y castigos. Fue por ello que la relación entre autoridades coloniales, misioneros y colonos con los nativos, estuvo caracterizada por el mutuo rechazo, desprecio y violencia, expresados en constantes enfrentamientos y huidas.

De esta forma, a lo largo de la historia de los choques de los sinaloenses con la fuerza militar española, fue común que naciones que estaban en situación de debilidad se refugiaran en otras, por lo que durante los primeros contactos, etnias como los zuaques y tehuecos ofrecieron su protección a quienes huían de los asaltos del capitán Hurdaide. Esta nece-

³⁷ *Ibidem*, pp. 105-108.

³⁸ “Relación del p. Diego de Valladares sobre las misiones del río Fuerte, 30 de septiembre de 1743”, en Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, *Misiones Mexicanas de la Compañía de Jesús, Cartas e informes conservados en la “Colección Mateu”*, op. cit., p. 52



sidad de auxilio creció a medida que las epidemias y las migraciones disminuyeron la capacidad de cada población de defenderse de la violencia española. Así, existieron grupos importantes de nativos de la provincia de Sinaloa como los mismos sinaloas, tehuecos y mayos, que desde antes de 1610 emigraron al río Yaqui, en solicitud de alianza para vengar a parientes muertos por el capitán Hurdaide.

Para los sinaloenses que huyeron forzados o por su propia voluntad por resistirse a convivir con extraños, la presencia de los yaquis a lo largo del período colonial presentaba distintos atractivos. Ellos habían participado como sus aliados en los distintos combates en que derrotaron a las huestes del capitán Hurdaide en 1610. Asimismo, los sinaloenses apreciaron que los yaquis lograran que los jesuitas no entraran ni permanecieron en sus poblaciones acompañados de la milicia, y que las actividades misionales estuvieran restringidas a la enseñanza de técnicas y oficios, cría de diversos ganados, cultivo de cereales y árboles frutales, reducción a pueblos y enseñanza del evangelio. Además, los yaquis aparecían como una nación con la que compartían no sólo la lengua y los rasgos culturales, sino que además era la que mantenía mayor libertad para practicar sus tradiciones. Esta situación se expresaba en distintos hechos importantes como el que el jesuita al verse obligado no a imponer sino a persuadir, soportara sus costumbres como el culto a sus ídolos y el matrimonio con varias mujeres. Asimismo, en el río Yaqui se destacó que en los primeros 100 años el misionero no reclamara ni propiciara el uso de las armas españolas en su convivencia cotidiana con sus habitantes. Fue por ello que los individuos y familias sinaloenses que se refugiaron en el río Yaqui representaron en mucho la existencia de grupos que rechazaban la asociación con los europeos y por tanto impulsaron en los pueblos yaquis la tendencia a preservar las costumbres indias y mantener a distancia a los españoles.³⁹ Esta situación llevará a los nativos de este río a enfrentar a los colonos hacendados, a lo largo del siglo XIX y primeras décadas del XX.

En la provincia de Sinaloa existió otro grupo amplio de nativos que también abandonó las poblaciones misioneras, pero no se desterraron a las minas y a las comunidades yaquis y mayos, sino que decidieron vivir “montaraces, separados, dispersos, y distantes en rancherías y rochelas, en montes, playazos y marismas”. La cantidad de nativos que vivían fuera de sus comunidades, no fue una cantidad pequeña porque estaban en toda la provincia de Sinaloa y en ciertas regiones como las barrancas en la extensa área de Babaroco, ubicada entre las provincias de la Tarahumara alta y Chínipas.⁴⁰ A pesar de los intentos de este grupo de vivir aislados, en los montes se encontraron y convivieron con otros pobladores de la sociedad

colonial española como fueron los mestizos, españoles pobres y “otras castas”. Estos grupos étnicos descritos como “vagos y malhechores”, poseían valores e intereses diferentes a los de los sinalo-

³⁹ Cfr. Edward H. Spicer, *Los yaquis historia de una cultura*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie historiadores y cronistas de Indias 9, 1994.

⁴⁰ R. Rodríguez Gallardo, *op. cit.*, p. 77



enses porque podían ser prófugos de la justicia española, jornaleros desempleados, mineros sin fortuna o asaltantes. Para finales del período colonial se informó que este grupo indígena no sufrió cambios considerables, pues siguieron viviendo “a lo salvaje desnudos y a lo bárbaro ociosos”⁴¹ y sus cultivos siguieron dependiendo de la humedad, por lo que continuaron viviendo en las orillas de los ríos y arroyos.⁴² Al mismo tiempo, prosiguieron padeciendo constantes sequías e inundaciones, que los obligaban a recurrir a la recolección y cacería para sustentarse; sus casas continuaron siendo de ramas y prosiguieron realizando sus costumbres ancestrales.

Por último, dentro de los nativos sinaloenses existió un grupo que permaneció en los pueblos de misión de la provincia de Sinaloa. Los nativos que aceptaron permanecer en ellos no lo hicieron de forma permanente, sino que siempre estuvieron emigrando de tal forma que algunos pueblos de misión se extinguieron y en otros los moradores decrecieron considerablemente. Los sinaloenses volvían a sus territorios por diversas causas, como eran los inconstantes ciclos mineros y porque el tiempo de siembra y el convivir con sus familiares representaban hechos fundamentales en la cultura indígena. Sin embargo, cuando sus poblaciones desaparecieron o se debilitaron en gran medida, esta posibilidad dejó de existir. Llegó el momento en que los familiares de los sinaloenses se encontraban en los mismos centros mineros y en ellos encontraron mejores condiciones de vida, por lo que contaron con motivos para no volver.

Una vez que las poblaciones de los ríos, Mocorito, Sinaloa y Fuerte, fueron abandonadas por la gran mayoría de sus habitantes, quienes permanecieron pasaron a ser llamados “mayos”,⁴³ porque para el año de 1785 la casi totalidad de las poblaciones del río Fuerte eran mayos. Los sinaloenses para ese año apenas y sumaban 1 500 pobladores, mientras que los residentes del Yaqui se consideraban 25 700 y los mayos habitantes de su río y los que se ubicaban en el río Fuerte sumaban 11 500.⁴⁴

A finales del período colonial, la situación de los nativos cambió. Los funcionarios reales llamados “comisarios reales”, “disiparon o malversaron” los bienes de las comunidades.⁴⁵ Posterior a la expulsión, la Corona española no volvió a obligar a los nativos a contar con un sacerdote con autoridad para administrar su trabajo y sus productos, así

⁴¹ “Relación del p. Diego de Valladares sobre las misiones del río Fuerte, 30 de septiembre de 1743”, en Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, *Misiones Mexicanas de la Compañía de Jesús, Cartas e informes conservados en la “Colección Mateu”*, op. cit., p. 51; F. X. de Faria, op. cit., p. 64,93; F. J. Alegre, op. cit., T. II, p. 585.

⁴² “Noticia y descripción de las misiones del obispado de Sonora formada en 1785 por su primer obispo don Fray Antonio de los Reyes, 1785”, en *Documentos para la historia de Sonora y Sinaloa*, México, Biblioteca de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid, Tomo V, 1949, pp. 10-19.

⁴³ E. Spicer, op. cit., p. 153.

⁴⁴ “Noticias y descripción de las misiones del obispado de Sonora formada en 1785 por su primer obispo don Fray Antonio de los Reyes”, en *Documentos para la Historia de Sonora y Sinaloa*, op. cit., pp. 10-30.

⁴⁵ “Carta dirigida a la Corte de España contestando a la Real Orden sobre establecimientos de Misiones”, en Conde de Revillagigedo, *Informe sobre las misiones*, 1793, e Instrucción reservada al Marqués de Branciforte, op. cit., p. 31,37.



como a cumplir con los preceptos de la iglesia. Sin embargo, a pesar de ello, algunos pueblos estuvieron dispuestos a pagar con sus recursos a los sacerdotes que los asistieran. Para 1785 el obispo Fray Antonio de los Reyes informó que los nativos de las antiguas misiones sinaloenses, a excepción de unos cuantos que trabajaban como vaqueros y peones de minas, todos los demás habían vuelto a una vida de “ociosos y sin destino alguno”, o bien que se encontraban en la “ociosidad y vicios, viviendo en la mayor miseria”, en donde las poblaciones más grandes que eran de nativos mayos no hablaban español.⁴⁶ Así, en este grupo también existieron nativos que persistieron en su deseo de vivir alejados de españoles.

Posterior al siglo XVIII muchos nombres de etnias sinaloenses que fueron claramente identificadas por los españoles como zuaques, comanitos, bacubiritos, níos, zoes y muchas naciones serranas, dejaron de ser reconocibles y por tanto nombrados, sólo sobrevivieron los indígenas yaquis y mayos. La respuesta que podemos dejar a la desaparición del resto de los grupos sinaloenses de sus poblaciones es porque una parte se integró voluntariamente a la población yaqui y mayo, y otra parte que en sus constantes migraciones gradualmente no volvieron, se quedaron en centros mineros, ciudades o haciendas españolas y sobrevivieron como mestizos.

La Corona Española

a conquista y colonización de la provincia de Sinaloa fue una empresa dirigida, promovida, vigilada y financiada por la corona española. Con estas atribuciones el virreinato de ningún modo dejó de estar presente en esta provincia. Nunca olvidó que su objetivo estaba en colonizar la provincia. Fue por ello que desde 1594 a los vecinos de la provincia de Culiacán ya no se les dio el derecho de acudir a ella para apoderarse de nativos en la revuelta de ese año, y a los nativos que se apresó en esa revuelta como en posteriores fueron condenados a prestar servicios personales a vecinos sinaloenses. También el Virreinato siempre apoyó a los vecinos de Sinaloa cuando demandaron nativos de misión para sus empresas en los litigios de 1657-1673, y que a los jesuitas no se les considerara gobernantes y administradores de los productos cultivados por nativos. Así, la Audiencia de Guadalajara atendió la demanda de los colonos sinaloenses, por lo que ordenó liberar al indio de misiones, desautorizó los servicios personales sin pago de sueldos y reclamó que a nadie se le obligara a trabajar contra su voluntad.⁴⁷

Los representantes del Imperio facilitaron la desincorporación del indio a misio-

nes permitiendo que los que se integraran en los reales y haciendas de españoles en la segunda generación quedaran asimilados como gente de razón.⁴⁸ Además, permitió la sobrevivencia de las

⁴⁶ “Noticia y descripción de las misiones del obispado de Sonora formada en 1785 por su primer obispo Don Fray Antonio de los Reyes”, en *Documentos para la Historia de Sonora y Sinaloa*, op. cit., p. p. 47

⁴⁷ L. Navarro García, op. cit., pp. 177-215.



misiones en cuanto representaban un apoyo a las minas, porque eran las misiones las que las abastecían de alimentos. Las misiones de una u otra manera y a pesar de su oposición contribuyeron a abastecer de mano de obra a las minas del norte y noroeste del imperio, con lo que justificaron su presencia en la provincia de Sinaloa. El virrey Salvatierra, a través del capitán Luis Cestín de Cañas, sucesor de Perea, hacia 1642 utilizó los recursos de las misiones de la provincia de Sinaloa como plataforma para ocupar California.⁴⁹

La Corona, por la importancia que tenía la plata para incrementar las arcas del rey, facilitó la incorporación de los indios a minas o a que produjeran los cereales que los reales necesitaban. De esta forma, facilitó la existencia de personas, llamadas enganchadores, que con el atractivo de ofrecer al indio trabajo libre asalariado, llevaban a nativos sinaloenses a minas, sin necesidad de endeudarlos o llevarlos por la fuerza, y tampoco tenían necesidad de obtener autorización de funcionarios locales, porque les bastaba un salvoconducto extendido por el virrey.⁵⁰ Los enganchadores aparecieron muy tempranamente, por lo que para 1604 ya se tienen noticias de la existencia de nativos que incitaban a los indios de misión “que se fuesen y huyesen al monte a buscar su vida predicándoles libertad de conciencia y de la servidumbre de los españoles”.⁵¹ Asimismo, con el afán de promover la presencia del indio en esta provincia la Corona liberó al indio del pago de tributos. Además, con ese mismo fin se buscó que se les pagara su trabajo para que se interesaran en practicar algún oficio y para que se estableciesen en un lugar definitivo. Posterior a la expulsión de la Compañía, con el objetivo de que no se interfiriera la integración del nativo a colonos, no se les obligó a acudir a actos religiosos, a excepción del domingo; no se comisionó a un sacerdote para que atendiera cada población, ni se les permitió que dispusieran de los bienes de comunidad y se descuidó en gran medida el pagar sus sínodos. Por otra parte, el Virreinato a lo largo de la colonia y poco a poco, acumuló un reducido capital humano en la villa de Sinaloa que contribuyó a hacer factible la ocupación de Sonora, que definitivamente aseguraría la dominación española de la costa del Golfo de California.⁵² Sin embargo, la Corona fracasó en la creación de un comercio marítimo, en el establecimiento de una casa de moneda y un gobierno que dedicado a espacios más reducidos, con lo que se hubiera impulsado la economía, poblamiento y desarrollo de la provincia de Sinaloa.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 169

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 255

⁵⁰ Ignacio del Río Chávez, *Sobre la aparición y desarrollo del trabajo libre asalariado en el norte de la Nueva España, (Siglos XVI y XVII)*, op. cit., pp. 101-102.

⁵¹ “Anua de 1604”, en F. García Figueroa, op. cit., fs. 138-138v.

⁵² L. Navarro García, op. cit., p. 55.



Contribución al desarrollo social colonial

Misiones, colonos, pueblos y minas, si bien presentaban para los nativos instancias diferentes de lo que era el mundo novohispano, para la corona española no expresaban conflictos entre sí, porque por su interés en la colonización civil, orientó cada una de tres primeras a buscar el mayor beneficio de las arcas del rey, por lo que cada uno de ellos estuvieron sujetos a apoyar a los mineros, principalmente a los de Chihuahua, Durango y Zacatecas. Sin embargo, ese interés virreinal no fue el único factor que participó en lo que habría de ser el lugar del indio de la provincia de Sinaloa en el orden colonial y lo que definiría su lugar en el Imperio español. Debe reconocerse que el desarrollo minero del norte y noroeste novohispano sólo fue posible por la decisión de amplios grupos de indígenas de incorporarse voluntariamente a la minería por su ofrecimiento de trabajo libre asalariado. Dentro de estos grupos destacaron el indio de Sinaloa, Sonora y el de la Sierra Madre.

La permanente migración y la integración del nativo sinaloense a minas no solamente afectaron la dinámica misma de la provincia de Sinaloa, sino que repercutieron enormemente en el establecimiento del carácter de la sociedad novohispana, porque contribuyeron al desarrollo del trabajo libre asalariado y ocasionaron el declive de los servicios personales sin pago de sueldos en moneda.

El uso de los recursos naturales en Saltillo en documentos de archivo entre 1578 y 1920

CARLOS MANUEL VALDÉS
Universidad Autónoma de Coahuila

A partir de la persistencia de desastres naturales, la disputa teórica sobre los cambios climáticos y la inconsciencia ecológica de los mexicanos ha surgido una enorme preocupación por entender cual es la relación dinámica que establece el hombre, en general, o una comunidad, en particular, con los recursos bióticos o minerales que están a su alcance. Lo cual no implica necesariamente que se trate de una relación que siempre involucre al entorno ecológico sino a la forma indeliberada de obtener y consumir objetos. De ahí que, para comprender los abusos actuales del valle de Saltillo, el acoso de la mancha urbana a la sierra de Zapalinamé (generadora de la casi totalidad del agua), el aumento frenético de la basura y, al mismo tiempo, un naciente interés por la naturaleza entre sus pobladores, pareció que un estudio sobre el pasado podría ser el mejor preámbulo para fortificar a la minoría conciente y para incomodar a los voraces fraccionadores, invasores de tierras, empresarios generadores de deshechos no reciclables y burócratas irresponsables.

La idea nació durante el informe de la organización no gubernamental, PRO-FAUNA, AC, sobre las áreas en peligro que existen y aquellas que ya se destruyeron sin posibilidades de retorno en Coahuila y lo que implica para flora y fauna endémicas. En el Estado ya desaparecieron 17 especies de peces, el mayor número en la República Mexicana. Datos como ese son deplorables pero existen otros positivos, como el hecho de que el oso negro pasó en dos décadas del status de animal en peligro de extinción a una sobreabundancia tal que ahora se exporta a otras regiones, incluyendo Texas y se permite cazarlo. En cuanto a las guacamayas, después de un período en el que peligraron como especie, ahora abundan y, de acuerdo al último recuento, hay cuando menos 2500 parejas.

Informé ahí que un munícipe saltillense había declarado en riesgo de desaparecer a la chachalaca, el puma, el berrendo, el oso, el lobo, la zorra, el águila solitaria, la guacamaya y el ébano en 1888; los ecologistas no querían creerlo. Diez años más tarde otro Alcalde instauró el día del árbol y obsequió retoños a las escuelas para reforestar el valle. Ante estos dos datos documentales tan imprevistos preguntaron



si sería posible realizar una investigación sobre el tema. Este trabajo es una respuesta a es inquietud, a un problema específico y a la búsqueda de explicaciones que muestren el por qué de nuestro entorno actual, así como a un planteamiento ecologista.¹

Debo añadir que el proyecto de salvamento de Zapalinamé está apoyado por 18 mil saltillenses que entregan a PROFAUNA entre uno y cinco pesos cada mes por medio del recibo del agua para que lleve a cabo trabajos de estudio, salvaguarda, reforestación, control del fuego y difusión.

La investigación tiene dos partes. La primera estudiará los hábitos de aprovechamiento de los recursos naturales por los saltillenses entre 1573 y 1920. La segunda evaluará la relación hombre-naturaleza entre los campesinos que habitan la serranía de Zapalinamé por medio de observación participante, encuestas, entrevistas e historias de vida reconstruyendo la historia de una de las comunidades campesinas. Una vez que se terminen, ambas partes tratarán de presentar a la comunidad saltillense una información seria sobre la relación que han sostenido los seres humanos con el entorno ecológico a través de 435 años.

En este texto únicamente hablo de la búsqueda documental, es decir, del establecimiento de las fuentes. Se revisaron los amplios acervos documentales de los municipios de Saltillo y Arteaga, además de los del Archivo General del Gobierno del Estado. Con esa información creamos un catálogo que tiene 3721 referencias de manuscritos y un poco más de 350 extraídas de folletería diversa, decretos y circulares. Además, en la Hemeroteca Municipal localizamos datos de interés desde 1831 hasta nuestros días, sobre todo en los periódicos del siglo XIX y principios del XX. Los reportajes, artículos, reseñas y datos ahí obtenidos añaden centenares de referencias a las anteriores.

Expondré algunos ejemplos de la cosecha documental y la manera cómo la imaginación vino en nuestro auxilio para extraer información de documentos aparentemente anodinos. Habiendo sido director del Archivo Municipal de Saltillo durante varios años y conociéndolo medianamente, hube de enfrentarme a un tema que rara vez atrae el interés de los investigadores o de los archivistas. La ecología, la naturaleza, el medio ambiente, el hábitat, la flora y fauna locales... no aparecen más que rara vez en los descriptores por los que se define un documento. Entonces había que visitar miles de expedientes que ya se habían descrito temáticamente (creando fondos) y a los que se les clasificaba por medio de una ficha que describía el tema tratado en el manuscrito, pero no había una sola

¹ Cuando encontré el dato lo comenté con el Director de Ecología del Estado. Me dijo que era imposible que hubiesen existido en el municipio la chachalaca y el ébano, especies que nada más pueden sobrevivir en un hábitat con características específicas que no se dan en Saltillo. Felizmente se equivocaba. Hace poco PROFAUNA encontró chachalacas en Zapalinamé. El ébano, en cambio, desapareció, al igual que el guajolote, el berrendo y el águila solitaria. Se acaban de soltar 20 guajolotes silvestres en la sierra y se espera que se adapten como ha sucedido en otros lugares, como la Sierra Gorda de Querétaro.

ficha que mencionara el uso de los recursos bióticos. En esta nueva lectura se trataba de localizar cualquier información por insignificante que fuese, que mostrara una relación de los seres humanos con la naturaleza en un espacio geográfico muy reducido: el Valle de Saltillo y la montaña de Zapalinamé, que es la que capta el agua y la introduce en los mantos freáticos para asegurar la vida de flora y fauna y, evidentemente, de la sociedad.

La investigación da inicio reconstruyendo la fundación de la villa de Santiago del Saltillo, alrededor de 1572, y lo que significó para las sociedades de recolectores-cazadores descendientes de las que habían habitado el sitio al menos durante doce mil años. La apropiación de los recursos, especialmente del agua, la introducción de animales domésticos y el reparto como encomendados (mano de obra gratuita) de los indios mismos, transformó todo un sistema que sobrevivió de una manera aceptable. En una simple ceremonia se definió la apropiación del valle por la Corona. El reparto entre los fundadores de 'tierras de pan llevar', como se nombra a los predios dedicados a la agricultura, se sumó a terrenos de pastoreo para cada uno, sin dejar de lado las tierras comunales, además de las realengas, nos muestra que nada quedaba sin dueño y que, por lo mismo, no había espacio para los indígenas ni para la fauna nativa. Indígenas, fauna y flora fueron acosados desde el principio. Las mercedes más importantes no fueron las de tierra, evidentemente, sino de agua. El Alcalde Mayor se concedió a sí mismo posesiones junto a la acequia grande, pero a cada uno se le señaló agua para regadío suficiente para cultivar más de lo que podría necesitar para su propio consumo.

Desde el primer día, se iniciaron las labores de desbroce de terrenos para cultivo, lo que implica roza y quema antes de los trabajos de barbecho seguidos por las limpias y desahijes. Este proceso no puede ser separado de la creación de una red de acequias, bordos, derivadores y desagües. Si esto sucede en el siglo XVI todavía en el XVIII tenemos el informe de un fraile español que dice de Saltillo que "este territorio es uno de los más fértiles de esta América, pues en su jurisdicción cuenta 49 haciendas y ranchos muy cuantiosos y 665 manantiales grandes y chicos."²

Tanta agua superficial propiciaba centenares de lagunillas y ciénagas, pero a éstas no se les menciona sino de manera marginal. Si en la primera fotografía aérea de Saltillo, tomada en 1946, podemos localizar todavía 40 ciénegas de buen tamaño, podríamos imaginar la enorme cantidad que hubo en los siglos XVI y XVII. Empezaremos por recordar que cuando se entregaron terrenos para que los padres franciscanos construyesen su primera parroquia en el pueblo tlaxcalteca de San Esteban, en 1591, los rechazaron aduciendo que era lugar inaceptable debido a las ciénagas que son insalubres, por lo que pedían que se les repusieran en lugares higiénicos. Esta percepción se debía quizá a algún mito de origen europeo.

² Fray Juan Agustín de Morfi, *Viaje de indios y diario del Nuevo México*, México, Porrúa, 1980, p. 249.



Españoles y tlaxcaltecas son pueblos sedentarios y, por lo mismo, agrícolas. No era pues un pecado, sino una necesidad, sembrar la tierra. Pero la agricultura siempre va acompañada por la introducción de ganado mayor y menor, cosa que completa el acoso a los recursos bióticos. Los bovinos depredan un hábitat pero no tan radicalmente como los equinos, ovinos y caprinos. Uno de los desarrollos económicos más espectaculares en el Valle de Saltillo fue el de la producción de mulas, burros y caballos. Fuera del ‘Situado de su Majestad’, que era un extenso predio de pastizales y ramoneo, se establecieron varios potreros enormes —uno podemos calcularlo en 5,000 hectáreas— en los que vivían manadas de yeguas servidas por burros oficiales que procreaban mulas y machos que se vendían en Zacatecas e, incluso, en Taxco, para el servicio de las minas. Sabemos que los caballos, junto con ovejas y cabras fueron algunos de los mayores depredadores de un medio determinado. Cuando los tlaxcaltecas introdujeron los ovinos y caprinos acosaron las praderas y mezquiales anexas a los potreros. El problema del pastoreo no está en sí mismo sino en que los animales impiden el crecimiento de los renuevos. El ganado no permite la reposición del bosque.

Lo que se encontró en pocos expedientes no es suficiente para explicarnos la desertificación del valle saltillense descrito como un ingente bosque recorrido por centenares de manantiales, arroyos, lagunillas y ciénagas. Había que buscar de otra manera y en otros fondos. Pondré otros ejemplos que son menos evidentes para que pueda conocerse ese sondeo documental emprendido.

El Fondo Testamentos fue importante. Encontramos que algunos saltillenses al heredar declaraban en su codicilo cuestiones curiosas, como por ejemplo: en 1637 en su testamento un padre expresa: “dejo a mi hija Juana la milpa de abajo y la casa de 18 morillos en que vivimos ahora; a mi hijo Matías le doy la huerta con su troje de 33 morillos”. Los morillos eran necesarios para tender al techo de la casa y su número daba a entender el tamaño de la construcción. Ahora bien, por ese papel mal escrito sabemos que don Tomás de Aquino Oyervides, tlaxcalteca, derribó, él solo, 51 oyameles de la sierra de Zapalinamé. Para fabricar un morillo ahora mismo, éste debe tener cuando menos 30 años de edad para que sea útil. Mas no queda ahí la cuestión. Nadie talaba un árbol chueco, tampoco plagado. Se cortaban nada más los pinos rectos y sanos. Entonces, el Fondo Testamentos nos entrega información del mayor interés para nuestro objeto. En es Fondo también encontramos datos sobre concentración de los recursos y el uso dado. La llegada de los borregos, la fabricación de cobijas y de los famosos sarapes de Saltillo implicaban un pastoreo que fue creciendo. Desde 1607 una viuda tlaxcalteca hereda a su hija “el telar en el que hago las frazadas”.

Una práctica importante que hay que describir pero de la que hay poca información es la de la cocina. Leña y carbón vegetal fueron dos elementos sin los que no se entendería un hogar. El corte de leña aparece desde el primer momento, pero



llegará a ser una fuente de problemas graves cuando la población crezca y cuando los recursos naturales, que al principio estaban al alcance de la mano, se vayan alejando del poblado por la explotación excesiva y el obstáculo que los humanos y los animales domésticos propician para impedir que el bosque pueda renovarse. Aparece en la documentación la lucha por la leña cuando el Alcalde Mayor debe encarcelar a quienes la cortan en lugares prohibidos o cuando se introducen en predios particulares. Llegará el día en que haya tala y venta clandestina, así como enfrentamientos y muertes por el dominio de este producto. El carbón crea una industria muy lucrativa puesto que es vendida a la gran urbe de Zacatecas y a otras ciudades. Sabemos de la existencia de carboneras porque aparecen en algunas Actas de Cabildo, en varios mapas y porque de vez en cuando un documento menciona que “unos carboneros fueron muertos por los bárbaros”.

En el fondo de Escribanos o en de Protocolos es donde descubrimos un buen filón para reconstruir usos y abusos de los recursos naturales. Toda concesión era sancionada por un escribano y sin el papel sellado y firmado no había acción que pudiese considerarse legal. Ahí vemos los permisos, las multas, las ventas, las alcabalas por productos comprados o vendidos. La compra de una casa a menudo se acompaña por la descripción de la misma, aclarando si está bardeada, si tiene huerta, si tiene ojito o pozo. Los datos sobre especies frutales aparecen de manera milagrosa. Se habla de manzana chata, de pera sanjuanera o de pera bergamota (ésta, como su nombre lo indica, procedía de Bérghamo). Sabemos que se producía uva y vino, así como agua miel y pulque.

En 1999, a más de cien años de distancia del establecimiento de las primeras preocupaciones ambientalistas, al combatir un incendio forestal en la sierra de Zapalinamé los voluntarios que fueron a apagarlo encontraron a dos osos negros un tanto aturdidos por la asfixia. Con dificultades los sacaron del incendio y media hora después se espabilaron y desaparecieron. ¡Había osos casi en Saltillo! cosa que todos ignorábamos. Desgraciadamente, ahí mismo se encontró una familia de coatis muertos por el fuego. No había ningún registro de esta especie en todo el noreste mexicano, ni siquiera en la parte de la Huasteca nuevoleonense.

Como puede uno imaginarse, entre los siglos XIX y XX se dio un golpe fatal contra lo que quedaba de los recursos naturales del valle. Cuando en 1883 irrumpió el ferrocarril cambiarán muchas cosas. La primera es que se derribaron miles de encinos, mezquites y huizaches, que eran las especies de maderas duras, para tender sus troncos como durmientes bajo las vías del tren. Luego vendrán las entregas de leña para sus calderas. Se menciona un contrato para entregar cien mil cuerdas de leña.

En un pequeño ensayo presenté la reacción de algunos saltillenses en contra de la modernización representada por el ferrocarril. Los pastores dieron una larga guerra a esa máquina infernal poniéndole piedras en el camino —rocas enormes, a



veces—, rompiendo con hondas y resortereras los aisladores de los hilos eléctricos y, en dos ocasiones, hiriendo a pedradas a los maquinistas norteamericanos.³

Las fábricas de hilados y tejidos, de capital extranjero y criollo, representaron un ataque no menor. Funcionaban con dos elementos, la fuerza del agua, que era derivada por acueductos, de los que aún conservamos tres o cuatro tramos importantes, y la potencia de las calderas. Éstas consumían ingentes cantidades de leña. Se habla ya de toneladas métricas. De una fábrica instalada en 1842 sabemos que compraba dos toneladas cada día. Una fábrica de pegamentos francesa se instaló a mitad del siglo XIX. Funcionaba con la cosecha de trementina de los pinos. No tenemos datos específicos sobre ella.

El ixtle es una fibra extraída del agave lechuguilla y la utilizaron los indígenas desde tiempo inmemorial. Se encontró recientemente una red enorme de ese material en pleno desierto, fechada mil años atrás usada para cazar venados. Esta excelente fibra continua explotándose hasta el día de hoy. Se trata de un agave muy fuerte que resiste todos los ataques del hombre y que casi no tiene enemigos naturales.

La candelilla es una planta milagrosa del desierto que produce una cera de gran calidad. Su recolección la ha llevado casi a la extinción aunque ahora está en una lenta recuperación. Su producción y venta se hacen casi en la clandestinidad y se venden de contrabando a los Estados Unidos. Sin embargo no he encontrado casi información documental sino hasta fechas muy recientes.

El guayule desató un gran revuelo a finales del siglo XIX. La familia Madero fue una de las más importantes productoras de este cautchouc o hule extraído de la flora del desierto. Grandes fortunas se tejieron explotando tanto a la planta cuanto al hombre que la cosechaba.

Otros fondos documentales nos han llevado a conocer aspectos diversos. No sabe uno cuando aparecerá un información complementaria. Los libros parroquiales a veces encierran datos que exigen una pesquisa. La fototeca nos enseña cosas insospechadas. El pequeño archivo de Catastro encierra mapas, planos y fotografías increíbles en las que aparecen huertos, ciénagas, represas y acequias en donde ahora hay concreto y asfalto. Algo que puede parecer kafkiano es que casi un centenar de kilómetros de cauces, cañadas, barrancas y arroyos que están en los planos y fotografías no aparecen ya; se taparon para vender los terrenos para colonias, evidentemente, populares, razón por la cual ahora se inundan las colonias de las partes bajas de la ciudad. Lo que la naturaleza trazó en miles de años los pérfidos terratenientes y constructores sellaron en unos 50 años de corrupción en contubernio con las autoridades municipales.

En general creemos que la revisión del catálogo que preparamos nos tomará varios meses. Ahora mismo ya estamos

³ "La llegada del ferrocarril a Saltillo", en: Carlos Manuel Valdés, Rodolfo Gutiérrez y Adolfo Falcón, coords., *Lectura de Coahuila*, Saltillo, Secretaría de Educación Pública de Coahuila, 1999, pp.52-56.



abordando en parejas (somos seis) la exploración de otros acervos, como el de la Reforma Agraria, el de la Comisión Nacional del Agua, el de CETENAL y, quizá, los magníficos mapas y fotografías de INEGI. No estamos seguros de poder poner un punto final a esta indagación que no tiene otro objetivo que el de entregar a cada saltillense un informe sobre lo que fue el valle en el que habita, lo que es ahora y lo que podría ser si se continua depredándolo o, en su caso, si se cuida lo que existe y se apoya a la naturaleza.

A continuación se muestran algunas de las fichas documentales para ejemplarizar la catalogación que se realizó. Se aclara que no es con estos descriptores que se puede localizar el documento, pero sí con la clasificación que aparece.

- *Las tierras entregadas a los tlaxcaltecas tienen aguas y sitios suficientes tanto para morada como para sementeras. AMS, PM, c1, e3, 1591.
- *Convenio para terminar el templo de San Francisco con piedra tosca para los cimientos y adobes para las paredes. La techumbre y el coro se construirán con madera labrada. AMS, PM, c1, e9, d56, 1615.
- *Tlaxcaltecas ganan pleito por agua y tierras tras muchos años de haberlos despojado de éstas el cura De la Cerda y enormes gastos por el litigio. El párroco de Saltillo pagará 300 pesos de indemnización. AMS, PM, c1, e10, 1640.
- *El cabildo impone 6 pesos de multa a quien retenga el agua de las acequias durante el día para regar sus labores, pero permite hacerlo de noche. AMS, PM, c3, e30, 1680.
- *Niños que iban a recoger leña encuentran un cadáver. AMS, PM, c4, e82, d6, 1687.
- *Nicolás Guajardo vende doce días de agua con sus tierras correspondientes, un estanque y dos chupaderos en el paraje llamado Sen Jerónimo. AMS, PM, c5, e44, d2, 1697.
- *El mayordomo de la hacienda de Santa María y ocho sirvientes prenden fuego a un monte muy espeso “de saucedas y otros breñales” para obligar a salir al indio Antonio, que se escondió ahí. AMS, PM, c8/1, e102, 1716.
- *El alcalde de la Villa de Saltillo y el gobernador de San Esteban de la Nueva Tlaxcala convinieron en que los tlaxcaltecas fabricarán una presa, a su costa, en la que harán dos ventanas para repartir el agua entre ambas poblaciones. AMS, TyA, c1, e5, 1735.
- *Debido a la prolongada sequía en la región el Alcalde prohíbe vender granos fuera de la villa, como maíz, trigo y frijol. AMS, PM, c41, e16, 1789.
- *Lista de plantas y animales del Distrito de Saltillo. Se señalan las tres especies en peligro de extinción: el nogalillo, el ébano y el águila real. AMS, JP, c6, e8, 1888.
- *Informe de Gregorio Ramos, guardabosque del Distrito de Saltillo. Enlista varios miles de árboles de las plazas públicas con sus nombres y, en muchos casos, su procedencia. AMS, PM, c143, e1, 1898.
- *Decreto del Gobernador del Estado pidiendo moderar “la tala inconsiderada



que tantos males ocasiona a la salubridad” puesto que “deben conservarse por la influencia que ejercen en los cambios atmosféricos.” A quien incendie un bosque se le castigará con 6 años de prisión y con 2 a 6 años a quien incendie pastos, maíces o paja. AMS, DC, c9, e620, 1910.



Región y cultura

La construcción social de la región cultural: Territorios inteligentes, biorregiones y regiones culturales. Una aproximación ecológico cultural

PEDRO TOMÉ MARTÍN
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS (CSIC)
MADRID

1.- De los territorios inteligentes a las biorregiones

En los últimos decenios, la irrupción de la globalización en los análisis sociales está exigiendo un adicional esfuerzo de las teorías que pretenden explicar tanto la concurrencia como la divergencia de la multiplicidad de factores que se entrecruzan en el ámbito de lo social. La necesidad de un mayor refinamiento conceptual se incrementa aún más cuando las “etiquetas comerciales” se divulgan desde numerosos altavoces, no siempre rigurosos, que pretenden sintetizar, cuando no simplificar, los procesos concernidos en aras de una mayor difusión de sus contenidos. Así, olvidándose del contexto teórico en que se generan y, las más de las veces de la complejidad inherente a los términos empleados y la discusión en que surgen, no resulta difícil encontrar análisis que plantean la sustitución de lo que el joven Habermas llamara el “capitalismo tardío” por la lyotardiana postmodernidad o cualquiera de los rótulos con que se identifican los intentos de superar los problemas que a la reflexión social a planteado aquella: la sobremodernidad (Augè), la modernidad líquida (Bauman), la modernidad desbordada (Appadurai), la segunda modernidad (Beck), la era de la información (Castells), el fin de la historia (Fukuyama), la ecumene global (que Hannerz retoma de Kroeber), etc... Y, en todos los casos, la mundialización o globalización.

Sea como fuere, pareciera que la visión dominante sobre los procesos socioculturales relacionados con la mundialización se vincula exclusivamente a un nuevo modelo tecnoeconómico que hace de la deslocalización y la descentralización productiva los ejes de una expansión territorial que pretende homogeneizar los modelos de producción. Ahora bien, en esta nueva *summa te(cn)ológica* (Boisier 2001, 116) se produce con excesiva frecuencia un ilegítimo salto que, so pretexto de la deslocalización o desterritorialización industrial, confunde procesos económicos y sociales aludiendo a una aparente pérdida de importancia del arraigo social con respecto a territorios concretos.



Y nada más lejos de la realidad. Aunque solo sea porque la propia segmentación de procesos productivos inherentes a la deslocalización industrial precisa de una adecuada ponderación de los territorios para considerar, si quiera desde el punto de vista empresarial, cuáles son más relevantes. Es decir, cada deslocalización industrial exige un minucioso análisis previo de cuáles son los comportamientos socioeconómicos de todos los lugares susceptibles de acoger el proceso que se va a re-localizar. Por qué si no preferir unas localidades u otras del norte de México para la maquila, del norte de África, del este de Europa o del sudeste asiático para el traslado de procesos productivos de determinadas transnacionales en detrimento de otros territorios próximos a los elegidos. O dicho de otro modo, la noción de deslocalización, sin mayor matización, tergiversa un proceso económico al confundir una fase del mismo con su totalidad. Observado desde el mal llamado primer mundo, la deslocalización conlleva la pérdida de un proceso productivo, con negativos efectos sociales y económicos. Ahora bien, desde el lugar que recibe dicho proceso, la re-localización genera inmediatamente efectos notoriamente positivos tanto en lo social como en lo económico. Ello quiere decir, que observado desde una perspectiva planetaria, el proceso deslocalización-relocalización incluye de manera indefectible la re-valorización de unos territorios en menoscabo de otros.

De ahí que, con frecuencia se escuche a planificadores, urbanistas, economistas o ingenieros aludir a la necesidad de “organizar territorios” para situarlos como potenciales localizadores aventajados en el marco de una explícita competición económica. Es en este contexto en el que se sitúa un feraz concepto cual es el de “territorios inteligentes.” (SmartLands) (Vergara y De las Rivas, 2005; Calderero et al. 2006; Osorio et al 2006)

Dicha noción, aunque formalmente vinculada a la vagamente definida “competitividad territorial”, se autoconcibe como un instrumento teórico-práctico válido para insertar dentro de los proyectos de desarrollo socioeconómico el considerado “capital territorial” desde un aprecio de la sostenibilidad social y ambiental.¹ Con-

¹ “El capital territorial representa el conjunto de los elementos a disposición del territorio, de carácter tanto material como inmaterial, que pueden constituir, de cierto modo, activos, y de otro, dificultades. El concepto de ‘capital territorial’ no es estático sino dinámico. Corresponde a la descripción analítica de la idea que se hacen del territorio quienes están en busca de un margen de maniobra para actuar. Está pues vinculado al concepto de proyecto del territorio y a la búsqueda de competitividad territorial. Cada territorio pretende definirse en virtud de su acceso a los mercados, de su imagen, de su potencial de atracción con relación a las poblaciones y empresas, de su capacidad de renovación gubernamental, etc...” (Observatorio Europeo LEADER, 1999. 19)

cebido dicho capital territorial desde un punto de vista económico como “activo intangible”, permitirá la inserción en el mercado global de particularidades locales susceptibles de generar riqueza tales como el valor del paisaje, el patrimonio o la consideración que los habitantes de un lugar tienen por su tierra. Es decir, los planificadores de los “territorios inteligentes” los conciben como espacios económicamente creativos, innovadores dirían, en los que la proximidad



espacial debe generar un conjunto de sinergias (económicas) que favorezcan los sistemas productivos locales merced a una ponderación económica de un territorio entendido como “marca de calidad”. Así considerado, el “capital del territorio” debe incorporar necesariamente tanto su propia historia como la proyección futura que los habitantes hacen de él.² Y ello, en tiempos de globalización, exige el establecimiento de algún tipo de conexión entre las redes sociales (y, por tanto económicas) de carácter local con otras que excedan este carácter que permitan, como han sugerido los multicitados Borja y Castells (1997), situar lo local en la base sobre la que ha de asentarse la gestión de lo global.

Por otra parte, la noción de “territorio inteligente” recuerda, de algún modo, a la de “biorregión” que acuñaron Peter Berg, Raymond Dasmann y los miembros de la *Planet Drum Foundation* de San Francisco a comienzos de los años setenta bebiendo de lo que se ha dado en llamar ecosofía o biofilosofía.³ Concebido, como otros muchos movimientos que surgieron en la California post-68, como un estilo de vida caracterizado tanto por la vuelta a lo local como, sobre todo, por el énfasis en la centralidad de la vida natural (lo que algunos denominan la “ética de la tierra”), el biorregionalismo ha incluido en los últimos treinta años una diversidad de prácticas vitales, que en algunos casos han adoptado formulaciones pseudoreligiosas, de pequeña escala (comida natural, cultivo de plantas propias de cada región, uso de materiales constructivos propios del lugar y, en definitiva, cualquier actuación tendente a propiciar una vida sostenible) que deben ser desarrolladas sin sobrepasar los límites de las denominadas biorregiones.⁴ Es, justamente, el modo en que éstas son definidas lo que puede resultar relevante para el objeto de nuestra reflexión: “las biorregiones son áreas geográficas que tienen características comunes de suelo, acuíferos, clima, plantas y animales nativos que existen en la totalidad de la biosfera planetaria con constitutivos únicos e intrínsecos. Una biorregión se refiere tanto a un territorio geográfico como a un territorio de conciencia –a un lugar y a las ideas que han sido desarrolladas sobre como vivir en ese lugar. Dentro de una biorregión las condiciones que influyen la

² “El capital territorial puede ser representado mediante una esfera situada en el cruce de dos ejes (un horizontal pasado-futuro y un eje vertical interior-exterior) y que evoluciona, se enriquece y se precisa con elementos extraídos del pasado (la historia), el futuro (el proyecto), lo que es interno al territorio y sus relaciones con el mundo exterior.” (Observatorio Europeo LEADER, 1999. 21).

³ Aunque iniciada a comienzos de los años 70 del siglo XX, la obra de Berg y Dasmann que sistematiza por vez primera los principios biorregionales *-Reinhabiting A Separate Country: A Bioregional Anthology of Northern California-* apareció en 1978. Desde entonces, numerosas obras han intentado precisar dichos principios desde diferentes puntos de vista. Cabe mencionar entre las mismas las de Kirkpatrick Sale (1985) y, más recientemente, la colectiva editada por Michael V. McGinnis (1998) y la presentada por Robert Thayer (2003).

⁴ El variado conjunto de prácticas sociales que los biorregionalistas defienden como adecuado modo de vida debe subordinarse a la consecución de un objetivo básico cual es el reestablecimiento y mantenimiento de los ecosistemas locales mediante la satisfacción sostenible de las necesidades humanas a través de la práctica de la re-inhabitación (“concebir un lugar vivencial en un área que ha sido desorganizada y herida por un pasado de explotación.” (Berg 1991, 6) La síntesis del biorregionalismo que sigue está tomada de “What is bioregionalism?” (Berg 1991).



vida son similares y éstas a su vez están influidas por la ocupación humana. (...) El límite final de una región es mejor descrito por la gente que ha vivido dentro de ella, a través de la reconocimiento humana de las realidades del espacio vivencial.” (Berg 1991, 6)

En la medida en que las biorregiones son consideradas “territorios de conciencia” definidos básicamente por el conocimiento que sus habitantes tienen del espacio que ocupan, sus defensores no sólo enfatizan el valor del conocimiento local, sino que se definen más por una combinación de rasgos físico-ambientales y culturales que por cualquier delimitación geopolítica o administrativa. Es decir, más allá de las implicaciones políticas que conceptos como “eco-comunidad” poseen para la sostenibilidad local y global o de la reiterada demanda que los biorregionalistas hacen de la práctica de la “re-inhabitación”, la consideración de las biorregiones como lugares vivenciales implica la convicción de que los límites ecosistémicos, como las ecorregiones, pueden condicionar más la vida humana que los límites administrativos. En ese sentido, lo definitorio de una biorregión, aunque eventualmente pueda coincidir con límites naturales como en el caso de las cuencas hidrográficas, es la constatación de la construcción social de lo natural, incluido el manejo histórico de un específico espacio local y regional.

Ligado a un posibilismo de boasiana estirpe, Wissler (1926) consideraba que, aunque la naturaleza limita las posibilidades de desarrollo cultural, factores históricos y culturales explican como la interrelación de lo étnico y lo ambiental puede ser mostrada a partir de correlaciones entre áreas ecológicas y rasgos culturales. Posiciones semejantes serían defendidas posteriormente por autores como Kroeber o C. Daryll Forde quien, en su intento de aunar geografía y etnología, defenderá que “empíricamente el mundo puede ser dividido en un cierto número de áreas culturales, en las cuales ciertas técnicas, economías y formas sociales dominan la actividad humana” (Forde 1966, 486) y sobre las que las condiciones medioambientales operan como un factor limitante, pero no determinante, de las posibilidades culturales. Ello sería debido a que “las distintas fórmulas económicas dependen, para perdurar, de las condiciones físicas, pero al mismo tiempo ejercen una selección, y transmutación de algunos recursos latentes, en valores determinados y son los fundamentos de formas particulares de organización social”. (Forde 1966:480) Por lo mismo, en la medida en que las actividades humanas son fruto de procesos de acumulación e integración históricamente desarrollados, sería imposible tanto defender modelos deterministas de cualquier tipo como establecer una distribución de modelos económicos partiendo exclusivamente de las condiciones naturales.⁵

⁵ Me he referido *in extenso* a las diferentes concepciones de “área”, así como a las condiciones teóricas de su surgimiento, tanto en la ecología humana como en la ecología cultural en otro lugar (Tomé 2005), por lo que no repito aquí lo allí expuesto.

En cualquier caso, a pesar de la evocación de la teoría clásica de áreas, es preciso reconocer que la perspectiva



biocéntrica del biorregionalismo, en la medida en que establece que la re-inhabitación puede incluir entre sus objetivos “el desarrollo de culturas biorregionales contemporáneas que celebran la continuidad de la vida donde viven así como nuevas formas de participación de región a región con otras culturas basadas en la mutualidad como especie en la biosfera planetaria” (Berg 1999, 6)⁶, posibilitaría atender de forma más efectiva a los “préstamos culturales”, uno de los problemas más difíciles de superar para las teorías, como la de áreas culturales, que asumen el particularismo boasiano. Igualmente, esta perspectiva, sin necesidad de recurrir, como hiciera Steward, a un cierto determinismo ambiental de corte particularista -ambientes específicos modelan rasgos culturales específicos-, puede contribuir a diferenciar con mayor nitidez qué es una “característica nuclear” y qué un “rasgo secundario” no influenciado por el entorno ambiental.

Aún así, las teorías biorregionalistas no son la panacea para comprender los modos en que está aconteciendo, en el seno de procesos socioeconómicos mundializados, una re-valoración de ciertos territorios y del apego que sus habitantes les muestran. Es decir, las teorías biorregionalistas asumen tanto unos principios cognitivos como unas prácticas sociopolíticas para entender procesos de constitución de las regiones, pero no pueden explicar ni la retradicionalización que opera en los niveles locales, ni el consumo exacerbado de la nostalgia, ni el auge de los nacionalismos. Por tal motivo, para entender las formas de producción de la re-valorización social de los territorios es preciso partir, expresado en conocidos lemas, del pensar en global para actuar en local y, simultáneamente, del pensar en local para actuar en global. En ese sentido, hay que atender a las regiones desde una perspectiva que, aún asumiendo la sostenibilidad socioambiental como eje de actuación política, permita insertar en la reflexión sobre el territorio dinámicas tanto ambientales como sociales o culturales que no se abandonen ni al economicismo de los “territorios inteligentes” ni caigan en reduccionismos biologicistas o culturalistas. Es más, aunque el biorregionalismo no ande descaaminado en sus críticas al desarrollo de lo que considera uniformizada “monocultura global”⁷, la constatación de una homogeneización productiva mundial, no puede tener una traducción directa

⁶ No entro a valorar la conexión cuasi mística que establece el autor en otros ámbitos de la teoría: “Todas las especies compartimos una interdependencia planetaria. En última instancia, dependemos en todo de los otros para nuestra existencia. Tanto para la comida como para la iluminación. Espíritu y supervivencia de especie a especie están esencialmente conectados. Nuestra especie está todavía aprendiendo de otras: la conversación silenciosa de las plantas, la concepción controlada entre lobos y ciervos, el orden social sin coerción que ordena las bandadas de pájaros o la escuela de peces. Ese es nuestro círculo de posibilidades (...) Las políticas biorregionales no intentan superar el misterio, apuntan hacia la construcción de una transición social tal que podamos vivir con el misterio” (Berg 1999, 8)

⁷ “Occidente es un estado de la mente que se alza a través del desplazamiento de la gente de sus identidades regionales: europeos transferidos a América; pueblos indígenas exterminados o expulsados de sus tierras en las Américas, Australia y las Islas Pacíficas; Africanos arrebatados de su continente y esclavizados en América; enraizados Europeos que pierden sus culturas regionales en la monocultura global.” (Berg 1999, 8)



e inmediata al ámbito de lo cultural, por mucho que se promueva que costumbres o prácticas sociales antes exclusivas de un determinado lugar se repitan ahora por doquier, debido a la aparición de múltiples modelos glociales de re-territorialización multiespacial.

A su vez, esta heterogénea glocalización impide una consideración meramente técnica de los ámbitos supramunicipales -comarcas, regiones o naciones-, como exclusivos instrumentos de articulación de las relaciones políticas entre lo local y los que Castells (2000,147) denomina “Estado red”. La necesidad de superar la visión técnica de dichos ámbitos, vinculada exclusivamente a procesos de planificación económica, obliga a atender a los territorios desde un punto de vista que, trascendiendo la mera formalidad, incluya la multiplicidad de elementos que pueden convertirlos en regiones culturales. Ahora bien, al hacerlo, hay que recordar que ya hace algunos años Andrés Fábregas, en un breve estudio acerca de los vaivenes que en la antropología contemporánea ha sufrido la noción de “región”, planteaba la dificultad de operacionalizar tal noción debido a que su conceptualización “está sujeta al planteamiento teórico general del investigador, al problema específico que trata de resolver y, por lo consiguiente, a la actitud metodológica adoptada”. (Fábregas 1992, 31) En cualquier caso, y como diría el antropólogo chiapaneco, la inexistencia de una “concepción unívoca de región” debe estimular aún más al científico social que pretenda averiguar si en un determinado espacio conviven diversas regiones culturales, existe una sola o si es imposible constatar la existencia de alguna. Acudamos con un ejemplo a la empiria para comprobarlo.

Un ejemplo regional: el Norte de Jalisco

Al norte del occidental estado mexicano de Jalisco se encuentra una región de abruptos y pronunciados barrancos que se adentran en la Sierra Madre Occidental. Alberga, según enfatizan todos los índices económicos, los lugares más empobrecidos de dicho Estado. Se trata de un espacio de poco más de diez mil trescientos kilómetros cuadrados que se unen y separan del resto de Jalisco a través de una pequeña franja de unos 20 kilómetros de anchura que discurre entre espacios zacatecanos y nayaritas.

Un somero acercamiento cartográfico a la región en cuestión comienza a presentar problemas debido a que la mayor parte de los mapas mexicanos muestran el norte de Jalisco como un espacio en blanco, vacío, sin poblaciones, sin carreteras: sin nada. Se trata de la representación gráfica, una más, de un territorio del “no hay”; de un desierto en el que, por lo demás, el censo del año 2000 registraba más 76.000 habitantes. Como cosa excepcional, en alguno de los mapas que utilizan las escalas más ampliadas, en particular los de corte histórico, junto a unas pequeñas herramientas de trabajo que quieren recordar el decimonónico trabajo minero,



aparece la ciudad de Bolaños.⁸ La indefinición cartográfica de la región tampoco se aclara en exceso cuando se consultan mapas más precisos. El mapa 1:300.000 (“aproximadamente”) del Estado de Jalisco, posiblemente el más comercializado dado que lo atractivo de su colorido lo hace muy accesible para estudiantes y viajeros, no está exento de problemas: aunque cada municipio se representa con un color propio, lo que permite hacerse una idea general de las delimitaciones administrativas internas de un solo vistazo, lo cierto es que el número de colores y municipios no coincide: los diez ayuntamientos se convierten en once colores merced a que el municipio de Mezquitic aparece (¿por arte de seculares duendes de la imprenta?) dividido en dos. A mayores, en dicho mapa no aparece ninguna de las poblaciones, ciertamente menores desde un punto de vista demográfico y económico, sobre las que existe un conflicto jurisdiccional entre los Estados de Jalisco y Nayarit. Con ello, los límites entre ambos Estados se mantienen en una cierta ambigüedad. Por cierto que lo mismo ocurre en otros mapas de escalas supuestamente más precisas (supuestamente, porque la mayoría no informan de cuál usa y queda al arbitrio del lector imaginarse a cuál se aproxima).

Ciertamente la indefinición de la representación cartográfica del Norte de Jalisco pudiera parecer mera anécdota en un país de límites internos tan difusos como es México.⁹ Pero, lo cierto es que también puede ser vista como indicio de lo problemático que resulta definir, incluso en términos de positividad jurídica, una delimitación regional que puede llegar a expresar intereses contrapuestos. Es decir, la delimitación precisa entre Jalisco y Nayarit no es problema menor debido a que ambos estados aplican políticas y legislaciones diferentes sobre la población indígena –*wixarika*– que habita en la zona. Así, mientras en Jalisco existe un reconocimiento de la propiedad comunal de la tierra de los indígenas, la administración nayarita ha fomentado históricamente la existencia de propiedades privadas en la Sierra Madre. El problema no es pues la indefinición de límites, por dónde se trazan unas líneas en un mapa, sino el desasistimiento que parte de la población siente en cuestiones tan elementales como la elección de quiénes son sus gobernantes o sus representantes, de los tipos impositivos que les afectan o del tipo de uso que se le puede dar a la tierra y los efectos que éste tiene para ámbitos tan relevantes para la cotidianeidad como son las estructuras de parentesco o los imaginarios simbólico-religiosos. A su vez, más allá de los problemas jurí-

⁸ De entre las diversas obras que abordan la relevancia de la producción minera de la ciudad de Bolaños en el periodo colonial pueden verse las obras de David Carbajal (2000 y 2002)

⁹ A título de ejemplo cabe recordar que los conflictos limítrofes del Estado mexicano de Jalisco no se circunscriben a los existentes en el Norte con el Estado vecino de Nayarit, pues se recrudecen periódicamente los que tienen lugar en la Bahía de Cojumatlán entre el municipio jalisciense de Jamay y el michoacano de Venustiano Carranza como consecuencia de los vaivenes de las riberas del lago de Chapala. A mayores, existen divergencias entre varias poblaciones del Sur de Jalisco y otras vecinas del Estado de Colima que plantean conflictos administrativos respecto de la adscripción estatal de diversas delegaciones municipales. Al respecto de esta cuestión, puede verse (Murià 2001 y Tomé 2001)



dicos que en ocasiones pueden generar estas cuestiones, lo cierto es que la indefinición se traduce de manera ineludible en conflictos entre agentes sociales variados que no siempre encuentran fácil solución. Máxime cuando se atiende al hecho de que existe una variedad intrarregional que puede encontrar fiel reflejo en la tenencia de la tierra.

En el Norte de Jalisco las tierras pueden ser privadas (algo más de cuatrocientos nueve millones de hectáreas) o comunales. Éstas, a su vez, pueden manifestar diferentes modelos de comunalismo. Así, existen unas 80.176.000 hectáreas que son tierras comunes indígenas y otras 8.713.000 hectáreas ejidales fruto del reparto de tierras surgido de la revolución del pasado siglo. Ahora bien, estos tres tipos básicos –privada, comunal indígena y ejidal– no están presentes del mismo modo en todos los municipios. Así, en los municipios de San Martín de Bolaños y Totatiche existe exclusivamente propiedad privada de la tierra. La propiedad comunal indígena, además de los dos municipios mencionados, no existe en Santa María de los Ángeles y Villa Guerrero y es prácticamente irrelevante en Colotlán y Bolaños. Sin embargo, este tipo de tenencia de la tierra resulta muy importante en Mezquitic donde representa el cuarenta por ciento del total o, en menor medida en Chimaltitán donde supone algo más de la cuarta parte. Por último, las tierras ejidales, aunque son poco más del dos por ciento del total de las existentes en la región, representan más del 10 por ciento de las que hay en Colotlán y un porcentaje algo más bajo en Bolaños (si bien no existen ni en los citados San Martín de Bolaños y Totatiche ni tampoco en Chimaltitán).

Este conjunto de datos que apunta a la heterogeneidad intrarregional indica, más allá de los aspectos meramente cuantitativos, la existencia de dinámicas económicas y sociales muy diferentes en los municipios del Norte de Jalisco. La presencia de población indígena (aproximadamente el 14 por ciento de la población) en el cuarenta y dos por ciento de la región, determina la existencia de propiedades comunales frente a las áreas más orientales de ocupación exclusiva por mestizos en las que el predominio de la propiedad privada de la tierra es abrumador. Es decir, el tipo de tenencia de la tierra indicaría la existencia de una doble base social en la región que confluye en espacios de relación intercultural configurando dentro del territorio regiones culturales diferentes: la indígena, la mestiza, la resultante de incluir las dos anteriores que no es exclusivamente ni la una ni la otra. Las dificultades de hacer coincidir límites administrativos con culturales se acrecientan cuando se observa más detenidamente la distribución de estas comunidades. Así, de las cinco comunidades principales en que habitan los huicholes (*wixarika*) de la región, cuatro se encuentran dentro del municipio de Mezquitic -Tuxpan de Bolaños, San Sebastián Teponahuatlán, Santa Catarina Cuexcomatitlán, San Andrés Cohamiata–, en tanto la quinta comunidad, Guadalupe Ocotán, está situada allende el territorio jalisciense y dentro, por tanto, del de Nayarit. Y, sin embargo,



esta delimitación estatal resulta irrelevante para gran parte de la cotidianeidad de los huicholes por mucho que finalmente condicione su vida. Por otra parte, los huicholes consideran parte inalienable de su territorio espacios que se encuentran a centenares de kilómetros y que están vinculados a centros ceremoniales en los Estados de San Luis Potosí, Nayarit, Durango y el propio Jalisco (si bien en un área tan alejada como lo es el lago de Chapala). Es decir, la delimitación territorial asumida por los huicholes incluye espacios en continuidad que pertenecen a estados diferentes y otros vivenciales en los que, sin embargo, no habitan. A su vez, estos territorios no son propiamente islas porque las rutas que los comunican con los lugares en que habitan están trazadas siguiendo caminos ligeramente variables en los que existen hitos de relevancia simbólica que no pueden ser obviados en la comunicación. La complejidad se acrecienta cuando se considera que la mayoría de los huicholes, como he dicho, vive en el municipio de Mezquitic cuya cabecera, como el resto de las cabeceras municipales de la región, está ocupada fundamentalmente por población mestiza de cultura ranchera y que en poco o nada se diferencia de la que habitan en los territorios del sudoeste de Zacatecas que Fábregas (2002, 16) considera su “región gemela”.

La aproximación meramente cuantitativa a la región pone igualmente de manifiesto que Mezquitic, Bolaños y Huejuquilla el Alto, los tres municipios donde se concentran los huicholes, además de carecer de gran parte de los servicios socio-culturales y económicos presentes en otras ciudades mexicanas, así como elevados índices de analfabetismo (Mezquitic supera el 40%), poseen índices económicos que, de acuerdo con los parámetros de la economía clásica, permiten hablar de una pobreza generalizada. Paradójicamente, el territorio huichol, fácilmente identificable con lo que en su día Gonzalo Aguirre Beltrán denominara “región de refugio”¹⁰, es mucho más rico en recursos naturales, particularmente los derivados del aprovechamiento forestal y ganadero. Asimismo, la presencia de numerosos cauces hídricos permitiría el establecimiento de una agricultura de riego en la mayor parte del territorio que, no obstante, sólo está presente en ciertas áreas próximas a algunas de las poblaciones. En cualquier caso, la mayor parte de la actividad productiva vinculada tanto a las explotaciones forestales como a las agrícolas o pecuarias, se lleva a efecto de acuerdo con diferenciados criterios de “tradicionalidad” (aunque se trate de

¹⁰ Tras las batallas habidas en 1542 en el Mixtón en las que caxcanes del Teúl y Juchipila, con el apoyo de tepehuanos del valle de Bolaños y zacatecos y guachichiles de las proximidades desérticas, mudaron la ardua resistencia al invasor por el ataque directo, “la venganza hispana fue despiadada. Los líderes del movimiento fueron ejecutados y los demás indios capturados fueron herrados y vendidos como esclavos. Los que tuvieron la suerte de escapar de la tropa española buscaron refugio en las barrancas y cerros de la Sierra Madre. Allí esos refugiados se unieron a grupos indígenas locales y, protegidos por el terreno escabroso, formaron la ‘región de refugio’ más grande y duradera en Nueva Galicia”. (Shadow 2000,45) Sobre la extensión y características de la guerra chichimeca resulta imprescindible la edición que Alberto Carrillo ha hecho de la obra de Fray Guillermo de Santa María (2003). Una síntesis de la discusión sobre la conformación de esta área como región de refugio puede verse Weigand y García de Weigand (2002)



tradiciones muy diferentes entre sí diferentes) siendo sus rendimientos económicos en términos de la economía globalizadas muy pobres. Y ello, a pesar de que las características ecológicas de la región permitirían acometer una diversificación productiva de carácter comarcal de forma que la minería argéntea del centro y el sur presente desde los primeros tiempos de la colonia se complementara con la explotación forestal del poniente y la agricultura y la ganadería del norte incrementando la relevancia de la hoy casi inexistente actividad comercial en particular con centros de referencia como Guadalajara o Zacatecas. Mientras tanto, el Norte de Jalisco sigue siendo una región periférica respecto no de uno o varios centros, sino de otras periferias. La dinámica demográfica negativa, algo inusitado en el panorama regional mexicano, puede hacer que, finalmente, el territorio del Norte de Jalisco termine convirtiéndose en el territorio desértico que muchos mapas reflejan.

Por otra parte, el acercamiento a esta región no puede limitarse al conocimiento de los índices macroeconómicos. Así una mirada sobre la macrotoponimia también arroja algunas sorpresas. Si nos fijamos en las poblaciones indígenas “puede ocurrir que un mismo lugar tenga tres y hasta cuatro nombres: uno autóctono (*Tsikwaitia*, *Tateikie*, *Tuapurie*, *Waitia*), otro azteca (*Huaxtita*, *Cohamiata*, *Cuexcomatitlán*, *Teponahuaxtlán*), otro castellano (San Miguel, San Andrés, Santa Catarina, San Sebastián) y finalmente otro (u otros) resultante de la asimilación fonológica o de la traducción a la lengua autóctona (*Xanatirexi* de San Andrés, *Warupi* de Guadalupe y *Hukupu*). El nombre más antiguo de Guadalupe Ocotán es Xatsitsarie, aunque también se conoce a esta población como *Warupi* y *Hukupu*, adaptaciones de los nombres castellano y azteca de Guadalupe y Ocotán.” (Iturrioz 2001,18) A su vez, entre las poblaciones mestizas se entremezclan nombres náhuas – Colotlán, Chimaltitán, Totatiche, Mezquitic- con otros que recuerdan la llegada de los castellanos: Bolaños, Villa Guerrero, Santa María de los Ángeles o San Martín de Bolaños.

La aludida superposición toponímica retrotrae la configuración regional a los iniciales procesos de conformación de la nación mexicana. De hecho, las autoridades coloniales de Colotlán (tierra de alacranes), sede que fue del Gobierno de las Fronteras de San Luis desde que a finales del siglo XVI concluyera oficialmente la guerra chichimeca, implantaron “en tierras fronterizas un aparato político-militar que administraba y vigilaba directamente los intereses del gobierno central y que no toleraba la injerencia de las autoridades civiles locales. Institucionalmente, pues, el gobierno de Colotlán era el producto de una política fronteriza avanzada, creada por un gobierno central en plena expansión.” (Shadow 2001,5) Como consecuencia de la vinculación con el gobierno central, este territorio que, atendiendo a su ubicación geográfica debiera haber sido parte constitutiva de la Nueva Galicia, dependía, sin embargo, del de la Nueva España. A su vez, esta condición de doble frontera, supuso no pocos conflictos con la Audiencia de Guadalajara y, posible-



mente, se encuentra en la base no sólo de la desconfianza que tienen los actuales habitantes de la región hacia la que es la capital del Estado al que pertenecen, con el consiguiente establecimiento en el territorio de dinámicas sociales de inserción e intercambios con Zacatecas, sino, sobre todo, del abandono histórico al que ha sido sometido por los dirigentes jaliscienses como es palmario en las infraestructuras viarias.¹¹

El carácter fronterizo de estas tierras hizo que numerosos tlaxcaltecas fueran trasladados a estos lugares a fines del periodo de conquista justamente para enfrentarse a los que allí vivían. Pero los tlaxcaltecas, indígenas privilegiados¹², no solamente pelearon con los grupos allí existentes. También fundaron poblaciones o barrios en localidades ya existentes en las que, además de dar paso a un incipiente mestizaje, aplicaron sistemas de riego característicos de otras regiones. Con ello, un área poblada hasta entonces por grupos seminómadas vio florecer una economía huertana en la que la vegetación local se combinaba con sistemas hidráulicos mesoamericanos y nuevas plantas, particularmente frutales, procedentes de la vieja Castilla. La colonización tlaxcalteca del Norte de Jalisco se ha dejado notar hasta hace bien poco y, de alguna manera, tiene que ver con las identidades regionales: “los sistemas hidráulicos en Colotlán, Santa María de los Ángeles, Totatiche y Bustamante, San Esteban, Parras, San Luis Potosí y Nuevo México, dan fe de elementos comunes desde sus orígenes, de sus instituciones sociales como las mayordomías del riego, su uso, su reglamentación bien denominada como “la cultura de la acequia”, así como su estructura de gobierno en autoridades locales y en las cofradías, lo que indica que estas comunidades conservaron en sus manos los recursos de suelo, tierra y agua hasta épocas muy recientes.” (Martínez Saldaña 2002, 88) Es decir, la “herencia agrícola” tlaxcalteca en la región trasciende con mucho los cambios ecosistémicos: “las festividades alrededor del agua y de los santos vinculados a ella, también conforman un elemento que señala la herencia común mesoamericana presente en el aprovechamiento de la fruticultura mestiza europea e indígena.” (Martínez Saldaña 2002, 88)

¹¹ “San Martín de Bolaños colinda con el municipio de Tequila; sin embargo, para trasladarse por vía terrestre de este último sitio al primero, es necesario pasar por Zapopan, pasar por San Cristóbal de la Barranca, entrar a Zacatecas por García de la Cadena, el Teúl, Tepechitlán, Tlaltenango, Momax, ingresar nuevamente a Jalisco por Totatiche, Villa Guerrero, Chimaltitán y finalmente, tener acceso a San Martín de Bolaños por el punto cardinal del norte; difícilmente el trayecto se cubre en menos de cinco horas [en coche]. Si se va de San Martín a Huejuquilla el Alto son necesarias seis horas; el único trayecto con camino asfaltado obliga el paso por los diez municipios iniciando hacia el noreste y luego al oeste, no sin antes cruzar territorio zacatecano por tres ocasiones.” (González 2001,1)

¹² “en el año 1590 varias familias tlaxcaltecas fueron trasladadas desde el centro del Virreinato a la zona norte de la Nueva Galicia, no sin antes, el rey de España debió de dejar por escrito que las familias indígenas que fueran a la Gran Chichimeca, gozarían por siempre de una serie de privilegios, como el ser libres de tributo, poder portar armas, montar a caballo, etc...” (Rojas 2002, 134) “Los tlaxcaltecas de esta parcialidad [Colotlán] continuamente eran molestados y obligados por los mineros españoles para que prestaran tequilo y trabajo en las minas de Bolaños, hasta que acudieron con sus quejas y reclamos al virrey, y éste, viendo los privilegios reales, prohibió a todos los españoles y mineros que utilizaran la mano de obra tlaxcalteca.” (Martínez Saldaña 1997,98)



Por otra parte, la presencia de esta religiosidad mestiza no supone la uniformidad religiosa en la región. Ciertamente el venerado Señor de los Rayos de Temastlán “apunta hacia una devoción de probable origen tlaxcalteca.” (Nájera 2002,45) Pero no menos cierto que su devoción crece de día en día en un marco en que la beatificación de algunos sacerdotes de la región muertos en el transcurso de la Cristiada, así como el recuerdo entre nostálgico y admirado (Meyer 2001) de los combates que en esos años hubo en la comarca, particularmente en Huejuquilla el Alto y Mezquitic, está favoreciendo un contexto regional y nacional de recuperación y exaltación de la memoria cristera.¹³ (Tomé 2000) Por cierto que el Cristo de Temastlán, como el de Tenzompa¹⁴, son objeto de visitas frecuentes de los *wixaritari*. Esto no significa que la centralidad ceremonial de San Andrés Cohamiata se haya reducida en un ápice para los que practican la religión huichola. Es más, esta población sigue siendo eje referencial para el resto de los *Tukipa* (Calihuey) comunitarios, los *xirikite* utilizados como adoratorios de carácter más familiar y, en particular, para

los lugares ceremoniales distribuidos por los cuatro rumbos restantes que, a pesar de hallarse a centenares de kilómetros, se encuentra dentro de los límites de la región simbólica.

¹³ Una opinión semejante es expresada por Mario Alberto Nájera (2006, 104) para quien, aunque la fama del Cristo de Temastlán, el Señor de los Rayos, se ha ido incrementando paulatinamente en los últimos 150 años, “fue después de este conflicto [la Cristiada] que llegó a su más alto nivel de aceptación e influencia en la región”

¹⁴ Según Weigand y García de Wiegand (2002, 49), el pueblo de Tenzompa, sito en el municipio de Mezquitic, “era todavía considerado como poblado huichol a fines del siglo XIX”.

¹⁵ La presencia de los santos está presente en la devoción local de numerosos lugares del Norte de Jalisco incluyendo figuras muy variadas en función de los procesos locales de colonización -San Luis obispo en Colotlán, San José obrero en Bolaños, San Diego de Alcalá en Huejuquilla el Alto, etc...-. Tampoco es infrecuente que en alguno de los lugares se simultanee la devoción a varios santos. Así, en Colotlán, ciudad que tiene al mencionado obispo de Tolosa por patrón de su parroquia y a San Lorenzo con capilla propia, las fiestas más populares, aquellas en las que los migrantes a los Estados Unidos vuelven y las calles se llenan de bullicio, son las septembrinas celebradas en honor a San Nicolás Tolentino. Ante su figura, hoy como ayer cuando se le demandaba ayuda en épocas de pestilencia, sus fieles le dedican un baile en cumplimiento de mandas y promesas. Por otra parte, hay que señalar que la figura del siglo XVII del Santiago a caballo presente en el Santiago Tlatelolco jalisciense es todavía un “matamoros”, contrastando con la del “mataindios” del siglo XVI que hay en la iglesia de Santiago Tlatelolco en la Ciudad de México. Sobre la relevancia de Santiago en América, puede verse Cardaillac (2002). Sobre los santos de frontera Carrillo (2007)

En cualquier caso, ni siquiera el catolicismo dominante en la zona se presenta de manera uniforme. La devoción al Señor de los Rayos “compite” con otras locales de carácter mariano de honda tradición, como la de la Virgen del Rosario en Totatiche, o de más reciente incorporación a la comarca como la existente en Huejuquilla a María Auxiliadora cuya imagen “entre los meses de junio y julio visita 45 ranchos y pequeñas poblaciones.” (Nájera 2006.104) A mayores, la devoción a los santos castellanos — se entremezclan con los “santiagos” de guerrero pasado que aportaron los tlaxcaltecas y a los que se sigue rindiendo culto en Chimaltitán, Totatiche o, cómo no, en Santiago Tlatelolco.¹⁵ A todos ellos hay que añadir la omnipresente figura del Santo Niño de Atocha cuyo templo irradiador se encuentra en Plateros (Zacatecas).



Por otra parte, la presencia de la alteridad religiosa es creciente en la región. El reciente *Atlas de la diversidad religiosa en México* no deja dudas al respecto: si en el año 2000 el 95'4% de la población jalisciense se considera católica (en 49 municipios jaliscienses este porcentaje supera el 98%), en Mezquitic solamente se declara tal el 51'2%. Esta cifra revela la pérdida de importancia del catolicismo en este municipio en el que en 1950 todavía el 65'3% se declaraba tal. En este contexto, también resulta relevante que el municipio de Bolaños se encuentre entre los de mayor porcentaje de personas del Estado de Jalisco que declaran “que no tiene religión”. (Casillas 2007, 152)

Por último, un vistazo a la heterogeneidad religiosa de la región debe recordar que al sur de la misma, en las tierras zacatecanas que junto a las jaliscienses conforman lo que Mario Alberto Nájera (2006, 101) denomina “Jalzac”, se encuentra el que fuera en tiempos prehispánicos centro ceremonial del Teúl, “señor misterioso de la geografía.” (Fábregas 2002, 15) Y ello porque, a pesar de haber perdido tal condición, aunque como otros muchos cerros de la región ha sido coronado con una cruz, los habitantes de la región siguen refiriéndose a este montículo sagrado para los chichimecas con el respeto reverencial que a los templos se tiene.¹⁶

En cualquier caso, el territorio del Norte de Jalisco no es sólo heterogéneo en lo religioso. Más bien, en todas sus dimensiones, y considerando el dinamismo regional, es “un laboratorio de identidades. Desde las más arraigadas representadas por los huicholes, pasando por los rancheros mestizos de origen colonial, hasta las más recientes llegadas con la juventud a la que se ha dado en llamar “chola.” (Fábregas 2002, 16) A ello hay que añadir, por una parte, que los migrantes, con sus viajes de ida y vuelta y el envío de remesas, están generando nuevos procesos sociales y que, por otra, la irrupción de la ganadería alentada por el masivo cultivo de forraje que, en buena medida ha desplazados a la agricultura, está forjando cambios ecosistémicos sobre los que la colonización agrícola propició en tierras gestionadas por semi-nómadas. (Realpozo 2002) Ahora bien, la ecología cultural nos muestra la existencia de continuidades y discontinuidades, de nuevos procesos culturales de modelación y adaptación del entorno que se simultanean con estrategias adaptativas fruto de lustros de ensayo y error. A su vez, la indagación histórica pone de manifiesto la existencia de múltiples procesos socioculturales de integración no necesariamente armónica de culturas diversas en momentos diferentes: chichimecas de grupos distintos, huicholes, castellanos, mestizos, tlaxcaltecas, mexicanos de otras regiones. Pero también de concepciones muy diferentes de la sociedad que se han ido superponiendo como, entre otras, las de conquista-

¹⁶ Por lo demás, Marie-Areti Hers incluye el “gran sitio del Teúl de González Ortega” como uno de los ejemplares de la cultura chalchihuiteña que, a mayores, tiene en el Norte de Jalisco un “sitio representativo de gran parte de los asentamientos chalchihuiteños que no sobrepasaron las dimensiones de modestas aldeas” cual es el Cerro del Huistle, en las proximidades de Huejuquilla el Alto, que fue ocupado ininterrumpidamente durante casi un milenio desde el primer siglo de nuestra era. (Hers 2001,120)



dores y conquistados, colonizadores y colonizados, militares y misioneros, nobles y mineros, administradores y marginados o, simplemente, hombres y mujeres. En suma, el análisis antropológico, combinando la etnografía, la historia y la ecología cultural nos permite descubrir un territorio en movimiento, de límites tan lábiles como difusos, en los que las transformaciones inherentes a la globalización se entrecruzan con continuidades históricas generando modelos nuevos y cambiantes. Como diría Andrés Fábregas (2002, 18): “una vez más se repite la lección: no existen configuraciones regionales para siempre. Lo que analizamos es el movimiento constante de la sociedad y la cultura en un espacio dado.” Y es justamente este dinamismo de las construcciones sociales, y toda región lo es por definición, lo que nos impide caer en fáciles esencialismos.

Regiones y esencias

El precedente, aunque somero, acercamiento al Norte de Jalisco pone de manifiesto no sólo la vitalidad y dinamismo cultural del espacio mencionado, sino la imposibilidad de comprender el hecho regional atendiendo exclusivamente a límites administrativos que rara vez se muestran isomórficos con el variado conjunto de regiones que los desbordan o se superponen dentro de los mismos. Los límites de la región huichola no coinciden con los de la cristera, como no coinciden estos con los que imaginan quienes viven en las ciudades o en los ranchos. En el Norte de Jalisco conviven simultáneamente varias regiones y, a su vez, algunas de éstas se extienden por un archipiélago de territorios interconectados a través de infraestructuras viarias o simplemente de símbolos.

Ciertamente las administraciones, cuales quiera que sean, precisan establecer sus delimitaciones administrativas desde el axioma de la discontinuidad para poder llevar a efecto sus objetivos. Consecuentemente, una de las características definitorias de los límites territoriales que las administraciones fijan es su imposible plasticidad: solamente a expensas de un conflicto o una demanda expresa de cooperación una administración actuará más allá de sus rígidas e infranqueables líneas territoriales. Y, sin embargo, como han señalado tantos antropólogos, “las poblaciones humanas edifican sus culturas no en aislamiento sino mediante una interacción recíproca.” (Wolf 1987:9) Justamente por tal motivo, el análisis antropológico no puede asumir como punto de partida la premisa de la discontinuidad cultural: el postulado de la insularidad cultural consustancial a la discontinuidad resulta sencillamente inaceptable en contextos sociales insertos en las actuales “coordenadas de espacio y tiempo difusas, abiertas, indefinidas.” (Cruces, 1997:48) En ese sentido, como señalara Fredrik Barth, (1976, 9) hay que recordar que las diferencias culturales no proceden del aislamiento geográfico o histórico sino de las diferentes categorías de adscripción y autoidentificación que utilizan los seres



humanos para interpretar el mundo e interactuar en él. En ese sentido, ampliando la reflexión de Barth sobre los grupos étnicos (1976, 17), más que prestar atención a los límites geográficos, si queremos establecer las delimitaciones de una región, deberíamos atender a los límites sociales, coincidentes o no con los anteriores, y que, en cualquier caso, son objeto de continua renegociación, por lo que nunca son definitivos. Justamente por ello, “las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia.” (Barth 1976, 10) A la vez, observando la superposición de regiones existentes en el territorio del Norte de Jalisco, para no recaer en un fácil determinismo ecológico, “necesitamos adoptar un punto de vista que no confunda los efectos de las circunstancias ecológicas sobre la conducta con los de la tradición cultural, y asimismo investigar los componentes sociales y culturales no ecológicos creadores de diversidad” (Barth 1976, 15).

A su vez, los reiterados “desbordamientos” culturales remiten a contextos sociales que operan básicamente en espacios y tiempo imaginarios y no fijados de antemano que, no obstante, pueden ser empíricamente delimitables. Por lo tanto, en la medida en que la labilidad debe ser tenida por característica fundamental de los límites de las regiones culturales, habrá que considerar, por una parte, que la incesante negociación a que están sometidos puede hacer que se ratifiquen o no en función de múltiples factores y, en segunda instancia, que sus alteraciones, al margen de que surjan como consecuencia de procesos autoorganizativos o como efecto de influencias externas, pueden vincularse a “la voluntad política de crear una jurisdicción administrativa y el surgimiento de un sistema de producción y mercado (por tanto de poder económico) que no respeta necesariamente los límites administrativos.” (De la Peña 1995, 9)

En coherencia con lo anterior, en el análisis de lo regional parecería prudente asumir una perspectiva que no asuma como punto de partida una territorialización dada *ab initio* pues la región aparece siempre como resultado de una construcción social que imbrica simultáneamente espacios y tiempos diversos en contextos ambientales que son constituidos en torno al control del poder político. Por lo mismo, y aunque en escritos anteriores (Tomé 2004) he iniciado el abordaje del concepto de región cultural partiendo de la desterritorialización inherente a la globalización, considero ahora más ajustado, y en conformidad con lo dicho más arriba, hacerlo desde una glocal territorialización multiespacial. Ello permite, por ejemplo, considerar determinadas áreas de San José, en California, o de Chicago, principales destinos migratorios de quienes parten del Norte de Jalisco, como partes constitutivas de dicha región. Y ello porque sus habitantes no sólo comparten prácticas sociales con los vecinos de estos lugares, sino, sobre todo, porque, como vimos en Los Altos de Jalisco (Tomé y Fábregas 1999), “se sienten” del lugar del que partieron. Como resulta obvio, no puede deducirse de esta afirmación que las mencionadas ciudades de los Estados Unidos sean o estén exclusivamente en dicha región sino que partici-



pan simultáneamente de varias, pudiendo, además, constituir una propia. Sea como fuere, la inserción de ese difuso y fácilmente manipulable “sentirse de” que permite la territorialización multiespacial posibilita, a su vez, definir la región atendiendo más a los procesos culturales y la estructura y distribución de las relaciones sociales que a los caracteres geofísicos o a la mera circulación de capitales. Por otra parte, hay que tener presente que tales relaciones se articulan en redes de lealtades que, a través de la normalización de prácticas sociales o de presiones de diversa índole propician sentimientos de adscripción comunitaria. Son las comunidades surgidas de dichas adscripciones las que permiten, a su vez, la generación de regiones culturales n-céntricas en las que el compromiso inherente a la pertenencia a una red puede imponerse sobre otras identidades como las de origen, género, generación, status o clase socioeconómica. Esto significa que la identidad regional configurada de esta forma se convierte en una categoría tanto de autoidentificación como de heteroidentificación difícilmente revocable. Ni tan siquiera en los casos en los que la estabilización del migrante en los lugares de recepción es totalmente exitosa y el retorno desaparece de su horizonte, o en aquellos en los que la participación en una red social que configura la región cultural es imprecisa, se borra tal identificación.

En ese sentido, en la determinación de las regiones culturales resulta totalmente necesario el uso de técnicas que posibiliten detectar en el seno de la diversidad cultural la existencia de grupos egocentrados que se extienden a través de niveles complejos de estratificación social. Ello implica la imposibilidad, como ya había dicho más arriba, de concebir una región cultural de modo sustantivo pues, en última instancia, la cultura “no es una reserva compartida de contenido cultural” (Wolf 2001, 94), sino el resultante de un proceso naturalizador de diferencias que permiten la autoidentificación grupal. Es decir, una aproximación que bebe directamente de las aguas de la ecología cultural, como la que estoy postulando, al atender al modo en que se entrelazan redes sociales distribuidas en espacios diferentes que configuran un único territorio archipelágico, descubre regiones culturales configuradas por contextos multiminoritarios en los que dicha distribución espacial facilita la coexistencia de esquemas cognitivos compartidos que producen modelos culturales dinámicos. Por lo mismo, habrá que considerar las regiones culturales como categorías relacionales que, al articular relaciones sociales, definen límites sociales que pueden ser no coincidentes con administrativas delimitaciones territoriales. A su vez, los límites sociales que configuran las regiones culturales están condicionados por el carácter facilitador o interruptor de las relaciones que adopten las redes sociales en torno al trabajo y la adscripción. En este marco sigo a Andrés Fábregas quien entiende por relaciones sociales en torno al trabajo aquellas destinadas socialmente a transformar el medio ambiente, las “que los seres humanos establecen en el curso de esas transformaciones y sus consecuencias en la dimensión simbólica de esa práctica” (Fábregas 2002:89). A su vez, por relaciones en torno a la ads-



cripción entiendo aquellas generadas en dicha dimensión simbólica a partir de la coparticipación de un mismo sentimiento de “ser de”, en definitiva de pertenencia a un mismo grupo humano. En todo caso, tanto unas como otras pueden y deben ser empíricamente determinadas mediante el ejercicio etnográfico.

Las regiones y la ecología cultural

La apelación al ejercicio etnográfico como fundamento último del análisis antropológico con que concluye el epígrafe precedente, invalida cualquier modelo reduccionista que pretenda explicar la interrelación entre lo regional y lo cultural atendiendo exclusivamente a un factor por relevante que pueda ser. Una determinación de lo regional que no atienda tanto a lo ambiental como a lo histórico, sin que de este aserto se deba deducir que lo ambiental no es resultado de un proceso histórico, que deje fuera lo biológico, lo cultural, lo político o lo geográfico, para centrarse solamente en uno de dichos aspectos, no podrá calibrar en su totalidad la complejidad inherente a la construcción social de lo regional.

Sea como fuere, la indagación en la forma en que esta se construye, atendiendo a lo expuesto hasta ahora, debiera iniciarse analizando la distribución territorial de las redes sociales en relación con la ocupación de los entornos naturales. Esto no significa, sin embargo, abandonarse a un fácil determinismo geográfico o ambiental ni mucho menos a una fetichización de la naturaleza puesto que dicha analítica no incluye, como punto de partida, estructuras naturales. Es más, la presentación tal cual de dichas estructuras con antelación a cualquier otra consideración y aisladas de los elementos sociales que sobre ellas acontecen, supondría una vuelta al “realismo etnográfico”, ya criticado en su día por Marcus y Cushman (1982), que, asentado en una racionalidad evolucionista clásica, confunde descripción y comprensión.¹⁷ Por el contrario, este análisis asume que lo que en sentido coloquial denominamos “la naturaleza” es el resultado de la acción combinada de múltiples mecanismos culturales. O si se prefiere más claramente: que la naturaleza es, en muy buena medida, una construcción cultural. Esta concepción de la naturaleza muestra, a la vez, que considerarla como opuesto dual de la cultura esconde las más de las veces, como señala Philippe Descola (2001), una categorización heredada del agustiniano pensamiento metafísico occidental que resulta, cuando menos, de dudosa arbitrariedad. Es más, el antropomorfismo de bíblica raíz en que tal dualismo se funda, genera unas categorías de pensamiento que, al

¹⁷ Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada (1997:81) han puesto de manifiesto que no se trata de un problema meramente “narrativo”, sino de una confusión de órdenes en la que uno meramente expositivo, y pretendidamente “natural”, que inicia su recorrido en la estructura natural para proseguirlo por las infraestructuras, lo material, y concluir en lo “supraestructural” identificado con lo cultural, termina convirtiéndose en un “proceso de inteligibilidad, como si fuese lógicamente anterior el conocimiento del entorno físico y de los modos de subsistencia para acceder al conocimiento y comprensión de los modos de pensamiento.”



no poder superar dicotomías como naturaleza-cultura o universal-relativo, conduce irremisiblemente a una visión de la naturaleza y la cultura al más puro estilo cartesiano, esto es como sustancias autónomas. Pero, es justamente esa idea la que introduce una discontinuidad “sustancial” entre la naturaleza y la cultura, entre aquella y el hombre, impidiendo concebir la relación desde el punto de vista de la continuidad.

A mayores, la inexistencia, en sentido estricto, de una “naturaleza natural” impide concebir los entornos naturales que transforman con su actividad los colectivos humanos como un elemento neutro con el que éstos se encuentran. Más bien, al crear, consolidar o modificar redes sociales, así como al distribuirlas territorialmente, dichos entornos naturales se convierten en (eco)sistemas abiertos en los que prácticas sociales alteran continuamente los modos en que se entrecruzan cadenas energéticas e informativas. Justamente por tal motivo, son regulaciones culturales ligadas a estructuras sociopolíticas las que proyectan la naturalidad sobre la denominada naturaleza. Por lo mismo, la investigación antropológica solamente puede centrarse en las variaciones de entradas y salidas de energía en los ecosistemas culturales si, a la vez, las vincula a la conexión existente entre procesos económicos y políticos y pautas de adaptación. Y ello porque, en última instancia, el producto de las relaciones entre economía, política y sociedad contribuye más a configurar los límites regionales que los componentes de la estructura natural del entorno. Por lo tanto, en la medida en que la relación entre la distribución territorial de las redes sociales y la actividad de transformación de los entornos se subordina a procesos político-económicos de configuración de ecosistemas culturales, el análisis propuesto, sin abandonar la ecología cultural, no es seducido por determinismos ambientalistas asentados en la convicción de que la cultura se moldea en función del ambiente.

De todos modos, tampoco los resultados de un análisis como el propuesto pueden elevarse a definitivos si no son tamizados por el modo en que factores ajenos a la hipotética región inciden sobre la misma pues, como ya he indicado, son factores locales los que configuran el modo concreto en que la región cultural es socialmente construida. La complejidad del “ahora global”, en el que tanto los medios de comunicación como las migraciones se han constituido en fundamento de un “nuevo orden de inestabilidad en la producción de las subjetividades modernas” (Appadurai 2001:19), impide entender los procesos de generación de una comunidad de sentimientos regionales al margen de circuitos mediáticos que los sitúan en contextos suprarregionales. Más aún cuando numerosas personas que participan de dichos sentimientos desarrollan su vida en “territorios circulatorios” en los que ciertos espacios son socializados de acuerdo a lógicas de movilidad (Tarrus 2000, 54), se encuentran en “esfera pública en diáspora” (Appadurai 2001, 20) o cuando los símbolos que contribuyen a propiciar dichos sentimientos se convierten en



reclamo de eventos festivos en los que consumo de la nostalgia se combina con el exotismo cercano. (Díaz y Tomé 2007) Es decir, el análisis del modo en que factores exógenos contribuyen a configurar la región cultural no pretende entenderla desde su relación con el Estado-Nación (o viceversa), sino asumir que en cualquier espacio aparecen elementos que podrían ser considerados como característicos de la mundialización indisociados de otros de supuesta exclusividad local ya que “los valores locales se aplican a prácticas globales, y, a la inversa, las prácticas identitarias no agotan su valor en el sentido interno que les pueden otorgar los participantes, sino que son tasados en una red de intercambios simbólicos, en un espacio mediático transnacional y en un cuadro de relaciones político-administrativas.” (Cruces 1997, 48) En este contexto, en el que lo regional viene definido tanto por intereses de los habitantes de una región como por los de otros ajenos a la misma, puede ocurrir que alguno de los posibles centros de la región cultural se sitúe geográficamente en un espacio alejado del que usualmente es reconocido como propio de la misma, aunque esté dentro de su territorio constitutivo. Tal ocurre, por ejemplo, cuando la capitalidad de algunos municipios de una región física, pongamos por ejemplo el Norte de Jalisco, se encuentra dentro de la misma región cultural pero en San José, California. Esto es posible básicamente porque es en este segundo lugar donde se toman las decisiones más relevantes para la cotidianeidad de los norteros que residen en su propio pueblo tanto en lo económico o lo político como en lo simbólico.

La comprensión de la complejidad inherente a la región cultural exige, por último, una metarreflexión que explicita cómo las múltiples interconexiones entre las redes sociales y en el interior de ellas, no operan en condiciones de igualdad. Es más, frente a los modelos funcionales clásicos, la ecología cultural política pone de manifiesto la existencia de una jerarquización incompatible con procesos sociales de autorregulación. Dicha estratificación permite, a su vez, determinar empíricamente cuáles son los nodos en los que los entrecruzamientos de redes sociales producen una mayor condensación de información y energía. O lo que es lo mismo, cuáles son los lugares donde se asienta el poder que dirige los procesos rectores en la configuración regional. Tomado cada nodo o punto de interconexión de redes como un ecosistema cultural abierto y no autorregulado mecánicamente, es posible descubrir en su interior un aparente movimiento teleológico hacia la estabilidad que es propiciado con fines legitimadores de la jerarquía por agentes difusos aunque empíricamente determinables. Por otra parte, dichos agentes se encuentran en continua tensión con otros de contornos igualmente imprecisos, pero también empíricamente determinables, que dirigen sus fuerzas incesantemente hacia el cambio. Además, “estos actores no sólo difieren en las posturas desde las que hablan y actúan; quizá también las posiciones que ocupan estén llenas de ambigüedades y contradicciones.” (Wolf 2001: 93)



El precedente aserto lleva a considerar que una adecuada definición de las regiones culturales debe incluir la diferenciación social para lograr una mejor aprehensión de procesos de articulación diacrónica en contextos de transtemporalización (pues “quienes viven en un mismo espacio (región, país) no comparten necesariamente el mismo presente.”(Luque 1997:11)) La pertinencia de esta inserción se confirma cuando se descubre que la diferenciación social genera reordenación de los modos de integración sociocultural. En este sentido, hay que recordar que “la diferenciación segmentaria que discurre a través de las relaciones de intercambio aumenta la complejidad de una sociedad por la vía de una concatenación horizontal de asociaciones de similar estructura.” (Habermas, 1987.II.228) Así pues, tras constatar que “todos los sistemas les se fundan en la contradicción, y en cierto sentido se encuentran en estado de guerra consigo mismos” (Douglas 1991: 164), la ecología cultural política, al insertar la diacronía en el seno de la sincronía, permite comprender cómo acontece en el seno de procesos evolutivos multilineales la pugna entre la propensión a la estabilidad de quienes pretenden asegurar el mantenimiento del *status quo* y la tendencia hacia el cambio inherente a la resistencia a la coacción. En suma, el ajustamiento transterritorializado de los límites regionales se vincula a procesos de cambio entendido como diferenciación social ligada a procesos adaptativos a entornos múltiples y cambiantes. Por lo mismo, en la definición de qué es una región cultural no es posible aplicar de antemano principios generalizables que tiendan a explicar las diferencias como rasgos culturales característicos de áreas ambientales o culturales concebidas sustantivamente desde la homogeneidad. Y ello al margen de que para mostrar la articulación histórica de las regiones se adopte como hipótesis de partida que la organización social es una variable dependiente de las adaptaciones tecnoecológicas y tecnoeconómicas, a las que posteriormente retroalimenta, o cualquiera otra.

En definitiva, la posibilidad de integrar en un análisis de las regiones culturales variables inorgánicas, orgánicas y culturales puede resultar feraz desde un punto de vista teórico si pone de manifiesto, como hace la ecología cultural política, cómo los modelos de interrelación de las redes sociales concernidos por tales variables no operan ciegamente sino como fruto de las voluntades vinculadas a los intereses de distintos agentes. Por lo mismo, si queremos conocer si determinados lugares pueden convertirse temporalmente en puntos de la red que asuman la función de integración regional, es preciso averiguar cómo organizan el control de las relaciones de producción, reproducción, distribución y consumo, con independencia de que éstas se expresen explícitamente como tales o como relaciones sociales originadas al margen de tales procesos. En este contexto, resulta notorio que ninguna teoría de orientación ecológica estará completa si no incluye una adecuada investigación de los modos de producción y distribución de información y bienes que circulan a través de las diferentes redes sociales pues, en última instancia, son decisiones polí-



ticas ligadas a valores culturales no necesariamente explícitos las que determinan a quién asignar ciertos recursos y en qué cantidades. Y ello porque dicho sistema de valores es efecto de los mecanismos de distribución y no su causa por mucho que la legitimación ulterior lo pueda condicionar con un proceso de retroalimentación. En ese ámbito, la ecología cultural política puede resultar fecunda en la definición de lo regional si las explicaciones de los procesos de adaptación tecnoeconómica y tecnoecológica, simultáneamente diacrónicas y sincrónicas, se insertan en investigaciones que, identificando empíricamente procesos de formación de regiones culturales concretas, se conecten con teorías holistas de más amplio alcance.



Referencias Bibliográficas

- APPADURAI, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada*. Dimensiones culturales de la globalización. Montevideo-Buenos Aires: Trilce-Fondo de Cultura Económica.
- BARTH, Fredrik. 1976. "Introducción", en BARTH, Fredrik (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica: 9-49.
- BERG, Peter y Raymond DASMANN. 1978. *Reinhabiting a Separate Country: A Bioregional Anthology of Northern California*. San Francisco, Cal. Planet Drum.
- BERG, Peter. 1991. "What is bioregionalism?", en *Trumpeter* 8(1) Enero-1991: 6-8.
- BOISIER, Sergio. 2001. "Biorregionalismo: la última versión del cuento del traje del emperador", en *Territorios*, 5: 115-142
- BORJA, Jordi y Manuel CASTELLS. 1997. *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- CALDERERO, Alberto, Juan PEREZ e Igone UGALDE. 2006. "Territorios inteligentes: espacios de economía creativa. Claves de un nuevo modelo de desarrollo", en *Dyna*, n° 81-6 (jul-sept-2006): 40-44.
- CARBAJAL, David. 2000. *El comercio y los comerciantes del Real de Bolaños. 1766-1810*. Universidad de Guadalajara-Ayuntamiento de Bolaños.
- CARBAJAL, David. 2002. *La minería en Bolaños 1748-1810*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán-Universidad de Guadalajara.
- CARDAILLAC, Louis. 2002. *Santiago Apóstol. El Santo de los dos mundos*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-Fideicomiso Teixidor.
- CARRILLO, Alberto. 2007. "Tradiciones e historias de Santos Patronos en la Frontera Chichimeca", en FÁBREGAS, Andrés, Mario A. NÁJERA y José A. ORTÍZ. 2007. *Diversidad cultural y sobrevivencia. La frontera chichimeca, una visión desde el siglo XXI*. Guadalajara, Jal.: Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca: 53-66.
- CASILLAS, Rodolfo. 2007. "Trayectorias de las preferencias religiosas por estados (1950-2000)", en DE LA TORRE, René y Cristina GUTIÉRREZ (Coords.). 2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco-El Colegio de Michoacán-El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-Universidad de Quintana Roo-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos: 137-160
- CASTELLS, Manuel. 2000. *La era de la información*. Vol. 1. La sociedad red. Nueva edición. Madrid: Alianza Editorial.
- CRUCES, Francisco. 1997. "Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna", en *Política y Sociedad*, 25: 45-58.
- DE LA PEÑA, Guillermo. 1995. *El cambio social en la región de Guadalajara: notas bibliográficas*. Guadalajara, Jal.: Universidad de Guadalajara
- DESCOLA, Philippe. 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en DESCOLA, Philippe y Gísli PÁLSSON (Coords). *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- DÍAZ, Luis y Pedro TOMÉ (Coords.) 2007. *La tradición como reclamo. Antropología en Castilla y León*. Valladolid: Junta de Castilla y León.



- DOUGLAS, Mary. 1991 [1966] *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI. 2ª ed.
- FÁBREGAS, Andrés. 1992. *El concepto de región en la literatura antropológica*, Tuxtla Gutiérrez, Chis.: Gobierno del Edo. de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura.
- FÁBREGAS, Andrés (Coord.) *Memoria del Norte. Coloquio de Colotlán en homenaje a Manuel Caldera*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-CUNORTE Universidad de Guadalajara
- FÁBREGAS, Andrés. 2002. "Introducción", en FÁBREGAS Andrés (Coord.). 2002. *El Norte de Jalisco. Sociedad, Cultura e Historia en una región mexicana*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-Secretaría de Educación Pública- CUNORTE Universidad de Guadalajara: 9-20.
- FRAY GUILLERMO DE SANTA MARÍA 2003.[1580] *Guerra de los chichimecas. México 1575-Zirosto 1580*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán-Universidad de Guadalajara-El Colegio de San Luis.
- FORDE, C. Daryll. 1934. *Habitat, Economy and Society*. Nueva York: Dutton. [cito por la edición española: *Hábitat, economía y sociedad*. Barcelona: Oikos-Tau. 1966).
- GONZÁLEZ, Cándido. 2001. "Presentación", en GÓNZALEZ, Cándido (ed.) *Los Wixárica*. Guadalajara, Jal.: El Colegio de Jalisco-CUNORTE Universidad de Guadalajara: 1-3.
- HABERMAS, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HERS, Marie-Areti. 2001. "Zacatecas-Durango. Los confines tolteca-chichimecas", en BRANIFF, Beatriz. (Coord.) *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. México: CONACULTA-Jaca Book: 113-154.
- ITURRIOZ, José Luis. 2001. "Toponomástica huichola", en GÓNZALEZ, Cándido (ed.) *Los Wixárica*. Guadalajara, Jal.: El Colegio de Jalisco-CUNORTE Universidad de Guadalajara: 5-23.
- LUQUE, Enrique. 1997. "Retóricas del tiempo", en *Política y Sociedad*, 25: 9-19.
- MARCUS, George E., y Dick CUSHMAN. 1982. "Ethnographies as texts", en *Annual Review of Anthropology*, 11: 25-69.
- MARTÍNEZ SALDAÑA, Tomás. 1997. *La diáspora tlaxcalteca. Colonización agrícola del norte mexicano*. Tlaxcala: Gobierno del Edo. de Tlaxcala.
- MARTÍNEZ SALDAÑA, Tomás. 2002. "La herencia hidráulica agrícola en el Colotlán txascalteca", en FÁBREGAS Andrés (Coord.). 2002. *El Norte de Jalisco. Sociedad, Cultura e Historia en una región mexicana*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-Secretaría de Educación Pública- CUNORTE Universidad de Guadalajara: 69-94
- McGINNIS, Michael V. (Ed.). 1998. *Bioregionalism*. Londres: Routledge.
- MURIÀ, José María. 2001. "Confusión de límites entre Nayarit y Jalisco. Apreciación histórica", en FÁBREGAS, Andrés (Coord.) *Memoria del Norte. Coloquio de Colotlán en homenaje a Manuel Caldera*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-CUNORTE Universidad de Guadalajara: 175-188.
- MEYER, Jean. 2001. *El coraje cristero*. Colotlán, Jal.: CUNORTE Universidad de Guadalajara.



- NÁJERA, Mario A. 2002. "El Señor de los Rayos de Temastián", en FÁBREGAS Andrés (Coord.). 2002. *El Norte de Jalisco. Sociedad, Cultura e Historia en una región mexicana*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-Secretaría de Educación Pública- CUNORTE Universidad de Guadalajara: 35-45.
- NÁJERA, Mario A. 2006. *Los santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco*. Guadalajara, Jal.: Secretaría de Cultura del Edo. de Jalisco.
- OBSERVATORIO EUROPEO LEADER. 1999. "Innovación el medio rural" en *La competitividad territorial. Construir una estrategia de desarrollo territorial con base en la experiencia de LEADER*. Cuaderno 6, Fasc.1. Bruselas: Comisión Europea. Dirección General de Agricultura.
- OSORIO, Efrén A. et al. 2006. "Debate teórico sobre la conformación de territorios inteligentes mediante redes sociales", en *Contribuciones a la Economía*, junio 2006: <http://www.eumed.net/ce/2006/eaor2.htm>
- REALPOZO, Rosario. 2002. "La transformación de los agroecosistemas en el norte de Jalisco", en FÁBREGAS Andrés (Coord.). 2002. *El Norte de Jalisco. Sociedad, Cultura e Historia en una región mexicana*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-Secretaría de Educación Pública- CUNORTE Universidad de Guadalajara: 95-116.
- ROJAS, José. 2002. "Los indios flecheros de origen txascalteca en el gobierno de las fronteras de Colotlán", en FÁBREGAS Andrés (Coord.). 2002. *El Norte de Jalisco. Sociedad, Cultura e Historia en una región mexicana*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-Secretaría de Educación Pública- CUNORTE Universidad de Guadalajara: 117-126.
- SALE, Kirkpatrick. 1985. *Dwellers in the Land: The Bioregional Vision*. San Francisco: Sierra Club Books.
- SHADOW, Robert D. 2000. "Conquista y gobierno español", en CALDERA, Manuel y José M. MURIA. 2000. *Lecturas históricas del Norte de Jalisco*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-CUNORTE Universidad de Guadalajara. 2ª ed.: 43-70.
- SHADOW, Robert D. 2001. "Gobierno y población en San Luis de Colotlán durante la Colonia", en GONZÁLEZ, Cándido (Comp.). 2001. *Colotlán y su región*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-CUNORTE Universidad de Guadalajara: 4-16.
- TARRIUS, Alain. 2000. "Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de "territorio circulatorio". Los nuevos hábitos de la identidad", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 83 (verano 2000, vol. XXI): 37-66. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- THAYER, Robert. 2003. *LifePlace: Bioregional Thought and Practice*. University of California Press.
- TOMÉ, Pedro y Andrés FÁBREGAS. 1999. *Entre mundos. Procesos interculturales entre México y España*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-Institución Gran Duque de Alba.
- TOMÉ, Pedro. 2000. "Dios, patria y libertad", en *La Aventura de la historia*, 23: 30-36
- TOMÉ, Pedro. 2001. "Donde nada hay: límites, desiertos e identificación política. Comentario al trabajo de J.M. Murià", en FÁBREGAS, Andrés (Coord.) *Memoria del Norte. Coloquio de Colotlán en homenaje a Ma-*



- nuel Caldera*. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco-Universidad de Guadalajara: 193-196.
- TOME, Pedro. 2004. "Ecología cultural y procesos económicos en la conformación de las regiones culturales", en *Primer Foro Regiones Culturales Culturas Regionales*. México: CONACULTA: 51-66.
- TOMÉ, Pedro. 2005. "Ecología cultural y antropología económica", en *Relaciones. Estudios de historia y Sociedad*, 102 (primavera 2005, vol. XXVI): 19-60. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- VELASCO, Honorio y Ángel DÍAZ DERADA. 1997. *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- VERGARA, Alfonso y Juan Luis DE LAS RIVAS. 2005. *Territorios inteligentes*. Madrid: Fundación Metrópoli.
- WEIGAND, Phil C. y Acelia GARCÍA DE WEIGAND. 2002. "La sociedad de los huicholes antes de los españoles", en WEIGAND, Phil C. (Coord.) 2002. *Estudio histórico y cultural sobre los huicholes*. Colotlán, Jal.: CUNORTE Universidad de Guadalajara: 43-68.
- WISSELER, Clark. 1926. *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*. Nueva York: Oxford Press.
- WOLF, Eric. 1987. [1982] *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WOLF, Eric. 2001. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.

La Expansión Cultural Mesoamericana

TOMÁS MARTÍNEZ SALDAÑA
Universidad de Chapingo

Introducción

Los primeros descubridores y colonizadores que llegaron al norte de la Nueva España, hoy el norte mexicano y suroeste americano, encontraron una enorme y árida extensión, con pocos pobladores, la mayoría nómadas chichimecas, donde la poca agua que había se encontraba de trecho en trecho en oasis, ríos, lagunas y esteros estacionales. En esta gran región se aventuraron a penetrar los colonizadores hispanos gracias a las ilusiones nacidas de los relatos de Fray Marcos de Niza acerca de las siete ciudades de oro de Cibola y Quivira en los años de 1540. El norte fue explorado por Cabeza de Vaca en 1536, por Coronado en 1540, por Hernando de Alarcón quien llega a la desembocadura del río Colorado en 1540. El proceso colonizador del norte creció con el descubrimiento del cinturón de plata de Guanajuato, Zacatecas y Santa Bárbara a partir de 1546 y dio paso a la expansión minera y ganadera de los vascongados en Zacatecas, Sombrerete, Durango y Mazapil. Todavía Pedro Ahumada Sámano recorrió el Gran Tunal en 1569 y se acercó a la región de Mesquitic, S.L.P. al igual que Torres Lagunes. Esta expansión culminó con la expedición de 1598 para la conquista del Nuevo México con don Juan de Oñate.

Estos y otros muchos colonizadores se tardaron otros cincuenta años en reducir a los chichimecas que bloqueaban los caminos, y cuando lograron hacerlo lo único que encontraron fue la decepción. Las ciudades de oro eran una quimera; las minas de planta no existían. Así la colonización de los grandes señores de minas y haciendas fue un fracaso y los pocos colonos que no desertaron se abocaron a la ganadería. Por ello cundió la idea de que el norte era una fundación hispana, brava, bronca, que tomó ese carácter ante lo inhóspito del paisaje. Este proceso ocupó el siglo XVI, pero a finales de esa centuria esa primera frontera colonial volvió a expandirse ahora en forma pacífica a través de la expansión agrícola. Así es como los logros de los colonizadores hispanos se contraponen a la existencia de cientos



de pueblos hortelanos con irrigación, huertos, una iglesia y convento, asentados a las orillas de los ríos, arroyos y aguajes unidos por el Camino Real. Fueron pueblos que se enfrentaban a los señores del norte o a los indios bárbaros en toda la región del Desierto Chihuahuense; colonias de colonizadores llegados hasta esas regiones con la fundación de presidios, de misiones y en especial con la caravana de las cuatrocientas familias, programa colonizador novo hispano de la Corona Española cuyo objetivo era trasplantar familias tlaxcaltecas al norte para que sirvieran de aliadas a la colonización. Este programa colonizador fue una respuesta a la Guerra Chichimeca que terminó en 1591, justo el año en que las familias tlaxcaltecas fueron trasladadas, resultando una colonización que llevó a tlaxcaltecas y españoles, mestizos y mulatos a fundar una frontera agrícola y militar que envolvió a la Gran Chichimeca, dejándole tan solo una salida en el Bolsón de Mapimí, a donde se refugiaron los últimos grupos recolectores y cazadores.¹

Con los hechos mencionados, es comprensible que la región recibiera una herencia cultural mixta desde 1550 hasta 1750, europea e indígena mesoamericana, y que al establecerse en tan amplio territorio se diferenciara tanto del origen como entre sí, surgiendo la herencia común que se concentró en sedes de difusión técnica y cultural como fueron Durango, Saltillo, San Esteban, Monterrey, Parras, El Paso, Santa Fe, Parral, San Antonio, Chihuahua, Tucson y San Diego. De allí que la región fronteriza se constituyera desde el principio en una frontera hacia la tierra ignota norteña obteniendo un carácter más cultural que político: apenas hace 150 años esa frontera tuvo una connotación política binacional y hace escasos 80 años se cerró al paso libre de personas. Es en este entorno donde se rastrea la expansión agrícola hidráulica, al estilo de lo que realizó para el suroeste norteamericano Michael Mayer.²

La expansión hidráulica en el árido novohispano

El riego en el norte tuvo diversas formas pero las más importantes fueron el uso de los oasis y sistemas derivados de pequeños manantiales y escurrimientos como los utilizados en San Miguel de Aguayo, en San Esteban, en Guadalupe, en Hualahuises Bustamante, en Santa María de las Nieves del Río Blanco y en otros pueblos. La producción agrícola y frutícola de estas regiones alcanzó proporciones comerciales significativas ya

que una parte de esa producción era vinos y aguardientes que llegaban a las minas de Zacatecas y Parral. En el caso de Santa María de las Parras muchos de sus habitantes se volvieron hábiles hortelanos que se dedicaban a los injertos y manejo de huertos cuya tecnología se hizo famosa llegando hasta Santa Fe.

¹ La Guerra Chichimeca marcó la frontera. En un principio llegaba a Querétaro, Guanajuato, partes de san Luis Potosí, Zacatecas y Jalisco. A pesar de la Guerra del Mixtón los chichimecas no cesaron en su rebeldía, hasta que en 1590 se generalizó la política de paz por adquisición.

² Michael Mayer escribió en 1984 la historia social y legal de la irrigación en el suroeste hispánico y no ha tenido un parangón contemporáneo en México.



La otra fuente de agua en el norte fue el aprovechamiento de las riveras y cauces de los ríos, que en el caso más significativo fue la utilización de la cuenca del Río Grande-Bravo con sus escurrimientos y aguas broncas, derivaciones, sacas de agua, acequias y presas para el riego, desde sus orígenes en el estado de Colorado en las Montañas Rocallosas hasta su delta en Matamoros Brownsville.

A pesar de su trascendencia en la conformación del norte contemporáneo, el estudio y conservación de estos sistemas se inició a partir del cuatrocientos aniversario de la Gran Caravana de 1991. A pesar de ser poco tiempo, estos años de estudio han revelado que los sistemas sobrevivientes son un reducto de sistemas agrícolas, de huertos y plantaciones constituidas por plantas, árboles frutales así como obras de manejo y conservación de agua; presas, acequias, atarjeas y fogaras; monumentos que conforman una rica herencia genética e hidráulica que hay que valorar, además de las instituciones sociales alrededor de las “tareas siempre presentes” herederas de las cofradías, hermandades y mayordomías llegadas al norte con los frailes y con las caravanas de colonizadores.

La tecnología que ha venido surgiendo del estudio de los reductos de estos sistemas indica que había un cuidado esmerado en el agua sobre todo con el manejo de la humedad ambiental, conservando a resguardo de la sombra los canales, las atarjeas, los drenes así como la zona de los cultivos. Llama la atención en los recorridos modernos constatar que las fuentes de agua eran más bien modestas pero que las superficies irrigadas eran muy superiores a lo que ahora se pudiera regar con esa cantidad de agua. Inclusive la persistencia de estos huertos ante las hecatombes climáticas en el desierto indica que tenían manejos ambientales para las altas temperaturas y para las heladas.

A partir de 1590 la frontera y la región norteña definida ofrecen una variedad de sistemas de riego que tienen antecedentes coloniales donde destaca las fundaciones establecidas por los tlaxcaltecas colonizadores que llegaron traspasando la frontera chichimeca desde San Miguel de Mezquitic, San Sebastián de Agua de Venado, San Jerónimo de Agua Hedionda, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, San Luis de Colotlán y San Andrés-Chalchihuites, hasta el septentrión nuevo mexicano y neovizcaíno, los terrenos actuales de Durango, Chihuahua y Nuevo México.

Con el fin de reconocer esta herencia vale la pena señalar algunos casos de los sistemas de riego que han llegado hasta nosotros y que podemos observar hoy en día o estudiar en los archivos y en las trazas de las ciudades y pueblos.

San Esteban de la Nueva Tlaxcala y Santiago del Saltillo

Santiago del Saltillo surgió como una posta ganadera y presidio militar que defendía una posición retirada pero estratégica de la Nueva España. En 1591 el Gobernador General de la Nueva Vizcaya, Don Rodrigo del Río de la Loza, tomó



ochenta familias de la Gran Caravana tlaxcalteca y se las entregó al capitán Francisco de Urdiñola. Al llegar a Saltillo, el capitán Urdiñola fundó una población gemela con el nombre de San Esteban de la Nueva Tlaxcala Tizatlán, que fue trascendental para la historia agrícola e hidráulica y para la vida colonial del noreste de México y suroeste de los Estados Unidos porque de San Esteban salieron una multitud de colonizadores a lo largo de tres siglos, los primeros para fundar Parras en 1598.

Del pueblo de San Esteban quedan un poco más que recuerdos, algunos detalles de sus presas, canales y sistemas alrededor del asentamiento, pero sus archivos son muy ricos. Así se ha venido reconstruyendo idealmente el sistema hidráulico que abarcaba unas tres leguas cuadradas o sea un cuadrado de unos 15 kilómetros por lado, sumando unas 5,300 hectáreas en el valle de Saltillo. El sistema hidráulico implantado en San Esteban tuvo un origen doble prehispánico de cultivo de anego, de chinampería, y europeo de uso de riego intensivo tipo valenciano. Se construyeron cortinas y barreras protectoras, que en el caso de San Esteban contaban con unas doscientas hectáreas de un complejo sistema intensivo de riego, rodeado de una espesa cortina de material vegetativo nativo de la región: palma, nogales, nopales, guamuchil, huisache, mesquites.³ El sistema de San Esteban era alimentado por lo menos por una acequia madre que venía del manantial principal de Santiago del Saltillo. A esta fuente de agua se le añadían otras, además de varias sacas de agua del río en la zona baja. El mismo río tuvo diversas obras de derivación de agua que ayudaban al sistema de riego, aunque lo más importante era el manejo de este caudal, que era aprovechado para lograr un micro clima extremadamente productivo. No se puede determinar hoy en día la cantidad de agua pero quizá sí señalar que existían unos dos bueyes de agua, o sea dos metros cúbicos por segundo, porque se mencionan. Este espacio permitía que el agua fuera aprovechada y la poca que se escapaba era recuperada de inmediato. El manejo ambiental así diseñado facilitaba que una cantidad limitada de agua irrigara una amplia zona con

bastante éxito. El micro clima permitía las condiciones ambientales necesarias para el cultivo y para generar diversos pisos ecológicos que aprovechaban el suelo, el aire y sobre todo la luz y la humedad. Es probable que se iniciara este modelo agrícola hidráulico en lugares como Mezquitic, Venado, San Jerónimo y Tlaxcalilla, S.L.P. en forma simultánea.

Sabemos por los mapas que la acequia madre de San Esteban pasaba por

³ Las chinampas que son el modelo más acabado de sistema de riego paleo técnico previo al aprovechamiento de la energía fósil. Todavía en la actualidad se sigue considerando a la chinampa como el modelo ideal del cultivo y del aprovechamiento de los recursos. Por el contrario las tradiciones hidráulicas derivadas de España fueron las valencianas que eran las que estaban en franco proceso de producción. La tradición llegó por los frailes y por algunos colonizadores, éstas fueron aceptadas por los tlaxcaltecas y quizá por los tarascos, pero no por los tenoxcas, quienes tenían un sistema más complejo que lamentablemente entró en un proceso de destrucción. Para efectos prácticos los tlaxcaltecas fueron los más exitosos en apropiarse las tecnologías europeas y en difundirlas en la Nueva España.



el centro de la actual ciudad de Saltillo que dividía a los dos pueblos y que al poniente de la plaza de armas se extendían los cultivares de los tlaxcaltecas.⁴ Estos cultivares estaban divididos en varios barrios, cuya agua llegaba desde la acequia madre y los diversos canales. Hoy en día no queda más que árboles dispersos en los jardines de las casas de la zona tlaxcalteca y reductos de la vegetación existentes en la traza urbana donde corrieron las acequias y canales así como en patios y huertas de casas señoriales y en los restos de jardines públicos.⁵ No hay que olvidar que San Esteban como sede del cabildo tlaxcalteca desapareció en el año de 1834 en forma definitiva y no volvió a resurgir. Este manejo técnico y comunitario del agua, con sus mayordomías y cofradías que se repartieron los santos, las fiestas y el agua, se mantuvo hasta la década de los setentas aunque todavía sobreviven algunos hortelanos, canaleros y acequeros que son los últimos testigos del esplendor hidráulico de San Esteban, hoy la porción sur de la ciudad de Saltillo.⁶

El caso de Guadalupe Nuevo León

La organización social de Guadalupe, su traza, sus festejos religiosos y su archivo representan quizá el caso más ilustrativo de lo que fueron los pueblos hortelanos norestenses y gracias a su historia y etnografía permiten reconstruir el sistema social e hidráulico desde su inicio hasta su extinción (Arredondo 2000, p18 a 25). Como comunidad irrigadora Guadalupe encuentra su origen en 1715 cuando colonos tlaxcaltecas venidos de San Esteban de la Nueva Tlaxcala se establecen en el valle del Pílon con dos colonias importantes: Purificación y Concepción. Como usuarios del agua del río Pílon y enfrentados a los intereses de los ganaderos se optó por trasladarlos a una nueva fundación y así se establecen en Guadalupe Nuevo León como una comunidad mixta de indígenas nativos y colonos tlaxcaltecas.

No quedan rastros de la colonización hidráulica del siglo XVIII pero nos podemos dar una idea de lo que fue Guadalupe gracias a que se han descubierto documentos del siglo XIX que señalan las políticas que en 1825 las nuevas autoridades republicanas del naciente México independiente iniciaban para tomar control de la vida ciudadana neoleonesa. Para ello el Congreso del Estado de Nuevo León inició un trámite legal plasmado en los acuerdos de la

⁴ En las huertas de San Esteban, Colotlán, Venado a partir de 1591 se dio inicio al uso de la flora local, en especial se utilizó el mezquite regional, además de los nopales nativos y los nogales, los dos primeros para hacer barreras protectoras de los cultivares y el nogal para sombra y protección interna de los sistemas de riego.

⁵ En la región se rescataron tradiciones de los pueblos recolectores de la zona como fue el aprovechamiento de los frutos del desierto: el queso de tuna, el vino de tuna, el pinole, el vino y el pan de mezquite; además de las nueces y los piñones. En Saltillo no queda rastro de usos de la tuna y por el contrario la nuez se ha vuelto dominante en el curado de vinos y en la producción de dulces.

⁶ Carlos Manuel Valdés, tiene el mérito de haber abierto la historia de San Esteban de la Nueva Tlaxcala en los archivos municipales de Saltillo, Coah. donde hay una enorme oferta de investigación para la tradición hidráulica con una documentación en pleitos derechos, pagos, construcciones etc.



sesión del día 2 de julio de 1825 que buscaba poner en acción la ley de reparto de tierras y aguas con el fin de convalidar los derechos de aguas de los diversos usuarios que existían en todo el estado. El acuerdo señalaba que se reconocieran los usos del reparto de tierras y aguas "...cuidando de que una tercera parte se reservara para ejidos del pueblo..." Este proceso le llevó al congreso varios años hasta que en forma definitiva quedó aclarado el padrón de usuarios en 1836. A los irrigantes se les denominaba "accionistas de agua"; de acuerdo a los planos aparecen fracciones de riego en forma rectangular y si seguimos la tradición existente en los cultivos tlaxcaltecas de cultivos rectangulares de 20 metros de ancho por 100 de largo existentes en los cultivos ribereños de la Tlaxcala moderna, podemos imaginar que en Guadalupe llegó la tradición para el manejo ribereño vía San Esteban. Según este manejo se calcula que había cinco derechos de agua en cada hectárea, por lo cual podríamos hablar de 40 hectáreas irrigadas manejadas por las 196 familias, donde se incluía el sistema de acequia madre y canales derivadores, además de alamedas de fresnos y álamos entre las huertas, árboles frutales y una densa cortina protectora a la orilla del sistema. Los derechos reconocidos en 1836 marcaban que el tercio de agua para usos generales de la comunidad de acuerdo a la decisión del cabildo tlaxcalteca. Inclusive los recursos de las tierras de la comunidad se llegaban a utilizar para el apoyo de las causas civiles y militares que continuamente pedía el gobierno central a través de sus generales e inclusive del mismo presidente Benito Juárez.

Esta cantidad de hectáreas bajo riego era suficiente para alimentar una población pequeña como lo fue Monterrey en la época colonial hasta su expansión industrial a finales del siglo XIX, época en que desapareció el sistema ya que el agua de riego fue requerida para la naciente fundidora. Tan sólo en los años setenta sucumbió Guadalupe ante la abalanza urbanizadora de Monterrey y sus huertos pasaron a ser colonias urbanas de la gran urbe regiomontana. Su pasado hidráulico y agrícola es un recuerdo que se reconoce en la conservación de un calendario cultural y religioso muy representativo, basado en las festividades religiosas del Santo Señor de la Expiración que en su momento fue la estructura misma de las mayordomías religiosas e hidráulicas de Guadalupe (Arredondo 2000 . 4-5).

El caso de Monterrey, Nuevo León

Es difícil imaginar a la ciudad metropolitana de Monterrey como un pueblo hortelano. La historia de las acequias y canales de Monterrey es poco conocida aunque existen mapas del siglo XVIII que permiten aclarar cuál fue el desarrollo hidráulico de la ciudad. El aprovechamiento del agua de los ojos de Santa Lucía y de las aguas de Ntra. Sra. Del Roble mediante construcción de presas y canales facilitó su crecimiento. Desde el principio de la construcción de la ciudad en 1596 se utilizaron sistemas mesoamericanos para construir como la cal, la arena y la baba de nopal para



el enjarre, así como construcciones en base de jaras, varas, troncos y lodo para las paredes. El crecimiento urbano se debe al fervor eclesiástico de sus obispos quienes pusieron todo su celo en formar una verdadera sede eclesiástica. Así, en conjunto con los gobernadores y autoridades, se construyeron puentes sobre las acequias, se empedraron calles de tal forma que para 1800 la ciudad se convirtiera en un bosque de naranjos, aguacates y nogales que tanto admirarían diversos cronistas años después. La tradición señala a los canteros de Catedral y del obispado como canteros tlaxcaltecas, así como los hortelanos traídos de San Esteban también lo eran, ya que es apabullante la presencia de la horticultura tlaxcalteca en la traza de los huertos, de las melgas, de la distribución del agua y de la variedad de productos cultivados. Se señala que el centro de la ciudad y el barrio de la Purísima tuvieron presencia de agricultores tlaxcaltecas y no es rara la nomenclatura náhuatl como en el caso de Aqualulco.

Una vez más las fuentes de agua fueron sacralizadas con la presencia de una Maríofanía: Ntra. Señora del Roble, que en el siglo XVIII era la fuente de manantiales y de acequias que llevaban el agua a todas las huertas. Hoy día el santuario religioso quedó inmerso en el centro de la ciudad y tan sólo se le conserva su ritualidad y sus tradiciones; pero en los anaqueles y puestos del mercado Juárez y sus alrededores continúa la venta de la medicina tradicional y de la herbolaria, surgida de la presencia del agua y de tradiciones medicinales milenarias traídas del centro de Mesoamérica y del desierto. Monterrey sigue siendo la sede principal de la venta de plantas medicinales de toda la república y hoy en día acumula hierbas y plantas de todos los rincones del país.⁷

El caso de San Miguel de Aguayo, hoy Bustamante

San Miguel de Aguayo, hoy Bustamante N.L. fue una fundación tlaxcalteca surgida de la migración de catorce familias venidas de San Esteban de la Nueva Tlaxcala en el año de 1698. Fundada con su cabildo y a un lado una misión para indios Alzapas chichimecas, creció a la orilla de una fuente de agua que derivó e irrigó el pueblo y la misión con tres acequias madres y un sinfín de canales derivadores. Gracias a su agua Bustamante tuvo un papel trascendente en el norte neoleonés ya que produjo alimentos, alcohol y productos ahora nostálgicos como dulces y panes tradicionales.

De Bustamante se cuenta con documentación del siglo XVIII y es notable que conserve sus sistemas hidráulicos vivos. Allí todavía se observan las obras realizadas en el transcurso de los años: los vertedores, los partidores y los siste-

⁷ Oscar Eduardo Martínez Garza (1996) ha publicado el más actualizado análisis de la historia de Monterrey como ciudad desde la vista de su traza y su historia material en "Encuentro con el barrio antiguo de Monterrey" donde hace una síntesis de la información existente y publica los mapas más antiguos que se conocen de la ciudad.



mas fundados desde don Ambrosio de Llanos y Valdés, obispo de Monterrey, casi cien años después de la fundación de San Miguel. Su sistema de riego sobrevive hoy en día irrigando unas 200 hectáreas de nogaleras en base a huertos simples con carácter comercial. San Miguel hoy Bustamante representa el modelo de transformación de los pueblos oasis del norte de México, cuya trascendencia e importancia se vio disminuida al no poder competir con precios y calidad con los productos de zonas más favorecidas donde el agua, la tierra y el trabajo era más económico. Pero la ciudad a pesar de sus recursos hídricos no da de comer a su población, ya no hay aprovechamientos intensivos de trabajo como melgas de hortalizas, almácigos, que requieren mucha mano de obra y en el estudio de las fotografías aéreas se nota que han surgido huertos nuevos de nogales donde apenas se siembra avena en el invierno. El proceso de transformación de los huertos se inició a mediados del siglo XX, cuando los productores locales dejaron de ser competitivos en los mercados de Monterrey y de la frontera y se volvieron lecheros o invirtieron en producción de forrajes. A pesar de estos cambios Bustamante todavía es un centro de genética de frutales que hay que aprovechar y registrar antes de su extinción.

Una vez más los sistemas de riego están fundados alrededor de una santa imagen taumatúrgica: el Santo Señor de Tlaxcala, cuya herencia y tradición se reaviva cada año con las festividades de agosto con la característica fundamental de compartir el agua.⁸ Todavía la actual municipalidad controla huertos y tierras de la comunidad, aunque el agua la acaparan los productores de nuez, quienes son a fin de cuentas los herederos de los antiguos fundadores de Bustamante. Ahora San Miguel es conocido por su feria y sus tradiciones, su Cristo, sus dulces y panes y por su gran sistema de irrigación pero ya no como el huerto del desierto

El caso de Parras de la Fuente, Coahuila

Santa María de las Parras, hoy Parras de la Fuente Coahuila, fue fundada como colonia tlaxcalteca el 18 de febrero de 1598 gracias al apoyo que la Corona dio a la Compañía de Jesús para colonizar el norte y a los desvelos del gobernador de la Nueva Vizcaya, don Rodrigo del Río de la Loza. Parras se estableció alrededor de las fuentes de agua en un oasis aislado en las cercanías del Marquesado de Aguayo. En Parras las fuentes de agua eran más escasas que en Saltillo, por lo que recibí una dotación de aguas de don Francisco de Urdiñola. Sin embargo, a pesar de

su escasez, los recursos acuíferos se utilizaron con mayor técnica y cuidado que en Saltillo de tal forma que al final se estableció un sistema donde el agua fue el elemento integrador que sumaba el manejo ambiental y la utilización de

⁸ Bustamante es una comunidad a 100 kilómetros de la ciudad de Monterrey por la carretera a Columbia cerca de la frontera con EEUU, pertenece a la diócesis de Nuevo Laredo. Celebra una festividad tradicional al Santo Señor de Tlaxcala que recuerda su origen tlaxcalteca el 6 de agosto en una ceremonia donde el agua es parte sustantiva.



muy variadas plantas, generando un sistema pluriproductivo de huertos mixtos y complejos muy redituables al dedicarlos exclusivamente a la producción comercial de vino y aguadientes.

No fue sino hasta el siglo XVIII, casi 150 años después de la fundación, que ante el litigio centenario de agua provocado por los descendientes de Urdiñola y por el Marquesado de Aguayo se generaron otras fuentes, las llamados tajos o cajas de agua que la obtenían directamente de la sierra haciendo cavidades hasta de un kilómetro de largo. Dichas galerías filtrantes hasta la fecha están en uso, constituyéndose en la única prueba de tecnología mesoamericana utilizada en el norte de México en el siglo XVII.⁹ Entre las obras hidráulicas sobrevivientes en 1931 estaban los Tajos de Zapata, de García, de Fernández, de Bocas, de Viesca, así como los Tanques de Zapata y Grande y las Acequias del Colorado, del Perico y, con algunos aprovechamientos, el Arroyo del Capulín, de Bocas, de Coyotes y de las Animas.

Parras es otro ejemplo vivo de la riqueza botánica colonial que sobrevive en los huertos y en los patios de las casas constituyendo un ejemplo de la agricultura de oasis y de adaptación de un sinnúmero de plantas y árboles frutales al desierto a lo largo de cuatrocientos años y que por su aislamiento geográfico es un caso ejemplar de la conservación de frutales sin mezcla.

El sistema de riego está vinculado una vez más a las celebraciones de un Santo Cristo: el Santo Madero, cuya devoción permite la existencia de cofradías que recuerdan la organización comunitaria tlaxcalteca. Esta histórica ciudad es por otro lado la tumba emblemática de los cabildos tlaxcaltecas en el norte de México ya que enfrentó con coraje y pasión la defensa de su comunidad y de sus derechos y privilegios frente a los cambios que trajo la Guerra de Independencia. Aún en 1822 los descendientes tlaxcaltecas solicitaron al emperador Agustín de Iturbide que les diera su autonomía, pero este hombre, formado en la tradición borbónica, no entendió el lenguaje Habsburgo que todavía sobrevivía entre las comunidades corporadas del norte y extinguió el cabildo indígena.¹⁰

El caso de San Juan Bautista de Río Grande, hoy Cd. Guerrero, Coahuila

El camino misionero y de aventura hacia la puerta de Texas en el noreste novo hispano hizo que se fundara San Juan Bautista en las orillas del río Grande, población que constituyó diversos pueblos y caseríos y que ahora es la ciu-

⁹ El Doctor Butzer revisó las presas sobrevivientes en Parras, Coah. y encontró que una de esas presas muestra la estructura que consta de palos de madera colocados verticalmente uno junto al otro, clavados en el terreno e incrustada en un mortero de cal y arena. Esta estructura como palizada, construida con tallos de sauce comúnmente de un diámetro de 5 a 10 cm. representa una tecnología diferente de las cajas de agua que tienen un sistema de construcción europeo. Véase Butzer pp.137 en Butzer Karl "Tecnología de irrigación tlaxcalteca: mito o realidad" Cabazos et al. En "Constructores de la nación: la migración tlaxcalteca al norte de la Nueva España", Biblioteca Tlaxcalteca, Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala. 1999.

¹⁰ Véase el texto "Los Tlaxcaltecas defienden derechos y privilegios" publicado en el Boletín del Archivo General de la Nación, no 2 abril junio de 1963.



dad de Guerrero, Coahuila. Esta fundación fue trascendente para la vinculación de tierra adentro porque defendía y auspiciaba la comunicación entre San Esteban y Santiago del Saltillo, y San Antonio de Valero. Los frailes insistían y con razón que San Juan era la puerta de Texas; desde 1720 en adelante fue el camino de Texas hasta que se abrió el camino vía Laredo casi 130 años después.

Este espacio tuvo gran éxito como una zona de irrigación en la época colonial. Fundado como presidio entre San Juan y la misión de San Bernardo, conformaba un sistema complejo de riego formado por una acequia madre de 20 a 25 kilómetros y varios canales secundarios que sumaban aproximadamente 30 kilómetros más, de modo que los canales irrigaban varios pueblos además de la misión de San Bernardo, poblado adyacente que permitió la producción en sus mejores años de 1800 fanegas de maíz, además de algodón, frijol y chile. Podemos señalar que esta agua quizá sumaba unos dos metros cúbicos por segundo permitiendo la siembra de unas 50 hectáreas, que además incluía diversos huertos de frutas y legumbres para el consumo de la misión y para su venta. Hay que recordar que los huertos que fueron establecidos en varios pueblos de Coahuila, Nuevo León y Texas fueron una copia del sistema de cultivo de Saltillo: un espacio protegido contra los vientos dominantes, una fuente segura de agua, una derivación de un río perenne o de un manantial, canalización del agua por acequias, regaderas y canales derivadores y una vegetación utilizada de manera exhaustiva para proteger el entrono de la evaporación.¹¹

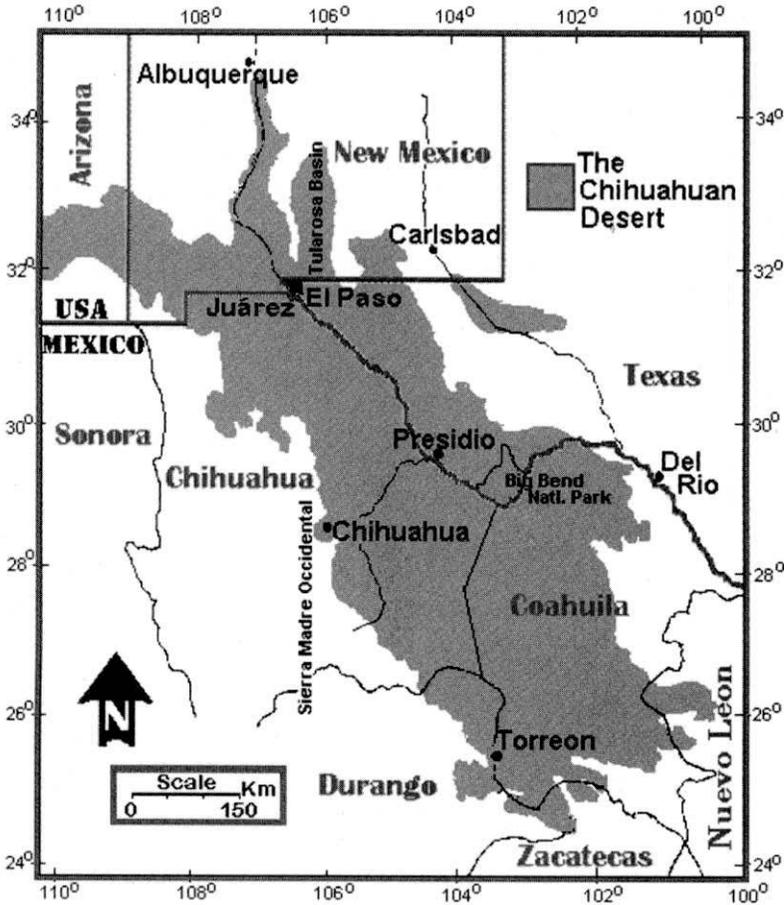
Santa Fe del Nuevo México y el norte lejano

En la zona allende el río Bravo la colonización y fundación de sistemas hidráulicos a toda la vera del río permitió el surgimiento del Paso del Norte, de Socorro, de Albuquerque, Alameda y Bernalillo, así como diversos puntos de cultura pueblo que culminaban

en Picuris y San Juan hasta llegar a los sistemas de riego de Santa Fe y en la zona aledaña a Colorado. Todavía para 1870 se señala como época de expansión de los herederos de los colonizadores tlaxcaltecas en la cuenca del río Pecos, del Río Arkansas y de Río Canadia, siempre basados en la construcción de pequeñas derivaciones de agua de los escurrimientos de la Sierra Sangre de Cristo. Estos sistemas hidráulicos distribuidos en la región del norte de Nuevo México y sur de Colorado y una parte de Texas y Kansas continúan en uso con tradiciones que recuerdan la presencia hidráulica mesoamericana del siglo XVIII.¹²

¹¹ Hay que retomar los estudios iniciados por el Karl Búster y su grupo quienes reconocieron el lugar en un recorrido de campo. Habrá que hacer investigación arqueológica en muchas regiones para certificar la antigüedad de los sistemas, su origen y su tecnología. (Búster 1998).

¹² La tradición cultural hidráulica de Nuevo México se sintetiza en una frase acuñada por los académicos que la han estudiado "The acequia Culture" la cultura de las acequias, tradición de aprovechamiento, uso y usufructo del riego, así como su cuidado, mantenimiento y manejo jurídico que se conservó de forma de normas consuetudinarias por 200 años. Esta tradición va paralela al manejo de cofradías, rituales que sobreviven vinculados a las festividades de la Semana mayor con los hermanos penitentes, vinculados a las cofradías de los Hermanos de Nuestro Padre Jesús, organización tradicionales establecida en la capital de la Nueva Vizcaya desde la época colonial en el Convento de San Agustín en la ciudad de Durango.



En la parte de la antigua Nuevo Santander y en la provincia de las Nuevas Filipinas, hoy Texas, se estableció un gran consorcio hidráulico formado por cinco misiones, una villa y un pueblo: las misiones coloniales, San Fernando, la Villita —donde fueron establecidos innumerables huertos, canales y presas donde hoy en día sobrevive un parque histórico que recuerda esta tradición— además de la Acequia de Espada que todavía cumple con sus funciones de riego.

La fundación hidráulica de Santa Fe del Nuevo México se vio precedida por la fundación de San Miguel de Analco o de los naturales, pueblo que ya existía en 1604 con herencia tlaxcalteca cuya presencia en el norte se debe primeramente a don Francisco Sosa Peñalosa, uno de los capitanes del conquistador Juan de Oñate, quien en 1592 tomó a diez familias tlaxcaltecas para seguir la ruta del norte. La entrada de Oñate al lejano norte fue importante porque siguió la ruta de los ríos y del



somontano de la Sierra Madre. El recorrido de Oñate se hizo saliendo de Zacatecas; llegaron a Nombre de Dios, donde se incorporó Sosa Peñalosa con su contingente tlaxcalteca y se establecieron en el paraje conocido como el Casco, siguiendo por San José del Parral, Santa Bárbara y el camino del somontano de la Sierra Madre.¹³ Las fundaciones de 1598 no se consolidaron hasta 1610 con la fundación de Santa Fe y años después se establece la misión y presidio de Sta. María de Guadalupe del Paso en 1639. Sin embargo, la revuelta de los indios Pueblo en 1680 destruyó lo construido, lo que sirvió de ocasión para que los tlaxcaltecas llevaran sus sistemas hidráulicos al Paso. Sus descendientes lograron restablecerse de forma definitiva en el barrio de San Miguel en Santa Fe cuando reabrieron sus acequias, sus canales de riego, sus melgas y sus talleres y para finales del siglo XVIII llegaron a la plenitud de su estructura social en su barrio, San Miguel de Analco, o San Miguel de los Indios o de los tlaxcaltecas, quizá con su gobernador y su cabildo, y allí continuaron viviendo hasta que se amalgamaron e integraron definitivamente a la cultura santafeña. En este barrio se habla de agricultores, hortelanos, pastores, panaderos y ciboleros, jinetes cazadores a caballo que iban a la caza del búfalo una vez al año.

A partir del siglo XVII fue costumbre de frailes, gobernadores, obispos y capitanes de contratar o llevar familias de agricultores que supieran diseñar, construir y manejar acequias, canales, zanjas, melgas, árboles frutales y cereales en pequeñísimos lotes cultivados pero que permitían la sobrevivencia de comunidades aisladas en oasis del desierto norteño, en la vega de los ríos o en el somontano de la Sierra Madre Oriental y Occidental.¹⁴ Esta agricultura tuvo que adaptarse al clima local y generar sistemas muy cortos de cultivo frente a los fríos intensos derivados de la latitud de la región de modo que sobrevivió en las vegas de los ríos y en cañadas protegidas y se adaptó a la ganadería de ganado menor y a la caza de cíbolo, lo que estructuró la tradición nativa en base a estas fuentes de recursos. A partir del siglo XVIII en el norte de la Nueva España se estableció un aprovechamiento múltiple que implicaba un centro hortícola intensivo, una zona de pastizales y una serie de

¹³ En 1748 don José de Escandón funda una colonia con cerca de 20 poblados en el Nuevo Santander de ganaderos y agricultores, contratando maestros labradores de Venado para que establecieran sistemas de riego basados en el modelo tlaxcalteca.

¹⁴ El recorrido de la Sierra Madre era un camino cercano a las faldas de la sierra porque permitía encontrar agua de varios ríos con agua continua que bajan de la Sierra, como el Río Conchos que recorre un largo trecho pegado a la falda de la sierra alimentándose de innumerables arroyos y pequeños afluentes, por lo que volvió un camino muy seguro y muy transitado años después. Además en la región existían pastizales nativos que se conocieron como los navajillales o zacate navajita que es una gramínea dominante en la región.

talleres de aprovechamiento de lana, de cuero, de pieles que permitían que las pequeñas comunidades norteñas fuesen autosuficientes, seguras y autodefendibles.

Una vez concluido el periodo colonial, muchos pueblos ribereños en la vera de los ríos Conchos, Río Grande-Bravo y Salado fueron barridos por avenidas de agua bronca, por la modernización agrícola en manos de capitalistas e inversionistas en empresas y plantacio-



nes algodonerías a finales del siglo XIX y años después por la revolución mexicana. Sus archivos no existen y sus canales y su acequia madre quedaron sepultados en una selva de asfalto como en Ciudad Juárez, en San Lorenzo, Chih. y en El Paso, Texas, en la Junta, hoy Ojinaga- Presidio y en la zona baja del Río Bravo. En estas ciudades ya no quedan rastros evidentes de huertos, canales y acequias. Tan sólo sobrevive la acequia madre en Cd. Juárez, cuya zona de riego se movió cerca de 40 kilómetros hacia el Valle de Juárez. En el Paso de igual forma se construyó un canal que conduce agua a las antiguas misiones de Socorro, Isleta y el antiguo presidio de San Eliazario, donde hay una área irrigada con las aguas que corresponden a la parte americana.

San Antonio de Béjar

Otras fundaciones en la zona fueron las establecidas a las orillas del Río Pecos, El río Colorado, el Nueces y el San Antonio, siendo este último establecimiento el más importante donde se aprovechaban sus corrientes en pleno corazón de Texas. San Antonio se convirtió al menos durante su período hispano y mexicano en un famoso productor de fruta, chiles, maíz y frijol pero que perdió su tradición con el paso de los años.

El estudio de la cartografía bejariana y de su arqueología moderna nos señala que en esa región se conocía una tecnología hidráulica semejante a la de San Esteban. Sus acueductos tienen parecido a los construidos en Parras y además la protección de estas tierras estaba encomendada a la caballería ligera o Escuadra Volante de San Carlos proveniente del pueblo de San José y Santiago del Álamo, pueblo tlaxcalteca del sur de Coahuila, hoy Viesca, soldados que llevaron su familia y con ella la cultura de aprovechamientos, canales, acequias y regaderas constituyéndose en un ejemplo del proceso colonizador hidráulico.¹⁵ Al igual que San Juan Bautista la población aldeaña de la misión de San Antonio, el pueblo de San Fernando, la Villita y las misiones resultaron ser de importancia y trascendencia porque fueron los herederos de la agricultura y del aprovechamiento hidráulico mesoamericanos.

En San Antonio tan sólo sobreviven algunos restos agrícolas e hidráulicos respetados como un santuario pero falta el reconocer a esos colonos tlaxcaltecas y mexicanos que se establecieron y a los que la frontera cruzó y ahora son parte de la Unión americana.¹⁶

¹⁵ Jesús F. De la Teja nos hace un recuento épico del San Antonio colonial en la época que era una frontera norteña y nos explica con detalle la construcción y proceso de formación de San Antonio en base a las acequias y canales que permitían el mantenimiento de huertos en todo el pueblo. (Véase De la Teja 1995)

¹⁶ San Antonio y sus sistemas hidráulicos han generado un gran debate en relación al origen de los sistemas, sobre todo porque se señala su origen hispano y no mesoamericano, debate inútil porque San Antonio al igual que todo el norte presenta el mismo proceso colonizador hidráulico y agrícola iniciado en 1591 en San Esteban.

Conclusiones

La historia norteña de México está salpicada de la herencia del saber de un pueblo agrícola, artesano y pastoril cuyo derrotero, éxitos y fracasos han pasado desapercibidos pero cuyo impacto en la economía regional ha sido trascendental. Esta sabiduría propia, nativa, nacida de la centenaria práctica agroganadera de los pueblos norteños fronterizos conformó un acervo técnico que por su versatilidad, por su adaptabilidad y su rentabilidad permitió la sobrevivencia de una cultura material que venció al desierto. La historia del norte novohispano es el ejemplo clásico de lo que Eric Wolf ha denominado como la historia de los pueblos sin historia, en el entendido que la historia se escribe con signos monetarios y de poder.

Los sistemas de riego y los huertos aparecen como las fuentes de conocimiento más importantes de la herencias cultural mesoamericana., porque los pueblos que conservan dichos recursos por muchos años, guardan y utilizan instrumentos, sistemas agrícolas e hidráulicos y de manejo de germoplasma de muchos años atrás, donde ya no existe ni el dominio español ni las misiones novohispanas. Desde el siglo XVII hasta finales del siglo XVIII la agricultura y el riego fueron los instrumentos de colonización de la región norteña novohispana y aún hoy día ofrecen a los irrigadores y productores recursos genéticos y tecnologías hoy llamadas permacultura. El estudio de los sistemas hidráulicos norteños en México y en suroeste de los Estados Unidos da fe de elementos comunes desde el origen de las instituciones sociales como las mayordomías o cofradías del riego, que generan la “cultura de la acequia” así como estructuras de gobierno. Además los calendarios de las festividades alrededor del agua y de los santos vinculados a ella conforman un elemento que señala la herencia común mesoamericana presente en el aprovechamiento de los cultivos tradicionales del maíz, el fríjol y el chile, así como de la fruticultura mestiza, compañera inseparable de los sistemas de regadío.

Haciendo una reflexión cara al futuro habrá que tomar en cuenta que las tradiciones usadas por estos habitantes y cultivadores desde Colorado hasta Tamaulipas serán las únicas formas sociales de uso racional que cimentarán un porvenir exitoso para el aprovechamiento y sobrevivencia de las comunidades asentadas en la cuenca del río Grande-Bravo. La tradición y la historia demuestran que un pueblo que aprendió a vivir en el desierto cuidando su más preciado valor que es su agua, es el mejor guía para salir adelante ante las crisis de las sequías en el norte mexicano y suroeste norteamericano.



Bibliografía

- Acuña, René 1988. editor *Relaciones Geográficas del siglo XVI La Nueva Galicia*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Arredondo Cano, Francisco 2000 *Villa de Guadalupe Nuevo León Siglo XIX*. Testimonios Imcomsa Monterrey N.L, México [1^a ed.]
- Butzer, Karl 1999 "Tecnología de irrigación tlaxcalteca: mito o realidad" en Cabazos et al. Antología. *Constructores de la nación: la migración tlaxcalteca al norte de la Nueva España*, Biblioteca Tlaxcalteca, Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Cavazos Garza, Israel. 1998 *El Nuevo Reino de León y Monterrey a través de 3000 documentos del ramo civil del archivo municipal de la ciudad 1598- 1705*. Congreso del Estado de Nuevo León, Monterrey N.L. México.
- De la Teja, Jesús F. 1995, *San Antonio de Béxar: A community on New Spain's Northern Frontier*. University of New Mexico Press, Albuquerque N.M
- Martínez Garza, Oscar Eduardo 1999 *Encuentro con el barrio antiguo de Monterrey*. Universidad Autónoma de Nuevo León, Ayuntamiento de la ciudad de Monterrey, México.
- Martínez Saldaña, Tomás. 1998 *La Diáspora Tlaxcalteca, la expansión agrícola mesoamericana al norte de México*, Ediciones Tlaxcallan, DIF Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala, segunda edición. México.
- Meyer C., Michael. 1997 *El agua en el suroeste hispánico: una historia social y legal 1550-1850*. IMTA CIESAS Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Tlalpan, México.
- Rivera A. José 1998 *The Acequia Culture: water, land & community in the Southwest*. University of New Mexico Press. Albuquerque, USA.
- Rodríguez Sala, María Luisa y Gómezgil R.S., Ignacio. 1999 *La expedición militar geográfica a la Junta de los ríos Conchos y Grande del Norte y al Bolsón de Mapimí, 1728 y 1749*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
- Swadesh Frenes, Leon. 1977. *Los Primeros pobladores: antecesores de los chicanos en Nuevo México*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Valdés, Carlos M. y Dávila del Bosque, Ildefonso. 1991 *San Esteban de la Nueva Tlaxcala, documentos para su historia 1591- 1991*. IV Centenario del arribo tlaxcalteca al valle de Saltillo. Talleres gráficos del Gobierno del Estado de Coahuila. Saltillo, Coah. México.
- Valdés, Carlos M y Dávila del Bosque, Ildefonso. 1998 (coordinadores) *Fuentes para la Historia India de Coahuila*. Documentos Tavera, Fundación Histórica Tavera, Archivo Municipal de Saltillo.
- Velázquez Primo, Feliciano. 1985 *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*. Archivo Histórico de San Luis Potosí, segunda edición, México [4 vols.]
- Weddle, Robert S. 1991 *San Juan Bautista: Gateway to Spanish Texas*. University of Texas Press. Austin, Texas, USA



Lingüística y toponimia



Las familias lingüísticas de la Gran Chichimeca

MARTHA ISLAS
El Colegio de Jalisco

La consideración de la filiación lingüística de los grupos que a lo largo del tiempo han ocupado la región que se conoce como La Gran Chichimeca, puede arrojar luz para la mejor comprensión de su dinámica poblacional y cultural. Dado que, como es sabido, la delimitación espacial de esta región muestra variación a lo largo del tiempo, lo reportado en este trabajo comprende a la región en su sentido amplio.

⁽¹⁾ Mapa con la ubicación de las lenguas indígenas habladas en el norte de México.





Sección 1. Las lenguas actuales y su filiación lingüística.

Las lenguas autóctonas que actualmente existen en el norte de México son las mostradas en(1):

La manera en que los lingüistas determinan la pertenencia de una lengua a un grupo y a una familia se basa en el método comparativo. Se buscan equivalencias recurrentes de sonido, es decir en los sistemas fonológicos de las lenguas. Así como en el léxico; particularmente, se ubican palabras con significado idéntico o similar (los así llamados “cognados”). También se observan las similitudes entre los patrones gramaticales y las reglas de combinación de palabras y oraciones. En palabras de Kaufman (1974):

“Se dice de algunos idiomas que están genéticamente relacionados (o simplemente relacionados), si se puede demostrar que ellos se han desarrollado de una forma única de lenguaje que se hablaba en una época anterior. En algunos casos la forma anterior pudo haber sido documentada, como en el caso del latín [...] En la mayoría de los casos, sin embargo, la forma anterior de lenguaje no fue registrada nunca. Registrada o no, el procedimiento para demostrar la relación consiste en comparar el vocabulario, los sonidos y los patrones gramaticales de los idiomas de que se trata.” (Kaufman 1974:13)

Esta comparación toma en cuenta dos premisas:

1. Los idiomas cambian a lo largo del tiempo (a una tasa más o menos estable); y
2. La mayoría de las lenguas tienen un sólo antecesor, usualmente no se encuentran “idiomas mezclados”.

El criterio de la forma lingüística tiene prioridad sobre la ubicación espacial de las lenguas:

“es usual entre lingüistas ordenar grandes grupos de idiomas de acuerdo primordialmente con sus relaciones genéticas, y sólo de modo secundario según la distribución geográfica de dichos idiomas.” (Kaufman 1974:11)

La clasificación de lenguas elaborada con esta metodología es susceptible de sufrir cambios, conforme se obtengan datos nuevos. (Vale la pena recordar que la mayoría de estas lenguas no han sido descritas completamente. Aunque a la fecha se cuenta con algunas descripciones de estas lenguas, tanto gramáticas como artí-

culos que se abocan a un aspecto específico, la mayoría de ellas todavía contiene aspectos que no han sido registrados; o bien, no han sido descritos a la luz de los avances que ha obtenido la teoría lingüística en años recientes.)

Con todo, la pertenencia de las lenguas a las familias de las que hablaremos en seguida es la reconocida por los especialistas. En (2), presento una tabla con las lenguas actuales agrupadas por familias. Los nombres en mayúscula son las familias y los nombres en negritas los grupos, cuando los hay, al interior de cada familia.

(2) Lista de lenguas indígenas del norte de México agrupadas por familias.

Hokanas	Yutoaztecas	Totonaco-Tepehua
Yumanas	Pimanas	Tepehua
Kamiai	Pápago	Totonaco
Cucapá	Pima Bajo	
Paipai	Tepehuano del N	Otomangues
Kiliwa	Tepehuano del Sur	Otopames
Cochimi	Taracahitas	Pame
Seri	Tarahumara	Chichimeca-Jonaz
Seri	Guarijío	Otomí
	Yaqui	
	Mayo	Tarasca
Mayences	Aztecoides	Purépecha
Huasteco	Huichol	
	Cora	Almosano
	Náhuatl	Algico
		Kikapú

Cabe destacar los nombres de dos lenguas que son confundidas frecuentemente: el tepehua y el tepehuano. El tepehua es pariente del totonaco y junto con éste forma una familia en sí, la familia totonaca (también denominada totonaco-tepehua); su ubicación actual comprende la frontera noreste de lo que fue Mesoamérica. Mientras que el tepehuano pertenece a la familia yuto-azteca; y se ubica más hacia el occidente, actualmente su variante norteña se localiza en el sur estado de Chihuahua y su variante sureña en la zona donde converge la frontera del sur de Durango, con los estados de Jalisco, Nayarit y Zacatecas.

Antes de pasar a revisar estas familias con más detalle, quisiera indicar brevemente la ubicación de estas familias en el ámbito mayor. En una propuesta reciente y un tanto controvertida, Greenberg (1987) propuso que todas las familias del



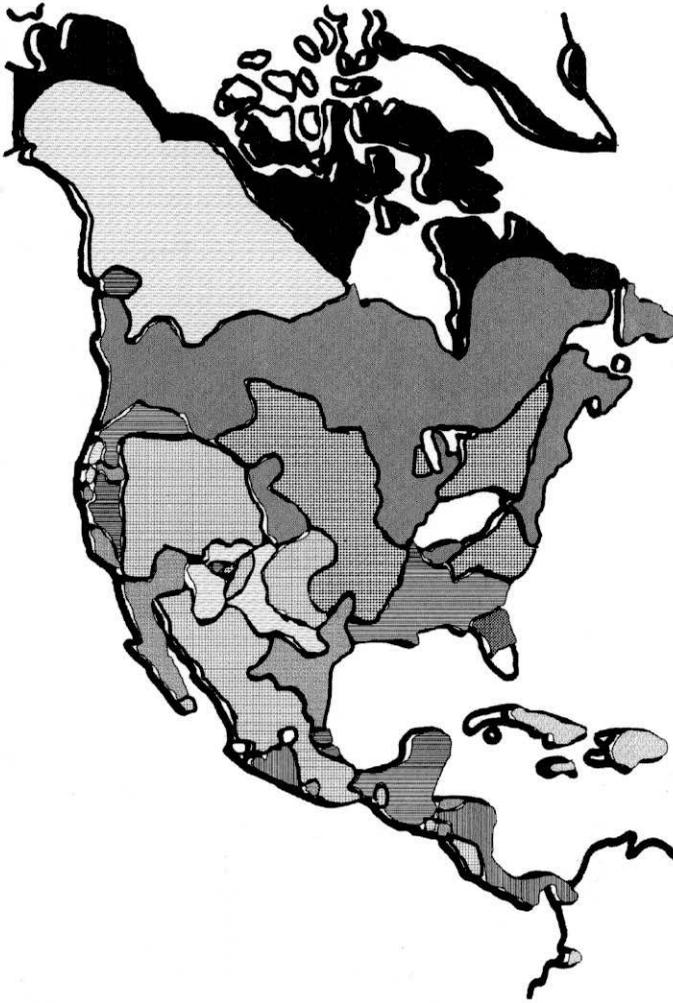
continente americano, con excepción de las del extremo norte del continente, pertenecen a un conglomerado o supragrupo mayor, que él llamó filum Amerindio. Muestro en (3) el mapa de América con una propuesta un poco menos radical, pero todavía debatida, que es la de Ruhlen (1987), quien identifica tres supragrupos, el Esquimal-Aleutiano, el Na-Dené y el Amerindio.

⁽³⁾ Mapa con los macrogrupos lingüísticos de América, según Ruhlen (1987)



En esa visión, las familias que nos ocupan pertenecerían todas al Amerindio del Norte, excepto el purépecha (o tarasco), que ahora se cree está relacionado con la familia Chibchana de Centro y Sudamérica. En (4) muestro el mapa de Norte y Centroamérica como lo reporta Ruhlen (1987).

(4) Mapa con las familias lingüísticas de Norte y Centroamérica, según Ruhlen (1987)



Almosano		Paezano	
Keresiouano		Equatorial	
Penutiano		Eskimo-Aleutiano	
Hokano		Na-Dene	
Amerindio Central		Sin clasificar	
Chibchano			



En este mapa las lenguas de la Alta y la Baja California, junto con el Seri, y las que existieron en el noreste de México, se encuentran incluidas en la familia Hokana. El resto de las lenguas pertenecen al macrogrupo denominado Amerindio Central, a ella pertenecen las lenguas Yuto-Aztecas y las Oto-mangués.

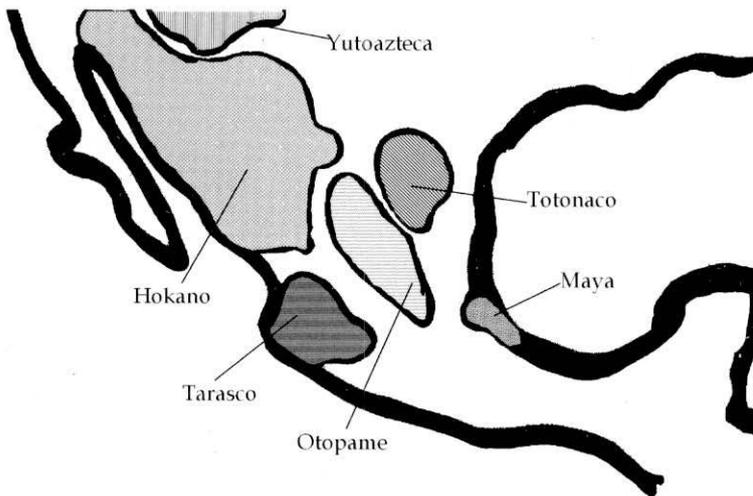
En la frontera sureste de Aridoamérica se encuentran el Huasteco, que como sabemos forma parte de la familia Maya, que a su vez es ubicado dentro del Penutiano. Y la familia Totonaco-Tepehua, también parte del Penutiano.

Pasamos ahora a la segunda sección en la que se presenta el movimiento espacial de estas familias a lo largo de los últimos milenios.

Sección 2. Una hipótesis sobre la ubicación de las familias en el pasado.

Uno de los trabajos más abarcadores de la historia de las familias lingüísticas de México es presentado por Leonardo Manrique en un trabajo del año 2000. Como él mismo lo refiere, este autor echó mano de evidencia arqueológica e histórica, además de la lingüística, para delimitar la posible ubicación de las familias en distintos momentos del tiempo. En (5) y (6) se presentan los mapas de la región que nos interesa para los años 2,500 aC, 1,500 aC, 600 aC, 400 dC y 1,500 dC.¹

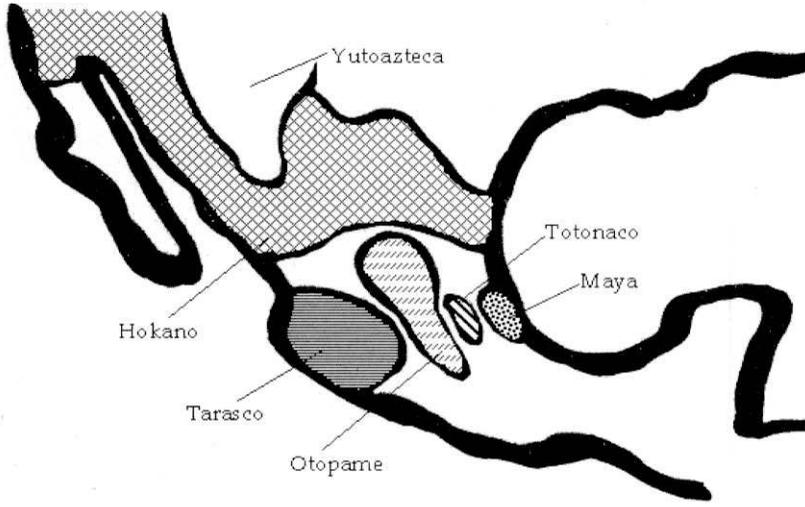
⁽⁵⁾ Mapas con la ubicación de las familias lingüísticas de la Gran Chichimeca para las épocas alrededor de los años 2500 aC, 1500aC y 600 aC, según Manrique (2000). Ubicación probable de las familias lingüísticas hacia 2500 aC, según Manrique (2000).



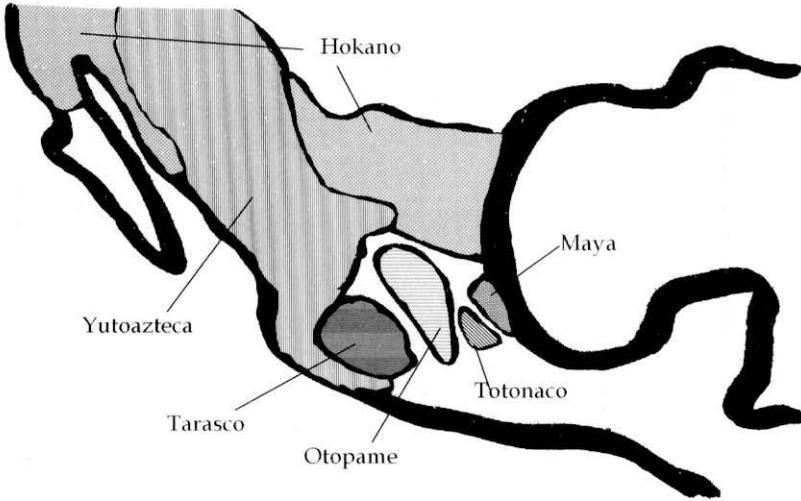
¹ No se representan las familias del centro y el sur de México sino solamente las del norte de México.



Ubicación probable de las familias lingüísticas hacia 1500 aC, Manrique 2000.

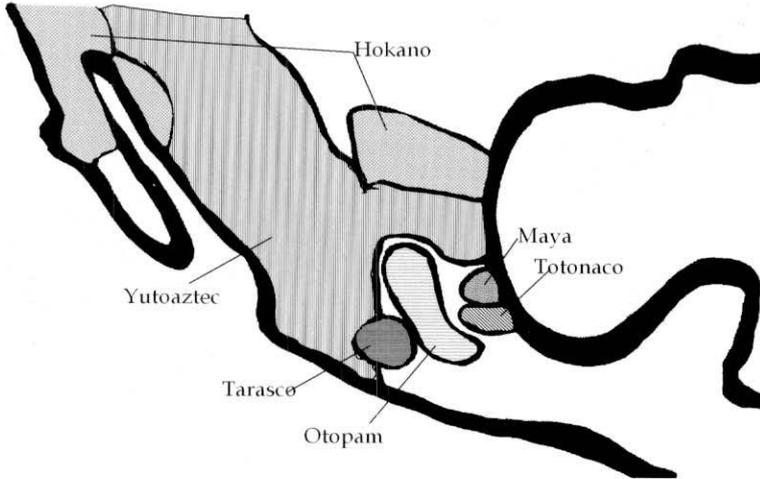


Ubicación probable de las familias lingüísticas hacia 600 aC, según Manrique (2000).

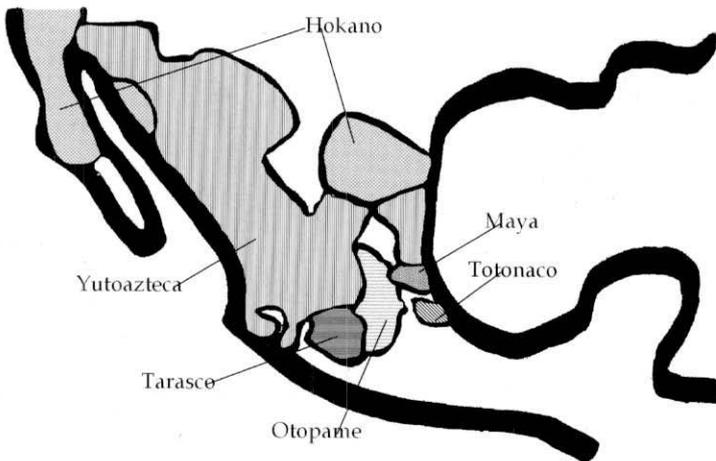




⁽⁶⁾ Mapas con la ubicación de las familias lingüísticas de la Gran Chichimeca para las épocas alrededor de los años 400 dC y 1500 dC, según Manrique (2000). Ubicación probable de las familias lingüísticas hacia 400 dC, según Manrique (2000).



Ubicación probable de las familias lingüísticas en tiempo de contacto (1500-1700 dC), según Manrique (2000).





Desde el punto de vista lingüístico considero que se trata de una buena hipótesis, que sin embargo podría afinarse, o aun llegar a refutarse en alguna de sus partes, con el descubrimiento de nueva evidencia, tanto arqueológica como lingüística.² No obstante su posible modificación, la propuesta de Manrique es una hipótesis inicial sobre la que se puede comenzar a trabajar.

Sección 3. Localización de las familias en el momento del contacto y primer siglo de la Colonia.

Los documentos históricos de los primeros años de la época colonial mencionan a un gran número de lenguas autóctonas. Longacre (1967) se dio a la tarea de revisar y compilar la información dada por este tipo de fuentes y obtuvo la lista de lenguas que presentamos en (7) (las familias se indican con mayúsculas, los grupos en negritas y las lenguas que se hablan todavía están subrayadas).

² Faltaría, por ejemplo, correlacionar más precisamente las fechas aproximadas de separación de cada una de las ramas y grupos interiores de cada familia con la distribución propuesta. Un caso interesante lo presenta el huasteco en relación con la lengua madre de la familia mayence. La lengua madre que dio lugar al conjunto de lenguas de la familia maya o mayence, se calcula que existió hace 40 siglos. Por otro lado, se estima que huasteco se separó o tuvo identidad como tal apenas hace 9 siglos. Por esta razón, algunos estudiosos consideran que si bien es posible que la población de lengua maya provino de una migración procedente del norte, el huasteco fue en realidad un grupo que se separó del núcleo maya que ya se había establecido en la península de Yucatán y que bordeó la costa del golfo de México hacia el norte, llegando por mar a su actual ubicación (Valiñas cp).



⁷⁾ Lenguas que se hablaban en Aridoamérica en el siglo XVI, según la revisión de fuentes históricas llevada a cabo por Longacre (1967).

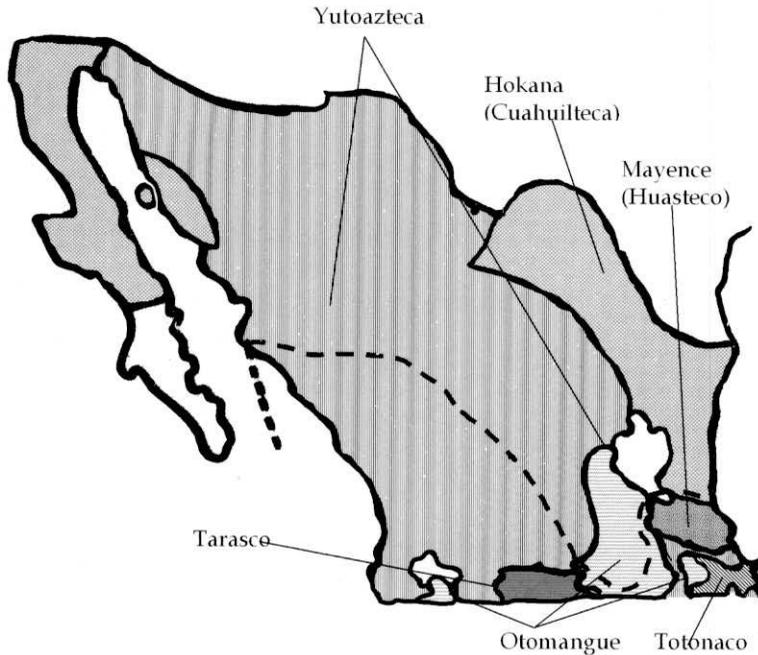
Denominación de Longacre (1967:120)	Traducción libre	Denominación de Longacre (1967:120)	Traducción libre	Denominación de Longacre (1967:120)	Traducción libre
HOKALTECAN	HOKANAS	Chizo	Chizo	Hume	Hume
Yuman	Yumanas	Jova	Jova	Aztecoidan	Aztecoides
Dieguenyo	<u>Kamiái</u>	Eudeve	Eudeve	Lagunero	Lagunero
Kikima	<u>Cucapá</u>	Opata	Ópata	Zacatec	Zacateco
Akwa'ala	<u>Paipai</u>	Tarahumara	<u>Tarahumara</u>	Guachichil	Guachichil
Kiliwi	<u>Kiliwa</u>	Varohio	<u>Guarijó</u>	Cazcan	Cazcan
Laymon	Laymon	(Tepahue	Tepahue	Tecuexe	Tecuexe
Cochimi	<u>Cochimi</u>	Chinipa	Chinipa	Teul	Teul
Coahuiltecan	Coahuiltecas	Guasapar	Guasapar	Huichol	<u>Huichol</u>
Cotoname	Cotoname	Temori	Temori	Huaynamota	Huaynamota
Comecrudo	Comecrudo	(Conicari	Conicari	Zayahuec	Zayahueco
Carrizo	Carrizo	(Macoyahui	Macoyahui	Tecual	Tecual
Tamaulipec	Tamaulipeco	Huite	Huite	Coano	Coano
Serian	Seriano	Baciroa	Baciroa	Totorame	Totorame
Salinero	Salinero	Tubar	Tubar	Cora	<u>Cora</u>
Tepoca	Tepoca	Zoe	Zoe	Teco-Tecoxquin	Teco-Tecoxquin
Seri	Seri	Cinaloa	Sinaloa	Coca	Coca
Guayma	Guayma	Tehueco	Tehueco	Sayultec	Sayulteco
UTOAZTECAN	YUTO-AZTECAS	Yaqui	Yaqui	Aztec	Náhuatl
Piman	Pimanas	Mayo	Mayo	MACROMAYAN	MACROMAYA
Papago	<u>Pápago</u>	Zuaque	Zuaque	Mayan	Mayenses
Piata: Pima Alto	Piata: Pima Alto	Comopori	Comopori	Huastec	<u>Huasteco</u>
Himeri: Pima Alto	Himeri: Pima Alto	Vacoregue	Vacoregue	Totonacan	Totonacas
Cocomacague	Cocomacague	Ahome	Ahome	Tepehua	<u>Tepehua</u>
Ure: Pima Bajo	Ure: <u>Pima Bajo</u>	Comanito	Comanito	Totonac	<u>Totonaco</u>
Yecora: Pima Bajo	Yecora: Pima Bajo	Ocoroni	Ocoroni	OTOMANGUEAN	OTOMANGUES
Nebome: Pima Bajo	Nebome: Pima Bajo	Nio	Nio	Otopamean	Otopames
Northern Tepehuan	<u>Tepehuano del Norte</u>	Comarito	Comarito	Pame	<u>Pame</u>
Southern Tepehuan	<u>Tepehuano del Sur</u>	Guasave	Guasave	Chichimeca-Jonaz	<u>Chichimeco-Jonaz</u>
Tepecan	Tepecano	Achire	Achire	Otomí	<u>Otomí</u>

Colotlan	Colotlán	Tahue	Tahue		
Taracahitian	Taracahitas	Tebaca	Tebaca	TARASCAN	TARASCO
Suma	Suma	Acaxee	Acaxee	Tarascan	<u>Tarasco o Purépecha</u>
Jumano	Jumano	Sabaibo	Sabaibo		
Chinarra	Chinarra	Hine	Hine		
Concho	Concho	Xixime	Xixime		

Lenguas extintas sin clasificar: Guaycura (probablemente varias lenguas relacionadas), Pericu, Cuyutec, Xilotlancinca-Tamazultec, Cuauhcomec, Janambre, Pison, Cocoma, Tlaltempanec, Cucharete, Pampuchin

A partir del registro pormenorizado de la localización de estas lenguas efectuado por este mismo autor, ubicamos a las familias que nos ocupan en el mapa (8).³

(⁸) Localización de las familias lingüísticas para el s. XVI, según Longacre (1967).



³ Landar & Sebeok (1977) proporcionan igualmente un mapa de la ubicación de las lenguas autóctonas en el momento del contacto, que sin embargo, no es tan detallado como este otro.



Desgraciadamente se tiene poca o nula evidencia de la estructura lingüística de la mayoría de las lenguas enumeradas, por lo que poco puede decirse al respecto.

Con respecto a la época anterior a la Colonia, Lastra (2005) apunta lo siguiente:

“En la época de los aztecas, las tierras áridas del norte les eran casi desconocidas. Estaban habitadas por diversos grupos de chichimecas, es decir, grupos que en su mayoría eran de cazadores y recolectores aunque había algunos que practicaban una agricultura incipiente. [...] Se sabe muy poco sobre las lenguas habladas por los chichimecas. En varios casos únicamente sabemos el nombre del grupo y su lengua no se puede clasificar sin tener datos.” (Lastra 2005:1)

No obstante la identificación de los pobladores de las tierras áridas como “chichimecas” es problemática, ya que, como se sabe, el término “chichimecas” se usaba de manera genérica para referirse a grupos cultural y lingüísticamente distintos entre sí. Lastra hace referencia a esto:

“[...] el término tenía varias acepciones, en primer lugar quería decir norteño, en segundo, nómada, en especial se aplicó a la gente conducida por Xólotl; servía para distinguir a los mexicanos y toltecas de los nonoalcas y para distinguir a los nahuas de otros grupos como los otomíes. Cuando llegaron los españoles el término adquirió sentido exclusivamente peyorativo para designar a sus enemigos del norte que eran cazadores recolectores que les impedían el paso hacia las minas de Zacatecas.” (Lastra en prensa:53)

La poca evidencia existente de algunas de las lenguas antes mencionadas sugiere que varias de ellas pertenecieron a la familia yuto-azteca, también conocida como yuto-nahua, tal como lo señala Kaufman, experto en las lenguas de México:

“Muchos investigadores creen que varios grupos étnicos indígenas del norte de México ahora aculturados y racialmente absorbidos, cuyos nombres se conocieron hasta en época reciente (a partir del siglo XVI y XVII) hablaron idiomas yuto-nahuas, como el suma, jumano, lagunaro, cazcán, tecuexe, guachichil y zacateco.” (Kaufman 1974:25)

En relación a las lenguas habladas en noreste de lo que fue la Nueva España, Kaufman reporta las lenguas que aparecen en negritas en la siguiente cita:

“Todos los idiomas, menos uno (el *tónkawe*) hablados otrora en el noreste de México y el sur de Texas se han extinguido. Los idiomas documentados de México son: el coahuilteco, *comecrudo*, *cotoname*, *naolán* y *maratino* (o *tamaulipeco*). Los de Texas son: el *karánkawe* (y *klamkosh*) y *atákapa*, y el *tónkawe*. [...] Powel clasifica [a] los tres primeros como una familia coahuilteca. Los otros idiomas mexicanos no fueron conocidos sino recientemente.

Cada uno de los tres idiomas texanos fue considerado por Powell como un idioma aislado. En 1920 Sapir redefinió la familia coahuilteca incluyendo en la misma el karánkawe y el tónkawe, y como una familia coordinada con el joka [hocano], consituyendo así un superfilum joka-cohahuilteco (=jokalteco).” (Kaufman 1974:27)

Es reconocido por los especialistas que el náhuatl funcionaba como lengua franca en los años anteriores a la conquista (véase Yáñez 1994). Se llama lengua franca a una lengua que le permite comunicarse entre sí a grupos cuyas lenguas propias son inteligibles (en la actualidad el inglés funciona precisamente como lengua franca). Es decir, los hablantes de muchas zonas del México prehispánico, además de su lengua materna, hablaban náhuatl, para comunicarse con hablantes de otras lenguas. Este uso del náhuatl como lengua franca continuó en los siglos posteriores.

En resumen, en términos de datos primarios, encontramos todavía muchos faltantes de información sobre los rasgos estructurales de las lenguas que se hablaron en la región. Por fortuna, la metodología lingüística ofrece otra alternativa más, que es la reconstrucción. Esta opción es explorada en la siguiente sección.

Sección 4. Cálculos glotocronológicos por familia.

Otra pieza de evidencia que proporciona la lingüística con respecto a las familias lingüísticas del área, es la datación del momento aproximado de separación de las ramas y grupos que conforman cada familia. La manera como se establecen estas estimaciones se basa en el método comparativo, del que ya hablábamos al inicio. Una versión particular de este método es la “glotocronología”, que establece una serie de relaciones aritméticas, algo complejas, entre las diferencias y similitudes que muestran las lenguas. Aquí tomaremos los cálculos reportados por Kaufman (1974, véase esta misma obra para una explicación más amplia del método glotocronológico).⁴

Kaufman (1974) ofrece la tabla dada en (9). En la primera columna, se ve el nombre de la relación que mantienen dos lenguas cuyas similitudes léxicas (o cognados) son las indicadas porcentualmente en la tercera columna. La segunda columna muestra el margen de separación temporal que media entre esas dos lenguas, expresado en siglos.

⁴ Cabe aclarar que este método ha sido cuestionado severamente por algunos lingüistas. La principal crítica es que se basa primordialmente en entradas léxicas, dejando de lado rasgos de otros niveles de análisis lingüístico, como son los sonidos (fonología) y la sintaxis. No obstante, en términos generales y reconociendo un cierto margen de error, las fechas de separación que proporciona resultan plausibles. Plausibles en la medida en que en efecto reflejan el grado de divergencia observable en los rasgos estructurales de las lenguas comparadas.



Término	Siglos de separación	Porcentaje cognado.
Dialecto	0-5	86-100 %
Subgrupo	7-11	71-81 %
Grupo	13-17	60-68 %
Rama	19-26	46-56 %
Familia	35-45	26-35 %
Tronco o Filum	55-65	14-19 %

(9) Distancia temporal entre las lenguas y sus similitudes (o cognado), tomado de Kaufman (1974:22).

El método comparativo permite reconstruir la lengua ancestral que dio origen a una familia, a esta lengua reconstruida se le llama proto-idioma.⁵

Para la familia Yuto-Azteca se tienen las siguientes cifras, véase (10).

	Grupo	Lengua
Ytuto-Nahua 48s		
División Norteamericana 34s	Shoshoni 18s Rama California 24s	
División Mexicana 39s	Pimano	Complejo Pima 8s
		Pápago
		Pima Bajo
		Tepecano
		Complejo Tepehuán ?
		Tepehuano del Norte
		Tepehuano del Sur
	Rama Yaqui 23s	Complejo Tarahumara 7s
		Tarahumara
		Guartijío

⁵ Kaufman (1974) explica como se le asigna nombre a una familia o tronco lingüístico: "Los nombres de familias y troncos se forman de tres maneras: (a) Un idioma típico; por lo general el más extensamente hablado, cuyo nombre se usa para designar a la familia, rama o grupo. (b) Dos nombres típicos son seleccionados y se unen para formar un nombre compuesto; ejemplo: mixe-soque. (c) Se juntan parte de dos o más nombres de idiomas para formar un nuevo nombre; ejemplo: otomangue, otopame. Se usan los nombres para las familias de idiomas cuando los grupos pueden ser subdivididos, pero no se hace tal cosa cuando los grupos han sido divididos previamente en lenguajes separados." (Kaufman 1974:23) Otro recurso, no mencionado por este autor para denominar una familia es el que toma los nombres de las dos lenguas ubicadas en los extremos del territorio o región geográfica que abarca la familia; ejemplo de ello es el nombre Yuto-Nahua (o Yuto-Azteca, en inglés Uto-Aztec), el Ute es la lengua que se encuentra en el extremo norte de la familia y el náhuatl el que se encuentra en el extremo sur.

	Tubar	Tubar
	Complejo Cahita 15s	Yaqui
		Mayo
		Eudeve (Heve) Jova
		Ópata
Grupo Cora 15s		Cora
		Huichol
Grupo Nahua 15s	Complejo Azteca 11s	Nahuatl

(10) Datación de las ramas y grupos de la familia Yuto-Azteca, según Kaufman (1974:73).

Para la familia Totonaco-Tepehua, se calcula que la lengua madre o proto-totonaco se habló aproximadamente hace 26 siglos. Véase el resumen dado en (11).

Con respecto a la familia Otomangue, la protolengua se ubica hace 55s, con una fecha de separación del Grupo Pame hace 18s, y el grupo Otomí hace 16s. A este último grupo pertenece el otomí, que se piensa se originó hace 9s. (El chichimecojonaz se separó directamente del proto-otopame, pero Kaufman no proporciona ninguna estimación para esta lengua.)

Por su parte el Proto-Maya se data hace 41s, y el complejo Huasteco hace 9s. Finalmente, se estima que el Proto-Tarasco se habló hace 26s.

Familia Totonaco-Tepehua.	
Proto-Totonaco	26s.
Familia Otomangue.	
Proto-otomangue	55s
Grupo Pame	18s
Grupo Otomí	16s
Otomí	9s
Familia Mayence.	
Proto-Mayence	41s
	Complejo Huasteco 9s
Familia Tarasca.	
Proto-Tarasco	26s

(11) Resumen de las fechas aproximadas de separación de las familias Totonaco-Tepehua, Otomangue, Mayence y Tarasca, según Kaufman (1974:77, 83, 85).

Existen muchos otros trabajos de reconstrucción pero pocos ofrecen una datación tan precisa y tan abarcadora como la que hace el autor reseñado, Kaufman.



También hay algunos lingüistas que, rebasando los límites de los estudios lingüísticos propiamente dichos, han establecido puentes con otras áreas y han esbozado la prehistoria y la etnohistoria de algunos grupos lingüísticos. Por mencionar solamente a algunos de estos autores remito a los trabajos de Hill (2001 y 2004, entre otros), Hopkins (1984), Cifuentes (1998) y Kaufman (1990).

En conclusión, el panorama lingüístico de la región aporta información que de correlacionarse más profundamente con lo encontrado por otras disciplinas puede ayudarnos a lograr un mejor entendimiento de la rica y compleja región de la Gran Chichimeca. En el sentido inverso, los descubrimientos realizados en las otras disciplinas sin duda nos pueden auxiliar a completar el panorama del pasado de las lenguas de la región. En el ámbito de colaboración con los historiadores, por ejemplo, no puede descartarse la afortunada circunstancia de que, en los archivos locales, se encuentren todavía documentos que contengan muestras de alguna de las lenguas de las que poco sabemos.

Bibliografía

- Cifuentes, Bárbara 1998 *Letras sobre voces. Multilingüismo a través de la Historia*. CIESAS-INI. México.
- Greenberg, Joseph 1987 *Languages in the Americas*. Stanford University Press. Stanford
- Grimes, Barbara (ed.) 2000 *Ethnologue Vol. 1 Languages of the World*. 14a edición. SIL. Dallas.
- Hill, Jane 2004 *Northern Uto-Aztecan and Kiowa-Tanoan: Evidence of contact between the proto-languages?* Ms. ["Paper prepared for Friends of Uto-Aztecan" meeting at Ignacio, CO Jul 2004.]
- Hill, Jane H. 2001 "Proto-Uto-Aztecan: A community of cultivators in central Mexico?" *American Anthropologist* 103(4):913-34.
- Hopkins, Nicholas 1984 "Otomanguean linguistic prehistory. En Josserand, Kathryn; Winter, Marcus & Hopkins, Nicholas (eds.) *Essays in Otomanguean Culture History*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 31:25-64. [Nashville, Tennessee. EU]
- INEGI 2004 *La población indígena en México*. INEGI. México.
- INI 1997 *Atlas de las lenguas indígenas de México*. INI. México.
- Kaufman, Terrence 1974 *Idiomas de Mesamérica*. Ed. Pineda y Ministerio de Educación. Guatemala.
- Kaufman, Terrence 1990 "Early OtoManguean homelands and cultures: some premature hypotheses". University of Pittsburg Working Papers in Linguistics 1:91-136.
- Landar, Hebert & Sebeok, Thomas (eds.) 1977 *Native Languages of the Americas*. Plenum. Nueva York.
- Lastra, Yolanda 2005 "Las lenguas de San Miguel [de Allende, Gto.]." Ms. México.
- Lastra, Yolanda en prensa Los otomíes, su lengua y su historia. UNAM [Instituto de Investigaciones Antropológicas]. México.
- Longacre, Robert 1967 "Systemic Comparison and Reconstruction." McQuown, Norman (ed.) *Handbook of Middle American Indians vol. 5* p. 120 University of Texas Press. Austin.
- Manrique Castañeda, Leonardo 2000 "Lingüística Histórica." En Manzanilla, Linda & López Luján, Leonardo (coords.) *Historia Antigua de México*. [2a. edición. 4 vols.] INAH/UNAM. México.
- Ruhlen, M. 1987 *A Guide to the World's Languages*. Vol. 1 Classification. Stanford University Press. Stanford.
- Yáñez, Rosa 1994 "Dinámica del desplazamiento de las lenguas indígenas en el occidente de México." En Ávila Palafox, Ricardo (coord.) *El occidente de México en el tiempo; aproximaciones a su definición cultural*. pp. 59-75. Ed. Universidad de Guadalajara. Guadalajara.

Toponimia e Hidronimia Náhuatl del norte de Jalisco y sur de Zacatecas

JORGE ARTURO CHAMORRO ESCALANTE
Universidad de Guadalajara

Introducción

La importancia que tienen las denominaciones locales de profundas raíces indígenas en los pueblos en el norte de Jalisco y sur de Zacatecas, es menospreciada en la perspectiva de muchos estudios regionales, no obstante que el estudio toponímico resulta bastante certero para describir a una región. Con frecuencia al recorrer las modernas carreteras o los caminos de brecha de estas regiones, advertimos letreros que ofrecen las denominaciones locales de los pueblos, muchas de las cuales ya no son de la lengua náhuatl, sino que se han substituído por las de los personajes locales o regionales. Esto ha propiciado en ciertos casos, una desinformación sobre el pasado indígena y origen de algunos pueblos. Con frecuencia se ocultan las denominaciones nativas de los pueblos, por lo que se tiene que acudir a los mapas históricos, las fuentes escritas o bien a las referencias locales que se han mantenido en la memoria colectiva, aunque con tendencia a olvidarse.

Particularmente el norte de Jalisco y sur de Zacatecas, ofrecen una gran variedad de toponimias, hidronimias, cruces de caminos, puentes y parajes con denominaciones en lenguas indígenas, voces antillanas y español regional, lo que nos hace reafirmar la importancia de esta región como frontera y espacio de asentamientos dispersos y antagónicos. La gran mayoría de las denominaciones locales son de la lengua náhuatl, muchas otras denominaciones provienen de la lengua wixárika, así también como algunas que nos indican su afiliación al tronco yuto-azteca y que podrían tener algún vínculo con el habla de los cazcanes. Con frecuencia advertimos la presencia de nombres compuestos o híbridos entre la náhuatl con otra lengua indígena o bien del náhuatl con el castellano. Del norte de Jalisco y sur de Zacatecas, se sabe de la existencia no tan sólo del náhuatl, sino de muchas otras lenguas de las que los hablantes del náhuatl, adoptaron partículas y modos de habla, lo que sin duda propició el enriquecimiento de vocabularios nativos. Philip Wayne Powell (1969:34-35) refiere que entre los grupos guerreros de esta región



se encontraban los zacatecos, cazcanes y tepeques, quienes formaron parte de las principales naciones en la Gran Chichimeca. José Ramírez Flores (1980:19) habla de la lengua cazcan con una conexión lingüística con los pueblos de habla náhuatl y los del tronco cahita y establece que en las poblaciones del sur de Zacatecas como Nochistlán, Juchipila y Jalpa, se establecieron varias colonias de hablantes.. Robert D. Shadow (2001: 7) explica más ampliamente que de los tres grupos étnicos que habitaban el valle de Teúl-Jerez a principios del siglo XVI, los cazcanes eran los más numerosos.y hasta antes de la Guerra del Mixtón y la epidemia de 1542 alcanzaron índices de población y organización sociopolítica más altos que de sus co-residentes en este valle.

José Ramírez Flores (1980: 13) refiere que en este proceso de adopciones y préstamos lingüísticos, se formó el náhuatl de Jalisco, con una notable influencia de las lenguas indígenas del noroeste, entre las que señala el comanche, opata, varohio, cora y huichol. Por otro lado también se reconocen algunas denominaciones dispersas que provienen de la lengua p'urhépecha como Juanajuato en el municipio de Totatiche y otras voces advenedizas como Pitahaya, rancho perteneciente también a Totatiche, y Huácima, rancho del municipio de Bolaños y denominación de una hacienda en el municipio de Totatiche. Dichas voces son definidas como caribeñas por Francisco J. Santamaría (1974: 566).

Las denominaciones locales nos hacen pensar también en la estrecha relación entre lenguaje, sociedad, cultura y medio ambiente. Aunque Edward Sapir (1984: 20,21, 31) objetó la relación entre lenguaje y medio ambiente, admitiendo que no hay nada en el lenguaje en sí que esté relacionado de manera directa con el medio ambiente, sin embargo reconoció que el vocabulario de un idioma refleja de manera evidente la presencia del medio físico y social de los hablantes de una lengua, particularmente porque en éste encontramos un complejo de símbolos que describen todo el panorama físico o social en el que se ubica un pueblo, considerando en el ambiente físico a las características topográficas de costa, valle, llanura, sabana o montaña, y en el ambiente social, las fuerzas que moldean la vida y el pensamiento de los pueblos.

Para Fernando Anaya Monroy (1965):11) en los nombres de lugares hay significaciones no tan sólo de relación con el medio ambiente, sino con el hombre que se proyecta en el medio ambiente, ya sea condicionado por este medio o bien modificando las condiciones del medio. De esta manera cuando el hombre proporciona una denominación específica para un lugar, deja en éste su modo de ser, un aspecto de su vida y de su situación dentro de la cultura. Anaya Monroy explica que en la denominación de lugares existe además una necesidad vital de identificar y jerarquizar lo que le ha resultado útil del medio ambiente. En virtud de que todavía al inicio del siglo XXI, prevalecen en el norte de Jalisco y sur de Zacatecas, las denominaciones en lengua náhuatl de sitios diversos relacionados con el medio



físico, se ha elaborado la presente toponimia e hidronimia que incluye tanto los nombres de pueblos, así como de sitios dispersos que se pueden rastrear en mapas, en datos históricos sobre haciendas y ranchos que estuvieron subordinados que mantuvieron sus denominaciones en lengua náhuatl, como los de Colotlán que reconocen en el documento de José María Muriá (1991:241-245) Octavo Distrito de Colotlán 1842, así como los que ofrece Mariano Bárcena (2000) y algunos que se han escuchado del habla campesina del norte de Jalisco. En cuanto a lo topónimos de la lengua wixárika es ampliamente sabido que dicha lengua pertenece a la familia lingüística yutoazteca. Miguel Palafox Vargas (1978: 73) sostiene que la mayoría de los poblados que se reconocen en territorio wixárika, no son de origen huichol.

La estructura de toponímicos contempla lo que en materia de partículas, radicales, prefijos, morfemas y postposicionales locativos del náhuatl, explican los estudios clásicos como en Angel María Garibay (1970) y los vocabularios antiguos como el de Alonso de Molina (1970). Se advierten algunas caracterizaciones particulares como el sufijo reverencial *-tzin*, que en Jalisco se transformó en *-che*. Son igualmente importantes y consultadas las explicaciones morfológicas de Fernando Anaya Monroy (1965), José Luis Iturrioz (1999), Miguel Palafox (1978), César Macazaga Ordoño (1979), Jorge Munguía Martínez (1984), Antonio Peñafiel (1967), Rémi-Simeon (1992) y Carlos Sandoval Linares (1990). La presente contribución es tan sólo un primer avance, el cual tendría que completarse con la inclusión de muchas otras denominaciones que no han sido identificadas.

Transformaciones fonéticas en la toponimia

A partir del estudio de lo sitios arqueológicos y de las fuentes documentales de la Conquista, esta región se considera como parte de la Frontera Chichimeca, otros prefieren denominarla parte de la Gran Chichimeca, región de guerra, en la que se asentaron y pelearon por sus territorios, varias naciones indígenas a la llegada de Nuño de Guzmán. De las áreas con evidencias arqueológicas más importantes que definen muchos de los antecedentes prehispánicos de la región, figuran La Quemada, Chalchihuites Teuchtlán y Juchipila. Phil Weigand (1992: 201) refiere que cuando colapsa la cultura de Chalchihuites entre los años 900 y 1000 d.C., los cazcanes se expandieron hacia el sur, en los valles de Tlaltenango y Juchipila. La región sureña, de asentamientos cazcanes se caracterizó por fortificaciones o peñoles, tal y como lo verificamos en la abundante toponimia náhuatl que se refiere a cercos, lugares fortificados y sitios rocosos. Weigand (1992:201) cita los empeñolamientos de El Teúl, el Mixtón, Juchipila, Nochistlán y Coyna, que al parecer, algunos de ellos, fueron los sitios de posicionamiento de los flecheros cazcanes en tiempos de la conquista, para emboscar a españoles y tlaxcaltecas. Aparentemente las caracte-



rizaciones regionales de ciertos topónimos se deben a los cazcanes. Clotilde Evelia Quirarte (1960: 206) refiere que los cazcanes emplearon el morfema /t/, en lugar de /tl/ en diversas denominaciones, como en el caso de Nochistlán que se denominaba Nochistan, y Tlaltenango, que se denominaba Tlaltenanco. El Lienzo de Tlaxcala que muestra Alfredo Chavero (1979) en su lámina LXI, ofrece otra denominación antigua de Tlaltenango que es Tlaltenapa, el sitio que representa una escena de la defensa cazcana a la llegada de los tlaxcaltecas y los españoles. Otra escena del Lienzo de Tlaxcala, es citada por Miguel León Portilla (1995: 94) que muestra el ataque de tlaxcaltecas y españoles contra los cazcanes en el empeñolamiento del Mixton, cercano a Xuchipilla.

La historia de la región documenta abundantes referencias de la presencia tlaxcalteca, como en la región de Colotlán en donde se asentó la Nueva Tlaxcala y en otros sitios en donde se asentaron tlaxcaltecas procedentes de Ocotelulco, por lo que no es difícil pensar en la posible formación de nuevas toponimias de origen náhuatl, introducidas por los tlaxcaltecas que dieron nombre a los sitios de pobladores advenedizos. Tal es el caso de Tacuitapa, rancho perteneciente al municipio de Totatiche, Jalisco. El nombre antiguo se conocía como Tlalcuitlapan, nombre por el que se conoce también a un barrio de Zacatecas fundado por tlaxcaltecas, según el documento de 1702 de Don Felipe de Olardui y Avendaño, compilado y transcrito por Elva Martínez Rivera (1999: 87). Tomás Martínez Saldaña (1998: 55) estima que el que hoy es barrio de Zacatecas se fundó como asentamiento tlaxcalteca entre los años de 1560 a 1570.

En cuanto a sitios con denominaciones en lengua náhuatl, Philip Wayne Powell (1969:144) habla de diversos sitios antiguos que ya poseían nombre a la llegada de los españoles, tales como Mazapil, al norte de Zacatecas, en donde se estableció un presidio en 1568 ubicado entre Zacatecas y Sombrerete, otro denominado Chapulí en las montañas de Tepeque, cercano al valle de Tlaltenango. Llama poderosamente la atención, los sitios homónimos de otras regiones del país, tales como Tabasco uno de los primeros sitios de Conquista en el Golfo de México y Jalpa que fue presidio en la Huasteca, en tiempos del Virrey Don Martín Enríquez, ambos topónimos, se encuentran también se encuentran en el sur de Zacatecas.

Muchas de las denominaciones antiguas en lengua náhuatl se prestan a confusión porque han sufrido algunos cambios fonéticos, como es el caso de Teul. La Relación de Tlaltenango de 1584 que aparece en Francisco del Paso y Tronco (1905) y en Bernardo Carlos Casas (1986) refiere que Teul fue el nombre asignado al pueblo de asentamiento indígena y Teuychi, el nombre del cerro grande en donde se encontró un nacimiento de agua. La denominación sobreviviente es la de Teúl. Eugene B. Segó (1998: 21) explica que durante la Conquista, se les daba el nombre de "los teúles", a los chichimecas, como un atributo de los que inspiran temor, aunque se conoce también la denominación de teochichimecas.



Otro caso es el de Nochistlán, que según Clotilde Evelia Quirarte (1960) es una denominación moderna, ya que el nombre antiguo fue Xiconaque o Xiconacan, de Xiuh-tzoné-can, “lugar del que tiene la diadema real” y sitio de un peñol del territorio cazcán. María del Carmen Velázquez (1961:11) menciona los cambios en las denominaciones de algunos barrios y pueblos, tales como Talposahua, Acaspule, Ascaltán, que actualmente se conocen como Tlalcosahua, Acaspulco y Azqueltán. Son igualmente notorias las transformaciones fonéticas referidos por Bernardo Carlos Casas (1986:47) tales como: Teucaltiche, Tocatique, Tzicacalco, Huexocan, Xalpan, Jalocatl, Temo Huasco, Temaxtiani, Tepetonco y Xuxichipila, denominaciones que en la actualidad conocemos como Teocaltiche, Tocatic, Cicacalco, Huejúcar, Jalpa, Jaloco, Temoloasco, Temastían, Tepetongo y Juchipila. Particularmente de Juchipila, Miguel León Portilla (1995: Lámina VIII) cita la denominación antigua de Xuchipilla representada por una flor y la cabeza de un niño en el Códice de Tlaltelolco. Esta última denominación permite recordar lo que Yólotl González Torres (1991:203) describe en el pensamiento náhuatl, sobre Xochipilli, divinidad solar de las flores, la danza, los juegos y el amor, que regía en el mundo mesoamericano.

Descripción del medio físico y apropiación de los espacios

Las descripciones del paisaje y los sitios político-religiosos con un evidente recordatorio de las guerras indígenas, la conquista y la apropiación de los espacios son aspectos muy importantes que nos ofrecen los topónimos de esta gran región. Andrés Fábregas (2001:11) explica que la región del norte de Jalisco es una “región de cañones, territorio montañoso, valles angostos e inclinaciones, además de cuencas y cauces de ríos”, algunos antiguos ya extintos y otros sobrevivientes. La toponimia nos hace reflexionar entre la apropiación del paisaje y los significados de los nombres antiguos. Las raíces más comunes en las denominaciones del náhuatl, son los geonímicos de tépetl, tepec, atl, tlan y -tan es decir lo referente a los cerros, el agua y la tierra o lugar. También asociados al sitio o lugar, las partículas -co, y titlán, titan, entre, en medio, dentro de. Son abundantes las referencias a la presencia de agua y de condiciones fisiográficas, que refieren ríos o aguas corrientes, barrancas, cuevas, montañas, arenales y lugares rocosos, así como las condiciones climáticas. Tlalcosahua cuya toponimia refiere a un lugar seco, coincide con las descripciones de algunos documentos históricos, como transcrito por José María Muriá (1991: 239) Octavo Distrito de Colotlán en 1842, en donde se refiere a Tlalcosahua, como pueblo que en tiempo de secas, se dedicaba a la artesanía del petate. El caso de Tlaltenango es muy evidente, ya que su denominación concuerda con el escenario geográfico actual, en el cual salta a la vista un sitio custodiado por enormes murallas naturales, la Sierra de Morones y la Sierra de Atolinga. Destaca



también la biodiversidad en lo referente a fitográficos sobre especies de pinos y plantas espinosas, zoográficos, sobre ofidios, insectos y ponzoñosos diversos, aves y mamíferos, así como alusiones a lo político y social en donde se dejan ver formas de habitar, cohabitar y las jerarquías en las formas de gobierno indígenas. En menor proporción están los referentes a la agricultura regional, relacionadas con el maíz, la calabaza y la cebolla; de las industrias y oficios relacionadas con el barro, la madera, la joyería y el mimbre, así como los de significado guerrero o religioso, en donde entenderíamos la presencia de lugares cercados y fortificados, derivados de la historia de un región de conquista y frontera indígena.

La descripción de lugares refiere sin duda la apropiación de los espacios físicos, con una clara significación cultural en muchas toponimias, lo que nos hace pensar en que la presencia tlaxcalteca y la Conquista, hicieron surgir nuevos topónimos, adicionados a los ya existentes, que son evidencias de la subsistencia, los ecosistemas y apropiación de los espacios. Michael C. Meyer (1984: 3,4) refiere que en las fronteras indígenas de la Nueva España, la aculturación dejó una huella profunda en la formación del ethos, por lo que el sincretismo cultural y la fusión biológica combinadas dieron pie al nacimiento de una nueva sociedad. Así, como resultado de la fuerza aplicada por el grupo más fuerte, la “aculturación” tiene una importancia que no se puede negar, pero todavía es más trascendente, según Michael Meyer, la “ecolturación” que indica la adaptación humana y la manipulación de un delicado ecosistema.

Los espacios naturales con recursos de agua, fueron determinantes en el proceso de ecolturación y sin duda ocuparon la mente de los habitantes de la Nueva España, pero además, la cultura de los grupos indígenas se ha desarrollado en regiones dotadas de manantiales y arroyos. Esta ecolturación o apropiación de los espacios naturales, se advierte también en numerosos topónimos de la lengua náhuatl, que indican la presencia de espacios naturales continuamente manipulados por asentamientos de gran población en esta gran región, que se caracteriza según la toponimia, por trenzas de agua, aguas viejas, aguas calientes, aguas descendentes, aguas subterráneas y muchos otros recursos naturales. María del Carmen Velázquez (1961:15) documenta información importante sobre la frontera de Colotlán, en la que se describe a la región como espacio de “tierras de labor y abundantes aguas”, Mezquitic, fue descrito como espacio situado en un cañon con mucho agua y buena ubicación; Bolaños como región de pesca que gozaba de saludables y abundantes aguas, así como ojos de agua inagotables.



Tipología	Significados
1. Hidrográficos, de condiciones climáticas y fisiográficas	Aguas, cañadas, barrancas, cuevas, montañas Arenales, caminos, espacios, sitios rocosos
2. De actividades agrícolas y productos para la subsistencia	Sobre el cultivo del maíz, calabaza, cebolla, recolección de tubérculos y la pesca
3. De significado político, social, mítico y religioso	La nobleza, el gobernante, el juego, los dioses, el maestro, los padres, la cohabitación, las banderas
4. Fitográficos	Flores, huizache, zalate, sauces, epazote, plantas espinosas, mezquites, pinos, guajes, tunas
5. Zoográficos	Animales de los ríos, aves, serpientes, alacranes, arañas, hormigas ponzoñosas, tigre, conejo y rata de campo
6. De industrias y oficios	Manufactura de canoas, comales, vasijas, cestos de mimbre, huacales, tambores, piedras preciosas
7. De significado guerrero o religioso	Murallas o fortificaciones de piedra, cercos para la defensa, lugares sagrados, armas

Índice de nombres, significado y agrupación cultural

1. Hidrográficos, de condiciones climáticas y fisiográficas

Ameca (trenza de agua)
 Apozol (de las aguas viejas)
 Apulco (en las aguas)
 Atolinga (donde se agita el río)
 Atotonilco (dentro del agua caliente)
 Camotlán (en la boca)
 Comuasco (dentro de lo barrancoso)
 Chalate, El (quebrada de sierras o cañada)
 Chapalagana (donde se mojan de manera abundante)
 Chicomoztoc (dentro de las siete cuevas)
 Hiscolco (dentro de la cara, la faz, la superficie)
 Huanusco (dentro de la cresta)
 Jalisos, Los (los arenales)
 Jalpa (desde la arena)
 Junulco (en el lugar angulado, con rincones)
 Momax (camino dividido, bifurcación de caminos)
 Patahuac (lugar ancho, espacioso)
 Susticacán (lugar terregoso y blancuzco / lugar agusanado)



Tabasco (tierra húmeda)
 Temecac (al final del cordón de piedra)
 Temoayo (agua que descende)
 Tepec (en el cerro)
 Tepechitlán (junto a lo rocoso)
 Tepetongo (en el interior del cerrillo)
 Tepimac (al final de la manita)
 Tepizuac (en lo pedregoso)
 Tlachichila (lugar de tierra roja)
 Tlalcosahua (tierra amarilla / tierra seca)
 Tlaltelolco (en la tierra amontonada)
 Tonilco (dentro de lo caliente)
 Xalosco (dentro de la cueva de arena)

2. De actividades agrícolas y productos para la subsistencia

Acatepulco (en el cerro de las cañas)
 Chayotillo (camote del cerro)
 Chonacata , chonacate (lugar de cebollas)
 Guaolote (árbol de mazorcas)
 Huajímic (donde se une el calabazo)
 Juanacatic (en las cebollas)
 Juanajuato (lugar de cebollas)
 Momax (lugar donde se pesca con la mano) Cf. Condiciones fisiográficas

3. De significado político, social, mítico y religioso

Cuexcomatitlán (en las trojes)
 Chichoca, La (la llorona)
 Juchipila (el jardín de la nobleza/ donde se guardan las flores)
 Mamatla (junto a lo que se lleva a cuevas)
 Papantan (lugar de banderas)
 Patoltila (lugar donde se juega)
 Tastuan (gobernante, señor, rey)
 Temastian (lugar del maestro)
 Teul, El (lugar del venerable Dios)
 Tlalcuiloya (tierra donde se cohabita)
 Totatiche (nuestros venerables padres)
 Zacualtipan (sobre el adoratorio)

4. Fitográficos

Amaxóchitl (flor de papel)
 Cuixtla (entre las espinas de los huizaches)
 Chalate, el (planta de zalate o ficus)
 Huejúcar (lugar de sauces)



Huejotitlán (entre los sauces)
 Huejuquilla (lugar de sauces jóvenes)
 Huejutua (junto a los sauces)
 Huichaca (lugar de cactus)
 Huipazote (entre el epazote)
 Huistle (espina grande)
 Huizachal (abundancia de espinas)
 Mezquital (abundancia de mezquites)
 Mezquitic (dentro de los mezquites)
 Nochistlán (lugar de tunas, lugar de grana)
 Nostic (en medio de las tunas)
 Ocota (especie de pino)
 Ocotan (lugar de ocotes)
 Pochotita (donde abundan los pochotes o árboles de pochota)
 Popotita (donde abundan los popotes)
 Telesteipa (cerro del estafiate)
 Teocultichillo (lugar de pequeños ocotes, pinos)
 Tepehuaje (cerro de los guajes)
 Tepeiste (cerro de ramas, lugar para espiar o cazar a la espera)
 Zoyatitlán (en el lugar de las palmas de zoyate)

5. Zoográficos

Ahuichote (perro de agua)
 Azqueltán (lugar de hormigas)
 Cicacalco (en la casa de las grandes hormigas ponzoñosas)
 Cohamiata (lugar de muchas serpientes)
 Cocuasco (en las serpientes)
 Colotlán (lugar de alacranes)
 Cuxpala (lugar de lagartijas)
 Chachatotita (lugar de nuestras aves)
 Chihuahua (perrillo)
 Huilacatitlán (entre las torcazas)
 Huilotita (lugar de torcazas)
 Huitzila (lugar de colobríes)
 Jicomulco (donde habita el jicote o avispón)
 Mixton, El (leoncillo)
 Palatuza (rata de olor fétido)
 Pizotita (lugar de cerdos)
 Sepuliche (venerado chapulín)
 Techalotita (lugar de ardillas)
 Tecolote (búho)
 Tejuan, el (el tigre)
 Tocratic (en el vientre de las arañas)
 Tochopa (en el pelo del conejo)
 Totolco (donde las aves)
 Totoate (gallina de agua, gallareta)



Totuate (gallina de agua, gallareta)
Tuxpan (en los conejos)

6. De industrias y oficios

Acaspulco (donde las grandes canoas)
Contitlán (entre las ollas)
Comatlán (donde abundan los comales)
Chalchihuites (lugar de piedras preciosas)
Chalmotita (el lugar de tus vasijas)
Chiquihuitillo (cesto pequeño de mimbre)
Huacasco (dentro del huacal)
Petacal, el (en forma de arca o petaca)
Tacuitapa (desde el atado)
Teponahuastlan (lugar de tambores)

7. De significado guerrero o religioso

Chimaltitan (entre los escudos o rodelas)
Moyahua (el cerco que protege de los enemigos)
Tempisque (como cuchillo mellado)
Tenango (dentro de la muralla o fortificación)
Tenasco (en el lugar fortificado)
Tenasquito (en el pequeño lugar fortificado)
Tenzompa (desde el muro de los cráneos)
Teuchitlán (lugar de los dioses)
Tlaltenango (en la tierra fortificada)
Totatiché (en la casa de nuestro venerable padre)
Toyahua (nuestro cerco)



Descripción morfológica de nombres y ordenación alfabética

A

ACASPULCO (pueblo perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco). Mariano Bárcena (2000: 271) lo cita como Acapulco. En las referencias orales y algunos documentos se cita como Acapulco. De calli, pol, y co. Según Garibay (1970). De acalli, barca, navecilla. Macazaga Ordoño (1979) refiere Acal. canoa, nave, Acalco. Dentro de la canoa. Acalloco, embarcadero. Pol. es una partícula que denota exceso. Acapulco. donde las grandes canoas. Garibay (1970), refiere el postposicional locativo-co, que indica, dentro.

ACASPULQUILLO (pueblo anexo al de Acapulco, Mpo. de Totatiche, Jalisco). Híbrida, interpretación similar a la de Acapulco, con el agregado “quillo”, diminutivo del castellano.

ACATEPULCO (rancho perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco). Según Peñafiel (1967) Acatl, caña, y tepec, cerro. Según Garibay (1970) Pol. es una partícula que denota exceso y el posposicional locativo-co, que indica, dentro. Se interpreta como: “en el cerro de las cañas”.

AHUICHOTE (pueblo del municipio de Jerez, Zacatecas). Voz que parece derivarse de Ahuizote, que Francisco J. Santamaría (1974) describe como de ahuzotl, perro de agua o animal anfibio como perro, que vivía en los ríos, que en el mundo mesoamericanos, fue mítico, portador de los malos augurios.. Se interpreta como “perro de agua”.

AMAXOCHITL (pueblo perteneciente al municipio de Juchipila y nombre de arroyo) También se le refiere como amoxóchitl. Rémi-Simeón (1977) refiere como amatl, papel y xóchitl: flor. Se interpreta como “flor de papel”

AMECA, La Vieja (pueblo del Mpo.de Valparaíso, Zacatecas).. Peñafiel (1967) refiere /a/ como radical de atl, agua, frecuentemente empleada para denotar que el sujeto pertenece al agua. Según Carlos Sandoval 1990) refiere mécatl, sogá, cuerda. Se puede interpretar como “mecate de agua” o “trenza de agua”.

APOZOL (cabecera de Municipio en Zacatecas) Peñafiel (1967) refiere /a/ como radical de atl, agua, frecuentemente empleada para denotar que el sujeto pertenece al agua. Garibay (1970) define pol. una partícula que denota exceso, zoltic, viejo y el sufijo despectivo – zollin, que indica deterioro, vejez. Se interpreta como “de las aguas viejas”.



APULCO (cabecera de Municipio en Zacatecas). Peñafiel (1967) refiere /a/ como radical de atl, agua, frecuentemente empleada para denotar que el sujeto pertenece al agua. Según Garibay (1970) pol. es una partícula que denota exceso y el posposicional locativo-co, que indica, dentro. Se interpreta como “en las aguas”.

ATOLINGA (cabecera de Municipio en Zacatecas) De atl, agua. Garibay (1970) refiere el verbo ollini, moverse, agitarse. La posposición -ca, con, por medio de, por, en. Se interpreta como “donde se agita el río”. Bernardo Carlos Casas (1986) ofrece otra interpretación, como “lugar de juncias o juncales”

ATOTONILCO (pueblo perteneciente al municipio de Jiménez del Teúl). De acuerdo a Rémi-Simeón (1992) viene de atotonilli, que a su vez deriva de atl, agua y totonia, caliente. Según Garibay (1970) el postposicional locativo-co, indica, dentro. Se interpreta como “dentro del agua caliente”.

AZQUELTAN (perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco).Garibay (1970) refiere azcatl, hormiga. Anaya Monroy (1965) refiere la posposición -tan, modificación de -tlan, lugar de. Se interpreta como “lugar de hormigas”.

C

CAMOTLAN (región wixárika, y denominación de río en Jalisco) .Según Garibay (1970) Camactli, boca, abertura, cuenca. La posposición -tlan , común a sustantivos y prefijos personales, indica: en, sobre, junto, entre, con, cerca. Se interpreta como “en la boca”.

CICACALCO (pueblo perteneciente al Mpo. de Tlaltenango, Zacatecas).Según Garibay (1970), calco significa “en la casa”, “dentro de la casa”. Bernardo Carlos Casas (1986) refiere Tzicacalco, “en la casa de las hormigas grandes y ponzoñosas” Alonso de Molina (1970) describe tzicatl, hormiga grande ponzoñosa.

COHAMIATA (pueblo wixárika perteneciente al Mpo. de Huejuquilla El Alto, Jalisco. También otro pueblo perteneciente al Mpo. de Bolaños, Jalisco). De Cóatl, serpiente

Según Iturrioz (1999) el afijo causal locativo -ta es de la lengua wixárika y se aplica al final de nombres de lugar. Según Garibay (1970) el adjetivo micc, otras veces miac, indica cantidad, mucho. Se interpreta como “lugar de muchas serpientes”.



COCUASCO (rancho perteneciente al Mpo. de Bolaños, Jalisco). Según Garibay (1970) Cocoa, plural de cóatl. y el postposicional locativo-co, que indica, dentro. Se interpreta como “en las serpientes”.

COLOTLAN (Cabecera de Municipio y denominación de río en Jalisco). Según Munguía (1984) Colotl, es alacrán. Garibay (1970), refiere la posposición -tlan, común a sustantivos y prefijos personales, que indica: en, sobre, junto, entre, con, cerca. Munguía (1984) interpreta la posición -tlan, como lugar de abundancia. Se interpreta generalmente como “lugar de alacranes” o “lugar donde abundan los alacranes”. También se puede interpretar como “entre los alacranes”.

COMATLAN (hacienda perteneciente al Mpo. de Bolaños en Jalisco). De comalli, disco para cocer la tortilla de maíz. Garibay (1970), refiere la posposición -tlan, común a sustantivos y prefijos personales, que indica: en, sobre, junto, entre, con, cerca. Munguía (1984) interpreta la posición -tlan, como lugar de abundancia. Se interpreta, “donde abundan los comales.”

COMUASCO (pueblo perteneciente al Mpo. de Chimaltitán, Jalisco). Según Molina (1970), comoloa, comoliui, barrancoso, hoyo. Garibay (1970) refiere el postposicional locativo-co, que indica, dentro. Se interpreta como “dentro de lo barrancoso”.

CONTITLAN (rancho perteneciente al Municipio de Juchipila, Zacatecas). De acuerdo a Fernando Anaya Monroy (1965) la voz contlan, viene de comitl, vasija, olla, y -tlan, lugar. De acuerdo a Munguía (1984), -titan, se entiende como: entre. Se interpreta como “entre las ollas”.

CUEXCOMATITLAN (pueblo wixárika perteneciente al Mpo. de Huejuquilla El Alto, Jalisco) Según Garibay (1970), cuezcómatl, troje, cuenco. El morfema -ti, aplicado en los nombres derivados no tiene otra función nada más que la eufonía, y se emplea para evitar el contacto entre dos consonantes. El posposicional -tlan, en, sobre, junto, entre. Se puede interpretar como: en las trojes.

CUIXTLA (Río que desemboca a la entrada del río Juchipila). Probable derivación de cuixtli, o bien huiztli, que Alonso de Molina (1970) refiere como espina grande del huizache. A esta voz se adiciona el posposicional -tlan, en, sobre, junto, entre. Se interpreta como “entre las espinas de los huizaches”



CUXPALA (pueblo perteneciente al municipio de Moyahua, Zacatecas) Alonso de Molina (1970 ofrece la voz cuetzpalin, lagartija. Rémi-Simeón (1992) define -palani, estar podrido, hediondo. Garibay (1970) define -lan, antiguamente escrito -llan, que se agrega a topónimos para designar, lugar de. Se interpreta como “lugar de lagartijas”

CH

CHACHATOTITA (pueblo wixárika cercano a Chalmotita, Mpo. de Huejuquilla, Jalisco). Según Molina (1970) chachalatli, cierto pájaro. Según Iturrioz (1999) el afijo causal locativo -ta es de la lengua wixárika y se aplica al final de nombres de lugar, -ti es ligación amplificativa que se ubica en el posposicional náhuatl de lugar, -tlan. Según Garibay (1970) el posesivo -to, indica nuestro. Se puede interpretar como “lugar de nuestras aves”.

CHALATE, El (pueblo wixárika, cercano a San Andrés Cohamiata, perteneciente al Mpo. de Huejuquilla, Jalisco). Según Molina (1970) refiere tzallantli, quebrada de sierras o cañada. Francisco J. Santamaría (1974:348) refiere chalate, planta morácea denominada también zalate.o ficus.

CHALCHIHUITES (zona arqueológica, nombre de sierra o cadena montañosa y cabecera de Municipio al sur-poniente de Zacatecas). Palabra híbrida del náhuatl y el la pluralización en castellano. Según Garibay (1970) chalchihuitl, piedra fina de color verde, jade, cosa preciosa, bella. Se interpreta “las piedras preciosas”.

CHALMOTITA (pueblo wixárika cercano a San Sebastián Teponahuastlán, Jalisco). Según Molina (1970), chalanqui, vasija cascada o desenfundada. Garibay (1970) refiere el posesivo -mo, que indica “tu”. Según Iturrioz (1999) el afijo causal locativo -ta es de la lengua wixárika y se aplica al final de nombres de lugar, además -ti es ligación amplificativa que se ubica en el posposicional náhuatl de lugar, -tlan . Se interpreta como “El lugar de tus vasijas”.

CHAPALAGANA (río de la región wixárika en Jalisco). Según Munguía (1984), chapullin, insecto ortóptero; atl, agua, y -la, entendido también como lacan, posposicional locativo. Molina (1970) refiere chapánqui, empapado y chapani, mojarse mucho. Se interpreta “donde se mojan de manera abundante”.



CHAYOTILLO (rancho perteneciente al Mpo. de Colotlán, Jalisco). Según Francisco J. Santamaría (1974:368) es una curcubitácea de la especie *Sycios angulatus*, que se dá en las milpas y cuyos camotes sirven para lavar. También se le conoce como chichicamole o camote del cerro.

CHICOMOZTOC (sitio arqueológico del municipio de Villanueva, Zacatecas) Según Garibay (1970) chicome, adjetivo numeral, siete. Oztotl, cueva, caverna. La posposición -c, es locativo que significa “dentro”, se une a sustantivos tomados en su forma temática, substituyendo -tl. Se interpreta como “dentro de las siete cuevas”.

CHICHOCA, LA (nombre de puente perteneciente a Momax, Zacatecas). De acuerdo a Rémi-Simeón (1977) xi-choca, es llora, que gime, que solloza. Según Garibay (1970) choca, o...cac, es del verbo llorar. Se interpreta como “la que llora” o “la llorona”.

CHIHUAHUA (barrio perteneciente al Municipio de Colotlán). De acuerdo a Garibay (1970) refiere a las posposiciones que se unen solamente con los prefijos personales nominales, así -huan, en unión de, junto con. También refiere que hay reverenciales diminutivos, despectivos y peyorativos que se pluralizan por reduplicación del sufijo. Tal es el caso de -huan, que puede repetirse como -huahuan, chiquito. Esto pudo a unirse a chichi, perro. Podría interpretarse como “perrillo”

CHIMALTITAN (cabecera de Municipio en Jalisco) De chimalli, escudo, rodela. Según Garibay (1970) el morfema -ti, aplicado en los nombres derivados no tiene otra función nada más que la eufonía, y se emplea para evitar el contacto entre dos consonantes. De Acuerdo a Munguía (1984), -titan, se entiende como: entre. La interpretación más generalizada es “entre los escudos” o “entre las rodelas”.

CHIQUIHUITILLO (rancho perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco). Palabra híbrida que incluye chiquihuite y el diminutivo -illo del castellano. Según Garibay (1970), chiquihuitl, cestón, tenate de mimbre.

CHONACATA (asentamiento wixárika cercano a Pueblo Nuevo, en el Mpo. de Mezquitic, Jalisco) Molina (1970) refiere xonácatl, cebolla. Según Iturrioz (1999) el afijo causal locativo -ta es de la lengua wixárika, se aplica al final de nombres de lugar. Se interpreta como “lugar de cebollas”.



CHONACATE (perteneciente al Mpo. de Chimaltitán, Jalisco). Molina (1970) refiere xonácatl, cebolla. Se interpreta como “lugar de cebollas”.

G

GUAOLOTE, El (cerro en territorio wixárika, cercano al río Bolaños, Mpo. de Bolaños, Jalisco). Probable derivación de cuaolote. Según Molina (1970) cuauhtli, significa árbol, y olotl, el corazón o espiga desgranada de la mazorca del maíz. Se interpreta como “árbol de mazorcas”.

H

HISCOLCO (pueblo del municipio de Tabasco, Zacatecas)Según Rémi-Simeón (1977) una voz cercana es ixcoloa, cortar por el extremo, en la superficie. Garibay (1970) ofrece la voz ixcuatl, frente, cara. Alonso de Molina (1970) refiere ixco, en la cara, ixcococ, caritriste. Cualquiera de estas voces se unieron a lo que Garibay (1970), define como el postposicional locativo-co, que indica, dentro. Se puede interpretar como “dentro de la cara”.

HUACASCO (hacienda perteneciente al Mpo. de Santa María de Los Angeles, Jalisco). Según Molina (1970) uacalli significa, angarillas para llevar carga en las espaldas. Garibay (1970), refiere el postposicional locativo-co, que indica, dentro. Se interpreta como “dentro del huacal”.

HUAJIMIC (cañon en Mpo. de Mezquitic, cercano a San Andrés Cohamiata, Jalisco). De acuerdo a Munguía (1984) Uaxin, calabazo. Según Garibay (1970) -ic, posposición que probablemente es síncope de -ica, con, en unión de, en seguida de. Se interpreta como “donde se une el calabazo”.

HUANUSCO (cabecera de Municipio en Zacatecas). Según Molina (1970) cuanacatl, cresta de gallo o gallina. Garibay (1970), refiere el postposicional locativo-co, que indica, dentro. Se interpreta como “dentro de la cresta”.

HUEJÚCAR (cabecera de Municipio en Jalisco) Según Munguía (1984) viene de Uexotl, árbol de la familia del sauz. Sandoval (1990) refiere -can, locativo. Se interpreta como “lugar de sauces”. Bernardo Carlos Casas (1986) refiere que el nombre antiguo es Huexocan, “donde hay sauces”.



HUEAJUTUA (nombre de un pueblo huichol, del municipio de Mezquitic, y nombre de un cerro cercano). Según Munguía (1984) Uexotl, árbol de la familia del sauz. Garibay (1970) refiere la posposición locativa -tlan, en, sobre, junto, entre, cerca de. Se interpreta como “junto a los sauces”

HUEJOTITLAN (pueblo del Mpo. de Totatiche, Jalisco). Según Munguía (1984) viene de Uexotl, árbol de la familia del sauz. Según Garibay (1970) la posposición -tlan , común a sustantivos y prefijos personales, que indica: en, sobre, junto, entre, con, cerca. La interpretación más general es “entre los sauces”.

HUEJUQUILLA, El Alto (cabecera de Municipio en Jalisco.) Munguía (1984) refiere Uexotl, árbol de la familia del sauz y “quilla”, como diminutivo del castellano, se interpreta como “saucito” Sandoval (1990) refiere quilitl, verde, y la posposición -lan, lugar. Se interpreta como “lugar de sauces jóvenes”.

HUICHACA (cerro perteneciente al Municipio de Juchipila) . Francisco J. Santamaría (1974) ofrece la voces comunes en el noroeste de México, huicha, del náhuatl huitztli, espina; huichacame, voz mayo que se refiere a la cactácea Opuntia tunicata. Se interpreta como “lugar de cactus”

HUILACATITLAN (pueblo perteneciente al Mpo. de Bolaños, Jalisco) Según Garibay (1970) Huilotl. Ave especie de las torcazas, tórtola. La posposición -ca, con, junto a.; una segunda posposición -titlan, entre, cerca. Se interpreta como “entre las torcazas”.

HUILOTITA (rancho wixárika, perteneciente al Municipio de Bolaños, Jalisco). De acuerdo a Garibay (1970) huillotl, ave de la especie de las torcazas o tórtola. Según Iturrioz (1999) el afijo causal locativo -ta es de la lengua wixárika y se aplica al final de nombres de lugar, -ti es ligación amplificativa que se ubica en el posposicional náhuatl de lugar, -tlan. Se interpreta como “lugar de torcazas”.

HUIPAZOTE, El (hacienda perteneciente al Mpo. de Colotlán, Jalisco) De acuerdo a Molina (1970) uica, con otros, en compañía de otros; epazotl, yerbabuena de la Nueva España. Se interpreta como “entre el epazote”.

HUISTLE (pueblo perteneciente a Huejuquilla El Alto, Jalisco). Según Garibay (1970) huiztli, espina grande, como las de acacia (huizache)



HUITZILA (pueblo perteneciente al municipio de García de la Cadena, Zacatecas) Según Rémi-Simeón (1977) viene de uitzilin, pajarillo que zumba, colibrí. Garibay (1970) define -lan, antiguamente escrito -llan, que se agrega a topónimos para designar, lugar de. Se interpreta como “lugar de colibríes”

HUIZACHAL (rancho perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco). Según Munguía (1984), es palabra híbrida, mitad castellano y mitad náhuatl. Uitz, espina y del castellano -chal, abundancia. Garibay (1970) refiere huitztli, espina grande. Se interpreta como abundancia de espinas.

J

JALISOS, LOS (Ojo de agua en el Cerro del Gallo, perteneciente el Mpo. de Bolaños, Jalisco) Según Peñafiel (1967) de xalli, arena. Probable castellanización en plural : “los arenales”.

JALPA (cabecera de Municipio en Zacatecas). Philip Wayne Powell (1969) refiere la antigua denominación como Xalpa. Según Peñafiel (1967) de xalli, arena. Según Garibay (1970) la posposición -pa, se une al nombre en forma temática para indicar procedencia. Se interpreta como “desde la arena”.

JICOMULCO (pueblo perteneciente al municipio de Valparaíso, Zacatecas). Según Garibay (1970) la voz cercana que es xicotl, abejón, avispon, jicote; también la voz temoli, abejón y la posposición -co que indica, dentro. Se interpreta como “donde habita el jicote”.

JUANACATIC (rancho perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco) De acuerdo a Sandoval (1990) xonácatl, cebolla. Según Munguía (1984) itik, dentro, vientre. Garibay (1970) refiere itic, como adverbio posposicional, dentro de, en medio de. Se interpreta “en las cebollas”.

JUANAJUATO (rancho perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco). De acuerdo a Sandoval (1990) xonácatl, cebolla. Probable hibridación con los sufijos locativos del p´urhépecha, -juato, y -cuato. Interpretación: “lugar de cebollas”.

JUCHIPILA (cabecera de Municipio y denominación de río en Zacatecas) En Molina (1970) xóchitl, flor; pillotl, nobleza. Garibay (1970) refiere la posición -lan como de lugar. Bernardo Carlos Casas (1986) refiere que el nombre antiguo era Xuxhipila, Garibay (1986) cita xóchitl, flor y pielli, piellia, depósito,



donde se guarda. Esta antigua denominación indicaría “donde se guardan las flores”. Miguel León Portilla (1995) refiere otra interpretación basada en *xó-chitl*, flor y pilli, niño. Yólotol González Torres (1991) describe el nombre de Xochipilli, flor preciosa, flor noble. Una propuesta de interpretación es “en el jardín de la nobleza”.

JUNULCO (rancho perteneciente al Mpo. de Huejuquilla El Alto, Jalisco) Rémi Simeón (1992) anota el adjetivo *xumultic*, con huecos, angulado, que tiene rincones. Garibay (1970), refiere el postposicional locativo-co, que indica, dentro. Se interpreta como “en el lugar angulado”

M

MAMATLA (antiguo pueblo perteneciente al Mpo. de Chimaltitán, Jalisco). Según Munguía ((1984) *Mama*, cargar y -*tl*, junto. Según Garibay (1970) *mama* es verbo, que indica cargar. Se interpreta como “Junto a lo que se lleva auestas”

MEZQUITAL, del Oro (cabecera de Municipio, Zacatecas) Según Munguía (1984) *mizkitl*, mesquite. Probable castellanización en plural que indica abundancia de árboles de mesquites.

MEZQUITIC (cabecera de Municipio y rancho *wixárika* perteneciente al mismo municipio en Jalisco) Según Munguía (1984) *mizkitl*, árbol de mesquite, *itik*, dentro, vientre. Garibay (1970) refiere *itic*, como adverbio posposicional, dentro de, en medio de. Se interpreta dentro de los mesquites.

MIXTON (cerro o peñol que se ubica en el Municipio de Juchipila, Zacatecas) Según Francisco J. Santamaría (1974) hay una voz similar, *mixtli*, puma o león americano. Alonso de Molina (1966) anota *miztli*, león y *miztin*, gato. Garibay (1970) explica que entre los despectivos que significan desprecio, poca consideración, atenuación, figura la posición -*ton*. En unión a esto, la voz podría interpretarse como “leoncillo”

MOMAX (cabecera de Municipio en Zacatecas). Según Garibay (1970) *Mo-* es prefijo de segunda persona del singular que indica posesión, “tuyo” “vuestro” al unirse con el nombre, éste pierde terminaciones o sufijos. Remi Simeon (1977) ofrece como denominaciones que pueden aplicarse a este caso, la de *maxaltic*, dividido, bifurcado, hablando de un camino, y *maxatl*, entroncamiento. Se puede interpretar como “vuestro camino bifurcado” o “bifurcación”



de caminos” Alonso de Molina (1970) describe momachtli, estudiante. Rémi Simeón (1977) ofrece la voces momachtiani, aprendiz, momaxaqualoani, el que se frota las manos, y momaxaqualoa, frotado con fuerza entre las manos, denominaciones que concuerdan en gran medida, con la de Bernardo Carlos Casas (1986) que interpreta momax, como “lugar donde se pesca con la mano”.

MOYAHUA (Cabecera de Municipio en Zacatecas). Según Garibay (1970) Mo- es prefijo de segunda persona del singular que indica posesión, “tu”, al unirse con el nombre, éste pierde el sufijo. Carlos Sandoval (1990) refiere yahualli: redondel, cerco. De esta estructura se interpreta como “por vuestro cerco”. Garibay (1970) anota también moyahuac, perecer, ser conquistado y conquistar. Alonso de Molina (1970) ofrece una idea más cercana, moyaua, nite, alzar el cerco a los enemigos. Se interpreta “el cerco que protege de los enemigos”.

N

NOCHISTLAN (cabecera de Municipio en Zacatecas) Según Garibay (1970) nochtli, tuna, fruto comestible del cactus y el locativo -tlan, lugar de. Se interpreta “lugar de tunas”. Otra versión es la de Clotilde Evelia Quirarte (1960) quien refiere Nocheztlán, de Noch (tli)- ez (tli) y - tlan, lugar de grana.

NOSTIC (antiguo pueblo wixárika perteneciente al Mpo. de Mezquitic, Jalisco). Según Garibay (1970) nochtli, tuna, fruto comestible del cactus. Según Munguía (1984) itik, dentro, vientre. Garibay (1970) refiere itic, como adverbio posposicional, dentro de, en medio de. Se interpreta como, “en medio de las tunas”.

O

OCOTA, de la Sierra (pueblo wixárika perteneciente al Mpo. de Bolaños, Jalisco). OCOTA (rancho wixárika cercano a Teponahuastlán, perteneciente al Mpo. de Mezquitic, Jalisco)

OCOTAN, Guadalupe (pueblo perteneciente al Mpo. de Bolaños, Jalisco). Según Anaya Monroy (1965) ócotl, árbol de ocote, conífera, y la posposición -tan, modificación de -tlan, lugar de. Se interpreta como lugar de ocotes.



P

PALATUZA (rancho perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco). Molina (1970) refiere palani, hacerse podrido. Francisco J. Santamaría (1974) anota tuzan o totzan, una especie de rata o geomídeo, cavador de la tierra. Se interpreta como “rata de olor fétido”

PAPANTAN, El (sitio cercano al puente de Camotlán, Jalisco). Según Garibay (1970) el plural se hace por la duplicación de la sílaba inicial. De aquí se deduce la voz pantli, que Molina (1970) define como bandera, y la posposición-tan, de lugar. Se interpreta como “lugar de las banderas”.

PATAHUAC (ranchería perteneciente al Mpo. de Bolaños, Jalisco) Según Garibay (1970) -nahuac es un locativo que indica “junto a”, “al lado de” y patlahuac es un adjetivo, que indica ancho, abierto. Rémi-Simeón (1992) explica que patlahuac otli, es un adjetivo, que indica camino grande, amplio, espacioso. Probablemente esta denominación se transformó en patahuac. Se interpretaría como “lugar amplio”.

PATOLTLA (rancho perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco). De acuerdo a Sémi-Simeón, patolli es la denominación de un juego de azar, de origen prehispánico, y patoa, significa jugar Según Garibay (1970) el morfema -ti se usa para evitar el contacto de dos consonantes, su razón de ser es evitar la eufonia,. Anaya Monroy (1965) refiere que la terminación -lan indica lugar. Se interpretaría como “donde se juega”

PETACAL, El (cerro perteneciente al Municipiode Totatiche, Jalisco) De acuerdo a María del Carmen Velázquez (1961) esta denominación aparece en documentos del siglo XVIII y se refiere un cerro escarpado a cuyas faldas se encuentra Totatiche. Francisco J. Santamaría (1974) define petlacalli, arca de cuero o de madera, caja de mimbre, palma tejida o de cañas.

Alonso de Molina (1970) ofrece la voz petlatl, estera. Se interpreta como “en forma de arca o petaca”

PIZOTITA (pueblo del Mpo. de Bolaños, Jalisco). Según Munguía (1984) de pizotl, cerdo. Según Iturrioz (1999) el afijo causal locativo -ta es de la lengua wixárika y se aplica al final de nombres de lugar, -ti es ligación amplificativa que se ubica en el posposicional náhuatl de lugar, -tlan



POCHOTITA (asentamiento wixárika cercano a Nueva Colonia, Mezquitic, Jalisco) Pochote o pochota es un tipo de ceiba de cuya madera se manufacturaron instrumentos musicales. Según Iturrioz (1999) el afijo causal locativo –ta es de la lengua wixárika y se aplica al final de nombres de lugar, –ti es ligación amplificativa que se ubica en el posposicional náhuatl de lugar, -tlan. Se interpreta como “donde abundan los pochotes”.

POPOTITA (pueblo wixárika, Mpo. de Huejuquilla El Alto, Jalisco) Según Munguía (1984) Popotl, popote, succionador y –tlan, locativo como lugar de abundancia. Según Iturrioz (1999) el afijo causal locativo –ta es de la lengua wixárika y se aplica al final de nombres de lugar, –ti es ligación amplificativa que se ubica en el posposicional náhuatl de lugar, -tlan. Se interpreta, “en donde abundan los popotes”. En algunos lugares dichos popotes son de tallos de haba o de otras procedencias vegetales.

S

SUSTICACAN (pueblo perteneciente al Municipio de Jerez, Zacatecas). Alonso de Molina (1970) ofrece dos voces muy cercanas: ticatl, tierra blanca y tzuntezcatl, cierto gusanillo. Garibay (1970) explica el morfema -ti, que se emplea para evitar el contacto entre dos consonantes; la posposición -can, que se usa para derivados verbales. Se podría interpretar como “lugar agusanado”, o bien “lugar terregoso y blancuzco”

SEPULICHE (rancho perteneciente al Mpo. de Colotlán, Jalisco). Garibay (1970) refiere la posposición reverencial –tzin, venerable, que es equivalente a -che. Alonso de Molina (1970) ofrece una voz cercana que es chapulín, langosta. Se interpretaría como “venerado chapulín”

T

TABASCO (cabecera de Municipio en Zacatecas). De acuerdo a Julieta Campos y Enrique González Pedrero (1985) esta denominación en la región sur del el Golfo de México no fue elegida por los españoles, sino que los indígenas llamaban así al territorio sureño y la palabra es de origen nahuatl. Sobre esta voz hay dos versiones, tlalpalco, en el lugar donde la tierra está húmeda, de tlalli, tierra y paltic, cosa mojada o húmeda. La segunda versión es referida por Francisco J. Santamaría (1974), tlapachtli, tierra de pastle, de tlalli, tierra y pachtli, heno, hierba que cuelga de los árboles. Para el caso de Zacatecas se interpretaría “tierra húmeda”.



TACUITAPA (rancho perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco). Antiguamente se conocía como Tlacuitlapan. y es también un barrio de Zacatecas. Según Garibay (1984) el posposicional -pa, y -pan, en. La posposición -pa indica también significa procedencia, origen, punto de partida, de, desde, de parte de. Tlacuitlapilli, cosa atada, manojo. Se interpreta como “desde el atado”.

TAPEIXTE (rancho cercano al puente de Camotlán, Jalisco). De acuerdo a Rémi-Simeón (1969) tepexitl, significa roca, peñasco, precipicio. Otra explicación la ofrece Francisco J. Santamaría (1974) quien ofrece el término tepeixtle, de tepetl, cerro e ixtli, aplicado aquí en el sentido amplio de “rama”, y también interpreta el término como “cerro de ramas, para espiar o cazar a la espera”.

TASTUAN (rancho perteneciente al Mpo. de Chimaltitán, Jalisco). Según Garibay (1984), Tlatolli, palabra, mandato, ley. Tlatoani, gobernante, señor, rey.

TAYMARITA (pueblo wixárika cercano a Nueva Colonia, Mpo. de Mezquitic, Jalisco)

Según Iturrioz (1999) el afijo causal locativo -ta es de la lengua wixárika y se aplica al final de nombres de lugar. Según Palafox Vargas (1978) la posesión se expresa anteponiendo al nombre la partícula -ta, que indica nuestro, nuestra. Y la partícula -ma que indica género femenino.

TECHALOTITA (pueblo wixárika perteneciente al Mpo. de Mezquitic, Jalisco) Según Sandoval (1990) techálotl, significa ardilla. Según Iturrioz (1999) el afijo causal locativo -ta es de la lengua wixárika y se aplica al final de nombres de lugar, -ti es ligación amplificativa que se ubica en el posposicional náhuatl de lugar, -tlan. Se interpreta como “lugar de ardillas”.

TECOLOTE (rancho perteneciente al Mpo. de Huejuquilla El Alto, Jalisco) De tecólotl, buho

TEJUAN, El (pueblo perteneciente al Municipio de Valparaíso, Zacatecas). Según Garibay (1970) tecuani, tigre, bestia feroz.

TELESTEIPA pueblo perteneciente al Mpo. de Tlaltenango, Zacatecas) De acuerdo a Bernardo Carlos Casas (1989) se interpreta como “en la casa del estafiate”. Garibay (1970) refiere te, como derivado de tépetl, cerro. Francisco J. Santamaría (1974) refiere que estafiate proviene de la voz iztahuac, sal amarga, planta herbácea de tallo velludo. Se interpreta como “cerro del estafiate”



- TEMASTIAN (pueblo perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco) Según Munguía (1984) viene de Temachtik, maestro, y –ani, quien practica. Se interpreta, “lugar del maestro”. Bernardi Carlos Casas (1986) refiere que el nombre antiguo era Temaxtiani, “el maestro”
- TEMECAC (cerro cercano al Mpo. de Bolaños, Jalisco). Garibay (1970) refiere tetl, piedra. Munguía (1984) explica mecatl, cordel, sogá. Según Anaya Monroy (1965) la posposición locativa –c, indica en, al final de. Se interpreta como “al final del cordón de piedra”.
- TEMPISQUE (rancho wixárika cercano a Teponahuastlán, perteneciente al Mpo. de Mezquitic, Jalisco). TEMPISQUES, Los (rancho wixárika perteneciente al Mpo. de Mezquitic, Jalisco). De acuerdo a Rémi-Simeón (1992) tempixoa, nitla tempixoa, mellar una espada o un cuchillo. Garibay (1970) anota quen, como, a manera de. Se interpretaría como “como cuchillo mellado”
- TEMUAYO (rancho perteneciente al Mpo. de Mezquitic, Jalisco). Rémi-Simeón (1992) explica temoa, algo que desciende, ayoa, llenarse de agua. Se interpretaría como “agua que desciende”.
- TENANGO (pueblo perteneciente al municipio de Villanueva, Zacatecas) De acuerdo a Rémi-Simeón (1992) viene de la voz tenamitl, muro, fortificación, y la posposición -go, que se substituye por -co, dentro. Se interpreta como “dentro de la muralla”
- TENASCO (rancho perteneciente al Mpo. de Santa María de Los Angeles, Jalisco, dividido en El de Arriba y el de En medio) Probaable derivación de tenamitl, que Anaya Monroy (1965) define como muralla y el postposicional locativo–co, que indica, dentro. Se interpreta como “en el lugar fortificado”.
- TENASQUITO (rancho perteneciente al Mpo. de Santa María de Los Angeles, Jalisco) Palabra híbrida del náhuatl y el castellano. Probaable derivación de tenamitl, que Anaya Monroy (1965) define como muralla y el postposicional locativo–co, que indica, dentro. Se agrega la posposición –ito, diminutivo del castellano Se interpreta como “en el pequeño lugar fortificado”.



TENZOMPA (antiguo pueblo wixárika perteneciente al Mpo. de Huejuquilla El Alto, Jalisco). Otra designación local es Temsompa. En Peñafiel (1967) tzompantli, son las radicales de cráneo y bandera, se entiende como “donde se conservan los cráneos de los sacrificados”, y tenamitl, cerca, muro. Según Garibay (1970) la posposición -pa, se agrega al nombre en forma temática e indica de, de parte de, desde. Se interpreta como “desde el muro de los cráneos”.

TEOCULTICHILLO (pueblo del municipio de Huanusco, Zacatecas) Rémi Simeón (1977) explica la voz teócotl, especie de lino cuya raíz huele como incienso al ser quemada. Francisco J. Santamaría (1974) ofrece una voz similar, teocote, de téotl dios y ocotl, pino, ocote, nombre de una planta conífera de raíz olorosa. Garibay (1970) explica el morfema -ti, que se emplea para evitar el contacto entre dos consonantes. En este caso se advierte un híbrido por la posposición -chillo, diminutivo. Se interpreta como “lugar de pequeños ocotes, pinos”

TEPEC (pueblo aledaño a la cabecera del Mpo. de Bolaños, Jalisco). Según Garibay (1970) tépetl, monte, cerro; la posposición -c, locativo, significa en. Se interpreta como “dentro del cerro” o “en el cerro”.

TEPECHITLAN (cabecera de Municipio en Zacatecas). En Garibay (1970) el adjetivo tepexic, peñascoso, rocoso, y la posposición -tlan, común a sustantivos y prefijos personales, que indica: en, sobre, junto, entre, con, cerca. Se interpreta como: “junto a lo rocoso”. Otra interpretación es la de Bernardo Carlos Casas (1986) que interpreta “junto al cerro de la espera”.

TEPEHUAJE (rancho perteneciente al Mpo. de Mezquitic, Jalisco). Según Munguía (1984) viene de tépetl, cerro y huaxin, calabazo, guaje. Se interpreta como “cerro de los guajes”.

TEPETONGO (cabecera de Municipio en Zacatecas). Según Garibay (1970) de tépetl, montaña, cerro, pueblo, el locativo interno -co, dentro de, y la partícula intensiva -on, que tiende a ser enfática. Garibay traduce tepeton, montañaja. Se puede interpretar como “en el interior de la vieja montaña”

TEPIMAC (pueblo perteneciente al Mpo. de Chimaltitán, Jalisco). En Rémi Simeón (1992) tepitl, y tecpiton, es pequeño. Garibay (1970) anota maitl, mano. Según Anaya Monroy (1965) la posposición locativa -c, indica en, al final de. Se interpretaría como “al final de la manita”



- TEPIZUAC** (perteneciente al Mpo. de Chimaltitán, Jalisco) También escrito como Tepisuaque en tiempos coloniales, según María del Carmen Velázquez (1991:116). De acuerdo a Rémi-Simeón (1992) tepitzoa, endurecer, tepitzin, petrificarse y tepitztic, duro. Según Anaya Monroy (1965) la posposición locativa -c, indica en, al final de. Se interpretaría como “en lo pedregoso”
- TEPONAHUASTLAN** (pueblo wixárika perteneciente al Mpo. de Mezquitic, Jalisco) De teponahuastle, tambor de origen prehispánico, también conocido como teponastle. Según Garibay (1970) la posposición -tlan, común a sustantivos y prefijos personales, que indica: en, sobre, junto, entre, con, cerca. Se interpreta como “lugar de tambores”.
- TEUL, EL** (De González Ortega, perteneciente al municipio de Tlaltenango, Zacatecas y San Andrés del Teúl o Jiménez del Teúl, también cabecera de municipio en Zacatecas). Según Garibay (1970) teuhli, significa polvo, príncipe, de la nobleza. Otra versión es la que propone Clotilde Evelia Quirarte (1960:207) quien refiere que Teúl y Tuichi tienen la misma procedencia fonética, de Teotzin, Venerable Dios. Se interpreta como “lugar del venerable Dios”.
- TLACHICHILA** (pueblo perteneciente al municipio de Nochistlán, Zacatecas) De acuerdo a Rémi-Simeón (1977) tlachichilli, tierra roja. Garibay (1970) define -lan, antiguamente escrito -llan, que se agrega a topónimos para designar, lugar de. Se interpreta como “lugar de tierra roja”.
- TLALCOSAHUA** (pueblo perteneciente al Mpo. de Huejúcar, Jalisco). Según Garibay (1970) tlalli, tierra, suelo y cozahqui, cozahuic, amarillo, seco. Se interpreta como “tierra amarilla” o “tierra seca”
- TLALCUILOYA** (sitio en territorio wixárika de San Andrés Cohamiata, Jalisco). Según Garibay (1979), tlalli, tierra, y cui, ocuic, verbo que indica cohabitar. Anaya Monroy (1965) refiere -lo- como participio adjetivado, y la posposición -yan, lugar. Se interpreta como “tierra en donde se cohabita”.
- TLALTENANGO** (Cabecera de Municipio en Zacatecas). Según Garibay (1970) de tlalli, tierra, suelo. Se une a Tenanco, que según Anaya Monroy (1965) viene de tenamitl, muralla y -co, dentro. Se interpreta como “en la tierra fortificada” o “en el sitio fortificado”. Otras opiniones son las que señala



Bernardo Carlos Casas (1986:XXXIII) quien explica que esta voz proviene de tlali, tierra; -pa en, o también vocativo de lugar; tlatelli, tierra, muralla y -pan, sobre; tlacte, pueblo y tena, meseta, muralla. El autor lo interpreta como “ciudad amurallada”.

TLALTELOLCO (Santiago, antiguo pueblo tlaxcalteca, perteneciente al municipio de Colotlán, Jalisco) Fernando Anaya Monroy (1965) anota el topónimo tlaltelulco, de tlatelli, montón de tierra, de donde se forma el adjetivo tlatello. Garibay (1970), refiere el postposicional locativo-co, que indica, dentro. Se interpreta como “en la tierra amontonada”

TOCATIC. (pueblo perteneciente al municipio de Tlaltenango ?) Según Garibay (1970) toca, otocac, enterrar. Según Munguía (1984) itik, dentro, vientre. Garibay (1970) refiere itic, como adverbio posposicional, dentro de. Según Bernardo Carlos Casas (1986) se interpreta como “en el interior de las arañas” También puede interpretarse “en el vientre de las arañas”

TOCHOPA (barrio perteneciente al municipio de Colotlán). En Alonso de Molina (1970 se entiende una voz muy similar, tochomitl, pelo de conejo, Garibay (1970) anota tochin, tochtli, conejo y la posposición -pa, en, desde, de parte de, que se agrega al nombre en su forma temática suprimiendo el sufijo primario. En este caso tomitl, pelo, vello, se suprime mitl, para agregar la posposición. Se interpreta como “en el pelo del conejo”

TONILCO (pueblo perteneciente al municipio de El Teúl de González Ortega, Zacatecas) Esta voz probablemente es una abreviación de totoniliztli que Alonso de Molina(1970) define como calor, ardor. Garibay (1970) también refiere totonillotl, ardor, calor, fiebre. Garibay (1970), refiere el postposicional locativo-co, que indica, dentro. Se interpreta como “dentro de lo caliente”

TOTATICHE. La interpretación local es Totatitzin, lugar de nuestro venerable padre (cabecera de Municipio en Jalisco). Garibay (1970) refiere tahtli, padre, abuelo. El prefijo nominal posesivo to-, nuestro y el sufijo reverencial -tzin, que significa veneración, respeto, afecto. Bernardo Carlos Casas (1986) interpreta como “en la casa de nuestro padre”



TOTOATE (sitio arqueológico, perteneciente al Municipio de Mezquitic, Jalisco). Alonso de Molina (1970) refiere totolin gallina. El sufijo *-ate*, puede derivarse de *atl*, que Molina (1970) define como agua. Se interpreta como “gallina de agua”, que coincide con la especie de ave conocida como “gallareta”, que Francisco J. Santamaría (1974) describe en ave nadadora de los ríos y lagunas.

TOTOLCO (rancho perteneciente al Mpo. de Totatiche, Jalisco, divido en de Arriba y en de Abajo) Según Garibay (1970) totolli, ave de corral, guajolote, tótotl, ave, pájaro. El postposicional locativo-*co*, indica, dentro. Se interpreta, “en los guajolotes”.

TOTUATE (rancho perteneciente al Mpo. de Mezquitic, Jalisco) Alonso de Molina (1970) refiere totolin gallina. El sufijo *-ate*, puede derivarse de *atl*, que Molina (1970) define como agua. Se interpreta como “gallina de agua”, que coincide con la especie de ave conocida como “gallareta”, que Francisco J. Santamaría (1974) describe en ave nadadora de los ríos y lagunas.

TOYAHUA (pueblo del Municipio de Villanueva, Zacatecas) En los mapas modernos aparece como Tayahua. Según Garibay (1970) *to* es posesivo que indica nuestro, al unirse con el nombre, éste pierde el sufijo. Carlos Sandoval (1990) refiere yahuálli: redondel, cerco. Se interpreta como “donde nuestro cerco”.

TUXPAN (pueblo wixárika perteneciente al Mpo. de Bolaños, Jalisco). El nombre original en lengua wixárika es Tutsipa. La denominación Tuxpan aparece en el Plano de las Tres Municipalidades del Río Bolaños de 1902, Archivo del Arzobispado. Según Munguía (1984) de Tochpan, compuesta de *tochtli*, conejo, y *-pan*, sobre. Se interpreta como “en los conejos”.

X

XALOSCO (puente perteneciente al Mpo. de Tlaltenango, Zacatecas) Según anaya Monroy (1965) de xalli, arena, óztotl, cueva y *-co* dentro. Se interpreta “dentro de la cueva de arena”. Bernardo Carlos Casas (1986) refiere que el nombre antiguo era Xalócatl, “agua del pino real”

**Z**

ZACUALTIPAN (pueblo perteneciente al municipio de Tepechitlán) Garibay (1970) explica que esta voz es el caso de los nombres de doble forma, sin el morfema -ti, es sinónimo de zacualpan, de tzacualli, encierro, torre, pirámide. Fernando Anaya Monroy (1965) describe también tzacualli, montículo, adoratorio, y la posposición -pan, sobre. Se interpreta como “sobre el adoratorio”

ZOYATITLAN (barrio perteneciente al municipio de Colotlán). También se escribe Soyatitlán. Francisco J. Santamaría (1974) explica que la voz zoyatl, se refiere a la palma, la hoja de la palmera, la materia textil ordinaria que de ella se obtiene y con la cual se hacen sombreros y otras cosas. Santamaría agrega que genéricamente el nombre de zoyatl, se aplica a liliáceas y amarilidáceas. Garibay (1970) explica que el morfema -ti, se emplea para evitar el contacto entre dos consonantes. La posposición -tlan, en, sobre, junto, entre, con, cerca. Se interpreta como “en el lugar de las palmas de zoyate”.



Referencias

- ANAYA MONROY, Fernando
La toponimia indígena en la historia y la cultura de Tlaxcala. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1965
- BARCENA, Mariano
“Ensayo estadístico del Norte de Jalisco.” En José María Muriá y Manuel Caldera, *Lecturas Históricas del Norte de Jalisco*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2000, pp. 269-291.
- CAMPOS, Julieta y GONZALEZ PEDRERO, Enrique
“La Tierra Pródiga” en Ma. Eugenia Arias G., Ana Lau F. Y Ximena Sepúlveda, compiadoras, *Tabasco: Textos de su Historia*. Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1985.
- CASAS, Bernardo Carlos
Una ciudad amurallada. Tlaltenango. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco / Impre-Jal, 1986
- CHAVERO, Alfredo (ed)
El Lienzo de Tlaxcala México: Editorial Cosmos, 1979.
- DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco
Papeles de la Nueva España. Vol. VII. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1905
- FABREGAS PUIG, Andrés, Coord.
Memoria del Norte: Coloquio de Colotlán en Homenaje a Manuel Caldera. Zapopan: El Colegio de Jalisco / Centro Universitario del Norte, Universidad de Guadalajara, 2001
- GARIBAY, Angel María
Llave del Náhuatl. México: Editorial Porrúa, 1970.
- GONZALEZ TORRES, Yólotl
Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica. México: Ediciones Larousse, 1991
- ITURRIOZ LEZA, José Luis
Toponomástica huichola, Tepic: Fundación Nayarit / El Colegio de Jalisco, 1999.
- LEON PORTILLA, Miguel
La flecha en el blanco: Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas. México: Editorial Diana, 1995.
- MACAZAGA ORDOÑO, César
Diccionario de la Lengua Náhuatl. México: Editorial Innovación, 1979
- MARTINEZ RIVERA, Elva
Los tlaxcaltecas en el estado de Zacatecas: sublevaciones. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1999
- MARTINEZ SALDAÑA, Tomás
La Diáspora Tlaxcalteca: colonización agrícola del norte mexicano. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998
- MEYER, Michael C.
Water in the Hispanic Southwest: a social and legal history, 1550-1850. Tucson: The University of Arizona Press, 1984
- MOLINA, Alonso de
Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana. México: Editorial Porrúa. Biblioteca Porrúa, No. 44, 1970
- MUNGUÍA MARTINEZ, Jorge
Nueva Toponimia Náhuatl de Jalisco. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, Unidad Editorial, 1984



- MURIA, José María, comp.
Lecturas Históricas del Norte de Jalisco. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, INAH, 1991
- PALAFIX VARGAS, Miguel
La Llave del Huichol. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978
- PEÑAFIEL, Antonio, *Catálogo alfabético de los nombres de lugar pertenecientes al idioma náhuatl*. México: Edmundo Aviña Levy, editor, edición facsímil, 1967
- POWELL Philip Wayne
Soldiers, Indians and Silver, the northward advance of New Spain 1550-1600. Berkeley: University of California Press, 1969
- QUIRARTE, Clotilde Evelia
Nochistlán de Zacatecas: cuatro siglos de vida. Nochistlán: Edición de Autor, 1960
- RAMIREZ FLORES, José
Lenguas Indígenas de Jalisco. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1980
- RÉMI-SIMEON
Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana. México: Editorial Siglo XXI, 1992
- SANDOVAL LINARES, Carlos
Toponimia Pictográfica de Jalisco. Guadalajara: Unidad Editorial del Gobierno del Estado de Jalisco, 1990
- SANTAMARIA, Francisco J.
Diccionario de Mejicanismos. México: Editorial Porrúa, 1974
- SEGO, Eugene B.
Aliados y adversarios: los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998.
- SHADOW, Robert D.
"Gobierno y población en San Luis de Colotlán durante la Colonia". *Colotlán y su Región*. Zapopan: El Colegio de Jalisco / Universidad de Guadalajara, Centro Universitario del Norte.
- SAPIR, Edward
"El lenguaje y el medio ambiente" en Paul L. Garvin y Yolanda Lastra. *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, *Lecturas Universitarias* 20, 1984, pp. 19 - 34
- SIMEON, Remi
Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana. México: Siglo Veintiuno Editores, 1977
- VELAZQUEZ, María del Carmen
"Colotlán: 1783" en José María Muriá, *Lecturas Históricas del Norte de Jalisco*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1991, pp.111-124
- Colotlán: doble frontera contra los bárbaros*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Histórica No. 3, 1961
- WEIGAND, Phil C.
Ensayos sobre El Gran Nayar. Entre Coras, Huicholes y Tepehuanos. México: Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ El Colegio de Michoacán, 1992.



Arqueología



La herencia cultural de la Sierra Madre Occidental: Proyecto Hidroeléctrico El Cajón, Nayarit

CARLOS HERRERA LAZARINI
Centro de Anteproyectos del Pacífico Norte
Comisión Federal de Electricidad

“Mantenido por las dificultades de penetración en un profundo aislamiento, y ubicado en el centro mismo de regiones donde la civilización se había desarrollado inmediatamente después de la Conquista española, este lugar ha podido conservar a pesar de los sucesos, dentro de sus parajes abruptos en gran parte, sus antiguas costumbres, su religión, su tradición, al grado de ofrecer hoy todavía una serie de elementos cuyo sentido profundo podrá algún día proporcionar valiosas informaciones para la historia y la arqueología de algunas de las regiones de México cuyo pasado es aun poco conocida”

Diguet, Léon 1899¹

La construcción del Proyecto Hidroeléctrico El Cajón, Nayarit; traerá grandes beneficios como el aumento de generación eléctrica del país, utilización del embalse como vía fluvial, fomento del desarrollo turístico, captación de una importante derrama económica en la región (CFE 2001) y el conocimiento de las sociedades prehispánicas que habitaron en esta parte de la Sierra Madre Occidental.

En el año 2001 se realizaron inspecciones arqueológicas con el objetivo localizar aquellos sitios que pudieran ser afectados o influenciados por los trabajos de construcción, conocimiento de las rutas de acceso como de posibles lugares para implementar campamentos arqueológicos y desarrollar los antecedentes de la logística empleada en un proyecto de salvamento del P.H., como resultado se localizaron 5 grandes áreas o rutas a lo largo del embalsé, en donde se documentaron numerosos sitios con características habitacionales (ranchos) y sitios muy específicos como La Playa – primer Panteón de Tumbas de Tiro reportado en el río Santiago y un sitio histórico del siglo XIX - XX de beneficio o explotación mineral llamado Marquetas (para ver mas detalles sobre los sitios consultar Zepeda y Herrera 2001, Herrera 2005).

En el año 2003 se inician los trabajos de Salvamento Arqueológico por parte de la Dirección de Salvamento Arqueológico – Instituto Nacional de Antropo-

¹ En Jáuregui 1992:149, traducción de Ana L. Aguilar.



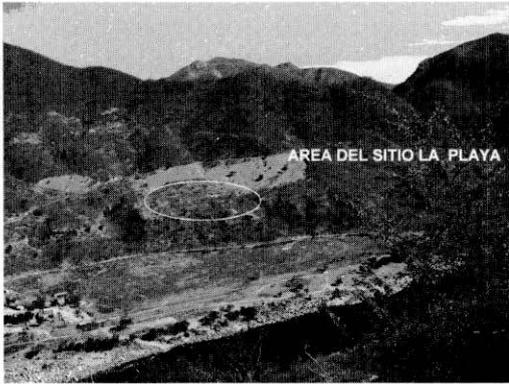
logía e Historia (INAH) proyecto coordinado por el Arqueólogo Raúl Barrera, teniendo como objetivo inferir los procesos del desarrollo histórico de los grupos humanos que en el pasado se asentaron en las márgenes, planicies aluviales, laderas, partes altas de los cerros, cuevas, etc., que de alguna manera se encuentren asociados con el área de afectación por la futura obra de infraestructura social para la generación de energía eléctrica (Barrera 2003:70).²

De esta manera la intervención del INAH – DSA y la colaboración de la Subdirección de Construcción de CFE³ ha permitido una estrecha e importante relación de trabajo atendiendo, investigando y difundiendo del patrimonio cultural nacional⁴ y que el desarrollo del sector eléctrico se realice con un respeto total por el entorno social ambiental y cultural y que sea un elemento fundamental para el

desarrollo socioeconómico de las áreas donde se desarrollen sus proyectos.⁵

De las 4,000 hectáreas aproximadamente del área a inundar se han podido identificar un total de 69 sitios arqueológicos, siendo un total de 20 sitios los excavados (comunicación personal con Barrera 2005).⁶

Haciendo una síntesis general a partir de la información arqueológica recuperada hasta el momento podemos mencionar que existen tres Periodos Culturales en el embalse del P.H. El Cajón – río Santiago, que a continuación se describen.



Fotografía 1. Sitio La Playa –Panteón de Tumbas de Tiro.

Primer Periodo

El primero se caracteriza por el uso de tumbas de tiro, encontradas en el sitio La Playa (fotografía 1), esta tradición de depositar los muertos al interior de una cámara a través de un tiro sugiere una temporalidad que puede iniciar en el año 0

– 500 d.C. tomando como referencia los fechamientos de C14 reportados para el cañón de Bolaños (Cabrero y López 1996 y 2002) e hidratación de obsidiana en el valle de Atemajac (Galván 1991). Los materiales cerámicos, óseos y de concha recuperados al interior de las tumbas están siendo analizados por

² Proyecto proporcionado por Barrera.

³ Convenio Marco, CFE – INAH. 2002.

⁴ Ley Federal Sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas.

⁵ Lineamientos generales para presentar colaboraciones para el “II Encuentro Ambiental y del Patrimonio Cultural de la Subdirección de Construcción”

⁶ Comunicación personal con Barrera y datos expuestos en el VI Coloquio de Occidentalistas, febrero del 2005 por el mismo autor.



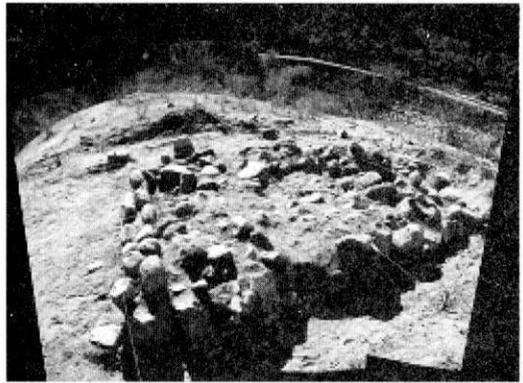
parte de los investigadores del INAH que colaboran en el Proyecto de Salvamento Arqueológico P.H. El Cajón (Antropólogo físico Arturo Talavera – Dirección de Antropología Física INAH y Arqueóloga Lourdes González Barajas – Centro INAH, Nayarit).

Segundo Periodo

El segundo periodo se inicia a partir de 500 – 600 d. C. aproximadamente, hasta fechas posteriores al contacto europeo durante el siglo XVI; caracterizándose por la presencia de sitios constituidos por basamentos de unidades habitacionales de planta rectangular, cuadrada y circular; las cuales pueden ser de hiladas sencillas y dobles. Las evidencias de los alineamientos que componen las unidades habitacionales por lo regular son apreciables desde la superficie del terreno (fotografías 2 y 3). Su patrón de asentamiento depende de la topografía del terreno, pudiendo ser disperso o agrupado en una misma área.

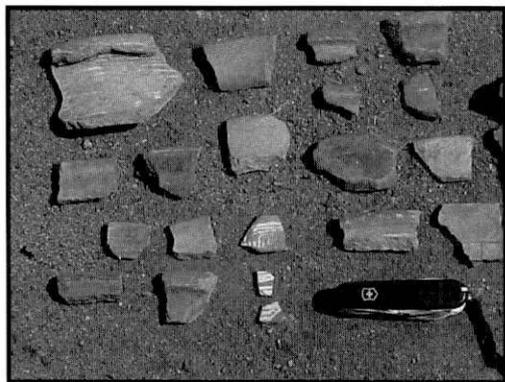
Los materiales empleados para la construcción y delimitación del espacio habitacional son piedras basálticas y de río (dependiendo de su ubicación con respecto al río), algunos sitios presentan una de sus superficies careadas, siendo esta la que se encuentra al interior del espacio. En cuanto a los materiales cerámicos observados y recuperados en superficie y excavación son apreciables en pocas cantidades, sobresaliendo los tipos locales monocromos y blanco sobre rojo (fotografía 4)⁷, ambos de uso domestico (el análisis cerámico está siendo realizado por la Arqueóloga Lourdes González). Los hallazgos correspondientes a este periodo son la escultura localizada en el sitio El Tepetate (fotografías 5 y 6) y la ofrenda de cuatro rostros esculpidos en piedra encontrada en el sitio La Parota (Barrera y Herrera 2005).

Otra característica de éste periodo es la ausencia de enterramientos al



Fotografías 2 y 3. Unidades habitacionales inmediatas al río Santiago.

⁷Fotografía retomada de Zepeda y Herrera 2001



Fotografía 4. Fragmentos cerámicos en donde el tipo más representativo es el blanco sobre rojo.



Fotografías 5. Escultura localizada en sitio El Tepetate.

interior y exterior de las unidades habitacionales, por lo que seguramente existieron panteones, los cuales pueden estar ubicados en abrigos rocosos u oquedades naturales; también es posible que las poblaciones serranas practicaran la cremación de los cuerpos al aire libre o en abrigos rocosos.

Posteriormente con las primeras incursiones europeas con fines de exploración, conquistas militares – espirituales, explotación de minerales, éste periodo culmina en el siglo XVI, iniciando un tercer periodo el cual presenta por consiguiente características históricas.

Tercer Periodo

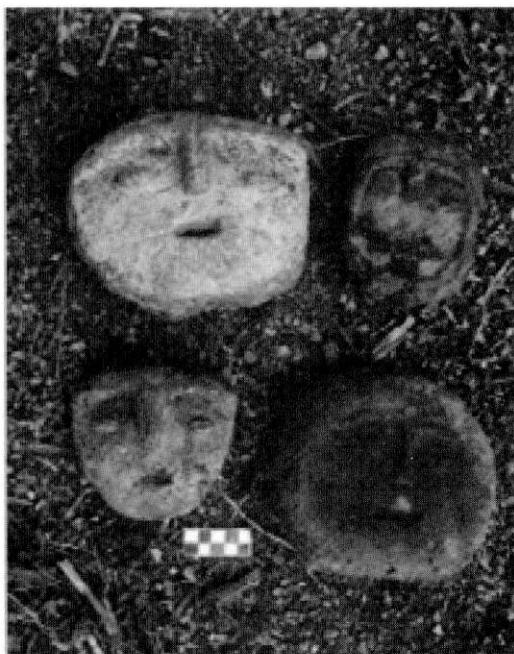
Éste periodo inicia en el siglo XVI, continuando hasta la actualidad; en cuanto a las unidades habitacionales aisladas o en conjunto presentan las mismas características que las del periodo anterior, solo que por su temporalidad tardía presentan en su mayoría detalles muy particulares como: cementación en las piedras de los basamentos, partes de los muros elaborados a base de adobe (origen mestizo principalmente) y enjarrado de lodo con varas de otate o carrizo (origen huichol). Estos asentamientos pueden ser de origen huichol o mestizos que fueron abandonados en épocas históricas (más de 100 años atrás) según la información recuperada a nivel oral por pobladores que habitan actualmente en las inmediaciones de dichos sitios. Existen también los “beneficios” o sitios especializados principalmente en la extracción de minerales son representados



con el sitio Marquetas (fotografía 5), correspondiendo a la época del porfiriato, estos sitios fueron grandes centros poblacionales los cuales contaban con unidades habitacionales, almacenes, capillas y construcciones destinadas para el proceso de extracción mineral. Asimismo existen sitios que han sido abandonados hace menos de 50 años, como consecuencia de la migración poblacional hacia la costa o la sierra y EUA; éste movimiento poblacional depende de dos factores principales como la búsqueda de un mejor nivel de vida y conflictos desarrollados a partir del cultivo de enervantes. En cuanto a los materiales culturales, los cerámicos que se encuentran en superficie como obtenidos en excavación presentan características de monocromía, siendo burdos y de uso doméstico, la carencia de éste material como el lítico pulido es evidente. Existen también algunos asentamientos llamados rancherías que se caracterizan principalmente por familias nucleares las cuales siguen siendo habitadas, como ejemplo tenemos el caso del Rancho Cantiles de origen huichol (fotografía 8).

A manera de conclusión, los lugares de asentamiento estuvieron condicionados a la topografía que impera en las inmediaciones del río Santiago, de esta manera se evito el hacinamiento y competencia de espacios como de recursos explotables entre una unidades habitacionales, aldeas y actualmente rancherías. Teniendo una ocupación inicial del año 0 hasta nuestros días, a partir del siglo XVI hasta nuestros días, los sitios pudiesen tener filiaciones autóctonas como huicholes y coras.

Las evidencias arqueológicas registradas en el río Santiago, representan el de-



Fotografías 6. Ofrenda de cuatro rostros esculpidos en piedra encontrada en el sitio La Parota.



Fotografías 7. Sitio Marquetas.



Fotografías 8. Rancho Cantiles.

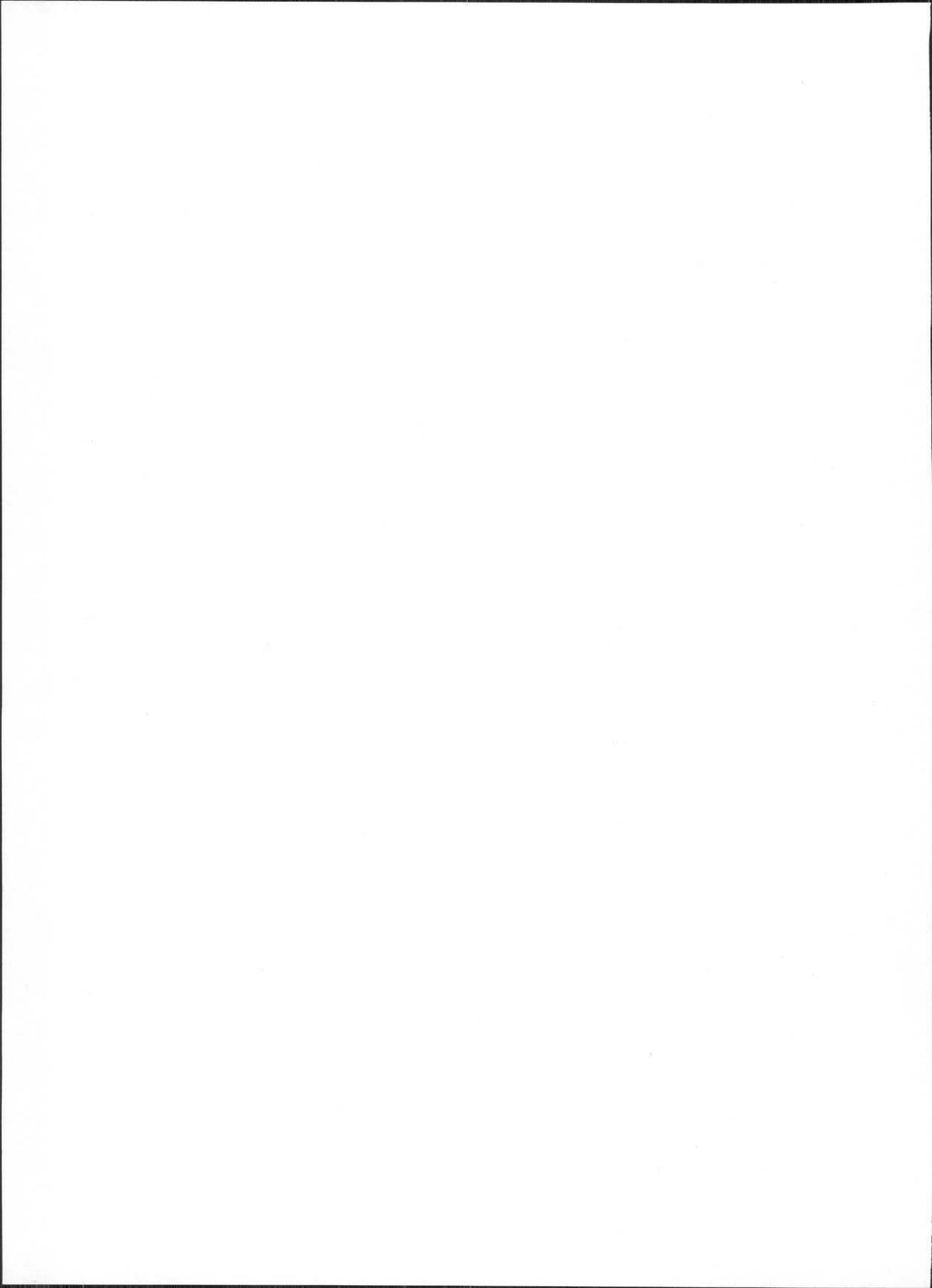
sarrollo social y la adaptación a un medio fisiográficamente distinto a la costa y altiplano; pero que posiblemente existieron relaciones comerciales y de parentesco con aquellos sitios de características político – religiosas, entre estos sitios podemos mencionar a Amapa, Chacalilla, Ixtlán, (Nayarit) y Ixtépete y el Grillo (Jalisco), entre otros. El control político y administrativo intermedio entre los sitios del río Santiago y los grandes sitios político – religiosos anteriormente mencionados, estuvo a cargo por aquellos sitios ubicados prác-

ticamente en la frontera de la altiplanicie con respecto pie de monte de la sierra madre occidental, éste seria el caso de Los Cerritos, Gabriel López, La Lagunilla, La Loma, Mojarras, La Taberna y El Zapote, todos ellos localizados en el municipio de Santa Maria de Oro, Nayarit (Zepeda y Herrera, 2000).



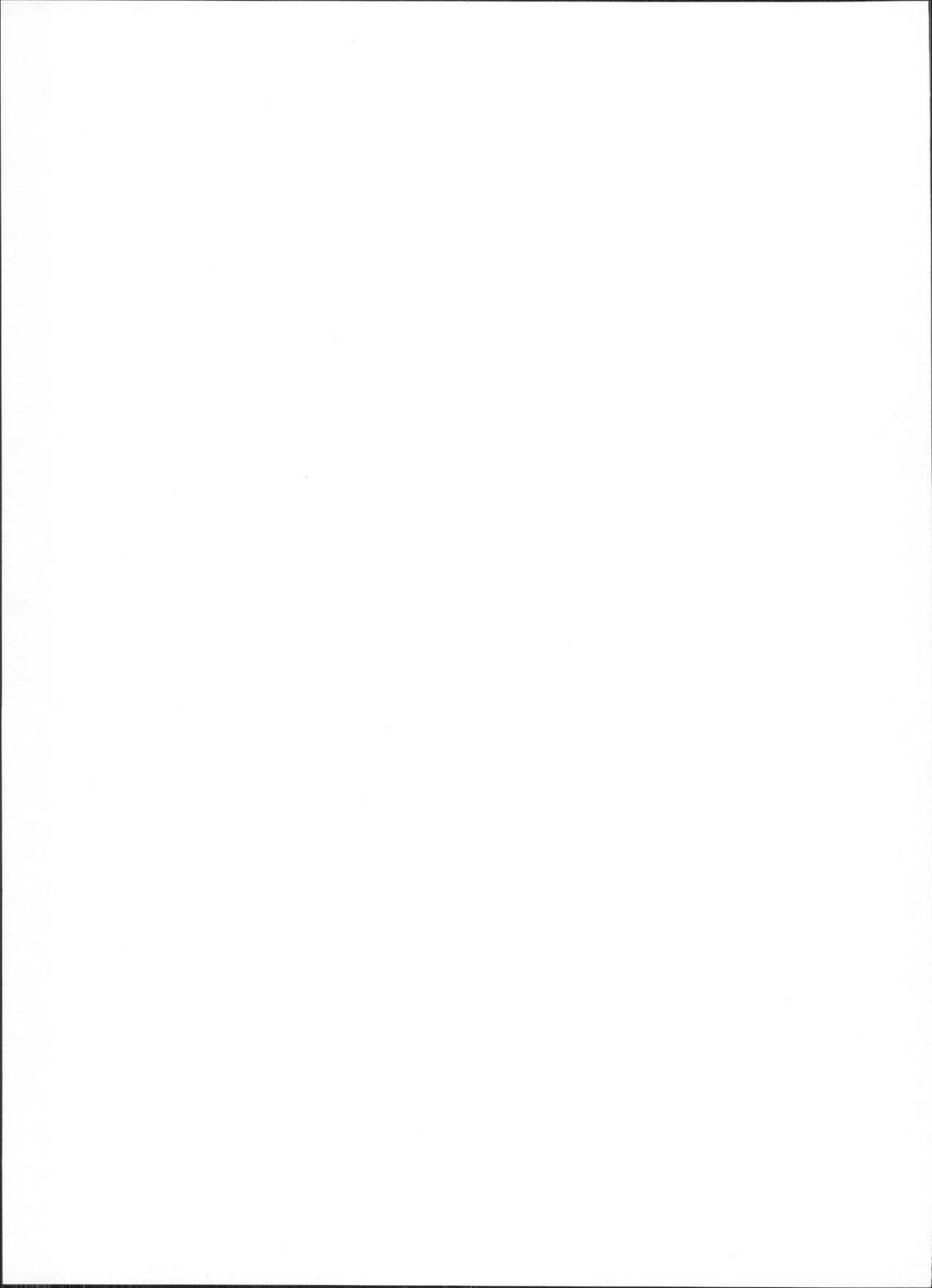
Bibliografía

- Barrera, Rodríguez Raúl
2002. Proyecto de Salvamento Arqueológico Presa Hidroeléctrica "El Cajón", Nayarit. Dirección de Salvamento Arqueológico.
- Barrera, Rodríguez Raúl y Herrera Lazarini Carlos 2005. "En el Ciruelo, Nayarit Hallan Ofrenda de cuatro Rostros Humanos Esculpidos en Piedra..." en Revista *Arqueología Mexicana* – Manos y Pies. Vol. XII Núm. 71.
- Cabrero, Teresa y López Cruz Carlos
1996. Tumba de tiro sellada en San Martín de Bolaños, Jalisco. *Antropología en Jalisco, Una visión Actual* núm. 7. Secretaria de Gobierno de Jalisco.,
2002. *Civilización en el Norte de México*, Vol. II. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de México. CFE
2001. Presentación Multimedia Proyecto Hidroeléctrico El Cajón, Nayarit.CFE
- 2005 - Área Ambiental y del Patrimonio Arqueológico. "Lineamientos Generales para Presentar Colaboraciones para el "II Encuentro Ambiental y del Patrimonio Cultural de la Subdirección de Construcción"
- Convenio Marco
2002. Comisión Federal de Electricidad – Instituto Nacional de Antropología e Historia
- Diguet, Leónz
1899. "La Sierra de Nayarit y sus Indígenas. Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas de México" en *Por Tierras Occidentales. Entre Sierras Y Barrancas*. Publicado por Jesús, Jáuregui, 1992. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de La Embajada de Francia en México e Instituto Nacional Indigenista.
- Galván, Javier
1991. *Las Tumbas de Tiro del Valle de Atemajac, Jalisco*. Colección Científica 239, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Herrera, Lazarini Carlos
2005. Identificación de Áreas y Sitios Arqueológicos en el Embalse del P.H. El Cajón, Nayarit. Trabajo para ser Presentado en las Memorias del P.H. El Cajón como parte del Proyecto de Salvamento Arqueológico INAH. Centro de Anteproyectos del Pacífico Norte.
- Ley Federal Sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas en *Diario Oficial de la Federación* 6 de mayo de 1972.
- Zepeda, García M., Gabriela y Herrera, Lazarini Carlos 2000. Proyecto INAH – PROCEDURE, VI Etapa. Municipio de Santa María del Oro, Nayarit, Centro INAH Nayarit.
2001. Inspecciones Arqueológicas en el Embalse del P.H. El Cajón, Nayarit. Informe. Centro INAH Nayarit.



Antropología







La relación hombre-naturaleza. Representación, trabajo y poder

NEYRA PATRICIA ALVARADO SOLÍS
MARÍA ISABEL MORA LEDESMA
JAVIER MAISTERRENA ZUBIRÁN¹
El Colegio de San Luis

Introducción

El presente escrito es resultado de una primera discusión colectiva de planteamientos teóricos pertinentes en el marco del Seminario *La noción de Trabajo en el Desierto*.² El interés del Seminario está centrado en lo que significa el trabajo y trabajar para los habitantes del desierto. En su definición geográfica, el desierto es una vasta depresión endorreica (Grünberger, Reyes-Gómez y Janeau 2005), cuyas planicies reciben agua de escurrimientos de las partes altas de las cuencas que se convierten en cuerpos de agua temporales; espacio árido, donde vegetan cactáceas y pastizales en grandes variedades. Lugar utilizado por sus habitantes para la ganadería extensiva, los cultivos irrigados y la explotación de salinas, actividades combinadas con la caza, recolección y tallado de fibras entre otras. El entorno es concebido de manera generalizada como un lugar sin vida: región austera, seca y difícil para la supervivencia.

Bajo los distintos hábitats que tejen el desierto y a partir de diferentes perspectivas teóricas el objetivo de este escrito es abordar la relación hombre-naturaleza en este contexto. Nos planteamos esta relación, reflexionando en torno al trabajo, no reduciéndolo a sus aspectos materiales y sociales sino a que éstos implican diversos tipos de representaciones, mismas que pueden ser de la naturaleza y de las fuerzas que la controlan, de los actores mismos, y de los valores ligados al proceso de trabajo, representaciones que es necesario conciliar con rezos o ritos y su vinculación a la condición concreta del trabajo que da forma al modo de producción. En este amplio espectro, la diversificación de las actividades a lo largo del tiempo trascurren desde la caza-recolección, pastoreo, agricultura, hasta la minería, agroindustria y la emigración al norte del país.

Si bien, el trabajo puede ser definido como el esfuerzo humano físico y mental

¹ Profesores-investigadores del Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis.

² Seminario permanente donde participan un grupo de investigadores de El Colegio de San Luis, interesados, desde diferentes perspectivas en el estudio del desierto.



que media la relación hombre-naturaleza, éste también tiene la condición de concretar la reproducción biológica, social y cultural. Por ello el trabajo es un concepto que abarca: al sujeto, a través de su necesidad y su acción; al entorno en cuanto objeto de la misma actividad; a la sociedad a través de las relaciones de producción y a la cultura en cuanto a la mediación simbólica de esa relación.

La representación

Las representaciones sobre la relación entre la esfera de la naturaleza y la de la sociedad³ con la noción de trabajo están ligadas a la definición conceptual de ésta última noción, al entender por trabajo a toda acción de la voluntad sobre la naturaleza o bien, una acción inteligente sobre la naturaleza. Esta acción implica relaciones entre los hombres, mismas que se reflejan en la acción de trabajar y son precisamente estas relaciones sociales las que controlan las condiciones y los resultados del proceso de trabajo. Lo anterior implica aspectos materiales, sociales, así como diversos tipos de representaciones.

El ámbito simbólico de la relación entre el hombre y la naturaleza es un punto fundamental que interesa resaltar en las perspectivas teóricas que han abordado esta relación, además que resulta conveniente a nuestro análisis en la investigación sobre la apropiación del desierto por parte de las sociedades que lo habitan y recorren.

El espacio, noción común, tratamientos divergentes

La noción de espacio en el continente Americano fue abordada bajo la relación de la sociedad y el medio ambiente con una perspectiva de la historia natural, mientras que en Europa se dio bajo la influencia de la historia y la geografía. En la literatura antropológica-etnológica, podríamos citar dos obras (Gariné y Erikson, 2001 y Tomé, 1996) que sintetizan y polemizan diferentes aproximaciones sobre esta relación entre naturaleza y sociedad.

Ambas nos resultan muy útiles pues sintetizan el pensamiento antropológico sobre esta relación desde las teorías antiguas (Hipócrates, Montesquieu, Rousseau) pasando por el determinismo, el posibilismo, de Boas ([1888] 1964) y Mauss y Beuchat ([1904-1905] 1950), la etnología norteamericana (ecología cultura, materialismo cultural) la sociobiología, las corrientes de etnología europea (geografía humana, historia de las mentalidades, obras clásicas como la de Evans-Pritchard [1937]1968) sobre los Nuer), la antropología británica, la tecnología cultural de Leroi-Gourhan (1964 y 1965), la ecología humana, la ecología como economía y los estereotipos contemporáneos sobre la naturaleza.

³ Esta relación ha sido denominada de formas distintas: naturaleza/cultura, hombre-naturaleza, ecología y sociedades entre otros.



En la intención de evidenciar las representaciones y el aspecto simbólico de esta relación sólo retomaremos las teorías que hicieron huella en su consideración, así como aquellas que han influenciado las investigaciones, aunque sea de forma implícita, sobre el desierto mexicano.

La influencia en investigaciones del desierto mexicano

Ya en un trabajo anterior (Valdés-Alvarado, 1994) mencionábamos que en el imaginario el desierto aparece como un lugar donde no hay nada, un lugar donde la aridez y esterilidad de los suelos se antepone a una vida próspera, a la imagen de las sociedades agrícolas. Estas imágenes nos llevan a recordar el determinismo del siglo XIX al conservar la influencia de la escuela alemana de la antropogeografía donde para Ratzel (1891), la raza y el medio conformaba conjuntos culturales, ubicando así a las razas naturales en zonas aisladas y a las razas cultivadas en zonas fértiles y templadas. Por otro lado, la actual proliferación de investigaciones sobre el agua en el desierto pone de manifiesto el factor limitante de la ecología humana, evocando el recurso que falta más a un organismo o a una especie en un medio ambiente dado. En términos generales⁴ las investigaciones sobre el desierto no abordan el tema explícitamente y sólo algunas expresan el uso de la flora y fauna (Valdés, 1995). Nosotros subrayamos la necesidad de poner atención en las representaciones y aspectos simbólicos en la relación hombre-naturaleza, para ello, contamos con aproximaciones teóricas que la han considerado.

Perspectivas y representaciones

Las obras de Boas ([1888] 1964) y Mauss y Beuchat ([1904-1905] 1950), marcan un cambio en el tratamiento de la relación hombre naturaleza. Boas cuestiona las teorías deterministas, difusionistas y racistas ponderando el rol que juegan la historia, la lengua y la cultura sobre las condiciones naturales en la definición del perfil de las sociedades. Por su parte, Mauss y Beuchat, ([1904-1905] 1950), desarrollan un estudio sobre los esquimales enfatizando condiciones ecológicas ambientales a la par de las sociales en cuanto a tipos de presas, residencia y las estaciones del año. A Julian Steward (1955) se le debe la fundación de la ecología cultural y la invención del evolucionismo multilineal. Para él la densidad de la población, el sedentarismo y la división del trabajo seguían la influencia del medio pero la cosmología y las representaciones intelectuales funcionaban de forma autónoma. Marvin Harris (1977), a quien se le debe el materialismo cultural, tiene como objetivo el establecer la relación entre bienestar material, espiritual y los costos beneficios de diversos sistemas para incrementar la

⁴ Este tema es ampliamente abordado en Alvarado (2007).



producción y controlar el crecimiento de la población. Aún cuando considera el aspecto espiritual en su obra, ésta no deja de plantear un determinismo ecológico, posee un razonamiento de causa efecto y está llena de generalizaciones sobre generalizaciones. Ese tratamiento ha sido considerado como una ecología conjetural sin valor explicativo (Gariné y Erikson, 2001:123) y su obra como un Best Seller antropológico (Tomé, 1996:285). Descola (1988), inaugura en un estudio con los Achuar ecuatorianos el análisis de un sistema de socialización de la naturaleza, en donde se mezclan estrechamente la eficacia técnica y la eficacia simbólica. Para el autor las relaciones que una sociedad mantiene con el medio ambiente no son unívocas y no pueden ser concebidas exclusivamente en respuestas adaptativas, la aportación del antropólogo a un enfoque ecológico en sentido amplio consiste en mostrar la creatividad de cada cultura en su manera de socializar su naturaleza (idem:22). Es a Viveiros de Castro (1996) a quien se le debe un cuestionamiento a las antinomias clásicas del pensamiento occidental como naturaleza/cultura, mentalismo/ materialismo, entre otras, resultado de sus investigaciones sobre los araweté del Amazonas y junto con la obra de Descola, abren otra concepción sobre la naturaleza ya que los animales y las plantas poseen atributos de la vida social lo que impide la disociación de la esfera de la naturaleza con la de las acciones humanas. Para Viveiros de Castro, la caza posee un valor ideológico importante en las cosmologías indígenas contemporáneas, establecen la relación con la naturaleza privilegiando interacciones sociales y simbólicas, interacciones con el mundo animal y con el chamanismo como institución central y como predación ontológica para la constitución de identidades colectivas (idem:194). Estas últimas perspectivas se presentan como indispensables en la reflexión de las diversas realidades que encontramos en el desierto mexicano, específicamente en las sociedades que habitan el desierto, lo transitan temporalmente en un ciclo anual.

El trabajo

En antropología hablar del trabajo, es referirse al hombre, al hombre vinculado al ejercicio de una actividad laboral. Por lo tanto, proponer una definición de trabajo es hablar de una realidad humana o “categoría antropológica” (Chirinos, 2006) La antropología ha destacado la importancia de la cultura en la configuración de las relaciones de producción como un proceso de trabajo que no sólo se reduce a los aspectos materiales y sociales, sino que implica también la presencia activa de diversos tipos de representaciones de los cuales la parte ideal es un componente esencial (Godelier,1989). Lo anterior da sentido a la representación de animales cazados, la recolección de plantas, de los hábitos observados, representaciones de la naturaleza y de fuerzas que la controlan y que es necesario conciliar con rituales para cultivar y cosechar la tierra o la utilización de determinadas herramientas,



representaciones de los actores mismos y de los valores ligados a diversas formas de trabajo y que confieren un estatus diferente a quienes los practican.

También se ha destacado que en las sociedades clasistas la división sexual del trabajo es más intensa que en las sociedades de cazadores-recolectores. La existencia de la dominación masculina explica mucho de los aspectos de la división del trabajo que es lo que habría que explicar para las sociedades del Desierto. Durkheim (1997) distinguió dos tipos de división del trabajo: la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica. La primera corresponde a las sociedades primitivas donde los individuos compartían las mismas normas y creencias y donde todos hacían lo mismo. La orgánica corresponde a las sociedades modernas donde los individuos cumpliendo tareas diferentes dependen unos de los otros para reproducirse en su sistema social. Bajo esta perspectiva podemos preguntarnos ¿qué tipo de solidaridad prevalece hoy en día en las sociedades del desierto?

Las formas organizativas (división sexual y por edad) del trabajo están condicionadas por las situaciones sociales y culturales, así como por las condiciones medio ambientales donde se desarrollan. En este sentido Sahlins (1990) cuestiona las perspectivas de la sociobiología que plantea una determinación biológica de la cultura, es decir de las interacciones humanas que toma como fuente, la tendencia evolutiva de los fenotipos individuales a maximizar su éxito reproductivo, que explica el comportamiento humano como la expresión de las necesidades e impulsos del organismo humano, habiéndose construido tales tendencias mediante una evolución biológica. Para Sahlins si bien, la biología es una condición necesaria para la cultura, es insuficiente, ya que es incapaz de especificar las propiedades culturales del comportamiento humano o las variaciones que se presentan de un grupo a otro. Sahlins retoma la selección de parentesco, para plantear la idea de que el comportamiento social humano está determinado por el cálculo del éxito reproductivo individual y no por la determinante biológica.

Por otro lado, la visión de la ecología cultural, si bien, plantea la acción del hombre sobre la naturaleza, otorga a la acción del hombre un significado puramente material. Rappaport (1987) atribuye al ritual una función predominantemente en el mundo exterior. Conforme a sus hipótesis relativas al papel del ritual en la adaptación de los tsembaga a su entorno, el autor plantea a la cultura como parte de los medios por los que los animales de la especie humana consiguen mantenerse en su medio. Si bien el aporte de Rappaport es incluir el ritual y su eficacia no sólo en el mundo interior sino en el exterior, no problematiza el papel de la representación de los tsembaga concretizada en el ritual, ya que considera posible poner en claro las funciones reguladoras del ritual sin referencia a las concepciones.

Otras nociones enmarcadas dentro de la cultura plantean un dialogo entre los aspectos objetivos y subjetivos de la acción humana. Berger (en Bañares, 1994) señala que el individuo, en la sociedad industrializada, se encuentra amenazado por



la falta de sentido en el mundo del trabajo e incluso en las relaciones con otras personas y advierte que la causa es la misma complejidad y difusividad de la economía tecnolozada. También la escuela de Frankfurt ha notado los fallos de la sociedad industrial, que viene a ser donde se ponen de manifiesto con mayor crudeza las deficiencias de la sociedad tecnológica. Para algunos autores según Bañares (1994) –Horkheimer, Adorno y Marcuse- el problema fundamental de la sociedad industrial se encuentra en el concepto de organización, entendida como el fruto de una racionalidad sistemática en la que el sistema absorbe toda diversidad en función de una mayor eficacia. Si el trabajo es el modo natural de la actuación del hombre en su entorno simbólico y social; si constituye además la actividad más extensa y dilatada del hombre en la tierra, hay que admitir que la incidencia de la persona en el trabajo, y la influencia del trabajo en ésta constituye un tema de primera importancia, y está necesitando de una conveniente profundización sobre la propia naturaleza de esta acción y su vinculación con los fines adecuados.

En el desierto, los pobladores mantienen una constante movilidad estacional en grandes extensiones para el uso del medio ambiente. A partir de la Colonia, la caza y la recolección han venido perdiendo espacio frente a la dinámica minera, ganadera y extractiva agrícola que ha caracterizado la relación con el desierto. Sin embargo, aún prevalece el exhaustivo conocimiento del entorno y de sus recursos para la reproducción. La migración estacional o temporal es una nueva forma de búsqueda para la reproducción social. Las poblaciones del desierto se encuentran en un desafío frente a las condiciones que ofrece el medio y el sometimiento a la expansión globalizadora y del mercado que empujan al abandono y a la desertización. El desierto cada vez menos garantiza condiciones para la reproducción de sus habitantes en los nuevos niveles de consumo y de intercambio desigual. Persisten las concepciones de considerarlo como un lugar donde no hay nada y que tiene que ser conquistado.

El poder....

Según Wittfoguel (1966:38): “Las regiones áridas ofrecen un terreno de prueba para las nuevas técnicas. Y las regiones semiáridas y húmedas ganan además por la experiencia técnica y organizadora obtenida en la victoria del hombre sobre el desierto”.

Marx (1989) y Wittfoguel (1966), desde diferentes perspectivas, consideran que el elemento central de la sociedad asiática es la ausencia de propiedad privada del suelo, en ese sentido la renta y los impuestos se unifican por parte del Estado. Según Marx, la ausencia de propiedad privada “debe buscarse especialmente en el clima”. El clima y las condiciones del suelo hicieron de la irrigación artificial mediante canales y otras obras hidráulicas el fundamento de la agricultura en oriente. La



necesidad primaria de un uso común y económico del agua, donde la civilización era rudimentaria y las superficies demasiado extensas para dar vida a la asociación voluntaria, fue el contexto adecuado para la intervención del poder centralizado del gobierno. Esta situación Marx la consideraba deprimente por el inmovilismo que provocaba la excesiva concentración de poder del Estado y la ausencia de una oposición que le diera dinamismo. Marx consideró a la forma asiática, como la más tenaz y duradera con un estancamiento de las fuerzas productivas, a pesar de producir una gran concentración de excedente.

Por un lado la concentración del conocimiento, la técnica, la administración, el poder y la propiedad en el Estado hidráulico que evita que fuerzas no-gubernamentales cristalicen en cuerpos independientes que contrapesen la máquina política, la ausencia de enemigos externos lo suficientemente fuertes para hacer un contrapeso y por el otro lado, la dócil subordinación de las comunidades que Marx consideraba privadas de energía histórica sumergidas en una inercia permanentemente reproductora.

Según Marx (1973: 30), al destruir la base del sistema asiático, Gran Bretaña provocaba la más grandiosa o, mejor dicho, la única revolución social que se ha producido en Asia. Al romper la 'inercia autosuficiente de las aldeas' los ingleses destruían también la tradicional distribución del trabajo en que se apoyaban las castas indias, aquellos fatales obstáculos para el progreso y la pujanza de la india.

En la colonización que se realizó en América, el poder colonial se montó sobre la estructura establecida en el modo despótico que le precedía. La corona española jamás consiguió destruir totalmente el antiguo sistema despótico ni la abyección comunitaria; lo que hizo fue sustituirse ella al anterior poder asiático. Las antiguas comunidades aldeanas no fueron destruidas, sino que siguieron poseyendo y cultivando colectivamente la tierra de acuerdo con la antigua tradición sin estorbar la extracción de metales de los españoles.

Palerm (1998) nos comenta que la transformación capitalista de la sociedad feudal europea no puede explicarse exclusiva y ni siquiera principalmente en términos de factores endógenos⁵, según él, el surgimiento de la sociedad capitalista, necesariamente estuvo articulada con la Colonia, lo que implicó una ruptura cognitiva de los referentes hasta entonces conocidos.

La economía colonial está superordenada por el sistema político, supervivencia del modo Tributario que plantea Wolf (2001), y su articulación fue a través de la plata con España. La distribución geográfica de las haciendas que abundan en el desierto, coincidió con la de la minería. La estructura socioeconómica y cultural del norte minero y agroganadero no defirió muy extensa ni profundamente de la Europa de la época.

El capitalismo metropolitano y los segmentos coloniales externos forman

⁵ Como efectivamente resulta ser el planteamiento de Marx,



un solo sistema que articula modos de producción diferentes y se desarrolla conjuntamente. La conversión del capitalismo en el modo de producción dominante y su desarrollo concentrado en los países metropolitanos entraña por necesidad a los segmentos coloniales “tributarios” como partes de un mismo sistema en movimiento. De la misma forma que la existencia de los capitalistas privados supone la de los trabajadores asalariados, la presencia del capitalismo a escala mundial supone la existencia del sistema colonial (...) porque cada uno es condición necesaria de la existencia y desarrollo del otro.⁶

El capitalismo tendencialmente ha debilitado y sustituido a los estados periféricos, es decir ha asfixiado al modo tributario y ha amenazado con la desaparición de la existencia del modo ordenado por el parentesco, despojándolos de sus derechos relacionados con el campo y los montes, de los que alguna vez dependieron para subsistir, tendiendo a acaparar todos los espacios posibles de generación de excedente mediante el control tecnológico y el mercado. Los mercados se liberaron cada vez más de los controles y de la interferencia de los monopolios gubernamentales. Situación que Wolf califica de “terror y la brutalidad asociadas con la expansión imperialista en el extranjero”. A partir de la Colonia, lo que se conoce ahora como sistema capitalista ha sido una permanente transferencia de pueblos rurales periféricos como los del desierto hacia ciudades del centro hegemónico. Actualmente con políticas de gobiernos neo-coloniales se ha establecido una estrategia de apropiación de los espacios del desierto disponibles con cambios en la legislación de la tierra, se incentivó el empobrecimiento relativo de sus habitantes respecto a los trabajadores urbanos y en el extranjero y con ello se ha fomentado la emigración y el despoblamiento del desierto.

Epílogo

La discusión sobre las nociones de representación, trabajo y poder, nos conducen por los caminos del desierto mexicano para escudriñar las diferentes realidades que la población ha enfrentado, teniendo como tela de fondo la socialización de la naturaleza. La realidad de la relación hombre-naturaleza es susceptible de múltiples miradas que seleccionan y entrelazan distintos aspectos, dimensiones, matices de carácter biológico, cultural o social sobre este fenómeno. Lo que define la mirada es la acción que relaciona al hombre con la naturaleza. Sea ésta simbólica religiosa o imaginaria de las peregrinaciones; sea del trabajo realizado para la supervivencia y la obtención de los satisfactores dentro de la ecología cultural o dentro del sistema capitalista asalariándose como parte de sus respectivas estrategias productivas y

⁶ Palerm (1998: 125)



reproductivas; sea con la intervención del Estado y los grupos de poder que posibilitan la apropiación privada de los territorios a las corporaciones transnacionales.

Dentro de esta sintética reflexión, en términos de análisis sobre el desierto, nos formulamos las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las condiciones medio ambientales que definen al Desierto? ¿Es un desierto homogéneo o en que ámbitos encontramos su diversidad? ¿Qué relaciones de producción encontramos en el desierto? ¿Cuál es su participación en el mercado de trabajo? ¿Cuál es la organización social que se genera en esta variedad de actividades ligada a una extensa zona árida? ¿Qué papel juega la tierra y en qué formas se presenta? ¿Cuales son las formas de apropiación, nominación, clasificación y representación del desierto por parte de las sociedades que lo habitan?



Bibliografía

- Alvarado Solís, Neyra P. (2007) "El laberinto de la fe, peregrinaciones del desierto mexicano", mecanuscrito.
- Bañares, Leticia, (1994) *La cultura del trabajo en las organizaciones*. Madrid, Ediciones RIALP
- Berger, P. Y otros (1979) *Un mundo sin hogar*, Santander Sal Térrea.
- Boas, (Franz) ([1888] 1964) *The central eskimo*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Chirinos, Maria Pia (2006) *Claves para una antropología del trabajo*, España, Eunsa, Ediciones universidad de Navarra, S.A.
- Descola, Philippe (1988) *La Selva Culta, simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, trad. Juan Carrera y Xavier Catta, coedición, edición Abya-yala Instituto de estudios Andinos (Ifea).
- Durkheim, Émile (1997) *La división del trabajo social*, México. Colofón, S.A
- Evans-Pritchard ([1937]1968), *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard.
- Fábregas, Andrés (2005) "Karl Marx y Lawrence Krader. Una aproximación." Documento de trabajo para el Seminario Trabajo y Desierto del colegio de San Luis. Mecanoscrito.
- Garine, Eric y Philippe Erikson (2001) "Ecologie y sociétés" en M. Segalen, *Ethnologie, concepts et aires culturelles*, Armand Colin pp 116-139.
- Godelier, Maurice (1989) *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus Humanidades.
- Grünberger, Olivier, Víctor Manuel Reyes-Gómez y Juan-Louis Janeau, editores (2005) *Las playas del desierto Chihuahuense* (parte mexicana), México, Instituto de Ecología, A.C. y Institut de Recherche pour développement.
- Harris, Marvin (1977) *Canibales y Reyes*, Antropología, Alianza editorial, 305p.
- Krader, Lawrence (1979) *A Treatise of Social Labor*. Van Gorcum: Assen, The Netherlands .
- Leroi-Gourhan, A (1964 y 1965), Evolution et techniques. 1. L'homme et la matiere ; 2. *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel.
- Marx, Carl (1973) "La dominación Británica en la India". en *Sobre el Colonialismo*. Carl Marx y Friedrich Engels, eds. Pp. 24-30. Argentina: Pasado y Presente.
- Marx, Carl (1989) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía Política* (Grundrisse) 1857-1858. México: S-XXI.
- Mauss, Marcel y Beuchat ([1904-1905] 1950) "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos", en Marcel Mauss , *Sociologie et anthropologie*, Paris , Puf , 389-477 pp.
- Melotti, Humberto (1974) *Marx y el tercer mundo*. Buenos Aires: Amorrurtu editores.
- Palerm, Angel (1998) *Antropología y Marxismo*. México: CIESAS.



- Radding, Cynthia (1995) *Entre el Desierto y la sierra, las naciones o'odham y tegüüma de Sonora, 1530-1840*, Historia de los pueblos indígenas de México, INI-Ciesas.
- Rappaport, Roy A. (1987) *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Siglo XXI. México.
- Ratzel, Friedrich (1891) *Antropogeographie*, vols 2.
- Sahlins, Marschall (1990) *Usos y abusos de la biología*. (Escuela de Chicago) Primera edición en Inglés 1976. México, Siglo XXI.
- Steward (Julian) (1955) *Theory of cultur change: the methology of multilinear evolution*, urbana, university of Illinois press.
- Tomé, Pedro (1996) *Antropología ecológica, influencias, aportaciones e insuficiencias*, Diputación Provincial de Avila, Institución Gran Duque de Alba.
- Valdés, Carlos Manuel y Alvarado Neyra (2004) "El uso de la flora en el noreste mexicano, una aproximación histórica y contemporánea", en Andrés Fabregas Puig, Mario Alberto Najera, José Alfredo Ortiz Garza (Coordinadores), *Diversidad Cultural y Sobrevivencia. La frontera chichimeca, una visión desde el siglo XXI*. 2007. Seminario permanente de estudios de la gran Chichimeca.
- Valdés, Carlos Manuel (1995) *La gente del mezquite*, México, Ciesas-INI
- Viveiros de Castro, Eduardo
 (1996) "Images of nature and society in Amazonian Ethnologie", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 25 pp. 179-200.
- Wittfogel, Karl A. (1966) *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario* Madrid Ediciones Guadarrama,
- Wolf, Eric R. (1987) *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.-(2001) *Figurar el poder ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.

Globalización y redes sociales. Redes de coyotaje en Colotlán, Jalisco

ELIZABETH PÉREZ MÁRQUEZ
EL COLEGIO DE SAN LUIS

Resumen:

El presente texto tiene como objetivo establecer el vínculo de las redes sociales organizadas en contextos de alta migración con las solidaridades que se crean en el tránsito ilegal de personas a Estados Unidos. La red social vista como el capital social el cual establece los mecanismos de inclusión y exclusión en el uso de la red en un contexto globalizado.

En el contexto actual, el intercambio de bienes a través de las fronteras nacionales es cosa de todos los días. Algunos autores como Carmen Bueno refieren que el tema de la globalización no es nuevo, que este tiene sus raíces en la conformación de los modernos sistemas mundiales (Wallerstein, 1982) o en las interconexiones de las metrópolis con respecto a sus colonias en América (Wolf, 1987 en Bueno, 2000: 9-22). Con lo anterior se constituye lo que ahora conocemos como globalización, momento histórico que presenta un mundo interconectado en múltiples dimensiones, ambivalentes, discontinuas y heterogéneas, que no sólo abarca los intereses hegemónicos del capital sino que trasciende a lo político, demográfico, ideológico y cultural (Bueno, 2000: 7). En ese mundo ambivalente que se nos presenta, el intercambio de mercancías y símbolos pasa de un lado a otro y de éste a uno más cercano o lejano. Sin embargo, por otro lado se presenta situaciones concretas en los contextos locales, es decir, desde el referente de origen, desde el lugar de nacimiento y que en cierto sentido se relaciona con los ámbitos globales conectados de distintas maneras con los individuos y las instituciones, por ejemplo, a través de la información (Castells, 2001).

En la globalización se abren las puertas al flujo de información, artículos, bienes, servicios, mercancías y cultura. Sabemos que el empuje de los tratados de libre comercio entre diversas regiones como México-Estados Unidos y Canadá o en la ahora Unión Europea son formas institucionales por parte de los estados para “integrar” las naciones cercanas que tienen un desarrollo económico, tecnológico



similar y conformar las regiones o las “uniones”, articulando a través de tratados y convenios la expansión del mercado y el tráfico libre de mercancías; sin embargo, para los sujetos, las fronteras aun se plantean como efímeras, es decir, los estados no liberan el tráfico libre de personas. El fenómeno es paradójico, por un lado se presenta la apertura al comercio, y por otro se cierran las fronteras a los sujetos y no puedan acceder a sus sistemas económicos por ejemplo –y en el mejor de los casos- como fuerza de trabajo. En ese sentido, lo que interesa en el presente texto es describir etnográficamente lo que acontece en un contexto específico local, permeado de lo global a través de las redes de traficantes de personas que se dirigen a Estados Unidos.

Desde lo local: Colotlán y su proceso migratorio

En los estudios clásicos sobre migración México – Estados Unidos se plantean varias clasificaciones con respecto a las regiones de México que presentan migración hacia el vecino país del norte. El occidente del país por su historia particular es caracterizado como región tradicional expulsora de migrantes¹, éste ha sido un término que ayudó a los analistas a profundizar sobre las formas que se presentaba la migración y comparar otras regiones del país llamadas de reciente migración² con los patrones que en la primera se presentaron y observar cuáles son las diferencias entre ellas. A la región tradicional de migrantes, Jalisco se adscribe y a ella el municipio de Colotlán, así algunos investigadores lo denominan de larga tradición migratoria; estas denominaciones incluyen categorías tales como: los pobladores iniciaron la migración a Estados Unidos a principios del siglo XX, con la gran demanda generada por mano de obra en los estados del este y sur de Estados Unidos, para la agricultura y la construcción de ferrocarriles (Arroyo, De León Arias, Valenzuela, 1991:151).

Ahora bien, los datos que pudimos obtener en una estancia de campo en Colotlán al norte del estado, intentamos caracterizar el proceso migratorio en dicha municipalidad, en ese sentido, algunos informantes refieren que desde la Revolución Mexicana o la Guerra Cristera la gente comenzaba a irse hacia Estados Unidos. Posteriormente el lapso que comprendió de 1942 a 1964 cuando el Programa Bracero entró en vigor, muchos colotlenses participaron de él, algunos como jornaleros en la pizca de cítricos y legumbres y otros en el mantenimiento de las vías del ferrocarril que conectaba a México con los estados del suroeste de Estados Unidos. Iban sólo hombres en edad productiva entre los 18 y 35 años, los principales destinos eran California y Oregon, la periodicidad de trabajo eran entre los cuarenta y cinco días y los ocho meses, dependía de su “suerte y de las ganas que le em-

¹ Esta integrada por los estados de Michoacán, Jalisco, Guanajuato, Zacatecas.

² Esta integrada por los estados de Veracruz, Guerrero, Oaxaca y otros.



plearan al trabajo para volver a ser contratados”. Algunos informantes fueron en casi los 22 años que duró tal programa; otros sólo fueron durante 45 días, en menor proporción algunos se quedaron y se establecieron en ese país. El cruce de la frontera siempre fue por la ciudad de Tijuana y la migración fue por contrato con apoyo de las políticas mexicanas y estadounidenses. Cabe señalar que quienes participaron del Programa Bracero en sus primeros años, tienen muy presente la economía de posguerra que mantenía Estados Unidos en aquél momento y la importancia de su participación en dicho mercado laboral. Argumentan que se ocupaban en los empleos que la población estadounidense dejaba libres y ellos sustituían esta fuerza laboral que se insertaba en el ejército e ir a la guerra. En ese mismo periodo, en el municipio se realizaban actividades como ganadería, agricultura, comercio y talabartería, para ese periodo, eran las principales actividades económicas y luego, cuando se institucionalizó el Programa Bracero se enrolaban en las listas de “braceros” y hacían un capital económico que a su regreso, algunos de ellos invertían en su ocupación inicial en Colotlán. A grosso modo esta generación representa la primera migración masiva de migrantes hacia Estados Unidos y esto dio origen a una serie de situaciones posteriores y a establecer las redes sociales de migrantes.

Luego del término del Programa Bracero, algunos de los informantes se adscriben al periodo conocido como “mojados” personas que cruzaban por Mexicali “cruzando el río” y Tijuana “brincando el alambre”. Este periodo comprendió desde finales de la década de 1960 y aproximadamente hasta 1980, también eran mayoritariamente hombres en edad productiva. Desde este periodo comenzó a diversificarse el destino de los migrantes, algunos se dirigían hacia ciudades como Chicago e Indiana; sin embargo era común que el estado de California recibiera oleadas de mexicanos porque, si bien ya no se contaba con el respaldo del estado norteamericano, los migrantes continuaban arribando debido a que “siempre había trabajo en el campo”. Los periodos de estancia iban desde uno hasta ocho años. Los tipos de apoyo que recibían ya no eran de tipo estatal sino familiar o amistoso, en su mayoría eran ilegales y los riesgos en la frontera estaban siempre presentes. En este sentido, cabe señalar lo que Larissa Lomnitz refiere en su texto *Cómo sobreviven los marginados*, respecto a la morfología y la sobrevivencia de grupos marginados en una barriada de la ciudad de México, en la cual, la autora describe que el sustento de la vida de los marginados son las redes sociales que ahí se presentan y apoyan a la condición social en la que viven los pobladores; Lomnitz alude que la precaria base económica de la marginalidad se ha levantado gracias a una estructura social específica (...) esta estructura social comporta el predominio de un cierto tipo de agrupación: las redes de intercambio entre parientes y vecinos. Propone que estas redes de intercambio representan el mecanismo socioeconómico que viene a suplir la falta de seguridad social, reemplazándola con un tipo de ayuda mutua basado en la reciprocidad (...) [tal] red de intercambio utiliza plenamente uno de los pocos



recursos que posee el marginado: sus recursos sociales (Lomnitz, 1988:26), en ese sentido, lo que nos aporta la idea de Lomnitz es que, en el caso de los migrantes colotlenses al verse en situaciones de riesgo e incertidumbre, buscaron el apoyo de los paisanos que se quedaron en Estados Unidos y comenzaron a hacer uso de ese recurso que Lomnitz refiere: las redes sociales. Así, las redes sociales que los migrantes de Colotlán establecieron desde la salida masiva a Estados Unidos, con el tiempo siguen vigentes y se fortalecen recíprocamente a partir de los que van y vienen entre ambas comunidades.

En el contexto local de Colotlán como en el periodo anterior, eran comerciantes, talabarteros y en menor proporción ganaderos que comenzaban hacerse de cierto capital económico y salían ocasionalmente a Estados Unidos. En ese sentido, se vislumbra la segunda generación de migrantes la cual, comenzó a consolidar su residencia estable y cambiar el patrón migratorio, de ser una migración estacional pasa a ser permanente.

La tercera generación comprendió desde 1980 hasta 1990, en los primeros años de esta década, los hombres que se iban, comienzan a diversificar sus motivos para ir a Estados Unidos, entre ellos, “el conocer el norte” era una de las principales motivaciones; si bien, contaban con empleo y un relativo desarrollo en Colotlán, “ir al norte a conocer” era parte del ritual de los jóvenes para tener una posición en la sociedad. Las mujeres comenzaron a salir hacia el norte pero en menor proporción; ellas iniciaron la salida a mediados de la década y nunca iban solas, sus razones eran para reunificar sus familias o para ayudar al padre y hermanos con los quehaceres de la casa.

Por otro lado, cabe señalar que en dicho periodo el proceso de auge educativo en Colotlán fue un momento clave para el desarrollo de otras actividades económicas. Muchos de estos jóvenes que se enrolaban en el viaje al norte, tenían otras opciones en Colotlán como estudiar en la Preparatoria Regional y antes, desde 1977 en La Normal Experimental, dado lo anterior, la educación era una opción de desarrollo educativo que, hasta cierto punto, frenó la migración hacia Estados Unidos pero no se eliminó. Es interesante ver que a partir de la llegada de otras ofertas educativas, los jóvenes se iban a la Unión Americana con mayor preparación, pero se ocupaban en empleos donde los familiares o amigos laboraban, es decir, si bien los muchachos tenían mayor preparación educativa, seguían empleándose en los servicios y otras ocupaciones donde los familiares, por medio de sus conocidos, podían conseguirles trabajo. Podemos ver que también los paisanos que ya estaban residiendo en Estados Unidos, usaban sus recursos sociales, sus redes sociales. Conseguían el trabajo para sus familiares o amigos con los vecinos, conocidos y/o patrones, de tal forma que para los migrantes recién llegados, la ayuda de sus paisanos era vital para tratar de entrar al mercado laboral, aunque fuera de manera ilegal y poder mandar los recursos para las familias en Colotlán. Incluso, varios informantes refieren que,



cuando sus hermanos trataban de irse al otro lado, ellos pagaban el coyote y los recién llegados, pagaban a plazos el monto del cruce de la frontera.

En ese mismo periodo, Colotlán también se convirtió en un lugar de arribo continuo de jóvenes de municipios cercanos a Colotlán que solicitaban la entrada a los dos centros educativos; con esto se comenzó a tener cierta infraestructura de vivienda y servicios que no se tenía. La gente originaria de Colotlán, consecuentemente se “acostumbró” a ver gente de otros lugares como la propia capital estatal e incluso de otras, como Tepic, Nayarit y los municipios zacatecanos colindantes a Colotlán.

Algunos profesores argumentan que en aquellos años, la población joven del municipio optaba por entrar a La Normal y al término de sus estudios, tenían el “trabajo garantizado” debido a que por lo regular había plazas accesibles a los nuevos profesores en escuelas rurales. Aunado a lo anterior, en ese momento se comenzaron a abrir escuelas primarias en las rancherías de varios municipios de la región por lo que “el trabajo estaba asegurado”. Sin embargo, aunque en Colotlán ya se contaba con otras ofertas de educación y empleo para esos años, la gente se continuaba llendo hacia Estados Unidos.

En el desarrollo paralelo de la infraestructura escolar también se abrieron nuevas ofertas laborales en las dependencias de gobierno. Para esta década, el gobierno de Jalisco, estableció algunas oficinas como una extensión de los servicios en la región norte del estado; de ésta forma, algunos de los trámites que la población necesitaba realizar en la capital, ahora también los podía hacer en dichas oficinas. Con esto se abrió otra fuente laboral para algunos pobladores y las ocupaciones se diversificaron si bien, se mantenían las de ganadero, agricultor, comerciante y talabartero las nuevas eran profesores normalistas y burócratas y ellos, como el resto de los pobladores económicamente activos, también salían hacia Estados Unidos. Al igual que en el periodo anterior, los destinos en Estados Unidos se extendieron a estados como Texas y Colorado. Los periodos de estancia iban desde los cinco hasta los quince años.

En 1986, cuando entra en vigor la Ley Simpson Rodino, la cual otorgaba la residencia legal a los ilegales y facilitaba la reunificación familiar también hizo que el patrón migratorio cambiara, modificando la residencia estacional a permanente y quienes, en los años anteriores, ahorraban dólares para luego invertirlos en Colotlán en la remodelación sus casas o en la apertura algún negocio, prefirieron llevar a su familia a los lugares de residencia en Estados Unidos, además con la legalidad, tenían acceso al crédito y comenzaron a endeudarse en la adquisición de casas y automóviles, factores que se vinculan con el american dream. Por tales motivos, las estancias se prologaron y algunos informantes de este periodo acuden cada tres o cinco años a Colotlán a visitar a la familia durante las fiestas de Mayo, Octubre y Diciembre.



Empero, otras personas que se iban durante este periodo de manera ilegal los cruces en la frontera los hacían “por el cerro, el río y brincando el alambre”, las ciudades de paso eran, como en otros periodos, Tijuana, Mexicali. El tipo de apoyo y con mayor proporción eran la ayuda familiar y amistosa. Otros, los que en dicho periodo consiguieron “la visa o mica”, se iban por la frontera Tijuana- San Diego.

Así continua la red social de los migrantes y se alimenta de la información que se obtiene de la gente que se encuentra en Estados Unidos y los que, en Colotlán, intentan cruzar la frontera. Los amigos y familiares eran quienes se encargaban de buscar un “coyote conocido” o “uno que fuera de confianza” que pudiera “brincar” a la esposa o al hermano.

Desde lo extra-local, coyotes de Colotlán, red social de paisanaje

Mi papá era un conecte allá en Tijuana ahí llegaban con él, pero llegaban muchos de aquí de Colotlán allá él era la conexión. Llegaban y le decían que iban a pasar pero no tenían dinero y le pedían trabajo entonces él les daba trabajo para bordar el piteado mientras ellos pasaban; sino pasaban y los regresaban, ahí llegaban con él otra vez. Entonces él era el conecte. Entonces, él le llamaba al pollero y le decía:- Oye, te tengo tantos pollos³

-¿Buenos?

-Sí, buenos todos. Porque yo ya llamé, ya los chequé.⁴

Entonces el pollero llega y dice: -20 pollos a 200 dólares cada pollo-, eso fue cuando yo estaba. Horita no sé cuánto salga, lo único que sé es que cuesta 3 mil dólares la pasada. Cuando yo estaba allá costaba 400 dólares completo hasta Los Angeles, si quieres que te manden hasta Chicago tú pagas el avión o uno mismo se lo lleva hasta Chicago pero sale lo doble de caro.

El mero jefe paga mucho dinero. Por ejemplo, nos pagaban 10 dólares por cada pollo, por ejemplo si yo llegaba con mi papá y les arrimábamos 20 pollos nos pagaban lo que era. Hasta ahí, yo ya me desentendía, yo lo único que hacía era juntar las personas y ya de ahí otro le hablaba al pollero, al que te va a brincar a él le pagaban 70 dólares, a unos 70 a otros 50, dependiendo, si ya eras muy conocido como pollero 70 dólares porque eras efectivo, seguro.

También trabajé con otro señor, la primera vez que fui. El señor con el que yo estaba había veces que pasaba 80 gentes en un día, quizás aveces hasta más. Él

esperaba a que hubiera muchos pollos y él más bien llevaba carros grandes, casi nunca metía carros chicos. El llevaba mudanzas, él utilizaba carros de los que usan los cholos que son unas cajuelotas que caben muchos. Hubo días que él llegó a sacar, cuando estaba a 400 dólares, llegó a sacar hasta 24 mil dólares en una semana y pagándoles a todo mundo.

En un día, un chofer puede echar

³ El término de “pollo” es utilizado por los traficantes de personas para nombrarlos, es decir, se refieren a los migrantes ilegales que intentan cruzar la frontera.

⁴ El padre del informante que se cita, se fue a Tijuana en los 80, ahí permaneció hasta 2000. Él se encargaba de dar asilo a los recién llegados de Colotlán y contactaba al coyote de confianza. Llamaba a los familiares de los pollos y checaba si era verdad lo que le decían sobre el pago del cruce, si los pollos tenían un familiar en Estados Unidos que financiara el costo del viaje.



hasta 3 viajes en un día. Yo llegué a ir con los que eran choferes que me invitaban, yo me iba entre la gente o me iba adelante. Ibamos, regresábamos, otro viaje y así. Nos íbamos en la madrugada, llegábamos en la mañana otra vez, temprano a las 9 de la mañana, se hacen como casi 3 horas de Tijuana a Los Ángeles, si no hay ningún migra que te pare, ni nada, te vas hasta allá, los dejas, te regresas (...). También trabajé cuidando un *clavo*⁵ el patrón me decía: - Oiga mijo, tengo una casa que no hay gente quién cuide ¿te vas? – y pues sí, yo me iba. A mí me tocó escaparme de la casa, correr, que me seguía migración, para eso yo ya sabía dónde correr, llevarme otra vez a la gente para meterlas ahí. Si llegaba la migración te toca, si no abres, te abren ellos, porque la casa ya está fichada, que ven que sacan y meten gente ahí (...) ahí me pagaban por cuidar el *clavo*, por decir un día o dos, me daban 100 dólares, 150. A veces era dos días, o tres, ya cuando conseguía gente y yo les llamaba a los familiares para ver si esos pollos eran buenos y ya me daba un dinero, no más por estar con él ahí, a parte a mí convenía porque él me dejaba vivir en su casa y no me cobraba, me daba la comida y todo.⁶

Como se puede ver en el relato anterior, se muestra una red que desde 1980 se consolidó con la estancia del padre del entrevistado, él se fue a la frontera intentando brincar, cuando lo hizo, “el norte no le gustó” y prefirió quedarse a vivir en Tijuana, su hijo, al ver esta posibilidad de irse con el padre y brincar la frontera, se relacionó con los amigos del padre que se dedicaban al tráfico de indocumentados, y de ahí se formuló su propia historia como pollero. Como lo refiere el entrevistado, “su padre era el conecte” entre los migrantes que venían de Colotlán y el pollero de “confianza”, ese que garantizaba a los indocumentados su llegada a Estados Unidos. Vemos aquí que la confianza determina la seguridad para los migrantes y la responsabilidad para el pollero.

Otra historia, como la de “George”, refiere que él como coyote, ha ayudado a la gente de Colotlán a asegurar su vida en el cruce. Generalmente por el hecho de “ser conocido” les daba crédito para el pago de los gastos así como la reducción de los mismos por lo menos en un 50 por ciento.

cuando llevas a un conocido de aquí de Colotlán, es más responsabilidad porque te conoce y lo conoces, o a veces te recomiendan con él, entonces, sí es más responsabilidad para uno como coyote porque o si la pasa algo, entonces la familia luego te ve mal y ya no te recomienda; por eso, yo, cuando alguien me decía que era de Colotlán o de Tlaltenango, o de

⁵ “clavo” se conoce como las casas o departamentos con los que cuentan los traficantes de personas para resguardarlos mientras: a) Agrupan a los migrantes; b) contactan a sus familiares en Estados Unidos para que realicen el pago de los servicios y c) los clasifican de acuerdo a su tipo de cruce y destino. En las ciudades fronterizas, no sólo en México sino también en Estados Unidos, hay múltiples “clavos”. En Tijuana por ejemplo; hay por lo menos tres que utiliza la red con la que me contacté. En la parte estadounidense en ciudades como San Isidro, San Diego y Los Angeles también tienen algunos. Dichos lugares son utilizados mientras “suben a la gente más al norte” de Estados Unidos. Son en general, estaciones de paso y resguardo de migrantes por parte de los polleros y coyotes.

⁶ Entrevista con MDL, 25 de Octubre, 2005, Colotlán, Jalisco.



Huejúcar o de aquí de la región, sí es más responsabilidad. También, cuando es un familiar de uno, o un amigo, que uno lo conoce bien, entonces uno habla con su patrón y le dice: oye, este es mi paisano, de mi pueblo ¿le podemos hacer una rebaja? Y sí, casi siempre el patrón dice que sí; entonces, pos uno, porque lo conoce, se le hace la rebaja, si por ejemplo, uste quiere pasar, yo no más le cobro lo que son los gastos de la gente que trabaja con uno; no más paga “el clavo”, “el brinco” y “la dejada” y así, uno ayuda a sus paisanos (...) yo trabajé en eso como dos años, porque luego me agarró la migra y me metieron a la cárcel, entonces ya que salí, me regresé pa cá, pa Colotlán, porque esa vida es muy arriesgada. Sí gana uno muchos dólares y fácil, pero también es un arriesgue⁷

Este hecho, da cuenta de la solidaridad entre los conocidos y paisanos oriundos de Colotlán. Generalmente la mayoría de las personas tienen conocimiento de quiénes se dedican a cruzar gente en la frontera. Todos se conocen y por tanto, se tiene constante comunicación entre la frontera y quiénes necesitan o quieren dirigirse hacia Estados Unidos, siempre se sabe a quién acudir cuando se quiere ir “pal otro lado” de manera ilegal.

Cuando preguntaba a algunos informantes, la mayoría me daba información sobre quiénes se dedican a brincar personas. Los vínculos entre una comunidad y otra son estrechos, se sabe quiénes van, quiénes llegan y dónde están. De alguna forma, hay dos estaciones: la de origen –en Colotlán- y la de paso –en Tijuana-, en esta última, quiénes viven aquí y se dedican a “brincar gente”, ayudan a los que vienen del terruño. Así, el lazo entre una comunidad y otra es importante como sobrevivencia en un momento tan crucial como es el cruzar la frontera de México y Estados Unidos. El hecho de “ser un conocido de Colotlán” que va a la frontera para cruzarla, para el coyote, significa mayor responsabilidad, cuidado y mejor trato que al resto de los migrantes de los grupos que cruzan.

Por otro lado, la familia que se queda en Colotlán, contacta frecuentemente a los que viven en Estados Unidos y se les llama al “coyote” para saber cómo se encuentra el “pollo” y cómo y cuándo llega a su destino final en la Unión Americana.

Lo anterior, nos habla del contacto entre todo el grupo de conocidos en una situación de riesgo y vulnerabilidad y de que el movimiento de personas en la frontera es una variable que no se limita a una coyuntura, sino a una constante durante todo el año. Sin embargo, los momentos en los que la frontera cierra sus puertas y pone mayor atención es cuando, luego de venir a México, concretamente a Colotlán a las fiestas de Navidad; el regreso a Estados Unidos en el mes de enero “el brinco o el cruce se pone más difícil” la frontera tiene mayor vigilancia a la espera de impedir el paso de los migrantes ilegales.

⁷ Entrevista con “George”, Octubre, 2005, Colotlán, Jalisco..



Por otro lado, la cuarta generación comprende de 1990 a 2000 “los polleros”, en su mayoría jóvenes de entre 16 y 25 años que iban a Estados Unidos y al ver la oportunidad de ganar dinero de manera sencilla, se quedaban en Tijuana para trabajar “cruzando gente”.

Cuando preguntaba algunos de mis informantes ¿De qué depende la ayuda entre los que viven en Estados Unidos y los que intentan irse? Nos bastó con sólo intentar ser parte de esa ayuda, que para nosotros, no resultó; por tanto, observamos que como una partícipe más de esa red de conocidos, que no podíamos usarla; si bien, la gente ya comenzaba a reconocernos y a tenernos cierta confianza, nunca pudimos acceder a dicha red, por el sólo hecho de no ser “su pariente” o “ser de Colotlán”. Estando en Tijuana nos dijeron que no tenían razón alguna para ayudarnos, “pues no era pariente de nadie en Colotlán”. Así observamos la pertenencia al lugar de origen es determinante en la solidaridad entre los migrantes, este elemento incluye o excluye la ayuda mutua entre las personas que se encuentran en Colotlán, en la frontera y en Estados Unidos.

También es importante señalar que los procesos de migración y la “ayuda” que las personas dedicadas a cruzar gente por la frontera no se considere como un aspecto negativo del prestigio de la persona, sino como positivo, pues aunque esta actividad se considera ilícita y socialmente sancionada se acepta porque crea cierta confianza y la “ayuda mutua” prevalece a la hora de una situación de riesgo. Así el prestigio de quienes se dedican a pasar gente en la frontera aumenta siempre que los resultados sean benéficos para las familias. En todo caso, ésta actividad no se considera como maléfica sino como un beneficio para la comunidad.

Nos parece relevante que en este periodo, la gente de Colotlán se dedicaba a trabajar como polleros y coyotes en la frontera y cómo, desde Colotlán, la gente se vinculaba con ellos en Tijuana. De lo anterior sobresalen varios aspectos; por ejemplo, el hecho de que haya un “conocido en la frontera” facilita el cruce a los que van hacia Estados Unidos, es decir, para las familias de los muchachos, niños, ancianos y madres de familia que van con destino a las comunidades de colotlenses en aquél país representa mayor tranquilidad y seguridad e incluso les garantizan el cruce de la frontera por el sólo hecho de que los polleros y coyotes sean “conocidos o parientes”; cómo y cuáles son las formas de entrar en esta red. Así en el intento de enrolarnos en estas redes, “el ser de Colotlán” o “ser pariente de alguien de Colotlán”, tomó una dimensión mayor, esto fue el parámetro para que me dejaran entrar en los costos del viaje y su complejidad, así como para obtener información de las “cosas que pasan” durante el viaje, “del peligro que se corre y del fracaso del brinco en la frontera”. Nos advirtieron de manera frecuente que incluso el peligro que se corre en la frontera y la serie de historias peligrosas que suceden y a lo que “como mujer se esta expuesta”.



No sólo como posibles usuarios de esta red de coyotaje, sino como coyote mismo, las historias que recabamos, también dan cuenta del conocimiento particular que conlleva el tráfico de personas, así poder entrar en el “oficio” como pollero implica “ser de Colotlán o ser pariente de alguien en Colotlán” que se dedica a esta actividad. Así en el coyotaje se debe tener un conocimiento paulatino del oficio, cuando se entra en la dinámica, “se comienza desde abajo, cuidando clavos únicamente” y conocen cada una de las estaciones de paso en el resto de la frontera, costos, riesgos y beneficios para los “paisanos” y para ellos mismos.

Por otro lado, en este periodo también se ven cambios importantes en el cruce, como el hecho de que se sabe que existe toda una red y las estrategias paulatinamente cambian, comienzan a irse “por la línea con micas chuecas”, y obviamente, este servicio es de los más costosos.

Costo de cruce o brinco de la frontera por Tijuana hacia Estados Unidos

Migrantes mexicanos	P e r i o d o s			
	1990-1994	1995-1996	1997-1999	2000 – hoy
Por el cerro	250 a 300*	500	500 a 1000	1500
Por la línea	1000	1000 a 1200	2000 a 3000	2500 a 3500
Por la línea en bicicleta			1500 a 3000	1500 a 3000

Migrantes colotlenses	Sólo gastos de cruce y facilidades de pago			
Por el cerro	100 a 150	250 a 300	250 a 750	1000
Por la línea	600	750 a 1000	750 a 1000	1000 a 1500

Migrantes centroamericanos			2000	3000 a 5000
----------------------------	--	--	------	-------------

* Costo en dólares. Fuente: Diario de Campo, Octubre, 2005; Colotlán, Jalisco.

Cabe señalar que en el periodo de 2001 a la fecha, por los atentados a las torres gemelas en Nueva York y el Pentágono en la capital norteamericana, la frontera implementó fuertes dispositivos de seguridad lo cual llevó a elevar los costos y los riesgos para cruzarla. Incluso, las temporadas de auge de brinco de los migrantes se agudizaban en temporadas como enero, febrero y marzo; julio y agosto que son



los periodos en los cuales hay mayor movimiento en la frontera, a razón de que los paisanos regresan a México durante las vacaciones de verano y las fiestas navideñas o cuando, el gobierno estadounidense define momentos en los que la frontera debe cerrar sus puertas y pone mayor atención y vigilancia en esta parte de su territorio.

Luego de ver el proceso histórico de la migración en Colotlán, se puede afirmar que es heterogéneo, la gente sigue trasladándose sin olvidar el lugar de origen, los retornos anuales o quinquenales, nos da pauta para afirmar que la gente no se olvida del lugar de dónde es. Los que se quedan, reproducen y ayudan a los que se van y luego regresan a reafirmar el vínculo con el origen. Los informantes refieren: “no hay quién no tenga parientes al otro lado, si le preguntas a cualquiera que pase por la calle, ninguno te va a decir que no lo tiene, cuando menos, un primo o un hermano que viva en el norte”.

En general, el proceso histórico que en Colotlán nos ha permitido una caracterización como una región tradicional de migrantes, sin embargo, al estar en contacto con los actores de tal proceso, se pudo escudriñar cómo se han conformado las redes sociales, cuáles han sido los procesos de cambio por los cuales ha pasado la migración, cuáles sus calendarios, sus actores, las modificaciones que la vida cotidiana ha traído tal fenómeno a Colotlán. Como alude Douglas Massey, la migración por sí misma genera su propia base, y ella se alimenta por sí sola (Massey, et.al, 1991). En ese sentido, se formulan varios aspectos, por un lado la historia de la migración, con énfasis en la formación de las redes de relaciones sociales y lo que, a la actividad extraoficial, que se dedican algunos en Colotlán.

Un par de reflexiones

La globalización ha traído consigo una serie de cambios en la vida cotidiana de los sujetos, lo inmediato se vuelve fundamental, el espacio y el tiempo se reduce. En la migración, la función de los coyotes no es más que vincular a una comunidad en México y otra en Estados Unidos, en ese sentido, la red social es el capital social de los usuarios de dichas redes. Ambos enclaves son fundamentales y sin uno, no existe el otro; es pues, una relación social dialéctica.

Dicho capital social es una manera de estructurar la vida, al respecto Portes retoma el concepto de capital social de Pierre Bourdieu y sugiere que es definido como el agregado de recursos potenciales los cuales están unidos a la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas de mutuo acuerdo o reconocimiento (Bourdieu, en Portes, 1988). En ese capital social, las redes están involucradas al mediatizar su funcionamiento, es decir, controla, vincula o excluye a los sujetos pero también los individuos manipulan los recursos, información o vínculos, dicho capital es optimizado en todos los sentidos, cada tipo de recurso, su utiliza al máximo. Ahora bien, el capital social se estructura a partir también de



otros elementos, digamos, de tipo externo, como el estado -en el caso de la migración de mexicanos hacia Estados Unidos, el estado norteamericano controla las fronteras o castiga a los empleadores de indocumentados-, la economía y otros de tipo macro.

En las redes de coyotaje, es interesante observar que tal capital social y algunos elementos son por un lado de corte moral y otros, de tipo vecinal, me explico: los usuarios de la red son quienes o son oriundos de la región o son conocidos, familiares y amigos de los coyotes que a su vez, tienen un capital social que les permite extender su red hacia el municipio de origen en Jalisco y hacia las comunidades en Estados Unidos; por otro lado, los migrantes de recién ingreso a las redes de coyotaje como usuarios de ésta o como trabajadores, siempre vinculan a otros para “ayudar”, “bajar los costos del brinco”, “pagar a crédito”, etcétera. Es así, que el capital social entre los coyotes y los migrantes y los residentes en Estados Unidos, funciona como “el conecte” entre ellos, es un capital social, una red social que permite el flujo de unos y otros. Son enclaves de ayuda mutua y reciprocidad. Por su parte, Lomnitz, también alude a este tipo de red, sin embargo, no lo tipifica como capital social, sino como redes de reciprocidad y como recurso escaso.

En general, estos autores refieren que los sujetos, así sean marginados, o establecidos en un estatus social determinado, ambos tienen un capital social que, en determinadas circunstancias hacen uso de él. Pero este contiene cierta morfología que permite la inclusión o la exclusión, el manejo del saber y la solidaridad. En se sentido, esto determina el acceso o no a los recursos que estas redes brindan y, como lo podemos observar, de ellas depende el éxito de los objetivos de los sujetos migrantes.

Bibliografía

- Arroyo Jesús, Adrián De León Arias y Basilia Valenzuela. *Migración rural hacia Estados Unidos. Un estudio regional de Jalisco*, México, CONACULTA, 1991.
- Portes Alejandro. *Social Capital: It's origins and application in modern sociology*, Annual Review of Sociology, Vol. 24, 1988, pp.1-24.
- Bueno Castellanos, Carmen, (coord.). *Globalización: una cuestión antropológica*, México, CIESAS, Porrúa, 2000.
- Diario de Campo, Colotlán, Jalisco, agosto- diciembre, 2005.
- Lomnitz, Adler Larissa. *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI editores, 14. edición, 1988.



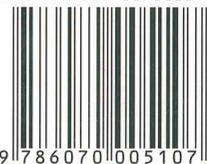
se terminó de imprimir en Octubre de 2008,
en los talleres de Impre-Jal,
impresores de Guadalajara, Jalisco, México,
Nicolás Romero No. 518, Colonia Santa Teresita,
Tel.: (0133) 3826-9595 con 10 líneas,
Fax: (0133) 3826-5016.

La edición consta de 2,000 ejemplares.

El Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca es una referencia académica para antropólogos, historiadores, arqueólogos y sociólogos de varias instituciones que han logrado reunirse año con año para escuchar e intercambiar experiencias. La asistencia al Seminario ha confirmado la consolidación de ese grupo académico que nació en el terreno mismo de los hechos, en la conversación entablada en los caminos de ese vasto territorio que conformó a la Gran Chichimeca.

El III Encuentro se celebró en Zacatecas, ubicada en la región fronteriza de la Tierra Nómada, cuya presencia en el mundo contemporáneo continúa recordándonos que el pasado es parte de la vida cotidiana y establece parámetros en la forja de la Nación.

ISBN 978-607-00-0510-7



9 786070 005107



CUCSH
CUAAD
CUCIÉNEGA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE ZACATECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES



EL
COLEGIO
DE
SAN LUIS, A.C.



EL COLEGIO
DE MICHOACÁN, A. C.

25 Aniversario



EL COLEGIO
de
JALISCO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE COAHUILA



Universidad
Intercultural
de CHIAPAS