

Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos

Everardo Garduño

'De donde sale el sol; de allí vienen los pai-pai – decía mi nanita – y allí todavía tenemos parientes'. Yo siempre creí que lo que mi nanita decía era solo una historia de esas que contaban los viejos [...] un día vino un antropólogo que grabó nuestra voz en pai-pai y se la llevó a enseñársela a otra gente que vive en Arizona. Esta gente pudo entender lo que nosotros decíamos y los invito a venir a Santa Catarina. Aunque ellos hablaban inglés y nosotros español, pudimos platicar muy bien en pai-pai. [...] Yo les dije lo que mi nanita nos decía, y fue una sorpresa saber que a ellos también les decían sus abuelos que tenían parientes en donde se mete el sol [...] ellos son los yava-pai que viven en Arizona y nosotros los pai-pai que vivimos acá, cerca de la costa, en donde se mete el sol (Benito Peralta [q.p.d.], comunicación personal.)

Entre los antropólogos estudiosos de las culturas del norte de México existe la certeza de que *la antropología en nuestro país está mesoamericanizada*.¹ Esto se visualiza particularmente en la histórica exclusión y subestimación de las culturas nativas 'norteñas',² sobre las que existen tanto erróneas concepciones acerca de su pasado prehispánico, como sobre su existencia actual. En efecto, el norte de México sigue siendo concebido como una extensa área, habitada antiguamente solo por dispersos grupos de salvajes con organizaciones aisladas, que en la actualidad se encuentran sumergidos en una diagnosticada (por el INI) pasividad, apatía, y falta de cohesión y autogestión comunitaria. Cabe añadir, que esta posición del Estado mexicano hacia los indígenas de la frontera norte, no corresponde en su totalidad con la posición académica; a pesar de que son escasos los estudios sobre estos grupos, se pueden señalar importantes esfuerzos académico por descifrar y dar a conocer su riqueza cultural. Tal es el caso de algunas investigaciones sobre los yaquis (Fabila 1978; Villalpando 1985), los papago (Fontana 1962; Underhill 1969) y aquellos estudios que se han preocupado por analizar el contexto histórico de la región norteña de México y la forma como el 'norte' ha sido percibido (Aboites 1995; Deeds 1992; Ortega 1993; Rodríguez 1995; Sariego 1995).

Este trabajo sostiene, sin embargo, que el pasado y presente de las culturas del norte de México contradicen sustancialmente estos enfoques, y confirman su presencia actual y pionera en los procesos transnacionales. Por una parte, este artículo cuestiona la idea sobre la supuesta situación fragmentaria y de subdesarrollo de estos grupos, mostrando su compleja adaptación, fluidez y carácter cosmopolita. Confronta las ideas de extinción o asimilación cultural indígena, documentando un singular proceso de revitalización de la presencia india en el norte de México, expresada en los siguientes eventos: la reelaboración de una ancestral movilidad en un contexto transnacional; la reinención de un tipo de comunidad multi-indígena y transnacional, y tercero, la manufactura de una identidad colectiva y multivariable.

Este artículo también plantea que la señalada pasividad y pobre orientación comunitaria de estos grupos, constituyen en sí ya una estrategia de resistencia. Parte de esta estrategia es dicha identidad multivariable,³ manufacturada como etnici-

dad-artefacto que es empleada para negociar y resistir frente al otro. De esta manera, este ensayo sugiere que las culturas del norte de México son pioneras en: 1) la transposición de las fronteras étnico-territoriales, nacionales y étnico-culturales, y 2) la elaboración de estrategias de resistencia con base en su movilidad transfronteriza y manipulación de su identidad. Finalmente, debo aclarar que la parte fundamental de mi trabajo de campo se ha realizado entre los indígenas yumanos de Baja California, de donde extraigo la mayor parte de mis evidencias.

De cazadores nómadas a agricultores cosmopolitas

Para los indígenas del norte de México, el nomadismo se constituye en una forma de vida que les garantizaba su supervivencia; ya que por la aridez de la región, el movimiento más o menos frecuente del grupo humano en busca de alimentos era indispensable. Sin embargo, tal y como lo señala Magaña (1997) existen diferentes tipos de nomadismo y en estos grupos se presentaba un 'nomadismo estacional' caracterizado por la adaptación a la variante estacional viviendo en campamentos de 'macrobanda' durante una parte del año y dispersándose en grupos de 'microbandas' más pequeños durante los meses restantes.

Recientes investigaciones han revelado la existencia de un pasado prehispánico y colonial del norte de México, que contradice sustancialmente la idea de esta zona como un área despoblada, subdesarrollada y aislada. En primer lugar, ahora se sabe que a pesar de estar compuesta por grupos nómadas con índices de natalidad más bajos que los de los grupos agrícolas y sedentarios, algunas poblaciones indígenas del norte de la Nueva España, ascendían a números similares a los de algunos de los más importantes grupos mesoamericanos. Por ejemplo, la población opata, pima y pueblo, con un número de 220,000 indígenas (Dobyns 1976), igualaba en número a la población prehispánica de los mixtecos de las regiones alta, baja y de la costa (Ravicz 1980). En segundo lugar, el antropólogo Edward H. Spicer (1962) ha identificado que hacia el siglo XIII, los grupos nativos en la región observaban la siguiente tipología: 1) bandas nómadas, no agrícolas, cazadores y recolectores como los yumanos de Baja California; 2) bandas nómadas de agricultura incipiente como los apaches, navajos y yumanos ribereños; 3) rancherías agrícolas dispersas como los tarahumara, yaqui y pima; 4) comunidades compactas con sofisticada agricultura de riego como los mogollón, los hohocam y los anasazi.

Respecto a esta última categoría, se sabe de sus complejos sistemas urbanos y de irrigación, en donde se desarrollaron las siguientes técnicas agrícolas: la horticultura de tierra húmeda practicada en las tierras próximas a los arroyos; la agricultura por inundación, aprovechando las periódicas afluencias de agua que desbordaban los ríos; y por último, la agricultura desarrollada con canales de irrigación, entre los que destacan los construidos por los hohokam (Le Blanc 1989). Cabe señalar que la agricultura de riego desarrollada por esta última cultura, incluía, por una parte, la elaboración de híbridos de maíz adaptados al medio ambiente árido, y por otra, canales de irrigación a lo largo de 45,000 millas cuadradas (Haury 1976). Cabe señalar que estas culturas agrícolas del desierto desarrollaron asentamientos permanentes, con centros ceremoniales, sitios para el juego de pelota, altares, e incluso pirámides hechas de tierra (Reff 1991).

Estudios arqueológicos han demostrado que lejos de estar aislados, estos grupos

se encontraban intensamente interconectados. Por ejemplo, los apaches comerciaban pieles y carne con los indios pueblo del norte de Nuevo México, mientras que los grupos cochimí de Baja California tenían regular contacto con los yaquis y seris de Sonora, al tiempo que los mogollón de Casas Grandes, Chihuahua, obtenían de los grupos indígenas de los cuatro puntos cardinales, una amplia variedad de productos: de la región desértica y costera de Sonora, obtenían grandes cantidades de concha con la que elaboraban brazaletes, pendientes, collares y anillos; de los grupos indígenas de Baja California obtenían el azulado e iridiscente abulón; de los grupos de las costas de Sinaloa y Nayarit provenían los moluscos perlados y rojos, como el coral; de Jalisco y Durango adquirían piezas de cerámica; de Nuevo México, la turquesa; de Arizona y también de Nuevo México, piezas de cerámica; y del Golfo de México, guacamayas escarlatas, requeridas para los ritos religiosos (Vélez-Ibáñez 1996; Braniff 1997, 76).

Otras evidencias de la existencia de interconexiones en la época prehispánica y colonial constituyen la mitología y patrones ceremoniales, con características comunes. Por ejemplo, los mitos de la creación de los yavapai, maricopa, pima, pápago, yaquí y yumanos coinciden en dos aspectos: el agua como el origen del universo y la dualidad creadora bueno-malo, representada en dos hermanos (Bahr 1998a). Otros ejemplos son la historia compartida por pai-pais, yavapais y pápagos, acerca de un monstruo mitológico devorador de seres humanos y animales, y habitante de arroyuelos o ríos (Bahr, comunicación personal) y la ceremonia de Semana Santa entre los yaquis, el Keruk de los yumanos ribereños, y el *Wigita* de los pápagos. En los tres tipos de ceremonia, los participantes se desplazan en torno a una explanada, no a través de ella, de este a oeste, y al este otra vez, y en las tres ceremonias, los acaecidos recientemente son representados con efigies vivas, o elaboradas (Bahr 1998b).

Más aun, estas interacciones no eran regionales solamente, sino que incluían culturas geográficamente remotas. Al respecto se pueden mencionar ciertos tipos de maíz, frijol, calabaza, algodón, sal, herramientas de molienda hechas de piedra, laca, esculturas (en particular con figuras similares a la de Chac-Mool), campanas de cobre, mosaicos de turquesa y cerámica (en particular los incensarios de mano y las vasijas de tres patas) (Haury 1976). Podemos mencionar también algunas vasijas de origen norteño con diseños que evocan a la cruz de Quetzalcoatl (Haury 1976), y la pintura rupestre de Baja California en donde se observa a la serpiente misma. Por otra parte, tanto la concepción Maya-Mopan como la Yumana establecen que el cielo se encuentra sostenido por cuatro soportes colocados en los cuatro puntos cardinales; en el caso mesoamericano estos soportes eran las ramas de un árbol, y en el caso los yumanos, estos soportes eran cuatro borregos cimarrón (Austin 2000; Meigs 1939). De manera similar, Donald Bahr (2000) documenta grandes paralelos entre las respectivas historias de la creación azteca y pima, algunos de los cuales son el hecho de que los protagonistas de estas historias son dos hombres (Carrizo-Uno en la tradición azteca, y Mañana-Verde en la tradición pima) y dos dioses (Huitzilopochtly y Hermano-Grande, respectivamente). El primer par de personajes son líderes de una civilización perdida, y el segundo son divinidades de conquista.

Relevante es también la presencia de similitudes en prácticas funerarias y lingüísticas. Así lo confirman las semejanzas entre los entierros de implementos de

hueso descubiertos en Snaketown, Arizona, y aquellos descubiertos entre las culturas mesoamericanas y maya (Feinman 1991). Otro caso es el empleo de mosaicos antropomorfizados entre los hohokam, con patrones que en las culturas mayas de Guatemala estaban asociados a la muerte y cremación de los cuerpos (Haury 1976). En lo lingüístico, resulta interesante el reporte que Meigs escribiera en los treinta, acerca de la denominación que entre los kiliwa de Baja California se daba a la práctica, ya abandonada para entonces, del baño de vapor con fines terapéuticos y rituales; dicha denominación era un vocablo en lengua kiliwa, cercano al vocablo empleado por los náhuatl para referirse a ese mismo tipo de baño: Akwa'temascal (Meigs 1939). Finalmente, entre grupos tan distantes como los cochimi del desierto central de Baja California, y los Dené de las montañas de la Columbia Británica en Canadá, estaba presente el empleo de capas ceremoniales elaboradas con cabello humano y técnicas semejantes (Meigs 1970).

Sin lugar a dudas, esta serie de evidencias nos permite afirmar que durante la época prehispánica y colonial, el norte de México y sur de los Estados Unidos no era del todo una región despoblada, subdesarrollada y mucho menos aislada. Por el contrario, los distintos grupos humanos, habitantes tempranos de esta área desértica, observaban una dinámica y fluida movilidad que los conducía a traspasar las fronteras étnico-territoriales, cuestionando así la tradicional noción antropológica de comunidades delimitadas geográfica y culturalmente, y abonando a la noción de entidades cosmopolitas. Más aun, como veremos mas adelante, en defensa de su movilidad y flexibilidad organizativa, estos grupos resistieron pasiva y activamente a los distintos proyectos colonizadores, que en esencia pretendían imponer una organización basada en asentamientos sedentarios y compactos, regidos por una autoridad central.

Tres ciclos de conquista: tres ciclos de resistencia indígena

Spicer (1968) afirma que los indios del norte de México y sur de los Estados Unidos, experimentaron tres ciclos de conquista, protagonizados respectivamente por los españoles, los colonizadores mexicanos, y los norteamericanos. Esta sección sugiere sin embargo, que a cada ciclo de conquista correspondió un ciclo de resistencia indígena, generalmente ignorado o mal interpretado por los estudiosos. Los diversos estudios sobre resistencia indígena (Scott 1990; Hu-De Hart 1995; Rodríguez 1998) coinciden en conceptualizarla como la respuesta de los sujetos al ejercicio del poder sobre sus cuerpos, sus afectos y sobre sus acciones y en señalar que aunque ésta puede darse de distintas maneras, lo importante es que siempre aparecerá como el otro término necesario de la relación de poder.

Considero vital volver al concepto de resistencia para descifrar las históricas relaciones de poder que han dado lugar a la realidad actual de los indígenas del norte de México. Este concepto permite entender al poder como fuerza que constituye, atraviesa y produce a los sujetos; es una fuerza que recorre el campo social, los espacios cotidianos que se convierten en espacios de guerra, en espacios estratégicos. De acuerdo a James C. Scott (1985, 1990), la resistencia de los grupos supeditados a la dominación puede expresarse a través de dos formas: una abierta y pública, como lo son las protestas, los boicots, la invasión de tierras y las rebeliones; y la otra encubierta y cotidiana como lo son los ejemplos citados, además del

rumor, el chisme, los cuentos tradicionales, las bromas, las canciones, los rituales, los códigos intragrupal, los eufemismos, y una buena parte de la cultura tradicional (1990, 19, 188, 198).

Tal y como ha sido ampliamente documentado por diferentes autores (Baegert 1942; Bonfil 1989; Dobyns 1976; Hu-De Hart 1981, 1995; Aboites 1995; Crosby 1994; Fontana 1973; Del Río 1990) las acciones de los subsiguientes ciclos de conquista han tenido consecuencias altamente perjudiciales para la reproducción biológica y social de la población nativa. Entre estas consecuencias podemos mencionar: la alteración de su movilidad tradicional durante la época misional; la división de las bandas y linajes con el establecimiento de la nueva frontera entre México-Estados Unidos en 1848; el despojo de su territorio durante el periodo de expansión capitalista en el suroeste norteamericano; la degradación ambiental de su medio físico tradicional y la alteración de sus sitios ceremoniales; el exterminio y dependencia inducida de la población indígena; la violación de los derechos culturales y civiles, particularmente en los Estados Unidos, de los indígenas con representación numérica más importante en el lado mexicano; y por último, su deterioro demográfico, explotación, y situación de extrema pobreza. Sin embargo, también es cierto que los indígenas han respondido a estos ciclos de conquista con la negligencia en el trabajo, la ignorancia disimulada, el hurto, la intriga, la mordacidad, la huida, el sabotaje a los cultivos, y sobre todo la rebelión armada.

El primer ciclo de conquista: el período misional

El primer ciclo de conquista dio inicio en el siglo XVI, con las incursiones de los españoles a lo largo de la región desértica del norte de la Nueva España. Como es sabido, este proyecto colonizador consistía en la imposición de la religión cristiana y la lengua española, pero sobre todo, en la instauración del concepto de Pueblo Indio, el cual implicaba la sedentarización forzosa de los indígenas y el reconocimiento de una autoridad central impuesta por el misionero (Spicer 1968, 5). En un primer momento, este esquema de vida encontró únicamente la resistencia pasiva a través de la desobediencia, el hurto y la intriga en contra de los misioneros, así como la ironía y el cuestionamiento 'ingenuo' en contra del sistema central y jerarquizado del gobierno. Así puede deducirse de lo escrito por Jacobo Bregert (1794), sacerdote jesuita, y por el Padre Garcés de San Bernardino de los Opas (1772). En el primer caso, Bregert lanza una serie de epítetos contra los indios, reconociendo que sus conductas obstaculizaban el control de los misioneros sobre los aborígenes:

[...] son insolentes, ingratos, mentirosos, pillos, perezosos en extremo, grandes habladores [...] gente que para nada puede dominarse (1942, 109). [...] Cuando hay que hacer un trabajo en la misión, nunca se hace nada si no anda uno tras ellos [los indios] incesantemente y por todos lados [...] (p. 113).

En el segundo caso, el Padre Garcés describe el siguiente suceso:

... también les propuse a los viejos juntasen la gente para que el señor comandante eligiese entre ellos, en nombre del rey, un gobernador y alcaldes, a lo que me respondió un viejo muy serio estas palabras: mira, el justicia es para casti-

gar lo malo, y no siendo nosotros malos, para que es la justicia? (Garcés 1968, 21, y en Ochoa 1976, 18).

No obstante, cuando los colonizadores españoles endurecieron su actitud para forzar a los indígenas a aceptar su proyecto civilizatorio, la resistencia tomó el carácter de rebelión activa. Entre las rebeliones más importantes se encuentran las de los tepehuanos en 1616, los tarahumaras en 1640, y los indios pueblo en 1680, aunque también son importantes las rebeliones de los pericú en Baja California Sur, y de los seris, opatas, yaquis y mayos de Sonora (Martínez 1988, 55; León-Portilla 1984).

En respuesta, los españoles multiplicaron su presencia militar a través de los presidios, reprimieron sangrientamente a los rebeldes y en los lugares en donde los insurrectos indígenas fueron difíciles de someter, se implementó la política de ‘pacificación por dependencia’. Esta política estaba guiada por la máxima ‘divide y vencerás’, y consistía en establecer acuerdos individuales con las bandas indígenas para que a cambio de armas de mala calidad, comida y licor, aceptaran asentarse en los alrededores de los sitios militares. Además de pacificar a estas bandas, esta estrategia tenía otros objetivos adicionales: 1) emplearlos como escudos humanos en contra de los posibles ataques del resto de las bandas indígenas insurrectas, y de ingleses, franceses y rusos, que habían empezado a disputar a los españoles este territorio; 2) enganchar a los grupos indígenas en una dependencia hacia los productos de los españoles; y finalmente, 3) mermar su capacidad de organización y movilización en contra de los colonizadores (Martínez 1988; Branniff 1997).

No obstante, en vísperas del movimiento de independencia, el sistema misional entró en una crisis financiera y política que mermó la capacidad de retención de los neófitos dentro de los sistemas misionales. Más aun, ante el paulatino retiro de los soldados españoles que resguardaban dichos sitios, gran parte de los indígenas escapó y retomó su dinámica movilidad y métodos de supervivencia, pero sobre todo reinició sus acciones hostiles en contra de los colonizadores españoles. Los siguientes testimonios nos permiten observar distintos ángulos de esta crisis. En 1825, el Presidente de Vuestra Provincia de las Californias, Señor Pedro González, escribía:

Los hijos de tales madres, pasan los años enteros, sin probar una tortilla, y aún sin un sorbo de sotol, y con ratas y mescal se mantienen como pueden y cuyos Padres Misioneros (que poco ha que los tenían) se han visto en los mayores conflictos para poder economizar su existencia, de que resulta infalible la dispersión de sus indios, como que siempre famélicos y empleados rara vez fugan cuando y como quieren, andan casi siempre errantes por los montes, por las playas, y lejos de adelantar en Religión y civilización recalcan cada día y embrutecen más y más, conservando únicamente la ciencia del latrocinio y aun progresando en ella (González 1825).

En otro documento fechado en un año antes, el marqués de Vivanco expresa con desesperación al Ministro de Guerra y Marina, la manera en que las hostilidades se encuentran rebasando la capacidad de respuesta de los españoles:

La gentilidad es mucha; la tropa es poca, y además descontenta con la falta de pagas. De todo tengo dada cuenta al Excelentísimo Señor de Guerra y Marina y ahora se lo participo a vuestra excelencia para su superior conocimiento y con

el fin de que se disponga la permisión de Socorros en numerario, ropa y pertrechos de guerra que todo es necesario en esta remota Provincia (Vivanco 1824).

Por último, resulta revelador el testimonio de María García, una india evangelizada en el siglo XIX, respecto al sentido original de la beligerancia indígena. Cautiva en la misión de Guadalupe en los precisos momentos en que los indios k'miai irrumpían violentamente en el sitio, María fue objeto de las siguientes palabras expresadas por el líder de la rebelión:

No tengas miedo, me dijo; yo no he ordenado a nadie que mate, aunque la gente que viene conmigo, haya matado. Al único que estoy buscando es al Padre, porque él está bautizando a la fuerza a la gente de mi tribu para esclavizarlos a la misión, justamente como tu estás, sin disfrutar de tu libertad, y viviendo como caballos (Rojo 1972, 43).

La llegada de los ‘nuevos mexicanos’

Una vez que el gobierno independiente de México dio por terminado el sistema misional, tuvo lugar el segundo ciclo de conquista. Si bien este proyecto no imponía una orientación religiosa, ni la subordinación al misionero, al soldado español ni al rey; si ratificaba la imposición de la lengua española entre los indígenas, así como la noción de propiedad individual de la tierra, y de un sistema de autoridad central (Spicer 1968, 5). En esencia, se trataba otra vez de imponer el concepto de comunidad sedentaria, con una estructura jerarquizada y central de gobierno.

León-Portilla (1984) afirma que durante este periodo, los indígenas entraron a una especie de ‘estado de desorganización generalizada’, que llenó de peligros al resto de la población norteña. En mi opinión, sin embargo, más que un estado de ‘desorganización generalizada’, se trataba de una activa resistencia organizada, en contra del nuevo proyecto de supeditación y reducción indígena. Aunque en la nueva circunstancia estos grupos estaban en posibilidad de nombrar a sus respectivas autoridades, los cuestionamientos mordaces en contra de la forma centralizada de autoridad no cesaron. El caso citado por Mauricio Mixco es ilustrativo en este aspecto: después de haber recibido en ceremonia celebre, el documento que lo acreditaba oficialmente como General, autoridad mayor entre los kiliwa, un anciano indígena preguntó, tomando el documento entre sus manos, ‘Y dónde voy a meter esto?’, pues no tenía bolsas, andaba desnudo (Mixco 1983, 197). Por otra parte, retomando su organización en bandas nómadas, y empujados por la escasez y el hambre, resultado de la multiplicación de ranchos dentro de su territorio, los indígenas norteños llevaron a cabo numerosos saqueos cuyo objetivo fundamental eran los colonos mexicanos. Protagonistas centrales de estas beligerantes acciones fueron los apaches, quienes como afirma Spicer (1968), trajeron destrucción y desolación a Chihuahua. De acuerdo a este autor, la situación de insurrección total indígena a lo largo de la zona fronteriza resultó en la muerte de 5000 mexicanos y en el éxodo de otros 4000 (1968, 240).

El arribo de los colonizadores norteamericanos: el tercer ciclo de conquista

En este contexto, exploradores y comerciantes norteamericanos empezaron a incursionar en el área. Se trataba del tercer ciclo de conquista que como es sabido, tenía como objetivo apoderarse del territorio norte de México, que en esencia era el territorio indígena. Por ello, para alcanzar este objetivo, este tercer tipo de conquistadores debía exterminar a la población nativa, y/o restringir su movilidad. Y en efecto, como es sabido, el desplazamiento de la frontera México-Estados Unidos hacia el sur tuvo lugar en 1848 con la firma del tratado de Guadalupe-Hidalgo. (Martínez 1988, 63).⁴ Sin lugar a dudas, la nueva línea divisoria tuvo consecuencias negativas para la población indígena de la región. A partir de entonces, sus linajes y bandas fueron divididos entre dos nacionalidades, y la aceleración de la colonización anglosajona en el lado norteamericano impactó negativamente su habitat. Por ejemplo, como resultado de la multiplicación de ranchos agrícolas y ganaderos en la exmisión de San Diego, los k'miai vieron mermados sus recursos de caza y recolección, y se vieron en la necesidad de incursionar en aquellas regiones del territorio mexicano, donde la presencia del colonizador aún no se intensificaba. Posteriormente, con el endurecimiento de la línea fronteriza, fue difícil para estos indígenas reunificar sus familias.

Florence Shipeck (1968) documentó, como Delfina Cuero, una indígena diegueña, se alejó cada vez más de su antiguo territorio, hasta 150 millas dentro de la jurisdicción mexicana. Allí, Delfina tuvo que vender a sus hijos con la esperanza de que pudieran sobrevivir, y posteriormente se enteró de su traslado a los Estados Unidos. Con el paso del tiempo, la frontera fue crecientemente restringiendo su acceso a ese país, y Delfina quedó atrapada en el lado mexicano.

Pese a la subyugante presencia de la nueva frontera, los indígenas aprendieron pronto a utilizarla como factor central de su resistencia a la amenazadora presencia del colonizador, en ambos lados de la frontera. Por una parte, los indígenas hostiles incrementaron sus incursiones en el lado mexicano, acudiendo a refugiarse al lado norteamericano y sus devastadoras acciones provocaron una guerra de acusaciones mutuas entre ambos gobiernos en el sentido de no estar haciendo nada por contener a los rebeldes. Más aun, los ataques de estos indígenas llegaron a ser de tal importancia que ambos países militarizaron sus respectivas jurisdicciones fronterizas (Rippy 1926, 78-84).

Por otra parte, algunos grupos decidieron refugiarse en el lado mexicano. Este es el caso de indígenas karankawas de Texas en 1848, de seminoles, kikapoos y muscogeos, que emigraron a Coahuila en 1850, y de la tribu de los lipans y algunas bandas de mezcateros que se asentaron en Tamaulipas y Chihuahua en 1854 (Martínez 1988, 64). De estos grupos merecen especial atención los seminoles y los kikapoos, Los seminoles huyeron de los Estados Unidos al ser perseguidos por su apoyo a la causa de la emancipación de los esclavos negros. Cabe mencionar que uno de los más exitosos libertadores de esclavos fue precisamente el jefe de esta tribu, de nombre Wild Cat (Gato Montes). Es interesante también señalar que la población negra, liberada por estos indígenas, se unió al grupo seminol en territorio mexicano (McReynolds 1957). En el caso de los kikapoo, se trata de un grupo procedente del estado de Oklahoma y Texas, que escapando de la invasión de sus tierras por parte de colonos anglosajones y de la hostilidad de los rangers, se asentó

en la población de Nacimiento, en el distrito de Musquis, estado de Coahuila, en donde se mezcló también con la población negra procedente de Estados Unidos (Gibson 1963).

No obstante, por medio de acuerdos de pacificación, que incluían raciones de alimentos y atención médica de por vida, y por medio también de engaños,⁵ los grupos indígenas con territorialidad en los Estados Unidos aceptaron finalmente su sedentarización definitiva en reservaciones indígenas, versión contemporánea de los pueblos indios y de las comunidades indígenas, promovidas respectivamente por los españoles y los representantes del gobierno independiente de México. Se trata de asentamientos en donde la población nativa adopte al inglés como lengua de uso común, la tecnología agrícola de los Estados Unidos, el sistema escolar con instrucción religiosa, la posesión individual de la tierra, y una forma de gobierno representativa y central (Spicer 1968, 5). De manera similar, en el lado mexicano de la frontera, la Reforma Agraria instituyó las figuras de ejido y comunidad indígena, como instrumentos de pacificación y sedentarización de estos grupos.

Después de la revolución Mexicana de 1910-1917, el gobierno mexicano acudió al régimen ejidatario, como una forma de responder a la creciente demanda de superficie agrícola por parte de los campesinos. Así, el ejido fue constituido sobre la base de un concepto de propiedad social de la tierra, y sin lugar a dudas éste tuvo un gran impacto positivo en la población objetivo de la reforma agraria, sin embargo, para una parte de los indígenas del norte de México significó el refuerzo de una visión impuesta de comunidad sedentaria.

Sintetizando, en la historia de los indígenas del norte de México se pueden identificar tres ciclos de conquista: el de los españoles, el de los colonizadores mexicanos y el de colonizadores norteamericanos. Cada uno de estos ciclos de conquista se caracterizó por las diversas formas de ejercer el poder sobre los indígenas, por lo tanto ante cada ciclo, las estrategias de resistencia indígena fueron diferentes.

El proyecto colonizador de los españoles encontró primero únicamente una resistencia pasiva a través de la desobediencia, el hurto y la intriga, y posteriormente se vieron enfrentados a una rebelión activa e insurgente que implicó el uso de la fuerza en contra de los misioneros. La empresa 'civilizadora' de los nuevos mexicanos se encontró con una activa resistencia organizada que paradójicamente consistía en la desorganización y dispersión total de los indígenas. Finalmente, en el tercer ciclo de conquista los indígenas aprendieron a utilizar la novedosa y aparentemente rígida presencia de la frontera como factor central de su resistencia al poder ejercido en contra de ellos.

Para algunos autores (Portilla 1984; Pinera 1980; Moctezuma 2001), el exterminio de las poblaciones indígenas y la consolidación de reservaciones y ejidos inició la disminución de la presencia de los aborígenes en el norte de México. En mi opinión, sin embargo, los indios fronterizos simplemente actualizaron sus métodos de resistencia al cuarto ciclo de conquista que se avecinaba, y que está representado por los procesos de globalización y transnacionalismo. Ciertamente, a partir de la consolidación de reservaciones y ejidos indígenas, estos grupos cesaron toda forma de resistencia activa en forma de rebeliones armadas; pero también es cierto que a partir de entonces, sobre la base de su binacionalidad y movilidad transfronteriza, estos grupos empezaron a elaborar las estrategias de resistencia

pasiva que les permitiría la reinención creativa de su etnicidad. Como veremos enseguida, estas estrategias son el resultado de la reelaboración de las tendencias hegemónicas de globalización; es decir, la construcción de campos de acción social, por encima de la frontera política y las fronteras étnico-culturales.

¿Asimilación cultural o cuarto ciclo de resistencia indígena?

A pesar de la existencia de investigaciones que señalan la importante presencia de la población indígena nativa en la frontera norte (Aboites 1995; Deeds 1992; Ortega 1993; Radding 1995; Rodríguez 1995; Magaña 1998; entre otras) en la actualidad todavía se encuentran quienes creen erróneamente que el norte de México posee una incipiente presencia de población indígena. Hay quienes afirman que una gran proporción de esta población murió víctima de enfermedades introducidas por los colonizadores españoles, y que los sobrevivientes de éstas se encuentran en pleno proceso de asimilación cultural (Martínez 1988). Además, hay quienes explican que la muerte o absorción de estos indígenas por la vía del mestizaje, se debe a traumas culturales, psíquicos y biológicos, producto del rompimiento de su milenaria adaptación al medio ambiente. Según León-Portilla, este es el caso de los grupos que, viviendo en un 'paleolítico fosilizado', no opusieron mayor resistencia y fueron sometidos pacíficamente por los españoles. (León-Portilla 1985, 203-7).

En mi opinión, sin embargo, estas crípticas ideas responden, primero, a la inevitable pero errónea comparación de estos grupos con indígenas migrantes procedentes de Oaxaca; segundo, a la inconsistencia de los métodos utilizados respectivamente por México y Estados Unidos, para estimar el volumen de la población a la que se reconoce oficialmente como indígena; y tercero, al empleo de la noción de 'distintividad cultural', para identificar a las poblaciones nativas. Sin lugar a dudas, grupos mixtecos, zapotecos, triquis, tarascos, náhuatl, etc., en la zona fronteriza entre México-Estados Unidos han conducido a la consolidación de una población desmesuradamente superior a la de los grupos nativos. Por ejemplo, en Baja California, la población indígena migrante, eminentemente mixteca es de 18,177 personas, en tanto que la población yumana es oficialmente considerada en no más de 685 individuos; similarmente, en Coahuila, la población kikapoo es de 339 individuos, mientras que la población indígena migrante es de 2,039; incluso en los estados de Nuevo León y Tamaulipas, en donde no hay registro de grupo indígena nativo alguno, existe una población indígena migrante de 7, 467 y 10, 061 personas, respectivamente (INEGI 1995). Obviamente, la impresión que nos produce este contraste es el de una población nativa demográficamente reducida y posiblemente en vías de extinción.

Sin embargo, no debemos olvidar que los grupos fronterizos son culturas de tradición nómada, cazadora y recolectora, con una tasa de natalidad de 1 descendiente cada 3 o 4 años, resultado de su adaptación a un medio físico hostil; y que los indígenas migrantes son grupos agrícolas tradicionalmente sedentarios, con tasas de natalidad de 1 descendiente cada año, resultado de su adaptación a condiciones ambientales más favorables (Symons 1979). Esto por supuesto impone volúmenes de población, por razones culturales, diferentes.

Por otra parte, mientras que en los Estados Unidos el ser indígena se define a través de la consanguinidad, en México se considera la relación territorial (adjudi-

cación-reconocimiento comunitario) y la práctica de una lengua indígena específica. Esta discrepancia metodológica resulta problemática cuando se trata de estimar el tamaño de una misma unidad de población, ya que no permite validar al factor de *auto-identificación* étnica, y excluye a la población indígena sin residencia en comunidad indígena alguna. Más aun, pese a estos problemas metodológicos, la presencia de esta población continúa siendo importante; ya que tal y como lo afirman Sheridan (1996), sólo en Arizona y el noroeste de México, existe una población indígena por lo menos similar a la que había al momento del contacto en el siglo XVI. Concretamente en México, el reconocimiento oficial de poco más de 79 mil identificados miembros de estos grupos, nos impide hablar concluyentemente de la extinción biológica.

Por último, el concepto tradicional del grupo étnico como entidad rígidamente autocontenida y delimitada, ha conducido a la idea de extinción indígena o asimilación cultural. De acuerdo con este concepto, el desvanecimiento de las fronteras territoriales y étnico-culturales que contienen y otorgan exclusividad a un grupo indígena, definen la desaparición de dicho grupo. En esta lógica, los indígenas que se encuentran viviendo, como atinadamente lo describe Sheridan (1996) en ciudades, trabajando como abogados, agentes del gobierno, profesores etc. o residiendo en el campo, trabajando de granjeros, minero o rancheros, son expresiones de asimilación cultural.

Sin embargo, la histórica transposición de las fronteras territoriales y étnico-culturales ha venido a cuestionar esta lógica, sobre la cual se considera la consanguinidad, la lengua, la relación territorial-comunitaria, y más aun, la distintividad cultural como fuente exclusiva de la etnicidad. Por el contrario, la configuración de una amplia red multi-indígena de relaciones sociales, difícil de distinguir territorial y culturalmente, parece ser hoy día el recurso de una revitalizada y reinventada identidad.

Tal y como lo afirma Spicer (1968), a pesar de la conquista, la persecución, el exilio y el genocidio, estos grupos étnicos han persistido con un fuerte sentido de identidad étnica, no necesariamente fincada en el mantenimiento de una pureza racial, la retención del lenguaje, o la continua ocupación de la comunidad natal, ya que al igual que los vascos y catalanes de España, los welsh e irlandeses de las Islas Británicas, los hopis, cherokees y sénécas de los Estados Unidos, los mayas de las tierras bajas de México, y los mismos judíos alrededor del mundo, los grupos habitantes de la zona fronteriza entre México-Estados Unidos son 'Gente Persistente'. En mi opinión, esta persistencia es en realidad un proceso de reinención, de restauración de su ancestral práctica de movilidad en un contexto de globalización y sobre la base de su incorporación a un mercado transnacional de trabajo.

Infraestructura de esta movilidad lo constituyen extensas redes sociales a través de las cuales fluye información sobre las condiciones regionales del mercado laboral, sobre la organización de rodeos, ceremonias, y demás festividades que los congregan. Por ejemplo, los hopis que viven en Albuquerque, Tucson o Los Angeles, regresan a las Mesas Hopi a participar en las intrincadas ceremonias de sus clanes y sociedades religiosas; los cantantes-venado Yaqui, enseñan la letra del *maso bwi-kam* (canciones venado) a los niños indígenas en Marana al norte de Tucson o en Guadalupe, Phoenix, al igual que lo hacen en los ocho pueblos asentados a lo largo del río Yaqui en Sonora (Sheridan 1996, xxviii). Incluso, la extensión de estas re-

des ha permitido a los indios fronterizos construir campos de acción social en ambos lados de la frontera, que en la moderna literatura antropológica han sido denominados *comunidades transnacionales* (ver Kearney 1995; y Basch 1992), a través de las cuales fluye la misma información o se practican actos de solidaridad, como lo es el apoyo médico de las comunidades más favorecidas situadas en los Estados Unidos, hacia las comunidades más pobres localizadas en México. Dentro de estos actos de solidaridad transfronteriza, debemos destacar también los esfuerzos que se han dirigido concretamente a flexibilizar el acceso de los grupos indígenas fronterizos a los Estados Unidos. Este es el caso de la resolución de la Tercer Asamblea de Indígenas Fronterizos, celebrada en septiembre de 1996 en Hermosillo, Sonora. En dicha resolución se establecieron las bases para la conformación de una coalición que pudiera dar voz colectiva a estos indígenas, respecto a su libre movilidad transfronteriza, ya sea a través del otorgamiento de la doble nacionalidad, o de la expedición de un ‘pasaporte indígena’ (Hays 1996, 2). En la actualidad, otro esfuerzo similar es el de la comunidad k’mai de Viejas, en California, la cual se encuentra intercediendo ante el gobierno de los Estados Unidos para facilitar el acceso legal no sólo de su contraparte mexicana a ese país, sino del conjunto de comunidades yumanas en Baja California.

La construcción de estas comunidades indígenas transnacionales ha tenido lugar desde 1848 hasta la actualidad, y se ha desarrollado a través de: 1) el fortalecimiento, 2) la re-elaboración, o 3) la creación de vínculos, lealtades y relaciones de parentesco de carácter binacional. En la primera de estas categorías se encuentran aquellos grupos que fueron divididos por la nueva línea fronteriza en 1848, y que de manera legal como los kikapoo, o ilegal como los k’mai, han fortalecido a través de esta movilidad los preexistentes lazos transfronterizos. En el caso de los kikapoo, dicha movilidad oficialmente aceptada,⁶ gira alrededor de los asentamientos de Musquiz, Coahuila, y Oklahoma en los Estados Unidos; en el caso de los k’mai y t’pai, ésta gira alrededor de sus adjudicaciones ejidales en el norte de Baja California, y de distintos ranchos dispersos a lo largo del condado de San Diego. Otros casos dentro de esta categoría son, el de los cucapa, distribuidos entre sus tierras comunales del valle de Mexicali y las reservaciones indígenas del valle de Yuma, el de los pimas distribuidos entre algunas rancherías del norte de Sonora y sur de Arizona y muy especialmente, el de los papagos cuyo fortalecimiento de vínculos binacionales ha tenido lugar en torno a la presencia no deseada, de una compañía transnacional minera en su territorio tradicional en México.

De acuerdo con Rachel Hays (1996), no hace muchos años que la contra parte norteamericana de este grupo, se negaba a reconocer a la autoridad tradicional de su contraparte en México. Sin embargo, una reconsideración al respecto empezó a ocurrir después de 1993, cuando la compañía minera Hecla se estableció en las inmediaciones de Quitovac, en las proximidades de un ojo de agua, sagrado para los papago de ambos lados de la frontera. A partir de que los papago residentes en Quitovac, México, denunciaron el envenenamiento por cianuro de fauna local. Los papago norteamericanos empezaron a proveer apoyo técnico y legal a sus autoridades para que llevaran adelante una demanda por la revocación del permiso de operación de Hecla. Como afirma Hays, ‘la demanda se encuentra aun pendiente, pero el caso en general es ilustrativo de las formas en que los indígenas divididos por la frontera México-Estados Unidos, se están reencontrando con la finalidad de buscar

las soluciones a problemas comunes. La lucha de Quitovac – continua Hays – es parte de las tendencias de cooperación indígena transfronteriza, que de acuerdo a varios activistas y líderes de tribus, se ha estado fortaleciendo en los últimos años’ (p. 1).

En la segunda categoría se encuentran aquellos grupos que, apoyándose en la creciente fluidez de las comunicaciones, han iniciado la re-elaboración de sus ancestrales, pero olvidadas o ignoradas relaciones lingüísticas y de parentesco. Este es el caso de los pai-pai, habitantes de Santa Catarina en el norte de Baja California, emparentados lingüísticamente con los yavapai, hualapai y hasavapai de Arizona. Tal y como lo expone Benito Peralta, en testimonio citado al principio de este artículo, a pesar de los ancestrales y estrechos vínculos culturales entre estos grupos, su reencuentro tuvo lugar en plena era transnacional, propiciado por los mismos antropólogos. Cabe mencionar que a partir de este reencuentro ha tenido lugar un mutuo escrutinio del otro que intenta responder las siguientes preguntas: ¿Qué costumbres tienen ellos, que nosotros también tenemos o teníamos? ¿Cómo se expresa esta palabra en su lengua? ¿Qué historias comunes compartimos? Metáfora del resultado de este ejercicio de compaginación de las oposiciones geográficas y las cercanías culturales, son las expresiones ‘En donde se mete el sol’ y ‘En donde sale el sol’ citadas por Benito Peralta en dicho testimonio.

Por último, en la tercer categoría se encuentran aquellos grupos que, sin tener antecedentes de presencia binacional previa al establecimiento de la nueva frontera, han creado comunidades transfronterizas a partir de sus repetidas experiencias de movilidad. Este es el caso de los yaquis de Sonora, cuya migración ha sido fundamentalmente hacia los Estados Unidos, y ha tenido lugar en el contexto de sucesivos conflictos con el gobierno mexicano: Hacia 1880, familias yaquis escaparon de la represión y en busca de trabajo durante una rebelión encabezada por un líder indígena de nombre Cajeme; en 1895, ante la amenaza de su esclavitud en los campos henequeneros de Yucatán; entre 1916-17 y hacia 1920, ante el acoso gubernamental. En este caso resulta interesante observar como la población migrante yaqui encontró trabajo como pizcadores en ranchos agrícolas del suroeste de Estados Unidos y en el ferrocarril, manteniendo una constante movilidad y aparente falta de pertenencia a alguna comunidad específica (Hu-De Hart 1981; Fabila 1978). No obstante, la identidad de estos indígenas prevaleció, y continuó alimentándose a través de contactos regulares entre ellos, y de contactos de éstos, con la comunidad yaqui en Sonora. Finalmente, muchos de estos indígenas lograron asentarse en comunidades tales como las de Pascua en Tucson, y de Guadalupe, en Phoenix Arizona, reproduciendo sus instituciones tradicionales. Recientemente, estas comunidades lograron ser reconocidas como reservación indígena por el gobierno de los Estados Unidos, y a pesar de su distancia con los pueblos yaqui de Sonora, continúan reproduciendo su sentido de comunidad. Por una parte, tanto yaquis de Estados Unidos como de Sonora participan en eventos religiosos conjuntos, como lo es la fiesta anual de otoño de Magdalena, mientras que por otra, yaquis residentes en Sonora son frecuentemente invitados a participar en ceremonias y fiestas en las comunidades de los Estados Unidos (Hays 1996, 3).

La transposición de las fronteras territoriales a través de la intensa movilidad indígena, ha traído cara a cara a distintos grupos étnicos de procedencia geográfica y antecedentes lingüísticos diversos. A la intensa interacción entre yumanos, pápa-

gos, tarahumaras, pimas, etc., se ha venido a sumar la interacción de éstos, con grupos indígenas de las planicies norteñas de los Estados Unidos y Canadá, así como con grupos indígenas migrantes de origen mesoamericano, tales como mixtecos, zapotecos, triquis, nahuas y mayas, que han venido a colocarse geográficamente próximos a ellos. Este fenómeno ha concurrido en la transposición de las fronteras étnico-culturales y en el consecuente desvanecimiento de la supuesta distintividad cultural de los grupos indígenas, como factor relevante de su identificación. Esto sin embargo no ha significado la disolución de lo indígena en el norte de México, sino su fortalecimiento, a través de la subsecuente re-invenición de nuevos elementos que dan contenido a una nueva forma de etnicidad multi-indígena. Caso prototípico que sintetiza este proceso, es el de nuestro informante cuyo nombre nos reservamos por cuestiones de confidencialidad:

Yerno de quien representa un pilar del conocimiento herbolario entre los yumanos, nuestro informante procede por parte de su abuela materna, de una familia pericú del extremo más meridional de Baja California Sur; sin embargo, desde niño este personaje fue trasladado hacia los Estados Unidos y vivió durante varios años entre apaches, navajos y sioux. Durante su juventud, su estrecha participación con el movimiento indígena norteamericano de los sesenta, le sirvió para fortalecer sus vínculos con estos grupos y crear nuevos con indígenas de distinto origen y en su edad adulta, se casó con una indígena yumana de México. Actualmente, su trabajo consiste en la recolección de plantas de uso tradicional, aromáticas o medicinales, en las inmediaciones de la comunidad de origen de su esposa, y su venta en los mercados *etno-turísticos* de los Estados Unidos. Por esta razón, nuestro informante es miembro de esta comunidad, al tiempo que mantiene una móvil residencia en una de las reservaciones indígenas localizadas en las cercanías de San Diego, California.

El aspecto físico de este personaje resulta interesante: blanco, con rasgos similares a los de los indios apache, vestido de vaquero, y portando una serie de pequeños accesorios de distinto origen étnico. Más aun, el intenso contacto con diversos grupos indígenas ha permitido a esta persona acumular una gran variedad de conocimientos sobre la parafernalia ritual, y particularmente sobre la herbolaria de distintas culturas. Estos conocimientos, sumados a los transmitidos por su suegra, y a su relación de parentesco con ella, lo han colocado en una posición de fundamental importancia dentro de los yumanos. Este informante constituye uno de los principales conductores de los eventos ceremoniales indígenas de reciente introducción, como es el caso de los temascales, y es considerado heredero directo de la posición que en la actualidad ocupa su suegra.

Otros casos que pueden ser mencionados como ejemplos de la re-invenición de una nueva etnicidad multi-indígena son la revitalización de la música tradicional yumana y la proliferación del baño de vapor indígena o temascal, entre varios de los grupos sin reciente antecedente en esta práctica. En el primer caso, a pesar de que existen informes etnográficos elaborados a principios de este siglo, que reportan la ausencia de una tradición musical importante entre los yumanos,⁷ en la actualidad, ésta constituye quizá el elemento central de su etnicidad. Al respecto, me permitiría sugerir como hipótesis de trabajo que esta expresión cultural de los indígenas yumanos fue reintroducida a mediados de este siglo por quien constituyera un cantor tradicional por excelencia. De acuerdo a Owen *et al.* (1969), Eugenio

Albañez, padre de uno de los más prominentes cantores tradicionales en la actualidad, huyendo de la justicia mexicana se refugio entre los mohave durante varios años. Allí, Eugenio aprendió el arte de cantar y tocar el bule o sonaja rítmica, así como algunas canciones propias de ese grupo. Al regresar a México, Eugenio hizo de su oficio de cantor tradicional su primer forma de vida, y de él aprendieron varios de los actuales cantores, canciones cuya letra les es ininteligible. La exitosa actividad de este indígena posiblemente estimuló el resurgimiento de una tradición adormecida, con características muy cercanas a la mohave, y pronto, el repertorio olvidado de canciones yumanas resurgió. Con el tiempo, los yumanos llegaron a consolidar esta práctica como uno de los recursos más importantes de una nueva tradición que los identifica.

En el segundo caso, la proliferación del baño de vapor es el resultado del encuentro de dos tradiciones semejantes, pero provenientes de sentidos opuestos: por un lado, el llamado *sweat lodge*, practicado por los indios de las planicies del norte norteamericano y Canadá, y por otro, el temascal de origen mesoamericano. De la misma manera que la música yumana, el baño de vapor era una tradición olvidada por la mayoría de los grupos indígenas fronterizos. Recientemente, sin embargo, esta práctica ha iniciado su reintroducción entre varios de estos grupos, y su principal promotor es un miembro de la comunidad yaquí de Pascua, en Arizona, quien a su vez la aprendió de los indígenas de las planicies. Más aun, la proliferación de este tipo de baños se ha visto recientemente reforzada por la presencia de grupos inmigrantes de origen triquí, que desarrollan esta práctica frecuentemente; así parece comprobarlo la parafernalia y los patrones rituales de origen mesoamericano que han sido incorporados a estos baños cuando son realizados por los indígenas fronterizos. Finalmente, otros ejemplos que ilustran el resultado de estas múltiples interacciones son: la participación de mixtecos y triquis en festivales yumanos conocidos como *kurí-kuris*; la re-introducción entre este mismo grupo de la figura del brujo y curandero, ahora de origen mixteco; la asociación espontánea e informal entre individuos indígenas migrantes y nativos para cultivar alguna parcela dentro de los ejidos locales; y por ultimo, la movilización conjunta en contra de las autoridades indigenistas.

Evidentemente, la configuración de esta etnicidad múltiple ha venido a cuestionar la esencialista y monolítica noción de identidad étnica, al colocar a los indígenas ante la posibilidad, y muchas veces en la necesidad, de manipular sus variadas formas de auto diferenciación; esto, con la finalidad de negociar una relación más favorable frente al otro. Por ejemplo, en el caso de nuestro informante de origen Pericu, la llave que le permitió tener acceso a la aceptación entre los navajo y apache, fue su antecedente como indígena sureño; frente a los yumanos, su recurso fue su amplio conocimiento ritual y herbolario de los grupos norteamericanos; y finalmente, su carta de presentación actual frente a los demás indígenas de la región, es su autodefinición como yumano del norte. Otros ejemplos de este fenómeno los encontramos durante la Revolución Mexicana entre los yaquis de Sonora, quienes evadían su reclutamiento en la leva o su esclavitud en los campos henequeneros de Yucatán, negando su origen étnico (Martínez 1988, 74); de manera similar, los mazahuas migrantes residentes en Chihuahua, actualmente se identifican como tarahumaras, para evitar una radical estigmatización hacia ellos (Pérez 1990); y por la misma razón, indígenas de origen maya procedentes de Centro América, y que

viven en Baja California, se identifican como indígenas de origen mixteco (observación directa).

Un caso de manipulación de la identidad que merece atención especial es el de los cochimí, habitantes del Desierto Central de Baja California. Hace un siglo, etnólogos, historiadores y geógrafos anunciaron la desaparición de este grupo, y hace 30 años, el INI confirmó este hecho (Aschmann 1959; Cook 1937). Sin embargo, hacia 1993, un grupo de pobladores de la ex-misión de Santa Gertrudis reapareció exigiendo todos sus derechos y prerrogativas como indígenas descendientes de este grupo. Por encima de una supuesta *distintividad cultural*, o de una persistencia lingüística o fenotípica, el argumento de estas personas se sustentó sobre la base de la existencia de ancestrales redes de parentesco con los t'pai, grupo habitante del norte peninsular, que erróneamente (desde el punto de vista lingüístico) se ha auto-identificado tradicionalmente como cochimí. El hecho de que este supuesto grupo cochimí de Santa Gertrudis provenga del desierto central, hábitat tradicional de los antiguos cochimí, así como el hecho de que hasta ahora se revelen las desconocidas redes de relaciones sociales con los distantes y supuestos cochimí de la sierra de Juárez, son evidencias de lo siguiente: primero, del fenómeno actual de reelaboración de vínculos antiguamente perdidos entre grupos con un origen común, y segundo, de la existencia de estos procesos de reinención, manipulación y negociación de-y-con- la identidad con base en un sistema de redes sociales.

De esta manera podríamos concluir lo siguiente: primero, que más que extinción o asimilación cultural de la población aborigen, el norte de México se encuentra experimentando la revitalización de la presencia de lo indígena; segundo, que lejos de constituir entidades pasivas, con 'traumas psíquicos o culturales', heredados de su pasado colonial, estos grupos son agentes activos que se encuentran resistiendo a un cuarto ciclo de conquista, representado por los procesos transnacionales y de globalización; tercero, que los indios fronterizos cuestionan contundentemente su caracterización como culturas paleolíticas fosilizadas, al demostrar su contemporaneidad, adoptando como métodos de resistencia la misma dinámica del cuarto ciclo de conquista: la transposición y manipulación de las fronteras territoriales y las fronteras étnico-culturales; y por último, que la adopción de estos métodos ha concurrido en el cuestionamiento de las tradicionales nociones de comunidad, grupo étnico e identidad indígena, como entidades monolíticas, al permitir a estos grupos la configuración de comunidades multiétnicas, altamente móviles y transnacionales, que se encuentran inmersas en la re-inención de una etnicidad multivariable.

Conclusiones

A manera de conclusión quisiera comentar que en efecto, los grupos indígenas del norte de México sufrieron la devastación, el exterminio, la alteración de sus patrones tradicionales de supervivencia, y el aniquilamiento en general.⁸ Sin embargo, como se ve en el cuerpo del trabajo, lo que se trata de rescatar es la capacidad de resistir creativamente a los diversos ciclos y formas de conquista. Con este artículo, se documenta, primero, que las culturas nativas de la llamada región de Árido América han sido pioneras de los procesos experimentados por poblaciones transnacionales y que lejos de ser entidades aisladas y fragmentarias, incluso en la épo-

ca prehispánica, llegaron a constituir entidades cosmopolitas e interconectadas por encima de las fronteras étnico-territoriales. Debido a su persistente resistencia a los distintos proyectos colonizadores que intentaban limitar su territorialidad, estas culturas se vieron repentinamente transformadas a mediados del siglo XIX en entidades transfronterizas, y llegaron a emplear la subyugante presencia de la frontera nacional como artefacto central de su resistencia a las persecuciones de los rangers y colonos norteamericanos, o de la de leva y la esclavitud porfirista.

Con base en esa movilidad transfronteriza, en el siglo XXI, los miembros pertenecientes a estas culturas se encuentran en plena construcción de campos de acción social por encima de las fronteras étnico-territoriales, nacionales y étnico-culturales. En segundo lugar, con el análisis de las dinámicas interacciones entre los distintos grupos sociales de latitudes incluso muy remotas, este artículo cuestiona el empleo de conceptos y categorías geográfica y culturalmente delimitadas como las de grupo étnico, tribu, banda, linaje o comunidad indígena. Nociones todas ellas extremadamente rígidas, que obstaculizan la interpretación unitaria de los procesos sociales, expresados regionalmente como parte de un todo global. Además, al destacar la revitalización de la presencia indígena en el norte de México, con base en la restauración de su movilidad en una era transnacional, este artículo cuestiona las perspectivas psicologistas que hablan de traumas psicoculturales, como factor de su extinción biológica y asimilación cultural. En mi opinión, estos conceptos visualizan a los grupos indígenas como víctimas pasivos y entes receptivos, de las tendencias hegemónicas de globalización, negando así, la existencia de actuales procesos de resistencia, de negociación y manipulación de la identidad, desarrollados por sujetos activos y reactivos a los procesos de supeditación.

Por último, la configuración de una etnicidad flexible y plural contradice la noción de distintividad cultural y unicidad identitaria. Los casos discutidos aquí, de yaquis, cochimí, mazahuas y mayas centroamericanos en la frontera, son evidencia de que estos grupos aprendieron a hacer de su alternada invisibilidad, mutación, y restauración, parte de sus estrategias de resistencia. Estrategia que ha empezado a adquirir un carácter mucho más activo y dirigido a través de la conformación de coaliciones y organización de asambleas de los grupos indígenas, nativos y migrantes, con residencia en las inmediaciones de ambos lados de la frontera. De acuerdo a Hays (1996, 1), estos esfuerzos organizativos se iniciaron en 1989 cuando se llevo a cabo la Border Tribes Summit con representantes creek, cree, cherokee, ojibwa y mohawk; posteriormente, en 1994, se llevo a cabo el Primer Encuentro Indígena México-Estados Unidos en la ciudad de Tecate, Baja California, con representantes indígenas del norte de México, y finalmente, en septiembre de 1996 se llevo a cabo el Segundo Encuentro de Indígenas Fronterizos en Hermosillo, Sonora, con representantes yaqui, tohono O'odham, hia-Ced O'odham, cucapa, kikapoo, seri, hopi, apache, yumanos, así como triqui de Oaxaca y cree de Canadá. Entre los problemas discutidos en esta asamblea se encuentran los derechos territoriales indígenas, mujer indígena y comunidad, contaminación del medio físico, los recientes cambios a la Constitución mexicana, y sobre todo la flexibilidad de la frontera para el libre tránsito de los indígenas residentes en esta frontera.

Everardo Garduño es Coordinador del Centro de Estudios Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California. Este artículo fue elaborado en la estancia del autor como investigador visitante en el Center for US-Mexico Studies en la University of California en San Diego. <everardo@uabc.mx>

Notas

1. La diferenciación entre mesoamérica y aridoamérica no es una denominación que deba acogerse críticamente; en realidad, esta es una de las múltiples formas con que se han ubicado históricamente las diferencias territoriales y culturales de estas dos regiones. Por lo tanto, es necesario añadir que muchos de los supuestos y conceptos de esta clasificación han sido reevaluados a través del tiempo.
2. Es necesario precisar que en este trabajo, al hablar del norte de México se hace referencia a la zona geográfica próxima a la frontera México-Estados Unidos. Sin embargo, para una revisión pormenorizada de lo que se entiende por norte de México, se recomienda la lectura de Aboites (1995).
3. Basch *et al.* (1992) afirma que la existencia de estas flexibles identidades múltiples constituye un fenómeno característico de la era transnacional. Según su ejemplo, hoy en día una misma persona puede participar en una reunión en Nueva York con el alcalde de la ciudad para discutir sobre el desarrollo de 'nuestra ciudad', y la siguiente semana estar de regreso en su hogar en Haití, Saint Vincent o las Filipinas, y hablar como un nacionalista comprometido acerca del desarrollo de 'nuestra nación' (p. 12).
4. Pese a la omisión de los indígenas en el tratado de Guadalupe-Hidalgo, para esos años la presencia numérica de estas poblaciones continuaba siendo importante. Al momento de establecerse la nueva línea divisoria entre México-Estados Unidos, sobrevivían entre 160 y 180 mil indígenas en los territorios adquiridos de México por los Estados Unidos (Rippy 1926, 69-70).
5. Uno de los engaños mas tristemente celebre fue el practicado en contra de los aguerridos indios chiricahua, habitantes del sur del estado de Arizona. Después de resistir tenazmente al despojo y la colonización norteamericana, los chiricahua aceptaron pacificarse y trasladarse al estado de Florida por el termino de unos cuantos años, para después regresar a su territorio tradicional a construir una vida comunitaria, en armonía con la nueva legislación de naciones indígenas autónomas. Sin embargo, el día de su retorno aún no llega, mientras que su territorio ha sido ya instituido monumento nacional de los Estados Unidos.
6. En 1980 el Servicio de Inmigración y Naturalización de los Estados Unidos invitó a todos los kikapoo que vivían en México a obtener su ciudadanía estadounidense, aun cuando continuaran viviendo en México. Dado que con este ofrecimiento los kikapoo no perdieron ninguno de sus derechos como ciudadanos mexicanos, ellos han expresado que la frontera no constituye problema alguno para su grupo, como lo es para los demás grupos fronterizos (Hays 1996).
7. Davis (1919) cita al trabajo de Miss Dubois, quien realizó trabajo etnográfico en el área a principios de siglo, y quien afirmó haber encontrado una ausencia significativa de la tradición musical entre la población yumana.
8. Ejemplo del exterminio de los grupos indígenas del norte de México es la eliminación total de estos grupos en la parte sur de la península de Baja California.

Bibliografía

- Aboites, Luis (1995) *Norte precario. Poblamiento y colonización en México 1760-1940*. México, El Colegio de México/CIESAS.
- Baegert, Juan Jacobo (1942) *Noticias de la Península Americana de California, 1794*. México, D.F.: Porrúa.
- Bahr, Donald (1998a) *Mytologies Compared*. Manuscrito no-publicado.
- (1998b) 'Easter, Keruk, and Wi:gitaen', *Journal of the Southwest* 40(1) pp. 25-66.
- (2000) *Temptation and Glory in One Pima and Two Aztec Mythologies*. Ponencia no-publicada que fue presentada en el coloquio 'Mythology Conference, New World Edens', el 3 de noviembre 2000 en Arizona State University.
- Basch, Linda; Nina Glick & Cristina Santón (1992) *Nations Unbound. Transnational Projects, Colonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. New York: Gordon and Breach Publishers.

- Bonfil, Guillermo (1989) *México Profundo. Una Civilización Negada*. México, D.F.: Grijalbo-Conaculta.
- Braniff, Beatriz (1997) 'Paquime: pequeña historia de las Casas Grandes'. En: Beatriz Braniff (ed.) *Papeles Norteños*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp 71-120.
- Cook, S. F. (1937) 'The Extent and Significance of Disease among the Indians of Baja California 1697-1773', *Ibero-American* 12 (1). Berkeley: University of California.
- Crosby, Harry (1994) *Antigua California: mission and colony on the peninsular frontier, 1697-1768*. Albuquerque: University of New Mexico Press,
- Davis, Edward (1919) *The Diegueno Ceremony of the Death Images*. Contributions of the Museum of the American Indian 5 (2), pp. 7-33. New Cork: Heye Foundation.
- Deeds, Susan (1992) *Dos estudios de historia regional colonial*. Ciudad Juárez, México: Unidad de Estudios Regionales, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez,
- Del Rio, Ignacio (1990) *A la diestra mano de las Indias: descubrimiento y ocupación de la Baja California*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1ª ed.
- Dobyns, Henry F. (1976) *Spanish Colonial Tucson. A Demographic History*. Tucson: University of Arizona Press.
- Fábila, Alfonso (1978) *Las tribus yaquis de Sonora*. México: INI.
- Feinman, Gary M. (1991) 'Hohokam Archaeology in the Eighties'. En: George J. Gumerman (ed.) *Exploring the Hohokam: Prehistoric Desert Peoples of the American Southwest*. Albuquerque: University of New México.
- Fontana, Bernard & Helga Teiwes (1973) *Mission San Xavier del Bac: A Photographic Essay on the Desert People and Their Church*. Tucson: University of Arizona Press.
- Garduño, Everardo; Efraín García y Patricia Moran (1989) *Mixtecos en Baja California. El caso de San Quintín*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Gibson, A. M. (1963) *The Kikapoos. Lords of the Middle Border*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Hauri, Emil W. (1976) *The Hohokam: Desert Framers and Craftsmen*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hays, Racel (1996) Cross-Border Indigenous Nations: A History. *Border Lines* 20 (Volume 4, Number 1). <http://library.nmsu.edu/subject/bord/bordline/b120indi.html>.
- Hu-De Hart, Evelyn (1981) *Missionaries, Miners, and Indians: Spanish Contact with the Yaqui Nation in Northwestern New Spain, 1533-1820*. Tucson: University of Arizona Press.
- (1995) *Adaptación y resistencia en el yaquimi: los yaquis durante la colonia*. [Traducción, Zulai Marcela Fuentes Ortega; revisión de traducción, Teresa Rojas Rabiela] D.F.: CIESAS-INI, 1ª ed.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (1995) 'Población total hablante de lenguas indígenas por entidad federativa'. México: <http://www.inegi.gob.mx/>.
- Instituto Nacional Indigenista (1988) *Instituto Nacional Indigenista. 40 años*. México: INI.
- Kearney, Michael (1995) *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective* (Critical Essays in Anthropology Series) Boulder: Westview Press, Inc.
- Le Blanc, Steven A. (1989) 'Cultural Dynamics in the Southern Mogollón Area'. En: Linda S. Cordell and George J. Gumerman (eds) *Dynamics of Southwest Prehistory*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, pp. 179-207.
- León-Portilla, Miguel (1984) Los indígenas de la frontera entre México y los Estados Unidos. Mexico: UNAM, Instituto de Investigaciones Historicas.
- Lopez, Alfredo (2000) Myth Story and Mythic Image in Mesoamerica. Ponencia no-publicada que fue presentada en el coloquio 'Mythology Conference, New World Edens', el 3 de noviembre en Arizona State University.
- Magaña, Mario Alberto (1997) *Nomadismo estacional indígena en Baja California*. CUNA (Instituto de Culturas Nativas de Baja California A.C.) México,
- (1998) *Población y misiones de Baja California*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Martinez, Oscar J. (1988) *Troublesome Border*. Tucson: University of Arizona Press.
- McReynolds, Edwin C. (1957) *The Seminole*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Meigs, Peveril (1939) 'The Kiliwa Indians of Lower California', *Iberoamericana* 15. Berkeley: University of California.
- (1970) 'Capes of Human Hair from Baja California and Outside', *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly* 6 (1) pp. 21-8
- Mixco, Mauricio (1983) *Kiliwa Texts: 'When I Have Donned My Crest of Stars'*, *Anthropological Papers*. Salt Lake City: University of Utah.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis (2001) *De pascolas y venados: adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*. México: El Colegio de Sinaloa: Siglo XXI.
- Ochoa, Jesús Ángel (1976) *Caciques, Señores, Capitanes y Gobernadores. Nombramientos Indígenas en Baja California*. Calafia III (3). Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.

- Ortega, Noriega Sergio (1993) *Un ensayo de historia regional: el noroeste de México, 1530-1880*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1ª ed.
- Owen, Roger; Nancy Walstrom y Ralph Michelsen (1969) 'Musical Culture and Ethnic Solidarity. A Baja California Case Study', *Journal of American Folklore* 82 (324), American Folklore Society, Austin, TX, pp. 100-11.
- Pérez, Maya Lorena (1990) 'Ser mazahua en Ciudad Juárez, México', *Indígena* No. 4, México, pp. 21-5.
- Radding Murrieta, Cynthia (1995) *Entre el desierto y la sierra: las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*. México, D.F.: CIESAS-INI.
- Ravicz, Robert S. (1980) *Organización Social de los Mixtecos*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Reff, Daniel T. (1991) *Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Reina, Leticia (1997) *La Reindianización de América, siglo XIX*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Rippy, J. Fred (1926) *The United States and México*. New York: Knopf.
- Rodríguez G., Martha (1995) *Historias de resistencia y exterminio: los indios de Coahuila durante el siglo XIX*. Tlalpan, D.F.: CIESAS-INI, 1ª ed.
- Rojo, Manuel Clemente (1972 [1879]) *Historical Notes on Lower California*. Los Angeles: Dawson's Book Shop.
- Sariago Rodríguez, Juan Luis (1998) *El indigenismo en Chihuahua: antología de textos*. Chihuahua: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Scott, James C. (1985) *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.
- (1990) *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press.
- Sheridan, Thomas & Nancy J. Parezo (1996) *Paths of Life. American Indians of the Southwest and Northern México*. Tucson: University of Arizona Press.
- Shipeck, Florence (1968) *The Autobiography of Delfina Cuero. A Diegueno Indian*. Los Angeles: Dawson's Book Shop.
- Spicer, Edward H. (1962) *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, México and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: University of Arizona Press.
- Symons, Donald (1979) *The Evolution of Human Sexuality*. Oxford: Oxford University Press.
- Underhill, Ruth (1969) *The Autobiography of a Papago Woman*. New York: Kraus Reprint Co.
- Velez-Ibañez, Carlos G. (1996) *Border Visions. Mexican Cultures of the Southwest United States*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Villalpando, Elisa y Alejandro Figueroa (1985) *Los que hablan fuerte: desarrollo de la sociedad yaqui*. Hermosillo, Son: INAH-SEP.

Archivos históricos

- González, Pedro (1825) Fondo: Gobernación Ref: Volumen 78 Sección S/S Exp.19 Cih 1825.1 C5 16 Período: 1825 Centro De Investigaciones Históricas UNAM-UABC (hoy Instituto De Investigaciones Históricas UABC).
- Vivanco, El marques de (1824) AGN Fondo: Gobernación Ref: Volumen 67 Sección S/S Exp.2 Cih 1824.14 Período 1824. Centro De Investigaciones Históricas UNAM-UABC (hoy Instituto De Investigaciones Históricas UABC).