



FACULTAD DE
DISEÑO

IMACS
imagen | arte | cultura | sociedad

Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Facultad de Diseño
Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad

Gente perro o gente del mecate.
Imaginario mexicano en la construcción histórica
del Chichimeca

Tesis para obtener el grado de
Doctor en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad

Presenta

Mtro. Ilán Santiago Leboreiro Reyna

Directora de tesis

Dra. María Araceli Barbosa Sánchez

Codirectora de tesis

Dra. Laura Silvia Iñigo Dehud

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, junio de 2023

Dedico esta tesis a Lorena, a mis queridas niñas y a las abuelas Cristinas



Agradecimientos

Al ser este el máximo grado académico que se puede obtener, quiero agradecer a mucha gente que es y ha sido parte fundamental en mi vida. A mis padres María Cristina Reyna Cano y Gonzalo Leboreiro Cota (QEPD) por procurar para mí y para mis hermanos toda su energía y amor en nuestra educación y para que no nos faltara nada.

A Lorena, mi compañera y amor de mi vida que siempre me has apoyado e impulsado en todos los proyectos y caminos que hemos recorrido desde hace tantos años. A mis hermosas hijas que me han permitido conocer la verdadera felicidad, estoy muy orgulloso de ustedes y de ser su papá. A Cristina Piña Barba te agradezco tantas cosas que lo único que puedo hacer para corresponder es tratar de ser el mejor marido con tu hija y el mejor padre posible para con tus nietas. A mis abuelos adoptivos Beatriz Barba Ahuatzin (QEPD) y a Román Piña Chan (QEPD), por recibirme en la familia y por ser un ejemplo seguramente inalcanzable en la ciencia antropológica.

Agradezco a mi directora y codirectora de tesis, Dra. Araceli Barbosa Sánchez y Dra. Laura Ñigo Dehud respectivamente, por su cuidada y amable atención durante las asignaturas del doctorado y por su iluminada guía en el desarrollo de la presente tesis. A mis lectores de tesis les agradezco el tiempo invertido en corregir y ampliar mi investigación.

Quiero agradecer a todos mis maestros que he tenido desde niño y hasta el día de hoy, su ejemplo y enseñanzas forman parte indudable de mi vida profesional. A mis escuelas, el Colegio Madrid, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, así como a todos mis compañeros, amigos, colegas y compañeros de trabajo con los que he compartido muchas aventuras. Especial agradecimiento a la Dra. Josefina Mansilla Lory por ser una persona muy importante en mi vida académica, me ha permitido colaborar y aprender de ella durante más de 20 años, esta tesis tiene mucho de su guía, enseñanza e inspiración temática que tan amablemente ha compartido conmigo. A la Mtra. Leticia González Arratia, pionera en la investigación arqueológica del norte de México, le agradezco el compartir tan amablemente su trabajo arqueológico en la región de La Laguna conmigo y trabajar en campo con ella. De

manera póstuma agradezco a la Dra. Beatriz Braniff pionera también en la arqueología del norte de México, por su vasta bibliografía que me ayudó en la presente tesis.

Agradezco a mis queridos kamaradas (sí con K) de la Comisión (de la verdad) de las Momias de Guanajuato, Julieta Cabriada, Carmen Lerma, Israel Lara y Arturo Herrera por su fantástico buen humor, la solidaridad de todos para cubrir nuestras agendas y compromisos dentro y fuera de la comisión, su profesionalismo, pero sobre todo su amistad.

Algunas personas pasan por nuestras vidas para enseñarnos a NO ser como ellas, a MTCG le agradezco mucho precisamente por eso, espero que con esta tesis aprenda usted algo de lo que es el verdadero norte de México.

Índice

I.- Introducción	8
II.- Planteamiento del Problema	21
III.- Justificación	24
IV.- Preguntas Conductoras	26
V.- Hipótesis	27
VI.- Delimitación del Objeto de Estudio	27
VII.- Objetivo General	28
VIII.- Objetivos Específicos	28
IX.- Propuesta Metodológica	29
Capítulo I.- Marco Teórico y Conceptual	31
I.1.- Teoría de la Transdisciplinariedad	34
I.2.- Imaginarios Sociales	47
I.3.- La teoría de las Representaciones sociales	50
I.3.1.- Antecedentes teóricos	50
I.3.2.- Interaccionismo simbólico, George Herber Mead	51
I.3.3.- Émile Durkheim. Concepto de Representación Colectiva	53
I.3.4.- Serge Moscovici. La Teoría de las Representaciones Sociales	54
I.4.- Teorías de la Comunicación Humana.	63
I.4.1.- La comunicación dentro de la Complejidad	67
I.4.2.- Esquemas Interpretativos de la Comunicación	68
I.5.- Teoría de la Imagen	72
I.6.- Pensamiento Decolonial	77

Capítulo II.- Marco Histórico. Construcción de la Otredad y la Alteridad	91
II.1.- El <i>Homo Sapiens</i> y la Construcción de la Alteridad	97
II.2.- La Revolución Cognitiva	106
II.2.1.- Comunicación y Lenguaje Humano	116
II.3.- Revolución Agrícola	119
Capítulo III.- Confluencia Tricultural	121
III.1.-Cultura Europea. El paradigma occidental.	121
III.2.- España en el Siglo XV y XVI	123
III.2.1.- La imagen europea del Otro-Salvaje	143
III.3.-Cultura Mesoamericana	151
III.3.1.- Mito Chichimeca y los Mexicas	166
III.4.- Cultura del Desierto. El Norte de México	171
III.4.1.- Evidencia bioarqueológica en el Norte de México	186
III.4.2.- Cultura Material de los cazadores-recolectores	196
III.4.3.- Estudios Bioarqueológicos Relativos al Contexto Mortuorio en el Norte de México.	201
III.5.- Contacto Multicultural	204
III.5.1.- Exploraciones marítimas y militares	212
III.5.2.- Sistema de Misiones	221

Capítulo IV.- <i>Discusión y Conclusiones</i>	229
IV.1.- De lo Diverso al Universo. Expansión de Occidente.	229
IV.1.2- La Guerra Justa.	239
IV.1.3.- La Guerra del Mixtón, origen de la gran Guerra Chichimeca	240
IV.2.- Mesoamérica desde el Centro.	250
IV.3.- Identidad y dominio territorial. La Cultura del Desierto, persistencia de una tradición milenaria.	269
IV.4.- Conclusiones	287
IV.5.- Consideraciones finales	293
Bibliografía	294

I.- Introducción

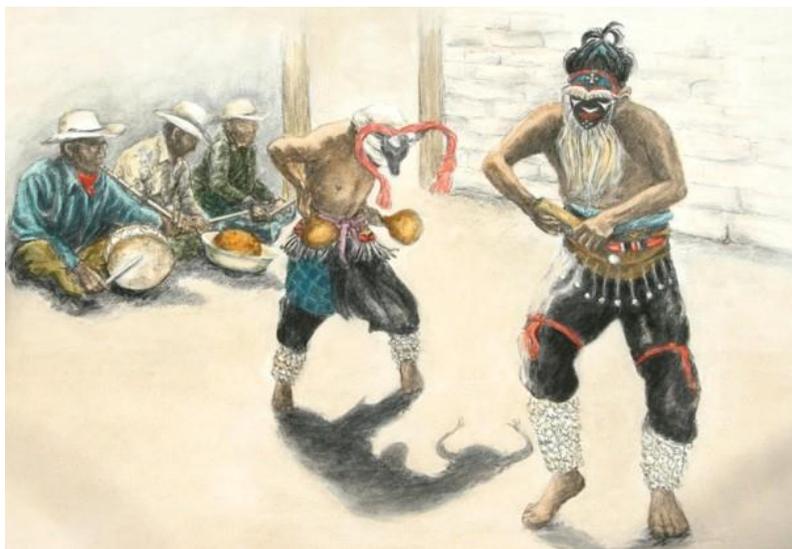
Por experiencia propia y formado desde la Antropología Física, el que suscribe se ha dedicado al estudio de los grupos indígenas prehispánicos del norte de México y sur de los Estados Unidos de Norteamérica desde hace veinte años. En el transcurso del tiempo hemos formado diferentes grupos multidisciplinarios con médicos, arqueólogos, biólogos, químicos, entre otros, con el propósito de abordar dicha temática desde diversas ópticas y obtener el mayor número de puntos de vista posibles. No obstante que se han logrado resultados interesantes, considero que sólo nos han permitido acceder al tema de una manera un tanto parcelada y por lo tanto incompleta. El trabajo de campo, el análisis de gabinete, el empleo de técnicas de caracterización de materiales y el análisis de laboratorio (fechamiento, análisis de ADN, imagenología, etc.), no responden cabalmente a un fenómeno absolutamente complejo como lo es el ser humano.



Tomando muestras de la momia de La Llera, Municipio de Ocampo, Tamaulipas. Archivo del autor.

Los grupos indígenas que han habitado y habitan el actual territorio del norte de México han sido excluidos de la historia nacional por el simple hecho de no haberse ajustado a la lógica capitalista de progreso (incluyendo la ideología católica/patriarcal) y en general por no haber adoptado la forma de vida sedentaria que durante muchos siglos de nuestra historia se trató de imponerles, primero por las culturas hegemónicas mesoamericanas, después por la corona española del siglo XVI, durante el virreinato y ya como Estado mexicano a partir de la primera mitad del siglo XIX, sumado a éste los Estados Unidos de Norteamérica.

La capacidad de resistencia que han tenido dichos grupos indígenas a lo largo de siglos es sin duda impresionante y digno de admiración. Sin afanes reivindicatorios, considero que, si bien han sido excluidos, violentados e ignorados hasta el día de hoy por gobiernos y académicos, el papel que han jugado los grupos indígenas del norte de México en la conformación histórico-social de nuestro país es sin duda importante a muchos niveles y se vuelve necesario analizarlo cabalmente y en su justa dimensión.



Danzantes de Pascola. Ilustración tomada de <https://www.tazouz.com/?p=1516>. [captura 11/febrero/2023]

Se vuelve necesario entonces cuestionar una de las continuidades del imaginario histórico de nuestro país: la definición y descripción de quiénes hemos sido históricamente los habitantes del actual territorio nacional y de sus territorios históricos.

Hasta hace pocos años, en la abrumadora mayoría de las respuestas que se daban a esta pregunta de quiénes somos, se compartía una distinción de fondo entre los territorios de base poblacional sedentaria, situados de una manera general del altiplano hacia el sur, y los territorios al norte del altiplano y sin límite boreal fijo, en donde el nomadismo y el semi-nomadismo fueron durante siglos las formas dominantes —y en algún momento únicas— de ocupación del territorio. Bueno, esta distinción hecha sobre el territorio atañe, evidentemente, a los pobladores del mismo y hace de esa frontera una línea divisoria entre -para retomar los términos célebres de Sarmiento -“civilización” y “barbarie” (Fábregas, 2005, p. 158).



“Chichimecas vestidos con pieles”, Códice Quinatzin. Tomado de

<https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2444/2444>. [captura 18/noviembre/2022].

El tema que se trabajará en la presente investigación contiene una gran diversidad de categorías de análisis. Abordará desde la transdisciplinariedad la interacción entre tres culturas diferentes: la cultura occidental representada por la corona española, la cultura mesoamericana representada por los mexicas y la cultura del desierto configurada por diversas etnias de cazadores recolectores, a partir de sus primeros contactos en el siglo XVI y su evolución histórica hasta nuestros días. En esta conformación compleja de identidades generadas a través de imágenes ilustradas y narrativas descriptivas es como se ha conformado el imaginario del chichimeca históricamente.

Dos de estas culturas, la española y la mesoamericana, han acaparado históricamente la atención social y académica que configuraron hasta nuestros días el imaginario nacional expresado tanto en la narrativa de la historia oficial como en las representaciones (ilustradas, narradas y de discurso) de una sociedad que se identifica como mexicana. Las ciencias antropológicas y la historiografía mexicana desde el siglo XIX, se han abocado a estudiar casi exclusivamente a las diversas culturas mesoamericanas que se desarrollaron en nuestro actual territorio nacional y de ahí se ha partido para la construcción del imaginario mexicano y la identidad como estado nación. Desde la arqueología, la historia, la etnología, entre otras disciplinas, es que se ha conformado gran parte del corpus temático.

En la actualidad sigue permeando el conflicto entre el gobierno federal, gobiernos locales, empresarios e incluso grupos de la delincuencia organizada contra los grupos indígenas que sobreviven en el norte de México. Generalmente conflictos de orden territorial (despojándolos de éste) al cual se ven expuestos y los hace vulnerables a la violencia, explotación, marginación y pobreza han sido constantes a lo largo de nuestra historia. El

rezago en el que se encuentran estos últimos, responde sin duda al devenir histórico en el que las representaciones sociales construidas a lo largo del tiempo en torno a ellos han sido parte fundamental del conflicto y que se analiza desde su origen en la presente investigación.



“Yaquis: los combatientes de la primera guerra del agua en México”. Tomado de https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/08/150828_yaquis_mexico_guerra_agua_an. [captura 07/abril/2022]

El término *chichimeca* es ante todo un concepto complejo que trasciende a la simple polisemia, pero que se ha configurado a través de nuestro devenir histórico en una palabra cargada de representaciones negativas e incluso despectivas. A lo largo de varios siglos, las numerosas y diversas fuentes históricas que lo han manejado, generaron múltiples nociones abstractas de éste y siempre han quedado inconclusas. Se le suman además diferentes variables como el ámbito geográfico, la temporalidad, las ideologías dominantes de quienes las expresan, pero sobre todo la mayor dificultad se da cuando se intentan englobar bajo este

paradigma a la gran diversidad de etnias que habitaron al norte de la frontera mesoamericana desde por lo menos hace unos 30 mil años y que han perdurado hasta el día de hoy algunas de ellas (Gamboa, *et. al.*, 2005).

Desde su aparición en fuentes escritas, el término chichimeca ha tenido distintas interpretaciones que plasmaban el imaginario social de quien los refería. De los primeros datos historiográficos que trataban de definir tanto al chichimeca y describir su territorio, el norte, la chichimeca- venía de propia voz de los mexicas, aquellos que fueron los informantes de Sahagún.



Fray Bernardino de Sahagún. Tomado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/sahagun.htm>.

[captura 11/febrero/2023]

A mediados del siglo XVI, los informantes de Fray Bernardino de Sahagún le describían aquella gran región allende las fronteras septentrionales de lo que fuera el “imperio mexica” y del tarasco, y la llamaban la *Chichimecatlalli* o “Tierra de los Chichimecas”, un lugar de miseria, de dolor, de sufrimiento, fatiga, pobreza y tormento.

Es un lugar de rocas secas, de fracaso, un lugar de lamentación, es un lugar de muerte, de sed, un lugar de inanición. Es un lugar de mucha hambre, de mucha muerte.
(Armillas, 1969, p. 698).

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1568-1648), historiador novohispano, descendiente en línea directa de la casa gobernante del señorío acolhua de Texcoco, escribe en su obra *Historia Chichimeca*:



El bautizo de Ixtlilxochitl, por José Vivar y Valderrama (siglo XVIII). Tomado de

<https://clasicoshistoria.blogspot.com/2021/08/fernando-de-alva-ixtililxochitl-de-la.html> [captura

13/marzo/2023].

Los naturales de toda esta tierra Chichimeca, que ahora se llama Nueva España, es común y general opinión de todos ellos, demás de que parece en la demostración de sus pinturas, que vinieron sus pasados de las partes Occidentales, y todos ellos ahora se llaman *Tultecas, Aculhuas, Mexicanos*; y las demás naciones que hay en esta tierra se precian y dicen ser del linaje de los Chichimecas; y la causa es, según parece en sus historias, que el primer rey que tuvieron se llamaba *Chichimecatl*, que fue el que los trajo á este Nuevo Mundo en donde poblaron.
(Chavero,1861:15)

La nobleza prehispánica mexicana se consideraba así misma como descendientes de los tolteca-chichimeca y de los chichimeca-acolhua que en el siglo XII se establecieron en el Valle de México con Xólotl como su primer tlatoani. Además de los mexicas, los chalcas, los texcocanos, los tlaxcaltecas, entre otros también se declaraban como sus herederos.

En lo que concierne a la descripción territorial de aquello considerado como tierra chichimeca, ésta es transcrita por Sahagún en los términos económico-expansionista de los mexicas en la que queda plasmada claramente su frustración -al igual que los tarascos- al ver su avance frenado hacia el norte previo a la conquista española.

Con el tiempo y una vez que los españoles fueron internándose cada vez más al norte de la -ahora- Nueva España, conocieron de primera mano el temperamento de aquellas tierras y de las comunidades extendidas en un territorio inmenso el cual no pudieron del todo conquistar

a la fuerza. El patrón de subsistencia de dichas comunidades era el de cazadores/recolectores nómadas o seminómadas que ocupaban campamentos estacionales. Su cultura material consistía en bienes estrictamente utilitarios y de poco valor en términos tanto mesoamericanos como europeos. Miles de años de adaptación a un medio por demás agreste, hacía de estas comunidades un enemigo difícil de vencer y reducir a los fines de ambas civilizaciones.



El tule y el sauce blancos, justo al costado derecho del Tlachihualtépetl, la montaña hecha a mano. Historia Tolteca Chichimeca, ff. 9v-10r (detalle). Tomado de <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/las-razones-de-la-historia-tolteca-chichimeca>. [captura 02/marzo/2023].

Hasta este punto, después de varias expediciones de exploración y de conquista del todo fracasadas, además de importantes rebeliones en la región como la Guerra del Mixtón (1540-1551) y la llamada Guerra Chichimeca (1550-1600) en la que se comprometió gravemente la consolidación de la Nueva España; el término chichimeca alcanzó nuevas dimensiones,

representaba al bárbaro, al salvaje, los inhumanos, feroces, bestiales, despiadados, libertinos, crueles, entre muchos otros adjetivos.

Durante los tres siglos posteriores a la conquista de México, durante el virreinato, de la amalgama de dos sociedades estamentales (Mesoamérica-Reino de España), se establecieron nuevas dinámicas de poder centralizado desde la Ciudad de México. Buena parte de la nobleza indígena mesoamericana, particularmente aquellos que se aliaron con los primeros conquistadores, recibieron de la Corona Española muchas prebendas, entre ellas títulos nobiliarios y territoriales, por lo tanto el concepto de “el indio” tiene diferentes matices. Sumando al anterior, “el blanco” (españoles peninsulares, criollos y extranjeros europeos) y “el negro” (esclavos traídos de África), como grupos sociales básicos en la Nueva España y su mezcla, daría lugar al sistema de división de clases sociales denominadas “castas”, de las cuales se profundiza en los capítulos siguientes.



Litografía de la Ciudad de México en el siglo XIX. Tomado de <https://mxcity.mx/2022/01/la-historia-de-como-la-ciudad-de-mexico-obtuvo-su-nombre/>. [captura 09/agosto/2022].

Como se mencionó anteriormente, una vez conseguida la independencia de la Corona Española, la nueva élite mexicana comenzó a construir un discurso fundacional e identitario en el sentido de desechar lo europeo, rescatar un pasado prehispánico (preponderantemente mesoamericano) y al mismo tiempo dejando fuera del proyecto de nación al indígena vivo. No obstante a la configuración discursiva del origen de aquello que se pretendía identificar como ahora “el mexicano”, el establecimiento -como toda nueva nación- de símbolos y significados identitarios (la bandera nacional, las primeras excavaciones arqueológicas, construcción de museos etnográficos, históricos y arqueológicos) partían del paradigma capitalista-occidental, con nuevos centros de poder pero básicamente conservando las periferias de siempre.

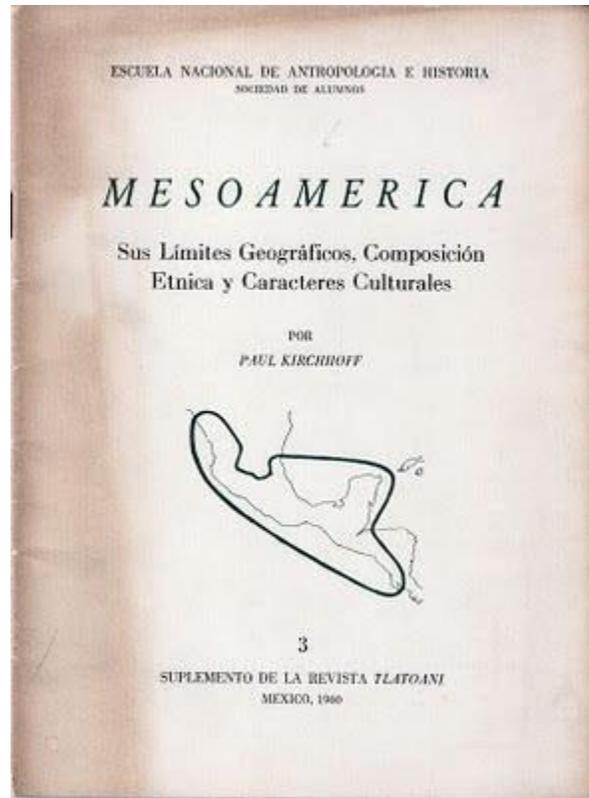
Al institucionalizarse el país, la educación ha ocupado un lugar determinante en la configuración de la identidad nacional. Dicha educación ha sido a través de la ilustración de símbolos y eventos patrios, es decir de la imagen que genera los imaginarios de lo mexicano. La creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia en 1939 por decreto presidencial, dependiente de la Secretaría de Educación Pública, ha jugado un papel importante en la investigación y difusión de las culturas prehispánicas del país. Sin embargo, desde su creación, la gran mayoría de recursos, infraestructura e investigaciones se han centrado en las culturas mesoamericanas, dejando hasta la fecha un gran hueco en la investigación de las culturas del norte de México.



Venustiano Carranza al pie del calendario azteca, retrato. Tomado de

<https://www.mEDIATECA.INAH.GOB.MX/REPOSITORIO/ISLANDORA/OBJECT/FOTOGRAFIA:364726>. [captura 29/abril/2023].

En 1943, Paul Kirchhoff escribe un estudio sobre Mesoamérica y definirá el norte de México y sur de los Estados Unidos, como Aridoamérica. Para 1954 especificará otra región del norte a la que denomina Oasis América, puesto que identificó algunas características que ya no coincidirían en la generalización aridoamericana. El concepto de Mesoamérica se desarrolla ampliamente en el capítulo III de esta investigación.



Publicación de Paul Kirchhoff sobre el concepto de Mesoamérica. Tomado de:
<http://carlosgarciamoraetnologo.blogspot.com/2010/>. [captura 17/enero/2023]

II.- Planteamiento del Problema

Cuando el México independiente comenzó a inventarse así mismo en los albores del siglo XIX con el fin de dotarse de un rostro propio como “nación soberana”, el resultado fue y ha sido inevitablemente un constructo inacabado, es decir, México como país existe, pero su narrativa fundacional y su definición resultan complejas y controvertida. Se optó -a juicio de historiadores criollos y liberales- por intentar rescatar su pasado indígena librándolo de la ignominia que suponían los tres siglos de dominación española (Valdés, 1995). Sin embargo, paralelamente a dicho rescate del pasado prehispánico, al mismo tiempo se luchaba por hacer desaparecer o bien excluir a los indios vivos, ya que en nuestro devenir como nación siempre han sido considerados como un obstáculo para acceder al “progreso”.

Dentro de tan confuso divertículo fundacional, los discursos tanto académicos, como políticos y populares que forman parte del imaginario social de aquello que significa “ser mexicano” generalmente se plantean en dos partes o actores: los indígenas prehispánicos (mesoamericanos) y el Europeo (español). Investigadores que desde mi punto de vista tienen las mejores consideraciones y admiración como Guillermo Bonfil Batalla (1987), en su obra titulada “México profundo: una civilización negada”, menciona:

Este libro tiene un doble propósito. Por una parte, intenta presentar una visión panorámica de la presencia ubicua y multiforme de lo indio en México. Lo indio: la persistencia de la civilización mesoamericana que encarna hoy en pueblos definidos (los llamados comúnmente grupos indígenas), pero que

se expresa también, de diversas maneras, en otros ámbitos mayoritarios de la sociedad nacional que forman, junto con aquéllos, lo que aquí llamo el México profundo. Por otra parte, con base en el reconocimiento del México profundo, se proponen argumentos para una reflexión más amplia, que nos debe incumbir a todos los mexicanos: ¿qué significa en nuestra historia, para nuestro presente y, sobre todo, para nuestro futuro, la coexistencia aquí de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental? (p. 9)

Bajo la óptica antes mencionada vigente hasta hoy, al parecer impera la lógica clásica, lineal y aristotélica en la que la realidad se construye sobre tres axiomas:

- 1.- El axioma de identidad: A es A (lo mesoamericano)
- 2.- El axioma de la no contradicción: A no es $\text{no-}A$ (lo español o lo No mesoamericano)
- 3.- El axioma del tercero excluido: No existe un tercer término T , que sea simultáneamente A y $\text{no-}A$.

Pareciera entonces que la realidad patente en la discursiva arriba mencionada, la colonización producto del llamado “contacto”, sólo sucedió en una relación unilineal entre la civilización mesoamericana y la civilización europea dejando de lado a una tercera (el tercero excluido), la Cultura del Desierto o como fueron nombrados desde la época prehispánica: los chichimecas. Excluidos no por capricho o por error historiográfico; las numerosas culturas milenarias establecidas en la región denominada Aridoamérica tuvieron un papel muy importante en el devenir histórico nacional pero que por diversas razones que se analizan en

la presente investigación han sido ignoradas al no tener cabida en estos constructos civilizatorios que hemos ido creando hasta nuestros días.

Con el fin de comprender las complejas realidades del México actual, creemos imprescindible el estudio a profundidad de aquellas culturas que han sido separadas del paradigma científico nacional para intentar superar la parcelación y fragmentación del conocimiento, aproximándonos desde una perspectiva transdisciplinaria en donde el chichimeca como concepto, tenga cabida en la lógica del tercero incluido, es decir, en un axioma en donde si existe un tercer término T (Sarquís y Buganza. 2009).

En la presente investigación, se propone dimensionar (no definir) desde el paradigma de la transdisciplinaria propuesto por Basarab Nicolescu (1996) y la teoría de la complejidad de Edgar Morin (2004) el concepto de *chichimeca* a partir del siglo XVI hasta finales del siglo XIX, a partir del análisis de la imagen (literaria y gráfica), con base en las teorías de representaciones e imaginarios sociales de Serge Moscovici y de Cornelius Castoriadis respectivamente que nos remiten a niveles de análisis diferenciados en lo concerniente a la construcción e interpretación de la realidad social en tres niveles de estudio: Mesoamérica en el periodo posclásico, la Corona Española del siglo XV al XIX y la Cultura del Desierto.

Desde un punto de vista decolonial se analizará a las dos primeras como sociedades estamentales y territorialmente hegemónicas, para identificar cómo establecieron por separado sus significaciones imaginarias de colectividad a partir de la hermenéutica de las fuentes coloniales y peninsulares, así como de las representaciones gráficas y hermenéuticas de los indígenas mesoamericanos. Respecto a los grupos indígenas del norte de Mesoamérica

o Cultura del desierto, al carecer de escritura, se analiza desde el paradigma de la Bioarqueología (arte rupestre, contexto mortuorio, antropología forense, cultura material), la Ethnohistoria (diversas fuentes documentales) y la Etnografía de los grupos indígenas contemporáneos que sobreviven hoy en día en el norte de México, sus propios imaginarios y representaciones sociales.

III.- Justificación

La idea de “progreso” y su incidencia en el concepto de modernidad, ha estado en el centro de numerosos debates que generalmente lo entienden como un proceso histórico mundial y se asume como un objetivo principal de la humanidad (Gómez, et al., 2017). Es importante incluir el concepto de progreso, porque desde el paradigma eurocéntrico-capitalista-occidental, se construyen las formas de clasificación de todas las sociedades humanas y sus respectivas historias, en donde el concepto de modernidad se impone desde dicho paradigma al “otro” justificando los discursos del colonialismo y la colonialidad. Vale la pena recalcar que dichos paradigmas son los que construyen los imaginarios con los que leemos a las sociedades humanas.

Según Dussel (2003, p.46), la modernidad es un proceso que se puede entender como “el hecho de ser centro de la Historia Mundial”. En efecto la concepción universal de que desde 1492 “nace” una única Historia Mundial, es característica de la visión eurocéntrica que no admite otra forma de ser contada (Gómez, op cit., p. 31). Los discursos justificantes del poder colonialista/capitalista/eurocéntrico basados en el “desarrollo”, implican de facto la supuesta

superioridad de él o los sujetos que la ostentan; se asume una “exigencia moral” de educar, tomando a Europa como punto de partida y se aplica para quienes “carecen de civilización” sin tener reparos en el uso de la violencia.

De esta manera, los sacrificios y sufrimientos son necesarios ante los ojos del colonizador, que se figura a sí mismo como sujeto redentor; por ello, su praxis se muestra como liberadora de la barbaridad para dirigirlos al desarrollo (Dussel, *Op. Cit.*, p. 49).

Desde la “Modernidad”, que como ya se mencionó, parte del paradigma eurocéntrico-occidental es la justificación de la supuesta “misión” social de Europa en general y de la Corona Española en particular, de ser los “elegidos” de llevar civilización (material) y razón (religión y moral católica) a tierras no civilizadas se materializó en la colonización del continente americano después de amplios debates sobre la naturaleza del indio.

Es imprescindible entonces, plantear desde la transdisciplinariedad la unidad vinculante de todos los niveles de realidad que concierne al presente tema que coordine la “explosión” disciplinaria, acepte más de un nivel de realidad, que sea abierta y que sea anti-resistencia a experiencias, representaciones, imágenes o cualquier formalización académica.

La realidad fragmentada respecto al concepto de chichimeca en el imaginario y sus representaciones sociales a lo largo de los últimos 500 años, puede ser reconstruida desde la transdisciplinariedad que nos permitirá ampliar la visión epistemológica actual y reconocer los lazos que vinculan a todo lo real entre sí a través de representaciones que re-signifiquen

y enfatizen la unidad de lo diverso, que es lo que la especialización nos hace olvidar o pasar de largo.

IV.- Preguntas conductoras

- 1.- La sociedad mexicana del siglo XVI se asumía culturalmente como heredera de los chichimecas, ¿qué atributos identificaban en éstos para asumir lo anterior?
- 2.- Los cronistas europeos definían y tenían un imaginario del chichimeca en términos simples como bárbaros, inhumanos, feroces, bestiales, despiadados y crueles, ¿qué tan reales son esas definiciones?
- 3.- ¿Cuál fue la fundamentación filosófica o legitimación ontológica desde el pensamiento eurocentrista, desde la cual justificaron su supuesta superioridad y la negación del otro (chichimeca) como persona?
- 4.- ¿Cómo se transformaron los imaginarios sociales de la sociedad novohispana respecto al chichimeca durante 300 años de colonia y cómo eran representados socialmente?
- 5.- ¿El concepto del chichimeca-bárbaro se perpetúa temporalmente por el conquistador-evangelizador-mexicano del s. XIX, para justificar y legitimar su poder sobre la expansión territorial hacia el norte mesoamericano/novohispano?

V.- Hipótesis

Desde el paradigma de la transdisciplinariedad, se generará un mayor conocimiento de los imaginarios entorno al concepto histórico del *chichimeca* y su representación social al introducir a la Cultura del Desierto como un tercero incluido en el discurso tradicional dialógico de la conquista y colonialidad, aportando nueva información que reformulará y redefinirá el papel de los grupos indígenas del norte de México en la historia “total” del país.

VI.- Delimitación del objeto de estudio

Geográficamente se delimitará como norte de México a aquel territorio comprendido al norte del paralelo 38⁰N. Al interior sigue una frontera natural del lado del Océano Pacífico con el nacimiento del Río Grande de Santiago entre los estados de Jalisco y Nayarit, siguiendo su afluente hasta el Río Lerma que atraviesa hacia el noroeste del Valle de Toluca, Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí; y por el lado del Océano Atlántico el Río Pánuco que tiene su nacimiento entre los estados de Tamaulipas y Veracruz, siguiendo su afluente entre los estados de Guanajuato y Querétaro.

Los grupos indígenas a los que se hace referencia se ubican entonces al norte de la frontera geográfica antes descrita hasta la actual frontera política entre México y Estados Unidos. La línea temporal abarcará desde el año 900 d. C (análisis bioarqueológico), todo el periodo virreinal de 1521 hasta 1821 (fuentes históricas) y sólo para fines del análisis del baile de Pascola utilizaremos algunas fuentes etnográficas contemporáneas.

VII.- Objetivo General

Establecer los elementos constitutivos en la construcción del imaginario y representación social del concepto chichimeca y su aplicación genérica geo-tempo-cultural en la historia de México a través del paradigma de la transdisciplinariedad.

VIII.- Objetivos específicos

- Analizar los fundamentos teóricos y epistemológicos para delimitar los términos imaginario y representación social propuestos por diferentes autores y corrientes.
- Aportar elementos para demostrar que los grupos étnicos del norte de México desarrollaron complejos rituales expresados en sus prácticas mortuorias y estructurados por categorías explicativas, en las que directa o indirectamente intervienen diversas nociones culturales como territorio, pertenencia a sectores sociales, género y grupos de edad. Lo anterior con el fin de aportar significativamente al análisis de los contextos mortuorios descubiertos y futuros.
- Analizar e interpretar los testimonios etnohistóricos para distinguir e identificar las categorías que conforman el imaginario social relativo al término chichimeca en diferentes periodos de la historia en la región.

- Desde una perspectiva decolonial, se pretende la deconstrucción del discurso colonialista entorno al chichimeca propuesto tanto por las culturas mesoamericanas hegemónicas del centro de México, así como de la cultura europea del siglo XV representada por la Corona Española, para iniciar un proceso de resignificación y dignificación de los grupos humanos que habitaron el norte de México definidos como Cultura del Desierto.
- Plantear fundadamente que el proceso de conquista y colonialidad del norte de México es un proceso histórico inacabado que al día de hoy sigue afectando a los pocos grupos étnicos originarios del norte de México.

IX.- Propuesta Metodológica

Se analiza desde un planteamiento decolonial, los elementos constituyentes de la cultura española como sociedad estamental previo al contacto americano, de la misma forma se trata de fundamentar que la sociedad mexicana funcionaba también como una sociedad estamental y por lo tanto podremos analizarla en los mismos términos decoloniales. Por otro lado, a través del paradigma bioarqueológico se contrastan los imaginarios y representaciones sociales planteados tanto por los mexicanos como por los españoles, con el análisis de datos aportados por la arqueología y antropología física respecto a las condiciones de vida de los grupos indígenas de la Cultura del Desierto, así como su cultura material.

Se parte del análisis hermenéutico de las fuentes etnohistóricas del norte de México, empleadas como referente etnográfico. Se seleccionan y clasifican las obras, respecto a la

permanencia del autor en dicha área y su contemporaneidad con los grupos étnicos en estudio, además de aquellas que no presenten las categorías anteriores, teniendo siempre presente el tiempo y el espacio donde se desarrollen los hechos para poder contextualizar dichos textos. Además de llevar a cabo un análisis crítico en las fuentes a consultar, tomando en cuenta la carga ideológica judeocristiana occidental de estas.

Con el fin de solventar el problema de investigación, se orienta la presente investigación de la siguiente manera:

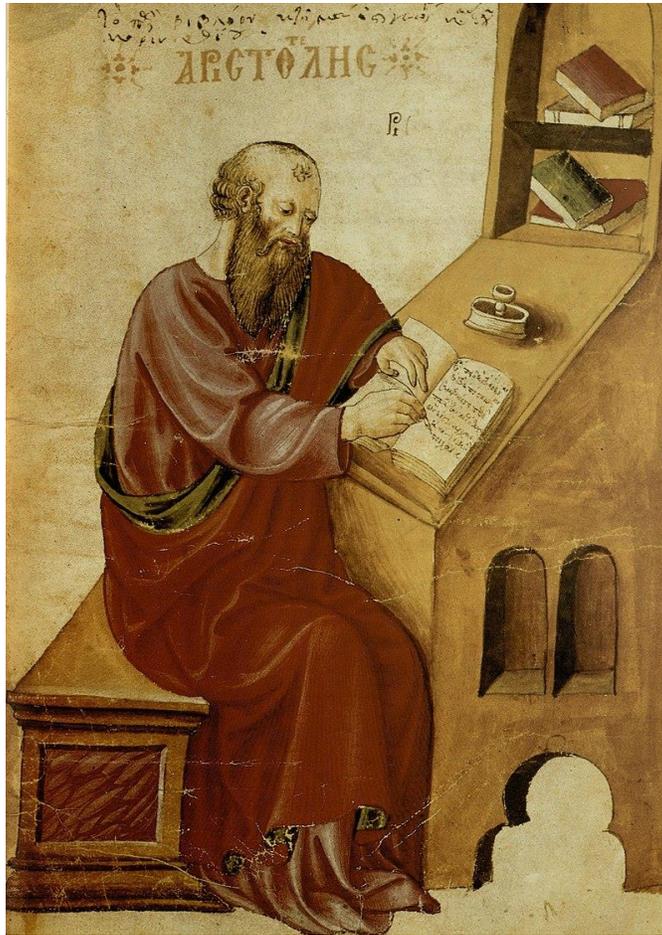
Investigación hermenéutica

- Recopilación de material de fuentes históricas en los siglos XVI al XVIII.
- Recopilación de información geográfica y climática.
- Revisión bibliográfica respecto a las investigaciones históricas, bioarqueológicas y otras referentes a nuestro tema de estudio.
- Consulta con investigadores especializados en temas afines.
- Recopilación de etnografías de los grupos indígenas del norte de México.
- Elaboración de fichas bibliográficas y de trabajo.
- Consulta de material de archivo.
- Recopilación de material gráfico

CAPÍTULO I. Marco Teórico y Conceptual

Dada la naturaleza compleja del objeto de estudio y todos los fenómenos implícitos en él, es necesario trascender las teorías antropológicas tradicionales de la arqueología, la etnohistoria, la bioarqueología, la historiografía, entre otras, así como trascender también a los estudios disciplinarios, multidisciplinarios, pluridisciplinarios e incluso interdisciplinarios con los que se ha trabajado en los últimos años a los grupos indígenas del norte de México. Dicho lo anterior se plantea de inicio una investigación desde un punto de vista transdisciplinar con la finalidad de lograr una comprensión unificada de la variabilidad fenomenológica y disciplinar del objeto de estudio desde el imperativo de la unidad del conocimiento con el cual se han construido los imaginarios sociales que definen al chichimeca. Se plantea fundamentar una noción de ir más allá de las disciplinas y aportar una nueva metodología de indagación (transdisciplinaria) en donde estén constituidos dichas variables por una completa integración teórica y práctica.

Herederos de la lógica clásica, lineal y aristotélica, la problematización gnoseológica planteada al inicio de la edad moderna, desde el racionalismo cartesiano y desde el empirismo baconiano se empezó a configurar en gran medida el rostro de la ciencia moderna, que plantea desde su origen, al menos tres aspectos:



Aristóteles según un manuscrito de su *Historia Naturalis* de 1457. Tomado de: unknown medieval author - 2d copy, Dominio público, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=70241478>. [captura 13/marzo/2023]

- 1) La existencia de leyes universales de carácter matemático.
- 2) El descubrimiento de esas leyes por medio de la experimentación científica.
- 3) La reproducibilidad de los datos experimentales.

Por su parte, la filosofía científicista concibe un solo nivel de realidad en donde prevalece un encadenamiento continuo de causas y efectos mecánicos, a la usanza de la causalidad eficiente que proponen los antiguos, en especial Aristóteles. Empero, la ciencia moderna dejó

de buscar causas últimas y formales como lo hicieron los filósofos durante muchos siglos, al menos desde los presocráticos, para concentrarse en la elucidación de los mecanismos de las leyes naturales desde un punto de vista fragmentario y reduccionista. De ahí que cuestiones por ejemplo teológicas o teleológicas, resultaran superfluas desde la óptica científica.

Jorge Sarquís (2009) comenta:

La ciencia intentó durante algún tiempo, hacer a un lado la subjetividad, de tal suerte que la objetividad se erigió como criterio exclusivo de verdad. Si lo subjetivo se mezclaba en la explicación del objeto, tal explicación resultaba inválida. De esta manera, la subjetividad aparece como un obstáculo a vencer con la finalidad de alcanzar un conocimiento completamente independiente de las particularidades del sujeto; como consecuencia, el ser humano en su dimensión espiritual es sacrificado en el sentido de que tal dimensión intentó estudiarse como si se tratara de un fenómeno mecánico y extenso. Aunado a esto, a partir al menos de los siglos XVIII y XIX, las diversas disciplinas reclaman reconocimiento entre el catálogo de saberes legítimos, tratando todas ellas de revestirse con el ropaje de la ciencia en pos del reconocimiento social. El conocimiento se fragmenta y se parcela; los especialistas saben mucho de muy poco y, en algunas ocasiones, lo que está fuera de su especialidad permanece en tinieblas. En los inicios del siglo XX hace su

entrada la física cuántica y se cimbra el edificio científico. La física clásica no alcanza para explicar las observaciones del mundo subatómico. Frente a la continuidad y certidumbre mecánica del mundo macroscópico, el mundo subatómico ofrece un panorama inexplicable para la física newtoniana, discontinuo, probabilístico. (p.46)

Según la física clásica, donde sólo puede haber un nivel de realidad, impera la lógica clásica, lineal y aristotélica en la que la realidad se construye sobre tres axiomas:

- 1) El axioma de identidad: A es A.
- 2) El axioma de la no contradicción: A no es no-A.
- 3) El axioma del tercero excluido: No existe un tercer término T, que sea simultáneamente A y no-A.

La teoría de la transdisciplinariedad surge recientemente entonces, como una reflexión filosófica renovada a la luz de la física cuántica y el desarrollo de la teoría general de sistemas planteada en un inicio por George Wilhem Friedrich Hegel (1770-1831).

I.1.- Teoría de la Transdisciplinariedad

Como se ha mencionado anteriormente, el tema que se investiga en la presente tesis necesita un nuevo enfoque respecto al paradigma antropológico institucional clásico en el que sólo

las civilizaciones mesoamericanas entendidas como “alta cultura” han sido objeto de interés académico y consideradas como “dignas de ser estudiadas” respecto al resto de las culturas del norte de México. Es necesario entonces para analizar a las últimas que tome en cuenta un mayor número de variables explicativas que nos permita por un lado solventar la relativamente poca información histórica y bioarqueológica debido al desinterés académico e institucional; y por otro lado desde el paradigma de la transdisciplinariedad y el pensamiento complejo, nos ayude a estudiar la evidencia fragmentada existente y nos permita reinterpretar en un sentido más completo ésta historia marginada.

El llamado “padre de la cibernética” Pietr Kuzmich Anojín (1987), creador de la teoría de los sistemas funcionales (métodos de preparación, transmisión, almacenamiento y transformación de la información), admitía en su obra que:

Es difícil situar en la historia de la civilización el momento preciso en que surgió la idea de la integridad del mundo. Es probable que, en su primer intento por comprender el mundo, el hombre se haya enfrentado con la admirable armonía del todo, el “universo”, y las partes aisladas. Sin embargo, el intelecto humano se relaciona constantemente con lo inmediato, con su ambiente y con los fenómenos de su “nicho” aislado, lo cual influyó de manera radical en el curso de la actividad cognoscitiva. Lo inmediato adquirió una gran importancia práctica para el funcionamiento de la actividad adaptativa del hombre, por tanto,

el todo abstracto fue objeto de su actividad cognoscitiva posterior.

(p. 48).

Lo antes dicho por el autor, parece indicar que el saber fragmentado en múltiples disciplinas no es algo natural, sino el producto de limitaciones aprendidas a lo largo de los siglos pasados, que han multiplicado casi infinitamente la multiplicación de disciplinas individuales. Sin embargo, cada vez con más frecuencia, la relación, fusión e interconexión de las diversas disciplinas permitió el surgimiento de tendencias contrarias como el paradigma del pensamiento complejo. Dicho paradigma plantea varios cambios respecto al discurso determinista, lineal y atomizado de la hiper especialización disciplinaria; se empieza por una nueva forma de ver la realidad, entendida ésta como “todo lo que existe en el universo y, comprendido igualmente, el conjunto de las relaciones internas y externas que caracterizan a cada ser o ente integrante del mismo, independientemente de su estado o condición, de su ser concreto o abstracto, material o ideal, vivo o inerte” (Chávez, 2013, p.2).

El pensamiento complejo surge de la necesidad de implementar una nueva lógica, una nueva forma de observar y abordar el conocimiento del mundo, de la sociedad y del ser humano para lograr una comprensión cabal de la realidad, los procesos que explican su existencia y permanencia, así como de su interrelación, organización y complementación de dichos procesos. De manera casi natural, el pensamiento complejo lleva consigo una constante visión de la realidad como algo siempre complejo y por lo tanto, el conocimiento se entiende como un proceso pluridimensional y de múltiples facetas “pudiendo ser éste, a la vez, entre otros, biológico, cerebral, espiritual, lógico, lingüístico, cultural, social, histórico, sin por ello

perder su individualidad e identidad y estableciendo relaciones entre el ser, la sociedad, la vida y el mundo” (*ibid*).

Edgar Morin (2004) describe al pensamiento complejo como la capacidad de interconectar distintas dimensiones de la realidad o de los fenómenos u objetos del conocimiento existentes en ella. Apunta a que el ser humano, ante la presencia de hechos u objetos vistos como multidimensionales, interactivos y con componentes aleatorios, se ve en la necesidad de desarrollar una estrategia de pensamiento acorde a la nueva visión de la realidad. Morin afirma “No se trata de abandonar los principios de la ciencia clásica, orden, separabilidad, lógica, sino de integrarlos en un esquema que sea al mismo tiempo más amplio y más rico” (p. 31). Ante esta nueva forma de ver la realidad, surge necesariamente el empleo de un enfoque transdisciplinario a la hora de analizarla, sin por ello abandonar la noción de las partes constituyentes del todo.

Consecuentemente, “tras admitir que la realidad del mundo en que vivimos se caracteriza principalmente por la complejidad manifiesta de sus interconexiones a nivel global -donde todos los fenómenos existentes, cualquiera sea su naturaleza, resultan recíprocamente interdependientes- solo resta reconocer que, junto con el pensamiento complejo y la visión de conjunto para enfocar la realidad compleja, se debe considerar a la transdisciplinariedad conceptual y metodológica como la forma idónea para abordar su conocimiento” (Chávez, Op. cit., p. 3).

Basarab Nicolescu (1996), uno de los grandes promotores del movimiento mundial por la transdisciplinariedad, en su ponencia leída en el II Congreso Internacional de Educación, Complejidad y Transdisciplinariedad, realizado en La Paz, Bolivia en octubre de 2012, titulada *Dimensión espiritual de la democracia ¿Utopía o necesidad?*, afirma categóricamente que el logro más importante de la transdisciplinariedad en la actualidad es, por supuesto, la formulación de la metodología de la transdisciplinariedad, sin la cual ésta sería por completo inaplicable. Esta metodología se basa en tres axiomas que, en conjunto, explican la esencia de la transdisciplinariedad y que son los siguientes:

1. El axioma ontológico, por el que se reconoce la existencia de diferentes niveles de realidad del objeto, y, en consecuencia, distintos niveles de realidad del sujeto.
2. El axioma lógico, referido a que el paso de un nivel de realidad a otro está asegurado por la lógica del tercero incluido (T).
3. El axioma epistemológico, que da cuenta de que la estructura de la totalidad de los niveles de realidad es una estructura compleja, donde cada nivel es lo que es, debido a que todos los niveles existen al mismo tiempo.

Corresponde dejar en claro que la transdisciplinariedad posee distinta naturaleza de aquella de la disciplinariedad en cualquiera de sus formas (multi, inter o pluridisciplinariedad), siendo finalidad última de la transdisciplinariedad la comprensión de la realidad del mundo en toda su complejidad, lo cual sería imposible de alcanzar mediante la investigación disciplinaria, por ambicioso y completo que fuera su diseño. No se trata, pues, de la búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo, o del conocimiento de fenómenos aislados (separados, uno por uno), sea cual fuere la disciplina o conjunto de disciplinas, aun actuando

ellas de manera interconectada, puesto que es distinto el fin perseguido. Deberá tenerse en cuenta que la finalidad primordial de la investigación disciplinaria es y será siempre la obtención de resultados (verdades) relevantes para cada disciplina en particular, de modo que el hallazgo, en primer lugar, este orientado a incrementar el caudal de conocimientos propio del respectivo campo de estudio.

Es importante tener en cuenta la advertencia de Nicolescu acerca del peligro de confundir transdisciplinariedad con interdisciplinariedad y más aún, con la pluridisciplinariedad. Ello se explica – nos dice– “por el hecho de que las tres desbordan las disciplinas. Esta confusión es muy nociva en la medida que oculta las finalidades diferentes de esas tres nuevas perspectivas” (Nicolescu,1996, p. 37).

Lo expresado anteriormente no debe entenderse como el advenimiento inminente de una ciencia especial o superciencia denominada ciencia transdisciplinar que vendría a anular la utilidad y vigencia de las disciplinas. Por el contrario, las disciplinas y las interdisciplinas, aún las de reciente creación, seguirán su evolución y desarrollo. Después de todo, como sugiere Nicolescu (1996), resulta evidente que sin disciplinas la transdisciplinariedad sería un conjunto vacío.

La transdisciplinariedad reside y comienza en la actitud del científico (de cualquier disciplina) para captar la realidad compleja y, dentro de ella, identificar y delimitar el problema de investigación con visión de conjunto y pensamiento complejo (percepción problémica). Por ejemplo, los educadores dedicados a la investigación transdisciplinaria no necesitarán renunciar a sus respectivas especialidades ni adquirir un título profesional

distinto al que ostentan. Bastará con que adopten una actitud investigativa de nuevo tipo, enmarcada en el paradigma transdisciplinar y el pensamiento. La alianza con las disciplinas viene después de esta fase. Sin perder de vista el problema y sólo en función de éste, se acudirá a la experticia, métodos y demás parafernalia investigativa proveniente de otras disciplinas. Es así como se deberán conformar los equipos transdisciplinares para la investigación de un problema complejo, mas no *a priori*, sino como consecuencia de la complejidad del problema una vez que esta complejidad se torna evidente, es decir, que se ha revelado y puesto de manifiesto. Lo expresado se confirma con las palabras de Nicolescu (1996):

Como en el caso de la disciplinariedad, la investigación transdisciplinaria no es antagónica sino complementaria de la investigación pluri e interdisciplinaria. “La visión transdisciplinaria nos propone considerar una Realidad multi-dimensional, estructurada a varios niveles, que reemplaza la Realidad unidimensional, a un solo nivel, del pensamiento clásico. (p. 37)

Es importante recalcar que Nicolescu, en este trato distinto de la realidad, nos estimula a compartir una visión “volumétrica” de ésta, como no unidimensional, no a un solo nivel y por supuesto no enmarcada en el pensamiento clásico. Uno de los aportes más significativos de Nicolescu a la teoría y metodología de la transdisciplina es precisamente el sentido que imprime al concepto de “realidad” y su concepto asociado “niveles de realidad”. Hace una distinción clara en distinguir las palabras “real” de “realidad”, -concepto que retomarán

numerosas teorías de la comunicación humana y teóricos de la imagen- “real” designa lo que la cosa es, por otro lado, el término “realidad” se vincula con toda propiedad a lo que el objeto muestra de sí, de la manera como puede ser – percibido por el sujeto cognoscente, aquello que resiste nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes o formalizaciones matemáticas.

Respecto al concepto de “nivel de realidad”, se entenderá como un conjunto de sistemas que son invariantes ante la acción de ciertas leyes generales, en su *Manifiesto de la Transdisciplinarietà* Nicolescu (1996) menciona que:

Un nuevo principio de Relatividad emerge de la coexistencia entre la pluralidad compleja y la unidad abierta: ningún nivel de Realidad constituye un lugar privilegiado donde se puedan comprender todos los otros niveles de Realidad. Un nivel de Realidad es lo que es porque todos los otros niveles existen a la vez. [...] Y cuando nuestra mirada sobre el mundo cambia, el mundo cambia (p. 43).

Lo anterior señala la vivencia de la realidad por el sujeto cognoscente, aquel sujeto que tiene la vivencia a un nivel, sólo podrá dar cuenta de ese nivel. El nivel anterior (o inferior) es historia y el posterior (o superior) aún no ha sido vivido, aún no ha acontecido para el sujeto cognoscente (Chávez, Op. cit., p. 4).

Existe, ciertamente, una coherencia del conjunto de los niveles de Realidad, pero esta coherencia está orientada: una flecha está asociada a toda transmisión de la información de un nivel a otro. Como consecuencia, la coherencia, si está limitada a los solos niveles de Realidad, se detiene al nivel más “alto” y al nivel más “bajo.” Para que la coherencia continúe más allá de estos dos niveles límites, para que exista una unidad abierta, es necesario considerar que el conjunto de los niveles de Realidad se prolonga por una zona de no-resistencia a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes o formalizaciones matemáticas. [...] Pero estos dos niveles siendo diferentes, la transparencia absoluta aparece como un velo, desde el punto de vista de nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes o formulaciones matemáticas. En efecto, la unidad abierta del mundo implica que lo que es “abajo” es como lo que es “arriba.” El isomorfismo entre lo “alto” y lo “bajo” es restablecido por la zona de no- resistencia. (p. 43).

Para Nicolescu, la unidad de los niveles de realidad y su correspondiente zona complementaria de no-resistencia, constituye el “objeto transdisciplinario” el cual sería el producto final de la realidad estudiada, la cual se mostraría plena cuando se considera al objeto complejo y completo en toda su evolución, es decir, se trataría del objeto real presente, con todas sus conexiones internas y externas, con su pasado, presente y futuro, íntimamente coligados e interdependientes. Dicho lo anterior, los diferentes niveles de realidad del objeto

son accesibles a nuestro conocimiento gracias a los diferentes niveles de realidad del sujeto, es decir, todo aprendizaje tiene como producto resultante algún tipo de conocimiento e implicaría una adquisición progresiva nivel tras nivel.

De este modo, los seres humanos tomamos conocimiento de la realidad en la medida que nosotros mismos poseemos diferentes niveles de realidad y los ajustamos a la particularidad de cada nivel de realidad del objeto, integrando asimismo sus correspondientes zonas de la transparencia [...]

En este punto consideramos pertinente recordar que la ciencia no inventa la realidad y los científicos o epistemólogos tampoco. Que una realidad pueda ser vista como objeto transdisciplinar, con todos sus niveles, zonas de no-resistencia incluidas, interconexiones extrínsecas e intrínsecas y demás particularidades, será posible sólo a los ojos atentos e informados de un Sujeto Transdisciplinario. Para el resto de seres humanos, para los sujetos comunes y corrientes, la realidad será simple, estará allí, muda, estática, sin movimiento, sin historia ni devenir y muy frecuentemente, sin explicación alguna del porqué de su presencia, existencia y/o apariencia. (Chávez, Op. cit., p. 5).

De acuerdo con el modelo transdisciplinario de la realidad, la naturaleza es objetiva y está sometida a una objetividad subjetiva en la medida en que los niveles de realidad están unidos a los niveles de percepción. La naturaleza es también subjetiva y está sometida a una

subjetividad objetiva en la medida en que los niveles de percepción están unidos a los niveles de realidad. La trans-naturaleza está unida a la comunidad de naturaleza entre el objeto y el sujeto transdisciplinario. Para la transdisciplinariedad, la naturaleza puede ser estudiada por el hombre mediante la ciencia, y no es concebible fuera de su relación con el ser humano. Estas tres cosas definen la naturaleza viva que exige una nueva filosofía o visión de la naturaleza. Esto contribuye a una gnoseología donde el sujeto está implicado necesariamente en el objeto y viceversa (Sarquís, Op. cit., p.53).

La teoría de la transdisciplinariedad retoma los axiomas clásicos de la ciencia clásica, sin embargo, en el axioma del tercero excluido, éste se incluye. Bajo una nueva lógica, se representa por un triángulo en el cual uno de los vértices se sitúa en un nivel de realidad y los otros dos en otro nivel de realidad. Si se permanece en un solo nivel de realidad, toda manifestación aparece como una lucha entre dos elementos contradictorios (ejemplo: onda A y corpúsculo no-A). El tercer dinamismo, el del estado T, se ejerce a otro nivel de realidad donde eso que aparece como desunido (onda o corpúsculo), es de hecho unido (quanton), y eso que aparece como contradictorio es percibido como no-contradictorio” (Chávez, Op. cit., p. 6).

La lógica del tercero incluido es no contradictoria, en el sentido en que el axioma de no contradicción es perfectamente respetado, a condición de que se ensanche la noción de “verdadero” y “falso” de tal manera que las reglas de implicación lógica conciernen ya no dos términos (A y no-A) sino tres términos (A, no-A y T), coexistiendo en el mismo momento del tiempo. Es una lógica

formal, del mismo tenor que toda otra lógica formal: sus reglas se expresan por un formalismo matemático relativamente simple”.

(Nicolescu, Op. cit., p.25).

La transdisciplinariedad asume la imposibilidad de una teoría completa cerrada sobre sí misma, debido a la estructura abierta gödeliana del conjunto de los niveles de realidad inducida por la lógica del tercero incluido sobre los diferentes niveles de realidad. El “teorema de Gödel” de aritmética dice que un sistema de axiomas suficientemente rico conduce inevitablemente a resultados, sean inciertos, sean contradictorios. La estructura gödeliana del conjunto de niveles de realidad, asociada a la lógica del tercero incluido, implica la imposibilidad de teorías completas para describir el paso de un nivel a otro y para describir el conjunto de niveles de realidad.

A la transdisciplinariedad concierne “lo que está a la vez entre las disciplinas, a través de las diferentes disciplinas y más allá de toda disciplina. Su finalidad es la comprensión del mundo presente en el cual uno de los imperativos es la unidad del conocimiento” (*ibid.*, p. 35). Se interesa por la dinámica engendrada por la acción de varios niveles de realidad a la vez. Los tres pilares de la transdisciplinariedad son: 1) los niveles de realidad, 2) la lógica del tercero incluido y 3) la complejidad. Con base en estos ejes se estructura y determina la metodología de la investigación transdisciplinaria. De esta manera, la transdisciplina promueve la transversalidad del conocimiento, donde un saber repercute en el todo.

La transdisciplina, por lo tanto, “está destinada a romper con nuestras tradiciones académicas que hoy separan a las ciencias naturales de las ciencias sociales e ir más allá: absorber

conocimientos de la rica cantera de diversidad plasmada en los paisajes culturales modelados por el hombre” (Toledo, 2006, pp.15-16).

La realidad fragmentada por la visión disciplinaria puede ser reconstruida desde la transdisciplinariedad; la transdisciplina no nos hará especialistas en todo, aun los especialistas seguirán haciendo falta, pero nos permitirá ampliar la visión del conjunto y reconocer los lazos que vinculan a todo lo real entre sí a través de representaciones que re-enfaticen la unidad de lo diverso, que es lo que la especialidad nos hace olvidar (Sarquís, Op. cit., p.54).

Con el paradigma de la transdisciplinariedad, se abre la posibilidad en la presente tesis de considerar todos los niveles de realidad que representaron y representan los grupos indígenas que han habitado el norte de México a lo largo de una extendida línea de tiempo y que nos da la libertad de conjuntar diversas variables culturales que hasta la fecha sólo han sido tratadas por separado y que pareciera que no tienen relación las unas con las otras. Ayudará además a reconstruir y entender la evolución de las representaciones sociales en torno a dichas sociedades.

I.2.- Imaginarios Sociales.

Las representaciones e imaginarios sociales provienen de universos epistemológicos diferentes, lo que incide significativamente en la forma de definir y trabajar con estas nociones.

Los imaginarios sociales tiene su origen en el trabajo reflexivo del filósofo Cornelius Castoriadis (1993) en su obra *La institución imaginaria de la sociedad*. El filósofo vincula el término “imaginarios sociales” a lo socio-histórico, a los procesos de creación por medio de los cuales los sujetos se inventan sus propios mundos. Según el autor, existe en cada sociedad un conjunto de significaciones imaginarias que otorgan sentido a la vida en comunidad. Estas significaciones imaginarias no son “ni representaciones, ni figuras, ni formas, ni conceptos, sino que corresponden a creaciones libres, *ex nihilo*, que no son deducibles racionalmente” (p. 523). Son creadas en y por la sociedad y se encarnan en las instituciones (Estado, lengua, estructuras familiares, normas, religión, leyes, etc.) que las portan, que incita a estudiar la sociedad como un lugar privilegiado de creación imaginaria permanente con capacidad de significación.

Existen según Castoriadis, dos tipos de imaginarios sociales, por un lado está el imaginario social efectivo o instituido al que pertenecen los conjuntos de significaciones que consolidan lo establecido; por otro lado, el imaginario social radical o instituyente, el cual se manifiesta en el hecho histórico y en la constitución de sus universos de significación, como pueden ser las nuevas formas de ver y pensar la realidad, las modas, los cambios, etcétera. El primero está ya dado de antemano, producido a lo largo de la historia; el segundo es lo nuevo posible.

Lo instituido opera desde las significaciones sobre los actos humanos, estableciendo lo permitido y lo prohibido.

El sociólogo Manuel Baeza (2003), a partir de las reflexiones de Castoriadis, definió a los imaginarios sociales como “múltiples y variadas construcciones mentales (ideaciones) socialmente compartidas de significancia práctica del mundo, en sentido amplio, destinadas al otorgamiento de sentido existencial” (p.24). Para el autor, los imaginarios sociales surgen como una creación incesante de respuestas frente a los diferentes enigmas que plantea la vida en sociedad. En la medida que las respuestas se hacen colectivas, “los imaginarios sociales funcionan como homologadores de todas las maneras de pensar, de todas las modalidades relacionales, es decir, una suerte de matriz común” (*Idem*). Dicha matriz no está exenta de contradicciones y contradiscursos, lo que revela una lucha incesante por conquistar el espacio público, donde coexisten diferentes imaginarios. Para dar cuenta de estas contradicciones, Baeza (crf. Segovia, et al., 2018, p. 83) propone los términos de “imaginarios sociales dominantes” e “imaginarios sociales dominados”. El primer término corresponde a los imaginarios que han triunfado de manera provisoria en el terreno simbólico. El segundo término corresponde a los imaginarios que han perdido provisoriamente la lucha simbólica en el terreno de lo social; por lo tanto, los imaginarios sociales se encuentran en constante tensión y emergen a través de las prácticas discursivas en diferentes momentos de la vida cotidiana.

El imaginario social es referido habitualmente en las Ciencias Sociales para designar las representaciones sociales encarnadas en las instituciones, y es usado habitualmente como sinónimo de mentalidad, cosmovisión, conciencia colectiva o ideología. Tiene que ver con

las “visiones del mundo”, con los metarrelatos, con las mitologías y las cosmologías, pero no se configura como arquetipo fundante sino como forma transitoria de expresión, como mecanismo indirecto de reproducción social, como sustancia cultural histórica. Tiene que ver también con los “estereotipos” (en cuanto que generan efectos de identificación colectiva), pero va más allá de las simples tipologías descriptivas de roles porque precisamente rompe la linealidad articulando un sentido (Pintos, 2001, crf., Randazzo, 2012).

Los imaginarios operan como un filtro prácticamente invisible que preconfigura “la realidad social”. Frente a grandes cantidades de información que no se pueden manejar fácilmente, los imaginarios funcionan de forma heurística, permitiendo tomar decisiones complejas o hacer inferencias rápidamente. Son capaces de influir en las maneras de pensar, decidir y orientar las acciones sociales, especialmente al ser formulados, legitimados, institucionalizados.

Los imaginarios sociales estructuran el edificio social en base a esquemas mentales socialmente contruidos, que funcionan como sistema de interpretación, donde las significaciones imaginarias institucionalizadas cristalizan una percepción natural del mundo. Configuradores y estructuradores de lo real, determinan y crean una percepción de lo que es aceptado como tal, asegurando la repetición de las mismas formas que regulan la vida en sociedad.

I.3.- La teoría de las Representaciones Sociales.

I.3.1.- Antecedentes teóricos.

Los antecedentes teóricos de las representaciones sociales parten de la Psicología. En 1879 se funda el Instituto de Psicología de Leipzig, Alemania, dando un impulso a la Psicología como ciencia experimental de laboratorio. Wilhelm Wundt fue uno de estos pioneros y fundadores de dicho laboratorio que al utilizar por primera vez métodos derivados de la fisiología para abordar problemas psicológicos, alejándose de la especulación filosófica que hasta ese entonces había sido la pauta disciplinaria de la Psicología y empezar así su historia como ciencia experimental (Mora, 2002, p. 2).

A la par de su proyecto dentro del laboratorio experimental, Wundt iba construyendo modelos explicativos a los fenómenos que no se explicaban en dicho laboratorio. Ya en 1862 en su prefacio de su obra *Beiträge zur Theorie der Sonneswarhnemung*, se propuso llevar a cabo tres tareas fundamentales: la creación de una Psicología experimental, plantear una metafísica científica y desarrollar una Psicología social. Wundt establecía así una importante distinción entre la Psicología fisiológica-experimental y la Psicología social o etnopsicología -distinción clásica alemana entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Influenciado por Darwin, planteó el trazar la evolución de la mente del hombre, consciente de la importancia del lenguaje en este proceso, su relación con el pensamiento y sus producciones. Retoma también el planteamiento de Hartmann sobre el inconsciente en la colectividad.

Las aportaciones de Wundt influyeron a buena parte de los pensadores del siglo XX como a Saussure, Malinowski, Mead, Durkheim, entre otros. Dentro de la Psicología alentó a dos vertientes muy significativas, por un lado, la tradición de Mead con el interaccionismo simbólico en la Sociología estadounidense y a través de Durkheim, el planteamiento sobre las representaciones sociales de Moscovici (Farr, 1983)

I.3.2.- Interaccionismo simbólico, George Herbert Mead.

En 1892 Albion Woodbury Small funda el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago, cuna de la llamada “Escuela de Chicago” que dominará el terreno de dicha disciplina durante los primeros treinta y cinco años del siglo XX, aportando por años más desarrollos teóricos posteriores. Durante algún tiempo fue encabezada por Dewey y George Herbert Mead, éste último comenzó a integrar un cuerpo teórico sumando las ideas de Royce sobre la colectividad y los planteamientos de Charles Peirce respecto al signo para plantear un concepto fundamental dentro de la Sociología: la intersubjetividad. Sumado a los planteamientos antes mencionados, Mead basa su Psicología social basándose en una esmerada lectura de Darwin y la etnopsicología de Wundt; analizando desde el gesto animal la evolución de los procesos de la comunicación humana.

Uno de los argumentos principales de Mead es que, dentro de un espacio interactivo, radican los símbolos y sus significados, por lo tanto sólo ahí puede formarse el espíritu (*Mind*), conformado en el proceso de la comunicación. Los individuos no existen como tales sino como la persona (*Self*), cuyo tamaño abarca su espacio social, teniendo entonces a la sociedad

(*Society*) como fondo. Concluye Mead que existen entonces dos características de esta interacción:

- A) Quien se comunica puede comunicarse consigo mismo.
- B) Esta comunicación crea la realidad.

Mead puntualiza que cuando hablamos del habla significativa, nos referimos siempre a que el individuo que escucha una palabra emplea en cierto sentido, esa misma palabra con referencia a sí mismo. El proceso de dirigirse a otra persona es entonces un proceso de dirigirse también a uno mismo, y por lo tanto de provocar en sí la reacción que provoca en el otro (citado en Fernández, s/f, p. 59). Mead coloca entonces a la intersubjetividad dentro de lo que él llama conversación interior, el pensamiento constituido por tres interlocutores: el Yo, el Mí y el Otro.

El Yo que actúa, el Mí que constituye el percatamiento de lo que hizo el Yo y el Otro que es el bagaje de criterios con los que cuenta el Mí para evaluar los actos espontáneos de ese Yo; siendo así que el Otro para Mead es otro generalizado que corresponde a la colectividad, a la realidad social, a la comunicación en la cual el Yo y el Mí existen (*ibid.*, p. 15).

Sintetizando, el Mí supone asumir el punto de vista colectivo con respecto a uno mismo y el Otro generalizado es la gran colectividad con la que uno se relaciona y que tiende a ser interiorizada. Gracias a esa reflexividad de la experiencia a través del lenguaje, el individuo se relaciona con su propio pasado, asume la actitud de los otros respecto a él mismo y se integra al proceso social en forma dinámica (Martín-Baró, 1985).

I.3.3.- Émile Durkheim. Concepto de Representación Colectiva.

Entre 1885 y 1886, Émile Durkheim visitó la Universidad de Leipzig donde conoció a Wundt, influenciado por el rigor en las investigaciones de este último, se interesó en las propuestas de la etnopsicología. Durkheim estableció la diferencia entre las representaciones individuales y las representaciones colectivas, concluyendo que lo colectivo no podía bajo ninguna circunstancia ser reducido a lo individual. Señala que la conciencia colectiva trasciende a los individuos como una fuerza coactiva, expresada a través de los mitos, la religión, las creencias y demás productos culturales colectivos.

Una sociedad mantiene su unidad debido a la existencia de una conciencia colectiva. La conciencia colectiva consiste en un saber normativo, común a los miembros de una sociedad e irreductible a la conciencia de los individuos, ya que constituye un hecho social (*Ibid*, p. 33).

Bajo esta nueva visión teórica, Durkheim plantea la diferencia inequívoca entre la Sociología y la Psicología; a la última le correspondería las representaciones individuales, siendo la primera la encargada de analizar todo acerca de las representaciones colectivas. Pasaron varias décadas para que Serge Moscovici desarrollara su modelo de representación social.

I.3.4.- Serge Moscovici. La Teoría de las Representaciones Sociales.

La representación social la plantea Moscovici como una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los seres humanos hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o relación cotidiana de intercambios que liberan los poderes de su imaginación (Moscovici, 1979).

Podríamos decir que la representación social es el conocimiento de “sentido común” de los individuos y que tiene el objetivo de comunicar, estar al día e integrarse con el ambiente social, originado en el intercambio de comunicaciones del grupo social. Es una forma de conocimiento a través del cual quien conoce, se coloca dentro de lo que conoce. “Al tener la representación social dos lados o cara, la figurativa y la simbólica, es posible atribuir a toda figura un sentido y a todo sentido una figura (Mora, Op. cit., p. 7). El campo de la representación social designa al saber de sentido común, cuyos contenidos hacen manifiesta la operación de ciertos procesos generativos y funcionales con carácter social. Por lo tanto, se hace alusión a una forma de pensamiento social (Jodelet, 1984).

Según Moscovici, las representaciones sociales emergen determinadas por las condiciones en que son pensadas y constituidas, teniendo a su vez como denominador el hecho de surgir en momentos de crisis y conflictos. El autor infiere tres condiciones de emergencia (Moscovici, Op. cit., p. 176-177):

- A) **Dispersión de la información.**- La información que se tiene nunca es suficiente y por lo regular está desorganizada. La información o datos de que disponen la mayor parte de los individuos para responder a una pregunta para formarse una idea a propósito de un objeto preciso, son generalmente insuficientes y a la vez super abundantes. La multiplicidad y desigualdad cualitativa entre las fuentes de información con relación a la cantidad de campos de interés, trastoca y precariza los vínculos entre los juicios y por lo tanto complejiza la tarea de buscar todas las informaciones y relacionarlas entre sí.
- B) **Focalización del sujeto individual y colectivo.**- Una persona o una colectividad se focalizan porque están implicadas en la interacción social como hechos que conmueven los juicios o las opiniones. Aparecen como fenómenos a los que se debe mirar detenidamente. La focalización es señalada en términos de implicación o atractivo social de acuerdo con los intereses particulares dentro de cada individuo e inscrito en los grupos de pertenencia. La focalización entonces será diversa y en general excluyente.
- C) **Presión a la inferencia del objeto socialmente definido.**- Se describe como un hecho significativo en la dinámica colectiva que alude a que frecuentemente existe la presión social hacia los individuos de emitir opiniones, sacar conclusiones o fijar posturas y demandar acciones respecto a temas controversiales, sobre todo aquellos considerados de “actualidad” dentro de los círculos sociales de pertenencia.

Para Moscovici, las tres condiciones de emergencia antes descritas, constituyen el marco que permite la aparición del proceso de formación de una representación social. La relación entre éstas genera el común denominador que traduce la disparidad de posiciones frente a un objeto

significativo en términos sociales y recuperado de un contexto dinámico, cambiante y conflictivo. El dinamismo de tales condiciones de emergencia determinará tanto la naturaleza de la organización cognoscitiva de la representación, así como su misma existencia y grado de estructuración (Mora, Op. cit., p. 9).

Las representaciones sociales definidas por Moscovici como “universos de opinión”, pueden ser objeto de análisis en tres dimensiones o conceptos que se relacionan con la organización de los conocimientos que posee un grupo de individuos respecto a un objeto social (Moscovici, Op. cit., p. 45).

Dimensiones de la representación social:

- A) La información.- Se define como la suma de conocimientos y su organización con los que cuenta un grupo social respecto a un acontecimiento, hecho (histórico) o un fenómeno de naturaleza social. Los conocimientos muestran particularidades en cuanto a cantidad y calidad de los mismos, pueden poseer un carácter estereotipado o bien difundirse sin un soporte explícito, pueden ubicarse dentro de la trivialidad o bien dependerá de su originalidad. Esta dimensión conduce necesariamente a la “riqueza” de datos o explicaciones diversas que sobre la realidad se forman los individuos en sus relaciones cotidianas.
- B) El campo de representación.- Implica la organización del contenido de la representación social de forma jerarquizada, variando de grupo en grupo e inclusive al interior de cada grupo. Permite visualizar el carácter de los contenidos, sus propiedades cualitativas, cuantitativas o bien imaginativas, dentro de un campo que integra informaciones en un nuevo nivel de organización en relación con sus fuentes

inmediatas. El campo de representación social nos puede remitir a la idea de la imagen, de modelo social, al contenido concreto o limitado de sus proposiciones referidas a aspectos precisos o no del objeto de representación.

- C) La actitud.- En esta dimensión se significan las orientaciones desfavorables o favorables en relación con el objeto de la representación social. Puede considerarse como el componente más aparente, fáctico y conductual de la representación, así como la dimensión que suele resultar la más ampliamente estudiada por su implicación comportamental y motivacional.

Se deduce que la actitud es la más frecuente de las tres dimensiones y quizás la primera desde el punto de vista genético. En consecuencia, es razonable concluir que nos informamos y nos representamos una cosa únicamente después de haber tomado posición y en función de la posición tomada (*Ibid*, p. 49).

Moscovici distingue dos procesos básicos (la objetivación y el anclaje) que explicarían cómo lo social transforma un conocimiento en representación colectiva y cómo ésta misma modifica lo social (*Ibidem*, p. 75):

- A) Objetivación: selección y descontextualización de los elementos, formación del núcleo figurativo y naturalización.- En éste proceso lo “abstracto” entendido como la suma de elementos descontextualizados, debe tornarse en una imagen más o menos consistente en la que los aspectos metafóricos ayuden a identificarla con mayor nitidez, constituyendo así un edificio teórico esquematizado. En dicho proceso los

signos lingüísticos se “enganchan” a estructuras materiales, es decir, se trata de acoplar la palabra a la cosa. Al traducirse lo abstracto en un modelo figurativo o esquemático, cumple diversas funciones: a) constituye un punto común o mediador entre la teoría científica inicial y su representación social, b) se lleva a cabo aquí el cambio de lo que en la teoría es exposición general, abstracta e indirecta de una serie de fenómenos, en una traducción casi inmediata y funcional de la realidad que sirve al ser humano común y corriente, c) el modelo figurativo asocia diversos elementos en un punto explicativo con una dinámica propia y suficiente y d) permite a la representación social convertirse en un marco cognoscitivo estable y orientar así tanto las percepciones o juicios comportamentales, como a las relaciones interindividuales.

B) Anclaje.- Con el anclaje la representación social se liga con el marco de referencia de la colectividad y es un instrumento útil para interpretar la realidad y actuar sobre ella. Designa la inserción de una ciencia en la jerarquía de los valores y entre las operaciones realizadas por una sociedad. En otras palabras, a través del proceso de anclaje, la sociedad cambia el objeto social por un instrumento del cual puede disponer, y este objeto se coloca en una escala de preferencia en las relaciones sociales existentes (*Ibid*, p. 121). Al insertarse el esquema objetivado dentro de una red de significaciones, la representación social adquiere una funcionalidad reguladora de la interacción grupal, una relación global con los demás conocimientos del universo simbólico popular. El anclaje implica la integración cognitiva del objeto de representación dentro del sistema preexistente del pensamiento y sus respectivas transformaciones. Se trata, en suma, de su inserción orgánica dentro de un pensamiento constituido.

En síntesis, el propósito Moscovici con su teoría de las representaciones sociales era mostrar como una nueva teoría científica o política es difundida en una cultura determinada, cómo es transformada durante este proceso y cómo cambia a su vez la visión que la gente tiene de sí misma y del mundo en que vive. Como objeto de su primera investigación, eligió el psicoanálisis, que en ese momento era una teoría nueva sobre el comportamiento humano que había penetrado ampliamente en la sociedad francesa de preguerras y cuyas trazas debían poderse notar en la vida cotidiana. En sus propias palabras la representación social es una modalidad particular del conocimiento cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos la representación es un Corpus organizado de conocimientos y una de las actividades síquicas gracias a las cuales los seres humanos hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios (Farr, 1993).

En la construcción de las representaciones sociales en torno al llamado chichimeca, que podemos observar más adelante en la presente investigación, podemos identificar en las fuentes históricas, la evolución del término conforme la conquista se iba adentrando cada vez más a territorio ocupado por los primeros. El término chichimeca que a inicios del siglo XVI era conocido por los europeos a través de los ojos de sus informantes mesoamericanos como aquella gran cultura guerrera de los cuales descendían los mexicas, sumado al imaginario medieval de los conquistadores que veían en el nuevo territorio inexplorado del norte, el lugar de ciudades magníficas y ricas como las míticas Cibola y Quibira donde podrían emprender y satisfacer sus afanes de futura prosperidad.

Dicho imaginario perduró varios años y llamó la atención de otras potencias europeas como Inglaterra, Portugal, Holanda y Francia, que, al enterarse de aquella supuesta y mítica riqueza al norte de la Nueva España, emprendieron también sus propias conquistas y la esperada confrontación entre estas potencias con la corona española. Las primeras noticias, relaciones de conquista y narraciones en general sobre el nuevo mundo, eran publicadas y difundidas en toda Europa; al ver que las demás potencias comenzaron a organizar sus propias colonias, la corona española censuró y prohibió las comunicaciones con sus nuevas colonias americanas. Esta falta de noticias hacia el exterior del resto de las demás potencias generó un fenómeno comunicativo en el que la fantasía y realidad se tornaron asimétricas. Es importante analizar las fuentes documentales desde la óptica de las teorías de la comunicación y de algunas metodologías desprendidas de la teoría de las representaciones sociales de Moscovici.

Algunas metodologías desprendidas de la teoría de las representaciones sociales que podrían ser de mucha utilidad para la presente tesis como por ejemplo el planteamiento de Denisse Jodelet (1984) sobre el análisis de procedencia de la información. La autora ideó esta técnica para analizar independientemente del contenido temático, las fuentes de información de las cuales el sujeto obtenía sus datos. Es importante localizar las fuentes globales de procedencia de la información extendidas desde lo más personal hasta lo más impersonal: la vivencia del propio sujeto lo que piensa el sujeto sobre sí, lo adquirido a través de la comunicación social y la observación (refranes, creencias populares, etc.), y los conocimientos adquiridos a través de los medios más formales como estudios, lecturas profesionales. Para la autora distinguir un contenido y una fuente de procedencia de información requiere de un criterio establecido y presenta un alto grado de dificultad. Sin embargo, es una técnica muy valiosa porque al

reflejar la distancia que el sujeto toma frente al objeto de conocimiento permite discriminar el grado de implicación personal y el arraigo social de dicho conocimiento.

Para la Denise Jodelet, las representaciones sociales:

[...] se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos. Y a menudo, cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello junto (1984, p. 472).

Es importante considerar también emplear para esta investigación el análisis de los actos ilocutorios de Flahault (1978), es una técnica que analiza los diálogos recogidos en los textos, medios de comunicación o en observaciones. Se busca detectar los actos explícitos como ordenes o peticiones que definen la relación existente entre los interlocutores, así como los actos implícitos que claramente señalan las posiciones respectivas entre los interlocutores. se analizan las relaciones de poder, las reglas explícitas e implícitas la dureza actitudinal de la representación social. de alguna manera se establece una fotografía de los actos de poder, su gestión o intercambio a través del lenguaje y sobre todo de sus usos.

Silvia Friedman (cfr. Banchs, 1990) plantea el análisis gráfico de los significantes, los materiales obtenidos son transcritos y enumerados por unidades de significación de acuerdo con su orden de aparición en el discurso y se identifican las palabras que más se repiten. Por último, se reproducen gráficamente como en un sociograma todas las palabras señalando por medio de flechas la relación que tienen en el discurso original. Se trata de conseguir la forma gráfica más ilustrativa de las relaciones entre las palabras, les llama núcleos de pensamiento equivalentes a lo que Moscovici llama el núcleo figurativo. Por otra parte, el análisis de correspondencias de Di Giacomo (1989) se trata de un análisis multidimensional de tipo factorial que presenta un alcance eminentemente descriptivo. Basándose en el diferencial semántico, se selecciona una serie de palabras-estímulo que aluden al objeto social a indagar.

Es importante hacer notar que el concepto de imagen suele utilizarse más como sinónimo de representación social. Sin embargo, la representación social no es un mero reflejo del mundo exterior, una huella impresa mecánicamente y anclada en la mente; no es una reproducción pasiva de un exterior en un interior, concebidos como radicalmente distinto tal como podríamos hacerlo en otros usos de la palabra imagen. Las representaciones sociales se diferencian de otras teorías de la imagen en el sentido que se presentan en varias formas con mayor o menor grado de complejidad. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia interpretativa y que dan sentido a lo inesperado, las representaciones sociales implican también categorías de clasificación de circunstancias, de fenómenos, de individuos y de teorías naturales que explican la realidad cotidiana. Conocimiento de sentido común o bien pensamiento natural (por oposición al pensamiento científico), que se construyen a partir de experiencias, informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento recibidos y transmitidos a través de la tradición (también oral), la educación y la

comunicación social, es entonces un conocimiento socialmente elaborado y compartido (Mora, Op. cit., p19).

En la construcción de las representaciones sociales, la comunicación a través de la información mediática es el vehículo por el cual transitan los mensajes entre un emisor y un receptor. En la historia de nuestro país, las comunicaciones han involucrado desde las rutas comerciales mesoamericanas transitados en época posclásica por los llamados pochtecas que no sólo transportaban mercancías, sino además eran portadores de noticias entre diferentes regiones y culturas. Con la conquista europea llegaron las gacetas, los pasquines, la imprenta, el correo, etc. Es importante resaltar también, el valor que tenía -como en nuestros días- el espacio público en donde también la circulación de noticias cotidianas locales, del exterior, anuncios gubernamentales, entre otros, son de nuestro mayor interés para el tema de la presente investigación y que analizaremos más adelante.

I.4.- Teorías de la Comunicación Humana.

La comunicación como práctica humana, debe considerar a las relaciones sociales como un denso tejido. Dicho tejido es propio de los seres humanos y hace de la comunicación de mensajes algo infinitamente complejo desde el punto de vista abstracto-simbólico; si bien no somos la única especie en nuestro planeta capaz de comunicarse en el sentido más básico Emisor-Medio de Transmisión-Receptor, la competencia de los interlocutores o la capacidad de comunicarse de los seres humanos entra en la multiplicidad de niveles de lo simbólico como un medio a través del cual nuestra especie accede al conocimiento y a lo trascendente.

El concepto de comunicación es un concepto problemático y complejo, abarca fenómenos comunes en contextos muy diversos: físico, biológico o social. Incluye fenómenos diferentes en un mismo contexto: una conversación entre dos interlocutores y una reacción a una señal de tráfico son dos hechos comunicativos sociales y, no obstante, sustancialmente diferenciables. La comunicación es entonces un concepto amplio y elástico, que se desliza constantemente entre la polisemia (distintos significados para un mismo término), la ambigüedad (mezcla entre los diversos significados de un término) y la multidimensionalidad (manifestaciones a niveles lógico, biológico, cultural, tecnológico, etc.).

Principios básicos en el concepto general de comunicación:

-Principio de relación.- Es el principal rasgo que constituye la idea de comunicación. Cualquiera que sea su sentido, la comunicación es, esencialmente, a su nivel más básico, relación, es decir, algún tipo de encuentro entre dos elementos o unidades diferenciadas. De hecho, etimológicamente comunicación (*comunicatio*) remite al principio de unidad funcional, de proceso de encuentro. El ámbito de la relación abarca desde la transformación física (el choque, la fricción) y la transformación lógica (la adición, la sustracción...), hasta la transformación psicosocial (la acción comprensiva, la historia).

-Principio de diferencia/ semejanza.- En tanto que relación, la comunicación presupone la capacidad fisiológica de percepción o sensibilidad de la diferencia por parte de un observador. Sólo se puede relacionar aquello que es distinguible. La comunicación es, en cierto sentido, simultáneamente tráfico y producción de diferencias. La comunicación se relaciona así con el conocimiento (cognición): atención; focalización; contraposición

figura/fondo. Sobre la diferencia se constituyen los sujetos (quién comunica: distinguimos la acción comunicativa, su duración, su naturaleza), los objetos (qué se comunica: distinguimos los significados, las señales, los sentidos, las variaciones en la acción y los productos de esa acción como diferentes de lo que hay en el medio en que los encontramos. Las relaciones de la comunicación (de qué modo se comunica: distinguimos los procesos por los cuales se producen y perciben las diferencias que hacen posible la comunicación). Gregory Bateson (1998) define la información como la diferencia que hace una diferencia, es decir, la interacción entre dos elementos (cambio en el entorno) que produce cambios en esos elementos.

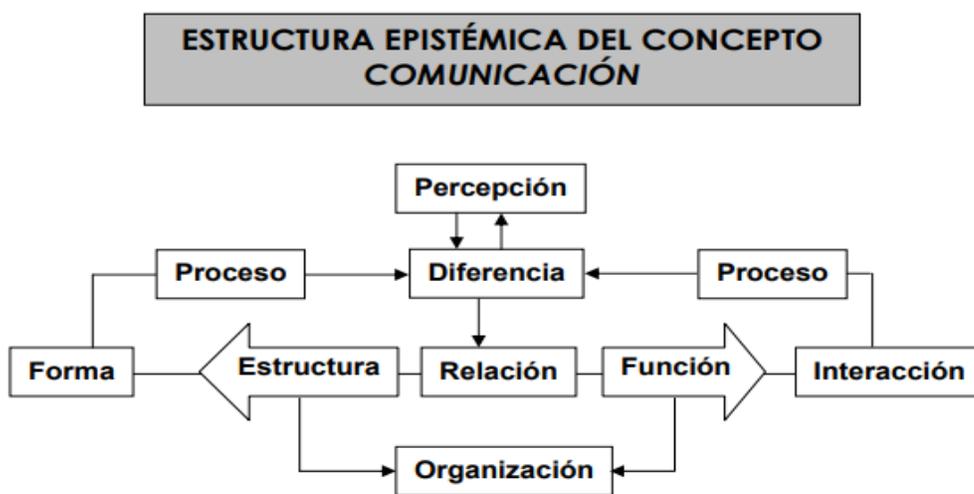
-Principio de estructura/forma.- Una estructura es un conjunto de partes relacionadas, en el que las partes adquieren relevancia no por su naturaleza sino por su relación con los otros elementos. La relación en el ámbito estructural da lugar a la forma. Una forma es una estructura (conjunto de partes relacionadas) percibida como un todo diferenciado. Etimológicamente información significa dar forma, es decir, resaltar, distinguir sobre un fondo. Nosotros percibimos nuestro entorno no como un conjunto de objetos independientes entre sí ni como un objeto único e indiferenciado, sino como un conjunto de estructuras y formas interrelacionadas. Esta idea es fundamental tanto para una idea de conocimiento como para una idea de comunicación.

-Principio de Interacción/función.- Una función es un cambio regular en la estructura, es decir, un cambio predecible en las relaciones entre elementos que afecta al conjunto. Las funciones (junto con los cambios aleatorios e impredecibles) constituyen los procesos de transformación de las estructuras. La relación en el ámbito funcional da lugar a la interacción.

Cuando dos procesos se influyen mutuamente, hay interacción. Si la forma es una "estructura percibida" como un todo independiente, la "interacción percibida" como una unidad independiente es una función.

-Principio de organización.- La organización resulta de la relación entre estructura (forma) y función (interacción). Consecuentemente, como se tratará en otro tema, la idea de organización se halla estrechamente ligada a la de comunicación. Algo está organizado cuando sus procesos de transformación se complementan con su estructura característica.

-Principio de proceso.- La relación entre forma e interacción refuerza la idea de diferencia que constituye el acto básico de la observación. La idea de "diferencia" se halla estrechamente ligada al concepto de información. En consecuencia, podemos plantear una estructura básica de los principios lógicos presentes en toda forma de comunicación, a la que se denomina "estructura epistémica del concepto de comunicación".



Tomado de Aguado (2004, p. 17).

La comunicación parte de un acto de distinción (percepción de la diferencia), a partir de la cual se constituyen los "interlocutores" del fenómeno y el contexto de las relaciones posibles entre las diferencias perceptibles. Dichos "interlocutores", los "sujetos" de la comunicación, centralizan la selección de distinciones y las relaciones admisibles entre esas selecciones: son ellos quienes determinan qué objetos entran en el "juego" de la comunicación y qué relaciones son definitorias de éste. Complementariamente, el conjunto de relaciones y objetos determina qué instancias son admitidas como sujetos en el "juego" comunicacional.

I.4.1.- La comunicación dentro de la Complejidad.

Si desde una aproximación cotidiana e intuitiva al concepto de comunicación señaláramos como características apreciables la polisemia, la ambigüedad y la multidimensionalidad, desde el ámbito del estudio científico de la comunicación es preciso considerar otros rasgos distintivos de las ideas de comunicación e información. Estos rasgos diferenciales son la complejidad, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad.

La comunicación es un fenómeno complejo, no sólo porque abarca distintos ámbitos, sino porque su esencia misma implica correlación, interacción, interdependencia, aspectos estos que constituyen la base misma de la idea de complejidad. En términos generales, un fenómeno u objeto es complejo cuando implica una amplia e intrincada red de elementos, relaciones entre elementos y manifestaciones posibles.

En este sentido, en la presente investigación resaltamos, que en relación al paradigma de la transdisciplinariedad, es de suma importancia establecer un diálogo comunicacional entre las diversas disciplinas que han abordado el objeto de estudio que nos ocupa para dotarle de un sentido totalizador al gran número de datos que existen y que tradicionalmente se han estudiado por separado.

La Interdisciplinariedad es el hecho de que diferentes disciplinas compartan un mismo objeto de estudio, aportando así matices y métodos diferenciados pero complementarios para la comprensión de ese objeto o fenómeno. La relevancia de los diversos fenómenos comunicacionales en diversas disciplinas y metodologías de investigación ha suscitado un vivo debate acerca de las aportaciones de unas y otras al conocimiento del fenómeno general de la comunicación. Las ideas de comunicación e información han dado lugar a una profunda y animada conversación interdisciplinaria (Aguado, 2004, p. 16). La interdisciplinariedad se convierte en requisito de aproximación a la comunicación: no es posible definir ni estudiar la comunicación sin recurrir a las aportaciones teóricas y técnicas de un amplio conjunto de disciplinas. Para el objeto de estudio de esta tesis, comprender a la comunicación en sus ámbitos complejos permite aprehender al imaginario del chichimeca como resultado de un análisis transdisciplinario provocado por procesos de comunicación.

I.4.2.- Esquemas Interpretativos de la Comunicación.

La forma de entender los procesos y fenómenos comunicativos puede ser explicada mediante esquemas interpretativos. Los esquemas interpretativos agrupan y organizan los rasgos

distintivos de los procesos comunicativos dándoles sentido. Un esquema interpretativo hace que la comunicación se entienda de una manera y no de otra; esto es, con unas características dominantes y no otras. Los esquemas interpretativos funcionan como metáforas en un sentido amplio.

Alicia Poloniato (1995) señala que comunicarse conlleva además, condiciones institucionales de relación entre los interlocutores y sus implicaciones ideológicas, culturales e históricas que dan forma y otorgan sentido al mensaje al momento de su producción-transmisión y así también al momento de su recepción, es decir, la recepción de los mensajes no es un acto mecánico y pasivo, sino que es parte importante en la construcción del sentido. Menciona que existen dos formas de interacción comunicativa, entendiendo que dentro de dicha interacción se encuentran las personas que ejecutan acciones correlacionadas en donde habita el sujeto que comunica y el sujeto que interpreta. La interacción bilateral es aquella interpersonal (cara a cara), donde pueden ser orales o no y tienen un carácter recíproco directo; entrevistas, discusiones dialécticas, relación maestro-alumno, la lecto escritura, entre otras, son ejemplo de ésta. Cabe mencionar además, que dentro de la categoría anterior, son requisitos indispensables que los mensajes sean coherentes, sociales y cognoscitivos.

La otra categoría o tipo de interacción comunicativa identificada por Poloniato son las interacciones unilaterales en donde se produce una afectación de un gran número de personas al haber un solo agente productor (tanto en lo individual como en colectivo), aquí caben los medios de comunicación masiva como la televisión, periódicos, gacetas legislativas, entre muchas otras que son producidas por entes institucionales de Estado, partidos políticos, decretos gubernamentales, etc. Dicha afectación radica en que al receptor se le niega o se

anula su participación dialógica de los mensajes. Ambos tipos de interacción comunicativa se circunscriben dentro de marcos sociales, en donde las condiciones institucionales de relación entre los interlocutores, implican una serie de condiciones ideológicas, culturales e históricas que otorgan sentido a los mensajes en varios momentos entre la producción, la transmisión y recepción (que puede ser subjetiva) de éstos y dependerán del contexto en el que se desenvuelven los interlocutores para entender el sentido y la interpretación del mensaje, dentro de los cuales se debe tener un conocimiento implícito y explícito de las reglas en el manejo y dominio de códigos, así como de la concurrencia de los factores psico-socio-culturales. Existe además una diversidad de competencias entre los interlocutores como la edad, el sexo, el grupo social de pertenencia, el nivel educativo, entre otros. Dentro de los marcos sociales se encuentran normas y constricciones que permitirá o relegará a los interlocutores en lugares sociales y el acceso a medios de comunicación. Se establecen entonces estructuras jerárquicas, relaciones de autoridad o de poder las cuales determinan la validación, legitimización o no de los mensajes y establecen la intencionalidad de la comunicación. Poloniato identifica en los procesos de comunicación, las intencionalidades o propósitos de los agentes emisores (manifiesta u oculta del mensaje) y la función de ésta hacia sus destinatarios. Emanado de los medios masivos y la comunicación social de éstos resalta la informativa (distintos grados de referencias), la educativa (inculcar, transmitir, crear y recrear conocimientos, saberes y habilidades), la recreativa (entretenimiento) y la estética (creaciones populares y de masas). Finalmente, y como un conjunto aparte describe a las intenciones persuasivas como vehículo del convencimiento y la consiguiente manipulación del receptor. Dentro de éstas se inscriben la propagandística cuyo propósito es “inyectar” al receptor valores, creencias, reiteración de estereotipos e ideología política.

Alicia Poloniato explica que para entender qué pasa con la cultura, es importante analizar lo que ocurre en las comunicaciones. La ocurrencia de lo que pasa en éstas y con la cultura misma, “tiene que ver con los mensajes que se producen, circulan y consumen”. La autora se refiere a los mensajes como la materia de cooperación, de negociación, de interpretación entre los agentes sociales. Con ellos se configura la producción social del sentido y se construye gran parte de los imaginarios sociales.

Las fuentes documentales analizadas en la presente tesis deben ser estudiadas desde el punto de vista de los procesos de comunicación. La intencionalidad de los mensajes, quién los produce, para quién van dirigidos, los niveles jerarquizados de la comunicación ya sea del ámbito público, administrativo gubernamental, entre muchos otros, nos permite dimensionar nuestro objeto de estudio desde otras ópticas no tradicionales en las ciencias antropológicas y comprender que a partir de dichas comunicaciones que fueron ilustradas y narrativas mediante cartas escritas y discursos hablados, se ha conformado históricamente el imaginario del chichimeca en el México actual.

I.5.- Teoría de la Imagen.

Los niveles de realidad, comunicación, imaginarios y representaciones sociales entre los interlocutores: mesoamericanos, europeos y el tercero incluido en nuestra investigación “el chichimeca”, tienen diferencias en sus competencias en el manejo de los mensajes. Las normas socialmente instituidas, el manejo de códigos explícitos o implícitos y sus relaciones comunicativas tienen también sus particularidades culturales y han estado durante mucho tiempo, incluso hasta la actualidad en conflicto. Podemos observar cómo las narrativas entre cada uno de los tres interlocutores antes mencionados repercutirán en la construcción imaginaria del “otro” que en varias ocasiones justificará de un lado u otro una escalada violenta en la que muchos de los grupos indígenas del norte de México desaparecerán a lo largo del tiempo.

Nuestra facultad como especie humana de poseer un pensamiento abstracto, nos remite necesariamente a lo que Gardner denomina inteligencia (conjunto variado de capacidades de resolución de problemas) lingüística verbal, que define como la capacidad de dominar el lenguaje para poder comunicarnos con los demás, dicha capacidad es universal y transversal en todas las culturas (citado en Amarís, 2002). El dominio del lenguaje involucra fisiológicamente órganos específicos relacionados con el sentido del oído, la vista, el tacto, el olfato e incluso el gusto. Al comunicarnos verbalmente, a través de la lectoescritura o bien visualmente (lenguaje de señas, carteles, cine, etc.), nuestra capacidad cognoscitiva evoca imágenes (a través de la memoria), sonidos, aromas y sensaciones (como tristeza, felicidad, ansiedad, etc.) que serán codificadas por los sentidos y posteriormente interpretadas por el cerebro y la mente. Roberto Aparici (2006) comenta que una imagen es una representación

de algo que no está presente en el plano físico, pero si en el plano mental. Con base en esto, los niveles de realidad conforman los imaginarios y las representaciones sociales y están sujetos al conjunto y naturaleza de las dichas representaciones construidas culturalmente a lo largo del tiempo, es decir, tanto los imaginarios como las representaciones sociales son dinámicas y estarán sujetas al tiempo, lugar y grupo social que las elabore.

En su obra *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, W. J. Mitchell (1994) hace notar que aunque tenemos miles de palabras sobre las imágenes, aún no poseemos una teoría satisfactoria sobre ellas, lo que se tiene es toda una serie de disciplinas: la semiótica, las investigaciones filosóficas sobre el arte y la representación, los estudios de cine y medios de masas, los estudios comparativos en las artes, que convergen en el problema de la representación pictórica y la cultura visual. La noción misma de una teoría de las imágenes sugiere un intento de controlar el campo de representaciones visuales con el discurso verbal. La conformación de los imaginarios sociales son imágenes mentales que se generan a través de la incorporación de estímulos que pueden ser físicos a través de los sentidos o producto de una memoria y de la percepción mental que a través de la experiencia de cada ser humano o de una colectividad va alimentando dicho imaginario moldeando esas imágenes en un proceso complejo.

La semiótica nació con Ferdinand de Saussure, lingüista suizo que, a partir de la reflexión sobre la lingüística, bautizó la semiótica como la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social, a la cual inicialmente nombró semiología. Sin embargo, al mismo tiempo en Estados Unidos el lógico Charles Sanders Peirce hablaba de una “ciencia general de los signos” que por vez primera llamó semiótica. Aunque cada uno comprendió la

semiótica a su manera, ambos teóricos implantaron la idea de los signos y de cómo estos constituían el elemento central para la significación.

La semiótica es una disciplina con un campo de estudio infinito y una inclinación científica muy clara: comprender la significación de diferentes discursos. De hecho, para Martine Joly (2009), la semiótica tiene como proyecto científico preocuparse por los procesos de significación (y por ende de interpretación). Esto quiere decir que esta disciplina busca comprender la manera en que algo significa, justamente, eso que significa.

El término imagen es tan utilizado -bajo todo tipo de significaciones sin vínculo aparente-que parece muy difícil darle una definición simple, abarcadora de todos sus sentidos. En efecto, a primera vista, ¿qué tienen en común un dibujo infantil, una película, una pintura rupestre o impresionista, un grafiti, un afiche, una imagen mental, una marca? Y así podríamos seguir. Lo más impactante es que, a pesar de la variedad de significados que tiene esta palabra, la entendemos. Entendemos que indica algo que, aunque no siempre sea visible, se vale de ciertos rasgos visuales y depende de la producción de un sujeto. Imaginario o concreto, la imagen pasa por alguien que la produce O la reconoce (*Ibid*, p.17).

Joly (2009), menciona que no hay que pasar por alto que, si toda imagen es representación, implica necesariamente el utilizar reglas de construcción. Además, si estas representaciones

llegan a ser comprendidas por otros distintos de los que las inventaron, es porque existe entre ellos un mínimo de convención sociocultural, es decir, gran parte de su significación se le debe a su aspecto de símbolo (relación de convención entre la imagen y su referente). Concluye la autora que la semiótica nos permite comprender no sólo la complejidad sino además la fuerza de la comunicación a través de la imagen

En el comienzo hubo imagen. En cualquier lado que miremos hay imagen. En todo el mundo el hombre dejó la huella de sus facultades imaginativas en forma de dibujos en las rocas que van de los tiempos más remotos del paleolítico a la era moderna. Estos dibujos estaban destinados a comunicar mensajes y muchos construyeron lo que se llamó “precursores de la escritura”, utilizando procesos de descripción-representación que contenían solo un desarrollo esquemático de representación de las cosas reales. “Litogramas” si están dibujados o pintados, “litoglifos” si están grabados o tallados, estas figuras representan los primeros medios de comunicación humana. Se los considera imágenes en la medida en que imitan, esquematizando visualmente, a las personas y a los objetos del mundo real. Se piensa también que estas primeras imágenes podían tener relación con la magia y la religión (*Ibid*, p. 21).

Si bien la semiótica en las humanidades es una disciplina relativamente reciente de principios del siglo XX, tiene sus raíces en la Grecia clásica tanto en la medicina como en la filosofía

del lenguaje. Semiótica y semiología no son sinónimos, el primero es el término (norteamericano) que designa o hace referencia como filosofía del lenguaje. Semiología en cambio es un término europeo que estudia diversos lenguajes particulares (imagen, gestos, teatro, etc.). Ambos términos derivan de la palabra griega *semeion* que quiere decir “signo”.

En la medicina griega antigua, la semiología consistía en estudiar la interpretación de los signos y/o síntomas de las distintas enfermedades. Pero no sólo consideraban a los signos como síntomas médicos, consideraban también al lenguaje como una categoría de signos, o de símbolos, que sirven a los hombres para comunicarse. por lo tanto, el concepto de signo designa algo que percibimos (colores, calor, sensaciones, formas, sonidos, aromas, etc.) y a lo que damos una significación.

La idea de elaborar una ciencia de los signos, bautizada entonces desde sus comienzos semiología o semiótica, consistirá en estudiar los distintos tipos de signos que interpretamos, en trazar una tipología, en encontrar leyes de funcionamiento de las distintas categorías de signos. Esta idea es reciente y se remonta a principios del siglo pasado. Los grandes precursores son el lingüista Ferdinand de Saussure en Europa y Charles Sanders Peirce de Estados Unidos.

Los signos, símbolos y significaciones son producidos y reproducidos culturalmente a lo largo de la historia son de interés para la presente tesis. Analizaremos más adelante los elementos que involucran los conceptos como salvaje, bárbaro, indómito, entre muchos otros, representados en imágenes (escritos y gráficos) desde el punto de vista europeo, decantando

hacia el pensamiento decolonial fundamentado en una nueva visión del proceso histórico de nuestro país.

I.6.- Pensamiento Decolonial.

Walter D. Mignolo (2007), semiólogo argentino y profesor de literatura en la Universidad de Duke en Carolina del Norte, Estados Unidos, es uno de los principales referentes del pensamiento decolonial latinoamericano y miembro fundador del grupo Modernidad/Colonialidad. En su obra propone establecer una relación entre la historia del pasado y la política del presente, haciendo resurgir las historias y voces perdidas de las culturas originarias y mestizas de América. Su aporte principal es pensar desde otra perspectiva, las dinámicas de desarrollo culturales y las diversas lógicas que dan forma a las estructuras sociales presentes en América Latina hoy en día.

La geopolítica del conocimiento (los cimientos históricos locales del conocimiento) va de la mano de la política corporal del conocimiento, es decir, la base biográfica individual y colectiva del conocimiento. La visión de los hechos y la concepción del mundo aportadas por los hombres de armas o los jesuitas españoles (y luego, por los viajeros y los filósofos franceses y británicos) estaban arraigadas geográfica e históricamente en lenguas, memorias e historias que poco tenían que ver con la visión y la concepción del mundo de los intelectuales que

hablaban aimara o náhuatl, cuyas geografías y biografías se apoyaban en otras memorias e historias (p. 35).

Mignolo pretende desmitificar la lectura simplista y eurocéntrica y para ello se centra en la subalternización cultural y epistémica que se ha hecho de las culturas no-europeas. Establece, así, una crítica al eurocentrismo que desechó todas las epistemologías de la periferia.

El continente americano, ha sido concebido desde el europeocentrista como parte de Occidente, con sus encuentros, desencuentros, divisiones y resignificaciones. También se clasifica en países anglosajones y latinos con base en la epistemología moderna de la colonialidad del poder. Con base en esto configuran y reconfiguran a placer la historiografía de la “oficialidad”.

A pesar de que la modernidad occidental de forma reiterada muestra cuáles son las prácticas discursivas y los dispositivos disciplinarios sobre los que se basan una serie de discursos sobre Latinoamérica y lo latinoamericano, hay un grupo de pensadores en Latinoamérica que se conoce como el grupo modernidad/colonialidad, que se han dado al a tarea de conformar una reinterpretación filosófica de América Latina para encontrar una racionalidad latinoamericana alternativa.

Es precisamente en este contexto en que surge la siguiente interrogante: ¿la subalternidad se podrá subvertir mediante una nueva epistemología y/o hermenéutica que dé a Latinoamérica las herramientas para dejar el servilismo con respecto a la Filosofía Occidental?

Con esta pregunta de Mignolo, quien sostiene que existe una posibilidad de incidir en la subalternidad transformando la epistemología, argumenta en su libro *La idea de América Latina, la herida colonial y la opción decolonial*, que América Latina es producto de la geopolítica del conocimiento fabricado e impuesto por la modernidad desde Occidente.

Para Mignolo, América Latina ha sido puesta a un lado de la modernidad, incluso cuando los intelectuales y estadistas latinoamericanos trataron de alcanzar la modernidad comprendida desde la modernidad europea. Es por eso que se requiere de una transformación epistemológica, para dejar de justificar la colonialidad del poder. Así, se plantea que lo que América Latina experimentó fue una descolonización jurídico-política, pero ésta queda incompleta. La idea misma de la concepción de América Latina debe descolonizarse a través de la transformación de la geografía de la razón y el conocimiento, así como de contar la historia oculta.

Esa segunda descolonización que se va a conocer como lo decolonial, se dirige a la heterarquía, entendiendo esta como la conceptualiza Kyriakos Kontopoulos, que es la necesidad de entrar en diálogo con formas de conocimiento no occidentales, sobre todo porque éstas conciben el mundo como una totalidad en la que todo está interrelacionado.

El pensamiento decolonial propone un cambio en la epistemología, es decir en la geografía de la razón, y propone un proceso de resignificación, tanto en la comprensión crítica de la diferencia epistémica colonial, como en la formación y transformación del sistema-mundo moderno/colonial en zonas “periféricas”, como América Latina. Esto responde a la necesidad

de hacer una crítica al eurocentrismo desde el siglo XVI que es el momento histórico de construcción de la modernidad/colonialidad.

Mignolo sostiene la tesis que desde el siglo XVI no ha existido modernidad sin colonialidad, y es esta premisa que se ejemplifica que el sistema-mundo de la modernidad/colonial tiene dos lados: el primero es el más visible es la modernidad representada por la cristianización, la civilización, el progreso y el desarrollo, entre otros conceptos. El segundo lado es la colonialidad, que se refiere a la violencia, el atraso, el subdesarrollo y la barbarie en tre otros conceptos similares. Sobre todo en lo referente a la imposición de sistemas económicos y políticos.

“La idea de América Latina” es desarrollada por el pensamiento decolonial en torno a lo que Mignolo denomina tres momentos histórico-estructurales de relación entre los imperios y las colonias; el primero tiene que ver con la construcción del concepto de “América” en la conciencia europea propia del Renacimiento. Esta construcción es el desarrollo semántico del marco colonial y el análisis de la idea de “América”, visibilizando los efectos de la diversidad de relatos que sustentan dicha idea. Desde la óptica europea, la cosmovisión de las culturas originarias se subordina a la historia y cosmovisión europea.

Mignolo plantea que en las culturas originarias los conceptos opuestos pueden coexistir sin negarse mutuamente, ya que se habían articulados formas de conocimiento propias. Por ejemplo, categorías como vida/muerte o sueño/realidad que son dicotómicas en el pensamiento europeo, en las culturas originarias coexisten. Por ejemplo, en el mundo andino, los dualismos son complementarios, expresando de este modo visiones y formas singulares

de conocer la realidad, diferentes a las contenidas en las categorías del saber, expresadas en las lenguas modernas/ imperiales europeas.

El segundo momento está relacionado con el periodo de la Ilustración, que tiene que ver con la aparición de la latinidad y, consecuentemente, con la noción de América Latina. En este período histórico se conceptualiza la división de América en dos: el Norte anglosajón y el Sur Latinoamericano. Es cuando cobran relevancia las revoluciones independentistas, sin embargo, se concibe América Latina como dependiente de América del Norte, en términos de inferioridad y degradando la identidad de los indígenas y afrodescendientes.

En el tercer y último momento, se despliega una serie de cuestionamientos teóricos e ideológicos como resultado del conocimiento globalizado desarrollado desde la mitad del siglo XX. Aquí debe prestarse especial atención a los movimientos de los pueblos indígenas y afrodescendientes que habitan en Latinoamérica y a los latinos que viven en Estados Unidos, quienes generan proyectos culturales que parecen volver a la obsoleta “idea de América Latina”.

La perspectiva decolonial, es entonces un proceso de reescribir la historia desde otra mirada, desde otra lógica y otro lenguaje, como un pensamiento alternativo al eurocentrismo moderno. En esta perspectiva se busca desarrollar un nuevo lenguaje que evidencie los complejos procesos del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial sin depender del lenguaje de las ciencias sociales del siglo XIX provenientes de Europa. Con base en lo anterior es que Mignolo afirma que debe desarrollarse un lenguaje alternativo encontrando nuevos conceptos que den cuenta de la complejidad de las jerarquías de raza, clase,

sexualidad y otros dentro de los procesos geopolíticos-culturales-económicos del sistema-mundo.

Dicho lenguaje requiere buscar afuera de los paradigmas de los campos oficiales del conocimiento. Mignolo afirma que es la manera de entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven al mundo como una totalidad interrelacionada.

La transformación en la geopolítica del conocimiento –la perspectiva de la modernidad también tiene sus raíces geopolíticas, aunque se la presente como el curso natural de las historia universal- comenzó con el reconocimiento de que incluso la defensa posmoderna de la pluralidad de interpretaciones no merece celebrarse en tanto se restrinja a una diversidad de interpretaciones enmarcadas en el conocimiento eurocéntrico, moldeado y regido a lo largo del tiempo por la teología, en los siglos XVI y XVII, y por la “egología” (marco de conocimiento cuyo centro y punto de referencia es el “yo” en lugar de “Dios”), la conciencia europea en auge a partir de Descartes (Mignolo, 2007, p.34).

De esta forma, la decolonialidad se diferencia de forma epistémica y ontológica para superar el principio establecido por Descartes, sentenciado en la célebre máxima “Pienso, luego existo”, pues esta se torna ícono de la construcción ontológica eurocéntrica, relegando a la inferioridad a los latinoamericanos.

En el proyecto decolonial hay que alejarse de la noción del conocimiento eurocentrista y acercarse a una noción cuyas raíces geopolíticas se adentren en las historias de las fronteras, de las periferias, no en las inventadas por Europa y Estados Unidos con base en su expansionismo que resultó en la adopción de lenguas y marco de conocimiento imperiales.

Una de las consecuencias inevitables del expansionismo moderno/colonial fue la creación de condiciones favorables para el pensamiento fronterizo, que permitió la descentralización de la teopolítica del conocimiento (En Tawantinsuyu y Anáhuac, en el siglo XVI) y de la egopolítica del conocimiento (en la India colonizada por Inglaterra y en África bajo el dominio de Inglaterra y Francia en el siglo XIX). Así, los acontecimientos que condujeron al surgimiento de la idea de “América” favorecieron la aparición de una nueva manera de pensar –el pensamiento fronterizo-, que la teología (y luego la egología) no lograron controlar, salvo suprimiendo la materialidad de sus manifestaciones (evitando la publicación de escritos indígenas, por ejemplo), demonizándolas u obstaculizando su difusión (*Ibid*, p35).

El pensamiento decolonial es el que surge bajo la denominación de interculturalidad, pensamiento que históricamente ha sido la única condición posible para los pueblos originarios y que adoptó formas particulares entre criollos afrodescendientes y descendientes

de españoles y portugueses. Este pensamiento de frontera es consecuencia de la diferencia con el contexto moderno /colonial y que hace surgir una epistemología nueva que permite analizar los límites de la universalización regional del saber basada en la egología. Como ejemplo podemos mencionar a Hegel quien marca a Occidente como emplazamiento geohistórico y centro de enunciación privilegiado, como referencia y objetivo para el resto del mundo, convirtiéndose en la legitimidad y naturalmente como la cartografía del conocimiento y las vivencias. Mignolo lo considera soberbia.

La idea de un Occidente (occidentalismo) y la ideología de la expansión occidental a partir del siglo XVI también nacieron con el reconocimiento y la invención de América. A partir de ahí, las Indias Occidentales definieron los confines de Occidente y, si bien eran parte de su periferia, pertenecían a Occidente de todos modos. Esos confines se trazaron desde un locus de observación que se veía a sí mismo como centro del mundo que observaba, describía y clasificaba (*Ibid*, p.60).

Así fue como Europa se convirtió en el centro de la organización política, económica, en modelo de vida social y en ejemplo de progreso para la humanidad. De tal manera el occidentalismo se convirtió en un concepto geopolítico y en la base del saber desde la que se determinaron todas las categorías de pensamiento y todas las clasificaciones del resto del mundo.

Occidente se convierte así en la referencia hegemónica del conocimiento, según Mignolo, ha sido y es la única región geohistórica parte de la clasificación del mundo y que tiene categorías de pensamiento desde las que describe, clasifica, comprende y hacer progresar al resto del mundo.

El poder de encantamiento del occidentalismo reside en su privilegiada ubicación geohistórica, un privilegio atribuido por Occidente a sí mismo porque existía en él la creencia hegemónica –cada vez más extendida- de que era superior en el plano racial, el religioso, el filosófico y el científico. Una de las consecuencias más terribles de esa creencia es que el mundo es, en apariencia, lo que las categorías europeas de pensamiento (y posteriormente, las estadounidenses) permiten decir que es. Todo lo que no coincida con esas categorías es erróneo y toda forma de pensamiento diferente se arriesga al acoso, la demonización e incluso la eliminación. La idea de América (y más tarde de América Latina y de América Sajona) es producto y consecuencia de esa ideología de la civilización y la expansión occidental (*Ibid*, p. 61).

Así, podemos entender desde la óptica de Mignolo que la idea de América latina surge de la diferencia de interpretaciones de la colonia eurocentrista en donde se establece el conocimiento y la subjetividad, la sexualidad y el género, y las finanzas y la autoridad por ejemplo.

El enfoque decolonial se debe comprender como un movimiento teleológico que supone superadas las problemáticas de la dominación cultural disimulando el neocolonialismo y en el que se habita, se siente y se piense desde la geo y corpopolítica del conocimiento.

Al profundizar en la propuesta decolonial no se puede omitir reflexionar sobre el discurso de la teoría postcolonial en cuanto a si articula o no las perspectivas críticas productivas sobre las formas en que las relaciones entre desiguales de poder siguen operando en condiciones sociales, políticas y económicas de diversas excolonias. Al mismo tiempo, hay que recobrar la base teórica e histórica de la crítica postcolonial actual, reconociendo sus preocupaciones, el postcolonialismo se usa para designar una crítica al historicismo occidental. Los imaginarios que actualmente se conservan de los grupos indígenas del norte de México son aquellos que corresponden a una visión colonial compleja conformada, como más adelante se plantea en esta tesis, como resultado del tercero incluido en un contexto histórico donde los europeos y los novohispanos conforman sus imaginarios a través de los de los mexicas mismos, que corresponden a la barbarie de grupos no conquistados y con los que históricamente se ha lidiado desde la exclusión. Así, la propia investigación sobre el imaginario chichimeca desentrañando los factores que lo han conformado puede considerarse una postura decolonial siempre que responde a una relectura desde ámbitos no eurocentristas sino en el que confluyen los discursos, narrativas e imágenes mexicas.

Con base en la idea anterior, y considerando que el término postcolonial debería referirse al periodo inmediato posterior a la independencia, según Mignolo pareciera que reproduce lo que intenta criticar, sobre todo porque no consigna en su teoría dos siglos del quehacer latinoamericano.

Así pues, la resignificación de América Latina pasa por la lectura de la historia colonial desde otra perspectiva que permita identificar los efectos e ideologías que marcaron y marcan la historia de Latinoamérica para comprender como interactúan los diferentes paradigmas y epistemologías. Es en este contexto que O’Gorman devela que la misma idea del descubrimiento de América es una narrativa imperial.

El “occidentalismo” fue una de las consecuencias de la revolución colonial y la condición que permitió, tres siglos más tarde, la invención del “orientalismo” durante la expansión imperial británica y francesa en Asia y África. El “occidentalismo”, tal como propone O’Gorman, presenta dimensiones vinculadas entre sí. Por un lado sirvió para la cultura occidental en el espacio geohistórico, pero por el otro, y de manera menos visible, fijó el locus de enunciación privilegiado. La descripción, la conceptualización y la clasificación del mundo se realizan en Occidente: es decir, la modernidad es la descripción hecha por Europa de su propio papel en la historia y no un proceso histórico-ontológico (*Ibid*, p.59).

Es importante entonces determinar que la narrativa europea de la expansión occidental se basan justo en el discurso del descubrimiento y conquista de América a partir del siglo XVI. Al denominar como las Indias Occidentales, la narrativa eurocentrista determina las fronteras de Occidente en América, lo que se ha mantenido durante siglos en la historia oficial. En ese

sentido, América Latina se vuelve un problema para la occidentalidad en cuanto se aleja del discurso predominante y de Europa y de Estados Unidos.

El conocimiento siempre tiene una ubicación geohistórica y geopolítica en la diferencia epistémica colonial. Por esa razón, la geopolítica del conocimiento es la perspectiva necesaria para que se desvanezca el supuesto eurocéntrico de que el conocimiento válido y legítimo se mide de acuerdo con parámetros occidentales (*Ibid*, p.66).

Mignolo representa una postura epistémica diferente que rompe con la colonialidad del poder, del saber y del ser establecidas históricamente desde el polo dominante para resignificar su sentido al recobrar a la interculturalidad como referente de la decolonialidad.

Los imaginarios sociales resultantes de la idea de la colonialidad se expresan, entre otras cosas, en la articulación del concepto y aceptación de razas superiores, siendo así que la blanca representa por mucho el ideal de perfección en la cual se manifiesta la humanidad y la belleza en su concepto más amplio, y como se menciona anteriormente, incluso en la capacidad de pensamiento y reflexión sobre lo humano y el conocimiento en general. El eurocentrismo pretende destruir la imagen del Otro en la idea de su reafirmación y del control de los pueblos mediante la fuerza, la razón y el convencimiento de su superioridad a través de la epistemología europea.

Lo decolonial reivindica la necesidad de una nueva conceptualización de la geopolítica del conocimiento para revalorar los conocimientos latinoamericanos frente a la hegemonía europea que en la colonialidad los subyuga. Dussel en *Filosofía de la Liberación*, entrelazaba los conceptos de geopolítica y filosofía estableciendo la ubicación del poder económico, político y epistémico, ubicando a América Latina en la periferia occidental y con una distribución desigual del conocimiento. Además, las interpretaciones y narrativas resultantes de la colonialidad con respecto a los acontecimientos latinoamericanos son considerablemente diferentes con las interpretaciones decoloniales a los mismos acontecimientos.

Aunque “América Latina” sigue siendo un nombre cómodo en el nivel del control de la tierra, la mano de obra y la autoridad, en las distintas esferas de la matriz colonial de poder y en la dimensión del saber y la subjetividad, el legado del colonialismo europeo se ve cuestionado y desplazado por los legados indios y africanos de América del Sur en una disputa de lenguas, saberes, religiones y memorias (*Ibid*, p.116).

Después de siglos en los que América Latina ha estado reprimida y en un estatus de inferioridad, es entendible que surja una postura teórica y epistémica para revalorar y resignificar la interculturalidad. La apertura de espacios dialógicos con los sectores marginados permitirá reconocer el conocimiento significativo y las innovaciones relevantes para dicha población, lo que está tomando forma. Para que esto tenga incidencia real en la conceptualización de América Latina, debe hacerse por personas con una mente

descolonizadas, por lo que, implementar una nueva narrativa que modifique el orden del discurso es una cuestión política que incorpora una serie de acciones como las prácticas colectivas y la reconfiguración de políticas para afrontar de forma crítica el pensamiento occidental y dar cabida a otros tipos de conocimiento y experiencias. La transformación no debe acotarse al cambio de ideas únicamente, sino a nuevas formas de poder no eurocentrista que representen una nueva forma de conocer el mundo y reconocerse en él.

En América Latina, la descolonización epistemológica a la cual alude Mignolo es la base para una emancipación del intelecto que permitirá salir del colonialismo mental en el que los imaginarios occidentales nos han impuesto una idea de modernidad y de superioridad. Lo principal es decolonizar el pensamiento crítico para que mediante la interculturalidad epistémica se conformen nuevos saberes y se articulen nuevas formas de conocimiento a partir del sujeto como ente dinámico y fuerza del pensamiento que procure la descolonización del pensamiento. Es entonces cuando los imaginarios de las culturas originarias y afrodescendientes se pueden resignificar y aportar a las nuevas identidades desde la mirada decolonial.

CAPÍTULO II. Marco Histórico. Construcción de la Otredad y la Alteridad.

Hannón (siglo V a. C.), rey de los cartagineses, plasmó sobre una tabla de bronce la exploración naval -organizada por él mismo- de la costa occidental de África en torno al 470-400 a. C. Conocido como el Periplo de Hannón, narra uno de los primeros relatos de descubrimiento extraterritorial, fuera del “mundo conocido” por una cultura “civilizada”, la cartaginesa:

Pareció bien a los cartagineses, que Hannón navegara más allá de las columnas de Hércules y que edificara las ciudades de los Libiofenicios. Y él hizo una travesía llevando consigo sesenta naves de cincuenta remos. Y una multitud de hombres y mujeres en número aproximado de treinta mil, no sólo con provisiones sino con otros recursos. [...] Desde este punto llegamos a la laguna navegando a través de un gran río: Chretes. Este lago tenía tres islas: la más grande Cerne; desde las cuales, habiendo navegado durante un día completo, llegamos al fondo de la laguna, más allá de la cual sobresalían unos montes muy altos poblados de hombres salvajes vestidos en pieles de fieras salvajes, los cuales, lanzándonos piedras, nos echaban abajo impidiendo que desembarcáramos. Navegando desde allí, llegamos a otro río grande y ancho repleto de cocodrilos y de hipopótamos. Por lo cual, evidentemente, volviendo de nuevo, retornamos a Cerne. Y de allí navegamos hacia el sur durante doce días, costeano la

tierra la cual habitaban toda entera los etíopes, que huyeron de nosotros y no soportaron nuestra presencia. Hablaban una lengua ininteligible incluso para los lixitas que estaban entre nosotros. [...] En este lago había otra isla en la cual nosotros desembarcamos y no vimos nada durante el día que no fuera de la selva; pero durante la noche vimos muchos fuegos encendidos y escuchamos un sonido de flautas, címbalos y también tambores, un estrépito y también un gran griterío. Un temor, pues, se adueñó de nosotros, y los adivinos ordenaron que abandonásemos la isla. [...] Y en el fondo había una isla que parecía como la primera, teniendo una Laguna, y en ella había otra isla, llena de hombres salvajes, y la mayor parte estaba llena de mujeres con los cuerpos peludos, a las cuales los adivinos las llamaron *Gorilas* (en latín, Gorgades). Persiguiéndoles no pudimos coger a algunos hombres, porque todos huyeron estando habituados a los barrancos y defendiéndose con medios comunes, pero cogimos a tres mujeres, las cuales mordiendo y arañando a los que las conducían no querían seguirles. Matando a éstas, las degollamos, y transportamos sus pieles hasta Cartago (Garzón, 1986, pp. 81-82).



Ruta de navegación de la expedición de Hannón. Tomado de <https://elretohistorico.com/hannon-el-navegante/>. [captura 03/noviembre/2021]

Con el ejemplo anterior, se puede decir que la definición que cada sociedad, sea de la antigüedad o incluso contemporánea, construye sobre sí misma, se fundamenta en una gran diversidad de categorías construidas a lo largo de devenires históricos propios, compartidos o bien externos. Desde la antigüedad, se definían bajo la certeza de ser el “Pueblo Elegido; de esta forma fue como los egipcios, griegos, persas, hindúes, hebreos, sumerios, mexicas, incas, etcétera, desarrollaron las características culturales (religión, rituales, lenguaje, pensamiento, entre muchos otros) que los caracterizaron.

Si bien no son lo mismo, “otredad”, “alteridad” e incluso un tercer concepto, el “etnocentrismo” están interrelacionados entre ellos; la otredad refiere a “ese otro” que es alguien extraño o ajeno a mi propia cultura, no se refiere como a otro individual, sino que es otro que pertenece a una cultura, es entonces representante de un colectivo. Alteridad por otro lado, refiere a lo que experimentamos frente a esa “extraña otredad”, es decir, la alteridad implica no sólo construir un otro, sino que además significa construir un “nosotros”. Por lo tanto, la alteridad es un intento de explicar el contacto cultural, de volverlo consciente, de reflexionar sobre él, de resolverlo simbólicamente.

La categoría de la alteridad al ser entonces un producto social en el que intervienen muchos factores en su construcción, nos introduce al tercer concepto, el etnocentrismo que involucra las preguntas sobre el “otro”, remitiéndonos a “nuestra” propia pertenencia grupal, dicho de otra forma, el etnocentrismo es la actitud o punto de vista por el que se analiza el mundo desde la perspectiva de la cultura propia. Esto es, suponer que los elementos culturales y valores propios son superiores. Uno de estos factores refiere a las relaciones de poder y autoridad que ejercen algunos grupos sociales para definir y categorizar a otros grupos de forma estereotipada. Estas categorías sociales de la otredad elaboradas a través de representaciones, discursos y prácticas pueden tener serias consecuencias en la vida cotidiana de los categorizados (Vallés, 2019, p. 107).

En la historia universal del ser humano, éste siempre ha tenido la tendencia de clasificar el mundo que le rodea con la finalidad de organizar su conocimiento. Es mediante este proceso que además de clasificar “cosas” (según cada criterio de agrupamiento), se clasifica también a las personas en diferentes categorías sociales. Dichas categorías han sido generadoras de

diferentes posiciones teóricas que describen y analizan los procesos de categorización del “Otro étnico” con el fin de explicar las diversas construcciones de la también llamada etnicidad. El conjunto de conocimientos mencionados anteriormente pretende acercarse más a la “realidad social” y entender cómo se construyen las identidades y alteridades étnicas.

Si bien debemos aceptar que la etnicidad siempre implica una interacción y proceso dialéctico entre dos o más grupos, también es importante reconocer que los grupos sociales pueden partir de posiciones de poder desiguales. Dentro de la sociedad hay quienes tienen más poder o autoridad para elaborar y legitimar estas categorías sociales de la otredad. Esto significa que un sector social o grupo de poder puede construir una categoría social de la alteridad que se imponga ante las demás y sea difícilmente neutralizable por los categorizados. Por esta razón la propia imagen que tiene un grupo de sí mismo (*self-identification*) puede no coincidir con la imagen creada por los otros (*hetero-identification*). Además, las representaciones y discursos que alimentan a las categorías no solo llegan a objetivarse con el transcurso del tiempo, sino que también pueden llegar a reificarse y, por ende, convertirse en un universo simbólico difícil de deconstruir. Estas categorías objetivadas y reificadas pueden servir a los grupos de poder para justificar y legitimar prácticas discriminatorias contra los categorizados, tales como políticas de

deportación, asimilación cultural, aniquilación y discriminación institucional, material y simbólica (*Ibid*, p.108).

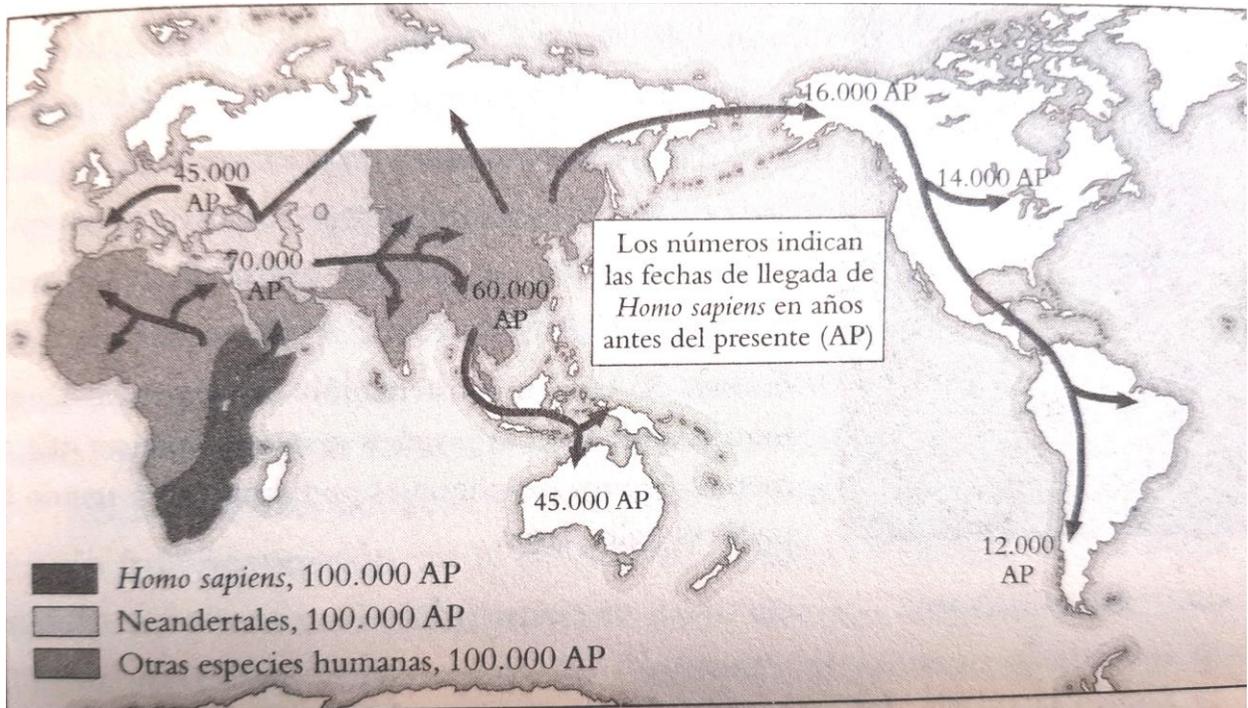
De manera un tanto general, además de lo antes expuesto, la humanidad ha desarrollado e identificado desde hace aproximadamente unos 10 mil años, dos modos de vida aparentemente opuestos. Uno de ellos asociado a un tipo de vida móvil de carácter nómada e itinerante y otro definido como sedentario, correspondiente a un tipo de vida más estable y permanente.

Las comunidades humanas se han asentado de forma más o menos permanente en entornos geográficos y climáticos muy diversos. Buena parte de las evidencias arqueológicas que nos han dejado los humanos muestran las estrategias adoptadas en aspectos de movilidad, estructuración de redes de intercambios y en las evidencias de pertenencia a un entorno que rápidamente se convierte en espacio que gestionan y se apropian. (Bach, 2023, p. 53).

II.1.- El *Homo Sapiens* y la Construcción de la Alteridad

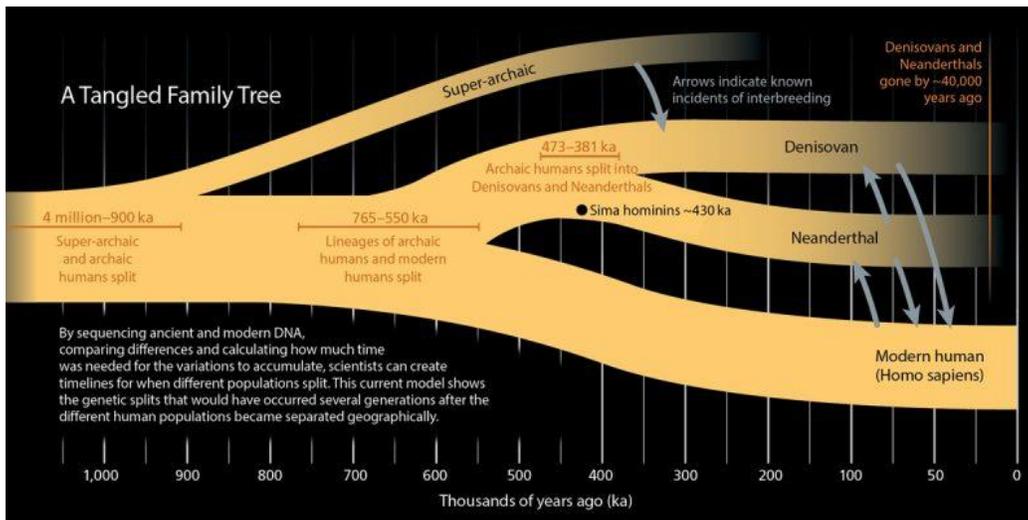
Sin profundizar en la historia biológica de lo que denominamos en la actualidad como *Homo* (hombre) *Sapiens* (sabio); cabe mencionar -para poner en perspectiva el subtítulo precedente- que antepasados de los humanos “modernos” evolucionaron por primera vez en África oriental hace unos 2.5 millones de años, a partir de un género anterior de simios llamado *Australopitecus* (simio austral). Desde dicha fecha y hasta la revolución agrícola hace unos 10 mil años, el género *Homo* vivió de la caza, la pesca y la recolección. Hace unos dos millones de años, algunos grupos de éstos comenzaron a desplazarse a través del resto de África, Europa, Asia y miles de años después América.

Los humanos en Europa y Asia occidental evolucionaron en *Homo neanderthalensis* (hombre del valle del Neander). Significativamente más corpulentos y musculosos que los sapiens, estaban bien adaptados al clima frío de la Eurasia occidental de la época de las glaciaciones (Harari, 2020, p. 18). En Asia oriental evolucionó el *Homo erectus* (hombre erguido) y perduró por cerca de dos millones de años. En Indonesia, particularmente en la isla de Java, vivió el *Homo soloensis* (hombre del valle de Solo) adaptado plenamente al clima de los trópicos, de éstos últimos perdurarían los llamados *Homo floresiensis*, de tan solo un metro de estatura.



Migración del género Homo por el planeta. Tomado de Harari (*Op. Cit.*, p. 27).

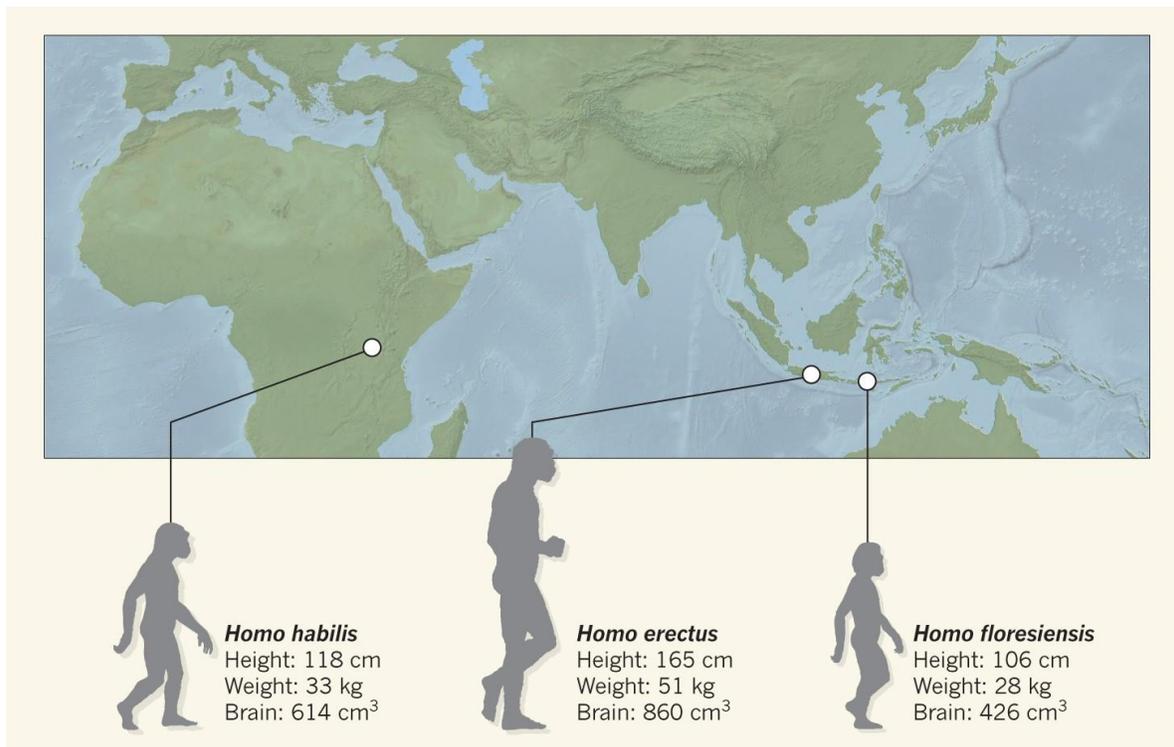
En 2010 se descubrió otra especie del género homo, en una cueva en Siberia llamada Denisova, científicos excavaron una falange de un dedo fósil. Gracias a las modernas técnicas de análisis de ADN antiguo (paleogenética), se demostró que pertenecía a una especie desconocida, que fue denominada como *Homo denisova* (*Ibid*, p. 19).



Derivación entre especies del género Homo. Tomado de: <https://blog.adafruit.com/2019/04/29/biohacking-discovering-our-relationship-to-the-denisovans/>. [captura 27/marzo/2023].

Es común y erróneo considerar a las especies humanas descritas arriba como una línea de descendencia directa. Dicho modelo lineal da la falsa impresión de que en algún momento determinado de la historia, nuestro planeta estaba habitado sólo por una especie humana y que todas las demás especies anteriores eran simplemente “modelos” antiguos de “nosotros”, es decir, en un periodo comprendido entre los dos millones y hasta hace 100 mil años, el mundo fue el hogar de varias especies humanas simultáneamente.

Múltiples adaptaciones tanto fisiológicas como tecnológicas permitieron a por lo menos seis especies humanas hasta hace 100 mil años ocupar diversos nichos ecológicos. Herramientas, diversificación alimenticia, cambios en el cerebro, manejo del fuego, empleo de armas para cacería, utensilios especializados, entre otras características, fueron preparando el camino para el desarrollo de culturas cada vez más complejas.



Ubicación geográfica de otras especies del género Homo. Tomado de:

<https://www.nature.com/articles/534188a>. [captura 27/marzo/2023].

La evidencia bioarqueológica hasta el momento, indica que hace 150 mil años, seres humanos idénticos a nosotros, propiamente *Homo sapiens*, habitaban ya el oriente del continente africano. Aproximadamente hace unos 70 mil años, *sapiens* procedentes de dicha región africana, se extendieron por la península Arábiga y de ahí colonizaron todo el continente euroasiático (*Ibid*, p. 27).

Cuando el *Homo sapiens* llegó a las áreas mencionadas, la mayor parte ya estaba habitada por “otros” humanos. En Oriente próximo y gran parte de Europa, se encontraron con los neandertales. Estos últimos eran más musculosos, poseían un cerebro considerablemente

mayor al de *sapiens* y estaban mucho mejor adaptados al frío del último periodo glacial cuaternario (el cual terminó hace aproximadamente 12 500 años). En nuestros días se suele caricaturizar a los neandertales como “cavernícolas” o “gente de las cuevas”, arquetípicamente “bestiales y estúpidos”. Sin embargo, nueva evidencia bioarqueológica y paleogenética ha ido cambiando poco a poco esta imagen.



Reconstrucción de un neandertal. Tomado de Giorgio Bardelli, Museo de Historia Natural, Milán, Italia.

Tomado de https://historia.nationalgeographic.com.es/a/neandertales-mas-cerca-nosotros_7201. [captura 27/marzo/2023].

Los neandertales empleaban utensilios y manejaban bien el fuego, -no sólo para calentarse sino como el gran catalizador bioquímico en la preparación de alimentos animales y vegetales- eran excelentes cazadores y cuidaban de sus enfermos y discapacitados físicamente.

Existen dos teorías totalmente contradictorias respecto al resultado del encuentro entre el *sapiens* y el resto de especies con los que se encontraron. La teoría del entrecruzamiento postula la hibridación entre especies, principalmente entre *sapiens*, neandertales y denisovanos. El estudio encabezado por Martin Petr (2020) del Departamento de Paleogenética del Instituto Max Planck, revela que el análisis del cromosoma “Y” de tres neandertales masculinos que vivieron entre unos 53 000-38 000 años (Bélgica, España y Rusia) y dos denisovanos (Rusia) con una antigüedad que va de los 130 000-46 000 años, indica la hibridación entre neandertales y *sapiens*, demostrando que los *sapiens* están más emparentados con los neandertales que con los denisovanos.

La teoría opuesta llamada “teoría de la sustitución”, supone una historia de incompatibilidad (fisiológica y sociocultural), aversión e incluso genocidio. Según esta teoría, los *sapiens* y los otros humanos tenían anatomías diferentes, y muy probablemente hábitos de apareamiento e incluso olores corporales diferentes.

Habrían tenido escaso interés sexual los unos hacia los otros.

Habrían tenido escaso interés sexual los unos hacia los otros. E incluso si un Romeo neandertal y una Julieta *sapiens* se enamoraron, no pudieron procrear hijos fértiles, porque la brecha genética que separaba las dos poblaciones ya era insalvable. Las dos poblaciones permanecieron completamente distintas, y cuando los neandertales se extinguieron, o fueron exterminados, sus genes murieron con ellos. De acuerdo con esta teoría, los

sapiens sustituyeron a todas las poblaciones humanas anteriores sin mezclarse con ellas. Si este fuera el caso, los linajes de todos los humanos contemporáneos pueden remontarse, exclusivamente, a África oriental, hace 70.000 años. Todos somos «sapiens puros» (Harari, Op. cit., p.28).

Si bien la teoría del entrecruzamiento cuenta con evidencia científica dura e incuestionable, resulta que entre el uno y el cuatro por ciento del ADN humano correspondiente a las poblaciones modernas de Oriente Próximo y Europa, corresponde a neandertal. Otros resultados interesantes demuestran que los melanesios y los aborígenes australianos actuales comparten entre cuatro y seis por ciento de ADN denisovano; por lo tanto, es aún muy plausible la teoría de la sustitución. Otro aspecto que hace que aún sea aceptada dicha teoría es que ésta es “políticamente correcta”, ya que al afirmar que entre las poblaciones humanas modernas existe una diversidad genética significativa, podría darle argumentos a teorías racistas al afirmar que los seres humanos modernos no compartimos el cien por ciento de ADN. Por lo tanto, ya que neandertales y denisovanos aportaron solo una pequeña cantidad de ADN a nuestro genoma actual, significa que la teoría de la sustitución no es totalmente errónea.



Representación de una pareja de mujer neandertal y hombre sapiens. Tomado de:

<https://www.agenciasinc.es/Noticias/Los-humanos-modernos-no-africanos-tienen-hasta-un-2-6-de-ADN-neandertal>. [captura 30/marzo/2023].

En este punto cabría hacernos algunas preguntas, ¿por qué si era posible el entrecruzamiento entre las especies humanas, ésta no se dio a mayor escala?, ¿por qué y cómo se extinguieron las demás especies humanas? Y ¿la construcción de la alteridad es propia del *Homo sapiens*? Existen muchas y diversas teorías que nos pueden dar algunas explicaciones; la evidencia bioarqueológica sugiere que los *sapiens* poseían una cultura material más desarrollada que los neandertales y denisovanos lo cual provocó la competencia por los recursos alimenticios, así como de territorios de caza, pesca y recolección se inclinaron a favor de los sapiens y por lo tanto éstos los “empujaron” hacia la extinción (*Ibid*, p. 30).

Otro recurso que tenían las sociedades nómadas, cazadoras recolectoras para sobrevivir, era el “pillaje” o robo a otros grupos humanos, lo que inevitablemente derivaría en violencia y aniquilación del “otro”. Como explicaremos en específico más adelante en la presente tesis, el pillaje era una práctica común de los cazadores recolectores del norte de México desde la época prehispánica hasta bien entrado el siglo XX.

La tolerancia no es una marca de fábrica de los sapiens. En tiempos modernos, pequeñas diferencias en el color de la piel, el dialecto o la religión han sido suficientes para animar a un grupo de sapiens a que se dispusiera a exterminar a otro grupo. ¿Habrían sido los antiguos sapiens más tolerantes hacia una especie humana completamente diferente? Bien pudiera ser que cuando los sapiens se toparon con los neandertales el resultado fuera la primera y más importante campaña de limpieza étnica de la historia (*Ibid*, p. 31).

II.2.- La Revolución Cognitiva

Como se mencionó anteriormente, durante prácticamente toda la historia de nuestra especie desde hace 2.5 millones de años, el *Homo sapiens* vivió como recolector de alimentos. Sólo desde hace 12 mil años a partir de la revolución agrícola, es que la mayoría de la humanidad comenzó a vivir como agricultores y ganaderos sedentarios, lo que daría paso a sociedades y culturas cada vez más complejas que se desarrollarán a partir de dicho periodo una larga lista de civilizaciones alrededor del mundo. La psicología evolutiva argumenta que muchas de nuestras características sociales y psicológicas actuales se modelaron precisamente durante el largo periodo preagrícola.

La psicología evolutiva observa a la naturaleza humana como el resultado de la evolución de los mecanismos psicológicos de acuerdo con los principios biológicos de selección natural; considera a la mente humana una adaptación al medio para hacerla más eficiente en la lucha por la supervivencia, dejando en segundo plano la influencia cultural. Una de las tesis de la psicología evolutiva es que el ser humano, por medio de la selección natural, llegó en el Pleistoceno a formar su cerebro y su conducta en función de las necesidades adaptativas de la especie, y que las características adquiridas en este periodo se han conservado hasta el presente normando y dirigiendo su conducta (Muñoz, 2017, p. 16).



Ilustración de Adam Batchelor representando a los Hadza (cazadores-recolectores de Tanzania). Tomado de: <https://prehistorialdia.blogspot.com/2013/03/el-origen-de-homo-sapiens-y-su.html>. [captura 02/abril/2023].

Para los psicólogos evolucionistas, nuestros hábitos alimentarios, nuestros conflictos y nuestra sexualidad son resultado de la manera en que nuestra mente cazadora recolectora interactúa con nuestro ambiente urbano actual. Si bien el ambiente postindustrial en el que vivimos nos proporciona más recursos materiales y un aumento en la esperanza de vida mucho mayor que ninguna otra generación del pasado, muchas veces hace que nos sintamos alienados, estresados y deprimidos. Para comprender el por qué, según los psicólogos evolucionistas, necesitamos profundizar en el mundo de los cazadores recolectores que nos modeló.

La tesis central de la psicología evolutiva es que, siendo la evolución por selección natural un proceso universal y que se lleva a cabo por medio de variaciones pequeñas y graduales, es posible analizar los procesos psicológicos y culturales de los humanos, de la misma manera y con la misma metodología como se analizan los cambios morfológicos y fisiológicos. Con

ese enfoque, la psicología evolutiva, pretende arribar a la comprensión global de la conducta humana (Gould, 2001, p. 87).

La psicología evolutiva ha sido criticada por tener un enfoque determinista en donde el ser humano se convierte en un ser pasivo que se limita a esperar los cambios que presenta el medio ambiente para adaptarse a ellos sin tener un papel activo y en dejar en segundo plano la influencia cultural sobre éste (Lewontin, 1983, p. 91).

Fisiológicamente hablando, nuestro cuerpo no está adaptado a un consumo calórico alto sin tener una actividad física recíproca. Los altos índices de obesidad desde la niñez hasta la vida adulta es resultado de lo anterior. Enfermedades propias de tener una vida sedentaria, sobre todo en sociedades urbanas, se han disparado a niveles alarmantes; diabetes, enfermedades cardiovasculares, cáncer y un largo etcétera, nos indica que el cuerpo humano aún necesita de la actividad física a la que nuestros antepasados cazadores recolectores estaban acostumbrados. Aún en comunidades agrícolas actuales, se requiere del trabajo físico para procurarse el alimento. El pastoreo o el extenuante trabajo físico para sembrar y cosechar los productos del campo no son del todo suficientes ni comparables con la cantidad de energía empleada en la caza y la recolección.

En paleopatología es evidente que las sociedades nómadas cazadoras recolectoras gozaban de una mejor salud que sus contemporáneos agricultores sedentarios. Sin embargo, estaban expuestos a una tasa de mortalidad relativamente alta a causa de accidentes de caza, mordeduras de serpientes y demás fauna peligrosa y sobre todo por conflictos violentos con otros grupos tanto nómadas como de sedentarios.

El nomadismo y el mantenimiento de pequeñas comunidades eran respuestas eficientes adaptadas a la alta diversidad de enfermedades parasitarias e infecciosas. Los cazadores-recolectores nómadas vivían en grupos pequeños y dispersos en áreas extensas escasamente pobladas (en general menos de un habitante por kilómetro cuadrado). La fugacidad de sus asentamientos reducía notablemente su exposición a enfermedades transmisibles, parásitos propagados por el aire o en los alimentos y contaminación fecal. Más que la escasez de alimentos, el exceso de parásitos (moscas, piojos y garrapatas) en el campamento empujaba con fuerza a buscar otro lugar. La muerte de un miembro de la comunidad también daba lugar a la división de ésta y a la busca de nuevos asentamientos, reduciendo al mismo tiempo el riesgo de que cualquier factor letal contaminara a otros miembros del grupo (Dounias y Froment, s/f).

Yuval Harari (2020) plantea que en la evolución del *Homo sapiens* han existido tres momentos importantes: la Revolución Cognitiva (hace 70 000 años), la Revolución Agrícola (hace 12 000 años) y la Revolución Científica (hace 500 años). En la Revolución Cognitiva, los *sapiens* adquirieron la tecnología, las habilidades de organización sociocultural y la visión necesaria para salir de África para colonizar el resto del mundo. Plantea que en *sapiens* no andaba únicamente en busca de alimentos y materiales, “también buscaban afanosamente

conocimiento” (Harari, Op. cit., p. 64). Para vivir su día a día, los cazadores recolectores necesitaban un mapa mental detallado de su territorio, además con el fin de maximizar la eficacia en la recolección de alimentos era imprescindible contar con un *corpus* de conocimiento sobre pautas y ciclos de las especies tanto vegetales como animales. Era necesario saber qué alimentos eran comestibles, cuáles los hacían enfermar, así como los que servían para curar.



Mujer seri durante la recolección de pitayas en el desierto de Sonora. Tomado de:

<https://puertolibertad.webcindario.com/culturaseri.htm>. [captura 17/febrero/2023].

En tiempos relativamente recientes, un ejemplo claro respecto a lo expresado en el párrafo anterior, es el de los inuit que aún habitan las regiones árticas de América del norte. La palabra inuit -como en la mayoría de los grupos étnicos cazadores recolectores- significa “la gente”, en singular *inuk* significa persona. Antes de que existieran los equipos de

geolocalización o GPS modernos, los inuit tenían la capacidad de orientarse en las amplias llanuras árticas que carecen de referencias claras como montañas, ríos, arboledas, etcétera. Durante el invierno las condiciones se recrudecen aún más y la capacidad de orientarse en tan vasto territorio y trasladarse de un lugar a otro para conseguir alimentos o refugio era una cualidad tenida en alta estima por el grupo. Aquel o aquellos con mayor destreza en orientarse y guiar al grupo por rutas seguras, si bien no les daba el estatus de “jefe” o líder *per se*, su opinión dentro del grupo para temas de interés dentro de la comunidad era respetada y tomada en cuenta.

La extraordinaria pericia para orientarse de los inuit no surge de la destreza tecnológica (han evitado los mapas, las brújulas y otros instrumentos), sino de una comprensión profunda de los vientos, las formas de los ventisqueros, el comportamiento animal, las estrellas, las mareas y las corrientes (Carr, 2014).



Familia inuit (1917). George R. King. Tomado de:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Eskimo_Family_NGM-v31-p564-2.jpg. [captura

06/noviembre/2021].

Se puede decir lo mismo para otras sociedades de cazadores recolectores, ya sean los tuaregs del desierto del Sáhara, los awá de la selva amazónica del Perú y Brasil, los lapones de Siberia, etcétera. Cabe mencionar que numerosas fuentes históricas, de las cuales profundizaremos más adelante, referentes a la Cultura del Desierto en el norte de México, recalcan como una de las características negativas -a ojos de los europeos- de estos grupos cazadores recolectores era el de que carecían de “policía” o “señor que los mandase”; he aquí una razón de ello.

Otros atributos valorados por las sociedades de cazadores recolectores dentro de su sociedad son diversos; como facilidad de palabra, tener un carácter sereno y conciliador entre los de su comunidad, ser valeroso para la guerra, ser generoso en el reparto de alimentos, ser hábil en la elaboración de utensilios, herramientas o armas, etcétera. El cazador-recolector promedio sin embargo, poseía un conocimiento más amplio, profundo y variado de su entorno que la mayoría de sus contemporáneos sedentarios e incluso de sus descendientes modernos.

Estudios recientes han demostrado que el tamaño del cerebro del *Homo sapiens* promedio se ha reducido desde la época de los cazadores-recolectores (Ruff, 1997; Henneberg, 1993; Bailey, 2009 y Wescott, 2005).

Cuando aparecieron la agricultura y la industria, la gente pudo basarse cada vez más en las habilidades de los demás para sobrevivir, y se abrieron nuevos «nichos para imbéciles». Uno podía sobrevivir y transmitir sus genes nada especiales a la siguiente generación trabajando como aguador o como obrero de una cadena de montaje. Los cazadores-recolectores dominaban no solo el mundo circundante de animales, plantas y objetos, sino también el mundo interno de sus propios cuerpos y sentidos. Escuchaban el más leve movimiento en la hierba para descubrir si allí podía acechar una serpiente. Observaban detenidamente el follaje de los árboles con el fin de descubrir frutos, colmenas y nidos de aves. Se desplazaban con un mínimo de esfuerzo y ruido,

y sabían cómo sentarse, andar y correr de la manera más ágil y eficiente. El uso variado y constante de su cuerpo hacía que se hallaran en tan buena forma como los corredores de maratón. Poseían una destreza física que la gente de hoy en día es incapaz de conseguir incluso después de años de practicar yoga o taichí (Harari, Op. cit., p.65-66).

Previo a los últimos 70 mil años de la historia evolutiva del *Homo sapiens*, el escaso número de “logros”, o bien la escasa evidencia arqueológica, ha llevado a especular que la estructura interna del cerebro de estos primeros *sapiens* era probablemente muy diferente a la nuestra.

Tenían nuestro mismo aspecto, pero sus capacidades cognitivas (aprendizaje, memoria, comunicación) eran mucho más limitadas. Enseñar a estos *sapiens* antiguos español, persuadirlos de la verdad del dogma cristiano o conseguir que comprendieran la teoría de la evolución habría sido probablemente una empresa imposible. Y al revés: nosotros habríamos tenido muchas dificultades en aprender su lenguaje y en comprender su manera de pensar (*Ibid*, p. 33).

Es a partir de hace aproximadamente 70 mil años que nuestra especie comenzó a hacer cosas innovadoras. Ya mencionamos que es cuando comienzan a colonizar el resto de los continentes fuera de África, sustituyeron a las demás especies de humanos y lograron llegar vía marítima a Australia. Aparecen nuevas invenciones, barcas, arcos y flechas, lámparas de

aceite, los primeros objetos suntuarios y objetos votivos, expresiones de tipo religioso, pintura rupestre, comercio y estratificación social.



Figura femenina tallada en marfil de mamut (40 000 años). Hallada en Alemania, es la venus más antigua del mundo. Tomado de: https://elpais.com/cultura/2009/05/13/actualidad/1242165612_850215.html. [captura 08/octubre/2022].

La mayoría de los investigadores creen que estos logros sin precedentes fueron el producto de una revolución en las capacidades cognitivas de los *sapiens*. La aparición de nuevas maneras de pensar y comunicarse hace entre 70.000 y 30.000 años, constituye la revolución cognitiva. La teoría más ampliamente compartida aduce que mutaciones genéticas accidentales cambiaron las conexiones internas del cerebro de los *sapiens*, lo que les permitió pensar de maneras sin precedentes y comunicarse utilizando un tipo de lenguaje totalmente nuevo (*Ibid.*, p. 35).

II.2.1.- Comunicación y Lenguaje Humano

La capacidad de comunicación no es exclusiva de nuestra especie. Numerosas especies del Reino Animal poseen diversas formas de comunicación: sonora, colores para advertir a depredadores o bien para atraer al sexo opuesto, de tipo químico y biolumínico, etcétera. Sin embargo, nuestro lenguaje es extremadamente flexible e involucra la capacidad cognitiva propia de nuestra especie. Tenemos la capacidad de combinar un número limitado de sonidos y señales para producir un número infinito de frases, cada una con un significado distinto, además de ser capaces de absorber, codificar, almacenar y comunicar una cantidad casi infinita de información acerca del mundo que nos rodea.

Nuestro lenguaje evolucionó como una variante de chismorreo. Según esta teoría, *Homo sapiens* es ante todo un animal social. La cooperación social es nuestra clave para la supervivencia y la reproducción. No basta con que algunos hombres y mujeres sepan el paradero de los leones y los bisontes. Para ellos es mucho más importante saber quién de su tropilla odia a quién, quién duerme con quién, quién es honesto y quién es un tramposo. La cantidad de información que se debe obtener y almacenar con el fin de seguir las relaciones siempre cambiantes de unas pocas decenas de individuos es apabullante. (En una cuadrilla de 50 individuos, hay 1.225 relaciones de uno a uno, e incontables combinaciones sociales complejas más.) Todos los simios muestran un fuerte

interés por esta información social, pero tienen dificultades en chismorrear de manera efectiva. Probablemente, los neandertales y los Homo sapiens arcaicos también tenían dificultades para hablar unos a espaldas de los otros, una capacidad muy perniciosa que en realidad es esencial para la cooperación en gran número. Las nuevas capacidades lingüísticas que los sapiens modernos adquirieron hace unos 70.000 años les permitieron chismorrear durante horas. La información fiable acerca de en quién se podía confiar significaba que las cuadrillas pequeñas podían expandirse en cuadrillas mayores, y los sapiens pudieron desarrollar tipos de cooperación más estrecha y refinada (Dunbar, 1998, p. 55-56).

De las características realmente únicas de nuestro lenguaje como especie, es la capacidad de transmitir información acerca de cosas que no existen en lo absoluto. No cabe duda de que los mitos, los rituales simbólicos, las leyendas, dioses y religiones aparecieron por primera vez con la revolución cognitiva, y también los imaginarios sociales. La ficción nos ha permitido no solo imaginar cosas, sino hacerlo colectivamente. Podemos inventar mitos comunes tales como la historia bíblica de la creación, los mitos del tiempo del sueño de los aborígenes australianos, y los mitos nacionalistas de los estados modernos. Dichos mitos confirieron a los sapiens la capacidad sin precedentes de cooperar flexiblemente en gran número (Harari, Op. cit., p. 38).



Hombre-león de Hohlenstein Stadel (35 000 años), Alemania. En la boca se hallaron restos de una sustancia orgánica. No se sabe si era sangre, pero esto podría indicar que la estatua podría ser objeto de algún tipo de ritual. Tomado de: <https://www.anthropologies.es/el-hombre-leon-de-hohlenstein-stadel-mas-que-una-estatuilla/>. [captura 29/abril/2023].

Cualquier cooperación humana a gran escala (ya sea un Estado moderno, una iglesia medieval, una ciudad antigua o una tribu arcaica) está establecida sobre mitos comunes que solo existen en la imaginación colectiva de la gente. Las iglesias se basan en mitos religiosos comunes en donde un gran número de extraños pueden cooperar con éxito si creen en éstos, los estados también se fundamentan en mitos nacionales comunes y los sistemas judiciales se fundamentan sobre mitos legales comunes.

Y, no obstante, ninguna de estas cosas existe fuera de los relatos que la gente se inventa y se cuentan unos a otros. No hay dioses en el universo, no hay naciones, no hay dinero, ni derechos

humanos, ni leyes, ni justicia fuera de la imaginación común de los seres humanos. La gente entiende fácilmente que los «primitivos» cimenten su orden social mediante creencias en fantasmas y espíritus, y que se reúnan cada luna llena para bailar juntos alrededor de una hoguera. Lo que no conseguimos apreciar es que nuestras instituciones modernas funcionan exactamente sobre la misma base (*Ibid*, p.41).

II.3.- Revolución Agrícola

Como ya se ha mencionado, durante aproximadamente 2.5 millones de años, los humanos basaron su alimentación (aunque es preciso señalar que aún en la actualidad, existen grupos de cazadores-recolectores) pescando, cazando animales y recolectando plantas, hasta hace unos 10 mil años. Se ha mencionado también, cómo lo anterior sigue formando parte del ser humano actual a nivel fisiológico y comportamental.

Los cereales fueron las especies sobre las que se fundamentó la Revolución Agrícola en prácticamente todo el mundo casi al mismo tiempo. En Oriente Medio y en Oriente Próximo con el trigo y poco después la cebada, que se extenderá en poco tiempo hacia Europa, en Asia se domesticará el arroz y en América será el maíz el cereal básico de la agricultura en gran parte del continente. Todos los cereales antes mencionados fueron en su momento autóctonos de cada región y serían incluidos lenta pero constantemente durante el largo proceso de domesticación en la dieta de los diversos grupos humanos del planeta.

Sin lugar a duda, otro protagonista en dicho proceso de domesticación fue la última glaciación, la que se conoce como la Glaciación del Wurm que duró desde hace 110 mil, hasta los 12 mil años, en donde termina dicha glaciación e inicia el periodo interglacial en el que actualmente vivimos. Fue un periodo de cambio climático en donde los hielos glaciares fueron retrocediendo, el nivel del mar aumentó y gran parte de las especies de mega y mesofauna pleistocénica se extinguieron. El clima más cálido fue gradualmente imponiéndose, provocando que la precipitación pluvial aumentara también. Ante tal perspectiva, aquellos antiguos cazadores recolectores fueron diversificando sus estrategias de alimentación al incorporar nuevos elementos a ésta. El estilo de vida tanto de sociedades nómadas como de sociedades sedentarias, dependen sin duda de la relación entre éstos y el espacio en donde viven.

El contenido de este capítulo da pauta a la comprensión general de dos cosas, por un lado, la vida de los grupos nómadas del norte de México y su relación con los grupos sedentarios de Mesoamérica en cuanto a evolución como especie humana, y por otro lado a la comprensión de la importancia de los procesos de comunicación para la organización social, de los que se desprenden los imaginarios sociales que aborda esta tesis.

CAPÍTULO III.- **Confluencia Tricultural.**

III.1.-Cultura Europea. El paradigma occidental.

Es común la idea de que los cimientos de la civilización europea fueron puestos por los griegos. Buena parte de las investigaciones históricas, arqueológicas, antropológicas, historiográficas y estéticas desarrolladas en torno al mundo griego han generado una axiología bidimensional a la que se sujeta no sólo al hombre antiguo, sino que también se compromete a la humanidad de todas las épocas y latitudes en su conjunto.

Hugo Mansilla (2010) menciona:

Debido a que el desarrollo de Europa Occidental a partir del siglo XVI modificó considerablemente el desenvolvimiento interno de muchas sociedades extraeuropeas (se destruyeron modelos civilizatorios originales y peculiares, como en tierras americanas), no podemos prescindir, por más somero que sea, de un análisis de lo que *Max Weber* llamó la excepcionalidad de la evolución europea, la que impuso paulatinamente al planeta entero un tipo determinado de evolución en casi todos los campos de la vida humana. Debido al desprestigio de las concepciones universalistas, a la relevancia momentánea de las teorías relativistas y, sobre todo, a los designios autonomistas de los propios países del Tercer Mundo, ya no podemos admitir

fácilmente un esquema único de la historia universal, con sus secuencias de periodos forzosos y un solo *telos* racional de la evolución, pero estamos obligados a considerar el enorme peso y la significación que para nuestra época aún posee la excepcionalidad de la historia europea (p. 357).



El rapto de Europa. Tomado de <https://academiaplay.es/tag/mitologia-griega/>. [captura 22/septiembre/2021].

La historia -en estricto sentido de temporalidad- de cualquier cultura o civilización establecida, desarrolla una serie de valores e ideas que consideran como fundamentales, legitimadoras y consolidadoras de su sociedad, que les permite ver y entender su mundo. Sin embargo, una máxima de la historia universal tiene que ver con la inpermanencia de las cosas, todo (individuos, sociedades y culturas) vive en perpetuo y constante transformación (Zunzunegui, 2022).

Una definición simplificada de cultura es “todo lo que el ser humano crea en comunidad” (*Ibid*, p. 15). Podemos identificar dos tipos: la cultura material (todo aquello físico: objetos, vestimentas, arte, arquitectura, etcétera) y la cultura inmaterial (ideas, lenguajes, imaginarios, costumbres, cosmovisiones, etcétera). Por otro lado, civilización (del latín *civitas*=ciudad) la entendemos como “toda cultura que se expande a lo largo de un área extensa y que subsiste por un tiempo prolongado, teniendo como principal punto de expresión y desarrollo, las ciudades” (*Idem*). Cabe mencionar que ambos conceptos son concomitantes.

En el caso de la civilización occidental, uno de sus principales “productos culturales” es la religión cristiana en todas sus variantes.

III.2.- España en el Siglo XV y XVI

Los visigodos fueron en origen un pueblo germánico nómada, cuya principal actividad era el pastoreo. Con la llegada del siglo III comenzó su expansión hacia el sur de Europa, llevando como consecuencia a cabo una oleada de incursiones sobre los territorios del Imperio Romano, quien intentó contenerlos firmando acuerdos con ellos y cediéndoles territorios.



Mapa que nos muestra la situación de la Península Ibérica y el norte de África entre los años 710-711, antes de la invasión Omeya. Tomado de <https://archivoshistoria.com/guadalete-batalla-y-consecuencias/captura-3/>.

[captura 27/marzo/2023].

En el año 711 d. C., grupos provenientes de oriente medio y del norte de África representados principalmente por árabes, sirios y bereberes, de religión musulmana y al mando del “general” bereber Tárik Ibn Ziyad, derrotaron al rey visigodo Don Rodrigo en la batalla de Guadalete al sur de la península ibérica. Este momento representó el inicio de una conquista y dominación que se propagaría de manera rápida, ya que en menos de ocho años, habían logrado dominar casi la totalidad de, en ese momento, Hispania a excepción de algunas localidades al norte de la actual España que después daría origen a diversos reinos cristianos que interactuarán de distintas maneras durante ocho siglos hasta el final del siglo XV.



Cuadro que nos muestra al rey don Rodrigo arengando a los jefes de su ejército antes de la batalla de Guadalete. Óleo sobre lienzo obra de Bernardo Blanco datada el año 1871. La pintura se conserva actualmente en el Museo del Prado. Tomado de <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/el-rey-don-rodrigo-arengando-a-los-jefes-de-su/0341bdd0-5c5f-4c68-8eb5-21bb1a4f9f95>. [captura 25/febrero/2023].

España era entonces un territorio islamizado bajo el nombre de Al-Ándalus y prontamente estuvo sometida al Califa de Damasco, posteriormente se conformó el Emirato de Córdoba en el año 756 d. C., y más adelante se proclamaría el Califato de Córdoba del año 929 al 1031 d. C., periodo durante el cual la España musulmana alcanzó su mayor esplendor en arte,

literatura, arquitectura, ciencia y medicina. Cabe mencionar que, en dicho periodo, la ciudad de Córdoba (en la actual Andalucía) se convirtió entonces en una de las ciudades más grandes e importantes de la Europa occidental.

Al decaer el Califato a partir del año 1031 d. C., Al-Ándalus se dividió en los denominados reinos taifas que fueron desapareciendo poco a poco ante la constante expansión cristiana en un periodo conocido como “La reconquista”. La cruenta conquista de Málaga (en agosto de 1487) privó al territorio sureño de su principal puerto y acabó para siempre con el espejismo de una posible ayuda militar de los reinos musulmanes del Magreb. La toma de Baza, en el otro extremo del reino, marcó asimismo un punto de inflexión. Quedaba claro que no se trataba de una guerra tradicional, basada en campañas veraniegas: aquella era una guerra total. Sólo continuaban resistiendo Granada y algunas escasas comarcas circundantes, y fue en esta zona en la que se concentraron Fernando e Isabel. Los Reyes Católicos, habían establecido pactos secretos con el rey granadino Boabdil por los que éste se comprometía a rendir la capital tan pronto como las circunstancias lo permitiesen.



Cuadro “La rendición de Granada”, Francisco Pradilla y Ortiz (1882). Tomado de

https://www.senado.es/web/conocersenado/arteypatrimonio/obrapictorica/fondohistorico/detalle/index.html?id=SENPRE_014124. [captura 25/febrero/2023].

Las Capitulaciones de Granada fueron muy ventajosas para Boabdil y sus súbditos, pues estipulaban el perdón para todos los resistentes, el respeto a sus propiedades, leyes, lengua e incluso religión. Sin embargo, poco tiempo más tarde, debido a diversas presiones, todo fue papel mojado y la corona impuso nuevos gravámenes e intentó convertir al cristianismo a los musulmanes.

Fue hasta el 25 de noviembre de 1491 que finalmente el último rey nazarí de Granada, Muhámmad XII, rindió la capital ante los reyes católicos Isabel de Castilla y Fernando II de Aragón. La caída del último enclave musulmán de Europa occidental parecía compensar la conquista de Constantinopla por los turcos otomanos, que había tenido lugar en 1453. Isabel

I de Castilla, al contrario de lo que había sucedido en tiempos de su padre Juan II y su hermano Enrique IV, no sólo tenía en mente obtener varias victorias en el campo de batalla, sino que pretendía algo mucho más ambicioso: acabar de una vez por todas con el poder islámico en la Península.

Previo a la toma de Granada y de la llegada de Cristóbal Colón al continente americano, ambas consideradas por la historiografía como el fin de la época medieval y el inicio de la época (o edad) moderna (1492 – 1789 con la Revolución Francesa); la expansión castellana en el Atlántico empieza a principios del siglo XV con los inicios de la conquista señorial de Canarias (1402) y puede considerarse como sustancialmente terminada a mediados del siglo XVI, después de la creación de los virreinos americanos, el de la Nueva España y el del Perú (Suárez, F. L., 1959).

El liderazgo del reino de Castilla en el siglo XV:

[...]se inscribe entre dos guerras civiles, la de 1368 y la de 1474.

La primera, que debe enfocarse como una revuelta victoriosa de la nobleza contra Pedro I, permite a una rama bastarda de la dinastía –la de los Trastámara– asentarse en el trono; la segunda se termina por la derrota de un importante sector de la nobleza e inaugura, bajo la dirección de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, una nueva etapa con la creación y los primeros pasos de un Estado moderno cuyas características esenciales recogerá la dinastía de los Austrias. Entre aquellas dos guerras civiles, se sitúa una revolución social que tiene como consecuencia la

formación de una aristocracia de nuevo cuño ambiciosa, potente y dinámica. Cabe en efecto interpretar la historia social castellana del siglo XV –y también hasta cierto punto la historia política– como un vasto proceso de aristocratización: la economía, la sociedad, la cultura se vieron arrastradas a él por el impulso de aquella clase social dominante que aspiraba a dar a la *Res publica* una estructura contractual, ligando al monarca, en un juego de deberes y derechos, a la docena y media de linajes que juntaban riqueza y poder; pugnan estos linajes nobiliarios por aumentar su caudal, por alzarse a puestos de primera fila en el gobierno; lo que está en juego es la posibilidad para el monarca de ejercer un poder personal de tipo político (Suárez, Op. cit., crf en Pérez, J., 2003, p. 602).



Ejército anglo-portugués (derecha) vence a la vanguardia francesa del ejército castellano que luchaba por la Casa de Trastámara. De la Chronique d'Angleterre de Jean de Wavrin.

<https://www.alamy.es/imagenes/derrota-inglesa.html?sortBy=relevant>. [captura 25/febrero/2023].

Por su parte, Suárez comenta:

Cuando, en diciembre de 1474, después de la muerte de Enrique IV, Isabel se proclama reina de Castilla, muchos e importantes señores se niegan a reconocer sus derechos; defienden los de la Beltraneja y, en 1476, auxilian la invasión portuguesa. La oposición nobiliaria es tan encarnizada que los Reyes Católicos se creen en el derecho y la obligación de pedir auxilio a los

vasallos, fomentando la rebelión contra los señores. Así hay que entender su carta de 26 de abril de 1476 en la que garantizan a todas las ciudades y villas “que hayan lugar de se alzar y rebelar por Nos” que quedarán incorporadas al patrimonio real. Esta actitud ha dado lugar a veces a interpretaciones incorrectas. Hubo una época en la que uno de los tópicos más corrientes en la historiografía afirmaba que los Reyes se metieron a la nobleza en el bolsillo y se las arreglaron para negarle todo protagonismo en la vida política y social. Hoy por hoy, se ha llegado a una interpretación mucho más matizada. No cabe duda que la postura de los Reyes Católicos en relación con la nobleza está llena de ambigüedad. Ellos, por una parte, se apoyan en los sentimientos antiseñoriales latentes para debilitar a sus adversarios políticos, pero, por otra parte, no pueden correr el riesgo de perder el apoyo de otros nobles leales que verían con desagrado una generalización de los movimientos antiseñoriales (*Ibid*, p. 603).

Cabe mencionar que la política de los Reyes Católicos respecto a la nobleza discrepa en gran medida con la que numerosos monarcas europeos tuvieron durante la edad media. Tenían muy claro que necesitan de la nobleza como estamento, ya que ésta, como el clero, era una de las bases sociales de la monarquía y posteriormente el Estado moderno. La nobleza entonces, forma parte integrante de la estructura de poder de la época; está sometido a la corona, pero constituye una administración delegada. La política de los Reyes Católicos es, pues, someter a disciplina la nobleza, impedir que se entrometa en asuntos políticos,

reivindicando para la sola corona la afirmación del poderío real absoluto e implantando las bases de un régimen autoritario, todo ello sin acabar con la nobleza e incluso manteniendo y reforzando su influencia económica y social (Alvar, 2002).

Las capitulaciones firmadas en Santa Fe, en 1492, entre los Reyes Católicos y Cristóbal Colón dan todavía mucha importancia a la iniciativa privada en la expansión ultramarina. A Colón se le concede los títulos de almirante del Mar Océano, virrey y gobernador de los territorios descubiertos, títulos y cargos con carácter hereditario. Además, Colón recibiría la décima parte de todas las ganancias netas que rindiesen las tierras descubiertas “por su industria”.



Azulejos en la Plaza de España, en Sevilla, con la imagen de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, los Reyes Católicos, en el momento en que reciben a Cristóbal Colón tras su viaje a las Indias. Tomado de https://historia.nationalgeographic.com.es/a/reyes-catolicos-reciben-a-cristobal-colon_7162. [captura

25/febrero/2023].

En 1499, el panorama cambia totalmente. Colón es llevado a España y sustituido en Indias por un gobernador nombrado por los Reyes, Nicolás de Ovando (1502). Diego Colón, hijo y sucesor del descubridor, que se vinculará por matrimonio con la nobleza castellana, fue todavía y por bastantes años gobernador de la isla Española, a partir de 1509; pero, a pesar de todo, el gobierno de “las nuevas tierras” queda en manos de la burocracia real; se autorizan navegaciones y descubrimientos a cualquier piloto castellano que lo solicite y firme la capitulación correspondiente. La “empresa de Indias” se convierte así en pública y nacional castellana. Quedaba por liquidar el régimen establecido en las Capitulaciones de Santa Fe. Los sucesores del descubridor interpretaron aquellas capitulaciones en un sentido maximalista, como si toda América hubiera sido descubierta “por su industria”, pero no tuvieron más remedio que reducir sus aspiraciones; después de unos pleitos complicados, acabaron renunciando a sus derechos en 1536 a cambio de una pensión perpetua de 10.000 ducados anuales, el título de almirante, el marquesado de Jamaica (con feudo en dicha isla) y el ducado de Veragua, con un señorío de unos 65 km² en el oeste del actual Panamá (Céspedes, 1991).

A partir del año 1500, la expansión seguirá llevándose a cabo por medio de iniciativas privadas, pero la corona puso especial firmeza en mantener dos normas fundamentales: Primero, conservar el control previo de las expediciones; y segundo, impedir que en los territorios conquistados, se formara una nobleza semejante a la que existía en la península.



“Conquista de México. Recibimiento de Moctezuma, Juan González (1698), Museo Nacional del Prado,

Madrid. Tomado de <http://www.xn--espaescultura->

[tnb.es/es/obras_de_excelencia/museo_de_america/conquista_de_mexico_recibimiento_de_moctezuma_extraido_del_original.html](http://www.xn--espaescultura-tnb.es/es/obras_de_excelencia/museo_de_america/conquista_de_mexico_recibimiento_de_moctezuma_extraido_del_original.html). [captura 07/marzo/2023].

Cabe destacar, que la conquista del imperio colonial no costó casi nada a la corona. Sólo las expediciones de Colón tuvieron una financiación con fondos públicos: 7/8 de los gastos de la primera (un poco más de un millón de maravedís); la segunda costó más, ya que la corona tuvo que fletar los barcos, pagar el material y los víveres, salarios para la tripulación; en las dos últimas expediciones colombinas, la inversión oficial fue mucho menos importante.

Después de Colón, la norma es la autofinanciación de las conquistas que se dejan, con contadas excepciones, a la iniciativa privada, limitándose la corona a conceder las autorizaciones necesarias. Las capitulaciones –para descubrir, para conquistar o para poblar– constituyen las bases jurídicas de las conquistas; no se trata de contratos, sino de licencias o mercedes; la corona toma precauciones; se niega a contraer cualquier compromiso y se reserva el derecho de nombrar funcionarios de la Corona para que administren los territorios conquistados. Sin embargo, en la realidad, la Corona sí que participa en la financiación de las expediciones de conquista, pero lo hace de manera indirecta, otorgando ayudas de costa a ciertos conquistadores (Pizarro y Almagro se han beneficiado de tales ayudas). Otra manera de financiar indirectamente las conquistas es otorgar a conquistadores determinados oficios (alcaldes, adelantados, gobernadores, capitanes generales...) o incitaciones fiscales (exención de derechos de aduanas o alcabalas, autorizaciones para introducir esclavos sin pagar los derechos correspondientes) (Suárez, F. L. Op. cit., p. 609).

Es importante establecer quiénes fueron las personas que participaron en los descubrimientos (para los europeos) y las conquistas a nombre de la Corona. Por lo general, fueron gentes sin fortuna, procedentes de las clases inferiores de la sociedad peninsular.

Nobles no los hubo entre ellos. Algunos pretendían ser hidalgos; los más eran hombres que no conocieron oficios ni técnica alguna. Huían de una patria que no les ofrecía una salida satisfactoria y se marchaban a ultramar en busca de tierras más acogedoras. Ansiaban encontrar horizontes nuevos, bienestar, aventuras... Querían ante todo medrar y valer más, es decir salir de su

condición baja y equipararse a la nobleza. Para ello necesitaban hacerse ricos rápidamente. Las Casas, Motolinía y otros han censurado duramente “la insaciable codicia y ambición que han tenido y esta negra codicia desordenada del oro”. La acusación se ha transformado en un lugar común. Pero sería injusto e inexacto atenerse a este solo aspecto. Para los conquistadores, el dinero no era un fin, sino el medio de adquirir un prestigio social al que no podían pretender en la península y alcanzar la gloria por sus hazañas. Morales Padrón da ejemplos convincentes de tal mentalidad: Cortés que compara la conquista de Méjico con la de las Galias que hizo Julio César; Bernal Díaz del Castillo, preocupado por contar las jornadas en las que participó para “que mis hijos y nietos y descendientes osen decir con verdad: Estas tierras vino a descubrir y ganar mi padre a su costa y gastó la hacienda que tenía en ello”. Después de conquistada Granada y terminada la Reconquista, se había interrumpido el movimiento que había permitido a tantos jóvenes ambiciosos alcanzar al mismo tiempo honra y provecho. Para los conquistadores, el prestigio de los valores militares venía antes del lucro mercantil. Van a las Indias en busca de un prestigio social que está fuera de su alcance en la península (*Ibid*, p. 606).

Muy pocos de aquellos conquistadores alcanzaron el éxito social que ambicionaban. Algunos ocuparon puestos de responsabilidad en la administración de los territorios americanos, pero

sólo de modo provisional, fueron sustituidos casi de inmediato por funcionarios enviados desde la península, con lo cual iniciará el proceso que llevará al “complejo criollo de frustración”. Rarísimos son los que se vieron recompensados por un título nobiliario; Hernán Cortés se convierte en marqués del Valle de Oaxaca; Francisco Pizarro fue nombrado primero caballero de Santiago y luego marqués de la Conquista.



El caballero de la mano en el pecho (1580), El Greco representa las cualidades del Hidalgo (piedad, virtud y alto rango), Museo del Prado, Madrid. Tomado de <https://historia-arte.com/obras/el-caballero-de-la-mano-en-el-pecho>. [captura 28/diciembre/2022].

Desde el principio, la corona se negó a crear en el Nuevo Mundo una nobleza que pudiera representar una amenaza para su autoridad. Carlos V siempre tuvo muy mal concepto de los conquistadores. En las instrucciones reservadas que dicta para su hijo y sucesor, en Augsburgo, el 18 de enero de 1548, insiste en la necesidad de que se respete estrictamente la autoridad de la corona en Indias:

Cuanto al gobierno de las Indias, es muy necesario que tengáis solicitud y cuidado de saber y entender cómo pasan las cosas de allí y de asegurarlas por el servicio de Dios y para que tengáis la obediencia que es razón, con la cual las dichas Indias serán gobernadas en justicia y se tornen a poblar y rehacer y para que se obvie a las opresiones de los conquistadores y otros que han sido allá con cargo y autoridad y so color desto, con sus dañada intenciones, han hecho y hacen, y para que los indios sean amparados y sobrellevados en lo que fuere justo y tengáis sobre los dichos conquistadores y sus haciendas la autoridad, superioridad, preeminencia y conocimiento que es razón y conviene para ganar y hacer la buena voluntad y fidelidad de los dichos indios y que el Consejo de las Indias se desvele en ello sin otro respeto alguno particular y como cosa que importa muy mucho L. J. Y así, no dejaréis [...] de... consultar muy bien con hombres de muy buen juicio, no interesados, y que entiendan las cosas de allá y que tengan principal fin y respecto de guardar la preeminencia real (Fernández, 1973, p. 569).

Los misioneros y cronistas contribuyeron a crear en España una corriente de hostilidad hacia los conquistadores. Algunos como Fray Bartolomé de las casas (n. Sevilla 1474- f. Madrid 1566), fraile dominico y obispo de Chiapas nunca ocultó su desprecio hacia aquellos que consideraba “advenedizos”.

¿Qué predicación y doctrina [...] podrá hacer Juan Colmenero en Santa Marta, un hombre matiego [rústico, grosero] y tal como su nombre muestra, a quien dieron en encomienda un pueblo grande y lo hicieron cura de las ánimas...? Un analfabeto que ni siquiera saber persignarse correctamente...”.¹⁴ Motolinía no le va a la zaga: “La mayor parte son labradores en España”, pero “hanse enseñoreado en esta tierra y mandan a los señores principales naturales de ella como si fueran sus esclavos”. Gómara recoge la que era la opinión dominante en España: “Los motejaban de villanos en España y Corte, y no merecedores de tanta parte y riquezas, y no digo entonces, pero antes y después lo acostumbran decir los que no van a las Indias: ¿hombres que por ventura merecen lo que tienen? (crf en Suárez, Op. cit, p. 607).

Hubo pues, en la sociedad castellana del siglo XVI, un rechazo casi total hacia los conquistadores quienes, desde el principio, fueron vistos como gentes sin escrúpulos: “en opinión de los nobles [...] fueron pretenciosos advenedizos con las manos teñidas de sangre de inocentes indios y con riquezas de origen al menos sospechoso” (Céspedes, Op. cit., p.

35) Y eso que la sociedad castellana de la primera mitad del siglo XVI era todavía una sociedad abierta; [...] no era del todo imposible acceder a la hidalguía; ahora bien, la hidalguía se merece; no se consigue en seguida; es preciso contar con el tiempo; sólo a la segunda o tercera generación los descendientes de un mercader pueden incorporarse plenamente a la élite social, pero los conquistadores tenían prisa; lo querían todo en seguida [...] (*Idem*). [].

Jerónimo de Mendieta (n. Vitoria-Gasteiz, 1525 – f. Ciudad de México, 1604), escribe en 1582, a propósito de la Nueva España:

[...]si ellos [los españoles] pudiesen tener buen gobierno en su república, como todo el mundo de todas las naciones tiene, conviene a saber que los menores sirvan a los mayores, y los pobres a los ricos, y los populares a los nobles, no tendrían necesidad de compeler a otra nación a que por fuerza los sirva; pero si quieren soportar una incorporable quimera de que todos los que pasaren la mar de España para las Indias (con ser la mayor parte lo desechado de ella) y los que dellos acá nacieren, todos han de ser caballeros y señores y príncipes y todos ellos y a sus esclavos le sirvan y los mantengan los indias, ¿ qué millones de gentes bastará para poderlo llevar ? (crf. En Bravo, G.M.C, 1998, p. 150).

Por otro lado, el resentimiento de muchos conquistadores (y también de sus descendientes), se hizo también expreso.

Aquí el príncipe no hace el gasto y es el capitán el que socorre y avía la gente” (Vargas Machuca). “A mi costa hice la gente e gastos que convino para la jornada e adeudé por lo poco que hallé prestado, demás de lo que presente ya tenía, en más de 60.000 castellanos” (Pedro de Valdivia). “En tiempo que estuve conquistando la tierra y anduve con la mochila auestas, nunca se me dio ayuda y agora que la tengo conquistada e ganada, me envían padrastro” (Pizarro). El ejemplo más célebre de resentimiento nos lo proporciona el famoso Lope de Aguirre, quien, en plena selva amazónica, le declara la guerra a Felipe II: “Mira, rey español, que no seas cruel a tus vasallos ni ingrato, pues estando tu padre y tú en los reynos de España, sin ninguna zozobra, te han dado tus vasallos, a costa de su sangre y hacienda, tantos reynos y señoríos como en estas partes tienes; y mira, rey y señor, que no puedes llevar con título de rey justo ningún interés en estas partes donde no aventuraste nada sin que primero los que en ellas han trabajado y sudado sean gratificados (Gómez y Marchena, 1985, p. 69).

A pesar de todo, la corona tuvo que hacer concesiones. Se resistió a crear una verdadera nobleza en las Indias, pero no tuvo más remedio que consentir a una forma modernizada del régimen señorial, la encomienda, a pesar de las campañas de Las Casas que denunciaba en ella un peligro político: sus titulares –los encomenderos– podrían fácilmente hacerse “muy

señores y menos domables y obedientes a Vuestra Majestad y a sus reales justicias”. Se procuró sin embargo tomar precauciones para evitar la formación en Indias de señoríos jurisdiccionales semejantes a los que existían en la península. La evolución decisiva se debe a Felipe II quien transformó la encomienda de servicio en la que los indios pagaban el tributo a los encomenderos en especie y en trabajo forzoso, en encomienda de tributo, en la que éste se percibe en metálico y es recaudado por los funcionarios del rey, sin que el encomendero tenga contacto con los indios ni autoridad sobre ellos; la institución otrora diseñada como base de un régimen señorial se había convertido en una simple renta, pagada por la hacienda real y mermada por impuestos.

Escarmentada por la pugna con la nobleza castellana que se desarrolló en los siglos finales de la Edad Media, la monarquía trató entonces de evitar que la expansión ultramarina diera lugar a la formación de una nobleza americana capaz de oponerse a ella. No pudo impedir, sin embargo, la constitución de una potente clase social criolla que a la larga acabó convirtiéndose en aristocracia. Desde el siglo XVI, hay un conflicto virtual entre los criollos y los agentes de la corona. Entre los unos y los otros existen solidaridades y aun complicidades, pero también rivalidades. Los descendientes de los conquistadores consideran que las Indias les pertenecen, ya que sus padres ganaron aquellos territorios sin la ayuda de la corona. Quieren aprovecharse de la tierra y de los hombres y acusan a los funcionarios reales porque éstos les niegan el derecho a explotar los indios como les da la gana. Éste es el origen del complejo criollo de frustración que tendrá consecuencias a finales del siglo XVIII (Suárez, Op. cit., p. 608).

Como puede observarse en el breve relato histórico, el imaginario europeo de los grupos de indígenas que estaban asentados en Mesoamérica se permea por los cronistas y misioneros que narran y describen a la corona española lo que sucede aquí, al mismo tiempo que se van conformando también las relaciones de poder en la Nueva España que inciden en el imaginario novo hispano de lo mesoamericano y en el de lo chichimeca en el caso de aquellos que se encontraban en lo que hoy es territorio mexicano.

III.2.1.- La imagen europea del Otro-Salvaje.

Roger Bartra define lo que él llama “el mito del hombre salvaje” como un estereotipo arraigado de la literatura y el arte europeos desde el siglo XII que se desarrolló durante siglos previos y “que se entreteje con los grandes problemas de la cultura occidental” (Bartra, 2001, p. 88).

El llamado hombre salvaje o también conocido como el ser de los bosques, se trata de una figura que comenzó a aparecer representada en el arte medieval europeo. La figura de un hombre salvaje aparece representada en multitud de imágenes talladas en piedra o bien pintadas en los distintos rosetones de los techos de las iglesias y catedrales medievales. Un ejemplo es la Catedral de Canterbury en Inglaterra o en España en la Puerta Occidental de la Iglesia Catedral de Cristo Salvador en Ávila donde se representan también Hombres Salvajes (figura siguiente).



Puerta de la Catedral de Ávila, España, custodiada por dos hombres salvajes. <https://sobrehistoria.com/los-hombres-salvajes-de-la-edad-media/> [captura 13/abril/2023]

Ésta larga continuidad en el tiempo sobre el mito del hombre salvaje:

[...]ofrece singulares problemas metodológicos para comprender las raíces del mito y su larga evolución; al mismo tiempo, nos ofrece una gran oportunidad para explorar ampliamente las condiciones y procesos que han auspiciado el surgimiento de la idea (y la *praxis*) de civilización, tan estrechamente vinculada a la identidad de la cultura occidental. El hombre civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje. Es

un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro; pero se ha creído que la imagería del Otro como ser salvaje y bárbaro -más o menos distorsionado- de las poblaciones no occidentales es una expresión eurocentrista de la expansión colonial que elaboraba una versión exótica y racista de los hombres que se encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores. Yo pienso, por el contrario, que la cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes que la gran expansión colonial, idea modelada en forma independiente del contacto con grupos humanos extraños de otros continentes. Además, los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho de forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea (*Ibid*, pp. 87-88).

Para Roger Bartra, el mito del hombre salvaje debe analizarse desde siglos más atrás de la época moderna, es decir el siglo XVI. Por otra parte, Diana Olivares menciona:

La figura del hombre salvaje, también denominado *homo agreste* u *homo sylvaticus*, resulta de una gran complejidad, ya que no se trata de un motivo con un origen concreto, procedente de una sola tradición escrita u oral; sino que es una criatura imaginaria que deriva de la fusión de elementos cultos y populares, así como de fuentes escritas, orales e iconográficas. Se trataba de un ser fantástico que habría llegado a convertirse en una ambigua personificación del “otro”, una alteridad de lo fantástico que ya en la Antigüedad había sido plasmada a través de las representaciones de grotescos monstruos, como los centauros o los faunos, y que en la Europa del siglo XII se codificó en un mito basado en antiguas tradiciones grecolatinas y judeocristianas (Olivares, 2013, p. 41).



Martin Schongauer, Mujer salvaje amamantando a bebé, grabado, c. 1480- 1490. Nueva York, The Metropolitan Museum of Art. <http://images.metmuseum.org/CRDImages/dp/weblarge/MM47655.jpg> [captura 12/feb/2023]

La palabra “salvaje” en el castellano medieval en el sentido que concierne en la presente tesis, se refiere al ser imaginario medio hombre, medio bestia, caracterizado por estar completamente cubierto de vello corporal y que se suponía que vivía en los bosques. También se aplicó “como adjetivo relativo a plantas y animales silvestres, lugares inhóspitos o incluso para pueblos bárbaros, así como otros usos figurados relativos a lo cruel, rudo o insociable” (*Ibid*). Asimismo, en ocasiones se asoció a una representación del apetito desordenado y libidinoso que sería consecuencia de su aislamiento en el bosque; por ello a menudo se contraponen al caballero como su antítesis. Después de 1492 la imagen del salvaje europeo se proyectó sobre los nativos americanos.

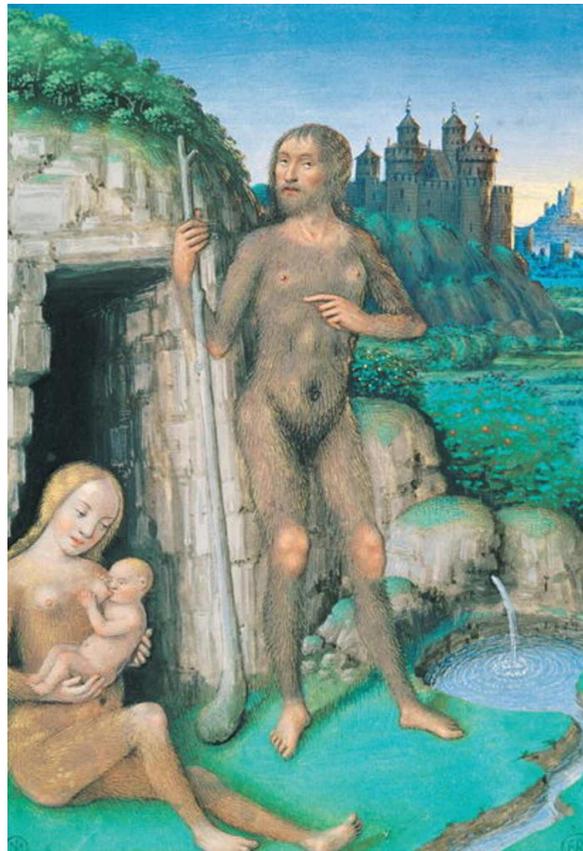


Portada de la versión italiana (por Giulano Dati) de la carta de Colón anunciando el descubrimiento. Primera edición, Roma, 18 de junio de 1493. Único ejemplar conocido en la Biblioteca Colombina de Sevilla.

Reproducido a partir del facsímil en *Curiosidades Bibliográficas y Documentos Inéditos. Homenaje del Archivo Hispalense al Cuarto Centenario del Descubrimiento del Nuevo Mundo*, Sevilla, Oficina de E.

Rasco, 1892. [captura 11/abril/2023]

Iconográficamente, el hombre salvaje se representa como una criatura que vive en el bosque o la selva, al margen de la civilización, es representado totalmente cubierto de pelo, con largos mechones y barba, como una fiera; aunque su tipo físico es humano, sus características raciales son similares a las de la población europea. Su cuerpo suele ir desnudo, aunque puede vestir un faldón corto o simplemente algún elemento vegetal, y a menudo porta un cinturón más o menos ornamentado. El tamaño de la figura puede variar en función de las convenciones plásticas de la obra a la que pertenezca, aunque ya sea como un gigante o como un enano, se suele resaltar la fuerza sobrenatural de la que estaría dotado. Uno de sus atributos más habituales es la maza o grueso bastón, que puede empuñar o apoyarse sobre él.



Jean Bourdichon (atr.), La condición salvaje de las cuatro condiciones de la sociedad, c. 1500. Paris, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, Bibliothèque, Miniature 90. [captura 9/noviembre/2022].

Cabe mencionar, que existen además variantes en las que aparece el salvaje en “su vertiente femenina, acompañando casi siempre al hombre salvaje, o incluso formando una familia” (*Ibidem*, p. 42).

Bartra (1996) y otros autores sitúan el origen del concepto del “salvaje” en la literatura clásica y la herencia grecorromana de figuras fantásticas que también representaron la alteridad del hombre civilizado, como los centauros, silenos, sátiros o cíclopes. Como punto intermedio, el primero acude a dos personajes legendarios que podrían haber tendido un puente hacia la creación de este ser irreal: las leyendas de Merlín, surgidas de la *Vita Merlini* de Geoffrey de Monmouth (mediados del siglo XII) y su conversión en ermitaño, así como la historia de la locura de Nabucodonosor, que preso de una locura, le hace vivir en la selva como un animal –como un ‘salvaje’- durante siete años, debido a su falta de fe en Yahvé. (Daniel, 4, 1-37)



La locura de Nabucodonosor. Biblia de Pamplona, Pamplona (España), c. 1194-1197. Amiens, BM, Ms. Lat. 108, fol. 136r. http://www.enluminures.culture.fr/documentation/enlumine/fr/BM/amiens_094-08.htm

[captura 12/diciembre/2023].

El salvaje no forma parte del sistema tipológico cristiano y por lo tanto no tiene prefiguradas. En todo caso pueden señalarse las similitudes con las representaciones de Nabucodonosor en algunas imágenes que plasman su episodio de locura narrado en la Biblia. No obstante, ha de ser destacado el paralelismo iconográfico con San Onofre, el santo anacoreta que siempre era representado desnudo y cubierto de pelos, como habitante de las apartadas selvas. Además, algunos autores consideran que en algún momento para el mundo cristiano medieval, la figura del salvaje podría haberse asimilado a la del demonio, al que también se representa peludo (Olivares, Op. cit., p. 48).

Edmundo O’Gorman (1977), menciona que la “invención de América” como un nuevo mundo implicó necesariamente la “invención del Indio americano”, es decir la invención de un tipo de ser humano “natural” de aquel nuevo continente, resultado de la acción secular de su tierra y su cielo. Aunque la experiencia demostraría que sus representantes concretos eran física y culturalmente muy variados, incluso notoriamente distintos unos de otros, desde el punto de vista occidental todos ellos se igualaban en su condición de naturales americanos, es decir de Indios. Una noción que desde el siglo XVI fue asumida por esas mismas poblaciones y una idea de enorme potencia que era necesario dotar de contenidos. Y también de una imagen visual adecuada porque,

[...]si algo caracteriza a la llamada Edad Moderna en Occidente, es precisamente una pasión por la imagen y por la acción misma

de mirar que se ha ido exacerbando hasta llegar a nuestros días. Fue entonces cuando la visualidad asumió un valor demostrativo primordial y se transformó en principal criterio de certeza para multitud de campos: el testigo de vista, la autopsia (lo que se ve por los propios ojos), la visión y su perspectiva como criterio de representación de la realidad y del principio de crítica (Bustamante, 2017).

En lo concerniente a esta investigación, es relevante la conformación del imaginario del salvaje desde el punto de vista eurocentrista ya que es el que determina, por jerarquía lingüística y simbólica, lo que se entiende como el salvaje chichimeca al que debía conquistarse y confrontar, en contraposición del indio mesoamericano, o mejor dicho en contraste, al que se imaginaba como un sujeto provisto de alma de niño al que debía protegerse.

III.3.-Cultura Mesoamericana.

Durante muchos años, la historia de México empezó con los episodios finales del “esplendor azteca” y con la implantación de la vida española. En otras palabras, se concebía como “azteca” todo lo anterior a la aparición de Cortés, y sólo era verdaderamente importante lo que se relacionaba con Europa. Hasta el siglo XIX inclusive, las “ruinas monumentales” de los numerosos sitios arqueológicos y otras fuentes de información, que ahora sabemos que no eran aztecas, permanecieron casi mudas, excepto para algunos pocos eruditos.

Había entonces que integrar al patrimonio cultural y a la historia de México, por ejemplo, las ruinas (hoy sitios arqueológicos) de Oaxaca que eran “muy diferentes de las de la Península de Yucatán o de las de Veracruz, o bien, los códices mixtecos respecto a los mayas que eran igualmente distintos. Aún ante tal diversidad, se percibía cierto “parentesco”. ¿Cómo clasificar tal conglomerado de elementos materiales e ideológicos a las que historiadores y arqueólogos llamaban “antigüedades mexicanas”? ¿Eran verdaderamente “salvajes” aquellos seres humanos “emplumados y desnudos” que en el siglo XVI habían asombrado a los europeos? ¿Por qué las “pirámides” de Teotihuacán eran tan “magníficas” como las de Egipto o Mesopotamia? Años de estudio e investigación convencieron a los especialistas a crear un concepto histórico, antropológico y arqueológico que diera sentido al devenir de los grupos originarios del continente americano en general y de los de México en particular, anteriores a la llegada de Colón.

Entre 1915 y 1943, los “americanistas” llegaron a las nociones de Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica, y se dieron a la tarea de difundir dicho conocimiento y promover desde varios países la necesidad de rescatar los “significados”, que habían permanecido ignorados durante tantos siglos.

Mesoamérica, como concepto, tiene antecedentes históricos previos a su definición -como la entendemos hoy- por Paul Kirchoff en 1943. Numerosas fuentes coloniales ya desde el siglo XVI, existía por parte de los españoles una percepción de cierta unidad cultural entre los grupos indígenas conquistados. Fray Bartolomé de las Casas en su *Apologética Historia*

Sumaria (1986), menciona algunas semejanzas entre las creencias de los indígenas de la Guatemala actual y la de otros grupos denominados hoy como mesoamericanos.

Toda esta tierra [decía el fraile al referirse a Guatemala], con la que propiamente se dice la Nueva España, debía tener una religión y una manera de dioses, poco más o menos [igual], y extendíase hasta las provincias de Nicaragua y Honduras, y volviendo hacia la provincia de Xalisco, y llegaban, según creo, a la provincia de Colima y Culiacán (Romero, A., 1999, p. 233).

Désiré Charnay (1904), a mediados del siglo XIX, veía cierta homogeneidad cultural entre el norte y el sur de México, entre la meseta central y la tierra caliente. Decía que estábamos ante una misma civilización, una misma religión, y símbolos y dioses similares.

Pasarían varios años más para que la Ciencia Antropológica analizara y definiera dicha unidad en una Macroárea cultural. Otis T. Mason, desde la antropogeografía hablaba de los ambientes étnicos de México, en los que incluía tanto elementos geográficos como culturales cuando describía alguna región de alta cultura. Tal idea era utilizada por él mismo y más adelante por Kroeber (1939, pp. 6-7), casi como sinónimo de “área cultural”. Así, a través de estas percepciones de los grupos .de alta cultura, comenzó a surgir la idea del término “área mesoamericana” como concepto formado a partir de la combinación básica de los elementos anteriores; sin embargo, al principio los factores ambientales tuvieron un mayor peso, pero finalmente el punto decisivo de su conformación la constituyó la parte cultural. Si bien en un principio a pesar de ser de gran utilidad para cuestiones ambientales, dejaba muy endeble y

poco atendida la parte de los habitantes y sus culturas, de manera que hacía falta la creación de un concepto en el cual éstos se incluyeran completamente; éste fue punto de partida para la creación del término área cultural, base de la definición de Mesoamérica. (Romero, A., Op. Cit., p. 233).

Cabe destacar la definición de la frontera norte mesoamericana dada en el trabajo de Miguel Othón de Mendizábal (1946, original 1928) titulado: *Influencia de la sal en la distribución geográfica de los grupos indígenas de México*. En este ensayo, Mendizábal, basado en las prácticas de subsistencia que él llamó géneros de vida y regímenes alimenticios, realizó un mapa donde trazó los resultados de sus investigaciones etnohistóricas de distribución geográfica de los grupos indígenas de México en la época de la conquista, en el cual separaba a los grupos de cazadores-recolectores de los grupos agricultores de la frontera noroeste. De esta forma, Mendizábal colocó al río Sinaloa como frontera entre los grupos prepolíticos de los pequeños estados, anticipándose a lo que otros estudiosos confirmarían posteriormente (Romero, A., Op. Cit., p. 234).

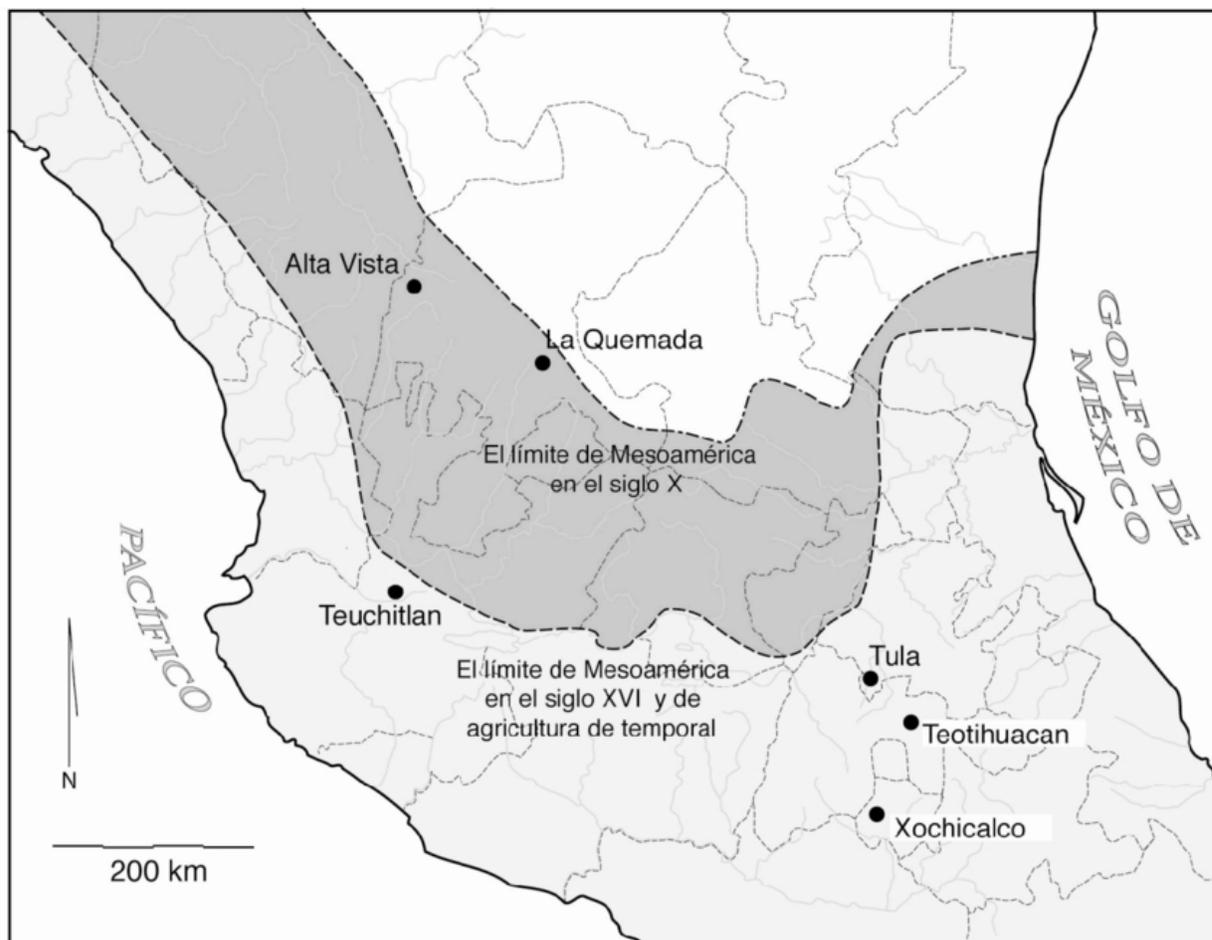
A pesar de las múltiples diferencias de detalle que presentan estas culturas en su peculiar desarrollo, a las que contribuyeron en forma poderosa las posibilidades geográficas y los recursos materiales de cada región, ofrece analogías fundamentales, como son el uso de la pirámide como elemento importantísimo de su arquitectura, el plan general de sus grandes ciudades sagradas, la orientación esencial de sus religiones politeístas, panteístas, con reminiscencias frecuentes del totemismo ancestral, pero con una

común superestructura astronómica, que se tradujo en las brillantes concepciones de sus calendarios, basados en un profundo conocimiento de los fenómenos celestes, producto de una mentalidad fuertemente lógica. (Mendizabal, 1946a, p. 17).

En 1939, el Comité Internacional para el Estudio de Distribuciones Culturales en América (creado por el XXVII Congreso Internacional de Americanistas) consideró tema importante el establecimiento de las áreas culturales para todo el continente; en este congreso, y con la discusión de los especialistas americanos, se resuelve determinar tres grandes grupos de distribución de rasgos culturales: 1) elementos culturales exclusivos del área, 2) elementos culturales comunes del área y de otras superáreas culturales, y 3) elementos culturales que sobresalen por su ausencia en el área. A partir de ese año, Kirchoff, a la cabeza de varios investigadores, comienza en México a realizar un trabajo intensivo de lectura y fichado de fuentes históricas, principalmente de las llamadas Relaciones Geográficas y de las crónicas del primer siglo de la conquista (Dahlgren, 1990, p. 80).

Para la delimitación de Mesoamérica, Kirchoff se aprovechó de la subdivisión ya establecida por Kroeber para el continente: Norteamérica, América Media y Sudamérica, con el fin de que a partir de cuestiones tecnoeconómicas, se agruparan las culturas americanas antiguas en cinco grandes zonas: 1) cazadores, recolectores y pescadores de Norteamérica; 2) cultivadores inferiores de Norteamérica; 3) cultivadores superiores; 4) cultivadores inferiores de Sudamérica; y 5) recolectores y cazadores de Sudamérica. En esta división continental, Kirchoff privilegió como indicador de cultura a la actividad agrícola. Por otra parte, la ubicación de un grupo humano en un territorio se relacionaría con cuestiones biogeográficas

como lo había hecho Kroeber; su alimentación se asociaría, a su vez, con la tecnología y con algunos elementos materiales de la cultura. Ésta fue la metodología salida de las discusiones del Comité y adoptada por Kirchhoff. Otro factor para la delimitación lo fue la composición étnica, sobre todo relacionada con la lengua hablada por los distintos grupos.



Frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica, siglo X y siglo XVI. Tomado de Elliott, *et al.* (2009, p. 109).

Kirchoff propuso que las fronteras del área cultural mesoamericana en el siglo XVI (que por su metodología resultaba sincrónica) tenían las siguientes características: primero, que la frontera norte se distingue de la frontera sur por tener un grado mayor de indefinición por su

inseguridad constante; segundo, que el norte de Mesoamérica colindaba con zonas menores de cultivadores inferiores, principalmente con grupos de cazadores-recolectores; tercero, el sur colindaba con cultivadores inferiores: jicaque, paya, sumo y misquito; cuarto, el interior del territorio mesoamericano no era totalmente homogéneo en términos de cultura, ya que algunas zonas interiores y las fronteras tenían grupos con un nivel cultural más bajo. Los rasgos o elementos principales fueron clasificados por Kirchoff en tres grandes conjuntos: 1) aquellos que son típicamente mesoamericanos, 2) los que se encuentran en Mesoamérica y en otras áreas culturales, y 3) aquellos que están ausentes de Mesoamérica (Romero, A., Op. Cit., p. 236)

Dentro del primer conjunto, los rasgos típicamente mesoamericanos son:

1. Bastón plantador de cierta forma (coa).
2. Construcción de huertas ganando terreno al lago (chinampas).
3. Cultivo de chía; su uso para bebida y para aceite con el fin de dar lustre a pinturas.
4. Cultivo de maguey para aguamiel, arrope, pulque y papel.
5. Cultivo de cacao.
6. Molienda del maíz cocida con ceniza o cal.
7. Bolas de barro para cerbatanas, bezotes y otras chucherías de barro.
8. Pulimento de la obsidiana.
9. Espejos de pirita.
10. Tubos de cobre para horadar piedras.
11. Uso de pelo de conejo para adornar tejidos.
12. Espadas de palo con hojas de pedernal u obsidiana en los bordes (macuáhuitt).

13. Corseletes estofados de algodón (ichcahuipilli).
14. Escudos con dos manijas.
15. Turbantes.
16. Sandalias con talones.
17. Vestidos completos de una pieza para guerreros.
18. Pirámides escalonadas.
19. Pisos de estuco.
20. Patios con anillos para el juego de pelota.
21. Escritura jeroglífica.
22. Signos para números y valor relativo de éstos según la posición.
23. Libros plegados estilo biombo.
24. Anales históricos y mapas.
25. Año de 18 meses de 20 días, más 5 días adicionales.
26. Combinación de 20 signos y 13 números para formar un periodo de 260 días.
27. Combinación de los dos periodos anteriores para formar un ciclo de 52 años.
28. Fiestas al final de ciertos periodos.
29. Días de buen y mal agüero.
30. Personas llamadas según el día de su nacimiento.
31. Uso ritual del papel y del hule.
32. Sacrificio de codornices.
33. Ciertas formas de sacrificio humano (quemar hombres vivos, bailar usando como vestido la piel de la víctima).
34. Ciertas formas de autosacrificio (sacarse sangre de la lengua, orejas, piernas, órganos sexuales).

- 35- Juego del volador.
36. 13 como número ritual.
37. Una serie de deidades (Tláloc, por ejemplo).
38. Concepto de varios ultramundos y de un viaje difícil a ellos.
39. Beber el agua en que se lavó al pariente muerto.
40. Mercados especializados o subdivididos según especialidades.
41. Mercaderes que son a la vez espías.
42. Órdenes militares (caballeros águilas y tigres).
43. Guerras para conseguir víctimas que sacrificar.

Cabe mencionar que los seis primeros rasgos del listado están relacionados con la agricultura, lo que no es de extrañar, ya que el autor toma como base el que son pueblos agrícolas. Sin embargo, lo que nos interesa resaltar es que no hay una jerarquización de los rasgos.

De los elementos mencionados podemos observar que no están agrupados de manera sistemática, sino que se mencionan elementos fundamentales para la economía, como podrían ser las chinampas dentro del proceso de producción agrícola, además de ser características de una determinada zona de Mesoamérica, junto con rasgos como las bolas de barro o las sandalias con talones. No hay una jerarquización de los mismos (Matos Moctezuma, 1982, p.162).

Conforme han avanzado las ciencias antropológicas, particularmente desde la segunda mitad del siglo XX, han surgido numerosas críticas al concepto de Mesoamérica propuesto por Kirchhoff, muchos de los “rasgos” mencionados por él se presentan en sociedades complejas, profundamente estratificadas y en las que el Estado juega un papel importante. Por eso consideramos como fundamental establecer que la diferencia esencial con otras regiones de América es, precisamente, que se llegó -dentro del proceso de desarrollo- a sociedades en que están presentes éstas y otras características, y que solamente en el área andina las vemos también con sus propias particularidades.

[...] Mesoamérica, concepto que es sinónimo de la presencia de un nuevo modo de producción, en el que la agricultura y el tributo son básicos, sobre relaciones de producción en que se establece una doble explotación: de una clase con otra de la misma sociedad, y de la clase dirigente de una sociedad con pueblos conquistados que le son tributarios, apropiándose así de parte de la producción y del trabajo ajeno. Es así como consideramos Mesoamérica, con lo que implica (un nuevo modo de producción basado en la agricultura y en el tributo...) que estará presente a partir de los olmecas y se irá extendiendo, tanto en tiempo como en espacio, hasta llegar a los límites que Kirchhoff marca para el siglo XVI, con sus diversas fases de desarrollo interno [...] (*Ibid*, p. 174).

Paul Kirchhoff, en la introducción a su trabajo Mesoamérica, en la edición de 1960 (*Op. Cit.*), señalaba que su intento iba dirigido a resaltar lo que tenían en común los pueblos y culturas de una determinada parte del continente americano, por lo que se limitó a enumerar rasgos exclusivos de esos pueblos, sin abarcar la totalidad de su vida cultural. Comenta: “Falta, en fin, la profundidad histórica que la orientación misma de este trabajo implica, esto es la aplicación de los mismos principios a épocas anteriores, retrocediendo paso por paso hasta la formación misma de la civilización mesoamericana.” (*Idem*).

Como mencionamos en el punto III.3, civilización (del latín *civitas*=ciudad) la entendemos como toda cultura que se expande a lo largo de un área extensa y que subsiste por un tiempo prolongado, teniendo como principal punto de expresión y desarrollo, las ciudades. Eduardo Matos Moctezuma (2000) comenta que definir cabalmente el concepto Mesoamérica no es fácil, por su parte plantea tres categorías fundamentales desde la arqueología que pueden aportar a dicha problemática, éstas son tiempo, espacio y cultura:

A) Tiempo. Diferentes ramas de la ciencia utilizan esta categoría dándole un contenido específico según su aplicación. No se pretende en la presente investigación analizar cada caso, sino ver cómo se le conceptualiza dentro de la arqueología. De esta manera tenemos que la categoría de tiempo se relaciona no con un tiempo cualquiera, sino con el tiempo histórico, es decir, con los procesos de desarrollo que se dan en las sociedades y los diferentes conceptos que sirven para establecerlo. Ahora bien, todos los procesos están constituidos por cambios, y estos cambios pueden ser de dos tipos: cuantitativos y cualitativos. Los primeros son aquellos que se dan poco a poco; es un proceso evolutivo lento, gradual, que se presenta siempre al interior de cualquier sociedad y que constituye las fases de evolución de la misma,

pero también puede revestir un alcance mayor y abarcar varias sociedades contemporáneas o en sucesión histórica. Por ejemplo, en el caso de la primera podemos considerar la sociedad teotihuacana, desde sus inicios hasta que decae (100 aC-750 d. C), con fases internas de desarrollo que son factibles de ser detectadas arqueológicamente. En el caso de la segunda, son etapas que se establecen porque diversas sociedades presentan características más o menos homogéneas. Sería el caso de cuando se habla de la etapa de cazadores-recolectores o de la etapa de la civilización. Así, fase y etapa son dos categorías temporales que utilizaremos en este trabajo.

El cambio cualitativo es aquel que nos permite detectar el cambio de una etapa a otra. Es un cambio revolucionario que da paso a nuevas características diferentes a las que prevalecían hasta entonces. Un buen ejemplo podría ser lo que Childe denominó “Revolución Neolítica”, es decir, el momento en que el hombre descubrió la agricultura y las consecuencias que esto produjo en aquellas sociedades en todos sus niveles. Así, el tiempo histórico puede ser aprehendido por la arqueología y ser dividido con base en el dato arqueológico. Esto nos permite ver los procesos de desarrollo y qué características presentaron. La cronología es inherente al tiempo mismo y nos da la referencia de cuándo ocurrieron los cambios, por lo que su importancia es evidente. La división del tiempo y la cronología permiten al especialista plantear periodificaciones.

B) Espacio. Esta categoría se concibe por la extensión territorial que en un momento dado ocupa una sociedad. Esta extensión puede crecer o contraerse a lo largo del tiempo y puede incluir medios ecológicos distintos o no. Así podemos hablar de la extensión o territorio que ocupó la sociedad olmeca o la azteca. Pero en una concepción mayor, esta categoría puede

abarcar varias sociedades en un momento histórico específico, como es el caso de Mesoamérica para el siglo XVI, o por el contrario, referirse a un solo asentamiento o conjunto de asentamientos. Varias categorías espaciales se utilizan en arqueología, como son: sitio, región, área, superárea, etcétera.

C) Cultura. Si existe una categoría que ha tratado de ser definida es precisamente la de cultura. Sabemos de la gran cantidad de definiciones que hay sobre el particular. Para fines de esta investigación, está referida a toda creación humana, ya sea material o espiritual, además de las relaciones de todo tipo que se establecen entre los hombres, ya en el proceso de la producción, ya en aspectos administrativos, etcétera.

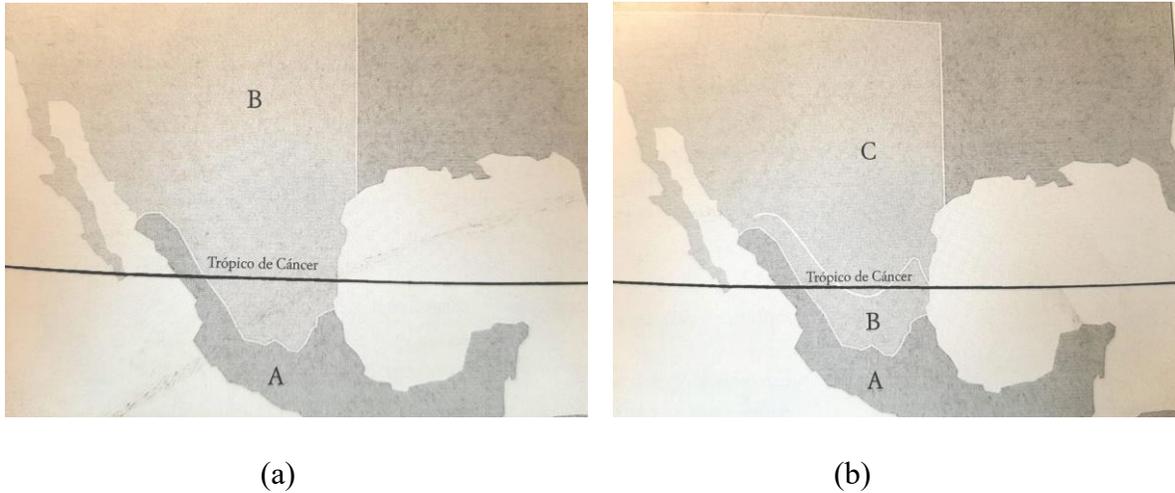
Las tres categorías aludidas forman una unidad dialéctica y están siempre presentes en cualquier lugar en que esté el hombre, creador por excelencia. Desde los orígenes más remotos hasta nuestros días y cualquiera que sea el medio en que se encuentre, están interactuando de una manera dinámica y son inherentes al hombre mismo. El hombre, creador de cultura, vive y controla un espacio específico y se desarrolla en el tiempo, que adquiere su carácter de tiempo histórico por la acción del hombre, de la sociedad. Pues bien, para la historia, y por ende para la arqueología, es posible estudiar esa interrelación en un tiempo y en un espacio específico. Tal es el caso de Mesoamérica. Dicho en otras palabras, Mesoamérica es la conjunción de determinado tipo de sociedades con sus propias características dentro de un

tiempo determinado y un espacio que tuvo variaciones a lo largo de ese tiempo. Una vez visto lo anterior, estamos en posibilidades de empezar a analizar el contenido de Mesoamérica en relación con estas categorías, si bien la cultura quedará implícita a medida que vayamos avanzando en las características de ese contenido (*Ibid.*, p. 107-109).

Mesoamérica desde el punto de vista geográfico, es la región que abarca desde el actual estado de Sinaloa y la zona limitada al norte por los ríos Lerma y Pánuco en el estado de Tamaulipas, y al sur hasta la actual República de Costa Rica en Centroamérica. Dentro de tan vasto territorio, se desarrollaron a través de espacios y tiempos numerosas culturas principalmente sedentarias y agricultoras; en su conjunto conforman una macroárea cultural en la que compartieron entre sí diversas características en común: cultivaban maíz, frijol y muchas otras plantas comestibles, vivían en aldeas y en ciudades; desarrollaron la alfarería y la cestería, compartían, -con variantes locales- una cosmovisión muy particular que tenían - y en no pocos lugares tienen-expresada tanto en su cultura material como en la inmaterial (dioses, mitos y rituales).

Arqueológicamente se ha podido ubicar la frontera septentrional mesoamericana en el paralelo 38° Norte (Siguiendo figura “a”), sin embargo, dicha frontera fluctuó en el tiempo. Hacia el primer milenio de nuestra era, grupos culturalmente mesoamericanos, colonizaron parte de Aridoamérica (Siguiendo figura “b”), llegando prácticamente hasta el Trópico de Cáncer que al día de hoy corresponde a los estados de Querétaro, San Luis Potosí

(parcialmente), la parte suroeste de Tamaulipas, Guanajuato, Zacatecas y Durango (Braniff, 1974 y Hers, 1989).



(a). Frontera entre Mesoamérica (A) y el Norte de México (B). **(b)** Colonización mesoamericana en época clásica (B) y (C) territorio no colonizado por los mesoamericanos. Mapa tomado de Braniff (2001, p. 9).

Entre el 900 y el 1200 d. C., aquellos colonos mesoamericanos abandonaron paulatinamente la zona desplazándose hacia el sur del país. Dichos colonos estaban formados por grupos de habla náhuatl que eventualmente dominarían durante el posclásico toda la región mesoamericana, siendo algunos de ellos los toltecas, los xochicalcas, los tlaxcaltecas, y los mexicas, entre otros. Al despoblarse aquella zona, fue siendo poblada por grupos de cazadores recolectores de la Cultura del Desierto que siglos más tarde serían denominados por los mexicas como teochichimecas (traducido al castellano como “del todo bárbaros”) y con los que los españoles verían frenada su conquista hacia el norte.

III.3.1.- Mito Chichimeca y los Mexicas.

Durante el siglo XVI el territorio norteño allende las fronteras mesoamericanas era conocido por las culturas sureñas como la Chichimecatlalli, territorio donde vivían grupos humanos con modos de subsistencia y orígenes diferentes. Los mesoamericanos entendían por chichimeca a la “gente del norte”, fueran tanto nómadas como sedentarios. Por otra parte, designaban éstos como teochichimecas a los grupos “del todo salvajes” que no tenían ni agricultura ni asiento fijo; si bien algunos de estos grupos aprendieron a cultivar o bien fueron colonizados por grupos de agricultores, lo cierto es que los que habitaban en las zonas más áridas del país, nunca dejaron de ser nómadas o seminómadas. (Braniff, Op. cit., p. 33).

Hace ya tiempo que se definió arqueológicamente una “Cultura del Desierto” relacionada con estos grupos, que puede identificarse a partir de hace 7000 años. Se ubicó primeramente en el suroeste de Estados Unidos y luego en varios sitios del Norte de México. Esta “cultura” (o más bien “tradición”) no implica que se trate de la misma gente, sino de una forma generalizada que el hombre descubrió para sobrevivir en los desiertos que se extienden en el norte de México y el sur de Estados Unidos. Muchos de los elementos característicos de esta cultura sobrevivieron hasta la llegada de los blancos, como lo atestiguan las investigaciones realizadas en la zona de Cuatro Ciénegas, Coahuila (*Idem*).

En los manuscritos pictográficos que han sobrevivido hasta nuestros días y que corresponden en su gran mayoría al periodo posclásico mesoamericano, se representan diversos temas relacionados con el origen de los pueblos, la creación de sus linajes, o bien, las prácticas rituales o ceremoniales dedicadas a los dioses que, en general, son poco conocidas o exploradas debido a su compleja naturaleza iconográfica.

Uno de los manuscritos más importantes provenientes de la región de Cuauhtinchan, Puebla, es la denominada *Historia Tolteca-Chichimeca* (conocido también como *Codex Gondra* y que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia), en la cual se ofrece una amplia narrativa sobre los grupos tolteca-chichimecas que poblaron la enorme ciudad de Cholula durante el Posclásico Temprano, la narrativa abarca un periodo que comienza en tiempos primordiales de los toltecas y llega hasta el año de 1547. Este manuscrito, en parte pictográfico, en parte alfabético escrito en lengua náhuatl, constituye una de las principales fuentes para conocer la historia del señorío de Cuauhtinchan y el origen de su compleja conformación étnica desde el asentamiento de los tolteca-chichimecas hasta la llegada de los mixtecos-popolocas procedentes de Coixtlahuaca.

En el folio 16r se representa una de las escenas más conocidas de la imaginaria mesoamericana relacionada con el mítico Chicomóztoc y la salida de los grupos chichimecas que habitaban en las cuevas ubicadas dentro de la gran montaña. Según el relato de la *Historia Tolteca-Chichimeca* Ixcicóhuatl y Quetzaltehuéyac, guías, dirigentes y sacerdotes de los toltecas, regresan al Colihquitépetl o Colhuacatépec (cerro torcido, cerro de los abuelos o antepasados) para buscar aliados que los ayudasen a pelear contra los xochimilcas y los

ayanpanecas que se habían rebelado del dominio tolteca tras la derrota que éstos habían infligido a los olmecas y a los xicallancas por el control de Cholula. La escena muestra la llegada de Ixcicóhuatl y Quetzaltehuéyac al pie de la gran montaña para tratar de hablar con los siete grupos chichimecas (aunque en el texto se mencionan a ocho) y convencerlos de que vayan a la guerra con ellos y vencer a sus enemigos.

Según el texto en náhuatl, los siguientes son los grupos chichimecas que salieron de Chicomóztoc: los cuauhtinchantlacas, moquihuixcas, totomihuaques, acolchichimecas, tzauhctecas, zacatecas, malpantlacas y los texcaltecas.



Historia Tolteca-Chichimeca, f. 16r, ms. 51-53, p. 32. Reprografía: M.A.P / Raíces. Tomado de <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/relato-sobre-la-salida-de-los-chichimecas-0>. [captura

23/febrero/2023].

El pasaje anterior revela los diálogos y la discursiva náhuatl que se reflejan y complementan los significados pictográficos plasmados en dicho códice:

[...] Y cuando llegaron a Colhuacatepec, en el día trece Xóchitl, Ixcicóhuatl y Quetzaltehueyac, ya los dos se dicen: –Pilli mío, Ixcicóhuatl, tlatouani, hemos llegado aquí a Colhuacatepec. ¿Acaso será aquí? A ver tienta [...]

[...] Le dijo: –Así sea, pilli mío. Y luego ya tienta, dizque era muy caliente, luego le dijo: –Aquí es, pilli mío, donde están los tepilhuan chichimeca. Allí Ixcicóhuatl tomó el nombre de Mapachi [tentador]. Y esto aconteció por la tarde [...]

[...] Y luego ahí se sentaron a hacer sus ritos invocando a su creador e inventor, estaban con aflicción en Colhuacatepec. En el día 1 Cipactli, al segundo día, ya otra vez se dicen: –Pilli mío, Quetzaltehueyac, “adelgaza”. Allí Quetzaltehueyac tomó el nombre de Tlacanauhqui [el que adelgaza]. Por segunda vez le dice a Ixcicóhuatl: –Pilli mío, Ixcicóhuatl, tlatouani, a ver escucha. Le respondió: –Así sea. Y luego ya se agacha a escuchar, escucha al xicotli y al pepeylli que para hablar gruñen; su pelo, por escuchar, allí se torció. Ixcicóhuatl entonces tomó el nombre de Tzoncolli (cabello torcido). Y luego le dice a Quetzaltehueyac: –Mi pilli, hablan los tepilhuan chichimeca. Ya es aquí. Pon

atención, sirve y haz tu labor. Allí se pusieron a orar. Y por segunda vez le dijo a Quetzaltechueyac: –Mi pilli, *tlatouani* Quetzaltechueyac, a ver, golpea la cueva, al Colihquitepetl. ¡Ea! ¡Cumplamos con nuestra labor! ¡Hacemos sufrir a nuestro creador y hacedor! [...]

[...] Luego ya Quetzaltechueyac golpea a la cueva, al cerro; por lo cual se rompió el borde de la cueva. Quetzaltechueyac toma por segundo nombre el de Huitec [golpeador]. Y con esto aconteció a los dos días de estar en Colhuacatepec [...]

[...] En el día 2 Ehécatl se rompió el borde de la cueva, del cerro. En él se muestra ya el tlacatecólótl, ya les llama Tezcatlipoca, les dice: –¡Oh Ixcicóhuatl, oh Quetzaltechueyac, ve! ¡Ea! “¿Acaso no soy dos?” “¿Acaso no soy tres?” ¡Empiecen! ¡Pongan a prueba a los tepilhuan chichimeca! Y luego Ixcicóhuatl y Quetzaltechueyac le respondieron: – Así sea, está bien, *mipilli*, mi *hueyo*. Y cuando se quebró el borde, Quetzaltechueyac luego ya mete su bastón dentro de la cueva, dentro del Colhuacatepetl. Ya se adhiere a su bastón, el xicotli, el pepeyoli. Al sacar su bastón ya viene adherido el xicotli, por eso Quetzaltechueyac toma el nombre de Xicotopille [el del bastón del abejorro] [...] (cfr. Kirchhoff, Odena y Reyes, 1989, p. 163).

La Historia Tolteca-Chichimeca es considerada como una de las mayores fuentes para nuestro entendimiento de la historia prehispánica del México precolonial y de su organización socio-política. Es muy probable que el documento haya sido ordenado por Don Alonso de Castañeda de Tezcacoatepan, *tecali* de Quauhtinchan, y que este haya sido realizado entre 1547 y 1560. Al parecer, seguía en posesión de esa familia en 1718. Entre 1736 y 1743 el documento ingresó a la colección de Boturini. Entre 1830 y 1840 pasó a manos de Aubin quien lo trajo consigo a Francia. Como la mayoría de la colección Aubin, el manuscrito fue vendido a Eugène Goupil en 1889 y donado por Augustine Goupil a la Bibliothèque Nationale de France en 1898. Probablemente se hayan realizado una copia y una traducción del documento antes de su salida de México. Durante su primer viaje a México (1848-1851) Brasseur de Bourbourg consultó una copia de la Historia Tolteca-Chichimeca que llamó *Códice Gondra* y que describió como "una copia de una traducción hecha del original mexicano, por orden del Sr. Isidoro Gondra, conservador del museo". Esta copia de principios del siglo XIX probablemente sea la fuente de la copia de la colección de Brasseur de Bourbourg que se encuentra en los archivos de la *Société de Géographie* en París. (*Ibidem*, p. 162).

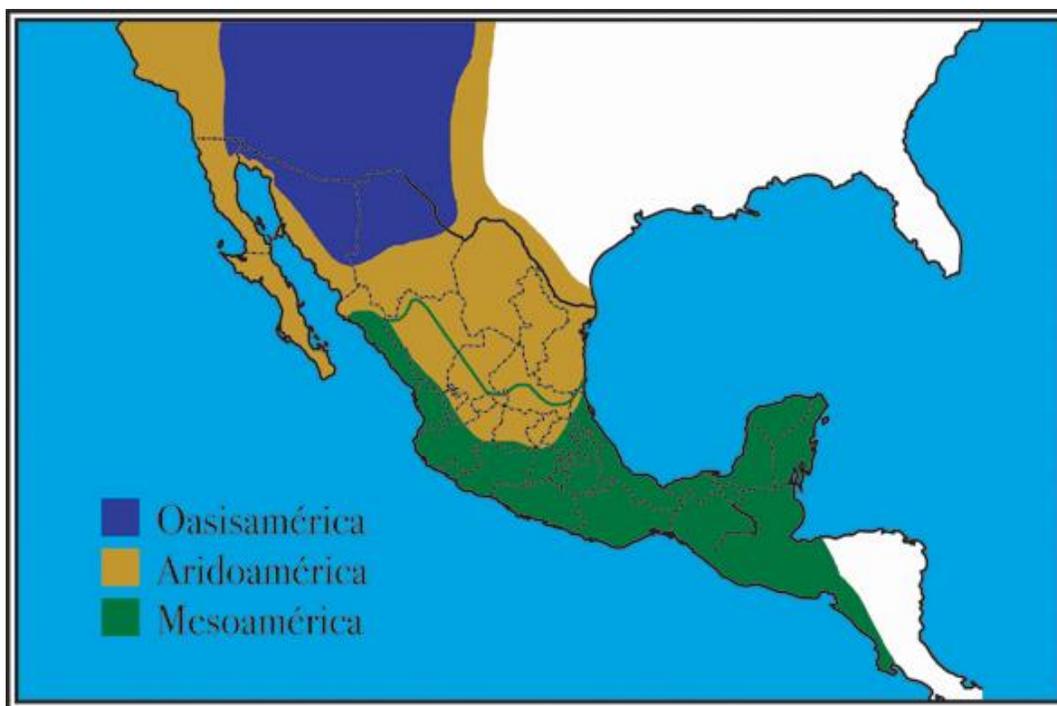
III.4.- Cultura del Desierto. El Norte de México.

Desde el punto de vista étnico, nos referimos como "Cultura del Desierto" a aquellos grupos de cazadores-recolectores cuyas formas de vida materia e ideológica constituyen una dinámica cultural propia y que habitaron en gran parte del norte de México (Aridoamérica), es decir, aquellos grupos antagónicos en ambos sentidos a la forma de vida de los grupos

agricultores-sedentarios como es el caso de Mesoamérica o bien aquellas establecidas en el sur de los Estados Unidos conocidos como grupos pueblo y en el corredor de la Sierra Madre Occidental (Oasisamérica).

En los años cincuenta del siglo pasado, se definió arqueológicamente una “Cultura del Desierto” relacionada con los grupos antes referidos, que puede identificarse a partir de hace 7 mil años. Se ubicó primeramente en el suroeste de los Estados Unidos y después en diversos sitios del norte de México (Jennings, 1957).

Numerosos grupos étnicos del norte de México quedaron excluidos de la superárea geográfico-cultural Mesoamericana propuesta por Kirchhoff (1943), la cual se originó desde una perspectiva etnológica. Posteriormente fueron incluidos dentro de los conceptos Oasisamérica y Aridoamérica. Particularmente la región llamada noreste, fue descrita por Kirchhof (1944) como “la unidad básica de los cazadores/recolectores del norte de México”. En dicha propuesta geográfico-cultural, Kirchhoff destaca que las sociedades cazadoras recolectoras obtenían sus alimentos sin modificar la naturaleza, es decir, apropiándose de sus productos (González, 1999b, p. 52).



Áreas geográfico-culturales propuestas por Kirchhoff. Tomada de Lebereiro, (2009, p. 53).

Existen además de los términos antes mencionados, otros que se han argumentado de distintas maneras. Términos como el “Gran Suroeste”, Mesoamérica marginal, “La Gran Chichimeca”, Suroeste norteamericano, Norte de México, Noroeste y Noreste mexicano, han sido motivo de gran confusión. Kroeber (1928, p. 376) extendió la “cultura suroeste” hacia el sur, muy cerca del Trópico de Cáncer, es decir, abarcando casi la mitad de México. Beals (1932, p. 146) menciona que toda la región norte de México incluida en la definición anterior, debía ser estudiada por separado y no como un apéndice de la “cultura suroeste”.

Kirchhoff (1954, pp. 531-533) redefine el término “Gran Suroeste” con base en criterios climáticos y culturales, denominándolos Oasisamérica y Aridoamérica. Dicho término nunca ha sido aceptado por los arqueólogos norteamericanos. El historiador Othón de Mendizábal

(1930) lo maneja como Noroeste desde el punto de vista mexicano. Di Peso, (1974) con base en cronistas novohispanos como Motolinía, Sahagún y Durán, define como la “Gran Chichimeca” al área comprendida entre el paralelo 38 al norte y el Trópico de Cáncer al sur. Su definición buscaba franquearse de referencias climáticas, etnográficas y superar la discusión etnocentrista que se había gestado en ambos lados de la frontera política. Aunque algunos investigadores mexicanos aceptaron la definición de Di Peso como Beatriz Braniff, ciertamente la discusión continúa incluso dentro de nuestro país, Noroeste, Suroeste, Oasisamérica, Aridoamérica o Mesoamérica Marginal son términos aún empleados por los antropólogos mexicanos (Leboreiro, 2009).

Existen diferentes elementos que caracterizan a la Cultura del Desierto, una población dispersa, grupos sociopolíticos pequeños, preferencia por la habitación en cuevas, nomadismo itinerante de acuerdo con la estación del año, explotación intensa del medio ambiente, cosecha/recolección de granos silvestres y técnicas especiales para su preparación, cestería y cordelería, confección de redes, esteras, prendas hechas de fibras vegetales y de pieles de animales, amazones de madera y red para transportar tanto niños como para utensilios, sandalias de fibras vegetales, átlatl (lanzardos), el arco y la flecha, entre muchos otros.

Miguel Othón de Mendizábal (1890-1945), fue uno de los investigadores más prominentes para la investigación, descripción y definición de la gran diversidad de culturas que habitaron nuestro actual territorio. Mendizábal toma en consideración el medio geográfico y los recursos con que se cuenta, además de darnos los rasgos culturales que él consideraba importantes. Además de plantear las características propias de las culturas mesoamericanas,

menciona cómo en la región septentrional de la altiplanicie mexicana, al norte del río Lerma y en la vertiente del Golfo de México en Tamaulipas, habitaban bandas nomádicas en un medio semidesértico, que hablaban diversas lenguas como las de la familia atapascana, hokana y otomiana, y que dependían de la caza y de la recolección de raíces y frutos silvestres. En pocas palabras, nos está señalando la existencia allende la frontera norte de Mesoamérica, de culturas a las que caracteriza a partir del medio en que viven, la lengua que hablan y el tipo de subsistencia. (Matos Moctezuma, E., 2000, p.98). Vale la pena citar la diferencia que establece entre esta región y aquella en que se encuentran los estados y naciones, como él les llama:

Más al meridión, en los actuales territorios de Jalisco y Colima, por el occidente, y al sur del curso superior del río Pánuco por el oriente, los pequeños estados políticos propiamente dichos luchaban por acrecentar sus territorios a costa de sus vecinos o por defenderlos de las acechanzas de las grandes naciones en formación, particularmente de la alianza azteca-acolhua-tepaneca (Tenochtitlan, Texcoco y Tacuba), que aceleraba, tenaz e implacablemente, el proceso de concentración de poder y de la unificación cultural en el centro y sur de México. Cada una de estas regiones, más aún, cada uno de los pequeños grupos locales, presentaba modalidades importantes en su desarrollo cultural, incluso los pertenecientes a una misma filiación étnica situados en estadios diversos de la evolución de una misma cultura. Tanto en los pequeños estados, como en las grandes naciones, salvo

circunstancias geográficas desfavorables, el sostenimiento económico estaba basado principalmente en la agricultura; y el cultivo del maíz, del frijol, de la calabaza, del chile, del algodón y del cacao constituía la actividad económica preferente, cuando no única, de los individuos. En algunas regiones donde lo impusieron las condiciones del clima y del suelo, el cultivo del maguey llegó a ser importantísimo. Estos grupos agrícolas y sedentarios, con gran desarrollo en sus industrias cerámicas y textiles, principalmente, habían proporcionado la base económica necesaria para el desarrollo de las altas culturas y el elemento humano tecnológicamente apto para ser utilizado en sus magnas realizaciones arquitectónicas, escultóricas y pictóricas (Mendizábal, 1946b, p.22)

El término Aridoamérica hace referencia a las zonas desérticas del norte de México (figura anterior) excluyendo algunas regiones montañosas tanto de la Sierra Madre Occidental, como de la Sierra Madre Oriental. Prácticamente al centro de tan amplia área se ubica la Comarca Lagunera, que de acuerdo con las fuentes etnohistóricas (exploradores, conquistadores y misioneros) a finales del siglo XVI y principios del XVII, toda la región estaba poblada por grupos cazadores-recolectores-pescadores. Cabe mencionar que la evidencia bioarqueológica hasta el momento estudiada, parece corroborar lo anterior (González, Op. cit., p. 52).

Hace 10 mil años aproximadamente, todo el territorio nacional estuvo habitado por grupos que vivían de la caza, la recolección y la pesca. Hacia el 5 mil a. C., aquellos grupos que se

establecieron en el centro del país comenzaron a domesticar y a experimentar con el cultivo de plantas lo que poco después generará la agricultura generalizada en Mesoamérica (González, Op. cit., p. 53). Ya para el 2 500 a. C., la agricultura se vuelve una práctica plenamente establecida, así como también la sedentarización de los grupos indígenas en el centro de México. Se inicia entonces la completa diferenciación entre éstos y los grupos nómadas “se marca convencionalmente el nacimiento de Aridoamérica y Mesoamérica” (López Austin y López Luján, 1997, p. 27).

Se observa que dos mil años después de dicha separación geográfica-cultural se inicia el cultivo principalmente de maíz, al norte del trópico de Cáncer circunscriptos en algunas pequeñas áreas de la Sierra Madre Occidental.

No está del todo claro si estos agricultores eran grupos de poblaciones mesoamericanas que se expandieron hacia el norte, o si fueron poblaciones de cazadores-recolectores que adoptaron la agricultura como una alternativa de subsistencia, o una mezcla de ambos. Lo que es seguro es que se centró en el cultivo del maíz, y junto con este, se adoptó una serie de creencias y rituales asociados a este cultivo y por tanto, con sabor mesoamericano (González (b), Op. cit., p. 53).

Queda establecida así el área denominada Oasisamérica, principalmente conformada por los valles ubicados en la Sierra Madre Occidental, que presentan mucha mayor humedad y donde se encuentran fuentes de agua constantes, en comparación que en el altiplano desértico. Los

grupos asentados en el área de Oasisamérica, se distribuyeron particularmente en parte de la sierra en Sonora, Chihuahua, Durango y norte de Sinaloa, y en Estados Unidos, en Arizona, Nuevo México y parte de Colorado y Utah. Casas Grandes o Paquimé en el estado de Chihuahua, se considera como prototipo de las culturas de Oasisamérica (*Ibidem*; p. 54).

Oasisamérica se ubica geográficamente en lo que ahora es el suroeste de Estados Unidos y una porción del noroeste mexicano. Se ha aceptado que el amplio territorio que conforma dicha área se divide en tres grandes subáreas: la Anasazi, la Hohokam y la Mogollón, de las cuales aquellas establecidas dentro del territorio mexicano, principalmente en el estado de Chihuahua y porciones de los estados de Sonora, Durango y Zacatecas, se les conoce con el nombre de Cultura Casas Grandes (Nárez, 1994, p. 92). A la fecha, sobrevivientes de dicha cultura, existen grupos como los tarahumaras, los aurojías, los ootam, los pimas, los tubaras, entre otros.

Por mucho tiempo prevaleció la idea de que las culturas del suroeste de los Estados Unidos se encontraban aisladas, debido a un supuesto desarrollo incipiente, del resto del mundo precolombino. Hoy, nuevas hipótesis indican lo contrario, al considerar a los grupos antes mencionados simplemente como una extensión de Mesoamérica (Neurath, 2002, p. 96). Es en este sentido que se debe considerar a los grupos indígenas establecidos en el noroeste de México como un puente cultural entre Mesoamérica y el suroeste de los Estados Unidos.

Paquimé o Casas Grandes comprende una subárea cultural de Oasisamérica que abarca parte del suroeste de los Estados Unidos, y en México, parte de los estados de Sonora, Chihuahua, Durango y Zacatecas. Dicha cultura se considera como una prolongación meridional de la

cultura Anasazi, la cual engloba a los *Basket Makers*, los *Cliff Dwellers* y los grupos Pueblo. De estos últimos se sabe por numerosa evidencia arqueológica que llegaron a establecerse en el Valle de Casas Grandes y en algunos sitios de la Sierra Madre Occidental, donde se manifestó con numerosas variantes constructivas de casas en acantilados, por ejemplo, las localizadas en Cerro Blanco, Durango. Las culturas antes mencionadas comparten en lo general numerosas similitudes tecnológicas, sociales y rituales. Lo anterior se explica por el contacto que tuvieron entre ellas en el curso de diferentes periodos históricos.

Entre el 300 y el 1200 d.C. se dan los contactos norte-sur, principalmente con Mesoamérica y con el suroeste de los Estados Unidos, muy posiblemente a través de la Sierra Madre Occidental. Del 1050 al 1300 d.C. la influencia mesoamericana es muy notoria, aparecen objetos elaborados en cobre, el juego de pelota, el culto a Quetzalcóatl y control del agua, entre otros. Hacia el norte obtenían la piedra verde veteadada con la que elaboraban hachas y artefactos de uso ceremonial, así como algunos objetos de ornato de lugares como Arizona y Colorado (Nárez, 1994, p. 107).

Anterior a los grandes centros urbanos que aparecen hacia el posclásico en el área Oasisamericana, las primeras ocupaciones humanas de la Sierra Madre Occidental surgieron a raíz de los cambios climáticos que se dieron en Norteamérica a finales del Pleistoceno, los pequeños grupos que se desplazaban realizando actividades relacionadas con la caza y recolección se enfrentaron a un periodo cálido y semiárido que se inició alrededor del 8 mil a.p. (Martin, 1970), y que al prolongarse hasta el 4 mil a.p., acabó con muchas especies de la Macrofauna característica de dicho periodo.

Los grupos principalmente cazadores como los de la cultura Llano, que ya habían comenzado a extinguirse desde hacía algún tiempo, acabaron por desaparecer durante este periodo, y los grupos que practicaban la recolección como actividad básica fueron adaptándose cada vez más y desplazándose a lo largo de la sierra, alrededor del 5 mil a.p. Dichos grupos son considerados como parte de una cultura mayor denominada cultura Cochise y sus vestigios han sido localizados desde el norte de México hasta Óregon, en los Estados Unidos (Guevara, 1988: 9). Se considera a dicha cultura como el antecedente de las tres principales subáreas de Oasisamérica, la Anasazi, la Hohokam y la Mogollón (Nárez, 1994, p. 93).

Al periodo comprendido del 500 a.C al 700 d.C. aproximadamente, se le conoce como periodo *Basketmaker*, se divide además en tres fases las cuales varían localmente, pero en general se caracteriza por la ocupación de cuevas como vivienda y en chozas semisubterráneas, cubiertas con troncos y ramas. Es muy posible que entre el 100 a.C. y el 500 d.C. comenzaran el cultivo de maíz, frijol, calabaza y otras plantas, complementando su dieta con diversos productos de la caza y la recolección. La cultura material en dicho periodo se caracteriza por ser elaborada con fibras vegetales, principalmente de yuca y agave, con las cuales se fabricaban canastas, cestos, sandalias, cordeles y mantas. Su vestido era confeccionado con los mismos materiales y consistía en sandalias, taparrabo y una banda para colocarse en la frente; para las mujeres se elaboraban capas y camisas, bandas y enredos para la cabeza, sandalias y el delantal o faldellín pélvico que usaban durante la menstruación (Nárez, 1994, p. 93).

El periodo conocido como de los *Cliff Dwellers*, el cual inicia alrededor del 700 al 900 d.C. hasta el siglo XVIII, se caracteriza por la construcción de casas aprovechando los acantilados

y abrigos rocosos como una medida de protección contra las inclemencias del clima y de grupos vecinos. Hacían sus casas de piedra, lodo y troncos, con numerosos cuartos de uno a varios niveles, con puertas, ventanas y escalinatas. La cerámica y los cultivos, entre otros aspectos, alcanzaron su máximo desarrollo.

Hacia el siglo XIV, importantes centros urbanos como los de Mesa Verde, Kayenta y Chaco, entre otros, en el suroeste de Estados Unidos, y en México principalmente Paquimé, experimentan una decadencia y posterior abandono de sus poblados, por causas aún no muy precisas. Cabe mencionar que a nivel local los periodos antes mencionados pueden variar, además de que incluso hasta la llegada de los europeos al área, existían grupos marginados que aún conservaban niveles de desarrollo comparables a los *Basketmakers* o incluso anteriores.

En épocas tempranas del periodo *Basketmakers*, cuando aún no fabricaban cerámica, era común la costumbre de enterrar a sus muertos en lugares al parecer al azar, en cuevas o cualquier otro sitio lejano de sus poblados. En el noroeste mexicano existen numerosos reportes de hallazgos en cuevas de cuerpos momificados o de esqueletos que probablemente corresponden a dicha época. Se caracterizan por ser cuevas depósito en donde se colocaron los cuerpos únicamente con su ajuar funerario, que en la mayoría de los casos es muy pobre, envueltos en textiles que forman fardos funerarios o bultos mortuorios, no eran propiamente sepultados bajo tierra, sino que ocupaban el espacio disponible en dichas cuevas a nivel del suelo.

Es importante mencionar que en los periodos *Basketmaker* así como el de los *Cliff Dwellers*, es decir, anterior a los grandes centros urbanos en el área situados en los valles, no existe evidencia arqueológica suficiente para determinar una estratificación social, además de que las inhumaciones involucran a todos los miembros del grupo sin distinción de sexo y edad (Mansilla y Pijoan, 2004).

En Arizona, correspondiente al mismo periodo, se observa algo similar en cuanto a la práctica de inhumar en sitios sin un lugar fijo, alejado de sus poblados, excepto por el hecho de que en sitios como el de San Cayetano del Tumacácori, practicaban la inhumación al enterrar a sus muertos en fosas excavadas en forma oval o rectangular, en donde depositaban el cuerpo en posición de decúbito dorsal extendido, con las rodillas semiflexionadas. El cuerpo era amortajado con sus vestimentas, con mantas y por último con un petate, todo fabricado con fibras vegetales; se incluía además una ofrenda consistente en comida, básicamente pinole, y líquidos, así como los objetos personales que tuviera en vida el individuo.

La costumbre de enterrar a los muertos con sus utensilios de trabajo y con alimentos, principalmente pinole, perdura aún entre los ootam en Arizona y los tarahumaras en Chihuahua. Dicen ellos que el que muere “traspone la montaña”, como los astros, y emprende un largo camino para el que necesitará alimentarse y para el que requerirá de sus útiles de trabajo (González, R., 1987, p. 177).

Hacia el 900 d.C. comienza a expandirse la cultura Hohokam, alcanzando su mayor extensión, ocupando las cuencas de los ríos Salado y Gila, llegando hasta el sur de Arizona e irrumpiendo en las inmediaciones de los grupos anasazi y mogollón. Debido a dicha

intrusión, las prácticas mortuorias en Oasisamérica cambian en dos aspectos fundamentales: se practica la inhumación en lugares específicos a manera de cementerios, fuera pero no alejados de sus poblados (característica ajena a las culturas mesoamericanas), y se practica la cremación de los cadáveres, depositando sus cenizas en urnas de barro.

Los entierros se realizaban en fosas como en el periodo anterior, pero en esta ocasión ya eran verdaderas estructuras mortuorias en las que las paredes de la fosa eran alisadas con diversos materiales, colocándose una gruesa capa de argamasa aplanada cubriendo la fosa con el fin de proteger los restos de probables animales carroñeros.

El “Norte de México” en donde se desarrolló la Cultura del Desierto se podría entender crudamente como aquello no mesoamericano, es decir, culturas localizadas en territorios extratropicales, carentes de agricultura y residencia fija, descritos por los propios mesoamericanos en tiempos prehispánicos como “chichimecas”, verdaderos “bárbaros”, belicosos, poco refinados, “salvajes”, “encuerados”, pero sobre todo peligrosos. Ya en tiempos coloniales fueron descritos de igual manera por los europeos que tuvieron contacto con estos y con los cuales se vieron enfrentados constantemente y con los cuales casi termina la empresa colonizadora en la Nueva España; y ya muy avanzado el siglo XIX, menoscabando económicamente a las ciudades norteñas, haciendas ganaderas y la infraestructura comercial de la región.

Se reconoce sucintamente una dualidad entre los modos de vida nómada y sedentario desde épocas prehispánicas; y tanto las culturas mesoamericanas como las del norte reconocían sus propias fronteras. Durante la colonia, estas fronteras experimentaron movimientos de

expansión y contracción debido al enfrentamiento que sostuvieron por más de 200 años colonos europeos e indígenas aliados mesoamericanos contra las etnias del norte de México, identificados como nómadas o aquellos que “vivían sin domicilio, sin sociedad y sin religión” (Morfi, 1949, p. 211).

Es necesario entonces, entender el Norte de México como una vasta región con varios ecosistemas los cuales incidieron en las muchas formas de ocupación, en la gran movilidad y organización del espacio, en la estructura social de sus habitantes, así como también la variabilidad de formas de relacionarse con la Mesoamérica prehispánica, el virreinato novohispano y el Estado Mexicano del siglo XIX.

Sabemos que la arqueología del norte de México en general ha carecido de la atención y desarrollo suficiente comparada con aquella arqueología mesoamericana centralista e institucionalizada. Los factores que inciden en lo anterior pueden deberse a muchas circunstancias las cuales no podremos profundizar en la presente tesis, sin embargo, puede entenderse al inmenso territorio a cubrir, al reducido número de investigadores profesionales en la región y actualmente a la problemática del narcotráfico y la escalada de violencia. Otro factor al que podemos hacer mención es a la poca o nula identidad colectiva hacia los grupos indígenas del área en cuestión puesto que aún existe en el imaginario la visión del indio como salvaje, bárbaro, ladrón y sobre todo como el enemigo. Sumando que este imaginario, se conforma por la narrativa de los mesoamericanos, principalmente los mexicas que originalmente provienen de esos territorios pero que identitariamente se asumen como grupo separado, y por la academia que si bien no ha excluido del todo el estudio de los grupos del noroeste de México, si ha producido muy pocas investigaciones de los mismos.

Beatriz Braniff menciona que los reducidos cambios tecnológicos desarrollados por la Cultura del Desierto se han explicado en razón de que en estos ambientes de difícil supervivencia, una vez descubierta la mejor forma de adaptarse al medio, no hay posibilidad ni necesidad de cambios. Lo anterior hace suponer a algunos una indudable situación de “retraso” en contraposición con el “progreso” (sedentarismo) de otros grupos. Cabe destacar que estos nómadas, por el contrario, “tienen a su favor el hecho de que gozan de una mayor libertad, ya que por lo general no están unidos necesariamente a ninguna organización superior y sólo dependen de su astucia y conocimiento del medio ambiente para sobrevivir” (2001, p. 34).

Los elementos arriba mencionados, permiten hasta cierto punto entender la dificultad que tuvieron las culturas mesoamericanas dominantes (en diferentes periodos), los primeros conquistadores propiamente europeos, los misioneros y colonos novohispanos y una vez independizadas, las autoridades tanto mexicanas como estadounidenses durante el siglo XIX y los primeros años del siglo XX, para reducir o bien para integrar a los grupos humanos del norte de México y sur de los Estados Unidos a la lógica de la modernidad y progreso que dictaban las potencias occidentales. Lo disímulo entre estas dos formas de vida fueron simplemente irreconciliables.

III.4.1.- Evidencia bioarqueológica en el Norte de México.

El escenario en el cual la arqueología del noreste de México ha obtenido el grueso de información, lo constituyen las incontables cuevas, grutas y abrigos rocosos distribuidos en tan amplio territorio. Desde la época colonial existen testimonios de hallazgos de sitios arqueológicos, principalmente constituidos por cuevas mortuorias, tal es el caso en 1645 de un dato retomado por el padre Andrés Pérez de Rivas (1992) y plasmado en su crónica *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras, y fieras del nuevo Orbe*, producto de sus visitas a diferentes misiones jesuitas del suroeste del actual estado de Coahuila. En dicha crónica menciona que un misionero de dicha orden encargado de la misión de Santa María de las Parras, en una ocasión encontró un lugar llena de cavernas y en éstas una gran cantidad de calaveras y huesos; notó también que muchas rocas y cavernas del mismo cerro tenían pintadas figuras a modo de letras (crf. en González, 1999a, p. 19).

En 1778, fray Agustín de Morfi (1949) hace referencia a otro sitio al norte de Coahuila, en donde un capitán español encontró una cueva muy grande con “cadáveres de indios, envueltos en finos petates” (González (a), Op. cit., p. 19).

En lo que respecta al área de la Comarca Lagunera, la noticia más antigua que se conoce referente a cuevas mortuorias, se encuentra en una carta dirigida desde Durango fechada el 15 de junio de 1838 escrita por Fernando Ramírez y dirigida a Carlos María Bustamante.

Este importante descubrimiento se ha debido a la casualidad, pues caminando un hacendado de este departamento por las inmediaciones del Bolsón de Mapimí, sintiéndose mortificado

por la sed, buscaba agua a la falda de una montaña cercana a la Sierra Mojada y se encontró con una caverna en que penetró. Allí dice haber visto colocados simétricamente, y en grupos, cerca de mil cadáveres envueltos en tilmas y fajados con bandas; dice también que parece se guardó en la colocación de aquellos el orden de familias, pues en los diversos grupos había cuerpos grandes y otros al parecer de niños: todos conservan la posición de un hombre que se sienta en el suelo con las manos hacia las rodillas, manteniendo éstas a la altura del pecho.

Inmediatamente mandó sacar tres o cuatro momias que despojó de los objetos que le mando en muestra con su respectiva descripción, hecha muy precipitadamente pues no tengo tiempo: Ud., como instruido en este ramo de antigüedad, inferirá de su vista lo que escape a mi falta de conocimiento. Se dice también que las momias están bien conservadas al parecer, aunque algunas se convierten en polvo al palparse (Martínez del Río, 1956, p. 18).

Martínez del Río consideró que la localización de la cueva, asentada por Ramírez, se apoyó en datos que a su vez le fueron proporcionados al señor Fernando Ramírez con poca precisión y que era posible que la cueva de la que se hablaba fuera la segunda cueva descrita por Palmer, es decir la de San Lorenzo localizada a 35 kilómetros al noroeste de la ciudad de Torreón (*Ibidem*; p. 19).

Edward Palmer, botánico inglés, recorrió en 1880 el norte de México con el fin de recolectar especímenes vegetales del desierto del cual tenía buen conocimiento debido a sus múltiples visitas al país. Se interesó entonces principalmente en las cuevas mortuorias de las cuales ya había tenido noticias. Dentro de la Comarca Lagunera exploró una cueva cercana a San Antonio del Coyote y otra en los alrededores del rancho de San Lorenzo, así como dos más al norte, en Acatita y en Monclova. Como resultado de estas exploraciones obtuvo varios bultos mortuorios además de diversos materiales asociados con éstos. Dichos objetos fueron ingresados al *Peabody Museum* de la Universidad de Harvard. Consisten en seis momias con varios objetos incluidos dentro de los bultos mortuorios: ornamentos de pluma, cuentas de concha, collares de vértebras de víbora de cascabel, canastas, esteras, redes, cuerdas y tejidos todos ellos fabricados con fibra de agave, además de implementos de piedra destacando unos cuchillos con mangos de madera y también rodetes hechos de pasto para proteger la cabeza al llevar carga. Lo anterior se asemeja y se aplica a lo hallado en la Cueva de la Candelaria (*Idem*).

El material extraído por Palmer continuó siendo del interés de varios antropólogos físicos y arqueólogos culminando en varias publicaciones, entre ellas, las de Rubín de la Borbolla en 1943 y Eduardo Noguera en 1945. En su trabajo de campo Walter W. Taylor en 1947 se da a la tarea de localizar las cuevas visitadas por Palmer 67 años antes, particularmente las de la parte central del estado de Coahuila. Taylor deja constancia de este intento en un informe inédito al INAH en 1947 (González, Op. cit., p. 29).

La cueva mortuoria de la Candelaria fue descubierta y explorada por personal de la Escuela Preparatoria “Venustiano Carranza” en los primeros días de febrero de 1953. Al dar aviso al

Instituto Nacional de Antropología e Historia, se conformó una expedición por parte de la entonces Dirección de Prehistoria la cual partió hacia la Comarca Lagunera el 27 de marzo. El grupo comisionado para dicha expedición estuvo conformado por Maldonado-Koerdell, geólogo y paleontólogo, Arturo Romano Pacheco, antropólogo físico, el arqueólogo Francisco González Rul y por Pablo Martínez del Río entonces Director Honorario de la Dirección de Prehistoria (Martínez, Op. cit., p. 15).

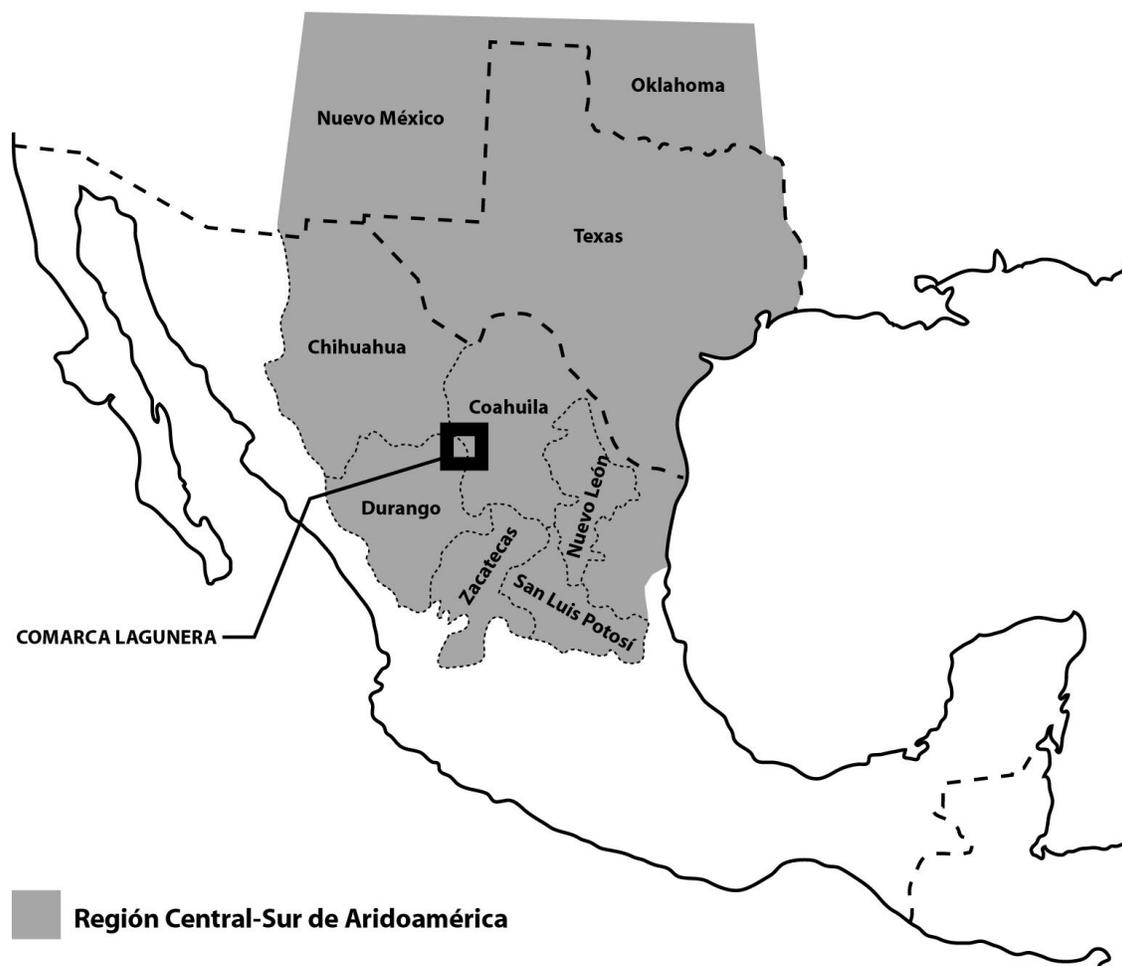


Expedición a la cueva de la Candelaria, 1953. Tomado de Maldonado Koerdell (1956).

La cueva de la Candelaria tuvo un uso de tipo mortuario. El tratamiento dado a los cadáveres fue el de envolverlos en mantas grandes en posición flexionada o fetal para lo cual eran fuertemente atados con cuerdas, que a manera de red evitaban así la desarticulación del cuerpo y guardaban la posición en que fueron dispuestos. Dentro del bulto mortuario se

incluía gran parte de la ofrenda la cual consistía en lo que se presume eran objetos personales de diverso uso, es decir, adornos, armas, vestimenta, etc. Dichas ofrendas parecen haber guardado cierto orden respecto a la anatomía del cadáver (Romano, 1956, p. 9). Otros objetos que por su volumen no pudieron ser ofrendados dentro del bulto mortuario, también mantenían un orden determinado; tales objetos consistían en canastas, cornamentas de venado, arcos, redes, cunas, coas, entre otros (*Ibidem*; p. 10).

• El Norte de México y Áreas Circundantes



Localización de la Comarca Lagunera. Tomado de Maldonado Koerdell, (1956).

Los bultos mortuorios fueron colocados en el interior de la cueva por estratos separados entre sí. El piso de la cueva se encontró con una cama de coas donde se colocaban esteras, petates, pencas de nopal, hojas de palma y lechuguilla donde eran sobrepuestos los bultos mortuorios. Sin embargo, al haber sido saqueada la cueva, el equipo no tuvo otra opción que recolectar un conjunto de huesos desordenados entre los escasos bultos mortuorios que habían quedado intactos. Se rescataron un total de 1546 segmentos óseos humanos y sólo dos esqueletos completos; del total, 113 corresponden a cráneos (*Ibidem*; p. 20). Romano menciona que a pesar de la remoción ocasionada por el saqueo a que fue sometido el material óseo y cultural, se habían logrado encontrar sitios casi intactos dentro de la cueva, obteniendo así datos relacionados con el sistema de enterramiento llevado a cabo por estos grupos de la Comarca Lagunera (*Ibidem*; p. 12). El sistema de enterramiento propuesto por Romano es el siguiente:

- a) Los enterramientos se localizan en una cueva de difícil acceso, que nunca fue usada como habitación.
- b) Los cadáveres fueron envueltos en telas formando bultos.
- c) El enterramiento es primario individual, no habiéndose observado ningún otro tipo.
- d) Los restos encontrados pertenecieron a individuos de ambos sexos, adultos, adolescentes e infantiles.
- e) La posición flexionada o fetal se halló en todos los esqueletos contenidos en los bultos, ya fuera en decúbito dorsal, ventral o lateral derecho e izquierdo; pero nunca en posición sedente.
- f) No se apreció una posición determinada en la colocación de los bultos.

- g) Casi todos los bultos con restos de individuos adultos contenían en su interior parte de la ofrenda funeraria, no así los de infantes que carecían de ella.
- h) Se encontró estratificación de los bultos funerarios, hecho que no aportó ningún dato cronológico cultural, que hubiera permitido distinguir épocas o fases del desarrollo de dicha cultura (*Ibidem*; p. 13).

En el actual estado de Nuevo León, se han logrado hallazgos recientes respecto a cuevas mortuorias, tal es el caso de la “Cueva de la Zona de Derrumbes”, al sur de la entidad, de donde se obtuvieron cuatro entierros inhumados en posición flexionada. Otros sitios de donde se han rescatado entierros son en las cuevas “Barrancos caídos I” y “Barrancos Caídos II”, entre otros (Valadez, 2001, p. 122).

En la década de los cincuenta del siglo pasado, los trabajos arqueológicos llevados a cabo por Richard MacNeish en el sur del estado de Tamaulipas han sido de gran importancia para la arqueología moderna mexicana. Sus metódicas excavaciones en la región permitieron desentrañar la historia de los grupos prehispánicos que habitaron dicha área. Las secuencias culturales resultado de sus investigaciones se soportan por numerosos fechamientos con carbono 14 que continúan aún vigentes y han sido punto de referencia para proyectos arqueológicos posteriores (García-Cook y Merino, 2004).

En la zona suroeste del estado, en 1955, excavó en el área denominada Cañón del Infiernillo, particularmente en las cuevas de Romero, Valenzuela y Ojo de Agua. Con dichas excavaciones logró obtener una larga secuencia cultural estratigráfica basado en restos de

comida y material arqueológico (MacNeish, 1971). Dicha secuencia abarca aproximadamente del 7000 a. C., hasta el 1500 d. C.

En la Cueva de Romero, municipio de Ocampo, catalogada como Tm-c-247, reporta nueve entierros humanos hallados entre las dieciséis distintas ocupaciones que pertenecen a diferentes fases culturales: de la primera a la cuarta ocupación las ubica en la fase Ocampo, la primera ocupación data del 3244 a. C, la cuarta data del 2604 a.C. Las ocupaciones cinco a ocho pertenecen a la fase Guerra, la sexta ocupación se dató en 2700 a. C. Las ocupaciones nueve y diez se dataron en 1486 y 1690 a. C respectivamente y las ubica en la fase Mesa de Guaje. La onceava ocupación data del año 236 d. C que junto a la doceava se ubican dentro de la fase Palmillas. Las ocupaciones 13 y 14 pertenecen a la fase San Lorenzo; y la 15 a 16 a la fase San Antonio, las cuatro anteriores se hallaron representadas al frente de la cueva (*Ibidem*; p. 574).



Momia entierro número 1. Cueva de Romero, Tamaulipas. Archivo del autor.

Las fechas con Carbono 14 obtenidas por MacNeish se obtuvieron de material vegetal obtenido de los diversos niveles estratigráficos de la cueva, sin embargo, no se mandó fechar ninguno de los entierros. Recientemente Leboreiro y Mansilla (2007) han obtenido tres fechas por radiocarbono, obteniendo del “entierro número 1” la más antigua datada en 670 a. C., siendo hasta el momento la fecha más antigua para un entierro dentro de lo que Leticia González Arratia denomina “cuevas mortuorias de la tradición Candelaria” (González, 2004, p. 378).

La autora antes mencionada plantea que para enfrentar sus condiciones socio-económicas diarias, los grupos étnicos del noreste de México además de confrontarse con la naturaleza, debieron integrar una serie de relaciones sociales y políticas para “acceder a otros territorios que sirvieran como reserva para las épocas de sequía y escasez, así como de compartir el propio, con principios basados particularmente en relaciones de parentesco” (*Ibidem*; p. 368).

Es a partir de una construcción cosmogónica que estos grupos expresaron material y espiritualmente sus “ideas, creencias y religión, mediante cultos y una serie de actividades rituales que en algunos casos dejaron como testimonio distintos tipos de restos arqueológicos” (*Ibidem*; p. 369). Plantea la hipótesis de que a partir de la evidencia arqueológica y documental del momento del contacto europeo, es posible distinguir al menos cuatro cultos religiosos: a los muertos, al venado, al peyote y a los astros. Menciona por lo tanto que dichos cultos se manifiestan principalmente en dos tipos de evidencia arqueológica: en el contexto mortuario y en el contexto de las manifestaciones gráficas (*Idem.*).

González plantea ir más allá de la interpretación funcional del material arqueológico en ambos contextos, recurriendo a la categoría ritual para obtener una perspectiva en términos de un significado metafísico, que en el caso de la forma en que se disponía de los muertos, lo denomina “ritual mortuorio” (*Ibidem*; p. 381). Según la autora, en la práctica del ritual mortuorio se refleja un orden en la organización del material arqueológico presente en las cuevas, el cual agrupa en tres categorías sucesivas: la preparación, traslado y disposición del cadáver. La categoría de la “preparación del cadáver” la subdivide en: mortaja (diseño, tamaño, técnica de manufactura y materia prima), indumentaria e instrumentos de trabajo. Por lo tanto, concluye que “la presencia reiterativa de los objetos que integran cada una de estas categorías en los cadáveres registrados por la arqueología de esta región, hablan de una acción sistematizada, formalizada y repetida...” (*Idem*, p. 381). Por lo tanto, plantea para los contextos mortuorios una “tradición del manto tejido” o “tradición Candelaria”.

Como se mencionó anteriormente, los ritos mortuorios son una característica cultural diferente entre los grupos mesoamericanos y los grupos de norte de México. Dichos ritos son reflejo de la cosmovisión y de la cultura social que también diferencia a esos grupos. Como antes también se mencionó, los grupos del norte mantenían entre ellos una organización social diferente a la mesoamericana, que era mucho más estratificada y jerarquizada y que le hizo adaptarse mejor a la estructura social española que llegó con la conquista. Las diferencias socioculturales, económicas y de sobrevivencia son las que inciden directamente en los imaginarios que los mexicanos comunican a los españoles y a su vez conforman los europeos.

III.4.2.- Cultura Material de los cazadores-recolectores.

Es importante resaltar en el presente apartado las características del material arqueológico hallado en la región que nos ocupa, que dicho sea de paso se han recuperado dentro de contextos mortuorios, que al estar protegidos de los elementos al interior de las numerosas cuevas en el noreste mexicano se han preservado casi intactos. Un ejemplo de lo anterior son los materiales textiles con los que elaboraban gran cantidad de artefactos de uso práctico y cotidiano, así como aquellos de uso ritual.

La cueva de La Candelaria en el estado de Coahuila, además de ser un sitio arqueológico relevante para el análisis antropofísico de poblaciones antiguas desaparecidas, logra aportar datos importantísimos respecto a la cultura material desarrollada por dichas poblaciones. Si bien no se pretende hacer un análisis propiamente técnico de la elaboración de dichos materiales, y por lo tanto es importante analizarlos en el sentido de contraste entre dos formas de vida al parecer antagónicas, el nómada y el sedentario.

Las técnicas de excavación arqueológica tradicionales no pueden ser totalmente aplicadas por obvias razones dentro de cuevas y otras formaciones geológicas semejantes. En La Candelaria lo anterior representó un problema por la ausencia de estratigrafía natural, además de la alteración del material bioarqueológico por haber sido saqueada previo a su exploración, con lo que se limitó el establecimiento de una posible estratigrafía cultural con el fin de establecer un fechamiento tentativo y relativo (González (b), Op. cit., p. 24).

Otro problema al que se tuvo que enfrentar la expedición, fue el que en la cueva no se halló suficiente material lítico, como para construir una secuencia cronológica a partir del análisis principalmente de puntas de proyectil. Otro obstáculo lo representa y lo representó para Aveleyra el casi nulo empleo de los grupos cazadores-recolectores de cerámica, que como sabemos es una de las formas clásicas y convencionales de fechamiento por medio de su seriación (*Idem*).

Para solucionar lo anterior, Aveleyra y colaboradores se plantearon como opción el buscar sitios cercanos a La Candelaria con el cual compararlo con al anterior sitio. Localizaron a 3 km de distancia al noroeste de la cueva el sitio denominado “Taller de la Poza Salada” (Aveleyra, 1956, p. 62), donde se halló gran cantidad de material lítico asociado a restos de fogatas. El tipo de roca empleado en la manufacturación de dichos materiales son en su mayoría pedernal (silex). Se colectaron puntas de proyectil tanto de átlatl, de flechas, así como navajas, cuchillos, raspadores y puntas de mano (*Ibidem.*, p. 63).



Taller de la Poza Salada. Tomado de González (1999, p.24).

Para lograr una interpretación general de la región, Aveleyra integró el material hallado en otra cueva de tipo mortuorio a la cual denominó la cueva de La Paila, localizada a unos 65 km en línea recta al este-sureste de la de La Candelaria (*Ibidem.*, p. 168). La cueva de la Paila ya había sido descubierta en los años cuarenta por el señor Mario Madero de Parras. Se extrajo en estos años numerosos restos arqueológicos, que junto a aquellos recolectados en su última visita al área por Carl Saber en 1950, fueron donados al Museo Nacional de Antropología. Dicha cueva, según el señor Madero contenía originalmente aproximadamente

30 bultos mortuorios intactos “envueltos en petates tal y como fueron depositados ceremonialmente y en posición sedente. Cabe mencionar que para la temporada en la que llegó a la cueva el equipo comandado por Aveleyra, ya no se encontraba in situ ningún bulto mortuorio, ni sus ofrendas, hallando el sitio en completo desorden debido al intenso saqueo de la que fue objeto (González (b), Op. cit., p. 26).

El material arqueológico recolectado dentro de la cueva de La Candelaria presenta una gran variedad de artefactos, ya fueran parte de la vestimenta y envoltorios de los bultos mortuorios, así como adornos portados por los cadáveres y además de los colocados junto a los anteriores o externamente a ellos. Cabe mencionar que los objetos hallados corresponden a objetos de uso común, es decir lo conforman las pertenencias de aquellos cadáveres depositados ahí, y sólo algunos tendrían la función votiva correspondientes a sus prácticas mortuorias, tal es el caso de los cuchillos de pedernal enmangados y colocados, según Romano (1956, p. 9), sobre el brazo izquierdo de aquellos que lo portaban.



Izq.-Armazón o soporte de cuna con bulto mortuorio infantil. Der.- Manto de un bulto mortuorio hecho con fibra de yuca. Tomado de González (1999b, p.27).

El material hallado en La Candelaria representa claramente la tecnología característica de los grupos indígenas de la llamada Cultura del desierto, que si bien representa una pequeña parte de esta, el estudio esta, ha permitido hasta el momento conocer la gama de animales y plantas seleccionados para cubrir las necesidades esenciales de los antiguos habitantes del noreste de México (González (b), Op. cit., p. 34). Se observa que el grueso de los artefactos manufacturados por dichos grupos lo integran aquellos elaborados con fibras vegetales (principalmente palma y lechuguilla) como adornos, cordelería, vestido, petates, yahuales, mantos, cinturones o fajas, sandalias, bolsas de red y cestería. En cuanto a material lítico, éste es representado por escasos ejemplares y consisten en raspadores, puntas de flecha y cuchillos de pedernal enmangados. Algunos artefactos de hueso animal como punzones o leznas, cuernos de carnero, Astas de venado y varios adornos como pulseras y collares. Además, se hallaron fragmentos de cuero, los llamados “palos conejeros”, arcos, flechas, palos excavadores, esteras de carrizo, armazones o soportes de cuna, entre otros.



Izq.- Arcos hallados en La Candelaria. Der.- Palos conejeros. Tomado de González (1999b, p. 27).

Una de las características de los grupos cazadores-recolectores es la de emplear al máximo los recursos naturales que les cede su ecosistema, por lo tanto, lo razonable sería evitar el desperdicio aprovechando todos los componentes de algún animal o vegetal. Además, es imprescindible para este tipo de sociedades conocer, transmitir, atesorar y defender los sitios que les permitan la apropiación de dichos recursos.

III.4.3.- Estudios Bioarqueológicos Relativos al Contexto Mortuorio en el Norte de México.

Antes de las exploraciones a la cueva de La Candelaria en 1953, existía poca información respecto a los antiguos grupos indígenas que habitaron el desierto del norte de México en general y el del noreste en particular. Aun cuando Walter Taylor dieciséis años antes que los anteriores había realizado un reconocimiento al norte y en el área de Cuatro Ciénegas, Coahuila del cual obtuvo una buena cantidad de material textil, de hueso, madera, lítica y algunos entierros humanos extraídos de cuevas, éste no fue publicado (González, 1999b, p. 57).

Por lo tanto, el producto de la investigación en Candelaria, fue y continúa siendo un parteaguas en la arqueología del norte de México y un referente en lo sucesivo para abordar la arqueología del desierto. Pocas investigaciones como esta han logrado incursionar e integrar exitosamente un proyecto arqueológico con diversos objetivos en un trabajo multidisciplinario.

Luis Aveleyra se encargó del análisis del material lítico, hueso (animal), concha y madera, el cual constituyó su tesis doctoral en 1956. En el mismo año se publica el libro *Cueva de La Candelaria* siendo la investigación de Aveleyra la que instituye la parte medular de dicha obra. Manuel Maldonado-Koerdell por su parte analiza los componentes geológicos del valle de Las Delicias y de la sierra cercana a este donde se ubica la cueva. También en 1956, Arturo Romano presenta su tesis de maestría *Los restos óseos humanos de la Cueva de La Candelaria, Coahuila (Craneología)*, de la cual hacemos mención en el punto 3.2 de la presente tesis y la cual se publica años después en 2005.

El trabajo de investigación realizado por Romano establece las afinidades biológicas de los grupos denominados “laguneros” reflejados métrica y morfológicamente, con otros grupos indígenas colindantes. Además, plantea la hipótesis de que las primeras oleadas provenientes de Asia y que poblaron en continente americano estaban constituidas por grupos dolicocefalos, con los cuales se relacionan estrechamente los antiguos pobladores de la Comarca Lagunera (Romano, 2005).

Puesto que la paleopatología de los restos óseos de La Candelaria “no es un tema de este estudio”, describe someramente algunos casos sobresalientes (*Ibidem.*, p. 87). Sin embargo, Mansilla y Pijoan (2000), analizan una amplia muestra de dicha cueva con el fin de verificar la presencia de Treponematosis en los antiguos habitantes de la Comarca Lagunera.

Conformaron una muestra de 107 cráneos, 143 tibias, 153 fémures, 85 peronés y dos bultos mortuorios infantiles. El análisis paleopatológico tanto macroscópico como radiológico,

sugirió que uno de los infantes presenta Treponematosis del tipo Yaws (*Ibidem.*, p. 207). Del total de cráneos analizados, además de los 4 reportados en la tesis de Romano, 44 adultos y 5 subadultos presentaron lesiones de Treponematosis. Después de analizar, diagnosticar diferencialmente y establecer estadísticamente la afectación de la población estudiada, se concluye que el patrón de las lesiones sugiere que el síndrome de Yaws estaba presente en la población y por lo tanto representó una enfermedad letal y endémica en el México antiguo (*Ibidem.*, p. 210).

La Cultura del Desierto a la que pertenecieron los grupos humanos que habitaron el actual norte de México durante miles de años, si bien carecerían de lo que se denomina “alta cultura”, es decir, no desarrollaron agricultura, ni ciudades propiamente dichas, tampoco instituciones estatales, ni una elaborada estratificación social, estaban adaptados a un medio ambiente agreste que abarca desde un clima semidesértico hasta desiertos de dunas de arena.

A partir del paralelo 38°N, la agricultura de temporal es prácticamente imposible debido a la escasa precipitación pluvial, tampoco existen cuerpos de agua lo suficientemente grandes como para haber sido posible el desarrollo de una agricultura por regadío. En algunas partes de Oasisamérica, sobre todo en la región montañosa de la Sierra Madre Occidental, se pudo desarrollar hasta cierto punto una agricultura incipiente, al día de hoy algunos grupos étnicos como los rarámuri, siguen practicando éste tipo de agricultura sobre las laderas montañosas con las mismas técnicas de la antigüedad empleando, por ejemplo, el bastón plantador (excavador) o *coa*, que es un instrumento de labranza que consiste en una sola pieza de madera trabajada longitudinalmente, con un borde funcional convexo y por otro borde plano con el cual se hacían hoyos en la tierra para depositar semillas y además servía para quitar

maleza y para despencar diversos tipos de agaváceas tanto para consumo de agua miel o para obtener la materia prima de fibras vegetales para elaborar diversos utensilios cotidianos como ropa, sandalias, canastas (de ahí el nombre *basketmakers*), entre otros.



Cultivo del maíz por medio de sistemas intensivos. Siembra en cajete y escarda. Uictli de hoja. Códice

Florentino libro IV f.72. Tomado de

https://es.wikipedia.org/wiki/Uictli#/media/Archivo:Cultivo_maiz_C%C3%B3dice_Florentino_libro_IV_f.72.png. [captura 7/mayo/2023].

III.5.- Contacto Multicultural.

El contraste entre ambas formas de vida (sedentarios-nómadas), queda patente tanto en el ámbito material, del cual trataremos más adelante, como en el ideológico. Lo anterior se constata en el ámbito etnohistórico como en el bioarqueológico. Anterior a la llegada de los españoles a la región del norte de México, los mexicas llamaban a los habitantes del norte “perros”, “bebedores de sangre”, entre otros términos, con el fin de definir a aquellos considerados diferentes, por lo tanto nombraban en general *chichimecas* a todos los norteros;

expresión racista contra los que les fue imposible convertirlos en sus tributarios, es decir, a quienes no podían extraer riqueza (Valdés, 1995, p. 19). Ya en plena época colonial, civiles y militares, franciscanos y jesuitas compartían el mismo concepto del nómada norteño, empleando como calificativo el término de bárbaros. En contraste, aquellos grupos establecidos en el área de Oasisamérica fueron nombrados por los europeos como grupos pueblo los cuales como se mencionó anteriormente, vivían además de la caza, recolección y pesca, de la agricultura.

Durante el siglo XVI al territorio norteño allende las fronteras mesoamericanas, era conocido tanto por la cultura mexicana como por los tlaxcaltecas y por los purépechas como la *Chichimecatlalli*. Denominaban a los habitantes de dicho territorio como los teochichimecas, grupos “del todo salvajes”, en particular porque no tenían agricultura ni asiento fijo (Sahagún, 1963, vol. 2, p. 284).

A partir de una reivindicación nacionalista, una vez terminada la guerra de independencia en nuestro país, los estudios más ambiciosos por reconstruir la historia prehispánica han apuntado siempre a las culturas mesoamericanas. Sahagún, Clavijero, Duran, Mendieta, Bernal Díaz del Castillo, entre otros, han sido fuentes primarias obligadas desde el punto de vista historiográfico y antropológico. Si bien no deben (como cualquier fuente histórica de esta naturaleza) interpretarse literalmente, sin embargo, son referentes ante cualquier hallazgo o estudio arqueológico, etnográfico, histórico, etnohistórico, demográfico, económico, etcétera, los cuales generalmente aportan valiosa información para el análisis e interpretación de los datos obtenidos. Gran parte de la investigación histórico-documental en nuestro país se fundamenta en fuentes historiográficas de este tipo.

Numerosos datos referidos por cronistas, como los arriba mencionados, han demostrado su veracidad en gran parte por el trabajo arqueológico, el Templo Mayor en la Ciudad de México es un buen ejemplo de ello (Olmedo, 2006). La distribución urbana descrita con base en lo observado por aquellos primeros españoles, testigos y actuantes de aquel hecho histórico, han sido corroborados por los vestigios materiales encontrados en excavaciones arqueológicas modernas como: templos, palacios, calzadas, barrios, mercados, etcétera.

Las fuentes etnohistóricas coloniales para la región del norte de México contienen innumerables dificultades y por las cuales no pueden ser tomadas literalmente: Los primeros contactos entre españoles e indígenas en dicha región de México fueron exploraciones de reconocimiento llevadas a cabo por militares o civiles con el objetivo de expandir y conquistar nuevos territorios para sí y para la Corona Española. Las descripciones en este primer periodo suelen ser pobres en información y generalmente no era de su interés observar y describir el estilo de vida de los grupos humanos con los que tuvieron contacto.

La mayor parte de la información etnohistórica se debe a los misioneros jesuitas los cuales llegaron mucho después que los antes mencionados, incluso periodos de más de un siglo, por lo tanto, la vida de los grupos indígenas habían sido alteradas considerablemente (Griffen, 2000, p. 250). En algunos grupos los contactos fueron esporádicos no alterando significativamente la organización social.

Los jesuitas solían considerar, a su juicio, que los diversos grupos indígenas que habitaban la región poseían una uniformidad cultural, enfatizando las similitudes y prestando poca

atención a las diferencias culturales. Otro problema más que enfrentamos es, que no existe una metodología clara de recopilación de información, algunas veces se valían de informantes locales, pero a menudo también de otras áreas lo cual muchas veces refleja los prejuicios entre grupos antagónicos. Se valían además de la simple observación directa con la cual imprimían sus impresiones a través del crisol ideológico de la religión y cultura europea. Lo cual también denota el etnocentrismo español el cual muchas veces, al no ser grupos europeos ni católicos, automáticamente los calificaban como gentes bárbaras, sin hogar, sin moral ni religión.

De las primeras noticias y crónicas de los primeros contactos entre europeos y nativos americanos la construcción de la imagen espiritual, su capacidad racional se puso en duda y se llegó a un debate muy acalorado en Europa. El debate empezó con las denuncias de misioneros religiosos debido a los maltratos y vejaciones contra los indígenas por parte de los encomenderos y conquistadores españoles en las posesiones caribeñas y en el continente.

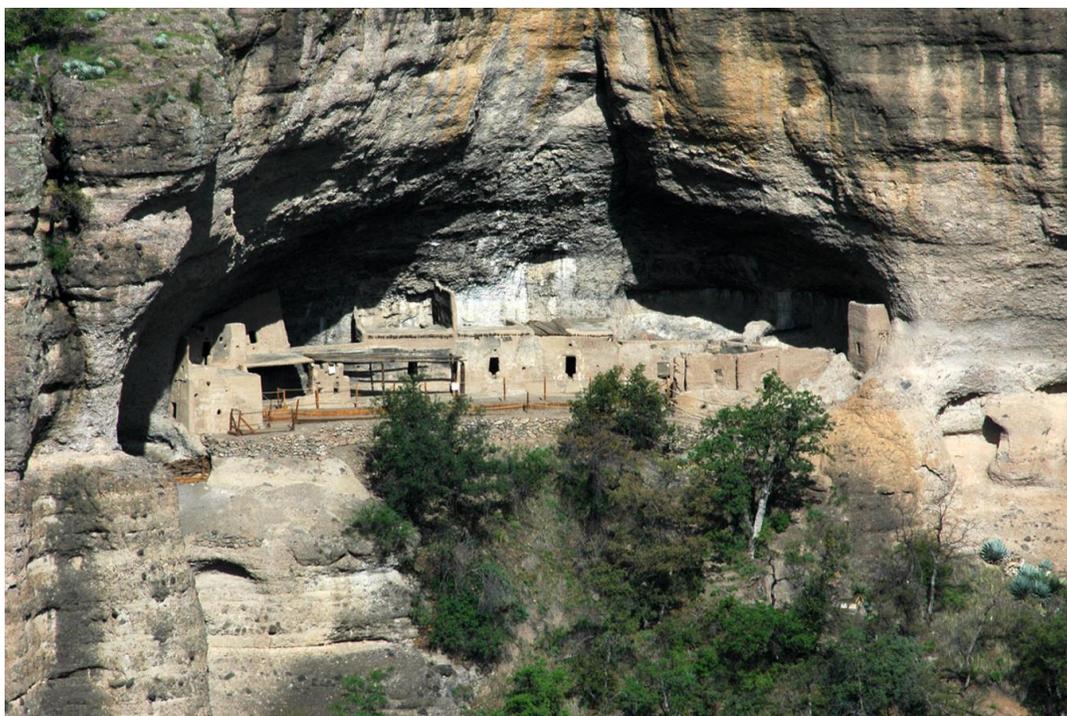
El debate entre los que aseguraban que los indios eran irracionales y por lo tanto carecían de un alma que se pudiera salvar a través de la fe católica y aquellos que los defendieron. El debate culminó a favor de los indios y en 1537 el Papa Pablo III emite la bula *Sublimis Deus, Unigenitus y Veritas ipsa*, en la que declara que los indios tienen derecho a su libertad y que la fe debe predicarse con métodos pacíficos evitando todo tipo de crueldad, es decir, se confirma la condición humana de los indios americanos, reconocen su capacidad moral para ser evangelizados y se niega que fueran bárbaros. Sin embargo, si bien reconocen dicha capacidad moral, consideran que no tienen la racionalidad suficiente para gobernarse a sí mismos (Gallegos, 1951, p.23).

Como se verá más adelante, las concesiones y leyes con las cuales se buscó la protección de los indígenas en las colonias españolas, aplicaron solamente para aquellos indígenas considerados en cierta manera “civilizados”, aquellos que en tiempos prehispánicos desarrollaron un estilo de vida sedentario, con alta cultura y una verdadera civilización con instituciones estatales administradas por una clase gobernante, para los cuales les fue en cierta manera más fácil asimilar un gobierno de tipo europeo. Situación muy distinta para aquellos grupos que habitaron el norte de México, el llamado chichimeca, sin gobierno, sin habitación permanente, el bárbaro desnudo y fiero al que aprenderían a odiar y temer en el nuevo orden novohispano, conformando el imaginario construido por mexicas y españoles, la imagen del indio del norte de México que tenemos hasta nuestros días.

Nuestro conocimiento respecto a la vida cotidiana, antes y después de la llegada de los españoles de los grupos indígenas de la Cultura del Desierto que habitaron gran parte del Norte de México, es lamentablemente muy limitada. Gran parte de dicho conocimiento se lo debemos a los testimonios etnohistóricos expresados principalmente por los primeros exploradores, colonos y misioneros que llegaron sucesivamente a la región. Existen numerosas referencias sobre los grupos indígenas que habitaron la región, describen una gran población nativa dispersa en un gran territorio, razón por la cual los españoles no lograron reducirlos totalmente, que si bien compartieron entre ellos elementos culturales y tecnológicos se diferenciaban entre sí por la lengua y ciertas características culturales.

Se puede dividir y distinguir a muy grandes rasgos dos estilos de vida diferentes: el de los grupos que adoptaron la agricultura -aunque incipiente- principalmente en el área que

conocemos cómo Oasisamérica, vivían en comunidades numerosas con asiento fijo o bien de tipo semi nómada, compartían la misma lengua y construían sus habitaciones agrupadas e incluso en varios niveles, en terrenos abiertos o bien en grandes abrigos rocosos en cañadas, conocidos cómo *clift dwellers* o casas acantilado. Fueron nombrados por los españoles cómo indios pueblo y su distribución abarcó, a grandes rasgos, desde Arizona en el actual Estados Unidos (Mesa Verde, Cañón del chaco, Cayenta, entre otros) hasta Durango. En México, Paquimé fue la más desarrollada, Cuarenta Casas, Cueva de las Ventanas, el grupo del Valle de las Cuevas, ubicadas en el estado de Chihuahua y algunas como arroyo blanco en Durango, pertenecen a dicho grupo.



Zona arqueológica Cuarenta Casas. Tomado de <https://lugares.inah.gob.mx/es/zonas-arqueologicas/zonas/1689-cuarenta-casas.html> [captura 13/marzo/2023].

El segundo se identifica como grupos de cazadores-recolectores (Cultura del Desierto), siendo su característica principal el nomadismo estacional, determinado por factores medioambientales. Estos grupos vivían en pequeñas comunidades de tipo familiar y constituían el grueso de la población que habitó el Norte de México durante la época prehispánica. Dicha población irá decayendo durante el virreinato hasta la extinción de la gran mayoría de los grupos étnicos durante el siglo XVIII y XIX conocidos en dicho periodo con nombres genéricos como apaches, comanches, seris, entre otros. Abarcaron los actuales estados de Sonora, Baja California y Baja California Sur, Sinaloa, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas, Durango, Zacatecas, Querétaro y San Luis Potosí. Fueron referidos por los europeos como grupos belicosos que vivían sin sociedad, sin habitación y sin religión. Algunos grupos étnicos lograron por diversas causas sobrevivir y conservar su cultura a través del periodo colonial y durante el surgimiento de los Estados modernos de la República Mexicana y de los Estados Unidos de Norte América. Los yaquis y seris en México y los seminoles en el estado de California, son ejemplo de lo antes mencionado.

El área del Norte de México a la llegada de los españoles presentaba, aunque dispersa, una gran densidad poblacional, pese a lo agreste del medio ambiente. La mayoría de los grupos humanos eran nómadas o seminómadas y por lo tanto para poder subsistir debían recorrer grandes extensiones de terreno, lo cual sin duda fue un elemento detonante de violencia entre estos. Algunas etnias, según las fuentes eran en mayor o en menor grado beligerantes, existían alianzas por medio de matrimonios entre etnias, también había aquellas en constante pugna, pero sin importar su naturaleza siempre estaban listos para defenderse o atacar si la ocasión se presentara.

En general las fuentes coinciden en la división de trabajo entre sexos, las mujeres se dedicaban básicamente a la recolección y a las labores del hogar, sin embargo, muchas veces tomaban parte activa en las luchas cuando defendían sus aldeas. Los hombres por su parte se dedicaban en general a la cacería y a brindar protección al grupo. Se menciona que a los niños desde pequeños se les enseñaba el empleo del arco, con el cual se dedicaban a flechar pequeños reptiles, aves, ratones, peces etc., que dicho sea de paso también se incluían en la dieta diaria del grupo. El tamaño del arco dependía de la edad del individuo, que después de su iniciación a la vida adulta y dependiendo su habilidad y fuerza éste podría llegar a medir de 160 a 180 cm. A pesar de lo simple en su fabricación que llegaron a ser dichas armas, los españoles siempre tuvieron respeto a su poder como arma en el campo de combate. La cuerda podía ser de fibras vegetales o de tendones de animal, utilizaban muñequeras de cuero y siempre que no los fueran a utilizar estos se mantenían destensados para que no perdiera su fuerza.

Son comunes las referencias del poder de penetración de sus arcos y de la habilidad con que los usaban, tanto que prácticamente se sustituyó la coraza española de metal por petos de cuero que presentaban una mejor defensa. Se menciona también que algunas etnias envenenaban las puntas de sus flechas, una razón más para despertar el miedo entre sus rivales.

Algunos grupos seminómadas con agricultura incipiente optaron por establecer sus núcleos habitacionales en cuevas o abrigos rocosos de difícil acceso con el claro objetivo de presentar cierta posición defensiva contra otros grupos hostiles los cuales, además de la caza y la recolección, se valían ocasionalmente del saqueo para satisfacer sus necesidades primarias

de subsistencia. Además de apoderarse de alimentos e insumos, era común el rapto de infantes y mujeres en edad fértil con el fin de incluirlos dentro del grupo invasor para nutrir a este como fuerza productiva.

III.5.1.- Exploraciones marítimas y militares.

Existen etapas previas a la llegada de los misioneros al norte de México y la posterior instauración del sistema misional. Una primera etapa es caracterizada por expediciones llevadas a cabo por diferentes exploradores desde Sinaloa hasta Arizona, “movidos totalmente por la presencia de las míticas ciudades de Cibola y Quivira” (Pérez-Taylor y Paz Frayre, 2007, p. 17). Si bien es cierto que lo anterior fue una de las principales motivaciones de exploración hacia el norte del país, alejarse de la influencia y poder político de Hernán Cortés y ganarle a éste el descubrimiento de nuevos territorios y títulos nobiliarios otorgados por la Corona Española, sin duda fue también una gran motivación. Tal es el caso de Nuño Beltrán de Guzmán, al que le siguieron otros exploradores como Pánfilo de Narváez, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, Francisco de Coronado (gobernador de Nueva Galicia, Hernando de Alarcón, Francisco de Ibarra (gobernador de Nueva Vizcaya), entre otros (Montané, 1991).

Es en 1529, ocho años después de la conquista de Tenochtitlan, que se iniciaron las expediciones españolas con el propósito de descubrir y conquistar los territorios del norte de México. Pero a diferencia a lo ocurrido en el centro de México, el éxito de dominar dicho territorio norteño no acompañó a los conquistadores españoles. El hecho se debió a que el noroeste, para el momento de contacto, no contaba con sociedades complejas que presentaran

las condiciones propicias para una conquista tradicional, es decir, a diferencia de las culturas mesoamericanas las cuales contaban con diferentes instituciones y un estado propiamente dicho como fue el caso de Tenochtitlan. Bastó con sustituir a las autoridades civiles y religiosas, así como las sedes de gobierno y arquitectura urbana, incluso templos y deidades prehispánicas por un sistema europeo. En cambio, los indígenas del noroeste de México que para ese entonces ocupaban un vasto territorio, vivían dispersos en pequeños grupos familiares o bien en tribus. Por lo tanto, el establecimiento de sistemas de encomienda y posteriormente de repartimiento encontraron numerosos obstáculos.

Sin embargo, anterior a 1529, Hernán Cortés ya tenía en mente encontrar la Mar del Sur (Pacífico) para explorarla y adjudicarse nuevas conquistas, puesto que en 1520 Magallanes había descubierto el estrecho que lleva su nombre lo que permitió el paso del Atlántico al Pacífico con el fin de acceder y comerciar con las Indias Orientales. Recién conquistada Tenochtitlan en 1522, Cortés tuvo noticia de que por Michoacán llegaría a dicha mar (Ortega, 1999, p. 54). Sin embargo, diversas situaciones lo obligarían más tarde en 1532 a capitular ante el emperador el descubrimiento y conquista de las islas del Mar del Sur. Por lo tanto, en mayo de ese mismo año envió desde el puerto de Acapulco una expedición conformada por dos barcos comandados por su primo Diego Hurtado de Mendoza, con el fin de explorar la costa rumbo al norte y tomara lo que fuera de interés de cuanto se encontrase para los intereses y extensión territorial de España.

Debido a los conflictos entre Cortés y Nuño de Guzmán, Hurtado tuvo dificultades en el litoral de Nayarit bajo el dominio político de Guzmán. Se les impidió aprovisionarse de víveres y agua. Éste era el punto más septentrional y frontera con la “tierra de indios”, por lo

tanto uno de los barcos regresó a Nueva España y el otro continuó su curso hacia el norte y nunca más se supo de ellos.

Los conflictos entre Cortés y Guzmán tienen su génesis recién dominado el Altiplano Central, donde surgieron problemas políticos entre el primero y un grupo de opositores a él que denigraron su imagen ante el Emperador español Carlos V, obligándolo a viajar a Europa para explicar su conducta. Debido a la influencia de Guzmán en la corte de Carlos V, obtuvo el nombramiento en 1528 de presidente de la primera audiencia instalada en la Ciudad de México. Su gestión en ausencia de Cortés se caracterizó por las arbitrariedades cometidas con los indígenas y por la persecución política hacia los leales a Cortés (*Ibidem*, p. 48).

Con la noticia en 1529 de que Hernán Cortés se había reivindicado con el emperador y regresaba a México con el título de capitán general de la Nueva España, dispuesto a poner orden y tomar represalias en contra de sus enemigos, Guzmán precipitó su salida de la audiencia para librarse de la represalia de Cortés para realizar una expedición.

Nuño Beltrán de Guzmán convocó en 1529 a una expedición de conquista para ampliar las posesiones españolas al noroeste y para huir, como mencionamos anteriormente, de cualquier posible represalia de Cortés. La expedición estaba conformada por 300 soldados españoles y 6 mil indígenas auxiliares y partió el 21 de diciembre de ese mismo año (*Ibidem*, p. 51). Algunos meses más tarde llegaron a la región de Tepic después de haber recorrido las regiones de los ahora estados de Michoacán, Guanajuato y Jalisco. A su paso derrotó a varios grupos indígenas, asolando y quemando poblados enteros. Para aprovisionar a su ejército, se

valía Nuño de Guzmán de apropiarse de los alimentos que dichos grupos agricultores producían.

En 1531, Nuño de Guzmán estableció cuartel en Culiacán al vencer a los tahues. Envió tres exploraciones las cuales reportaron que más allá de Culiacán no había grupos indígenas sedentarios sino pequeños poblados, terrenos deshabitados e indios “salvajes”. Lo anterior detuvo el avance de Guzmán al comprender que no podía valerse del pillaje para mantener su conquista y alimentar a su ejército. Decidió entonces organizar el gobierno y administrar lo ya conquistado; estableció dos provincias: la de Culiacán entre los ríos Mocorito y Piaxtla, y la de Chametla entre el Piaxtla y el de las Cañas. Para la de Culiacán fundó la villa de San Miguel de Culiacán el 29 de septiembre de 1531 (Pérez-Taylor y Paz Frayre, Op. cit., p. 18), nombrando al capitán Diego Fernández de Proaño como alcalde mayor y al padre Álvaro Gutiérrez como cura (Tello, 1973). Al año siguiente fundó para la provincia de Chametla la villa del Espíritu Santo; en ambas provincias nombró autoridades, repartió encomiendas y distribuyó tierras. Después Nuño de Guzmán partió a Nayarit y Jalisco creando junto a las provincias antes mencionadas el Reino de Nueva Galicia, y nombrando como capital a Guadalajara (Ortega, Op. cit., p. 53).

Estando en San Miguel de Culiacán en 1533, mandó a su sobrino el capitán Diego de Guzmán a explorar hacia el norte de Culiacán con el fin de encontrar las “Siete Ciudades de Cíbola”. Con dicha expedición se llegó al río Mayo y al río Yaqui en septiembre y octubre de 1533 respectivamente.

Un año después de la mal lograda expedición de Diego Hurtado de Mendoza, Cortés envió una nueva expedición compuesta por dos navíos al mando de Diego Becerra y Hernando Grijalva. Este último descubrió las islas de Revillagigedo volviendo después a la Nueva España. Becerra, sin embargo, fue asesinado al amotinarse su tripulación y en adelante Fortún Ximénez prosiguió la expedición hacia el Golfo de California, llegando a la costa oriental de la península. Desembarcó en Chametla, en el litoral continental de Sonora siendo inmediatamente encarcelados por orden de Nuño de Guzmán, confiscando su nave.

Cortés se vio obligado a entrevistarse con Guzmán trasladándose a Nueva Galicia. Una vez recuperando dicho navío, en abril de 1535 se embarcó en el puerto de Jalisco, navegando a Chametla para después trasladarse a Baja California, donde tomó posesión de las tierras descubiertas imponiendo el nombre de Mar de Cortés al Golfo de California (Ortega, *Ibidem*, p. 55).

Sin duda la exploración más exitosa de las ordenadas por Hernán Cortés fue la comandada por Francisco de Ulloa, la cual partió desde Acapulco en julio de 1539 y exploró en ambos litorales del Golfo de California. Como resultado de dicha expedición, se escribió una de las más detalladas relaciones y se elaboró el primer mapa de las costas del noroeste de México (*Idem*).

El proyecto de expansión marítima del siglo XVI que llegó a su clímax con la extensión territorial hasta las islas filipinas y las anteriores formaron parte de él. Otras expediciones más como la de Hernando de Alarcón, Juan Cabrillo y Bartolomé Ferreló sentó las bases para la expansión septentrional del noroeste mexicano, al ampliar los descubrimientos

geográficos, trazados en mapas y al dar cuenta del potencial económico representado por recursos naturales de la región.

Por otra parte, en el actual estado de Chihuahua, los primeros españoles en transitar dicho estado fueron Alvar Núñez Cabeza de Vaca junto a sus compañeros náufragos de la expedición comandada por Pánfilo de Narváez en 1528 a la Florida. Dicha expedición sumada a varias más como la de Vázquez de Coronado, habían terminado en fracaso (Aboites, 2006, p. 17). Cabeza de Vaca junto con Alonso del Castillo Maldonado, Andrés Dorantes y el Negro Estebanico fueron trasladados a la capital de la Nueva España en julio de 1536 para presentarse ante Hernán Cortés y al Virrey Antonio de Mendoza, expresando ante éstos la existencia de reinos muy ricos supuestamente situados al norte de Culiacán.

Antonio de Mendoza organizó una exploración enviando al fraile Francisco Marcos de Niza a buscar las siete ciudades de Cibola con el Negro Estebanico como guía. Partieron de San Miguel de Culiacán el 7 de marzo de 1539. Además de dicha orden, se le encargó a Niza el de informar de la gente que habitaba en los territorios que hallase, así como de las plantas, animales, sierras y ríos. Esta expedición cruzó el valle de Sonora, el sureste del actual estado de Arizona en E. U. Y llegó hasta Nuevo México (Pérez-Taylor y Paz Frayre, *Op. Cit.*, p.60).

Las noticias de Niza generaron una nueva expedición conformada también por el Virrey, quien envió en esta ocasión a Francisco de Coronado, gobernador de Nueva Galicia. Con Niza como guía partió dicha expedición en 1540 en busca de las ciudades de Cibola. Naturalmente nunca se cumplió los objetivos de estas expediciones, nunca se encontraron dichas ciudades, pero en cambio se generó ampliamente el conocimiento geográfico de la

región, lo que favoreció en gran medida al proceso de colonización y evangelización con base en el sistema de misiones y presidios.

Es entonces que desde el centro de la Nueva España surge un nuevo movimiento de expansión hacia el norte. Lo anterior fue motivado, además de lo arriba expresado, por el descubrimiento de ricos yacimientos de plata en 1546 en Zacatecas, prosperando y poblándose rápidamente esa ciudad. Pero no podía prosperar ninguna empresa debido a las numerosas rebeliones indígenas contra los españoles. Diego de Ibarra, uno de los que hizo su fortuna con las minas y la ganadería, formó una expedición de conquista la cual puso bajo el mando de su sobrino Francisco de Ibarra y lo envió al norte en 1554 con la misión de explorar el territorio, descubrir minas, fundar villas y evangelizar a los indios (Ortega, Op. cit., p. 61). Recorrió durante ocho años el área que hoy conforma el estado de Durango, logrando con ello favorecer su poblamiento. Fue nombrado gobernador de dicha área a la cual se le puso el nombre de Reino de Nueva Vizcaya, siendo su capital la Villa de Durango.

Dicho reino, fue creado con el apoyo del poder político dominante en la Nueva España, entre otros motivos, para cercar y frenar la expansión territorial de Nueva Galicia. El viejo conflicto entre ambas entidades que comenzó con Cortés y Guzmán, aún sin ellos, la rivalidad continuó durante algunos años.

Hacia el noreste, la expansión colonial fue impulsada por los grandes yacimientos minerales, principalmente de plata y posteriormente se conformaron verdaderos emporios ganaderos. Numerosas expediciones más se llevaron a cabo, surgieron nuevas poblaciones y ciudades al

mismo tiempo que eran abandonadas o arrasadas por la hostilidad de los grupos indígenas que se oponían al gobierno colonial.

Pronto se dieron cuenta que militarmente no podían enfrentarse a semejante fuerza, se optó por una estrategia defensiva al establecer presidios con el fin de aportar una frágil protección a las rutas de comercio y abastecimiento a las misiones o ciudades, mismas que a su vez debían defenderse de incursiones indígenas. El gobierno virreinal y la Corona Española nunca tuvieron los recursos económicos ni humanos para poder lidiar con la guerra en la Gran Chichimeca, incontables son las súplicas de ayuda de los habitantes de la colonia a estos. Sin embargo, localmente todos los habitantes tuvieron que aportar en la medida de sus posibilidades a la defensa de sus intereses.

Un soldado colonial debía contar con recursos propios o bien con alguna fianza, para poder comprar el equipo suficiente para poder luchar, el cual era definitivamente caro y escaso en las ciudades y misiones norteñas. Debían además de procurarse un caballo o mulas, las cuales eran también casi inaccesibles por su costo, además de poder comprar un arcabuz, espada, corazas, montura, etc., sumado además que el soldado regular tenía que proteger sus posesiones, milpas, ganado, entre otras obligaciones. Existían pocos soldados profesionales que devengaran un salario del gobierno o de empresarios locales, dichos gastos fueron siempre motivo de quejas hacendarias. De cualquier manera, no representaban en lo absoluto una fuerza considerable para poder reducir la amenaza chichimeca.

Para algunos grupos indígenas, el saqueo resultaba ser una actividad verdaderamente lucrativa el cual les procuraba sus necesidades cotidianas. Para un guerrero indígena, el riesgo

era razonablemente bajo considerando las ganancias y al tipo de estrategia empleado, consistente en emboscadas en las cuales eran maestros al dominar y conocer geográficamente el territorio. Vemos que el robo de ganado era una de sus principales actividades el cual consumían o bien vendían a otros colonos mexicanos o norteamericanos para adquirir diversos productos como mantas, armas, licor y herramientas. Todos estos acontecimientos y características culturales y sociales son las que conllevan a la conformación del imaginario del chichimeca como gente salvaje.

La dificultad de colonizar el norte de México por su lejanía del centro del poder político de la Nueva España principalmente, mantener una población, bien si no numerosa por lo menos constante, detener la expansión de las colonias inglesas y francesas al norte, fue la constante durante los 300 años de gobierno colonial, trascendiendo a éste hasta mediados del siglo XIX, en el que el desgaste de la guerra con los apaches y las numerosas rebeliones de los indígenas supuestamente ya reducidos en ciudades y misiones principalmente, culminó en conflictos armados como la guerra de Texas y con la pérdida territorial resultado de la guerra entre México y los Estados Unidos.

Muchas voces, incluidas las de algunos religiosos, clamaban que la única manera de alcanzar la paz en el territorio era el completo exterminio de los grupos indígenas a los cuales consideraban como fauna nociva y un azote del cristianismo. La única forma en que se pudo lidiar hasta cierto punto con la guerra, fue por medio de una paz comprada, al abastecer a dichos grupos a costa del erario colonial. Esta frágil paz se rompería al independizarse el país y a la bancarrota sucesiva del gobierno mexicano al suspenderse dichas tributaciones. Prácticamente a lo largo del siglo XIX y hasta principios del XX, se repitió el mismo esquema

de guerra en el norte de México y sur de los Estados Unidos, hasta que el último de los grupos indígenas, genéricamente llamados apaches fueron debilitados entre las dos ya modernas naciones, entregando sus armas para retirarse a vivir en reservaciones.

III.5.2.- Sistema de Misiones

Se identifica como un segundo periodo en la colonización del Norte de México, a la entrada a la región de diferentes órdenes religiosas, de éstas, los jesuitas fueron de suma importancia en la instauración del sistema misional. Debido al carácter bélico de los grupos indígenas norteros y su resistencia al gobierno colonial, además de las reducidas perspectivas de botín y de riqueza fácil, no hubo entre los españoles quien quisiera organizar nuevas empresas de conquista y colonización para romper dicha resistencia. En pocas palabras, la expansión española hacia el norte novohispano se estancó (Hausberger, 1997, p. 63).

En la Nueva España ya se había utilizado “la misión” como instrumento de evangelización y dominación de los grupos indígenas seminómadas. Los franciscanos se valieron de dicho sistema a mediados del siglo XVI, logrando en menos de 50 años reducir un gran número de los “chichimecas” de los actuales estados de Querétaro, Guanajuato, Aguascalientes y Zacatecas (Ortega, Op. cit., p. 71).

La “misión” había sido una práctica e institución empleada por la Iglesia católica siglos antes al descubrimiento del nuevo mundo. Consistía en establecer una comunidad reducida de cristianos en una nación de no creyentes con el fin de predicar el Evangelio y lograr que los

habitantes aceptaran el sistema católico (*Ibidem*, p. 70). Dicho sistema se consideró y aplicó casi siempre con éxito durante prácticamente toda la época colonial en los territorios de la frontera norte de la Nueva España.

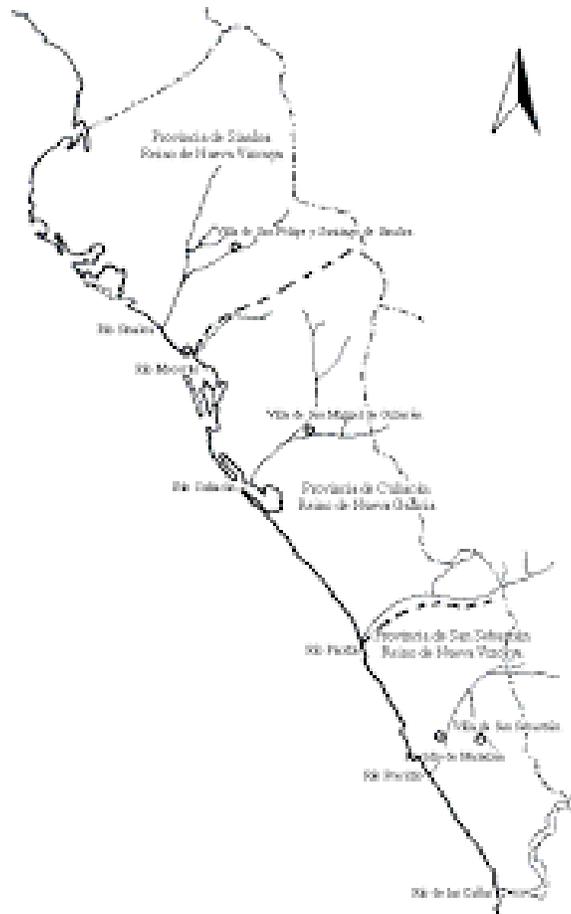


Autor desconocido, La destrucción de la misión de San Sabá y martirio de los padres fray Alonso Giraldo de Terreros y fray José de Santiesteban, INBA, Museo Nacional de Arte, Ciudad de México. Tomado de https://mexicana.cultura.gob.mx/es/repositorio/detalle?id=_suri:MUNAL:TransObject:5bce8cb27a8a02074f835f08. [captura 12/diciembre/2022].

Ante el estancamiento de la expansión colonial hacia el noroeste novohispano, el gobernador de la Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río y Loza solicitó en 1589 al virrey y al superior provincial de la Compañía de Jesús, se enviara misioneros para reducir a obediencia a los

indígenas de dicha región. La actividad de dicha orden desde su entrada en México en 1572, comenzó por dedicarse a la educación de jóvenes españoles (*Ibidem*, p. 71). Posteriormente en 1591 empezaron su labor en la villa de Sinaloa, la cual era el punto fronterizo y de avanzada del poder colonial. Posteriormente comenzaron su trabajo evangelizador entre diversos grupos indígenas de Sonora (mayos, ópatas, yaquis, eudeves, pimas, entre otros). También entre los tepehuanes y tarahumaras en la sierra de Durango y Chihuahua. En un siglo avanzaron paulatinamente hacia el norte en la región tarahumara en Chihuahua, en Sonora, llegando hasta el sur de Arizona en Estados Unidos (Hausberger, Op. cit., p. 64).

Para 1697, comenzaron con la evangelización de Baja California y posteriormente, en 1721 con los coras de Nayarit. En Sinaloa, el establecimiento de misiones comenzó cuando llegaron a San Felipe y Santiago de Sinaloa Martín Pérez y Gonzalo de Tapia para evangelizar a diversos grupos cahitas como los mocoritos, los sinaloas, los ocoronis, los guasaves y los comanitos (Ortega, Op. cit., p. 72).



Provincias españolas en Sinaloa a fines del siglo XVI. Tomado de Ortega (1999, p. 64).

A grandes rasgos, ya para el año de 1748, los jesuitas tenían 117 misiones entre los grupos indígenas antes mencionados (Burrus y Zubillaga, 1986, p. 593). Para la administración de tan grande número de misiones, se requería asimismo un gran número de personal el cual tenía que vivir entre los indígenas, considerados por los europeos como bárbaros y salvajes. Al no contar la Compañía con personal suficiente en sus provincias españolas y americanas, se recurrió a un número cada vez más creciente de extranjeros para suplir esta necesidad.

En Nayarit los jesuitas generalmente fueron novohispanos, en gran parte del noroeste de México los clérigos provenían de Europa central. Lo anterior determinó dos variantes

misioneras: en Nayarit se hizo énfasis en el carácter catequista, y en el noroeste se atendió más a la idea de ser una tarea “civilizadora” (Calvo y Jáuregui, 1996, p. XV).

En el noroeste novohispano, la actividad misional se topó con una gran variedad, dispersión y carencia de un gobierno centralizado de los diversos grupos indígenas. Aun después del establecimiento de las misiones, al nomadismo (mal visto por los europeos) no lo pudieron erradicar. Sin embargo, la voluntad de los misioneros jesuitas incluso a fines del siglo XVIII no se vió menguada. Su infatigable (e imaginaria) lucha contra el demonio, reconocido por ellos en las “idolatrías”, siguió chocando contra otra sociedad: la de la “gente de razón” (*Ibidem*, p. XVII).

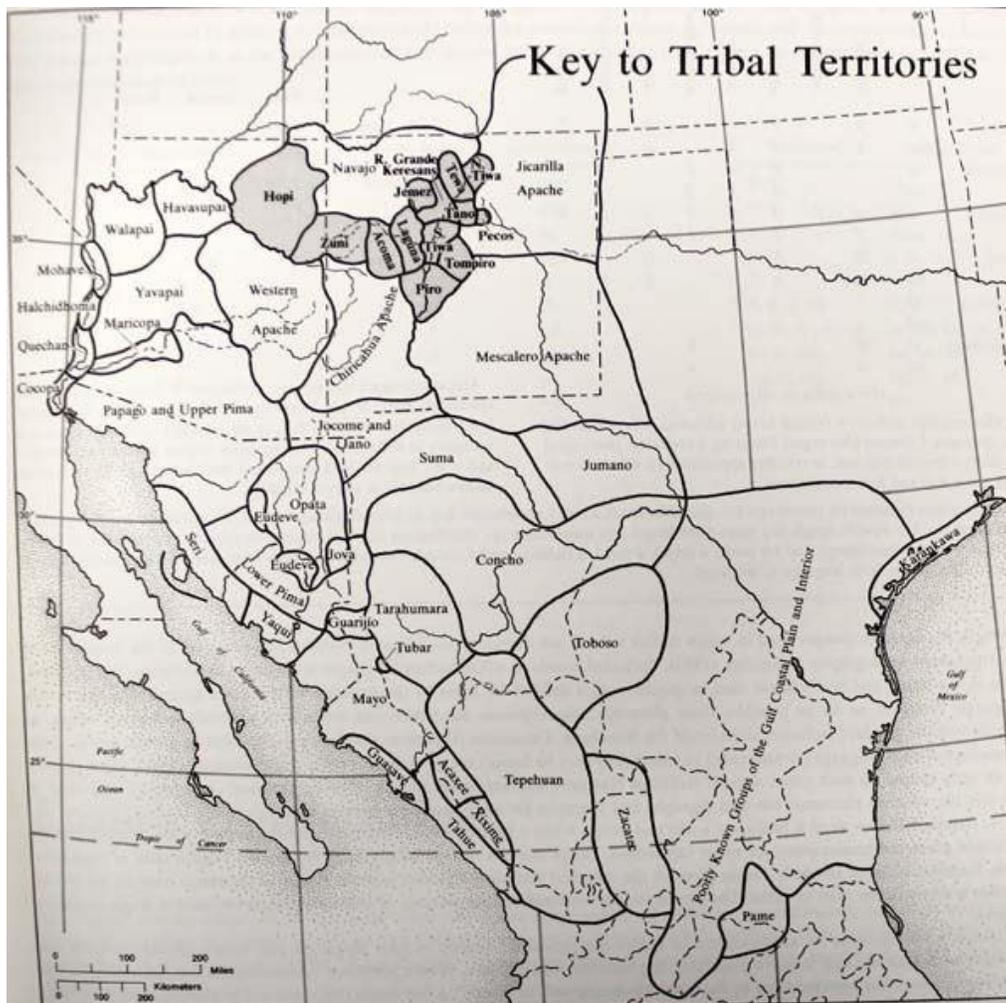
Cabe resaltar, que la orden de los jesuitas se caracterizó por seleccionar e ingresar en sus filas a clérigos con una formación universitaria. La administración de la Compañía era muy eficiente y constante, por lo cual siempre estaba en contacto con sus misioneros sin importar lo lejano que estuvieran. Cada misionero tenía la obligación anualmente de presentar a sus superiores los pormenores de cada misión que les era asignada. Gracias al gran contraste cultural experimentado por los misioneros, sirvió para producir un enorme legado histórico en forma de un gran acervo documental, en el que, dependiendo del talento, atención y curiosidad de cada misionero, plasmaron sus observaciones de las cuales fueron testigos. En dichos informes anuales o *litterae annuae*, además de la correspondencia entre misioneros, se vislumbra la vida cotidiana y estructura social de los grupos indígenas con los que estuvieron en contacto. Algunos testimonios sorprenden hoy en día por su carácter etnográfico y por el detalle de sus observaciones.

La dificultad para establecer y comprender las fronteras étnicas en el Norte de México en el periodo de contacto es muy grande. Una vez más recurrimos a las fuentes etnohistóricas para lo anterior con todos los problemas que esto significa. Algunos jesuitas al llegar a una nueva misión se basaban en descripciones muy vagas y generales respecto a los habitantes de la región, algunas incluso con más de un siglo de haber sido escritas. Solían confundirse por la naturaleza nómada o seminómada de dichos grupos indígenas al grado de nombrar con dos o más nombres a un mismo grupo por estar en su campamento de verano o de invierno. El criterio en general era denominar “naciones” a los diferentes grupos indígenas según a oído del misionero, su afinidad lingüística.

El estado de Chihuahua, por ejemplo, a la llegada de los españoles contaba aproximadamente con cien grupos indígenas, de los cuales los principales fueron los tarahumaras, los conchos, los opatas, los jovas, entre otros; en el suroeste del estado por lo abrupto del terreno se dificultó el establecimiento de grupos sedentarios y muchos de estos grupos escaparon al registro histórico.

Con el fin de entender aproximadamente las áreas de cada uno de los grupos étnicos mencionados por las fuentes etnohistóricas, es necesario plasmarlo gráficamente. En la siguiente figura, elaborada gracias a evidencias arqueológicas, análisis historiográficos e investigaciones lingüísticas, se plantea un tanto arbitrario y general, ya que es extremadamente difícil poder dibujar exactamente las subdivisiones étnicas, territorios en disputa o los movimientos de algunos grupos dentro de una gran área de recolección estacional e incluirlos en un solo periodo de tiempo.

Lograr identificar con precisión a qué grupo se refieren todos y cada uno de los datos etnohistóricos es sin duda una tarea difícil y tema para un sinnúmero de tesis futuras. Por lo tanto, no ahondaremos en el tema ni discutiremos las afinidades étnicas para todos los casos. Nos basta por el momento ubicar geográficamente a los "grupos históricos" dentro de nuestra área de estudio, los cuales son producto de acalorados debates principalmente historiográficos y lingüísticos.



Grupos étnicos del Norte de México y suroeste de los Estados Unidos. Tomado de Ortiz (1979, p. IX).

Las anteriores descripciones de los grupos del norte de México permiten establecer una relación directa con la sociedad europea en cuanto a la conformación del imaginario de los chichimecas como gente perro o salvaje, por supuesto mediada por la intervención de la narrativa mexicana que en su conjunto establece el imaginario objeto de estudio de esta tesis. A continuación, se presentan los resultados de la interacción de las tres sociedades para la confirmación del imaginario a través de la teoría de la transdisciplina, en donde el imaginario del chichimeca es el tercero incluido.

CAPÍTULO IV.- **Discusión y Conclusiones**

IV.1.- De lo Diverso al Universo. Expansión de Occidente.

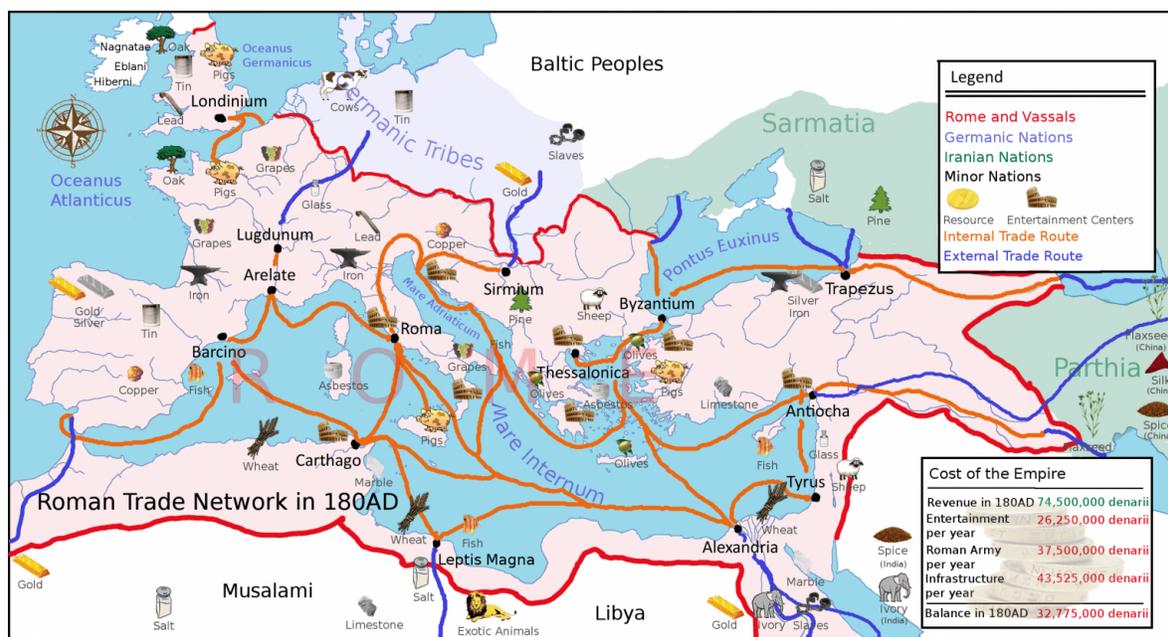
En Historia Universal (desde la óptica occidental) el tiempo (del *homo sapiens*) se divide en edades: la edad de piedra, la edad del bronce (o bien prehistoria), la edad del hierro, la edad antigua (del 3500 a. C. a la caída del Imperio Romano s. V d. C.), la edad media (del s. V hasta el “descubrimiento de América s. XV), la edad moderna (del s. XV hasta las Revoluciones Industrial y Francesa en 1789) y la edad contemporánea (del s. XIX hasta nuestros días).

Como se mencionó en el capítulo II, una de las peculiaridades propias de nuestra especie *Homo Sapiens* ha sido la capacidad de construir la alteridad respecto a otras especies en un inicio y complejizándose cada vez más conforme se fueron desarrollando diversos tipos de sociedades y se fueron forjando las numerosas civilizaciones a lo largo de miles de años en todo el planeta. Cabe mencionar que, durante el largo proceso evolutivo de nuestra especie, no sólo a nivel biológico sino también cultural e iniciada la migración fuera del continente africano hace casi dos millones de años, la revolución cognitiva sucedió hasta hace aproximadamente 70 mil años coincidiendo además con la extinción de otras especies del género *Homo*. Al parecer el desarrollo precisamente de la capacidad de construir alteridades que está ligada a una mejor habilidad cognitiva (especialmente en la construcción simbólica), comunicativa y de sociabilización, fue determinante en la prevalencia al día de hoy del *Homo Sapiens*. El último continente en poblarse durante el pleistoceno fue América

aproximadamente entre 40 y 30 mil años atrás por diversos grupos humanos provenientes de Asia durante la última glaciación por el estrecho de Bering. Una vez finalizó dicha glaciación, tanto la fauna pleistocénica como los humanos que habían transitado dicho estrecho durante muchas generaciones y numerosas oleadas, quedaron separados unos de otros durante miles de años.

De la gran masa terrestre formada por Europa, Asia y África, es durante la edad antigua, que se desarrollaron numerosas y diversas civilizaciones. Un cliché de la Historia Universal, por supuesto desde la óptica occidental es que “Mesopotamia es la cuna de la civilización”, otros dirán que lo fue Grecia o bien Egipto, lo que es indudable es que la interacción entre todas estas civilizaciones a lo largo de milenios amalgamó aquello que entendemos como la cultura occidental. El comercio fue la vía por la cual dichas civilizaciones estuvieron en constante relación intercambiando además de mercancías o productos diversos, es decir lo estrictamente material, también lo hicieron en el ámbito inmaterial (religión, filosofía, ciencia, etc.). El mar Mediterráneo fue el centro y vía en donde el comercio marítimo prosperó durante la Edad Antigua y a través de toda la Edad Media; diferentes civilizaciones se disputaron el monopolio de las rutas comerciales, factor clave y de disputa para obtener la hegemonía de algunas civilizaciones por sobre otras durante siglos. Otra importante ruta de comercio para Europa fue la ruta de la seda, una red de caminos que comenzó a operar regularmente a partir del 130 a. C., cuando la dinastía Han de China abrió oficialmente el comercio con Occidente. Pero en 1453 sucedió un acontecimiento que supondría una catástrofe para el comercio europeo; Constantinopla, ciudad clave para estas rutas comerciales, fue conquistada por el sultán Mehmed II, pasando a manos otomanas el control de dichas rutas hacia la India y la China. Una vez que el Imperio Otomano boicoteó y cerró

estas, los europeos en respuesta tuvieron que salir más allá del mar Mediterráneo con el fin de establecer nuevas rutas comerciales con Asia.



Principales rutas comerciales romanas alrededor del año 180 d. C. Tomado de <https://www.geografiainfinita.com/2020/12/los-mapas-del-comercio-medieval/>.

[captura12/diciembre/2022].

En muchos sentidos, este “Nuevo Mundo” reinventó al que en ese justo momento de contacto comenzó a ser el “Viejo Mundo”. La conquista debemos entenderla como un fenómeno complejo que tiene diversos matices y puede tener diferentes perspectivas. En primer lugar, la conquista de Hispanoamérica (actualmente México, Perú, Cuba, República Dominicana, entre otras) e incluso de la América Sajona, era hasta cierto punto inevitable, ya que Europa estaba en ese momento en un proceso de expansión derivado básicamente de tres circunstancias. La primera por una expansión económica que se había desarrollado hacia el final de la Edad Media, en donde la mayoría de la población europea que vivía anteriormente

bajo el régimen feudal con una economía de base rural se fueron desplazando cada vez en mayor número hacia las ciudades, las cuales fueron creciendo y generando nuevos modelos económicos de comercio y de mercado que exigían necesariamente mayor circulación de metales como el oro y la plata que aunado a lo anterior fomentó el surgimiento de la banca comercial crediticia.

La búsqueda de metales preciosos y el establecimiento de nuevas rutas comerciales impulsaron a las potencias europeas a un periodo de exploración marítima. Los europeos por supuesto no estaban buscando a América, pensaban cómo expandirse por el mundo conocido por ellos hasta ese momento, África, Asia, Medio Oriente. El navegante portugués Vasco de Gama (1469-1524) fue el primer europeo en llegar a la India por la ruta que rodea África, famoso también por ser el fundador de diversas colonias en las costas africanas (base en lo futuro para el monopolio de la venta de esclavos). La después conocida como la Ruta de las Especias fue esencial para la expansión colonial y mercantil de Portugal, que se convertiría en una gran potencia naval y comercial a lo largo del siglo XV.



Rutas portuguesas hacia la India y China para el comercio de las especias, s. XV. Tomado de <https://nuestrahistoria.es/cristobal-colon-descubrimiento-america/> [captura 7/mayo/2023].

Durante este nuevo periodo de expansión económica y territorial, se generó una especie de “carrera a las indias” con el propósito de dominar éstos nuevos mercados por parte de las potencias europeas. En un primer momento Portugal despuntó al monopolizar la ruta establecida por la exploración de Vasco de Gama. Al ser monopolio portugués, las demás naciones europeas tenían que pagar impuestos muy altos para poder participar en el mercado de las especias. Lo anterior obligó España a buscar nuevas rutas hacia las indias, la oportunidad vendría de la mano de Cristóbal Colón. Particular y determinante sería para el continente americano y sus habitantes originarios, aquel 12 de octubre de 1492, cuando después de setenta días de azarosa navegación, el sevillano Rodrigo de Triana avistó a las dos de la mañana y a la luz de la luna, el islote de Guanahaní (hoy llamado Watling) en el archipiélago de las Bahamas. El navegante -probablemente genovés- Cristóbal Colón

tropezaría así con un continente desconocido para el resto del mundo (Europa, Asia y África) en aquel entonces; y otro lado del mundo -dicho sea de paso- desconocido también por los milenarios americanos.

La empresa planeada y organizada por él, consiguió -después de muchas gestiones infructuosas con diferentes monarcas europeos- el capital necesario para llevar a cabo su expedición de manos de los Reyes Católicos. La idea era riesgosa pero potencialmente capitalizable en términos comerciales; llegar a China e India navegando en línea recta por el océano Atlántico, evadiendo así las rutas comerciales marítimas que bordeaban todo el continente africano monopolizado por los portugueses. La ruta terrestre (ruta de la seda), más dificultosa en términos de un menor volumen de mercancías transportadas a lomos de animales de carga y de tiempo recorrido, había sido recientemente cortada por el Imperio Turco Otomano una vez tomada la ciudad de Constantinopla (hoy Estambul, Turquía), capital del Imperio Bizantino el 29 de mayo de 1453.

Cuatro viajes hizo Cristóbal Colón a la antesala del continente americano; sólo en 1498 puso brevemente sus pies en tierra surcontinental, e incluso entonces siguió creyendo que había llegado a las Indias. Durante sus viajes trasatlánticos, llevó ante la corte española numerosos indígenas a los cuales había capturado y que después sería causal en su contra para que cayera de la gracia de los reyes.

Si bien no pensaban “toparse” con América, ésta les proveyó cuantiosos recursos en forma de metales preciosos como para impulsar definitivamente este nuevo sistema económico, ahora mundial, que se desarrollará tiempo después en el Capitalismo que al día de hoy rige

la economía global. Por lo tanto, América se insertó en este proceso de apropiación de metales preciosos que era en ese momento el principal medio que tenían los europeos de intercambio comercial, las monedas.

Un segundo aspecto de la expansión europea fue la formación de un Imperio con pretensiones universales. Occidente desde el Imperio Romano se manejaba en términos universales, en su máximo apogeo había dominado todo el Mediterráneo, la Europa occidental, Egipto y Medio Oriente en términos económicos, políticos y militares. Era un imperio pluricultural, multiétnico y multilingüístico. Al desintegrarse en el siglo V, la idea imperial seguiría presente en el imaginario europeo hasta prácticamente el siglo XX.

La idea de un imperio universal continuó viva cuando Carlo Magno en el siglo VIII pretendió establecer un imperio franco el cual fracasó. Los emperadores otónidas (sajones) nombrados emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico, intentaron también reconstruir esta idea imperial fracasando también. No es sino hasta finales del siglo XV y principios del siglo XVI que esta idea logrará consumarse con Carlos V.

Carlos V fue coronado como Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico por el Papa Clemente VII en la Basílica de San Petronio en Bolonia el 24 de febrero de 1530. La mentalidad tanto del nuevo emperador como de la sociedad europea (o por lo menos la española) piensa que este nuevo imperio universal es el último en la antesala del fin de los tiempos. Desde la Edad Media existía en el imaginario europeo la idea apocalíptica de que el fin del mundo estaba próximo y que antes de dicho fin existiría un emperador que gobernará sobre todos los seres humanos del planeta y de la mano de dicho emperador, se esperaba la

llegada de un “Papa Angélico” bajo el cual se convertirían todas las religiones del mundo al cristianismo.



Fra Angelico, “El juicio final”(circa 1425-1430), Museo Nacional de San Marcos, Florencia. Tomado de <https://es.artsdot.com/@/8EWG55-Fra-Angelico-El-juicio-final>. [captura 11/mayo/2023].

Con la llegada al trono del emperador Carlos I (de España) y Carlos V (de Alemania), se conjugaron muchos territorios por herencias, de su madre Juana I de Castilla y de sus abuelos maternos los Reyes Católicos la península ibérica, Sicilia y Nápoles; por vía paterna de su abuelo Maximiliano heredó los territorios centroeuropeos de Austria y su derecho al imperio; de su abuela María de Borgoña, los Países Bajos. También disputó contra Francia y conquistó él mismo algunos territorios del centro de Europa.

Al poseer entonces un imperio muy vasto, América se inserta dentro de este imaginario de un Imperio Universal que pretende abarcarlo todo, será un paso obligado a esta unificación final de la humanidad a las órdenes de un solo emperador (católico) previo al juicio final.



Carlos V de joven, retrato de Bernard van Orley (circa 1515-1520). Tomado de https://www.biografiasyvidas.com/monografia/carlos_v/. [captura 9/mayo/2023].

En resumen, la idea de un Imperio Universal está muy unida a una idea religiosa y representan parte del imaginario social europeo desarrollado durante en la Edad Media y empleado por la Corona Española como discurso legitimador para la conquista de nuevos territorios.

El tercer aspecto de la expansión europea del siglo XVI es precisamente la religión católica, otro factor universalista que va a propiciar la transformación de las comunidades indígenas que habitaban América. Cabe señalar que tanto el catolicismo como el islam son religiones con pretensiones universalistas, ambas son consecuencia (y derivadas) del judaísmo, religión

monoteísta que se expandirá con el tiempo en todo el planeta. La aportación entonces de las dos primeras religiones es el considerar a la humanidad (por primera vez) como una unidad. Es decir, anterior a estos imaginarios universalistas, cada civilización en el mundo se asumía como el “ombbligo del mundo”, por ejemplo, los romanos se sienten romanos, los griegos se sienten griegos y todos los demás son bárbaros, casi semi humanos. Por lo tanto, la religión católica y el islam surgen como religiones que plantean y pretenden que toda la humanidad debe salvarse (bajo sus términos por supuesto) y la salvación se dará únicamente si reciben el “mensaje”.

Debemos recordar que para el siglo XVI, la iglesia católica se encontraba en una verdadera crisis por la reforma protestante que comenzó a dividirla; incluso algunas de estas dejan de obedecer y reconocer al Papado de Roma. América aparecerá entonces como la solución a dicha crisis, en otras palabras, los pueblos originarios del nuevo continente servirán para “llenar” el espacio “celestial” que han perdido o dejado los protestantes europeos y todos los “enemigos de la fe”.

Los imaginarios sociales establecidos en la religión católica a partir la Edad Media, considerándolos como un conjunto de valores institucionalizados con leyes, símbolos y mitos comunes dentro de un grupo social más o menos concreto, la convirtieron en una religión combativa bajo el concepto de que Dios es un dios de los ejércitos del “bien” que combaten a las “fuerzas del mal”. Estas últimas están representadas por los herejes (protestantes, judíos, musulmanes e idólatras). Las campañas organizadas por Carlos V y después Felipe II contra el Imperio Otomano durante el siglo XVI, forman parte de esta cruzada contra estas representaciones sociales estereotipadas de las fuerzas del mal. Cuando en América se

encuentran con que los indios son idólatras (supuesta veneración a Satanás), se emprenderá y extenderá durante muchos años una nueva cruzada a través de la evangelización.

Una vez descritos estos tres factores universalizadores (Comercio, Imperio y Religión) partícipes en la expansión europea a partir del siglo XV, podemos observar cómo América se inserta dentro de la esfera de influencia que significará en adelante (aún en nuestros días) la globalización y también en cierto sentido entender el por qué Occidente es la primera civilización que se va a imponer por sobre las demás civilizaciones del planeta. Si nos empeñamos entonces en hablar de este contacto como “descubrimiento”, tendríamos que entenderlo en un sentido verdaderamente global.

IV.1.2- La Guerra Justa.

Si bien existen ciertos rudimentos de la teoría de la guerra justa en la Antigüedad (concretamente en la obra de Aristóteles) podemos decir que la misma surge muy tempranamente en la Edad Media, como producto de la síntesis entre la tradición romana y la cultura cristiana. El que hace esa operación, en el siglo IV, es San Agustín quien negando el rotundo pacifismo que profesaba el cristianismo primitivo, señaló que la guerra era permisible si era justa.

En la conquista española, un elemento preponderante para aquellos que pretendieran hacerse de concesiones, títulos, tierras y encomiendas de indios para que se las trabajaran por la vía de las armas, era justificarlo dentro del sistema legalista español construido desde la Edad

Media a partir del derecho romano, es decir, todas las acciones de conquista deben ser legales. Hernán Cortés, por ejemplo, escribe sus cartas de relación directamente al rey Carlos V, justificando sus campañas de conquista bajo el argumento de que él nunca tomó una estrategia ofensiva, sino que, al contrario, entraron en combate para defenderse no sólo ellos sino además de defender la fe católica y los intereses exclusivos del rey y la Corona Española y por lo tanto justifican así legalmente que su conquista es una conquista legítima bajo los preceptos precisamente de una guerra justa. Este tipo de argumentos (además de otros como el proteger a los débiles) se emplearán durante toda la conquista y en especial contra los habitantes del norte de México a los que no se les pudo conquistar a través de acciones militares.

IV.1.3.- La Guerra del Mixtón, origen de la gran Guerra Chichimeca.

Hablar en el México de nuestros días de “La Conquista”, generalmente nos remite al imaginario social de “una Conquista”, es decir, la conquista de México Tenochtitlan. “México se conquistó el 13 de agosto de 1521”, máxima representación desde nuestra educación pública básica, hasta conmemoraciones civiles y develaciones monumentales conmemorando la caída de dicha ciudad prehispánica. Constructo falso y generalizador, la conquista militar y religiosa de todo México (como país) duraría más de tres siglos; aún en 1860 en el sur de Estados Unidos, existían algunas misiones franciscanas.

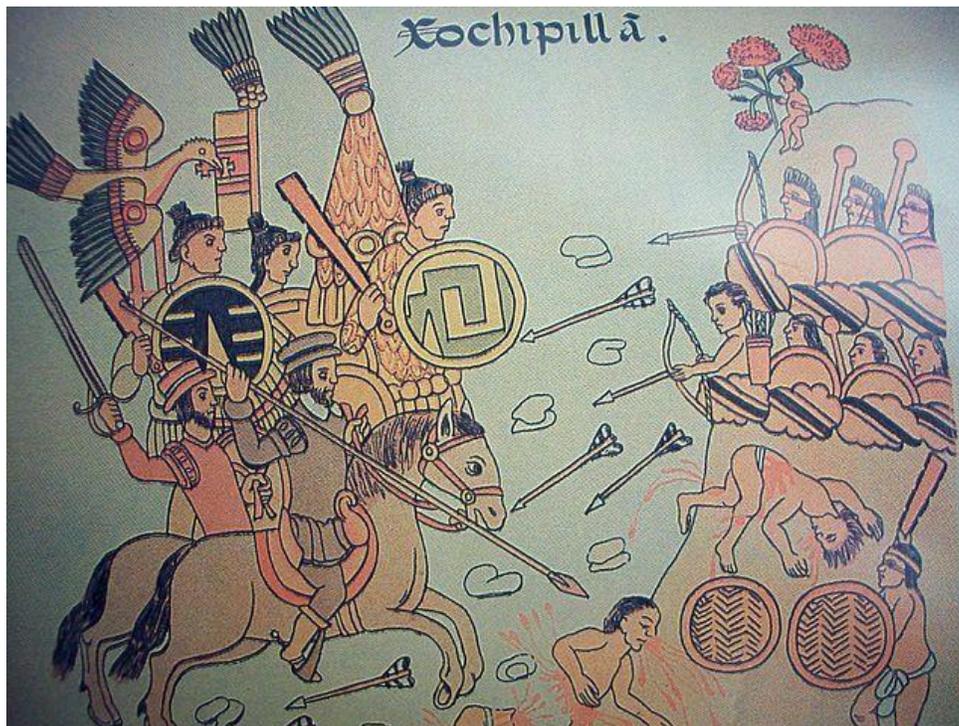
La conquista no siempre se dio en términos militares, también existieron numerosos pactos diplomáticos o bien una mezcla entre ambos. Es indudable que la conquista no la llevaron a

cabo “ejércitos europeos” en su totalidad, era imposible. La participación de diversos y múltiples grupos indígenas en el proceso de conquista fue decisivo para el establecimiento de lo que sería poco tiempo después el virreinato de la Nueva España. Otro mito entorno a la conquista es la supuesta uniformidad militar entre los españoles; siempre existieron pugnas entre los capitanes españoles, cada uno tenía sus propios intereses personales, (no hay un concepto de España como país conquistador) clientelares y familiares, cada uno de ellos están interesados en su propio beneficio.

Ejemplos como el de Diego Velázquez que, al establecerse en Cuba, se independiza de Diego Colón (hijo de Cristóbal Colón), gobernador de Santo Domingo y a su vez Diego Garay, gobernador de Jamaica y Hernán Cortés al establecerse en lo que será México, harán exactamente lo mismo con Velázquez. Cortés no fue la excepción; para 1529, Nuño Beltrán de Guzmán - quien fuese enviado por Carlos V con la consigna de mermar políticamente a Cortés- emprendió una ambiciosa expedición hacia el occidente de México (Jalisco, Nayarit, Durango, Sinaloa, Zacatecas, Guanajuato, Querétaro y Aguascalientes) con un ejército de cerca de 10,000 personas, la mayoría indígenas aliados, con los que conquistó, arrasando y esclavizando a los habitantes de lo que después será conocida como Nueva Galicia.

Se suscitaron numerosas quejas tanto de españoles como de indígenas de las atrocidades cometidas por Guzmán, que el primer virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza decidió iniciar un proceso contra él. López de Gómara (1988) escribió sobre Guzmán: “en breve tiempo tuvo el emperador más quejas de Nuño de Guzmán y sus oidores (jueces) que de todos los pasados” (p. 274).

Lo que venía para el virreinato español era inevitable, una vez que comenzaron la empresa colonizadora, el movimiento destructor de Nuño de Guzmán y las medidas tomadas por dicho organismo dependiente de la Corona de España, esto dejó serias heridas entre los habitantes de la frontera septentrional, a tal grado que ya para la década de los años cuarenta del siglo XVI, la población indígena decidirá levantarse en contra de las autoridades españolas, hecho que trajo consigo una guerra que surgiría a raíz de los pésimos tratos por parte de los peninsulares. La guerra del Mixtón, acaecida durante 1541 y 1542, representa la primera respuesta a los maltratos y vejaciones sufridos por los naturales, fue apenas un indicio de lo que serían los siguientes cincuenta años de resistencia (1550-1600) en lo que se conoce como la gran Guerra Chichimeca. La guerra movió gran cantidad de indígenas, miles se situaron en postura de guerra en su mayoría fueron caxcanes, pero también venían de lugares más lejanos, finalmente se congregaron en un alto cerro llamado Mixtón (o Peñol del Mixtón).



Lienzo de Tlaxcala, el virrey Antonio de Mendoza acompañado de aliados tlaxcaltecas se enfrenta a los caxcanes y zacatecos en Xochipillā. El lugar es representado en la parte superior derecha con un niño sosteniendo un ramo de flores (xochitl). Tomado de <https://historiando.org/guerra-del-mixton/>. [captura 25/mayo/2023].

Se manejó en su momento que la causa principal de la guerra fue la muerte de un encomendero español de nombre Juan de Arze, a quien incluso se lo comieron. La guerra era inevitable, frailes buscaron de muchas formas calmar los ánimos de los indígenas, pero éstos ya estaban completamente decididos a levantarse en armas. Los escenarios principales de la guerra fueron Nochistlán, Teocaltiche, Jalpa, Juchipila, entre otros. La respuesta del gobierno de la Nueva España fue la mismísima aparición de Pedro de Alvarado, uno de los principales combatientes de Hernán Cortés, quien había sido el conquistador de Guatemala, entre otras “hazañas”.

Alvarado y sus hombres llegaron a Guadalajara el 12 de junio de 1541. Se reunió con Cristóbal de Oñate, quien considero necesario esperar por más refuerzos, pero Alvarado le dijo “A mí me parece que no se dilate el castigo de estos traidores enemigos, que es vergüenza que cuatro indios gatillos hayan dado tanto tronido; que con menos gente de la que conmigo traigo bastará a sujetarlos, porque yo he arruinado muchas maquinaciones de enemigos y es mengua que para esto sea menester más socorro, no hay que esperar más”. Realizó su avance hacia el peñol de Mixtón, donde se encontraban más de quince mil caxcanes y zacatecos dirigidos por Francisco Tenamaxtle (Portilla, 2005, p. 72).

El resultado de la empresa de Alvarado tuvo como resultado su propia muerte, dejando entrever que la rebelión se encontraba en su mejor momento por parte de los indígenas chichimecas. Rápidamente, los indígenas, comenzaron a sitiar lugares dependientes de la Nueva España, llegando hasta Guadalajara, capital de la Audiencia de la Nueva Galicia. La respuesta por parte de los españoles fue la participación del virrey, Antonio de Mendoza, quien se dio cuenta que la guerra se había salido de todo control. La guerra poco a poco fue favorable para los peninsulares. Finalmente el gobierno novohispano, fue capaz de sofocar la guerra, las muertes indígenas fueron en extremo numerosas; incluso contando las de los indígenas aliados a las huestes españolas.



Escenario geográfico de la Guerra del Mixtón según León-Portilla (2005, p. 14). Tomado de <http://pacarinadelsur.com/nuestra-america/indoamerica/1812-tenamaztle-lider-indigena-de-la-guerra-del-mixton>. [captura 25/mayo/2023].

Tenamaxtle se entregó por voluntad a un obispo español, y fue trasladado a Valladolid, donde conoció a Bartolomé de las Casas, quien se convirtió en su defensor una vez que el líder caxcán fue llevado hasta Sevilla para rendir su declaración en el Consejo de Indias.

Como resultado de la guerra del Mixtón vino la Guerra Chichimeca, la cual duró casi sesenta años, a tal grado que las modalidades de colonización española cambiaron notablemente; aparecieron presidios con el único fin de defender los caminos de la Nueva España, pueblos de carácter defensivo y el establecimiento de misiones.

La llamada Guerra Chichimeca, después de lo que se suscitó en el cerro del Mixtón, consistió en realidad de una larga serie de rebeliones llevadas a cabo en distintas regiones del norte de México y por diferentes grupos indígenas (guamares, caxcanes, zacatecos, cuachichiles, tepehuanes, entre otros). La justificación de la guerra por parte de las autoridades novohispanas se refleja en muchos textos en los que, por un lado, se demerita a los grupos indígenas, y por el otro se exaltan los logros de los invasores.

Es posible que la complejidad étnica que se integra en el norte no sea percibida desde la época prehispánica por los sureños, ya que los mexicanos los ven como si fueran un solo grupo y los designan con el genérico de chichimecas, situación que reproducen los españoles, (lo cual hoy en día representa un problema para su identificación). Sin embargo por las fuentes sabemos que hay muchos grupos o naciones , cada uno constituido por bandas de 10 a 12 individuos, tienen un territorio bien delimitado que conocen a la perfección, calculan las distancias gracias a la lectura que hacen de las traslaciones de la luna, al movimiento del sol y al vuelo de las aves; tienen lenguas, creencias, arreglo corporal, vestido y costumbres diferentes; los une, sin embargo, la forma de vida y de apropiación de los alimentos, la comida, la guerra o la paz y el intercambio de mujeres y materias primas o productos elaborados.

Las primeras incursiones españolas rumbo al norte del país se registran entre 1522 y 1526 cuando Nicolás de San Luis y Hernando de Tapia “conquistan indios chichimecas bárbaros”; Acámbaro se coloniza entre 1526-1528 y su población tributa a Gonzalo Riobó de Sotomayor, su encomendero, ya en 1528. Es posible que un primer encuentro con tropas españolas, en esa región poblada por guamares, sea en 1530, cuando soldados de Nuño de Guzmán la cruzan de Pénjamo hacia Irapuato.

A ojos de los españoles ven (según ellos) la tierra despoblada y sin cultivar, por lo que deciden llevar ganado y establecer estancias. “Aunque no es precisamente así, sino todo lo contrario, ya que sí está ocupada por nómadas estacionarios, que ahora ven que sus recursos son menguados por el ganado que se toma su agua y se come las plantas con las que ellos se alimentan” (Monzón, Op. cit, p. 7). También resulta que los nómadas tienen una noción muy definida con respecto al dominio y autonomía de su territorio el cual defienden a ultranza, ya que es el soporte de su economía y de su cosmovisión.

Los grupos étnicos del norte de México practican la guerra muy a menudo, por lo que tienen códigos y referentes contundentes frente al enemigo. Estos grupos son guerreros por naturaleza, su principal arma de defensa, son el arco y las flechas, casi todas de pedernal (a veces envenenadas con yerbas); adicionalmente usan hachas, lanzas y cuchillos. Sus tácticas de guerra son fundamentales para la defensa del grupo, pero sobre todo del territorio, ya que éste les asegura la sobrevivencia. El conocimiento del hábitat les permite moverse con gran soltura en planicies y montañas.

Los españoles señalan el gran temor que causan cuando salen al campo de batalla desnudos, con la cabeza adornada con plumas de colores, traen yerbas a las que atribuyen virtudes para garantizar certeza en los tiros y victoria en la guerra, se pintan o untan el cuerpo con pigmentos de diferentes colores.

Al paso del tiempo y del avance español, las hostilidades crecen de ser un conflicto local a una guerra sin cuartel, en la que se involucran, las etnias norteñas ya confederadas y el territorio en disputa, fundamental por ser el paso obligado a los Reales de Minas. Los enfrentamientos son cada vez más sangrientos y el panorama se torna más complicado en tanto se multiplican los ataques hacia finales del siglo XVI. Los recursos inyectados por la Corona no parecen ser suficientes en relación con el aumento de los minerales que se extraen de las minas y que deben trasladarse a la Nueva España, motivo por el que es necesario pacificarlos o bien acabar con ellos. “Estos indios, según narran las fuentes, no sólo dañan los caminos, sino también prenden fuego a los pueblos y a las haciendas, agreden a sus pobladores, asimismo las iglesias y sus imágenes son profanados” (Ibidem, p. 10). Ante tal panorama, las autoridades virreinales autorizan la guerra a “sangre y fuego” y la esclavitud contra los indios, en contra del espíritu conciliador de las Nuevas Leyes, firmadas desde 1542.

En los documentos se califica a los indígenas norteños de acuerdo con la percepción occidental de la cultura que detentan los otros, que les sirve para justificar la ocupación de sus tierras y la hostilidad con la que son tratados después del contacto. En sentido estricto estos grupos norteños representan la verdadera oposición al dominio español, pero es fundamental lograr su dominio, ya que ahí es donde encuentran la riqueza de la que se valen

para adquirir prestigio y poder en el viejo mundo, así como dominio, presencia y control en el nuevo mundo.

La guerra de exterminio del norte ha sido un pasaje oscuro de la historia del Virreinato, poco trabajada y menos analizada, por lo que las imágenes que tenemos al respecto de los indios, están fuera de toda comprensión de su ideología y la conceptualización que hacen con respecto a los otros en todo momento los denigra y los denosta, en la medida en que son calificados como atrasados en todos los aspectos de su existencia, por conveniencia pero también tiene que ver con una confrontación con su referente cultural (*Ibidem*, pp. 18-19).

Después de más de 60 años de conflictos y de una guerra abierta, se logró en parte el dominio novohispano del norte de México, no tanto por las armas, sino mediante una combinación de diplomacia, compra/tributo de los líderes norteros y la conversión religiosa. “De la experiencia de esta pacificación brotó el sistema de misiones que tan bien había de servir a España en su ulterior expansión por el continente americano. También de ella brotó una mezcla de sangre india, sedentaria y nómada, junto con la variedad europea” (Powell, 1996, p. 213).

La pacificación y la posterior expansión novohispana del norte entonces, además de lo antes mencionado, la colonización, algunas veces forzada, por parte de indígenas sedentarios del centro de México (principalmente tlaxcaltecas) para “poner ejemplo de un modo civilizado”

(*Idem*); y el aprovisionamiento de los grupos nómadas de diversos enceres, así como de los colonos sedentarios, con fondos de la real hacienda, garantizaron por algunos años la paz en la región. Cabe mencionar que después de la independencia de México, las numerosas intervenciones extranjeras y guerras civiles que durante gran parte del siglo XIX mermaron las finanzas del país y provocaron a finales de dicho siglo, estallaran nuevos conflictos en el norte de México, dando lugar a las llamadas Guerras Apaches (1861-1886).

IV.2.- Mesoamérica desde el Centro.

Martha Monzón (2018) menciona que en el posclásico, precisamente, los mexicas hacen de la guerra un estado habitual para expandir su territorio, empero parece más importante dominar los recursos naturales y a la población. Alrededor de la institución de la guerra crean toda una parafernalia que la soporta, a partir de una clase social que la organiza desde sus cimientos, misma que alcanza una gran especialización. Se perfeccionan las leyes que los dominan, las ceremonias y rituales a sus dioses, las tácticas militares; la indumentaria y las armas, que cabe mencionar, se usan de acuerdo con las diferencias sociales. Hay escuelas para formar militares de carrera, los grados se obtienen por esta vía y/o cuando sobresalen en las batallas. Además, se apoyan en mercedarios o en la población civil en ciertas contiendas, cuando el estado de guerra en el que se encuentran lo hace necesario. Después de algunos triunfos, crecen las ambiciones, por lo que se disponen a dominar todo su universo. Les importa conseguir materias primas, productos elaborados, -funcionales y suntuosos-, que logran en poco tiempo a partir del control de las rutas comerciales, de los mercaderes y los mercados. Se apropian de la mano de obra para la manutención de los linajes dominantes y

para construir sus ciudades y obras monumentales, cuyos costes logran respaldar con el tributo. Se valen de los prisioneros como víctimas para sus dioses. Pero al parecer, lo más apreciado para los sucesivos tlatoanis que gobiernan durante 300 años aproximados de dominio mexica, es el prestigio que adquieren frente a las élites regionales, a las que exhiben su aplastante hegemonía sobre los amplios territorios conquistados.

Como se mencionó en el capítulo III, la frontera septentrional mesoamericana fluctuó entre los periodos clásico (del 300 d. C. al 950 d. C.) y posclásico (del 950 d. C. al 1521) durante el primer milenio de nuestra era. Durante el clásico, la frontera se extendía más hacia el norte de lo que conocieron tanto los mexicas como los europeos (ver figuras páginas 167 y 176).

En cada periodo referido, la influencia hegemónica central desde el Valle de México fue determinante en la conformación religiosa, política y económica del área cultural mesoamericana. Durante el periodo clásico, Teotihuacán asumió dicho lugar hegemónico por sobre las demás culturas, el régimen político fue teocrático militarista al cuál estaban sujetas otras ciudades estado por medio del sistema de tributación dirigido hacia dicha ciudad Estado.

Teotihuacán fue uno de los primeros grandes centros urbanos importantes de Mesoamérica, se cree que llegó a albergar a una población de entre 150 a 200 mil habitantes, en más de 2000 estructuras habitacionales, ocupando una superficie de poco más de 20 km². Una de las características principales de Teotihuacán es que fue una ciudad planificada desde sus orígenes. Se dividió en barrios artesanales (con habitantes de otras regiones mesoamericanas) con mercados, grandes conjuntos habitacionales, amplias calzadas y templos. En el centro de

la ciudad se construyeron numerosos palacios, templos, espacios religiosos y edificios para la administración de gobierno. Además de la influencia política y económica, en Teotihuacán se estableció el sistema de creencias que permeará durante varios siglos hasta la conquista.

Podemos observar que, dentro de la cosmovisión mesoamericana establecida por Teotihuacán, la mayoría de las deidades prehispánicas serán compartidas entre las diversas culturas, que aunque con ciertas variantes, éstas prácticamente sólo cambian de nombre, por ejemplo, Tlaloc (Dios de lluvia) sustituirá como dios dominante durante los periodos clásico y posclásico a Huehuetéotl (Dios viejo del fuego), deidad predominante durante el periodo preclásico. Llamado Chaac en la región maya, Cocijo en la cultura zapoteca, Tirípeme Curicaueri entre los purépechas de Michoacán; Tlaloc tendrá su lugar en uno de los templos gemelos al lado de Huitzilopochtli en el Templo Mayor de Tenochtitlán como patrono de los agricultores. Lo mismo sucede con otras muchas deidades del panteón mesoamericano, Quetzalcóatl o serpiente emplumada, Ehecatl (Dios del viento), Cintéotl (Dios del maíz), entre otros.



Mural hallado en el Palacio de Tepantitla en Teotihuacán que representa a Tlaloc en el centro del Tlalocan (paraíso de Tlaloc). Tomado de <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/tlalocan-recinto-de-tlaloc>.

[captura 16/mayo/2023].

Para Cornelius Castoriadis (1993), el imaginario social dominante es un modo de organizar y concebir el mundo que genera una matriz explicativa propuesta por los sectores dominantes para las clases dominadas a través del cual éstas organizan su vida cotidiana. Es decir, las instituciones moldean la imaginación y por lo tanto la percepción de la realidad es una construcción social.

Dentro del imaginario social instituido al que pertenecen los conjuntos de significaciones que consolidan aquello establecido, se puede observar en el ejemplo del Tlalocan, que para las

culturas mesoamericanas, éste era el "Recinto de Tlaloc", dios de la lluvia, que estaba situado en el primer cielo, encima del cerro de La Malinche (donde se amontonan las nubes) al oriente de la cuenca de México. En la Huasteca era el Tamoanchan, el "Cerro de la Serpiente" (en idioma huasteco). Aquí, en una cueva, Quetzalcoatl formó al primer hombre, le llevó el maíz y las demás semillas y lo alimentó. Aquí también vivía la diosa del amor, Xochiquetzal, que fue mujer de Tlaloc.

En las fuentes es descrito como una especie de paraíso terrenal. Se decía que en este sitio había muchos regocijos y que no había pena alguna. Era un lugar donde jamás faltaban las mazorcas de maíz verdes, las calabazas, el amaranto, el chile verde, los tomates, los frijoles verdes en vaina y las flores. "Allí vivían unos dioses que se llamaban Tlaloque, que eran los montes. Éstos eran los ministros o ayudantes del dios Tlaloc" (Sahagún, Op. cit., p. 47).

La mayoría de las culturas mesoamericanas carecieron del desarrollo de una escritura silábica-alfabética, (salvo excepciones como la cultura ñuiñe o bien la cultura maya) por lo tanto las representaciones gráfico-visuales cobraron en ellas particular relevancia y complejidad. La elaboración de códices (los europeos los denominaban "libros de pinturas") principalmente (representaban también en elementos arquitectónicos, cerámica, escultura, entre otras) servían como documentos iconográficos y como formas de registro de temáticas diversas. En su mayoría, los códices prehispánicos se presentan en un formato único; se trata de largas tiras de papel amate o de piel de animales que fueron doblados a manera de biombo, aunque también existen en forma de tiras, rollos o en lienzos. Eran elaborados por las élites mesoamericanas en la figura del tlacuilo, quienes eran los encargados de registrar y pintar

dichos códices y trabajaban con sacerdotes en los templos o bien con los administradores gubernamentales en mercados o edificios de Estado.

La gran mayoría de los códices prehispánicos fueron destruidos a lo largo de la conquista y la evangelización, sin embargo, la tradición en la elaboración de códices perduró por algún tiempo y se elaboraron varios en la época novohispana.

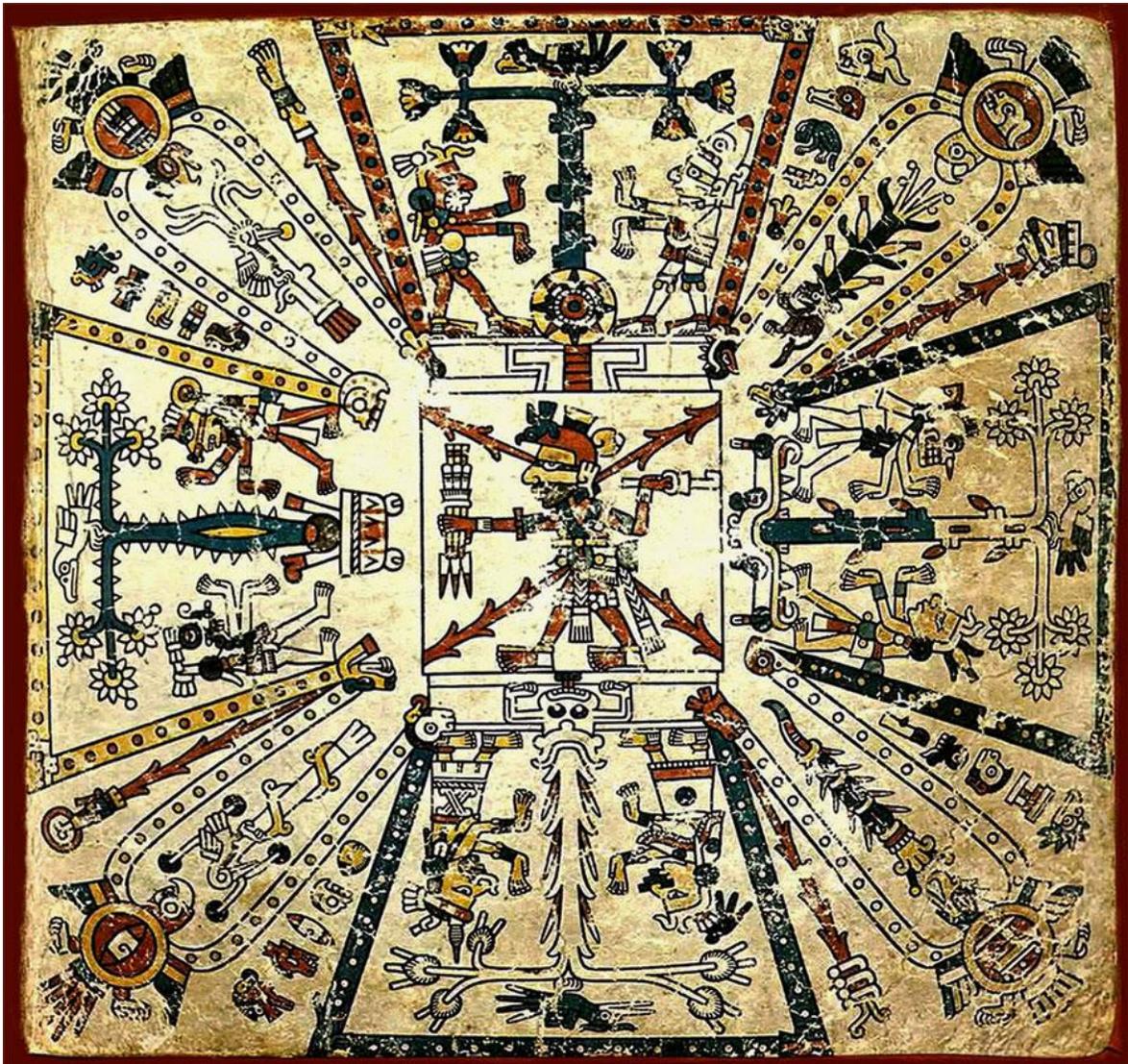


Detalle del Códice Nuttall, Museo Británico de Londres, Tomado de

<http://seminarioculturamixtecaciesas.blogspot.com/2013/06/imagenes-codice-nuttall.html>. [captura

17/mayo/2023].

En época prehispánica, la “lectura” de los códices venía acompañada con la narración de especialistas que guardaban a través de la tradición oral los elementos que se querían comunicar. En este sentido, la simbología, los colores, la iconografía, entre otros elementos, eran de suma importancia para estas culturas y por lo tanto no había lugar para la improvisación. La imagen representaba la cosmovisión y desde su punto de vista la continuidad del mundo. Los colores tenían también su propia simbología, por ejemplo, los colores cálidos como el rojo y el amarillo u ocre hacen referencia a Huitzilopochtli (Dios mexica de la guerra), pero también refiere al sol y a los meses secos del año. Por otro lado, los colores fríos como el azul o el verde representan a la figura de Tlaloc, como se mencionó anteriormente, Dios de la lluvia, de la fertilidad, elementos acuáticos y por supuesto la temporada de lluvias y todo lo que tiene que ver con la vida natural. En diversas mitologías prehispánicas mesoamericanas, los colores también simbolizan a los puntos cardinales (importancia ritual), el rojo representaba el este, el blanco simboliza el norte, el negro para el oeste, el amarillo representa el sur y el verde para el centro o medio. Todos ellos forman parte de la manera en que concebían al mundo tanto físico, como el metafísico y engloban gran parte de su cosmovisión; los puntos cardinales evocan al corazón del cielo, el corazón de la tierra, el corazón del agua y el corazón del aire. Todos estos elementos deben mantener un equilibrio ya que de ello depende la propia existencia de los seres humanos y el orden cósmico.



Tonalámatl de los Pochtecas o Códice Fejérváry-Mayer, p. 1. Tomado

de <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/colores-de-los-rumbos-del-universo>. [captura

18/mayo/2023].

Cabe mencionar que, para el periodo clásico mesoamericano, sólo se han encontrado muy pocos fragmentos de códices, los que sobreviven hasta nuestros días llegan apenas a una docena. La producción, como se mencionó anteriormente la producción de códices no cesó de inmediato a la conquista, aunque cambiaron los estilos bajo la influencia de los modelos

Europeos de dibujo. Uno de estos códices elaborados después de la conquista es el Códice Tlotzin o Mapa Tlotzin.

Es un códice acolhua (era un grupo nahua establecidos en el centro de México, aliado de los mexicas) elaborado junto con el Mapa Quinatzin, posiblemente entre 1541 y 1545, por los alumnos de la Escuela de Texcoco. Narra la historia de los acolhuas desde su sedentarización (en el siglo XIII) hasta el reinado de Nezahualpilli (a fines del siglo XV). Incluye su migración al valle de Anáhuac y la fundación de Texcoco. Este documento es singular pues está elaborado en piel, probablemente de venado, con un formato diferente al de otros documentos acolhuas, ya que se trata de una tira que mide 31.5 por 127.5 centímetros. Cada uno de los personajes que en este aparecen, tienen su antropónimo o nombre personal pintado en grifos y delineados en color negro. Es un ejemplo de un documento que ha sido doblado para su resguardo y son bastantes los testigos de humedad y los faltantes en sus bordes; pero aun así puede ser apreciado el relato de su historia casi en su totalidad.

El códice Tlotzin se refiere a los chichimecas, su vida de cazadores nómadas; su migración a la Cuenca de México bajo la dirección de Xólotl; la fundación de Tetzaco por Tlotzin y un resumen desde esa época hasta Nezahualpilli (Carrera, Manuel 1965). En este documento las glosas en nahuatl son largas, tratando de explicar las imágenes a lo largo de la tira.

Es posible que el documento se realizara para ser presentado a las autoridades españolas como una explicación sobre el linaje de la nobleza sobreviviente a la conquista. Formó parte de la colección de Lorenzo Boturini Benaducci y existe una nota al reverso del documento en que se menciona que perteneció a Diego Pimentel, descendiente de Nezahualcoyotl y

gobernante de Texcoco. También se cree que formó parte de la colección de Fernando de Alba Ixtlixóchitl y posteriormente estuvo en propiedad de Joseph Alexis Aubin. Actualmente forma parte del acervo del Fondo Mexicano de la División Oriental de la Biblioteca Nacional de Francia, en París.



Detalles del Códice Quinatzin. Tomado de <https://www.noticonquista.unam.mx/amoxтли/2444/2444>. [captura 18/mayo/2023].

En las dos figuras anteriores, el Códice Tlotzin y el Mapa o Códice Quinatzin, se pueden observar cómo se representaba a los denominados (por los mesoamericanos) teochichimecas con elementos correspondientes a su hábitat; la cueva (habitación), sus vestidos de piel, el arco y la flecha, así como la flora y la fauna propios del desierto y del semidesierto; cabe mencionar que estos elementos se repiten en numerosos códices y mapas de la posconquista.

En el Códice Matritense, se representa la historia de los acolhua-chichimeca y su transformación en pueblo civilizado; es interesante gráficamente como se representa históricamente el linaje de los gobernantes acolhuas transitando, sobre todo las vestimentas, de vestir pieles y empuñar el arco y la flecha, hasta ser representados con atuendos

mesoamericanos después de que fueran civilizados, “o tal vez será mejor decir *integrados* al territorio o a las sociedades del altiplano, a pesar de que muchos de ellos seguían ufanándose de ser chichimecas” (Braniff, Op. cit., p. 35).



Códice Matritense, Estampa XX, “Señores de Huejutla. Tomado de Braniff (Op. cit., 2001.p. 32)

Cabe mencionar que a partir de los años sesenta del siglo pasado, dentro de los movimientos nativistas, el movimiento mexicanista ha cobrado cada vez mayor número de adeptos. De sus postulados, uno de los más importantes es la idea de que los pueblos aztecas y mayas, fueron

civilizaciones pacíficas y que prácticamente desconocían la guerra, e influenciados con la subcultura *New age* surgió la visión idealizada de pueblos viviendo en armonía, dedicados al canto, la filosofía, la danza, la poesía y la observación astronómica. Argumentan, que a diferencia de las ciudades europeas que contaban con murallas y diversos elementos defensivos, no se ha encontrado en América ninguna ciudad o pueblo amurallado. Nada más alejado de la realidad.

Durante el periodo clásico mesoamericano, numerosas ciudades distribuidas en la frontera septentrional contaron con dichos elementos defensivos. La más grande de las ciudades fortificadas se localiza en La Quemada-Tuitlán, Zacatecas, la cual poseía barricadas y fortificaciones. En el área de Chalchihuites, la mayoría de las zonas mineras están directamente asociadas con fortificaciones.



Zona arqueológica de La Quemada, Zacatecas. Tomado de

https://www.viendomundo.com/mexico/quemada/in_archivos/porta10.htm. [captura

18/mayo/2023].

Debemos recordar que para los cazadores-recolectores del norte de México, una de sus estrategias de “sobrevivencia” era también el pillaje (robo o saqueo con violencia, llevado a cabo de forma colectiva). Durante el virreinato existen numerosas referencias al respecto, sin embargo, es bastante probable que durante el periodo clásico utilizaran dicha estrategia con los mismos métodos descritos siglos después por las fuentes históricas y explique el por qué de la arquitectura fortificada antes descrita; y podría explicar en parte la naturaleza bélica y guerrera de los grupos nahuas que durante el periodo posclásico descenderán de la frontera septentrional para ocupar y dominar Mesoamérica, una vez que las civilizaciones del periodo clásico entraron en decadencia y desaparición.

Hers (1989) postula que la guerra fue un tema organizativo dentro del orden social y de los sistemas políticos de la frontera norteña desde su inicio. Menciona además que la guerra no sólo fue endémica dentro de la zona fronteriza prehispánica del norte, sino que fue crucial para la identidad social y cultural del periodo Posclásico. Es por demás multicitado el hecho de que para los mexicas, la guerra era parte primordial para consolidar su expansión territorial y de dominación, así como un elemento clave para entender parte del imaginario y representaciones sociales en torno a esta.

Otro elemento que trajeron consigo los grupos nahuas del periodo posclásico a toda Mesoamérica y que asimilaron de la Cultura del Desierto, fue la exhibición y empleo en gran diversidad de rituales de restos humanos. Si bien durante el periodo clásico las sociedades mesoamericanas practicaron el sacrificio humano, este servía casi generalmente como ofrenda en la inauguración de edificios y templos que en general eran enterrados, es decir no estaban a la vista. La representación gráfica de restos humanos (cráneos, huesos, cadáveres)

en diversos objetos cerámicos, como elementos escultóricos o arquitectónicos, son relativamente escasos si los comparamos respecto al periodo posclásico.

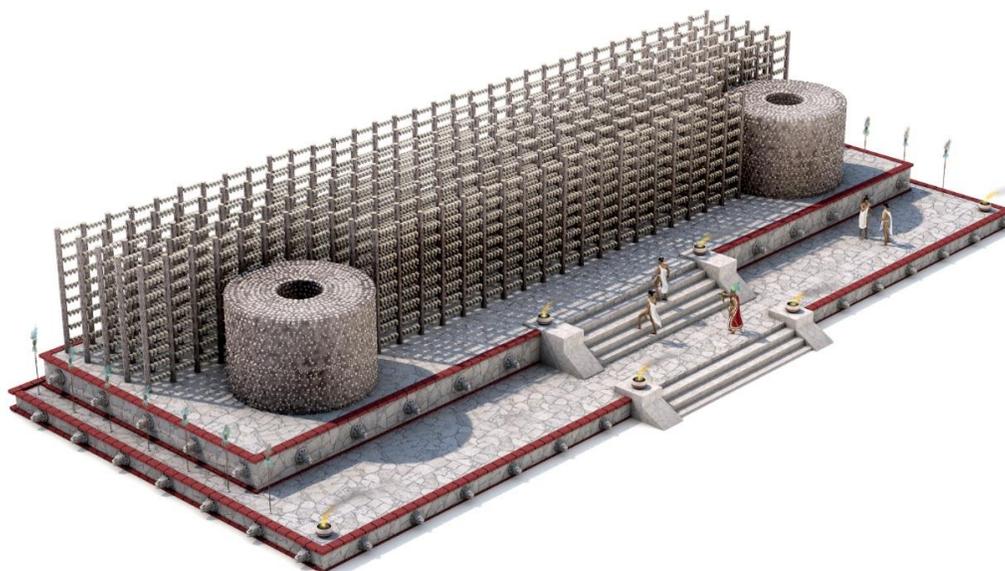


Esqueletos con las manos atadas a la espalda encontrados en el Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán.

Ilustración: Alfredo Arcos / INAH. Tomado de <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/el-templo-de-quetzalcoatl-parte-ii>. [captura 19/mayo/2023].

Es precisamente en la cultura Chalchihuites donde se observan los primeros ejemplos de exhibición de restos humanos en sitios públicos. En 1981, Hers excava en el límite sur de la Plaza I del sitio arqueológico de Huejuquilla el Alto, Jalisco donde reporta un conjunto funerario constituido in situ por 22 cráneos humanos, 5 mandíbulas y algunos fragmentos de huesos largos. Los cráneos en su totalidad presentaban horadaciones y marcas de corte. La evidencia señala que dichos elementos óseos conformaban una especie de “móvil” el cual estaría suspendido por sobre algunas vigas presentes en dicha plaza pública. Por otro lado, en el sitio arqueológico de Tula, Hidalgo correspondiente a la cultura tolteca, existen las primeras representaciones de un tzompantli elaborado en alto relieve en piedra sobre muro;

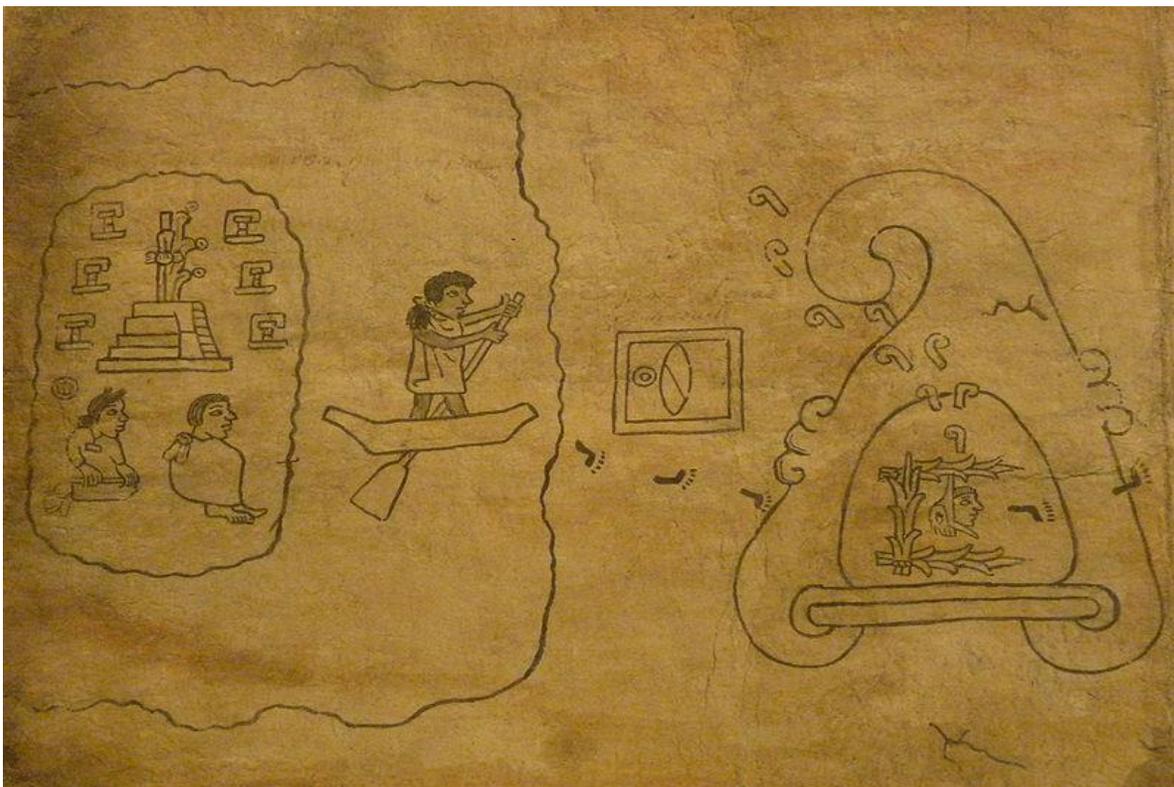
y por supuesto, la máxima exhibición de restos humanos lo tenemos con el *huei tzompantli* del Templo Mayor de Tenochtitlan, referido por los cronistas europeos de la época y descubierto en años recientes en excavaciones arqueológicas.



Reconstrucción del *huei tzompantli* de Tenochtitlan. Tomado de <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/el-huei-tzompantli-de-tenochtitlan-0> [captura 19/mayo/2023].

Si bien la representación gráfica de la chichimeca antes descrita es abundante en diversos documentos anterior y posterior a el periodo de conquista, es de llamar la atención que en la *Tira de la peregrinación* (o Códice Boturini), que se refiere a los mexicas, considerados por ellos mismos también chichimecas, desde la primera lámina referente a la salida de su lugar de origen, Aztlán, se les dibuja con vestimenta mesoamericana y en vez de cuevas se representan basamentos piramidales. Es muy probable que lo anterior se deba a la profunda reforma religiosa implementada por Tlacauelel; conquistador del señorío de Azcapotzalco y artífice de la supremacía mexica en el centro de México a partir del año de 1428. Como

ideólogo, hizo posible la formación de una nueva imagen del ser de los mexicas, tanto en su conciencia histórica como en su concepción religiosa. Para ello, de común acuerdo con el *tlahtoani* Itzcóatl, dispuso se quemaran los códices o libros de anales, en los que el pueblo mexica aparecía débil y pobre, y se reescribiera su historia a la luz de la grandeza que estaba alcanzando. Se dice además, en las antiguas crónicas, que Tlacaélel se afanó por enaltecer la persona del dios Huitzilopochtli, hasta hacer de él la deidad suprema de los mexicas. Por consejo de él, Motecuhzoma Ilhuicamina reedificó y amplió el Templo Mayor de Tenochtitlan.



Tira de la Peregrinación. Tomado de <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/tira-de-la-peregrinacion-la-ascendencia-chichimeca-de-los-mexicas#:~:text=La%20Tira%20de%20la%20Peregrinaci%C3%B3n%20es%20un%20documento%20pictogr%C3%A1fico%20que,elabor%C3%B3%20entre%201530%20y%201541.> [captura 12/mayo/2023].

La *Tira de la Peregrinación* es un documento pictográfico que se resguarda en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia y puede considerarse el manuscrito por excelencia de la mexicanidad. Es el más temprano sobre la migración azteca, ya que se ha establecido que se elaboró entre 1530 y 1541. Por otra parte, su versión histórica fue la más utilizada a lo largo de los siglos XVI y XVII por distintos cronistas. El documento consta de 21 láminas y media, de las cuales las cuatro primeras son fundamentales para reconocer los objetivos del documento. En ellas se muestra una serie de personajes y sucesos que si bien no se describen en otras fuentes pictográficas sobre la peregrinación, sí aparecen en algunas fuentes escritas. La mayor parte de las fuentes históricas señalan que la fundación de México-Tenochtitlan ocurrió en el año 1325. Al respecto Fray Diego Durán (1537-1588), escribe en 1581: [...] En la cual ciudad de Tenochtitlan nuestros padres y abuelos, los chichimecas y aztecas, con el sudor de su rostro y trabajo de sus personas hallaron la dichosa águila, asentada en el tunal [...] (Durán, 2006, p. 365).

En la construcción de las representaciones e imaginarios sociales en torno al llamado chichimeca, podemos identificar en las fuentes históricas, la evolución del término conforme la conquista se iba adentrando cada vez más al territorio septentrional ocupado por los primeros. El término chichimeca que a inicios del siglo XVI era conocido por los europeos a través de los ojos de sus informantes mesoamericanos como aquella gran cultura guerrera de los cuales descendían los mexicas, sumado al imaginario medieval de los conquistadores que veían en el nuevo territorio inexplorado del norte, el lugar de ciudades magníficas y ricas como las míticas Cibola y Quibira donde podrían emprender y satisfacer sus afanes de futura prosperidad.

Analizamos a tres de los cronistas principales de la Nueva España que escriben sobre la historia de los habitantes del valle de México previo a la caída de Tenochtitlán; el primero es fray Diego Durán (2006), perteneciente a la orden de los dominicos con su obra *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, escrita en 1581. El segundo cronista es fray Bernardino de Sahagún (1500-1590), franciscano que escribe en 1582 *la Historia general de las cosas de la Nueva España* (1963) y el tercero, franciscano también, fray Juan de Torquemada (1557-1624) que escribió su obra *Monarquía Indiana* (1943) en 1615.- Respecto al término chichimeca escriben:

Fray Diego Durán

- El primero en escribir sobre el lugar mítico de la siete cuevas de Chicomoztoc.
- Chichimeca significa “cazadores o gente que vive de aquel oficio”.
- Vivían en los riscos y en los más ásperos del monte (cuevas).
- Vivían una vida “bestial”.
- Sin ninguna policía (o gobierno).
- Buscando la comida del monte (caza y recolección).
- Toda la vida se les iba en esto (caza y recolección).
- Desnudos en cueros.
- Caza de conejos, venados, liebres y recolección de hierbas y raíces.
- Hábiles y avisados en ello (la caza).
- Eran pocos y apartados unos de otros.
- No adoraban dioses, ni tenían rito de ningún género.
- No tenían ni conocían superior.
- Vivían en sólo ley natural.

Fray Bernardino de Sahagún

- [...] y aunque eran nahuas (los que hablaban la lengua mexicana), también se llamaban chichimecas, y decían ser de la generación de los toltecas.

- Los que se nombran chichimecas eran de tres géneros (Otomies, Tamime y Teochichimecas).

- **Otomies.**- Tomáronlo de su caudillo *Oton*. Y cada uno en particular se decía *otómitl*; y no carecían de policía, vivían en poblado y tenían su república.

- **Tamime.**- Que quiere decir “tirador de arco y flecha”.

- Fueron algo republicanos.

- La mayor parte vivían en cuevas y peñascos, algunos hacían chozas de paja.

- Hacían también una sementerilla de maíz.

- Venían a tratar (comerciar) con algunos mexicanos o nahuas.

- Cazaban de conejos, venados y culebras.

- Eran grandes conocedores de hiervas y raíces y de sus virtudes y calidades, y de las muy ponzoñosas con que se moría luego las gentes.

- Teochichimecas o Zacachichimecas.- Que quiere decir del todo bárbaros.

- Hombre silvestre.

- Vivían en cuevas o al aire libre.

- Traían sus arcos y flechas todo el tiempo.

- Calzado de cotaras de hojas de palma.

- Iban vestidos de pellejos de venado.

- Conocían y labraban los pedernales y navajas para las puntas de flechas.

- Vivían mucho y andaban sanos y recios.

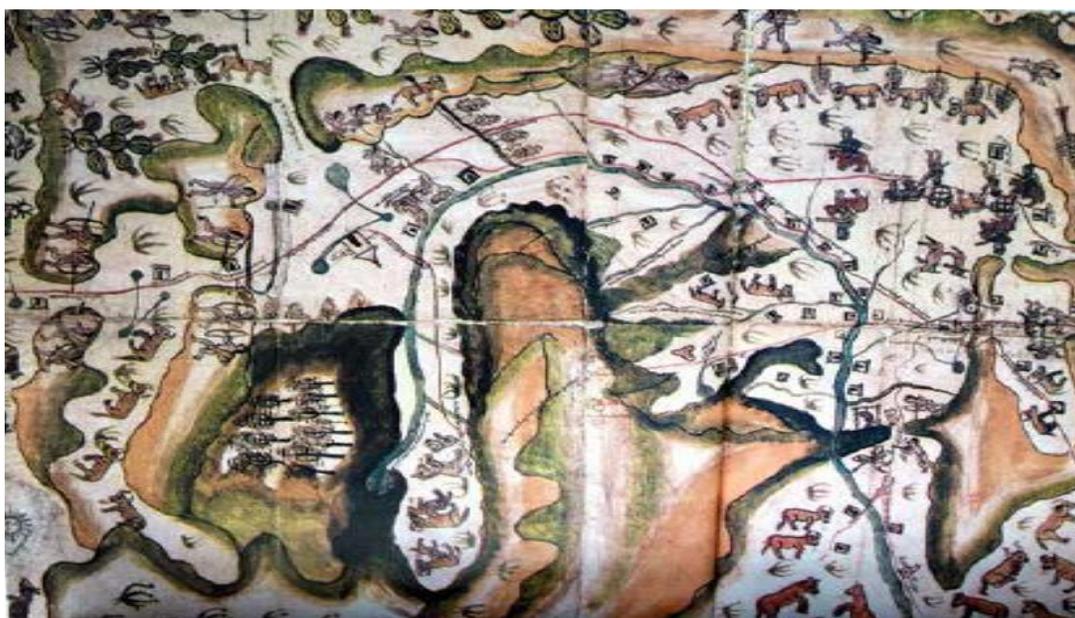
Fray Juan de Torquemada

- Hacia las partes del norte [...] cuyos moradores en común y genérico vocablo, fueron nombrados *chichimecas*.
- Gentes desnudas de ropas [...] pero vestidas de pieles de animales.
- Feroces de aspecto y grandes guerreros.
- Sus armas son arcos y flechas.
- Su sustento ordinario es la caza que siempre siguen y matan.
- Su habitación en lugares cavernosos.
- Tomaron nombre de chichimecas [...] porque chichimecatl, tanto quiere decir, como chupador, y mamador; porque chichinaliztli, es el acto de chupar o la chupadura, y así se llama, el pecho, y teta de la mujer [...] y porque estas gentes, en sus principios, se comían las carnes crudas y les chupaban la sangre, a manera del que mama, por eso se llaman chichimecas, que quiere decir chupadores o mamadores.

IV.3.- Identidad y dominio territorial. La Cultura del Desierto, persistencia de una tradición milenaria.

No obstante que hacia fines del siglo XVI se logró la pacificación de la frontera septentrional, ahora novohispana, hubo quienes no se avinieron a la paz del rey. En Querétaro, por ejemplo, vieron en la Sierra Gorda un lugar propicio para el refugio y la supervivencia. La inextricable geografía serrana brindó cobijo a múltiples bandas seminómadas, quienes desde sus reductos

incursionaban en los asentamientos españoles más expuestos. Esta situación se prolongó hasta muy entrado el siglo XVIII, cuando se inició la última campaña de reducción de los “chichimecas serranos” a cargo del militar de origen español José de Escandón, quien desde Querétaro arrasó y exterminó a la mayor parte de la población que aún se resistía. En 1748, las autoridades de Querétaro enviaron una última expedición para reducir a los “apóstatas y rebeldes jonaces”, que estaban organizados en tres diferentes bandas, de las cuales dos ocupaban la frontera desde Cadereyta, San Luis de la Paz, Real de Xichú, Escanela y Jalpan, mientras que la tercera se encontraba en las cercanías de Zimapán (Viramontes, 2015).



Mapa de las villas de San Miguel y San Felipe que presenta un panorama muy realista de la colonización del centronorte de México. Tomado de Braniff, 2008.

Aunque en la historia oficial prevaleció la opinión de los conquistadores españoles sobre los chichimecas norteños como bárbaros y salvajes, entre los otomíes, como otro grupo subordinado más, se observa una paradoja. En los textos escritos—como las *Relaciones de méritos* de los caciques que encabezaron la conquista y colonización, elaboradas varias

generaciones después de esta gesta—, se comparte de manera general la visión de los españoles sobre las naciones chichimecas. Sin embargo, se mantiene cierta independencia en algunos temas, no sólo en términos del enfrentamiento, sino también de interrelación en diferentes ámbitos. Ejemplo de ello son las danzas tradicionales que han perdurado hasta nuestros días, en los cuales los chichimecas son vistos como guerreros indómitos, vencidos pero vencedores. En estas danzas, el papel del chichimeca es el de mayor prestigio, al representar la resistencia ante los españoles (Crespo, 2002). Al final, varios grupos otomíes del semidesierto llegan a identificar a los chichimecas como sus ancestros (Piña, 1996).



Danza de concheros al Cerro del Sangremal, Querétaro, para recordar y honrar a los chichimecas y otomíes que pelearon contra los españoles. Tomado de <https://noticiasdequeretaro.com.mx/2022/09/14/regresan-las-danzas-al-sangremal/>. [captura 22/mayo/2023].

En otras regiones del norte de México, en particular en el noroeste (Sonora, Chihuahua, Sinaloa), otras danzas como la danza de pascola, puede considerarse como una manifestación artística emblemática de los grupos indígenas del Noroeste. El término “pascola” no se refiere

sólo a una danza, sino también a un conjunto de artes que incluye la música, la oratoria, la narrativa oral, la comedia y el trabajo de textiles y maderas. La danza de Pascola, probablemente originaria de los pueblos cahíta (yaqui y mayo) -que llegaron a la Sierra Tarahumara acompañando a los jesuitas-, es común ahora entre los grupos mencionados, además de los rarámuri, seris, pimas, guarijíos y pápagos, y se interpretan en fiestas civiles por su carácter cómico pero también en celebraciones religiosas como la culminación de la Semana Santa como parte del ritual que reestablece el orden de la vida cotidiana.

Otra variante, la danza de matachines es también de origen europeo y común a muchos grupos étnicos del norte de México y del suroeste de los Estados Unidos; en el caso de su versión rarámuri la encontramos en el marco de las fiestas patronales y durante la temporada de invierno. La danza de matachines representa la lucha entre los invasores islámicos y los cristianos en la Península Ibérica. Carlo Bonfiglioli (1993) sostiene que esta danza fue introducida a la Sierra Tarahumara por los misioneros jesuitas a principios del siglo XVIII, y que desde entonces ha sufrido pocos cambios en su parafernalia y función simbólica. El vestuario de matachines entre los rarámuri incluye una corona, un paliacate en la cintura, capa blanca, sonaja, palma y huaraches, indumentaria que forma parte de la conducta sobria que debe guardar el danzante matachín obligado a cumplir sobriamente con el ritual.



Grupo de danzantes matachines, Chihuahua. Tomado de <https://www.gob.mx/inpi/articulos/la-voz-de-la-sierra-tarahumara-musica-de-pascolas-ymatachines#:~:text=La%20danza%20de%20Pascol%2C%20probablemente,por%20su%20car%C3%A1cter%20c%C3%B3mico%20.> [captura 22/mayo/2023].

Antes de la llegada de los primeros españoles, el grupo étnico Rarámuri estaba asentado en el centro y sur del actual Estado de Chihuahua. Los jesuitas tomaron por primera vez contacto con ellos en 1607 a través del Padre Fonte, comenzándose así el proceso de conversión al catolicismo y las primeras "reducciones". En 1631 se descubrieron minas de plata en Parral, lo que supuso una mayor penetración española en el territorio y el consecuente traslado indígena a las zonas inhóspitas de la sierra. A pesar de todo, la resistencia rarámuri a la colonización duró hasta mediados del siglo XVII destacando hasta entonces tres importantes rebeliones surgidas en 1648, 1652 y 1697.

Para los rarámuri, La danza constituye una parte importante de la cultura rarámuri. Como se presenta en la mitología, por designio divino ellos tienen la responsabilidad de danzar para que la vida continúe sobre la tierra, para que el mundo no se acabe. Lumholtz, explorador y etnógrafo noruego de finales del siglo XIX, tradujo el término "Danzar" como "*Nau-chi-li Ol-a-wa*" cuyo significado sería: "ellos están trabajando". En el terreno de una celebración festiva un viejo puede preguntar a un joven ¿por qué no trabaja en la fiesta? queriéndole significar que ¿por qué no danza? (Lumholtz, 1894, pp. 140-141).

El proceso histórico vivido ha enseñado al pueblo rarámuri que, para que la identidad étnica y cultural perdure es preciso hacer concesiones a los agentes dominantes que llegan de fuera siempre imponiendo formas de pensar y actuar, a las llamadas "gente sin razón". Tras la experiencia observada en otros grupos indígenas que, como los apaches, fueron prácticamente exterminados por hacerle frente al poderoso invasor defendiéndose con medios violentos, o las consecuencias sufridas en la propia etnia hasta finales del siglo XVII con la resistencia violenta ejercida ante el agresor, en los tres últimos siglos han cambiado radicalmente la estrategia de autoconservación aparentando dejarse imponer de manera inocente, casi sin preguntar, en actitud dócil, para luego disponer. Demostrando un claro sentido práctico de la vida, no tienen muchos prejuicios para quedarse con todo lo que consideren útil, transformándolo en parte para hacerlo

significativo e incorporarlo a su propio acervo cultural. Es esa estrategia de resistencia pacífica la que nos puede dar la clave para explicar el aumento demográfico de la población, el mantenimiento de su identidad étnica y la adopción del bailar matachín como parte de su propia tradición (Acuña, 2005).

Por una diversidad de documentos coloniales, sabemos que muchas de estas comunidades continuaron practicando y desarrollando sus propias tradiciones en diferentes grados y de distintas maneras, en lo que fueron estrategias culturales que pusieron en marcha ante las recientes imposiciones que les afectaban en casi todos los ámbitos de su vida. La persistencia o más bien los nuevos desarrollos de su cultura fueron practicados tanto por personas nativas que vivían o se relacionaban con el orden colonial como por aquellos que se mantenían en alguna medida separados, e incluso existía comunicación entre indígenas en diversas situaciones (Mirafuentes, 2000).

Para los grupos norteños, las formas y estrategias para conservar sus imaginarios y representaciones sociales eran muy variadas. En el caso del contacto con europeos iban desde acciones más o menos disimuladas, como celebraciones y danzas que acompañaban la liturgia cristiana, o pequeñas prácticas devocionales en sus casas o en sus campos.

Homi Bhabha propone que, a diferencia de las narrativas occidentales, incluida la marxista, a las que acusa de tender a la universalización y el historicismo, por lo que no pueden dar cuenta de la diversidad cultural, hay un tercer espacio que denomina un tiempo-espacio de la diferencia cultural. Propone que el contacto o choque de culturas crea una nueva área de

negociación del significado y la representación, el tiempo-espacio de la diferencia cultural, que se convierte en un lugar de resistencia y puede conllevar una inversión estratégica del proceso de dominación. Este autor también lo describe como un *pasado proyectivo*, que puede ser descrito como un relato histórico de la alteridad que explora, entre otros ámbitos, las enunciaciones culturales en el acto de hibridez (Bhabha, 2002).

Las danzas de conquista, por ejemplo, se caracterizan por escenificar un conflicto entre dos bandos antagónicos que luchan por obtener la victoria. Entre las muchas variantes que existen en México, hay algunas que pretenden representar al "indio salvaje" con el que supuestamente se enfrentaron los conquistadores españoles. Como toda representación social, la fidelidad escénica se construye a partir de los estereotipos de los bandos opuestos.

En las descripciones de viajeros y frailes se puede identificar la existencia de clichés en la manera de vestir de los danzantes y actores durante la escenificación del teatro misional durante la segunda mitad del siglo XVI. Es en esta época cuando se vincula el concepto europeo del salvaje con los pueblos chichimecas de la frontera norte de la Nueva España.

Otra de las representaciones culturales de los grupos del norte de México que lograron trascender a la conquista y colonización de su territorio, fue la pintura rupestre. Muchos de estos grupos del norte de México, de acuerdo con una tradición que se remontaba muchos siglos antes, realizaron obras de arte rupestre en diversas etapas del contacto y de su historia colonial, incluso en los primeras épocas de los estados independientes, plasmando cuál era su sentir, su explicación de los acontecimientos que estaban viviendo y con sus propios modos de representar ese otro mundo que llegaba.

Una peculiaridad del arte rupestre es que está concebido dentro de un paisaje (natural) cultural. Al contrario de otras expresiones como códices o esculturas o pinturas murales en edificios coloniales, éstos se ubican en el sitio para el cual fueron pensados dentro de la cosmovisión indígena; lugares especiales, sagrados, que nos hablan de las muy singulares relaciones de estos pueblos con el entorno que les rodea. Por lo tanto, el arte rupestre se presenta como una fuente excepcional de conocimiento sobre todo en grupos que no desarrollaron la escritura, es decir, además de la dimensión estética, tiene un gran valor como documento histórico.



Arte rupestre de los sitios Los Huizaches y El Tecolote, Victoria, Guanajuato. Fotos: archivo del proyecto Arte Rupestre en la Cuenca del Río Victoria. Tomado de Viramontes (Op. cit., p. 73).

En la figura anterior, se observan representaciones de la figura humana propias de los grupos de recolectores-cazadores de la época prehispánica (izquierda). En la fotografía de la derecha, incorpora además de representaciones de la figura humana -semejantes a las anteriores-,

aparecen otros grafismos vinculados con la iconografía otomí del periodo colonial, como cruces, flores y varas.

En la siguiente figura, podemos observar otros elementos gráficos que aparecen en el periodo colonial son figuras ecuestres que serán una imagen recurrente en el arte rupestre a partir del siglo XVII, y quizá surgió como una forma de identificar y registrar el paso de los españoles por el territorio del norte de México.



De izquierda a derecha y de arriba abajo: Los Panales (sección central), Cañada del Taguizote, Cañón de la Guayaba y Arroyo Terrero, Querétaro. Fotos: archivo del proyecto Arte Rupestre en la Cuenca del Río Victoria. Tomado de Viramontes (Op. cit., p. 75).

En la figura siguiente se presenta una incursión militar de personajes a caballo con armas de fuego. La columna de soldados es una clara muestra de las preocupaciones que aquejaban a

los habitantes de la Sierra Gorda. Podría suponerse que estas representaciones fueron plasmadas a mediados del siglo XVIII, en virtud del tipo de armas que presentan los jinetes, ya que los mosquetes ostentan una bayoneta en el cañón. La bayoneta fue introducida hacia 1650, pero no se popularizó sino después de 1700, cuando se fijó al extremo del cañón del mosquete (antes era desmontable, lo que implicaba varias desventajas). La bayoneta calada, como el de este panel, fue empleada todavía en el siglo XIX en los combates cuerpo a cuerpo, aunque en realidad por la infantería y no tanto por la caballería.



El Potrero, Colón, Querétaro. Foto: archivo del proyecto Arte Rupestre en la Cuenca del Río Victoria.

Tomado de Viramontes (Op. cit., p. 75).

Cientos de años después de haber sido plasmados, muchos sitios de arte rupestre eran todavía considerados por diversos grupos indígenas como espacios rituales cargados de un fuerte contenido sagrado. “Algunos como Arroyo Seco y El Tecolote, en Guanajuato, o Cruz del Milagro, en Querétaro, representan, en el imaginario popular, lugares habitados por deidades” (Ibidem, p. 79).

En ese arte rupestre indígena elaborado durante el periodo virreinal quedó constancia de la forma en que estos grupos vieron, imaginaron y representaron al *otro*; asimismo, es testimonio de las nuevas prácticas que se incorporaron, en diferentes ámbitos de la existencia, a la cotidianidad en el semidesierto y las transformaciones sufridas a lo largo de la colonización de la región

En lo que respecta a fuentes históricas respecto a los grupos pertenecientes a la Cultura del Desierto, si bien distan mucho de la complejidad literaria que presentan aquellas elaboradas en el centro de México como las de fray Bernardino de Sahagún, fray Diego Durán, fray Jerónimo de Mendieta, Bartolomé de las Casas, entre muchos otros; las fuentes norteañas se presentan como descripciones muy cotidianas de dichos grupos que necesitan analizarse con un enfoque distinto. En primer lugar, existen verdaderamente muy pocas obras que lograron tener una extensión considerable como para que se publicaran en uno o más tomos, la mayoría de las fuentes escritas son informes de misión que se enviaban anualmente a los superiores de cada una de las órdenes que estuvieron en la región; sin embargo analizarlas en el futuro como un conjunto, categorizarlas, confrontarlas y corroborarlas, ofrecerá un universo temático basto para los investigadores de estas culturas.

De las pocas obras publicadas que tienen que ver con los antiguos habitantes del norte de México, tenemos la del sacerdote jesuita Andrés Pérez de Ribas. Nacido en Córdoba, España en 1575, en 1602 llega a la Nueva España e inició su labor misionera entre los zacapoaxtlas de Puebla y Tlaxcala. En 1604 fue designado como misionero de las tribus zuaques y ahomes en Sinaloa. En septiembre de 1616 pidió licencia al virrey Diego Fernández de Córdova para

evangelizar a los indios yaquis de Sonora. Para 1620, por motivos de salud, recibió la orden de trasladarse a la Ciudad de México en donde ejerció diferentes cargos como rector y maestro en La Profesa, rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo y en 1643 fue nombrado procurador en Roma y Madrid. En 1645 termina y publica *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, la más importante de sus obras. Regresa en 1647 a México a ocupar nuevamente la rectoría en La Profesa, hasta su retiro y posterior fallecimiento en 1655.

Cabe mencionar que, en las fuentes históricas del norte de México, y Pérez de Ribas no será la excepción, describen claramente que el término chichimeca viene del centro de México, ellos se refieren a los grupos norteros por su nombre y utilizan el término “naciones”, que a grandes rasgos los diferencian por sus diferentes lenguas.

También llama el autor dicho, chichimecos, a los que dieron muerte a los santos religiosos; y aunque es verdad que ese nombre lo suelen dar en la Nueva España a todas las Naciones bárbaras, pero lo cierto es que la Chichimeca es particular, y diferente Nación que lo es la de los tepeguanes (Pérez de Ribas, Op. cit., p. 630).

Cabe mencionar que, en la época colonial, la Nueva España se refiere únicamente al centro del país, siendo la Ciudad de México su capital. Para el norte de México la división política se divide en Nuevo Reino de Galicia, Nuevo Reino de León, Nuevo Reino de Vizcaya, Nuevo Reino de Santander, Nuevo Reino de Navarra y Nuevo Reino de México.



División territorial en la época colonial. Tomado de <https://humanidades.com/virreinato-de-la-nueva-espana/>.

[captura 27/mayo/2023].

Es claro entonces que el término chichimeca proviene desde el centro de la Nueva España, se refiere como límite, tanto geográfico como de -desde su punto de vista- “temperamento bárbaro, fiero, salvaje, caníbal, etcétera.

[...] y los indios chichimecas corrían hasta la Ciudad de Zacatecas, y habían hecho grandes asaltos en aquel camino, que es de cincuenta leguas, matando muchos pasajeros, y aún robando la mucha plata que de las minas ricas de aquella ciudad [...] (Pérez de Ribas, Op. cit., p. 132).

[...] Padre, cuando era Cimarrón, o chichimeco (nombre que dan en la Nueva España a los Indios más fieros, y bárbaros) hacía yo muchos pecados [...] (*Ibidem*, p. 127)

Desde el centro de la Nueva España, los elementos descriptivos que plantean las fuentes históricas respecto a los chichimecas (ver páginas 278-280 de la presente tesis) hacen referencia a lo que fray Bernardino de Sahagún (*Op. cit.*) describe como los teochichimeca, es decir, aquellos grupos pertenecientes a la Cultura del Desierto, inmediatamente próximos a la frontera septentrional con los que el gobierno novohispano combatirá durante la Guerra del Mixtón y la gran Guerra Chichimeca. Más allá de dicha frontera, las fuentes históricas locales los diferencian muy claramente respecto a los a los primeros, llamándolos por su nombre, tepehuanes, yaquis, mayos, rarámuri, etcétera.

Por otro lado, en lo que respecta a la representación gráfica del chichimeca en el periodo posclásico y posthispánico, los elementos de la cultura material correspondiente a la Cultura del Desierto (vestimentas de pieles, arco y flecha, desnudez, etc.), es coincidente con la evidencia arqueológica; sin embargo, en el caso de la vestimenta con pieles de animales, no es totalmente exacto. Se debe recordar que, en el área de Aridoamérica, la fauna que corresponde a especies de mamíferos son en su mayoría pequeñas (ratón de campo, perritos del desierto, liebres, zorro gris, etc.), es decir, las especies medianas (mesofauna) o bien de tamaño grande (macrofauna), son verdaderamente escasas y sería prácticamente imposible confeccionar la ropa suficiente como para vestir a todos los integrantes de una tribu.

Los grupos de cazadores recolectores del norte de México en general elaboraban sus prendas de vestir con fibras vegetales (agaváceas) y existe abundante evidencia al respecto, debido a que las prácticas funerarias de dichos grupos, incluía la inhumación en cuevas que han permitido su conservación hasta nuestros días.



Momia a resguardo de la DAF-INAH. Corresponde a una mujer adulta de entre 30 a 40 años de edad esquelética, se puede observar parte de la vestimenta con la que fue inhumada cerca del siglo XIII de nuestra era. Archivo del autor.



“Dos varones tarahumaras, fotografiados en Tuaripa, Chihuahua, México” (1892). Autor Carl S. Lumholtz.

Tomado de Arqueología Mexicana. No. 51 (2001).

Algunas técnicas en la elaboración de ropa o bien mantas para la época de invierno, que en la región no es raro la caída de nieve con registros bajo cero, era incorporar al trenzado de las fibras vegetales, plumas de ave, pelo de roedores o bien tiras de piel de los roedores antes descritos. Podemos observar en la siguiente figura a la momia infantil tarahumara, número

IV, que pertenece a un pequeño niño de entre 3 y 5 años de edad, el cual está cubierto por una mantilla hecha de fibras vegetales al cual se le añadieron plumas (vellón) de ave.



Momia a resguardo de la DAF-INAH. Archivo del autor.

En lo que respecta al resto de los objetos descritos por las fuentes históricas tanto locales, como del centro de México, corresponde claramente a los datos arqueológicos. El uso del arco y flechas proviene del norte de México, existen numerosas referencias que dan cuenta de la destreza que poseían los grupos norteros para su empleo en la guerra; desde pequeños se entrenaban cazando pequeños animales para colaborar dentro de su grupo familiar, al ser adultos adquirirían una gran habilidad. Los militares españoles tuvieron que adaptar su equipamiento para hacer frente a dichos grupos en batalla. Además de su destreza en las armas, los grupos norteros poseían distintas estrategias para el combate, asalto, emboscadas y cabe señalar que el término “albazo” parte del hecho que a dichos grupos solían atacar al

amanecer para tomar desprevenido al enemigo. Existen también referencias de que las mujeres nortteñas tomaban, no pocas veces, parte activa en las batallas.

Desde el punto de vista histórico, si bien se ha desdeñado durante muchos años el papel trascendental que jugaron los grupos de cazadores recolectores del norte de México en la conformación actual de nuestro país, cada vez un mayor número estudios dan luz respecto a la complejidad cultural desarrollada en dicha región y entienden la importancia de integrarlos en su justa dimensión como parte importante para comprender las diversas realidades en el devenir histórico nacional.

IV.4.- Conclusiones

A continuación se sistematizan los elementos constitutivos que establecen el imaginario y representación social del concepto chichimeca y su aplicación genérica geo-tempo-cultural:

- La construcción imaginaria y sus representaciones sociales en torno a la alteridad, es una cualidad única desarrollada durante miles de años por nuestra especie *homo sapiens*, complejizándose exponencialmente a través del desarrollo histórico-cultural de las diversas civilizaciones del planeta.
- En pocos sitios en el mundo, la alteridad cultural generada entre nómadas y sedentarios, como es el caso de la frontera septentrional entre Mesoamérica y Aridoamérica, interaccionaron tan activamente.

- La interacción (bélica, comercial, poblacional, entre otras) entre los grupos cazadores recolectores del norte de México y de los grupos sedentarios mesoamericanos durante el periodo clásico, produjeron cierta hibridación cultural que generó nuevos imaginarios y representaciones sociales respecto a la ritualidad en la exposición física de partes corporales (móviles óseos, omichicahuaztlis, tzompantli, máscaras cráneo, entre otros).
- En el Posclásico, Mesoamérica se caracteriza por ser notablemente bélica. En el periodo anterior, el Epiclásico, hay muchos movimientos poblacionales hacia diversas latitudes, causados por la caída de las ciudades del Clásico, que en su auge ostentaron el poder político, social, económico y religioso, pero sobre todo en el dominio territorial, razón por la que al caer, arrastran consigo a muchas regiones dependientes. Este descontrol se resuelve medianamente cuando algunos grupos toman el mando y deciden hacerlo a partir de la expansión territorial, el dominio de la población y la imposición tributaria.
- En el análisis hermenéutico de las fuentes históricas coloniales, consideramos las de fray Bernardino de Sahagún (Op. cit.) las más cercanas a la realidad. Identifica tres géneros de chichimecas, primero a los *otomíes* que corresponden a los grupos (mesoamericanos) que habitaron en el siglo XVI en la frontera septentrional de Mesoamérica (Querétaro, Guanajuato e Hidalgo) y que ayudaron a los españoles tanto en la Guerra del Mixtón, como en la gran Guerra Chichimeca. El segundo a los *tamime*, que se pueden identificar claramente por las características descritas por Sahagún, con los grupos seminómadas de Oasisamérica (llamados grupos pueblo por los españoles) y el tercero es el de los llamados *teochichimecas* que se corresponden indudablemente a los grupos de cazadores recolectores de la Cultura del Desierto que habitaron en su totalidad en Aridoamérica.

- En años recientes un mayor número de investigadores, coinciden con una tendencia histórica poscolonial o decolonial, que opinan que esa visión es importante para contar con un panorama verdadero del estilo de vida y los procesos que ocurrieron en dichas sociedades, con un mejor acercamiento a la realidad que se vivió en aquellos tiempos y su devenir histórico hasta la actualidad.

- Se ha empezado a poner especial atención a dichas expresiones, relatos, desarrollos culturales y, en particular, a su versión de los hechos, explicación del pasado y forma de entender la historia.

- Nandy (1983) observa que en las culturas tradicionales se desarrolla una porosidad en los límites de la propia imagen, en la construcción del yo, se producen ambigüedades, contradicciones y diferentes identidades “un sujeto no tiene una única concepción del yo rígida e inmutable; según las circunstancias y el contexto puede tener diversas identidades y relaciones con aspectos tanto de las culturas que se quieren imponer como de la propia” (p. 107). Lo anterior constituye una estrategia de supervivencia, y puede ayudarnos a comprender las cosmovisiones coloniales y poscoloniales.

- La imagen tuvo un papel primordial en los procesos de conquista y colonización; supuso para los europeos una gran empresa de occidentalización en forma de guerra de imágenes, sobre todo en el ámbito religioso.

- En los códices analizados para la presente tesis, podemos concluir que fueron un medio de comunicación importante a través del cual los grupos mesoamericanos aliados en la conquista

del norte de México, dejaron patente ante las autoridades de la Corona, la diferencia cultural entre ellos y los genéricamente llamados chichimecas, que si bien alguna vez lo fueron, habían aceptado la fe católica y la autoridad del monarca vehementemente y por lo tanto eran merecedores de diversas gratificaciones y prebendas reales.

- Los grupos de cazadores recolectores del norte de México expresaron por diversos medios no escritos, su punto de vista respecto a la invasión de sus territorios ancestrales, plasmando a través de estos, así como en su comportamiento de resistencia obviamente agresiva, sus preocupaciones al ver reducido su espacio vital que los afectaba y que finalmente acabó con su estilo de vida nómada, muchos de ellos se extinguieron, otros fueron parte del mestizaje regional y otros sobreviven hasta nuestros días.

- En la conquista española, para los primeros conquistadores y el posterior establecimiento virreinal, les fue relativamente fácil cumplir con sus objetivos por el hecho de haberse encontrado con civilizaciones de “alta cultura” como lo fueron los mexicas en el centro de México, así como en Perú; no es casualidad que en ambos casos fueran las dos principales y más importantes colonias de América. En ambos casos, los españoles tenían ahorrado en parte la construcción de un Estado. Había toda una red comercial y tributaria establecida, la población se organizaba y administraba en diversos estamentos, estaban acostumbrados a reunirse para diversas ceremonias religiosas, tenían un cuerpo burocrático especializado, entre muchas otras cosas. Los españoles simplemente se acoplaron y ocuparon el lugar de las antiguas élites. Entre ambas civilizaciones se estableció un sincretismo único, cabe recalcar que, en el proceso de conquista, los grupos indígenas mesoamericanos ocuparon el lugar preponderante por sobre los europeos para vencer por las armas no sólo a los propios

indígenas, sino también los ayudaron contra los mismos enemigos de la Corona, por ejemplo, en la conquista de las Filipinas. En lo que respecta a la conquista del norte de México, esta fue desgastante para las tres culturas, no había ni gobiernos, ni líderes, ni ciudades a los cuales pudieran simplemente intercambiar; nómadas vs sedentarios, dos mundos irreconciliables.

- El término genérico del chichimeca ha evolucionado tanto en el imaginario, como en sus representaciones sociales. Para los mexicas significaban, por un lado, parte importante de su herencia guerrera y como reivindicación de su dominación por sobre las demás culturas mesoamericanas y por otro lado como grupos antagónicos con los que no había ningún beneficio tributario para ellos, además del hecho de que no representaron una amenaza real a su dominio territorial. Previo a la guerra del Mixtón y de la gran Guerra Chichimeca, los conquistadores con un imaginario aún medieval emplearon una gran cantidad de recursos materiales con la idea de encontrar ciudades míticas habitadas por amazonas y de supuestas riquezas inimaginables como las inexistentes siete ciudades de Cibola. Durante tres siglos se enfrentaron a un enemigo casi irreductible al cual se le enfrentó por diversos medios, y sólo a través del establecimiento de misiones y la evangelización es que comenzaron a ganar terreno. Los grupos indígenas del centro de México fueron los que hicieron posible el establecimiento de colonias al ser insertados en un territorio al cual debieron de transformar para hacer posible la vida sedentaria. Aún hasta finales del siglo XIX y principios del XX, los grupos cazadores recolectores se les consideraba literalmente como el enemigo, quizás por ello, la actual población nortea no posee ningún sentimiento reivindicativo hacia los primeros. Por último, es importante recalcar, que el término chichimeca es un término que proviene del centro de México; las fuentes escritas locales y contemporáneas desde el siglo

XVI al XIX, no se refieren estos con dicho término. Desde la academia (desde el centro de México) ya entrado el siglo XX, no sólo se retomó al término chichimeca para designar a sus antiguos habitantes, sino que además se retomó el término, geográficamente hablando, de la Gran Chichimeca para referirse al territorio en que se desarrolló la Cultura del Desierto. Para la presente investigación, consideramos que ambos términos son incorrectos y centralizados.

IV.5.- Consideraciones finales

El tema que se trabajó en la presente tesis, desde el punto de vista de la transdisciplina, nos ha permitido descubrir que existe un gran número de niveles de realidad que se pueden abordar desde distintas ópticas disciplinares. Queda abierto un universo de aproximaciones temáticas sin duda complejas, pero a la vez fascinantes.

Bibliografía

Aboites, Luis, 2006, *Breve historia de Chihuahua*, Fondo de Cultura Económica – El Colegio de México, México.

Acsadi, G. y Neneskéri, J.

1970 *History of human life span and mortality*. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Acuña, Ángel

2005 “Matachines rarámuri (México). Un proceso de sincretismo cultural”. *Gazeta de Antropología*, 21, artículo 29, <http://hdl.handle.net/10481/7195>

Aguado, J.

2004 *Introducción a las teorías de la información y la comunicación*. Universidad de Murcia, Murcia, España.

Alvar Ezquerro, Alfredo

2002 *Isabel la Católica*, Temas de Hoy, Madrid, España.

Amarís, M. M. (2002), “Las múltiples inteligencias”. *Psicología desde el caribe*. Núm. 10, agosto-diciembre, Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia, pp. 27-38.

Anójin, P. (1987). *Psicología y Filosofía de la Ciencia. Metodología del sistema funcional*. México: Trillas.

Aparici, Roberto (2006), *La imagen. Análisis y representación de la realidad*, Gedisa Editorial, Barcelona.

Armendáriz, A., Herraste, L. y Vegas, J.

1999 “El interés popular por las momias. De la curiosidad natural a la religiosidad popular”. *Zainak*. 18: 309-319

Armillas, Pedro, “The Arid Frontier of Mexican Civilization”, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, segunda serie, vol. 31, núm. 6, Nueva York, 1969, pp. 697-704.

Arroyo, B.

1990 *Enterramientos en Balberta, un sitio en la Costa Sur de Guatemala*. B.A.R. International Series, 559. Oxford

Aufderheide, A. C.

2003 *The Scientific Study of Mummies*. Cambridge University Press, Cambridge.

Aveleyra, L.

1964 “Sobre dos fechas de radiocarbono 14 para la Cueva de la Candelaria Coahuila”. *Anales de Antropología* 1:125-130.

Bach, Anna

2023 “Movilidad y sedentarismo. Convergencia de dos conceptos divergentes a partir de la arqueología. *Mètode*, 13, Universidad de Valencia, España, pp. 51-59.

Baeza, M.

2003 *Imaginario sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*, Universidad de Concepción, Concepción.

Bailey, Drew y David C. Geary, «Hominid Brain Evolution: Testing Climatic, Ecological, and Social Competition Models», *Human Nature*, 20 (2009), pp. 67-79

Banchs, M.

1990 Las representaciones sociales: sugerencias sobre una alternativa teórica y un rol posible para los psicólogos sociales en Latinoamérica. En Jiménez, D. (coord.) *Aportes críticos a la psicología en Latinoamérica*. México: Universidad de Guadalajara.

Barta, Roger

1996 *El salvaje en el espejo*. Destino, Barcelona.

2001 “El mito del salvaje”, *Ciencias*, número 60-61, UNAM, México, pp. 88-96

Barrett, J.

1996 “The living, the dead and the ancestors: neolithic and early bronze age mortuary practices”. En *Contemporary archaeology in theory*. Preucel, R. y Hodder, I. (eds), Blickwell Publishers, Massachussets, pp. 394-412.

Bateson, Gregory

1998 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Lohlé Lumen, Argentina.

Beals, R. L.

1932 *The comparative ethnology of northern Mexico before 1750*. Ibero-Americana, No. 2, University of California Publications, California.

Bennet, W. y Zingg, R.

1978 *Los tarahumaras: una tribu India del norte de México*. Instituto Nacional Indigenista. México.

Binford, L. R

1971 “Mortuary practices: Their study and potential”. *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*. Edit. BROWN, pp.6-29

- Bird, B. y Monahan, C.
1995 “Death, Mortuary Ritual, and Natufian Social Structure”. *Journal of Anthropological Archaeology* 14, 251-287. Academic Press.
- Bonfil Batalla, G. (1987), México profundo. Una civilización negada, CIESAS/SEP, México, p. 181
- Braniff, Beatriz
1974 “Oscilación de la frontera septentrional mesoamericana”, en Betty Bell (ed.), *The Archaeology of West México*, Jalisco, Ajijic, pp. 40-50.
- 2008 “Guanajuato en la historia”, *Arqueología Mexicana*, XVI (92): 29–35.
- Braniff, Beatriz, L. Cordell, M. Gutiérrez, E. Villalpando y M. Hers
2001 *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, CONACULTA/Jaca Book SpA, Milan.
- Bravo Guerreira, María Concepción
1998 “La consolidación de las instituciones americanas: el ejemplo del virrey Francisco de Toledo”, comunicación en el congreso *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*. Tomo VI: Las Indias. Madrid.
- Brier, B.
1998 *The encyclopedia of mummies*. Checkmark Books. New York.
- Burrus, S. J. y F. Zubillaga
1986 *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas*. UNAM, México.
- Bustamante, Jesús
2017 “La invención del Indio americano y su imagen: cuatro arquetipos entre la percepción y la acción política”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 11 décembre 2017, consulté le 10 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/71834> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.71834>
- Calvo y Jáuregui
1996 “Prologo”. En Fluvia, F. (ed.), *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista.
- Campillo, D.
2001 *Introducción a la paleopatología*. Bellaterra-Arqueología. Barcelona.
- Castellano, M.A. y Villanueva, E.C.
1984 *Estimating the date of bone remains: a multivariate study*. *Journal of Forensic Science* 29: 527-534.

- Carrera, Manuel.
1965 “Códices, mapas y lienzos acerca de la cultura Náhuatl”. En: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Número 5, pp. 165-220.
- Castoriadis, Cornelius.
1993 *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores, Buenos Aires.
- Cárdenas, J. F.
1985 Estudios interdisciplinarios en dos momias provenientes de Chihuahua, México. En: Tyson, R. A. y Elerick, D. V. (eds). *Two mummies from Chihuahua, México*. San Diego Museum Papers núm. 19, San Diego, California. Pp. 138-147.
- Carr, Nicholas, (2014), *Atrapados: Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas*. Editorial Taurus, Madrid.
- Carvajal, H. E.
2008 Fenómenos cadavéricos tardíos atípicos”. *Revista de Investigación e Información en Salud*. Universidad del Valle, Bolivia.
- Castillo Ledón, L.
1924 *El Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*. Talleres Gráficos del Museo Nacional, México.
- Céspedes del Castillo, G.
1991 *La exploración del Atlántico*. Madrid.
- Chapman, R. y Ransborg, K.
1981 Approaches to the archaeology of death. En *The archaeology of death*. Chapman, R. y Kinnes, I. (eds.). Cambridge. Cambridge University Press, pp. 1-24.
- Charnay, Désiré,
104 “Les explorations de Teobert Maler”, en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, París, pp. 289-308.
- Chavero, Alfredo, *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, tomo I, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, México, 1891.
- Chávez, M. L., “Una teoría para la educación transdisciplinaria (basada en el manifiesto Basarab Nicolescu)”, *Rev Psicol Hered* 8 (1-2), 2013
- Cooper, R., P. Molan y K. Harding
1999 Antibacterial activity of Money against strains of *Staphylococcus aureus* from infected wounds. *J. Roy. Soc. Med.* 93: 283-285.

- Crespo, Ana María
2002 “La versión otomí sobre los chichimecas en documentos coloniales del Bajío”, mecanoscrito, Querétaro, Centro inah Querétaro-Archivo Técnico del Centro Regional.
- Dahlgren, B.
1990 “Mesoamérica vista a través de la etnografía/etnología”, en La validez teórica del concepto Mesoamérica. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Sociedad Mexicana de Antropología, México. pp. 21-33.
- De las Casas, Fray Bartolomé
1986 *Apologética Historia Sumaria*. FCE, México
- Di Giacomo, J. P. “Teoría y método de análisis de las representaciones sociales”, en D. Páez, et al. Pensamiento, individuo y sociedad. Cognición y representación social. Fundamentos, Madrid, 1989, pp. 278-295.
- Di Peso, C.
1974 *Casa Grandes: a fallen trading center of the Gran Chichimeca*, vol 2, Amerind Foundation Publication, No. 9. Northland Press, Flagstaff, Arizona.
- Dunbar, Robin, (1998), *Grooming, Gossip and the evolution of language*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Durán, fray Diego
2006 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Tomo I, Editorial Porrúa, México.
- Elliott, M. B. Nelson y C. Fisher
2009 “Vinculando la historia de asentamiento humano con la evolución socioecológica del paisaje en Mesoamérica septentrional. Una perspectiva desde el sur de Zacatecas”. *Espaciotiempo*, núm. 3, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, pp.107-122.
- Fábregas, Andrés
2005 “Repensar el Norte: la Gran Chichimeca”, Takwá, Núm. 8, Otoño 2005, pp. 157-171.
- Facchini, F. y Pettener, D.
1977 *Chemical and physical methods in dating human skeletal remains*. American Journal of Physical Anthropology 47:65-70.
- Farr, Robert. Las representaciones sociales. En: Moscovici, Serge. Psicología Social II .Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales. Barcelona: Paidós, 1993. pp. 497
- Farr, R. M. “Escuelas europeas de Psicología social: la investigación de representaciones sociales en Francia”, Revista Mexicana de Sociología, año XLV, Vol. XLV, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, pp. 641-657.

- Fazekas, G. y Kosá, F.
1978 *Forensic fetal osteology*. Akadémiai Kiadó. Budapest.
- Fernández Álvarez, M
1973 , *Corpus documental de Carlos V. Salamanca*, t. II, Madrid.
- Fernández, C. P., “Reintroducción a la Psicología colectiva”, en P. Fernández, et. al, *El Ensayo de la Psicología colectiva*. UNAM, mecanografiado, s/f.
- Flahault, Francois
1978 *La Parole Intermédiare*, Seuil, París.
- Gallegos, J. M., (1951), *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México.
- Gamboa Herrera, J.I., J.F. Morales y E. Rodríguez (2005), *El origen y el salvaje. Un acercamiento al concepto de lo chichimeca*, Memoria XVIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.
- Garzón, D. J. (1986), Hannón de Cartago, Periplo. [www. Dialnet-HannonDeCartagoPeriploCodPalat398Fol55r56r-46074.pdf](http://www.Dialnet-HannonDeCartagoPeriploCodPalat398Fol55r56r-46074.pdf)
- Gifford, D. P.
1982 Taphonomy and paleoecology: A critical review of archaeology’s sister disciplines. En: *Advances in archaeological method and theory. Selections for students from volumes 1 through 4*, M.B. Schiffer, (ed). Pp. 465-538. Academic Press, New York.
- Gómez, V. Carmen y Juan Marchena.
1985 , “Los señores de la guerra en la conquista”. *Anuario de estudios americanos*, XLII, Barcelona
- Gómez Vélez, M. I., D. C. Saldarriaga, M. C. López y L. M. Zapata., (2017), “Estudios decoloniales y poscoloniales. Posturas acerca de la modernidad/colonialidad y el eurocentrismo”, *Revista Ratio Juris*, vol. 12, Núm. 24, Universidad Autónoma Latinoamericana, Colombia, pp. 27-59
- González Arratia, Leticia
1999a *La arqueología de Coahuila y sus Fuentes bibliográficas*. Colección Científica núm. 390. INAH. México.
- 1999b *Museo regional de La Laguna y la cueva de La Candelaria*. INAH. México.
- 2004 “El fascinante mundo del ritual mortuorio de los grupos prehispánicos que habitaron el desierto del norte de México. El caso de las cuevas mortuorias de La Laguna de Coahuila”. En Salas, H. y R. Pérez-Taylor (eds.). *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*. V Coloquio Paul Kirchhoff. IIA-UNAM. México. Pp. 371-386.

- González Rodríguez, Luis.
1984 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. ed. CIEN de México. SEP. México.
- Gould, S. J. (2001): “More things in heaven and earth”, en Rose, H. y Rose, S.: *Alas Poor Darwin; Arguments against evolutionary Psychology*. Londres: Vintage, pp. 85-105.
- Griffen, William
2000 “Observations on the limitations of data on the ethnohistory of Northern México”. En
- Goody, J.
1961 “Religión and ritual: the definitional problem”. *British Journal of Sociology*, 12: 142-164.
- Guevara Sánchez, Arturo
1981 *Arqueología del area de las Cuarenta Casas, Chihuahua: informe preliminar*. Departamento de Prehistoria. INAH. México.
- 1982 *La Cueva de las Ventanas: guía oficial*. INAH. México.
- 1988 *Arqueología del Valle de las Cuevas, Chihuahua: reconocimientos*. Dirección de Monumentos Prehispánicos. INAH. México.
- Gutiérrez, J.
1993 *La colección etnográfica tarahumara del Museo Nacional de Antropología*. Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH-SEP, México
- Harari, Yuval N.
2020 *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Editorial DEBATE, México.
- Hare, P. E.
1980 Organic geochemistry of bone and its relation to the survival of bone in the natural environment. En: *Fossils in the making*. A. K. Behrensmeyer & A.P. Hill. Pp. 208-219. University of Chicago Press. Chicago.
- Hausberger, B.
1997 “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, en F. Castro (ed.), *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 17, UNAM/IIH, México.
- Henderson, J.
1987 Factors determining the preservation of human remains. En: A. Boddington, A.N. Garland y R.C. Janaway (eds). *Death, Decay and Reconstruction: Approaches to Archeology and Forensic Science*. Manchester: Pp. 43-55.
- Heredia, B. A.
2000 *Estudio de huesos antiguos y modernos: morfología, estructura y aportaciones al estudio de biomateriales*. Facultad de Ciencias, UNAM.

Hers, M. A.

1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*, Instituto de Investigaciones Estéticas (Cuadernos de Historia del Arte 35), UNAM, México.

2000 *Nómadas y sedentarios en el norte de México: homenaje a Beatriz Braniff*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Herodoto

1972 *Los Nueve Libros de la Historia*. María Rosa Lida de Malkiel (Trad.), Los clásicos, W.M. Jackson, Inc. Nueva Cork.

Henneberg y M. Steyn, «Trends in Cranial Capacity and Cranial Index in Subsaharan Africa During the Holocene», *American Journal of Human Biology*, 5, 4 (1993), pp. 473-479

Hers, Marie-Areti

1989 Los toltecas en tierras chichimecas, UNAM-IIIE (Cuadernos de Historia del Arte, 35), México.

Hertz, Robert

1907 “Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”. En *Année Sociologique*, première série, tome X, Paris.

Hodder, I.

1984 “Burials, houses, women and men in the european neolithic”, en D. Miller y C. Tilley (eds), *Ideology, power and prehistory*. Cambridge, pp. 51-68.

Janaway, R. C.

1987 *Death, Decay and Reconstruction: Approaches to Archeology and Forensic Science*. Manchester: Pp. 43-55.

1997 The decay of buried human remains and their associated materials. En: J. Hunter, C. Roberts y A. Martin (eds). *Studies in crime: an introduction to forensic archaeology*. Great Britain. Pp. 58-85.

Jennings, J.

1957 “Danger Cave”, *Memoirs of the Society of American Archaeology* (suplemento), *American Antiquity*, vol. 23, núm. 2, parte 2. Cambridge University Press, Washington.

Jodelete, Denise, “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”, en Serge Moscovici (comp.). *Psicología Social II*, Paidós, Barcelona, 1984, pp. 469-493

Joly, Martine (2009) *Introducción al análisis de la imagen*, Ediciones La Cuadrícula, Buenos Aires, Argentina

Kirchhoff, Paul

1943 Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”. *Acta Americana*, vol.1, núm. 1, México, pp. 92-107.

1944 “La unidad básica de la cultura de los recolectores-cazadores del norte de México”. En *El norte de México y el sur de Estados Unidos*, tercera reunión de mesa redonda sobre problemas antropológicos de México y Centro América. México. Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 133-144.

1954 “Gatherers and farmers in the Greater Southwest: a problem in classification”. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 56, No. 4, Southwest Issue (Aug., 1954), pp. 526-560

1960 “Mesoamérica”, *Suplemento de la revista Tlatoani*, segunda edición, México, 1960.

Kirchhoff, P., L. Odena y L. Reyes

1989 *Historia tolteca-chichimeca*, CIESAS, México.

Knight, B.

1999 *Medicina Forense de Simpson*. Edit. El Manual Moderno. México

Kroeber, A.

1927 Disposal of the death. *American Anthropologist* 29: 308-325.

1928 Native Culture of the Southwest. California. *American Archaeology and Ethnology*, 23(9) I-II, 375-98.

1992 (original 1939) “Cultural and Natural Areas of Native North America”, en Una definición de Mesoamérica. Jaime Litvak King. Compilador. pp. 105-139.

Kuijt, I.

1996 “Negotiating equality through ritual: a consideration of late Natufian and prepottery Neolithic a period mortuary practice”. *Journal of Anthropological Archaeology* 15: 313-336.

Leboreiro, I. y J. Mansilla

2007 Las Momias de MacNeish, ponencia presentada el 14 de noviembre en el XIV Coloquio Internacional de Antropología Física “Juan Comas”, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Lewontin, R. C.

1983 “The organism as object and subject of evolution”, *Scientia* 11: 63-82, Reimpreso en Levins, R. y R. C. Lewontin, op. cit., pp. 85-106.

Lister, F. C. y Lister, H. R.

1979 *Chihuahua, almacén de tempestades*. Gobierno del Estado de Chihuahua. Chihuahua.

Lumholtz, C. M.

1894 "Tarahumari dances and plant-worship", *Scribner's Magazine*, 16 (4), pp. 439-456.

1981 *El México desconocido*. Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología II). México

López Austin y Leonardo López Luján

1997 *El pasado indígena*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica.

López de Gómara, F.

1988 *Historia de la conquista de México*, Colección Sepan Cuántos núm. 566, Editorial Porrúa, México

MacNeish, R.

1958 *Preliminary Archaeological Investigations in the Sierra de Tamaulipas, Mexico*. Transactions of the American Philosophical Society. New Series. Volume 48, Part 6. The American Philosophical Society, Philadelphia.

1971 "Archaeological Synthesis of the Sierra". En *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Part 2. Gordon F. Ekholm and Ignacio Bernal (eds), pp. 573-581. Handbook of Middle American Indians, vol. 11. University of Texas Press, Austin.

1992 *The Origins of Agriculture and Settled Life*. University of Oklahoma Press, Norman and London.

Maldonado Koerdell, Manuel

1956 "Geografía, vegetación y geología", en *Cueva de La Candelaria*. Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia (V), vol. I, México, INAH-SEP, México.

Mansilla, L. J. y Pijoan, A. C.

2000 "Evidencia de Treponematosis en la cueva de La Candelaria, Coahuila, con énfasis en un bulto mortuario infantil", en *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 32, núm. 2, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, p.p. 207-210.

2004 *La Inmortalización del cuerpo humano después de la muerte: momificación*. Memorias del XI Congreso de FIEALC 2003. Osaka, Japón.

Mansilla, L. J. y Malvido, E.
En prensa *La guerra contra las momias en el siglo XX, el caso de la momia “extraterrestre”*. Memorias del Congreso internacional salud-enfermedad de la prehistoria al siglo XXI, Dirección de Estudios Históricos del INAH. México.

Mansilla, L. J., Malvido, E., Leboireiro, R. I. y Pijoan, A. C.
En preparación. *Catálogo de los restos momificados de la DAF-INAH*. INAH. México.

Martín-Baró, I.
1985 *Acción e ideología*. San Salvador: Universidad Centroamericana.

Martin, Paul S.
1970 *The Last 10,000 Years*. The University of Arizona Press, Tucson.

Martínez de Río, P.
1956 Investigaciones Anteriores y Extención de la Cultura. En *Cueva de la Candelaria*. Vol. I. Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia V. INAH-SEP, México. Pp. 17-24

Matos Moctezuma, Eduardo.
1982 “El proceso de desarrollo en Mesoamérica”, en *Teorías, métodos y técnicas en arqueología*, México, ipgh, , pp. 161-176.

2000 “Mesoamérica”, en Manzanilla, L y Leonardo López Luján, *Historia antigua de México: El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte preclásico*, INAH, México, pp. 95-116.

McAnany, P. A.
1995 *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. University of Texas Press, Austin

Mendizábal, Miguel Othón
1930 *La evolución del noroeste de México*. Departamento de la Estadística Nacional, México, p. 139

1946(a) “De la prehistoria a la Conquista”, en *Obras completas*, México, Talleres Gráficos de la Nación.

1946(b) (original 1928) “Influencia de la sal en la distribución geográfica de los grupos indígenas de México”, en *Obras completas*. T. II. Talleres Gráficos de la Nación. pp. 174-340.

1946(c) *La evolución de las culturas indígenas de México y la división del trabajo*, en *Obras completas*, Talleres Gráficos de la Nación.

- Metcalf, P. y Huntington, R.
1979 *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Montané Martí, J. C.
1991 “Sonora: jesuitas y geopolítica”, *Noroeste de México*. Núm. 10. INAH Centro Regional Sonora, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Monzón, Martha
2018 *La guerra del exterminio contra los grupos chichimecas*, INAH, México.
- Morfi, Fray Agustín de
1949 *Viaje de indios y diario del Nuevo México*. México. Porrúa.
- Morin, E. (2004). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa
- Moscovici, Serge, (1979), *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires, Huemul.
- Muñoz, Julio, (2017), *Psicología evolutiva: enredos y simplismos de una ciencia vulgar*, CIICH-UNAM, México.
- Nandy, Ashis
1983 *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Bombay/Calcuta/Madras/Delhi, Oxford University Press.
- Nárez, Jesús.
1994 “Aridoamérica y Oasisamérica”. En J. Faulhaber, E. Matos, J. Nárez, B. Braniff (coordinadores). *El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte preclásico*. Historia antigua de México, vol. 1, CONACULTA, México.
- Neurath, Johannes.
2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, INAH, México.
- Nicolescu, B.
1996 *La transdisciplinariedad*. Manifiesto. Mónaco: Rocher.
- Olivares, Diana
2013 “El salvaje en la Baja Edad Media”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. V, nº 10, 2013, pp. 41-55.

Núñez, Luis Fernando

2003 Análisis del contexto funerario del sitio de Chac Mool, Quintana Roo. Tesis inédita de licenciatura. UDLA, Puebla.

Olmedo, Bertina

2006 “Fuentes y arqueología en la identificación de dos estructuras de Tenochtitlán: propuesta de identificación en la obra del padre Sahagún”. *Etnohistoria, visión alternativa del tiempo*, 491:77-87. Luis Barjau (coord.). Colección Científica. INAH, México.

Ortega, Sergio

1999 *Breve historia de Sinaloa*, Fondo de Cultura Económica – El Colegio de México, México.

Orozco y Berra, Manuel.

1864 *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*. imprenta de J. M. Andrade. México.

Pérez de Ribas, A.

1992 *Historia de los trivmphos de nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras, y fieras del nuevo Orbe*. Siglo XXI, México, p. 813

Pérez-Taylor, R. y M.A. Paz Frayre.

2007 *Materiales para la historia de Sonora*. IIA-UNAM, México. Pp. 467.

Petr, Martin, Mateja Hajdinjak, Qiaomei Fu, Elena Essel, Hélène Rougier, Isabelle Crevecoeur, Patrick Semal, Liubov V. Golovanova, Vladimir B. Doronichev, Carles Lalueza-Fox, Marco de la Rasilla, Antonio Rosas, Michael V. Shunkov, Maxim B. Kozlikin, Anatoli P. Derevianko, Benjamin Vernot, Matthias Meyer, Janet Kelso.

2020 “The evolutionary history of Neanderthal and Denisovan Y chromosomes”, *Science*, Vol. 369, Issue 6511, pp. 1653-1656.

Pijoan, A. C., Bautista M. J. y Lizarraga, C. X.

En prensa “Los procesos tafonómicos que ocasionan la momificación”. En Pijoan, A. C. Y Lizarraga, C. X. (coordinadores). *Perspectiva tafonómica: evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*. INAH. México.

Piña Perruquía, Abel

1996 *La práctica religiosa otomí. Procesos culturales de adaptación y cambio en Tolimán, Querétaro*, tesis de maestría, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

Poloniato, Alicia.

1995 *La lectura de los mensajes. Introducción al análisis semiótico de mensajes*. Ilce. México.

Randazzo, Francesca.

2012 “Los imaginarios sociales como herramienta”, *Imagonautas* [2], Universidad de Santiago de Compostela, España, pp. 77-96.

Romano, P. A.

1956 *Los restos humanos de la cueva de la Candelaria, Coahuila (Craneología)*. Tesis. ENAH. México.

1974 Sistema de Enterramientos. En: S. Romero (ed). *Antropología Física, Época Prehispánica*. Serie México. Pp. 85-111.

2005 *Los restos humanos de la cueva de la Candelaria, Coahuila (Craneología)*. Colección Científica núm. 477. INAH. México.

Romero Contreras, T.

1999 “Mesoamérica: historia y reconsideración del concepto”. *Ciencia Ergo Sum*, vol. 6, núm. 3, noviembre, 1999 Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México

Ruff Christopher, Erik Trinkaus y Trenton W. Holliday

1997 “Body Mass and Encephalization in Pleistocene Homo”, *Nature*, 387, pp. 173-176

Sahagún, fray Bernardino

1963 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 vols, Alfa, México.

Sahlins, D.

1972 *Las sociedades tribales*. Colección Labor. Barcelona.

Sarquís, J. y J. Buganza

2009 “La teoría del conocimiento transdisciplinar a partir del Manifiesto de Basarab

Saxe, A.

1971 “Social dimensions of mortuary practice in a mesolithic population from Wade Halfa, Sudan”. En *Approaches to the dimensions of mortuary practices. Memoirs of the Society for American Archaeology* 25: 39-57.

Segovia, P., O. Basulto y P. Zambrano

2018 “Imaginarios sociales y representaciones: su aplicación al análisis discursivo en tres ámbitos diferentes”, *EMPIRIA, Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, núm. 41, septiembre-diciembre (2018), Chile, pp. 79-102.

Tello, Fray Antonio

1973 *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*. Libro segundo, vol. II, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, INAH-IJAH, México.

- Terrazas, A.
2007 “Bases teóricas para el estudio bio-social de las prácticas mortuorias”. En Serrano, C. y Terrazas, A. (eds.). *Tafonomía, medio ambiente y cultura. Aportaciones a la antropología de la muerte*. IIA-UNAM. México. Pp. 13-41.
- Torquemada, fray Juan
1943 *Monarquía Indiana*, 3 tomos, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México
- Nicolescu, B
1996 *Fundamentos en Humanidades*, Año X, núm. I, Universidad Nacional de San Luis, Argentina, pp. 43-55
- Strupp, G. J.
1985 “Ethnographic analysis of a 12th century female mummy from Chihuahua, Mexico”. En: Tyson, R. A. y Elerick, D. V. (eds). *Two mummies from Chihuahua, México*. San Diego Museum Papers núm. 19. San Diego, California. Pp. 121-138.
- Suárez Fernández, Luis
1959 *Nobleza y monarquía*. Valladolid, España.
- Toledo, A. (2006). *Agua, hombre y paisaje*. México: SEMARNAT/INE.
- Valadez, M.
2001 *Expiración, luto y defunción. Evidencias sobre prácticas mortuorias de los antiguos norestenses*”. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*. Núm. 10. ITESM. México. Pp. 121-131.
- Valdés, Carlos Manuel
1995 *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*. Historia de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional Indigenista. México.
- Vallés, Marc, (2019). “El proceso de construcción y categorización de la alteridad: La categoría (Tigani/Gitano) en la historia de Rumanía”, *Ius Fugit*, Universidad de Girona, pp. 107-136.
- Van Gennep, A.
1960 *The rites of pasaje*. University of Chicago Press. Chicago.
- Viramontes, Carlos
2015 “La persistencia de una tradición milenaria: el arte rupestre de la época colonial en el semidesierto de Guanajuato y Querétaro”, en Fernando Berrojalbiz (ed.), *La vitalidad de las voces indígenas: arte rupestre del contacto y en sociedades coloniales*, México IIE-UNAM, pp. 65-83.

Wescott, Daniel y Richard L. Jantz

2005 "Assessing Craniofacial Secular Change in American Blacks and Whites Using Geometric Morphometry", en Dennis E. Slice, (ed.), *Modern Morphometrics in Physical Anthropology: Developments in Primatology: Progress and Prospects*, Nueva York, Plenum Publishers, pp. 231-245

Yoshino, M., Kimijima, T., Miyasaka, S., Sato, H. y Seta, S.

1991 *Microscopical study on estimation of time since death in skeletal remains*. Forensic Sci. Int., 49: 143-158.

Zunzunegui, J.M.

2022 *La Revolución humana. Una historia de la civilización*, Penguin Random House, México

Referencias Web

Bardelli, Giorgio. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/neandertales-mas-cercanos-nosotros_7201?_ga=2.204450004.558887646.1639352704-1878476253.1639352704

Dounias, E y A. Froment. s/f, "Cuando los cazadores-recolectores de los bosques se hacen sedentarios: consecuencias para la dieta y la salud", <https://www.fao.org/3/a0789s/a0789s07.htm>

Cuernavaca, Morelos a 19 de junio de 2023.

Dra. Lorena Noyola Piña,
Directora de la Facultad de Diseño,
Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis, **Gente perro o gente del mecate.**

Imaginario mexicano en la construcción histórica del Chichimeca, que presenta el alumno:

Ilán Santiago Leboreiro Reyna

Para obtener el grado de Doctor en **Imagen, Arte, Cultura y Sociedad.**

Considero que la tesis cumple con los criterios académicos que nuestra institución demanda por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base a que el alumno ha realizado las correcciones en atención a las observaciones del Examen de Candidatura, por lo que ha quedado bien planteado y estructurado, asimismo el aparato crítico es claro y consta de fuentes originales y amplias.

Sin más por el momento, quedo de usted,

A t e n t a m e n t e

Por una humanidad culta

Dra. María Araceli Barbosa Sánchez
Profesora Investigadora, Facultad de Diseño, UAEM



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

MARIA ARACELI BARBOSA SANCHEZ | Fecha:2023-06-29 13:07:48 | Firmante

D4e9K44mjYvFbef6e3tdiEcvkCcuuLDI2jWYK94MnZ7x70j4swluXb01DGLmDj1Z7v+CRGiUOb+9CCB8LPirc6JJ5arMFafJDbtT2JJG8+aRrm+BCuq2ryrjU5XkWwAUkLyIX1vWFiPt5tra9A9Xlc4idYWokUa9jIVNPim2hTCbKkQajRDGSs2qmkbXtT6vAeYVXM8mKZuMokZUYhYLcxj8i9EvcUT5zikJF4TbqAG2P6iG0UCwIU70cbtDckHA0bryasEy35VXG7aXjpOhJO5jC94frYen4Q8TEI0Wb7lcd792QWxT20kJN12jJ7XGKwLdiWUsBDy570ob2F9A==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



NojXixV9t

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/AYTWTfkKhe9KQrc9vqXGmtjuL4ph14oB>



Cuernavaca, Morelos a 14 de junio de 2023.

Dra. María Araceli Barbosa Sánchez
Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
P r e s e n t e.

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis

Gente perro o gente del mecate.
Imaginario mexicano en la construcción histórica
del Chichimeca

que presenta el alumno:

Ilán Santiago Leboreiro Reyna

Para obtener el grado de Doctor en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en que la tesis refleja un manejo adecuado de los conceptos adquiridos a lo largo del posgrado, y cumple con todos los puntos establecidos en los lineamientos de titulación del Doctorado en Imagen Arte, Cultura y Sociedad.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

ATENTAMENTE

Por una humanidad culta


DRA. LAURA SILVIA IÑIGO DEHUD



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

LAURA SILVIA ÑIGO DEHUD | Fecha:2023-06-14 10:48:49 | Firmante

KrTfRAZDls95ADEcgFEW3X2w270HMTPYLWc16ki64ZNVHU/a3d3K7QW7VXR5YKPeIVxKt6bef6h2ooSKXWn1sn42KuNtqp/Mm+HaqTA9f22vjScdxebbbqebHhxosljezNDnwoay5Gw6mcPV9/usYoXusgNGkM0KdJvJ/LTCiBxg1fkDP0YRldhw7tQFvCrHC8w1U6IA+SX9bnIG56yKTmGqOys1sNMNVbC1mmzmCe8+9HmH8eiKcBNdXo27bE9oBXzS8pOdsfEg4oB9S696MvQWP218PbdDE//9KIFzDHXaVDe5gA7u9xhq4kU5KVMhl36LLC3TrPq/MXF/XH0F0Sg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[LO4WRqg8d](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/GLYDZpttnFLtbwj3cSgvYvV7Tx19I7Nr>



Oaxaca de Juárez, Oaxaca a 28 de junio de 2023

Dra. María Araceli Barbosa Sánchez
Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
P r e s e n t e.

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **Gente perro o gente del mecate. Imaginario mexicano en la construcción histórica del Chichimeca** que presenta el alumno:

Ilán Santiago Leboreiro Reyna

Para obtener el grado de Doctor en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en:

- El documento cubre los requisitos de una tesis de doctorado en el sentido de presentar una investigación estructurada y argumentada.
- La investigación realizada refleja un trabajo exhaustivo y crítico respecto a la bibliografía alusiva al tema.
- Constituye una aportación original al conocimiento, dentro un área que merece ser estudiada y difundida desde diferentes disciplinas.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

A T E N T A M E N T E

Por una humanidad culta

FIRMA ELECTRÓNICA

Dra. Luz Cecilia Rodríguez Sánchez
Facultad de Arquitectura "5 de Mayo"



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

LUZ CECILIA RODRIGUEZ SANCHEZ | Fecha:2023-11-15 11:30:47 | Firmante

i17YziDcf2yHDGXepz5+2Z5lyG0Mt60p0dBWYUxQYPcW0tl3zimGlcs+d0Ru0lGxqYxrU1tvcyntLxpr3F1Q/sZt9Zw2LHO6c7RMuf3rRnjGMbZ7BCMaqijRpNjDjON2bzpoOIM8bM1HwIwGZGykhR/um7tno8enRz6eFdQ6yXkATfbbftYdsNMhBlPw6J/BWVHb9PIFgH+SJJda2EHOkWFRYU8NARvhFAY0KhcBl0xj+zqq3lybuIT9yfKB8wOCLygZcpMOcvbEAw3eobBcQD5l8jRWtmNeZUfPLjZGoO1cOy/CcUFZp2inXaeJmKGd6rReuJnBQc671zjZljw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[pMdUfN0OL](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/6tALEDCG5lIHHz1cWb9rtwwithOHsjXcY>



Cuernavaca, Morelos a 05 de julio de 2023.

Dra. María Araceli Barbosa Sánchez
Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
P r e s e n t e.

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **Gente perro o gente del mecate. Imaginario mexicano en la construcción histórica del chichimeca**, que presenta el alumno:

Ilán Santiago Leboreiro Reyna

Para obtener el grado de Doctor en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en:

- . Presenta un buen manejo del tema en términos teóricos, metodológicos y, sobre todo, históricos.
- . El contenido de la tesis es reflexivo y crítico con calidad pertinente a nivel doctorado
- . El análisis sobre el imaginario en la construcción histórica del chichimeca es propositivo como categoría de análisis para estudios relacionados con la imagen y los aspectos históricos.
- . Atendió integralmente las observaciones de forma y contenido del trabajo hechas en su examen de candidatura

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

A T E N T A M E N T E

Por una humanidad culta

Dra. Emma Yanet Flores Zamorano



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

EMMA YANET FLORES ZAMORANO | Fecha:2023-11-16 06:20:04 | Firmante

NUKP4xvc+w2ueRFAqxGC0PwYNRymAyl5yyRMtHH2Pfr0Yg5wUj9Wp9SV+T2H4sqCoe/Ql+Jr0wQYYGnzme0V6s7yJXZLceXx2ap5Vuo1UhhF9+etF8f4aycdap+SZRg2vVOb7BEI8ohNmKUfAvys/08uDYNxxyOUP5G23pAGQ0+Ed9QruPm3mPi+y/9rYWsos+iHunjqliw3oGlllHxJdDkVU+Ody9bVmowq96a74PocD7X2IHaxsyy0pJslaFWKak3WSaQ2k0Ki7FFInNdNTI5zrfdizGim3b3FhpPa6HGzox/BY8PRqo1BHTNSowXL0qXoVBS6x7kmdzyg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[sKdtzmCSv](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/CwOaBWXXkkKeeReDfdKqhM5GcohyldA6>



Cuernavaca, Morelos a 29 de julio de 2023.

Dra. María Araceli Barbosa Sánchez
Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
P r e s e n t e.

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **Gente perro o gente del mecate. Imaginario mexicano en la construcción histórica del Chichimeca**

que presenta el alumno:

Ilán Santiago Leboreiro Reyna

Para obtener el grado de Doctor en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en:

Considero que el maestro Leboreiro, presenta un diálogo sumamente interesante entre sus autores estableciendo un firme marco teórico y conceptual, logrando así sustentar su voz a lo largo de la investigación. El resultado, desde mi punto de vista, es una tesis original e innovadora, que a través de un análisis complejo, desde una perspectiva transdisciplinar, da luz a una cultura que ha sido invisibilizada. Con base en lo anterior, puedo decir que el doctorante cumple con todos los requisitos planteado en el Plan de Estudios del programa de posgrado, para obtener el grado de doctor.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

A T E N T A M E N T E

Por una humanidad culta

Dr. Fernando Garcés Poó



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

FERNANDO GARCES POO | Fecha:2023-06-29 08:42:51 | Firmante

WUUCVrrPGi5MDD2ZVBpSOvjEJx/6bMIWYmLGyf0T4fpqIZVohmRTT0xHURBRoaN6Cs5/ecaW45MRk221S26RmqvKt1E4VMVY/htFqsjQFGBpbRGYduPpXAXDbxP/G5pyQ2ua5R7XaNqstDKk5yp69Ji5lll8U99/ivRLkPvgmqeEBjmmfurXXnu/DbjBLunSlcA+er9rka9wT6Y0dvozMWy751bPh+gGqYBGYLIP87WAnlqW11uOeTWOUS0c+FgBI1OX2baQOD5BXzC+1JlPgx3ZUSqRqWGeTM3A1Y1SxeVu3uqr4nCzLBONVVg4laQIVt3V9lWkiJLGQbgt1WJw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[ISifakBew](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/V2oC4AQHOLq5yowz5SfzWJclQxxZttr>



Cuernavaca, Morelos, a 29 de junio del 2023

Dra. María Araceli Barbosa Sánchez
Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
P r e s e n t e.

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis: **Gente perro o gente del mecate. Imaginario mexicano en la construcción histórica del Chichimeca**

que presenta el alumno: **Ilán Santiago Leboreiro Reyna**

Para obtener el grado de Doctor en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en: La tesis refleja un manejo adecuado de los conceptos adquiridos a lo largo del posgrado, y cumple con todos los puntos establecidos en los lineamientos de titulación del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

A T E N T A M E N T E

Por una humanidad culta

Dr. Joel Ruiz Sánchez



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

JOEL RUIZ SANCHEZ | Fecha:2023-06-29 13:31:32 | Firmante

UvQ9sRp4pT91T+D+tytFCWVP1t3viQFFVtEHQEPqtTpm/3npSLp5KIPvb998lWoF2kb2HMn1856fYRw8E4u4KEj8sPMe5cjYqlFKo4S6ZqSOwdvzVqvWAZc4EQjGJ/FTHTQN7Y WdOw6OcE/Q2DwbK8jRr+QeLvFm0BAHqwtjfvVz7/gAjtCUxsrfydsRD1uBUJGIRrjFR0SgWnQ2epbmaKRtBo8ShMeLUwRQqHksFXGPioU1FhvD24XPf8hGagHK6Z8WLSWxiu uOPKZnLZjQ8BQnbqzWgB0uUUJ17g0pC7clDmFvNzddlUnHX7Q5D8SCsbjAcmwewtWMNwHzFZh4A==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[aUnkPFx2s](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/PfsMp9UYa5P348UuFZ0pb2AkPiEuio6w>



Cuernavaca, Morelos a 5 de julio de 20223.

Dra. María Araceli Barbosa Sánchez
Coordinadora del Doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
P r e s e n t e.

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **Gente perro o gente del mecate. Imaginario mexicano en la construcción histórica del Chichimeca** que presenta el alumno:

Ilán Santiago Leboreiro Reyna

Para obtener el grado de Doctor en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad. Considero que dicha tesis reúne los requisitos necesarios para ser sustentada en el examen de grado por lo que doy mi **VOTO APROBATORIO** para que se proceda a la defensa de la misma.

Lo anterior con base en:

*El trabajo de tesis doctoral presentado por tiene un sólido marco teórico e histórico desde el cual le permite analizar al autor la parte medular de su investigación.

*En el capítulo II. "Confluencia Tricultural", desde mi punto de vista central de la tesis, se realiza una amplia revisión del pasado de los pueblos de la cultura del desierto, del encuentro/contacto/conflicto y complementaridad con la civilización mesoamericana y posteriormente con la cultura occidental, mesoamericanizada en parte. Para ello, Leboreiro recurre a diversas disciplinas como la historia, la antropología, la semiótica, realizando una visión totalizadora, trabajando con la historia de larga duración de los pueblos del norte de México. Sin duda la amplia experiencia de Leboreiro en trabajo de campo en la zona de estudio le da una visión fresca y a la vez con gran profundidad. El autor incluye -en la medida que las fuentes lo permiten- mostrar el punto de vista de los pueblos de la cultura del desierto.

Leboreiro realiza una crítica a la visión hegemónica de la construcción de la identidad nacional, centrada en lo "mesoamericano" y de manera especial en lo "mexica". Esta visión es dominante en lo institucional, tanto en la construcción de la historia oficial, como en los recursos destinados al INAH. Pero también, esta visión centrada en lo mesoamericano forma parte del imaginario colectivo nacional, fomentado en buena medida por las instituciones.

El autor recurre de manera importante al estudio de la imagen, ya sea en códices, pinturas coloniales, grabados, fotos y mapas.

Por lo anterior, considero que este trabajo de tesis doctoral es un importante aporte para el estudio de la Imagen, Arte, Cultura y Sociedad y la comprensión de la sociedad de su pasado.

Sin más por el momento me despido, quedando de usted para cualquier aclaración.

ATENTAMENTE

Por una humanidad culta

Victor Hugo Sánchez Reséndiz



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

VICTOR HUGO SANCHEZ RESENDIZ | Fecha:2023-11-16 09:26:37 | Firmante

g/n/T/5GWiwOlxuaG35xm25nSs9UgDcNLWQbATV9PXv4p6OxWoFXyXITUKgS5WXFoR7CJiLnPyLsJQt9kvrQbs1fl2PAGCG/uY5aYYMJQqoE584d5fickzavSFXvtT25yBtBNJb
b1ZOZKeRfaQRqbnD1RrVb0h7HOC2V9t9fzGrGgeCsCRv0JfApGtXwaodqh8DpPO+MvD3imUNsNJGkd3FzaUICAcCwZT3Umiab0N78pWG0+e1YIWvZ/c5p87sRrQ9Cyn/Mn+M
wkzio/TZuKuxyKzxNZwC1oiuTizAwakHov/mwpUSTHfW71UsQsJaMQJMDg4aolbN5KvCcTfjqAQ==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[dQpBID1n2](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/oK9oybnQudPsSBTFMFBeGTKooy1H3gad>

