

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

Gilberto Giménez

Instituto de Investigaciones Sociales

Catherine Héau Lambert

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Resumen. Los grupos de cazadores-recolectores que recorrían los desiertos del Septentrión mexicano se los apropiaban a través de sus circuitos de trashumancia optimizando el acceso a sus recursos, y al mismo tiempo plasmaban en los recovecos de sus relieves su cosmovisión, sus creencias y sus mitos (geosímbolos). Por eso mismo contemplaban y vivían los paisajes del desierto como “paisajes rituales”. Pero como todo territorio, el desierto es también objeto de representación colectiva, y esta representación tiene su eficacia propia como guía potencial de las prácticas y, por ende, de las políticas espaciales. El artículo ilustra esta eficacia confrontando dos visiones contrastantes de los desiertos norteños: por un lado, la de las autoridades coloniales y los políticos liberales del siglo diecinueve, y por otro, la de los colonos anglosajones protestantes reconocidos como “pioneros”. La colisión entre ambas visiones puede aclarar más de un enigma de la historia de nuestras relaciones con los Estados Unidos en el siglo diecinueve.

Palabras clave: 1. geografía cultural, 2. territorio, 3. geosímbolo, 4. paisaje, 5. identidad, 6. representaciones sociales.

Abstract. The hunter and gatherers groups that walked the deserts of septentrional México appropriated them by this very same act of movement. In these routes they optimized their access to resources while at the same time printed in elements of the landscape elements related to their cosmovision, beliefs, myths (geosymbols). For this reason they contemplated and experienced desert landscapes as “ritual landscapes”. However, as all territory, the desert is also object of collective representation, which efficacy is autonomous and works as potential guidance to action (practices), and therefore, the definition of spatial politics. The article illustrated this efficacy when comparing two different visions about northern deserts. On the one hand colonial authorities and liberal politicians of the XIX century, and on the other hand anglo-protestant colonizers, known as the pioneers (los pioneros). The collision of the encounter of both visions can shed light to understand more of one historic question concerning Mexico’s relation with the U.S. in the XIX century.

Keywords: 1. cultural geography, 2. territory, 3. geosymbol, 4. landscape, 5. identity, 6. social representations.

culturales

VOL. III, NÚM. 5, ENERO-JUNIO DE 2007

ISSN 1870-1191

Culturales

Introducción

NOS PROPONEMOS PRESENTAR, en forma obligadamente esquemática, una especie de prolegómeno a los estudios de las culturas del desierto en el Septentrión mexicano, desde el punto de vista de la geografía cultural y de la historia de las representaciones espaciales acerca de la región de referencia (Bonnemaison, 2004; Claval, 1995; Mitchell, 2001).

Algunos se preguntarán por qué focalizamos nuestra exposición sobre el desierto, si no todo es desierto en la región considerada. La respuesta es sencilla: porque el desierto es el rasgo geográfico definitorio y determinante, al menos en sentido metonímico, de esa gran región septentrional llamada el Gran Norte, la América Septentrional o la Gran Chichimeca, que para los colonizadores españoles era “tierra de guerra” o “tierra de indios bárbaros”(Jiménez, 2006:192).

Como el desierto es un espacio geográfico que implica formas específicas de territorialización, trataremos de abordarlo a partir de una teoría del territorio que, hoy por hoy, constituye un capítulo medular de la geografía humana (Raffestin, 1980; Di Méo, 1998). En efecto, la geografía se define hoy, en forma cada vez más generalizada, como “el estudio de la organización y del funcionamiento del o de los territorios” (Scheibling, 1998:146). Para los fines de nuestra exposición, sólo movilizaremos algunos conceptos clave de esta teoría: el territorio como apropiación del espacio, el paisaje como condensación metonímica del territorio, los geosímbolos como referentes de identidad y el territorio como representación.

El desierto como espacio geográfico

Antes de entrar en materia, necesitamos caracterizar brevemente lo que es un desierto desde el punto de vista de la geografía física (Baud *et al.*, 1997:65ss). En un primer sentido, el término “desierto” refiere a espacios desprovistos de presencia humana,

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

cualesquiera sean sus condiciones climáticas. Por eso las zonas polares, las montañas elevadas y ciertas selvas tropicales pueden ser calificadas como desiertos. Pero en geografía el término se utiliza para calificar espacios caracterizados fundamentalmente por la aridez, es decir, por la ausencia o escasez de agua, lo que supone un balance hídrico deficitario.¹ La aridez provoca, a su vez, la sequedad, es decir, la falta de humedad atmosférica que repercute en la formación de suelos secos, pedregosos o arenosos.

Los geógrafos nos dicen que no existen *desiertos absolutos*. Suelen distinguirse, sin embargo, entre *desiertos verdaderos*, caracterizados por la hiperaridez (precipitaciones del orden de 10 a 50 mm anuales), y los *semidesiertos*, en los que la escasez de agua es menos marcada y constante. En general, los desiertos suelen estar bordeados por *regiones semiáridas* donde existe una breve estación húmeda, así como formas de vida vegetal y animal más consecuentes.

Los geógrafos han elaborado diferentes tipologías de desiertos, derivadas generalmente del análisis de las causas de la aridez. Sin embargo, hay acuerdo sobre estas cuatro categorías de desiertos (Baud *et al.*, 1997:68):

- 1) Los *desiertos zonales*, ligados a la presencia de altas presiones tropicales, que están situados entre los 15 y 35° de latitud y se ubican en vastas regiones continentales alejadas de las masas de aire marítimo. El desierto de Chihuahua, por ejemplo, es un desierto zonal.
- 2) Los *desiertos costeros*, generalmente brumosos por la presencia de corrientes frías que provocan inversiones de temperatura y condensaciones (por ejemplo, la garúa peruana).
- 3) Los *desiertos de abrigo*, que están ligados a la presencia cercana de altas montañas que obligan a las masas de aire a elevarse y luego descender ya completamente desecadas sobre las regiones situadas hacia abajo. El desierto de So-

¹ En el sentido de que el agua evaporada por el suelo y transpirada por las plantas excede el aporte en precipitaciones.

Culturales

nora pertenece a este tipo, juntamente con los desiertos de la Gran Cuenca y del Mojave en los Estados Unidos.

- 4) Los *desiertos continentales* son los que están alejados de las masas oceánicas, como los desiertos euroasiáticos (Gobi, Taklamacán, Tibet).

El clima desértico se caracteriza por sus condiciones muy severas. Sus rasgos sobresalientes son la baja humedad relativa durante el día y relativamente alta por la noche, con fuertes cambios de temperatura, alta luminosidad y ausencia de precipitaciones. Las condiciones climáticas y el peso de la aridez influyen en los *procesos morfogenéticos* que crean y modelan las formas del relieve en los desiertos.

La flora y la fauna de los espacios desérticos están programadas para adaptarse a la aridez y a la sequedad.²

El paisaje desértico que corresponde más al imaginario común es el de las grandes planicies de arena y dunas llamadas *ergs*. Sin embargo, son menos extensos que los desiertos pedregosos llamados *regs*.³ Los paisajes desérticos también están marcados

² Las plantas son xerófilas, es decir, adaptadas a la escasez de agua. Algunas son efímeras y de corta vida (de dos a tres semanas); otras, en cambio, son formaciones vivaces y resistentes, como las plantas con raíces extendidas sobre la superficie para recuperar el agua del relente; o las que tienen raíces muy profundas para alcanzar los mantos freáticos, como el tamarugo y el algarrobo de la “pampa” chilena; o las plantas suculentas (las cactáceas) o espinosas que casi no transpiran y almacenan agua en reserva. También la vida animal se adapta a la sequedad y a la falta de alimentos. Algunos animales (como los camellos) beben mucho, para luego dejar de beber por mucho tiempo; otros se desplazan constantemente para evitar la elevación de su temperatura interna al contacto con el suelo o para procurarse alimentos; otros sólo salen de noche y se esconden bajo tierra durante el día; y otros, en fin, practican la estivación cayendo en letargo fuera de la estación lluviosa (Baud *et al.*, 1997:70).

³ Las arenas (*ergs*) resultan del desprendimiento de materiales finos por las corrientes de agua durante los periodos húmedos y del modelaje de estos residuos por el viento en forma de dunas. Los *regs* son planicies pedregosas que resultan del filtro selectivo y del transporte por deflación de partículas finas por el viento. Están formados por piedras muy duras y gastadas, con formas labradas o formas originales esculpidas por el viento (Baud *et al.*, 1997:70).

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

por montañas de pendientes escarpadas por efecto de los procesos de erosión. Se trata de macizos de origen sedimentario o cristalino que se presentan como relieves prominentes en relación con las planicies del entorno.

Los desiertos que constituyen los referentes principales de nuestro estudio son dos: el *desierto de Sonora*, que se inicia en el sudeste de California, atraviesa el sur de Arizona y la esquina sudoccidental de Nuevo México y se prolonga hasta Sonora y Baja California, y el *desierto de Chihuahua*, que incluye el suroeste de Texas, el sur de Nuevo México, el oriente de Chihuahua y Durango, la parte occidental de Coahuila y una parte de Zacatecas y San Luis de Potosí.⁴

El territorio como espacio apropiado

Siguiendo a Raffestin (1980) y a otros muchos autores (Di Méo, 1998; Scheibling, 1998), concebimos el territorio como resultado de la apropiación del espacio en diferentes escalas por los miembros de un grupo o una sociedad. El territorio es el espacio apropiado, ocupado y dominado por un grupo social en vista de asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que son a la vez materiales y simbólicas. Esa apropiación, que conlleva siempre alguna forma de poder (porque el espacio es un recurso escaso), puede ser de carácter utilitario y/o simbólico-expresivo. Aunque en ciertos casos ambas dimensiones pueden separarse,⁵ generalmente son indisociables y van siempre juntas. Por eso el territorio comporta simultáneamente una dimensión material y una

⁴ Las “naciones” indígenas que ocupaban estos desiertos en la época colonial están bien reseñadas en Jiménez, 2006:80 y 91ss).

⁵ Por ejemplo, puede existir una apropiación simbólica sin ocupación o apropiación utilitaria, como en el caso de los huicholes, que se apropian ceremonialmente del desierto de San Luis Potosí (Wirikuta) en sus peregrinaciones anuales, pero sin ocuparlo utilitariamente; y viceversa, una apropiación utilitaria pero sin apropiación simbólica, como en el caso de los espacios ocupados sólo instrumentalmente, para obtener resultados rentables, pero sin establecer vínculos simbólicos o afectivos con los mismos.

Culturales

dimensión cultural. Es la resonancia de la tierra en el hombre, y es a la vez tierra y poema, dice Bonnemaïson (2004:131). Y nosotros añadiríamos: es a la vez tierra y símbolo, tierra y rito.

La apropiación del espacio, sobre todo cuando predomina la dimensión cultural, puede engendrar un sentimiento de pertenencia que adquiere la forma de una relación de esencia afectiva, e incluso amorosa, con el territorio. En este caso el territorio se convierte en un espacio de identidad o, si se prefiere, de identificación, y puede definirse como “una unidad de arraigo constitutiva de identidad” (Bonnemaïson, 2004:130).

El territorio no debe confundirse con una sola de sus escalas, la del espacio nacional, porque entonces existiría el riesgo de hacer una lectura “nacionalista” del término, privilegiando el ámbito nacional o etnonacional. Se trata, en realidad, de una noción multiescalar. “Existen sociedades locales, sociedades regionales, sociedades nacionales y sociedades que se desarrollan en el nivel supranacional. A cada uno de estos niveles corresponde un tipo de territorio”, escribe Scheibling (1998:143), aunque debe advertirse que esas escalas no son nomotéticas entre sí.

Ahora bien, ¿cómo pueden apropiarse los grupos humanos del desierto para convertirlo en territorio? Si tomamos en cuenta primeramente los modos de apropiación instrumental, la intensidad de la ocupación humana de los desiertos depende estrechamente de la capacidad de las sociedades para utilizar técnicas elaboradas que permitan compensar los constreñimientos de ese tipo de ambiente. Por eso la apropiación instrumental de los desiertos es diferente en los países desarrollados y en los países en desarrollo, y ha sido también diferente en las diversas etapas de adaptación del hombre a su medio ambiente.

Por lo que toca a este último punto, suelen distinguirse tres grandes etapas (Rougerie, 2000): en la primera el hombre es dominado por la naturaleza que lo rodea, en la segunda se produce un relativo equilibrio entre el hombre y su medio ambiente (armas iguales) y en la tercera el hombre adquiere pleno dominio de su entorno natural mediante el desarrollo tecnológico e industrial.

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

Aquí nos interesa por el momento la primera situación, porque es la que corresponde a la época de la territorialización indígena de los desiertos del norte antes de y durante la colonización europea y a lo largo de todo el siglo diecinueve en el México independiente.

En la época considerada, los efectos limitativos de la aridez no permiten la vida sedentaria en los desiertos, por lo que la única manera de apropiarse de ellos es a través del nomadismo, que permite el aprovechamiento óptimo de los recursos de supervivencia, cuya disponibilidad varía constantemente y cambia de ubicación espacial según los ciclos estacionales.⁶ Es precisamente este modo de apropiación del espacio lo que encontramos en los desiertos del norte antes y después de la llegada de los españoles. Por ejemplo, Montané Martí se refiere a “grupos de recolectores y cazadores que utilizaban un amplio territorio del desierto sonorense en movimientos estacionales para una óptima explotación territorial” (2004:308). Y en lo que respecta al desierto de Chihuahua, Leticia González Arratia registra la misma situación: grupos que

se dedican a la recolección, caza y pesca más que a la agricultura, una actividad imposible donde la lluvia es escasa, impredecible y con ciclos reiterativos de sequía que se prolongan por años. Establecen igualmente un equilibrio entre, por una parte, la ubicación de los recursos acuíferos y el espacio a recorrer (2004:368).

Sigue diciendo la autora que

lo más importante de las estrategias de trabajo que desarrollaron los cazadores-recolectores de este desierto, fue enfocarse a la recolección preferente e intensiva de determinado tipo de plantas (básicamente nopal, maguey, mesquite y gramíneas) para integrarlas a su dieta o como materia prima de sus instrumentos, vestimenta, etcétera (2004:368).

⁶ Sobre la “economía del desierto” y las condiciones de sobrevivencia de los cazadores-recolectores en los espacios áridos, ver el trabajo clásico de Fekri A. Hassan, “Determination of the Size, Density and Growth Rate of Hunting Gathering Populations”, 1975. (Noticia bibliográfica proporcionada por el Dr. Claudio Esteva-Fabregat, de El Colegio de Jalisco.)

Culturales

También Everardo Garduño describe esta forma de apropiación del desierto, refiriéndose principalmente a los yumanos de Baja California:

Dependiendo de los climas benignos, del agua, de los ciclos de maduración de las plantas comestibles y de la disponibilidad de las presas de caza, estos grupos incursionaban anualmente, organizados en pequeñas bandas, a través de distintos *habitat* de montaña, costa, ríos y desierto, migrando de las partes altas a las zonas bajas durante el otoño, y de las zonas bajas a las altas en la primavera. Sin embargo, también es cierto que en respuesta a la escasa disponibilidad de alimentos en esta zona desértica, dichos grupos nómadas observaban un flexible esquema de organización que comprendía dos fases: la fisión y la fusión. En momentos de extrema sequía, el grupo se fragmentaba a su mínima expresión para poder dispersarse exitosamente sobre una extensa área geográfica y así poder recolectar una mayor cantidad de alimentos; al contrario, en épocas de abundancia distintos grupos se aglutinaban incluso por encima de sus diferencias lingüísticas para potencializar su capacidad recolectora (2003:134).⁷

De este modo los nómadas producen una territorialidad propia cuyas fronteras se definen “por el espacio que abarcan sus circuitos de transhumancia, que sirvieron de barrera a la expansión colonial hispana en el Septentrión por cerca de trescientos años” (Chávez Chávez, 2004:399).

Para concluir este apartado conviene distinguir, con los arqueólogos, entre el nomadismo propio de los cazadores-recolectores y el nomadismo pastoral.

Según Roger Cribb (2004:20ss), las principales diferencias son las siguientes:

⁷ Algunos documentos de la época colonial, que refieren la dificultad de repeler los ataques de los indígenas a los poblados del reino debido a su estrategia de alianzas, parecen confirmar esta estrategia de fusión/fisión destacada por Garduño: “porque su tierra es larga y en desparramándose, difícil el aniquilarlos, pues para sus invasiones les es fácil volverse a juntar [...] con los demás de tierra adentro y que los siguen en todas las ocasiones que se ofrecen” (citado por Cecilia Sheridan Prieto, 2004:461, nota 180).

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

- 1) El nomadismo de los cazadores-recolectores programa sus movimientos en vista de la adquisición y *consumo* de alimentos, mientras que el nomadismo pastoral está motivado por la *producción* de alimentos y recursos, que a su vez está ligada a los hábitos de consumo de su rebaño.
- 2) El sistema territorial de los cazadores-recolectores tiene por base el desplazamiento hacia lugares donde existe disponibilidad de recursos en vista del consumo, mientras que los pastores nómadas se desplazan con toda su base productiva –su capital pastoral móvil– sin tomar en consideración la disponibilidad regional de microrrecursos, con excepción de los recursos básicos, como son el agua y la leña.
- 3) Mientras los cazadores-recolectores se mueven variando constantemente su estrategia de adquisición para explotar una amplia variedad de recursos (plantas y especies animales preferidas) en diferentes lugares y en diferentes estaciones, los pastores nómadas se mueven con el propósito de explotar un solo recurso básico –pastura para sus rebaños– en diferentes estaciones.
- 4) En el caso de los cazadores-recolectores, las actividades de procuración y consumo de alimentos están estrechamente asociadas en términos espaciales y temporales (es decir, se consume en el mismo lugar o cerca del lugar donde se ha encontrado los alimentos, sin preocuparse por almacenar los excedentes como reserva para el futuro). En cambio, en el caso de los pastores nómadas las actividades de la producción y del consumo son continuas y en gran medida independientes entre sí.

De modo general, nos sigue diciendo Cribb (2004:20-21), la textura del sistema territorial de los cazadores-recolectores está dominada por campamentos de base de carácter provisorio y estacional, situados en lugares donde existen recursos de agua (manantiales, ojos de agua) y localizados de tal manera que per-

Culturales

mitan el acceso óptimo a mayores recursos. A esto deben añadirse sitios especiales en el desierto, como son los sitios ceremoniales, las cuevas funerarias y, en general, los geosímbolos. Los pastores nómadas, en cambio, no tienen el menor interés en establecer vínculos vitales de carácter simbólico entre sus comunidades y los lugares donde asientan sus campamentos. Esto nos introduce al siguiente apartado, que trata de la apropiación simbólica de los desiertos.

El desierto: lugar de escritura geosimbólica

Hasta ahora nos hemos ocupado de la apropiación instrumental o utilitaria del desierto a través del nomadismo, ya que éste se orienta fundamentalmente a la procuración de recursos en vista de la subsistencia. Pero ésta es sólo una de las caras de la territorialización indígena del desierto. La otra, que es indisociable de la primera como el anverso y el reverso de una misma hoja de papel, es la apropiación simbólica. En efecto, dejamos dicho más arriba que el territorio es al mismo tiempo una realidad material y una realidad cultural. Como dice Salas Quintanal,

Es precisamente la interrelación entre los aspectos materiales de la subsistencia y las manifestaciones de índole simbólica en un escenario como el desierto, organizado en torno a la formación social de cazadores, recolectores y pescadores que viven de los productos del medio ambiente, lo que se ha denominado “cultura del desierto” (2006:13-14).

¿Cómo los indígenas pueden apropiarse simbólicamente del desierto? Objetivando y plasmando en los paisajes su cosmovisión, sus creencias y sus mitos a través de iconografías, geoglifos, pinturas rupestres, petrograbados, cuevas mortuorias e itinerarios, y sobre todo, mediante la sacralización de determinados lugares como sitios ceremoniales. Con otras palabras, marcando y tatuando literalmente el paisaje desértico con geosímbolos.

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

El concepto de *geosímbolo* es una elaboración del geógrafo francés Joël Bonnemaïson (1940-1997[†]), quien representa en Europa la corriente llamada “humanista” en geografía. Según este autor, “un geosímbolo puede definirse como un sitio, un itinerario o un espacio que, por razones religiosas, políticas o culturales, reviste a los ojos de ciertos pueblos y grupos étnicos una dimensión simbólica que los fortalece en su identidad” (2004:56). Este concepto permite profundizar el papel de lo simbólico en el espacio y supone que los símbolos adquieren mayor fuerza y relieve cuando se encarnan o se fijan en lugares y parajes concretos⁸.

Desde esta perspectiva, el espacio cultural se presenta como un espacio geosimbólico cargado de afectividad y de significados: “en su expresión más fuerte –dice nuestro autor– se convierte en territorio santuario, es decir, en un espacio de comunión con un conjunto de signos y de valores [...]” (Bonnemaïson, 1981:249).

En conclusión,

el geosímbolo es un marcador espacial, un signo en el espacio que refleja y forja una identidad. Puede ser un lugar santo (Jerusalén, Roma), un lugar venerado (la Casa Blanca en Washington, una montaña, un monumento), un lugar sagrado (papel de los robles, fontanas sagradas, bosques y calvarios en Bretaña). [...] Estos lugares o sitios expresan, en efecto, un sistema de valores comunes que pueden dar origen a peregrinaciones (Bonnemaïson, 2004:55).

Ahora bien, ¿cuáles fueron los geosímbolos erigidos por los indígenas en el desierto en la época considerada? La arqueología y la etnografía han descubierto y explorado una gran variedad de ellos. Citemos sólo los más significativos:

- La montaña sagrada de la ciudad de Acoma, Nuevo México, cubierta de nieve la mayor parte del año (Broda Prucha, 2004:279).

⁸ El *geosímbolo* de Bonnemaïson está emparentado, bajo muchos aspectos, con el concepto de *iconografía* de Jean Gottman (1947), que también se refiere a imágenes culturales encarnadas en territorios vectores de identidad.

Culturales

- El pedregal sagrado llamado El Malpaís, cerca de la misma ciudad, con numerosos petrograbados en su entorno (Broda Prucha, 2004:280).
- El Chaco, el sitio ancestral más importante de los indios pueblo, en el cañón del mismo nombre, al noroeste del actual estado de Nuevo México (Broda Prucha, 2004:276; Kantner, 2004).
- La Casa Grande del Río Gila, que fue un importante centro de poder en la época prehispánica. “Fue allí donde el sacerdote –contaron los españoles– saludaba todos los días, al amanecer, al sol. El mismo lugar que el jesuita Eusebio Francisco Kino exorcizó con una misa” (Montané Martí, 2004:308).
- El centro ceremonial prehispánico La Quemada, en el estado de Zacatecas.
- El santuario del Señor de Mapimí, enclavado en la sierra del mismo nombre en el municipio de Cuencamé, Durango, centro de peregrinación (en caravana de carretas) de la gente del Cañón de Jimulco y del Valle de Nazareno (Coahuila) (Del Moral González, 2006).
- El Cerro Prieto y la Sierra del Bacatete en territorio yaqui (Del Moral González, 2006:310).
- La sierra de El Pinacate, en el gran desierto de Altar, Sonora.
- Quitovac, situado a unos pocos kilómetros de la frontera con California, muy cerca de las ciudades de Caborca y Sonoyta (Salas Quintanal, 2006:25).
- El cerro de Trincheras, también en el desierto de Sonora, con sus terrazas y otras estructuras en sus laderas; considerado como “la construcción prehistórica más elaborada entre los que existen en el Noroeste de México” (McGee, 1895:XL, citado por Villalpando Canchola y McGuire, 2004:225).
- El desierto de San Luis Potosí (llamado también Wirikuta⁹), gran centro ceremonial y lugar de peregrinación anual de los huicholes hasta el presente.

⁹ Nombre indígena del desierto de San Luis.

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

A éstos deben añadirse los innumerables petrograbados y pictografías, así como también las cuevas mortuorias estudiadas por González Arratia (2004:371).

A título de ejemplo, quisiéramos detenernos sólo en uno de los geosímbolos arriba mencionados: la sierra de El Pinacate.

El Pinacate ha sido estudiado, entre otros, por Salas Quintanal (2004:399ss; 2006:24), y en este autor nos apoyaremos para la descripción de este importante geosímbolo prehispánico:¹⁰

Ubicada en el extremo noroeste del estado de Sonora, la región de El Pinacate es principalmente volcánica, cubierta de rocas color negro o café muy oscuro que adoptan configuraciones diferentes y dificultan distinguir lo que quedó con la explosión de los volcanes y lo que el hombre ha construido con el paso del tiempo. En algunas partes la lava formó burbujas de gran tamaño, paredes y rocas de múltiples formas. Entre cerros, dunas, ríos petrificados y entradas de volcanes, se encuentran manifestaciones culturales como petrograbados, enterramientos, montículos, laberintos de piedra o geoglifos (2004:340).

Según las mitologías de los pápagos, aquí apareció el creador I'ito o Hermano Mayor, y por aquí pasaba la ruta hacia el mar (la costa del Golfo de California) que los antiguos pápagos recorrían para la recolección de sal y el acopio de conchas. Así se explica la existencia de petrograbados con diseños de conchas en las cuevas, que según los arqueólogos habrían señalado el camino hacia el mar. Pero hay más: según los mismos, el viaje tenía el carácter de una travesía ritual. Por eso “Elaboraban sobre el pavimento del desierto figuras humanas y de animales delineadas con piedras, al igual que ‘calles’ que realizaban despejando espacios de dos metros de ancho por más de 150 de largo, presuntamente utilizadas para danzas o procesiones” (Salas Quintanal, 2006:26).

Pero lo más interesante es que los pápagos actuales, tanto los del lado mexicano como los de Arizona, siguen reconociendo a El Pinacate como lugar sagrado, como un espacio simbólico

¹⁰ La región entera ha sido declarada Área Natural Protegida y Reserva de la Biosfera en 1993.

Culturales

vinculado con los antepasados, en suma, como un espacio de identidad.¹¹ No hay mejor ilustración de lo que es un geosímbolo en el desierto, según la definición de Bonnemaïson.

Paisajes del desierto

Los paisajes del desierto están muy ligados a los geosímbolos, ya que éstos aparecen las más de las veces como elementos integrantes de los primeros, por lo menos de los más significativos de entre ellos. Por eso Johanna Broda Prucha ha podido hablar de “paisajes rituales”, entendiendo por paisaje ritual “el paisaje culturalmente transformado donde existen santuarios y lugares de culto y se llevan a cabo ritos significativos en términos de la cosmovisión y de la observación indígena de la naturaleza” (2004:269).

¿Pero qué es un paisaje? Los geógrafos han utilizado este término en dos sentidos que hay que distinguir cuidadosamente: como sinónimo de territorio o de medio ambiente natural (en la tradición de la escuela de Berkeley la geografía se definía como el estudio del paisaje) y como percepción visual y/o sensorial de una porción del territorio.¹² En este último sentido, el paisaje es objeto de la geografía de la percepción y se sitúa en el nivel de lo que Armand Frémont (1999) llama “espacios vividos”, que comprenden la suma de los lugares frecuentados y familiares, así como también de los lugares conocidos, amados (o detestados), percibidos y representados.

¹¹ En efecto, como refiere Salas Quintanal, los pápagos de Arizona han vuelto a reencontrarse con sus hermanos del lado mexicano, estableciendo con éstos lazos de cooperación y solidaridad; frecuentemente cruzan la frontera para visitar El Pinacate y restablecer de este modo los vínculos con sus raíces ancestrales por largo tiempo interrumpidos por la división fronteriza; e incluso el Consejo de Ancianos en Arizona ha elegido como encargado del sitio sagrado a un pápago mexicano, con la misión de cuidarlo y darlo a conocer a su tribu (Salas Quintanal, 2004:342).

¹² Esta concepción está ligada a la tradición de la geomorfología alemana: en alemán, *Landschaft*, que en español traducimos como “paisaje”, significa también las características naturales de un espacio, de un paraje o de una región (Baud *et al.*, 1997:127).

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

Pues bien, el paisaje es una instancia privilegiada de la percepción vivencial del territorio en la que los actores sociales invierten en forma entremezclada su afectividad, su imaginario y su bagaje sociocultural interiorizado. Como dice Roger Brunet (1990), el paisaje sólo puede existir como percibido por el ojo humano y vivido a través del aparato sensorial, afectivo y estético del hombre. Por eso pertenece al orden de la representación y de la vivencia, aunque no debe olvidarse que, como todo territorio, también el paisaje es construido; es decir, es el resultado de una práctica ejercida sobre el mundo físico, que puede ir desde el simple retoque hasta la configuración integral. Podríamos definirlo sumariamente como *un punto de vista de conjunto sobre una porción del territorio, a escala predominante local y, a veces, regional* (porque la tipicidad de una región –el Bajío, la Huasteca potosina, la Toscana en Italia o la Sologne en Francia– con frecuencia es determinada por la combinación de sus paisajes característicos).

Según los geógrafos culturales, la función principal del paisaje es la *condensación metonímica del territorio no visible en su totalidad*, según el conocido mecanismo retórico de la parte por el todo.

Bonnemaison (2004:60-61) distingue diversos tipos de paisaje:

- 1) El paisaje como marco de vida, como entorno de la vida cotidiana.
- 2) El paisaje-patrimonio, elemento de la memoria colectiva de los pueblos.
- 3) El paisaje-recurso, valorado en términos mercantiles, como son los paisajes turísticos que “se venden bien”.
- 4) El paisaje-identidad, que por los signos que presenta permite a los grupos humanos situarse en el tiempo y en el espacio e identificarse con una cultura y con una sociedad. “Entendamos que nuestros paisajes, nuestros terruños y nuestros bosques son, lo mismo que nuestra lengua, la sustancia de nuestra identidad y el fundamento de nuestra personalidad colectiva” (2004:61).

Culturales

La fascinación por los paisajes del desierto ha sido una constante en la literatura, en los relatos de viajeros y exploradores, y hasta en los reportes de campo de los antropólogos y de los arqueólogos. Por eso dichos paisajes han sido explotados por fotógrafos, magazines (*¡National Geographic!*), e incluso por la industria turística; es decir, han sido convertidos en lo que Bonnemaïson llama “paisaje-recurso”.

Refiriéndose precisamente al desierto de Sonora, Salas Quintanal evoca de este modo su paisaje:

El desierto ofrece un horizonte vasto, grandioso, despejado, sereno, desprotegido, solitario y expuesto a la intemperie. Las especies que lo habitan, sin mediar resguardo alguno, se encuentran a merced del viento, del sol y de los cerros. Como un gran océano, arena, montes y cielo se unen inseparables (2004:331).

Fernando Benítez, quien participó alguna vez en la peregrinación de los huicholes al desierto de San Luis Potosí, describe de este modo sus impresiones ante el espectáculo grandioso de ese espacio:

La inmovilidad y el silencio propio de los desiertos son agobiantes y las montañas desnudas al fondo, unas montañas de suaves pliegues minerales, sobreponen un nuevo silencio, una nueva inmovilidad, una nueva sensación de intemporalidad absoluta (2002:90, citado por Porras Carrillo, 2006:36-37).

En fin, Víctor Blanco Labra ve y siente de este modo el mismo desierto de San Luis Potosí:

Por donde uno mire sólo hay matorrales. Tremendo chaparral que se extiende hasta el infinito en cualquier dirección y da la impresión de estar en el centro de un enorme disco de flora desértica; ni más ni menos que parados en el centro del universo, en el ombligo del mundo (1992:42, citado por Porras Carrillo, 2006:36).

Pero en todos estos casos se trata del desierto visto y percibido a través de los ojos y de la sensibilidad de los antropólogos, una

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

visión estetizante que no es la de la “gente del desierto” (pápagos) de Sonora ni la de los huicholes peregrinantes a Wirikuta. En efecto, hemos visto que los paisajes varían según los ojos que los ven, esto es, según la cultura, los valores y la sensibilidad de los grupos que los construyen, los viven o los contemplan. De aquí la pregunta que sigue pendiente: ¿cómo miraban el paisaje los pueblos originarios que recorrían o habitaban los desiertos del Gran Norte? La respuesta no ofrece dudas si tomamos en cuenta lo dicho sobre el carácter sagrado y mítico de los geosímbolos del desierto: los miraban con ojos mítico-religiosos, como lugares impregnados por la presencia invisible de los antepasados, como “geografía sagrada” o, en términos de Broda Prucha (2004), como “paisaje ritual”. En suma, para los pueblos originarios del desierto el paisaje era a la vez paisaje-patrimonio, depositario de una memoria colectiva de los orígenes, y paisaje-identidad, referente simbólico que permite identificarse con su cultura y su sociedad. Ambos aspectos paisajísticos están relacionados entre sí, ya que, después de todo, la “memoria fuerte” es el nutriente por excelencia de la identidad (Candau, 1998).

Esto explica el redescubrimiento de El Pinacate como “paisaje ritual” y espacio simbólico de relación con los antepasados por los pápagos de aquende y allende la frontera, en búsqueda de sus raíces ancestrales para recomponer su identidad colectiva (Salas Quintanal, 2006).

Por lo demás, esta visión mítica y sacralizante del paisaje desértico puede ilustrarse con la actitud de los huicholes frente a la naturaleza durante su peregrinación a Wirikuta, la tierra del peyote, actitud repetidamente registrada por los antropólogos. Dice Porras Carrillo:

Temor y respeto son actitudes comunes ante ese paisaje [...] el desierto también tiene un orden, una lógica y se encuentra poblado, habitado por seres que existieron antes de los actuales indígenas, ya sean considerados como antepasados, dioses, diablos o seres peligrosos. Por un lado se puede considerar sin duda a Wirikuta como una topografía sagrada en la que los lugares están bien determinados y con accesos

Culturales

específicos, al menos para los que conocen sus puertas, que, aunque invisibles, requieren de una apertura ritual (2006:35 y 37).

[...]

Por otro lado, Wirikuta es también el lugar de origen de los antepasados y el escenario en donde se sucedieron muchas de las aventuras y hazañas que recuerdan los mitos y leyendas que son narradas en las fiestas o en la intimidad de los hogares (2006:38).

Incluso se llega a sacralizar la ruta hacia el desierto. “Por el camino a Huiricuta están regados *cacauyarixi*, antepasados convertidos en rocas y en picachos; ellos no lograron alcanzar Huiricuta; en el camino erraron, dejando la huella de su historia” (Negrín, 1997:21, citado por Porras Carrillo, 2006:39).

Es así como

los elementos físicos o materiales que presenta la naturaleza propia del desierto son interpretados a la luz de la cultura de los huicholes como signos palpables de la realidad de sus mitos, como pruebas de la validez de lo que éstos narran; huellas que se hallan en los detalles más diminutos y escondidos que presenta la geografía y sus accidentes, rocas, cuevas, montañas, arroyos [...] (Porras Carrillo, 2006:38).

Concluyendo: también en este caso el paisaje del desierto es a la vez paisaje-patrimonio y paisaje-identidad, cuya frecuentación ritual refuerza los nexos familiares y proporciona un referente simbólico de la identidad de pertenencia al grupo. Decididamente, los pueblos originarios miran y sienten el paisaje, no a la manera del turista, del pintor o del fotógrafo occidental que sólo se interesa en las categorías estéticas del paisaje, sino con ojos profundamente religiosos, con los ojos de su cultura y de sus tradiciones ancestrales.

El territorio del desierto como representación

Ha llegado el momento de explicitar algo que estaba implícito en nuestra definición del territorio, con sus geosímbolos y sus

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

paisajes: el fenómeno de la representación. Porque ocurre que el territorio existe dos veces, como diría Bourdieu: en la realidad objetiva y en la representación. En efecto, no es posible apropiarse del espacio, sea instrumentalmente, sea simbólicamente, sin representarlo antes. Y no es posible percibirlo sensorialmente, sino desde el trasfondo de nuestras representaciones sociales. No existe la percepción pura, nos dicen los psicólogos sociales. La percepción es una actividad sensorial momentánea influida siempre por nuestra cultura interiorizada en forma de imaginarios, representaciones y esquemas cognitivos, almacenados en nuestra memoria y frecuentemente cargados de emotividad.

La tesis central a este respecto puede formularse así: todo grupo humano tiene una representación simbólica de su territorio, la cual prescinde de la totalidad y de la analiticidad de los elementos que lo constituyen, pero los resume en pocos y vigorosos rasgos, suficientes para orientar sus decisiones. Porque, como toda representación social, la representación del territorio no es inocua ni irrelevante. Por el contrario, tiene su eficacia propia, ya que opera como guía potencial de las prácticas y de las decisiones territoriales. Los geógrafos explican de este modo ciertas decisiones, como la transferencia de la propia residencia, el abandono de la vivienda rural y la tendencia a la inurbación y a la concentración poblacional.

La teoría de las representaciones sociales procede de la sociología de Durkheim y ha sido recuperada por la escuela francesa de psicología, bajo el liderazgo de Serge Moscovici (1961). Se trata de construcciones sociocognitivas propias del pensamiento ingenuo o del sentido común, y pueden definirse como *conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado* (Abric, 1994:19). Constituyen, según Denise Jodelet, “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, que tiene una intencionalidad práctica y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (1989:36). El presupuesto subyacente en este concepto puede formularse del siguiente modo:

Culturales

No existe una realidad objetiva a priori; toda realidad es representada, es decir, apropiada por el grupo, reconstruida en su sistema cognitivo, integrada a su sistema de valores, dependiendo de su historia y del contexto ideológico que lo envuelve. Y esta realidad apropiada y estructurada constituye para el individuo y el grupo la realidad misma (Abric, 1994:12-13).

Así entendidas, las representaciones sociales no son un simple reflejo de la realidad, sino una organización significativa que depende, a la vez, de circunstancias contingentes y de factores más generales, como el contexto social e ideológico, el lugar de los actores sociales en la sociedad, la historia de los individuos y de los grupos, y en fin, los intereses en juego (Bailly, 1998:199ss).

Aplicando esta teoría a la representación social del territorio, vale la pena resaltar los siguientes puntos, que son otras tantas hipótesis en la materia que nos ocupa:

- 1) Las representaciones que tienen por referente el territorio o sus componentes no son representaciones neutras, sino representaciones constructivas que confieren un valor simbólico añadido, es decir, un significado social a la geografía física de un lugar.
- 2) Estas representaciones son socialmente compartidas y resultan de la interacción entre una cultura y el medio ambiente físico.
- 3) Las representaciones del territorio tienen una eficacia propia, en la medida en que orientan las actitudes y las prácticas territoriales de los actores sociales.
- 4) Las representaciones del territorio revisten, por lo general, un carácter sociocéntrico; es decir, sirven a las necesidades, valores e intereses de los individuos y de los grupos.

Debe advertirse que las representaciones sociales no son, por lo general, efímeras y de corta vida. Muchas de ellas tienen una

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

historia de larga duración y funcionan como si fueran arquetipos (Jung). Tal es, precisamente, el caso de las representaciones del desierto que nos proponemos estudiar a continuación.

La tesis que proponemos a este respecto puede resumirse del siguiente modo: el modo de apropiación, el estatuto territorial, la organización y la partición final de los territorios desérticos de la Gran Chichimeca en el siglo diecinueve por medio de una frontera fue el resultado de una confrontación prolongada entre representaciones divergentes y contrapuestas del desierto: la de los españoles en la época colonial, prolongada por la de los políticos liberales del México independiente en el siglo diecinueve; la de los colonos angloamericanos y europeos que ocuparon el suroeste de los Estados Unidos en el mismo siglo, y, en medio, la de los pueblos originarios de esa vasta región. Naturalmente, la representación que se impuso a la postre y llegó a prevalecer con todas sus consecuencias geopolíticas fue, marxianamente hablando, la de los grupos y potencias dominantes, en detrimento de la visión indígena, que nunca fue reconocida y terminó siendo aplastada a pesar de una férrea resistencia repartida en diferentes ciclos (Garduño, 2003).

En lo que sigue cambiaremos de foco y nos ocuparemos sólo de la visión colonial de los desiertos norteños y su prolongación en la representación de las élites políticas del México independiente en el siglo diecinueve, todo ello en confrontación con la visión de los colonos estadounidenses y europeos que establecieron un *frente pionero* en constante movimiento hacia el sur y el suroeste en la misma región.

1) La representación novohispana de los desiertos septentrionales durante la Colonia

La representación dominante del desierto norteño entre las autoridades y funcionarios de la Nueva España puede condensarse en unos pocos elementos temáticos que recurren una

Culturales

y otra vez en las crónicas de los viajeros y en los reportes de los funcionarios a la Corona española. Según esta visión dominante, el desierto es

- un espacio desolado (“la desolación del norte”);
- constituido por tierras áridas, de clima extremo;
- un lugar inhóspito e intransitable;
- un “confín siniestro”;
- un lugar baldío, “vacío e inhóspito para los hombres civilizados”;
- un espacio no civilizado, habitado por indios bárbaros y crueles;
- una región devaluada “que no vale la pena” (porque no resulta rentable para la Corona);
- un lugar de castigo, en donde las autoridades confinan a veces a los indeseables, a los antisociales y a las mujeres de mala vida para “redimirse”;
- finalmente, un área sólo imaginariamente dominada por la Corona, de confines y extensión desconocidos hacia el norte.

Resulta particularmente reveladora, por ser ampliamente compartida por las autoridades y funcionarios virreinales, la visión que tiene del desierto el ingeniero De Lafora, enviado por la Corona para verificar el estado de los presidios situados en la frontera de la América Septentrional en el último tercio del siglo dieciocho (De Lafora, 1939, citado por Rajchenberg y Héau, 2005a:13). Según el ingeniero real, la provincia de Texas está llena de “moscos, tábanos, garrapatas, aradores, que la hacen inhabitable”. El autor asegura en su relato que allí incluso las mujeres se vuelven estériles por lo insalubre del agua. Por otra parte, se trata de tierras áridas durante ciertas estaciones del año, y de otras irrigadas excesivamente, que hacían imposible la vida civilizada. Pero, además, De Lafora considera que “no vale nada todo este país el situado de un año”, es decir, el dinero que

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

la Corona erogaba para la protección de esa frontera no guarda proporción con los beneficios obtenidos, tema que volverá a ser retomado frecuentemente por los liberales mexicanos del siglo diecinueve (Rajchenberg y Héau, 2005a:14).

El tema de los “indios feroces y crueles” tampoco está ausente de la *Relación de viaje* del ingeniero De Lafora. Sus relatos refieren cómo los indios destripaban a las mujeres embarazadas azotándolas luego con el neonato hasta matarlas (Rajchenberg y Héau, 2005b:246).

Pero, además, para los españoles estos indios son bárbaros, incivilizados e incapaces para el trabajo, “porque no tienen sembreras de maíz ni otras semillas y se sustentan con muy viles y bajos mantenimientos” (Riva Palacio, 1984, tomo v:218, citado por Rajchenberg y Héau, 2006b:8).

En su periplo en búsqueda de la mítica Cíbola, Vázquez Coronado comunica al rey que “la tierra es tan fría, como a V.M. tengo escrito, que parece imposible poderse pasar el invierno en ella, porque no hay leña ni ropa” (Riva Palacio, *idem*, citado por Rajchenberg y Héau, 2006b:8).

Siguiendo la idea ampliamente compartida en Europa de que los indeseables, los malhechores y las mujeres de mala vida deben ser confinados en los márgenes de la ciudad, es decir, de la civilización, el desierto fue considerado también como los márgenes donde pueden ser confinados los agentes disolutivos del tejido social. Así, a mediados del siglo dieciocho, el virrey “‘limpió a México de malas mugeres’ enviándolas a colonizar la Florida y Panzacola” (José María de Lacunza, *Discursos*, citado por Rajchenberg y Héau, 2005a:14).

Por último, los funcionarios novohispanos son conscientes de que más allá del paralelo 30 el dominio del norte es imaginario. La expresión “dominio imaginario” la encontramos literalmente en boca del marqués de Rubí, quien señalaba que la frontera que él quería delimitar (alrededor de Adaes, cerca de lo que hoy se llama Corpus Christi) “hoy la ocupamos imaginariamente” (Velázquez, 1974:166).

Culturales

Cabe señalar que esta visión del desierto norteño desde la región focal del centro de México, tan ampliamente compartida por funcionarios y autoridades novohispanos, no fue circunstancial ni episódica, sino que estaba nutrida por todo un imaginario religioso del desierto que ya cargaban consigo los colonizadores españoles, familiarizados desde su niñez con una profusa iconografía de santos anacoretas y eremitas. Este imaginario, heredado a su vez del Occidente medieval, enfatizaba la soledad y la ausencia de presencia humana. Los desiertos se concebían como zonas no habitadas o incivilizadas, independientemente de sus características climáticas, en contraposición a la “ordenada ciudad”, es decir, al espacio habitado, al espacio de la civilización (Fernández de Rota y Monter, 2004:21ss).

Para los eremitas y anacoretas, el desierto era, además, el lugar de las tentaciones y de los demonios que ponían a prueba su virtud y acendrabán su santidad. Era, por lo tanto, el antiedén, el lugar estratégico de la lucha entre el bien y el mal.

Estas visiones religiosas las encontramos todavía en los escritos de los misioneros jesuitas de la época colonial. Por ejemplo, en su crónica sobre las misiones jesuíticas en el Septentrión, el padre Pérez de Ribas afirmaba que su misión era domesticar a “los bárbaros más feroces del orbe”, y coincide con su colega Acosta,

quien creía que América era el último refugio del demonio, el lugar donde seres expulsados día tras día del Viejo Mundo, desde el principio de la acción apostólica, habían encontrado refugio. Y si América era considerada como el refugio del demonio, las tierras desérticas de los confines septentrionales serían a su vez tierras demoníacas en esencia, reducto del enemigo del género humano desde donde amenazaba la obra evangélica establecida desde hacía un siglo en el Nuevo Mundo (Rozat Dupeyron, 2004:320).

Así se explica la gran persistencia y correosidad de la representación novohispana del desierto, que justamente por sus múltiples connotaciones religiosas y evangélicas ha llegado a funcionar como un verdadero arquetipo, en el sentido de Jung.

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

2) La representación de los desiertos septentrionales entre los políticos liberales del siglo diecinueve

Lo curioso es que los políticos liberales mexicanos del siglo diecinueve no sólo heredan, sino también prolongan y oficializan, las imágenes novohispanas de los desiertos septentrionales, quizás con un énfasis especial en la “plaga de los indios”, debido al recrudecimiento de las incursiones indígenas sobre las poblaciones situadas en las inmediaciones de la frontera interior de la República hacia el norte.

El propio Benito Juárez, al notificar en 1859 a los gobernadores liberales el reconocimiento de su gobierno por Washington, comenta que más vale un vecino rico y poderoso “que un desierto devastado por la miseria y la desolación” (Zorrilla, 1995, tomo I:395, citado por Rajchenberg y Héau, 2005a:31, nota 4). Por su parte, el gobernador Vidaurri refiere a Benito Juárez, en una carta fechada el 29 de septiembre en Monterrey, “el alto precio pagado por los habitantes de Nuevo León por vivir en una región tan inhóspita ‘diezmada cruelmente por los bárbaros’” (Benito Juárez, *Documentos*, tomo 4:57, citado por Rajchenberg y Héau, 2005a:34, nota 38). La expresión decimonónica “la plaga de los indios” recurre una y otra vez en los documentos oficiales y en el discurso social común del siglo diecinueve.

Incluso, encontramos renovados ecos de las opiniones del ingeniero real De Lafora sobre la nula rentabilidad de los desiertos norteros. Así, en una carta del 2 de mayo de 1859 dirigida a Benito Juárez, Matías Acosta alude a las dificultades militares y financieras de los liberales afirmando que “por desgracia es cierto cuanto se diga para demostrar nuestra impotencia de conservar en utilidad nuestros desiertos del norte” (Benito Juárez, *Documentos*, tomo II:302). En el mismo sentido se había expresado Ramón de Ceballos, quien consideraba que México había sacrificado demasiadas vidas y gastado mucho dinero para conservar durante la guerra de 1846-1848 un territorio que no representaba un verdadero interés económico, sino solamente *una cuestión de honor*” (*XXIV capítulos de vindicación de Méjico*, citado por Velázquez, 1974:233, nota 67).

Culturales

En los libros de historia y en los libros de texto escolares persiste la misma imagen negativa del norte mexicano. Así, Roa Bárcena consideraba que antes de la Conquista los límites norteros eran “desiertos y establecimientos de tribus desconocidas” y que en el noroeste habitaban los “bárbaros chichimecas” (Roa Bárcena, 1986:7 y 23, citado por Rajchenberg y Héau, 2005b:247). En otro libro de texto, el Septentrión mexicano se describe como “estéril, por falta de humedad”, y se consigna que mientras “las tribus y hordas no tienen habitaciones fijas, viven de la caza y de la pesca y se abrigan en tiendas portátiles”, los hombres civilizados forman “naciones y pueblos, gobernados por un solo jefe o monarca, que es rey o emperador” (Ariza y Huerta, 1869:27, citado por Rajchenberg y Héau, 2005b:247). El corolario evidente es que los indígenas del imperio mexicano podían ser considerados civilizados, a diferencia de los habitantes originarios del Septentrión.

En los grandes periódicos nacionales, como *El Universal* y *El Monitor Republicano*, que llenaban sus páginas con relatos cruentos sobre las incursiones cada vez más frecuentes y cercanas de los indios chichimecas, se debatía en 1849 el estatuto de los indios levantiscos en la nación, a raíz de las denominadas *contratas de sangre* propuestas por la legislatura de Chihuahua, consistentes en poner precio a cada indio capturado vivo o muerto. La cuestión pasó a ser discutida incluso en el Senado. Las voces opositoras fueron las de los senadores Otero y Urquidí, quienes consideraron que el decreto en cuestión ofendía a la moral y a la religión. Pero el senador Rodríguez de San Miguel alegaba que probablemente el decreto contravenía a la caridad cristiana, pero no a la Carta federal, porque para los indios la Constitución no era fuente de derechos, ya que “las tribus salvajes no viven sujetas a ella, no son parte de nuestra sociedad, aunque ocupen físicamente nuestro territorio” (*El Universal*, 24 de julio de 1849, citado por Rajchenberg y Héau, 2005a:24).

Por esa misma época también se debatía la cuestión de cómo “poblar nuestras soledades”, es decir, los desiertos del norte, y

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

El Monitor Republicano proponía llamar a franceses, suizos, españoles e italianos católicos. Entre todos ellos, se prefería a los franceses (Rajchenberg y Héau, 2005a:25).

Las consecuencias prácticas y territoriales de esta representación negativa del Septentrión mexicano entre las élites políticas de México en el siglo diecinueve fueron principalmente dos:

1) La primera y la más fundamental fue la disociación de los territorios norteños de lo que podríamos llamar territorios patrios, es decir, de los espacios apropiados también simbólicamente y sentimentalmente como “territorio signo” y soporte visible de esa “comunidad imaginada” que es la nación. Esta separación se profundizó aún más por la casi ausencia de vías de comunicación entre el centro y el norte árido desde la Colonia hasta prácticamente fines del siglo diecinueve, ya bajo el gobierno de Porfirio Díaz, quien construyó las primeras vías férreas que corrigieron drásticamente esta situación.

Diríase que según la percepción del centro, es decir, del “área focal” de la República, el sentimiento patrio se reducía a lo que más tarde se llamaría “Mesoamérica”, cuyas fronteras hacia el norte no iban más allá de la línea de ciudades fronterizas con el desierto, como Zacatecas y San Luis Potosí. Esta línea constituía precisamente la “frontera interior” de la República hacia el norte. Más allá estaban los territorios apropiados sólo instrumentalmente por el Estado, como ámbito de jurisdicción político-administrativa. Su ocupación a través de presidios y de precarias y casi simbólicas aduanas, siempre deficitarias, sólo era un medio para contener la expansión de los colonos norteamericanos y para defender “el honor de la nación”.¹³

¹³ Así se explica el sentimiento que acompañó a José María Sánchez, quien tuvo que partir a Texas para informar sobre el estado de los presidios. En su diario de viaje consigna que al acercarse a Laredo, después de sortear muchos peligros “en virtud de la abundancia de indios bárbaros”, volvió “el rostro a México para dar un adiós tal vez a las personas que allá quedaban y merecían mis afectos y ternuras” (Sánchez, 1939:15, citado por Rajchenberg y Héau, 2006a:13). Sánchez sintió que más allá de Monterrey ya no era México, su patria, su familia real e imaginada, sino que estaba ingresando en otro país.

Culturales

Así se explica el hecho de que los geosímbolos dominantes de la patria, como referentes de la identidad nacional, hayan sido siempre los volcanes y las pirámides aztecas, pero nunca los elementos de la geografía de los desiertos. La incorporación del desierto tachonado de cactus como símbolo de la nación es una maniobra tardía de la industria turística y de la fílmografía nacional.

b) Otra consecuencia importante de la visión mexicana demonónica del Septentrión es la disposición a hacer concesiones a los Estados Unidos en partes del territorio desértico a cambio de preservar lo más importante: la integridad de la “verdadera patria”, que coincidía, como vimos, con la geomorfología mesoamericana.

Así lo percibieron los propios estadounidenses en la época considerada. El viajero norteamericano Albert M. Gillian (1996), quien visitó México entre 1843 y 1844, escribe en sus memorias:

En 1835 México abandonó sus puestos militares y las misiones de California, y los hechos históricos subsecuentes demuestran abundantemente que el gobierno intentaba renunciar al territorio, considerándolo, como lo considera el pueblo de México, una región demasiado remota y sin valor para justificar el gasto de su ocupación militar, o bien, considerándose demasiado débiles a sí mismas para mantener su autoridad sobre ella (citado por Rajchenberg y Héau, 2005a:14).

Del lado mexicano parece hacerle eco la opinión de Matías Acosta, embajador en Washington, quien en 1859 escribía a Benito Juárez que no tenía “nada de deshonroso” realizar “grandes concesiones” a los Estados Unidos (Juárez, 1964-1965, tomo II:454-455, citado por Rajchenberg y Héau, 2005b:246).

3) La representación anglosajona de los desiertos del suroeste

Si para los mexicanos las planicies norteñas eran sólo desiertos poblados de cactáceas y habitados por indios bárbaros, para los

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

colonos angloamericanos esas mismas planicies tenían toda la potencialidad de convertirse en fértiles valles y sembradíos de algodón. Por eso las veían paradójicamente como desierto y jardín al mismo tiempo, como naturaleza salvaje que puede redimirse mediante el arduo trabajo humano y convertirse en “praderas exuberantes” (“*luxuriant prairies*”). Eran, por lo tanto, un lugar de oportunidades para los pioneros emprendedores dispuestos a conquistarlas y a arrostrar sus desafíos.

El periódico *Texas Gazette* publica el 7 de noviembre de 1829 un artículo que refleja muy bien la visión que tenían del desierto de Texas los colonos anglos y europeos:

En su percepción, Texas era un lugar de misteriosa vastedad, paradójicamente naturaleza salvaje y jardín al mismo tiempo, un lugar de oportunidad que puede convertirse en hogar de hombres libres, intrépidos, emprendedores e inteligentes (Clark, 2002:58, citado por Rajchenberg y Héau, 2006b:13).

El propio Stephen Austin, colono empresario considerado como el fundador del estado de Texas, se expresa de este modo en una carta enviada al general mexicano Mier y Terán, encargado de Coahuila y Texas, antes de la secesión de este último estado:

Mi ambición [al venir a Texas] fue redimir esta naturaleza salvaje y contribuir de este modo a la prosperidad, riqueza y fortaleza física y espiritual de esta República que he adoptado como patria (Reséndez, 2005:24, citado por Rajchenberg y Héau, 2006b:13-14).

Esta actitud contribuyó a la emergencia de la figura mítica del hombre fronterizo texano –y por extensión norteamericano–, celebrado en la literatura popular y en el cine como pionero y héroe civilizador. En su *Historia de Texas*, Robert Calvert y Arnoldo de León (1990) afirman que los residentes texanos de esa época,

viviendo, como lo hicieron, en un terreno remoto y frecuentemente inhóspito, desarrollaron rasgos de rudeza e igualitarismo, incluidos el valor

Culturales

y el coraje cuando se confrontaban con el peligro. Este legado forma parte del carácter tejano (citado por Rajchenberg y Héau, 2006b:15).

También esta representación anglosajona del desierto en la época considerada tiene profundas raíces religiosas. En el trasfondo se encuentra la visión puritana del desierto, alimentada por imágenes y pasajes bíblicos “que establecen la necesidad de conquistar la tierra inculta y de separarla de la cultivada, es decir, de la tierra ganada simultáneamente al reino de lo divino y a la civilización” (Torres Parés, 2004:423). Torres Parés refiere que, en su estudio sobre *La Biblia inglesa y la revolución del siglo XVII*, el historiador Christopher Hill cita pasajes bíblicos como éstos, con los que estaban familiarizados los puritanos de la Nueva Inglaterra:

Y la tierra desolada será labrada –dijo el profeta– donde sea que permanezca abandonada a la vista de todos los que pasaron. El Señor multiplicará el fruto de los árboles y el aumento de la tierra para que nunca más recibáis oprobio de hambre entre las gentes (Ezequiel, XXXVI:34, 30).

Según Torres Parés, “algunos de los puritanos estadounidenses consideraron que cristianizar a los indios era también trasladarlos de la naturaleza a la tierra cultivada, lo mismo que económicamente las tierras libres eran paulatinamente convertidas en Jardín” (2004:424). Más aún, según la visión de los puritanos de Nueva Inglaterra “la verdadera religión se expande hacia el oeste desde tiempos inmemoriales, por lo que la expansión estadounidense al oeste sólo es parte de ese deber religioso” (2004:424). Finalmente, Torres Parés sugiere acertadamente que las tesis de Frederick Jackson Turner sobre “el espíritu de frontera” –es decir, la voluntad de empujar incesantemente las fronteras hacia delante y siempre más adelante–, como rasgo fundamental de la historia y de la cultura nacional norteamericana, no es más que la versión secularizada de la visión puritana de la marcha hacia el desierto (2004:420ss).

Epílogo

Si es verdad que las representaciones sociales –siempre inscritas en contextos históricos y sociales específicos– orientan y guían las prácticas, se comprende que la consecuencia fundamental de esta manera de ver las cosas no pudo ser “la propensión a ceder el espacio desértico” y a replegarse territorialmente, como en el caso mexicano, sino, por el contrario, la voluntad de expansión permanente sobre las fronteras del suroeste desértico o semidesértico, y la insaciable voracidad de territorios, que han sido características mayores de la geopolítica norteamericana en relación con México en el siglo diecinueve. Y pensamos que justamente el encuentro entre la “propensión a ceder” de los políticos liberales del siglo diecinueve, derivada de la representación de los desiertos norteros como ajenos a la patria y carentes de todo valor, y el incontenible expansionismo norteamericano, derivado de su visión pionera de esos mismos territorios como tierra de promisión, explican en términos psico-sociológicos, y no políticos, un hecho aparentemente anómalo y enigmático en la historia del siglo diecinueve mexicano: la firma del Tratado McLane-Ocampo en 1859,¹⁴ nada menos que por Benito Juárez, de cuyo patriotismo y acendrado nacionalismo es difícil dudar.

Justo Sierra (1972) buscaba angustiosamente la solución a este enigma histórico en su obra *Juárez, su obra y su tiempo*, planteando el problema en los siguientes términos:

¹⁴ Como es sabido, este tratado estipulaba el derecho de libre tránsito de los ciudadanos de Estados Unidos por territorio mexicano siguiendo una ruta que uniría a Matamoros con Mazatlán, la cual incluiría un borde de 10 leguas (57 kilómetros, aproximadamente) de ancho a cada lado y a lo largo de todo el paso, para comodidad y protección de los usuarios norteamericanos *in transitu*. Este tratado también contemplaba el libre tránsito por una vía que enlazaría en línea recta a Nogales con el puerto de Guaymas. El tratado no fue ratificado por el Senado estadounidense porque, entre otras cosas, los senadores norteros no querían en esa época favorecer el auge económico de Nueva Orleans. El tratado fue cancelado por el presidente Cárdenas en 1938.

Culturales

Yo busco para mí una explicación de este fenómeno de orden psicológico: ¿Cómo es que hombres de una moral cívica excelsa, de un patriotismo tal que ha sobrevivido incólume y espléndido, no sólo a los ataques de estupenda violencia de que han sido víctimas en vida y muerte, sino al hecho mismo, al acto que constituyó su falta suprema, acto de irreductible gravedad para su memoria; cómo es, en suma, que repúblicas como Juárez, Ocampo, Lerdo, compaginaron esa obra de tan claro aspecto antinacional? (pp. 193-194).

Nuestra propuesta de explicación apunta, sin excluir otras causas más coyunturales, a la fuerza cuasimaterial de las representaciones sociales de una época, sobre todo si están profundamente arraigadas en el imaginario colectivo y han funcionado en la larga duración con la tenacidad y la fuerza secular de los arquetipos.

Autores citados

- ABRIC, JEAN-CLAUDE, *Pratiques sociales et représentation*, Presses Universitaires de France (PUF), París, 1994.
- ARIZA Y HUERTA, JOSÉ MARÍA, *Geografía de los niños*, Imprenta Literaria, Orizaba, 1869.
- BAILLY, ANTOINE, *et al.*, *Les concepts de la géographie humaine*, Armand Collin, París, 1998.
- BAUD, PASCAL, SERGE BOURGET Y CATHERINE BRASS, *Dictionnaire de géographie*, Hatier, París, 1997.
- BENÍTEZ, FERNANDO, *Los indios de México*, vol. II, Editorial Era, México, 2002.
- BLANCO LABRA, VÍCTOR, *Wiricuta. La tierra sagrada de los huicholes*, Daimon, México, 1992.
- BONNEMAISON, JOËL, “Voyage autour du territoire”, *L’Espace Géographique*, núm. 4, pp. 249-262, 1981.
- , *La géographie culturelle*, Éditions du C.T.H.S., París, 2004.
- BRODA PRUCHA, JOHANNA, “Paisajes rituales entre los indios pueblo y los mexica: una comparación”, en Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras*,

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

- pp. 265-303, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004.
- BRUNET, ROGER, *Le Territoire dans les turbulences*, Reclus, París, 1990.
- CALVERT, ROBERT, Y ARNOLDO DE LEÓN, *The History of Texas*, Harlan Davidson Inc., Arlington Heights, 1990.
- CANDAU, JOEL, *Mémoire et identité*, Presses Universitaires de France (PUF), París, 1998.
- CHÁVEZ CHÁVEZ, JORGE, “Las imaginarias fronteras septentrionales. Su papel en la génesis de una cultura regional”, en Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras*, pp. 387-420, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004.
- CLARK, CAROL LEA, *Imagining Texas Pre-revolutionary. Texas Newspapers, 1829-1836*, El Paso, Texas Western Press, 2002.
- CLAVAL, PAUL, *La géographie culturelle*, Nathan, París, 1995.
- CRIBB, ROGER, *Nomads in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- DE LAFORA, NICOLÁS, *Relación del viaje que hizo a los presidios internos situados en la frontera de la América Septentrional [1766-1768]*, Robredo, México, 1939.
- DEL MORAL GONZÁLEZ, PAULINA, “Peregrinación y culto al Señor de Mapimí”, tesis de maestría presentada en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de la ENAH-Unidad Chihuahua, 2006.
- DI MÉO, GUY, *Géographie sociale et territoires*, Nathan, París, 1998.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, JOSÉ ANTONIO, “Los paisajes del desierto”, en Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras*, pp. 21-35, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004.
- FRÉMONT, ARMAND, *La région, espace veçu*, Flammarion, París, 1999.
- GARDUÑO, EVERARDO, “Los indígenas del norte de México: icono de una era transnacional”, en José Manuel Valenzuela

Culturales

- Arce (coord.), *Por las fronteras del norte*, pp. 130-168, Conaculta/Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- GILLIAN, ALBERT M. [1847], *Viajes por México durante los años 1843 y 1844*, Ed. Siquisiri-Conaculta, México, 1996.
- GONZÁLEZ ARRATIA, LETICIA, “La cultura del desierto y una de sus tradiciones simbólicas: el ritual mortuorio”, en Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras*, pp. 367-386, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004.
- GONZÁLEZ CEVALLOS, FAUSTINO, *Geografía de niños*, Tipografía de Dionisio Rodríguez, Guadalajara, 1866.
- GOTTMAN, JEAN, *La politique des États et leur géographie*, Armand Colin, París, 1947.
- HASSAN, FEKRI A., “Determination of the Size, Density, and Growth Rate of Hunting Gathering Populations”, en Steven Polgar (ed.), *Population, Ecology and Social Evolution*, Mouton Publishers, La Haya, 1975.
- JIMÉNEZ, ALFREDO, *El Gran Norte de México*, Editorial Tébar, Madrid, 2006.
- JODELET, DENISE (ed.), *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France (PUF), París, 1989.
- JUÁREZ, BENITO, *Documentos, discursos y correspondencia*, tomos II y IV, selección y notas de Jorge L. Tamayo, Secretaría del Patrimonio Nacional, México, 1964-1965.
- KANTNER, JOHN, *Ancient Puebloan Southwest*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- McGEE, W. J., “The Beginning of Agriculture”, *American Anthropologist*, 8, pp. 350-375, 1895.
- MITCHELL, DON, *Cultural Geography*, Blackwell, Malden (Mass.), 2001.
- MONTANÉ MARTÍ, JULIO CÉSAR, “Las fronteras sonorenses”, en Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras*, pp. 305-314, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004.

El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad

- MOSCOVICI, SERGE, *La psychanalyse, son image, son public*, Presses Universitaires de France (PUF), París, 1961.
- NEGRÍN, JUAN, *El arte contemporáneo de los huicholes*, Universidad de Guadalajara/INAH de Occidente, Guadalajara, 1977.
- PORRAS CARRILLO, EUGENI, “Algunos aspectos de las relaciones entre el desierto y los huicholes”, *Culturales*, vol. II, núm. 3, pp. 32-51, enero-junio de 2006.
- RAFFESTIN, CLAUDE, *Pour une géographie du pouvoir*, Librairies Techniques (Litec), París, 1980.
- RAJCHENBERG S., ENRIQUE, Y CATHERINE HÉAU LAMBERT, “La frontera en la comunidad imaginada del siglo XIX”, ponencia presentada en el Congreso de Americanistas celebrado en Sevilla, España, en julio de 2006a.
- , “Representaciones territoriales, fronteras e identidad nacional”, ponencia preparada para la XII Reunión de Historiadores Mexicanos, Estadounidenses y Canadienses, Vancouver (Canadá), octubre de 2006b.
- , “El septentrión mexicano entre el destino manifiesto y el imaginario territorial”, *JILAS - Journal of Iberian and Latin American Studies*, 11:1, pp. 1-40, julio de 2005a.
- , “Las fronteras de la patria”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXIII, núm. 67, pp. 239-252, El Colegio de México, enero-abril de 2005b.
- RESÉNDEZ, ANDRÉS, *Changing National Identities at the Frontier*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- RIVA PALACIO, VICENTE, *México a través de los siglos*, 16 vols, Ed. Cumbre, México, 1984.
- ROA BÁRCENA, JOSÉ MARÍA [1862], *Catecismo elemental de la historia de México*, INBA, México, 1986.
- ROUGERIE, GABRIEL, *L'homme et son milieu*, Nathan, París, 2000.
- ROZAT DUPEYRON, GUY, “Desiertos de roca y desiertos del alma. Un acercamiento antropológico a la crónica de Pérez de Ribas”, en Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras*, pp. 315-322, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004.

Culturales

- SALAS QUINTANAL, HERNÁN JAVIER, “La ‘gente del desierto’ en el norte de Sonora”, *Culturales*, vol. II, núm. 3, pp. 9-31, enero-junio de 2006.
- , y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004.
- SÁNCHEZ, JOSÉ MARÍA, *Viaje a Texas en 1828-1829*, Colección papeles históricos mexicanos, México, 1939.
- SCHEIBLING, JACQUES, *Qu’est-ce que la Géographie?*, Hachette, París, 1998.
- SHERIDAN PRIETO, CECILIA, “Territorios y fronteras en el noreste novohispano”, en Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras*, pp. 447-467, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004.
- SIERRA, JUSTO, *Juárez, su obra y su tiempo*, UNAM, México, 1972.
- TORRES PARÉS, JAVIER, “Frederic Jackson Turner: Frontera, mitos y violencia en la identidad nacional estadounidense”, en Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras*, pp. 421-427, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004.
- VELÁZQUEZ, MARÍA DEL CARMEN, *Establecimiento y pérdida del Septentrión de la Nueva España*, El Colegio de México, México, 1974.
- VILLALPANDO CANCHOLA, ELISA, “Cerro de Trincheras: sociedades complejas en el desierto de Sonora”, en Hernán Salas Quintanal y Rafael Pérez-Taylor (eds.), *Desierto y fronteras*, pp. 225-247, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Plaza y Valdés Editores, México, 2004.
- ZORRILLA, LUIS, *Historia de las relaciones entre México y Estados Unidos de América. 1800-1958*, tomo I, Ed. Porrúa, México, 1995.

Fecha de recepción: 5 de noviembre de 2006
Fecha de aceptación: 18 de diciembre de 2006