



Citation: Rojas López, J., & Ubaldo Serratos, S. S. (2025) El apocalipsis como herencia colonial: rupturas nómadas y la crisis del posnorteño en el Norte de México. *Quaderni Culturali IILA* 7: 21-31. doi: 10.36253/qciila-3301

Received: January 31, 2025

Accepted: March 1, 2025

Published: November 1, 2025

© 2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Disclaimer: The views and opinions expressed in this article are those of the author(s) and do not necessarily reflect the views or positions of the editors.

ORCID:

JRL: 0009-0002-6349-1516

SSUS: 0009-0008-5926-1907

El apocalipsis como herencia colonial: rupturas nómadas y la crisis del posnorteño en el Norte de México

The apocalypse as colonial legacy: nomadic ruptures and the crisis of the posnorteño in Northern Mexico

JESÚS ROJAS LÓPEZ, SEBASTIÁN SAMUEL UBALDO SERRATOS

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico

jesus.rola@politicas.unam.mx; sebastian.ubaldo@politicas.unam.mx

Abstract. This article analyzes the historical and symbolic construction of Northern Mexico as an apocalyptic space, understood as a permanent condition of the crisis initiated with the Spanish colonization. Through an interdisciplinary framework, it examines how the colonial-state imposition and the Chichimeca War transformed anti-state nomadic societies into northern subjects, shaped by systemic violence. Subsequently, it explores the emergence of the *posnorteño* in contemporary Mexico: a deterritorialized subjectivity, trapped between residual identities and assimilation into global capitalism. The text argues that the apocalypse should not be understood as a singular eschatological event but rather as a redefinition of the contours of existence, which seeks to align with Ernesto de Martino's notion of the *crisis of presence*, where coloniality and the State fractured ways of inhabiting the territory, generating reactionary and fascist identities. Through critical theory, it proposes rethinking the resistance from a politics of becoming-multitude, which recovers the nomadic memory as a line of flight in the face of the apocalypse. The analysis accentuates the urgency of dismantling hegemonic narratives about the North, pointing out the danger of returning into identitarian authoritarianisms.

Keywords: Apocalypse, coloniality, posnorteño, crisis of presence, becoming multitude.

Resumen. Este artículo analiza la construcción histórica y simbólica del Norte de México como espacio apocalíptico, entendido como condición permanente de crisis iniciada con la colonización española. A través de un marco interdisciplinario, se examina cómo la imposición estatal-colonial y la guerra chichimeca transformaron a las sociedades nómadas antiestatales en sujetos norteros, moldeados por la violencia sistémica. Posteriormente, se explora la emergencia del *posnorteño* en el México contemporáneo: una subjetividad desterritorializada, atrapada entre identidades residuales y la asimilación al capitalismo global. El texto argumenta que el apocalipsis no debe entenderse como un evento singular escatológico, sino como una redefinición de los contornos de la existencia. Esta definición de apocalipsis busca, además, alinearse con la noción de Ernesto de Martino de *crisis de la presencia*, donde la colonialidad y el

Estado fracturaron modos de habitar el territorio, generando identidades reaccionarias y fascistas. Mediante la teoría crítica se propone repensar la resistencia desde una política del devenir multitud, que recupere la memoria nómada como línea de fuga ante el apocalipsis. El análisis subraya la urgencia de desmontar narrativas hegemónicas sobre el Norte, advirtiendo los riesgos de recaer en autoritarismos identitarios.

Palabras clave: Apocalipsis, colonialidad, posnorteño, crisis de la presencia, devenir multitud.

PREÁMBULO

El apocalipsis que sacude el Norte de México no tiene un inicio claro, pero sus síntomas se arrastran desde múltiples fracturas históricas, culturales y afectivas que aún supuran. Este apocalipsis no es un evento futuro, sino un estado actual. No es la gran catástrofe por venir, sino el desgaste diario, la normalización de la crisis. El Norte de México y lo que se descubre como *posnorte* son una empresa cultural estatizada que crea sujetos norteros y *posnorteros*, que moldea en estos mismos sujetos una herramienta que sirva al Estado como columna para reproducir los albores del nacionalismo reaccionario. Nos referimos a un Estado que construyó fronteras, soldados y un mercado de la violencia, lo cual está legitimado desde el ejercicio de ofrecer el Norte como un producto que se consume, que se vende, que se intercambia y que también se fabrica con tinta sangre: ser nortero, en un contexto donde el Norte ha dejado de ser un territorio geográfico para devenir un estado de crisis permanente, implica asumirse como el producto de una irresuelta crisis de la presencia.

No hay verdad en sugerir que las diatribas conducen a respuestas definitivas. No es nuestra empresa el encontrar “al nortero” o definir qué tal o cual sujeto conduce a caricaturizar tal condición. Es un intento de pensar el Norte como un proceso histórico y político, que moldea sujetos y deseos desde la crisis. Entender esto genera nuevas configuraciones de existir y de ser que están por explorarse y tienen una manera de habitar la ruina. Lo que sí es tarea, entonces, es dar cuenta de cómo el Norte ha sido fabricado como empresa cultural y política, que a su vez es resultado de una administración colonial y capital.

EL EXTERMINIO DE LAS SOCIEDADES ANTIESTATALES

Entendemos que el apocalipsis en el Norte de México se inició con la conquista española de estos territorios, lo que significó una territorialización basada en el sedentarismo, la aniquilación de pueblos autóctonos y la colonización del territorio. Estas consideraciones sobre

el pasado nómada y antiestatal del Norte de México se pueden profundizar al considerar las ideas de Clastres sobre las sociedades de cazadores-recolectores como sociedades contra el Estado. Su teoría propone que las sociedades primitivas son, en realidad, sociedades complejas que eligen activamente resistir la formación de un Estado (1981; 1978). Esta resistencia es clave para comprender el profundo impacto que la colonización tuvo en estas comunidades, así como el surgimiento de la subjetividad del nortero en un contexto de colonización y capitalismo. Arriesgándonos a generalizar, y con ello caer en un cierto punto de vista arraigado en la latitud mesoamericana, ejemplificamos al nómada precolonial con el chichimeca, porque consideramos que su ser guerrero y su fatal destino como objeto de la primera guerra colonial al Norte de la Nueva España reflejan la interacción entre el indígena nortero con la colonización y el subsecuente apocalipsis que ésta acarreo.

El chichimeca, aquél habitante de lo que los españoles llamaron la Gran Chichimeca, era en realidad una multitud de etnias, tribus y culturas que los colonizadores englobaron en su famosa “Guerra Chichimeca” (Powell, 1977). Esta guerra implicó la imposición del nuevo orden social, el pecado original de todo Estado, sobre las comunidades y territorios que en la antropología y arqueología se han llamado como Occidente y Aridoamérica (Clastres, 1981). Además de compartir un territorio, estas sociedades tenían una organización social parecida y se puede resumir de la siguiente manera:

La organización social, en su mayor parte, no había pasado de la familia primitiva, de la ranchería y base tribal, [...] La sucesión de los caudillos se realizaba mediante el asesinato, el desafío o la elección. [...] Para los guamares, guachichiles y zacatecos, la organización socio-política estaba básicamente relacionada con la guerra; aun así, su respeto por la autoridad de los jefes no era muy grande (Powell, 1977, p. 57).

Como hemos dicho, estas sociedades pueden ser entendidas como sociedades contra el Estado. Definimos al Estado desde la propuesta de Clastres, quien lo propone como un signo de la *diferencia*, ya que, para él, el Estado es «el signo acabado de la división de la sociedad, en

tanto es el órgano del poder político independiente: desde su aparición, la sociedad está dividida entre aquellos que ejercen el poder y aquellos que lo obedecen» (1981, p. 214). Dicha forma de ejercer el poder político la encontramos a lo largo de Mesoamérica, y fue bastante conveniente para el establecimiento y dominio español sobre las naciones del centro y sur de lo que ahora identificamos como México. Este proceso significó un movimiento de instauración de una nueva casta política, económica y militar sobre el antiguo modelo mesoamericano.

Así, durante la conquista española, en lo enseñado como “Mesoamérica”, las tropas de conquistadores iban nutridas de cuerpos militares de indígenas aliados que conforman el grueso de las expediciones tlaxcaltecas, otomíes, mexicas, purépechas, entre otras (Salmerón, 2021). En lo que ahora llamamos Occidente y Aridoamérica, las cosas no eran iguales a la Mesoamérica civilizada, pues estas zonas culturales responden a lógicas centrífugas del Estado. Dicho lo anterior, para lograr una mejor comprensión sobre el colonialismo y el apocalipsis en el Norte, consideramos pertinente ampliar la propuesta de Clastres sobre las poblaciones amerindias de cazadores-recolectores en Sudamérica para poder abordar sus similitudes con los pueblos nómadas de Norteamérica.

Para el etnólogo francés, las formaciones políticas de estos grupos son sociedades principalmente violentas, dado que sus guerreros son «seres para la muerte» y su sociedad es una «sociedad para la guerra» (Clastres, 1981, p. 212). Clastres comprende la guerra desde una perspectiva diferente, desde una mirada anarquista y que retoma la pulsión de muerte, para con ello encontrar su causa en la misma estructura social y política de las sociedades primitivas. Así, nos propone una lógica diferente a la de Lévi-Strauss y nos dirá que «la guerra está antes que la alianza» (1981, p. 207). La guerra en la sociedad primitiva será una forma de vincularse con el *Otro*, misma que marca una continua afirmación del *Nosotros* frente al *Otro*, con el que se está fuera de las relaciones de parentesco y de la comunidad, que es el grupo local. Entonces, se hace necesario resaltar el carácter especular de la relación con el *Otro* y su exclusión del cuerpo social: «Es justamente este Otro, considerado como un espejo [...], el que devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y de su totalidad» (1981, p. 202).

Podemos notar que esta tensión se sustenta en un doble desenvolvimiento: el de la producción de diferencia y el del mantenimiento de un cuerpo social indiviso. Clastres (1981) dice que es la propia necesidad de supervivencia la que imposibilita a la comunidad primitiva de identificarse con el *Otro*. En este sentido, para que la comunidad se piense como una totalidad que responde a lo *Uno*, necesita la figura opuesta del extranjero/enemi-

go. Esta premisa ontológica posibilita que la guerra esté inscrita en el seno de la comunidad primitiva. Así, las sociedades de cazadores-recolectores del Norte de México responden a esta forma política y social estudiada por el autor. La organización tribal conocida por los americanistas es similar en el norte y sur del continente, en donde coexisten distintas figuras como la del chamán y la del jefe, o el guerrero, que a veces se pueden conjugar en una sola persona sin que esta monopolice el poder del grupo.

Entre los habitantes de la Gran Chichimeca, como dice Powell (1977), la figura del jefe es poco respetada, es decir, no impera sobre la voz de los demás miembros del grupo y puede ser rechazada aún en tiempos de guerra. Estamos ante sociedades guerreras que en su mismo seno repudian al Estado: entendido como lo *Uno* y como el signo de la división social. Es decir, las sociedades chichimecas son sociedades contra el Estado en el más estricto sentido clastresiano. Al considerar esto, podemos ver que en el Norte de México el Estado fue una consecuencia histórica del colonialismo, de la ruptura mítica entre lo nómada y lo sedentario, entre el chichimeca y el civilizado de Mesoamérica. La colonialidad, entendida como una nueva forma de territorialización del Norte, implicó que las subjetividades nómadas entraran a una lógica de la división, del sometimiento, una ruptura ontológica que puso en crisis su ser para la guerra, su ser contra lo centrípeto del Estado. Como podemos observar en la Guerra Chichimeca, la resistencia por parte de los nómadas frente al poderío colonial y su colonización fue tenaz (Powell, 1977). Sin embargo, la respuesta Estatal fue doble: por un lado, se desató una guerra a fuego y sangre, es decir, una guerra de exterminio; por otro, se impulsó la territorialización del Norte mediante la instalación de presidios y la fundación de pueblos con colonos indígenas traídos desde Mesoamérica, en el corazón mismo de la Gran Chichimeca. Esta guerra es la expresión violenta de una incompatibilidad entre mundos. Las tensiones entre la multiplicidad nómada y el sedentarismo colonial son claras: se enfrentan una sociedad sin Estado contra una sociedad colonial que se funda en un Estado despótico y bien definido; se enfrenta una economía doméstica centrada en los lazos de parentesco contra la máquina proto capitalista que terminará por consumir los flujos de plata de las minas del Bajío. Lo que se juega en esta guerra es más que la libertad, es un modo de vivir y de habitar la tierra. Un «construir, habitar y pensar» (Heidegger, 1994, p. 127)).

Derrota, sometimiento y desplazamiento fue lo que terminó por acontecer para los chichimecas. Las colonias que se instalaron en el Norte provocaron aquello que buscaremos alinear con una *crisis de la presencia* (De Martino, 1985). Esta crisis funda el mundo mágico y

sus dispositivos de subjetivación que De Martino investigó y exploró a lo largo de su obra.

La *crisis de la presencia* refiere al momento en que un sujeto pierde la capacidad de mantenerse en el mundo, de sostener su existencia simbólica y su agencia frente al derrumbe de su horizonte de sentido, el cese de su presencia. En el caso de los pueblos chichimecas, esta crisis no solo fue el efecto de la violencia física del sometimiento colonial, sino del desmantelamiento progresivo de su sistema cultural, territorial y espiritual. Este umbral de disolución, lo mágico, como lo entendía De Martino, emerge como un dispositivo de recomposición subjetiva: una forma creativa de habitar un mundo que ya no es propio. La *crisis de la presencia*, entonces, no es solo un quiebre existencial, sino una condición límite desde donde se reorganiza la experiencia humana frente al abismo del no-ser

La irrupción del Estado es un drama existencial en sí, y que devendrá en cada subjetividad como la experiencia angustiosa de una presencia que no logra mantenerse frente al mundo y, por ende «ante un riesgo extremo y definitivo, respecto al cual todo los demás que están ligados a la existencia humana pierden su significado y su relieve» (De Martino, De Martino, 1985, p. 198). Siguiendo De Martino, sería un drama existencial del existir – nómada, múltiple, centrífugo, indiviso y para la guerra – el del nómada, quien queda expuesto al riesgo de no existir en lo Estatal: diviso y a la vez homogeneizante. Dicha situación necesita de un dispositivo social, comunitario y cultural-histórico para ser rescatada de este riesgo. Tal dispositivo sería el magismo, porque, para el autor italiano, todas las expresiones de lo que llamamos “magia” se fundan en el drama que se relaciona con la angustia de existir. Sólo que, con la colonización del sujeto y el territorio que conlleva un *epistemicidio*, no hubo magia chamánica chichimeca que permitiera devenir en el caos del apocalipsis que trajeron los colonizadores. Por el contrario, lo que realmente pasó fue aquel fin mítico anunciando con trompetas y tambores de guerra, con pólvora y cruces para los paganos.

SUBJETIVIDADES FRACTURADAS POR LA MÁQUINA ESTATAL

Como hemos dicho, el pecado original de todo Estado es el nuevo orden; y la deslegitimación de él, su absolución. Una tensión, un territorio y una subjetividad abraza un tono sepia -construido por Hollywood- que es el Norte mexicano. Ya sabemos lo que los libros no oficiales dicen del Estado impuesto por la Corona española en América: un Estado y un estado de total insatis-

facción para el criollo blanco, el indio y el mestizo, y se puede decir que para el mismo nómada también (Navarrete, 2016). Si bien la conquista no solo introdujo nuevas formas de violencias, como la concepción del Estado, la filosofía occidental, el escorbuto, la relativización del tiempo en la mar, la tristeza del despojo, la angustia colonial del no-ser (Fanon, 2016) y la opulencia, también reconfiguró el territorio bajo la lógica de la sedentarización. De esta manera, el nómada del Norte no era solo un sujeto precolonial, sino un desafío constante a las estructuras que buscan fijarlo.

Fue el control instaurado por este nuevo *modus operandi*, junto con las configuraciones arquetípicas introducidas durante la colonización española – la raza, la economía, el sexo, el sexismo y el género –, lo que permitió que los principales instrumentos de dominación, es decir, la iglesia, la fuerza militar y las haciendas agrícolas, se consolidaran como mecanismos fundamentales para el sometimiento y la reorganización social. Claro ejemplo de ello lo tenemos con el trabajo de Tsing (2012), donde revierte el paso y la construcción del Estado poniendo criterio en cómo la agricultura, y el monocultivo, aunado al miedo de la fermentación de los cereales abrió senda al proceso Occidental entendido por Civilización. Dicho esto, la domesticación y las haciendas agrícolas son el punto clave de apoyo a las élites (Tsing, 2012). Sostenemos que el nómada, arrancado de su relación dinámica con el espacio, fue forzado a adaptarse a una lógica que le era ajena, y así nació el norteño. Con ello no aminoramos rasgos que se están en el espectro del nómada: la violencia, la tensión entre guerra y alianza, la descentralización política; sino que afirmamos que el nómada se convierte en un sujeto norteño, un colectivo, un *habitus* (Bourdieu y Wacquant, 2008), un *Uno* y un *Otro* producto de un sedentarismo – de movilidad y de pensamiento– impuesto; un habitante de un territorio convertido en frontera, donde la violencia no desapareció, pero que fue instrumentalizada para la dominación.

Para Deleuze y Guattari, siguiendo los planteamientos mitográficos de Dumézil, la *máquina de guerra nómada* fue capturada por el Estado, aquel terreno de magos y juristas, de Indra y Varuna. Esto debido a que, como hemos dicho, la figura del guerrero profesional de estas sociedades que habitan los territorios lisos y que tienen por guerreros a *seres para la muerte*, en un principio repudian al Estado, es una máquina social *estadofóbica*:

El Estado no tiene de por sí máquina de guerra; sólo se apropiará de ella bajo la forma de institución militar, y ésta no cesará de plantearle problemas. De ahí la desconfianza de los Estados frente a la institución militar, en

tanto que procede de una máquina de guerra extrínseca (Deleuze y Guattari, 2004, p. 362).

Siguiendo a los autores, la *máquina de guerra* tiene otro origen, es ajena a la forma Estado. Aclarando este panorama, podemos empezar a darle forma conceptual, y por tanto histórica, al sujeto que compete este apartado y que es antesala del *posnorteño*: el norteño. Así, el norteño aparece como un sujeto apocalíptico cuya reacción al colapso no radica en la crítica de las estructuras, sino en una afectividad conservadora del orden colonial, de corte reaccionario, que busca anclar sentido en figuras de orden a partir del desastre.

Para definir al *sujeto apocalíptico* mencionado es necesario hablar de la noción de apocalipsis. No se puede hablar de apocalipsis sin hablar de la ambigua noción de progreso, de linealidad, de futuro y de pasado, de quiebre, ruptura y organización. Ya Walter Benjamin alertaba con el *Angelus Novus* sobre el Paraíso desde el cual «sopla un viento huracanado que se enreda en sus alas, tan fuerte que ya no puede plegarlas» (2024, p. 34); el mismo Paraíso que avecina el final. Anclar esta noción de fin y finalidad viene siempre de la mano de su cómplice, que es la teleología. Todo fin, tiene un recoveco de salvación, una utopía que sostiene la posibilidad. El fin de la vida trae el cielo, dice el cristianismo; el fin de la pobreza trae el progreso, dice el Estado colonial; el fin del duelo trae la aceptación, dice la tanatología; entonces, el fin del fin trae ¿más fin? El apocalipsis no debe entenderse como un evento singular escatológico, más bien es una redefinición de los contornos de la existencia, humana y no humana. Es más, podemos decir que el apocalipsis es un *discurso* (Derrida, Porter y Lewis, 1984). Sin sorpresa, se descubre que en sí mismo el apocalipsis ha operado como horizonte de control, una alerta sobre la ruptura inminente que cobija con esperanzas y promesas, que se compromete. Es esa herramienta interpretativa que tiente al evento real, que es la vida, el actuar, que devuelve al actor a su estado vegetativo, es decir, a la muerte de la acción colectiva.

Habría que desterrar este tono mísero e inmediato que es el apocalipsis y subvertirlo, devenirlo, casarlo, con “s”, no con “z”. Como alerta Cortázar con el juego de palabras «yo no estoy comprometido [...] estoy casado» (1980, 6m48s). Aceptar un compromiso es ser fiel a los ideales, y a un territorio, a un pueblo; «cuando cumplo una acción que significa una denuncia, un ataque, una tentativa de echar abajo esos sistemas siniestros que están alienando o explotando y destruyendo nuestra América Latina [...], ese es el verdadero compromiso» (1980, 6m30s). Ya el propio De Martino había vaticinado lo siguiente:

Nuestra civilización está en crisis: hay señales de que un mundo va a despedazarse, y otro se anuncia. [...] No obstante, una cosa es cierta: cada uno debe asumir su propia responsabilidad. Podrá ser lícito equivocarse en el juicio; lo ilícito será no tenerlo. Podrá ser lícito obrar mal; lo ilícito será no obrar (de Martino, 1985, p. 13).

Simultáneamente, Žižek nos invita a pensar el apocalipsis como una condición que opera de manera latente y que cuestiona las estructuras que sostienen el argumento del acabose del mundo, un mundo local que hace dialéctica con lo global (2013). Se define apocalípticos no como compromiso, sino como casamiento, como forma de enlazarse con el *Otro*, de hacer un lazo social. Se trata de una promesa sin horizonte claro, de un deseo que no se cumple, que se estanca en un presente suspendido. Escindir-se con el apocalipsis implica una forma de vinculación total: no es un compromiso que anticipa una salida, sino una entrega que asume la crisis como destino. Es habitar el quiebre, no como tránsito hacia un nuevo orden, sino como afirmación del desorden. Es actuar, no postergar.

Aunque está moldeado por una larga genealogía de catástrofes, el norteño no reproduce pasivamente sus efectos. Este sujeto, urdido en el apocalipsis, ha reemplazado la inocencia y el confort que conlleva la alienación por una forma endurecida de habitar el desastre. En este sentido, como propone Haraway (2016), se trata de enfrentar los ruinosos legados del presente con una mirada crítica que se atreva a habitar las grietas sin nostalgia. El norteño, sin embargo, no es simplemente un heredero pasivo de las condiciones impuestas por la crisis de la irrupción colonial en América: aunque forjado en la violencia estructural del colonialismo, aún estaba lejos de interpelar dichas condiciones desde una conciencia histórica y política. La diferencia sustancial entre el norteño y el posnorteño permite extender la mirada regional hasta los albores de la fundación del México post independentista y el subsecuente México posrevolucionario. Si bien el norteño no es una categoría homogénea en términos empíricos, al observar en retrospectiva es claro que, en ciertos momentos históricos, si fue consolidado dentro del imaginario nacional, así como lo fue el indígena en la construcción del Estado Mexicano, pero de esto ya se ha hablado en las ciencias históricas y antropológicas mexicanas¹. El Norte se yergue como un tejido complejo

¹ Como ha señalado Jaime Marques-Pereira (2001), el Norte fue convertido en una metáfora territorial de modernidad, productividad y virilidad, erigiéndose como modelo de nación dentro de la nación. Esta invención, al igual que la del indígena, respondía más a necesidades políticas que a realidades culturales (Bartra, 2002). Tal como lo han argumentado Bonfil Batalla (1989) y Stavenhagen (2010), a la par de Aguirre Beltrán (1967), la figura del “indígena” fue producida por el

que emerge en un momento de consolidación nacional. Es el capitalismo tardío (Habermas, 1999), la Colonia, la expansión de las fronteras económicas y las dinámicas de resistencia e incorporación al sistema político centralizado lo que consolida a este sujeto norteno.

Para dar cuenta de este sujeto, es importante el México posindependentista, donde el Norte se caracterizó por su marginalidad respecto al centro de poder político. La “independencia” no sólo consolidó un proyecto nacional cohesivo y funcional para el aparato estatal, sino que intensificó la fragmentación regional. El Norte fue hábitat de comunidades indígenas sobrevivientes a la violencia colonial que daban cuenta de ese pasado, de pequeños núcleos mestizos acaudalados, y de grupos criollos que subsistían en una economía predominantemente extractivista y agrícola. Este espacio estaba atravesado por la movilidad constante de grupos indígenas – que hemos caracterizado con el chichimeca –, cuyas dinámicas de resistencia frente al control estatal alimentaban la narrativa del Norte como tierra indómita y salvaje, desde la perspectiva del ejercicio nacional de centralización política y bélica.

Tras la Revolución Mexicana, el país buscó integrar al Norte como parte del proyecto nacionalista, como alguna vez lo fue el indio atrasado que, empachado con pulque y tortilla, estaba “perdido” en el caos colonial, en lo que se define como la «conversión del indio en no-indio» (Barabas, 2000, p. 17). Pero este proceso integracionista no fue uniforme ni estuvo exento de contradicciones. Las aristas que marcaron el paso del Norte por México, o más bien que México pasara por el Norte, estuvo en su medida influenciada por los hechos que hicieron los españoles sobre los nómadas tras su arribo: un Norte que es violento, sangriento y debe ser no domado, sino domesticado, territorializado por los flujos del Estado y el capital. En efecto, el Norte se configuró tempranamente como un eje estratégico en la consolidación del proyecto nacional mexicano. El rumor del Norte que falsamente cuestionaba al Estado permitió mitificar ese territorio violento con una nueva cara. Un Norte de hombres, así dicho, de hombres en el estricto sentido del sexo masculino, de patriarcado, de independencias y de armas desenfundadas al menor peligro. Por otro lado, al igual que Chiapas fue un perfecto estado político para todos los proyectos antropológicos y políticos estadouni-

denses y mexicanos que culminarían en el proyecto Harvard (García Méndez, 2014), el Norte fue un territorio de importante experimentación cultural y económica, donde las influencias estadounidenses se mezclaron con las locales para producir un *ethos* distintivo, una «multiculturalidad abigarrada» (Gimenez, 2007, p. 27)

Durante el México posrevolucionario tardío, el Norte se consolida como lo que ya había sido proyectado por la Corona Española: un espacio de promesa económica, ahora incorporado plenamente al imaginario y al proyecto del Estado mexicano. Una rápida pesquisa al Programa Bracero permite ver cómo éste ayudó a la intensificación de la migración laboral hacia Estados Unidos entre el año de 1942 hasta el entrado año de 1964 (Durand 2007). Se implementó una movilización masiva de hombres que trabajaran en las faenas agrícolas para dar cabida a la demanda de cosechas que alimentarían a las familias del país. Sumado con la precarización del peonaje, que era extensión en la clase media del Norte de México (Durand, 2007), el programa trajo consigo, súbitamente, una confirmación de que el Norte estaba próximo a reconfigurarse en un discurso de progreso. Estados Unidos no tardó en colonizar y construir ideales sobre el norteno que él mismo no concebía: sueldos en dólares, automóviles, propiedad privada, movilidad. Para tales efectos del imperio que resultaba ser Estados Unidos, habría que entender la gran transformación que constituyó el traslado del pensamiento de Occidente a la latitud americana. Estados Unidos figuró como ese deber ser, ese principio de progreso que en su inicio del sujeto apocalíptico fue España y gran parte de Europa. Por esa razón Estados Unidos es la Colonia que transgrede al sujeto norteno que alguna vez fue nómada y lo transforma en un corolario de la tradición capitalista.

Influencias musicales, cinematográficas y teorías no solo circularon: actuaron como catalizadores en la formación de un nuevo sujeto que respondía a una realidad en transformación, un producto de esta nueva colonia norteamericana y devenir apocalíptico en esta segunda fractura de la identidad. Sin embargo, sostenemos que este nuevo sujeto, a diferencia del norteno, empezaba a vincularse con el ejercicio de la “retrointrospección” -introspección y retrospección-. Pudieron ser muchas las cosas y las herramientas que permitieron a este sujeto erigirse, pero nosotros creemos que es la entrada a la exposición de las dinámicas globales en el campo simbólico. El *posnorteno* deviene apocalíptico “esquizoide”, es decir, ni plenamente integrado al discurso del modernismo occidental ni completamente anclado a sus raíces tradicionales. Los guiños hacia la narcocultura como producto de consumo podrían, en medida, encapsular la condición de este sujeto que reconoce su enajenación

Estado mexicano como categoría fija, civilizable y administrable. Lejos reflejar la diversidad y autonomía de los pueblos originarios, el “indio” fue esculpido como sujeto tutelado, una alteridad funcional a los proyectos civilizatorios, indigenistas y posteriormente multiculturalistas del Estado (Saldívar, 2008; Aguilar, 2020; Gargallo, 2012). Esta operación de homogeneización revela que lo indígena no ha sido un lugar desde el cual se habla, sino una posición para ser hablada, gestionada, representada desde afuera.

en un sistema que lo condena a la marginalidad (Bece-rra Romero y Hernández Cruz, 2019), pero que también le otorga cierta agencia simbólica, encarnada en figuras de tal condición *posnorteña*: el “buchón” (León, 2019), el narco, el sicario, el aspiracionista a gringo. No obstante, debe pensarse en tales figuras como producto de un sistema que necesita construir sujetos afines a los principios estatales y que funcionen para amalgamar el mito del Norte como violento, dando paso a este *posnorteño*, que, si bien es “apocalíptico *esquizoide*”, sigue siendo reaccionario. O, mejor dicho, fascista.

EL POSNORTEÑO: CRISIS DE LA PRESENCIA Y ESQUIZOFRENIA CULTURAL

Para entender cómo se configura este sujeto *posnorteño* dentro de la colonización y la estatización de las subjetividades, recurrimos al concepto de *rostridad* de Guattari. Este concepto se define como una micropolítica de cierre semiótico, un mecanismo que redirige constantemente los significados hacia estructuras de poder dominantes (2013). Es decir, el *yo* no surge de manera autónoma, sino que se construye a partir de significaciones impuestas que son históricas y particulares. Aunque este proceso se vincula con la lógica del falo como estructura de territorialización, Guattari lo distingue de la visión lacaniana del estadio del espejo, porque no depende de un gran *Otro* universal, sino de formaciones de poder específicas que operan en cada contexto social. Para Guattari, esta rostridad debe ser entendida como el anverso del falo, en tanto que permite la subjetivación y territorialización de los cuerpos. Es dicha territorialización la que nos compete en este punto de la disertación, ya que, como hemos visto, históricamente el Norte ha sido objeto de desterritorializaciones y territorializaciones, siendo las territorializaciones del Estado y el Capital las que quebraron la forma nómada de relacionarse con el cuerpo de la Tierra.

La colonización española del Norte fue una forma de creación de identidad, de subjetivación fálica, entendido este falo como signifi- cante de lo *Uno*; en pocas palabras, del Estado y el modelo de humano -y de hombre- que trajo la colonización. Sin embargo, lo anterior se complica dentro de una mirada histórica, porque el rostro, dentro de la máquina capitalista, se difumina, se desterritorializa de nuevo ya no en las grandes planicies del cuerpo de la tierra que habitaban los nómadas, sino en los flujos del mercado y sus identidades que hacen de fuerza centrífuga frente al ideal e identidad nacional que promovió el Estado-Nación mexicano como poder hegemónico y aglutinante. El proyecto colonial español

trazó los primeros contornos de un rostro estatizado: el rostro colonial, el rostro del Estado. Con esto no damos por hecho que fue el primer sistema en haber dado rostro, en tanto una micropolítica de mediación, dado que, como mencionamos al inicio del trabajo, los chichimecas ya contaban con identificaciones que iban del *yo* al cuerpo social. Este rostro colonial, como maquillaje indeleble, buscaba ocultar la fluidez del devenir nómada y plantar raíces en un suelo chamánico, que se resistía a ser poseído.

Dicho lo anterior, los procesos de semiotización que el capital trata de capturar y de indexar a él dan como resultado algo que llamaremos subjetividades en crisis o “a medio camino”, ya que estas se encuentran entre el rostro -nacional y colonial- y la desterritorialización nómada que funciona como línea de fuga:

Bajo su vertiente de desterritorialización, el poder capitalístico pone por delante una función fálica, que somete el conjunto de los afectos y de los contenidos de cuerpo sexuado a un sistema de operador a-significante de la división social de los sexos -falo no falo-, mientras que, sobre su vertiente de reterritorialización, presenta rostros que “personalizan” esta operación reductora, que restituyen al deseo de minúsculas territorialidades, [...] o incluso y sobre todo aquella, sin rostro, del superyó (Guattari, 2013, p. 237).

Si bien hasta ahora hemos comulgado con la propuesta de Deleuze y Guattari sobre el tratamiento de las subjetividades y de lo social, creemos que, cuando cae el rostro, por más que sea una cuestión política y necesaria para su esquizoanálisis, se arroja al sujeto a un proceso y sentir que trae consigo sufrimiento y una *crisis de la presencia*. Ante la caída del rostro ese sujeto es despojado de su relación con el otro y el *Otro*, se pierden los límites de su presencia y el mundo parece devorarlo. Implica navegar con tribus flotantes habitando los vacíos de lo que alguna vez fue un *yo*. Como los mismos autores apuntan en *Mil Mesetas*:

Deshacer el rostro no es nada sencillo. Se puede caer en la locura. ¿Acaso es un azar que el esquizofrénico pierda al mismo tiempo el sentido del rostro, de su propio rostro y del de los demás, el sentido del paisaje y el sentido del lenguaje y de sus significaciones dominantes? [...] el rostro es una política, deshacer el rostro también es otra política, que provoca los devenires reales, todo un devenir clandestino. Deshacer el rostro es lo mismo que traspasar la pared del signifi- cante, salir del agujero negro de la subjetividad (Deleuze y Guattari, 2004, pp. 191-192).

Por esa razón, queremos regresar a la noción de De Martino con la *crisis de la presencia*. En otros tiempos,

las sociedades “primitivas” son salvadas por el magismo como producto histórico de aquel mundo premoderno y precolonial, mientras que el sujeto colonial cae en un vacío histórico, una intemperie que es antesala al caos que devora todo. Para el autor italiano, en la esquizofrenia ocurre lo siguiente:

En la esquizofrenia, por el contrario, el existir ya no está decidido y garantizado como debiera estarlo de acuerdo a la situación histórica en que se halla. El drama individual queda aquí como algo meramente privado, [...] y surge sin que el ambiente histórico, bajo la forma de tradiciones acreditadas y de instituciones operantes, esté suficientemente preparado para acogerlo y resolverlo [...] La presencia declina desde el plano histórico que le corresponde *de jure*, y por mucho que se oponga y resista a la caída, no tiene la fuerza suficiente para detenerla y para rescatarse (de Martino, 1985, pp. 258-259).

La *crisis de la presencia*, que surge de esta crisis existencial a la que es arrojado el sujeto del Norte, puede ser una experiencia compartida en estos tiempos apocalípticos, como se observa en las palabras de Fernández Savater al respecto de la *crisis de la presencia*:

Lo que creía sólido y garantizado [la unidad y autonomía de mi yo] empieza a desintegrarse. Vacila y se hunde la frontera que me separaba nítidamente del mundo. No me reconozco, y tampoco a los otros, hasta entonces tan familiares. Es como si yo ya no fuera yo, como si un intruso se me hubiese colado dentro. [...] ¿Estaré poseído, embrujado? Las mismas realidades físicas se rebelan contra el dominio de mi voluntad. Si ahora el interior me asusta, el exterior parece haber perdido igualmente su objetividad maciza. Se vuelve como de cera. La tierra tiembla. Todo me parece irreal y, más que miedo a algo en concreto, siento una angustia indefinida. Inquietud. ¿Por qué esto? Y ¿por qué a mí? (2015, s/p).

En esta declinación de ser, que es esquizofrénica, la cultura histórica y particular de los Estados-Nación se muestran insuficientes para construir un nosotros, un *común* que haga de este drama algo público y comunitario. El sujeto *posnorteño* es arrojado a un esfuerzo monadista (De Martino, 1985) de restablecer su presencia ante un mundo caótico y tambaleante que repudia y lo repudia de regreso; los antiguos rostros del macho y el patriarcado se develan, por su toma de consciencia, como anatemas, semiotizaciones sagradas y malditas que son parte de la destrucción del mundo y de sí mismo. Cuando conoce parte de su rostro y con ello cae su identificación con aquel falo erguido por la situación colonial, el sujeto es arrojado a la crisis, a la nada y a la posibilidad de devenir algo más, pero sin herramientas comunitarias que puedan sostener su presencia, y con

ellas, hacerle frente al caos del mundo. En el caos, las transformaciones son infinitas y ahistóricas, pues no hay especialista ritual perteneciente al mundo de la magia, ni comunidad que lo ancle de nuevo a una cierta estabilidad del mundo y el cuerpo social.

Tratar de reconocer el propio rostro es enfrentarse a la crisis y a su inherente posibilidad de devenir, pero sin comunidad, sin ritual, sin magia el salvarse se vuelve una cuestión problemática. Para salvarse, o por lo menos darse lugar en la vida, al sujeto *posnorteño* se le presentan dos alternativas estatizadas, que, aunque parezcan reduccionistas, resuenan en las comunidades fragmentadas: el *sicario* o “la mafia”, o ser policía. Estas dos alternativas en un Narco Estado parecen ser dos caras de una misma moneda: la del fascismo. Con esto no pretendemos caer en un ejercicio de caricaturizar el Norte como si creara antagonistas asimétricos, sino más bien dar cuenta que el Estado, con sus reaccionarios, sabe que está en crisis, y, al igual que el norteño, tiene que hacer algo para evitar su fin. La salida que proponemos es otra forma de ser y dar lugar a la presencia del sujeto de estos tiempos apocalípticos. Si bien, en palabras de Deleuze y Guattari, el esquizofrénico «Sólo tiene un desierto y tribus que lo habitan, un cuerpo lleno y multiplicidades que se aferran a él» (2004, p. 37), es en esos terrenos de su subjetividad en los que discurren lo nómada y las planicies inmanentes a él donde reside la posibilidad de restablecer su presencia y un nuevo lazo social, un nuevo rostro que no sea semblante del falo y que le permita ir más allá de los horrores que se han desencadenado en estas tierras mexicanas. Esta respuesta sólo puede ser histórica, tanto propia y particular, así como de la comunidad en la que este está inserto. La consigna a seguir sería la siguiente: devenir una multitud -chichimeca- que actualice el pasado en el presente.

HACIA UNA POLÍTICA DEL DEVENIR-MULTITUD: RESISTIENDO EL APOCALIPSIS DESDE LAS RUINAS

Devenir *posnorteño* no es una iluminación súbita ni una epifanía emancipadora. No es un bautizo por la contracultura ni un rito de paso al margen del Estado, porque sugerir tal práctica caería en el mismo discurso que hemos tratado del Estado en torno a la construcción de ese *ser para la muerte y sociedad para la guerra*: una cultura que se puede apropiarse y reproducir a manera de producto. Es, más bien, un ejercicio incómodo, una auto-observación paranoide: colocar un espejo en el rostro del patriarcado, del macho, del patrón, del policía, del super-yó que llevamos dentro y que amenaza con devolverle la mirada. Es vigilar al “facho” que nos habita, reconocer

que la estatificación del capital no es solo externa, sino interna, escrita en el tejido de nuestros deseos, en la forma en las que nos relacionamos, en los impulsos que nos parecen naturales, pero que son sintomáticos de un mundo modelado por la jerarquía y la violencia.

Pero incluso este gesto – el de vigilar nuestras propias estructuras internas de poder – no está exento de riesgo. El capital es lo suficientemente astuto como para permitirnos jugar al disidente, al transgresor, al que se mira con sospecha, siempre y cuando no se rompa el marco del juego. Así, el posnorteño corre el peligro de performar una crítica que ya ha sido anticipada por las lógicas del mercado. El espejo se convierte entonces en un escenario: no miramos para desmontar, sino para ensayar una identidad disidente que se vuelve intercambiable, consumible, neutralizada. Y así, incluso la incomodidad se vuelve estética; incluso la paranoia se vuelve parte del guión. Sobre esto Fisher afirma que el capitalismo no solo captura la economía, sino la imaginación. Si algo caracteriza a este *realismo capitalista* (2018), es su capacidad de convencernos de que no hay alternativa. No es que se prohíba soñar, es que solo se permite soñar dentro de los límites del mercado.

El capital ofrece la fantasía de la transgresión para que nunca escapemos realmente. Vende la rebeldía prefabricada, esa misma que operó en los usufructos que cooptaron al nómada y al norteno, encerrándolos en una condena de ser uno para y con el Estado: un discurso antisistema empaquetado en un delirio reaccionario de cultura patriarcal, una cultura violenta que calla con acero silbante a los retractores, que educa desde la humillación. Y así, en este delirio inducido por el mercado, el norteno, como producto cultural y social, se come el engaño del devenir *posnorteno*, que, con todo, es un producto que es construido en los marcos de la política mexicana: el juego del *posnorteno* “esquizoide” y el *posnorteno* “facho”. Pero el *posnorteno* “esquizoide” no se define sólo por la alienación, sino por su capacidad de reconocerla. Es un sujeto apocalíptico, pero no como el norteno, que fue arrojado al colapso sin comprender su lugar en él. El *posnorteno* es un sobreviviente, una anomalía compleja, que carga con la consciencia de su tragedia: el reconocimiento de que el mundo que habita es una ruina en tiempo real, vis a vis en el *abiss*. Ahí donde Tiqqun y Amador Savater se cuestionaban el porvenir de *Bloom*, encontramos en el *posnorteno* esa audacia, esa semilla producto del colapso, ya que como el filósofo español recuerda: «El Bloom es al mismo tiempo veneno y antídoto» (2015, s/p). *Bloom* es un sujeto terminal del capitalismo, anónimo, sin raíces, sin comunidad, sin tribu, *desterritorializado* (Deleuze y Guattari, 2004). El Bloom ya no recuerda; el *posnorteno* no puede olvidar.

Pero aquí está el peligro: el *posnorteno*, en su afán de escapar, puede caer en su reverso autoritario. Es decir, puede refugiarse en identidades fijas, en el retorno desesperado de la restauración de los rostros caídos bajo el disfraz de una rebeldía que en realidad es reacción. Es muy fácil perderse en el naufragio. Rivera Cusicanqui (2015) recuerda que la colonialidad no despoja solo de la Tierra, sino de la capacidad de leer nuestra propia historia. Obliga a pensarnos desde narrativas ajenas, desde la modernidad que mutila y luego oculta la historia, susurrando que nunca se estuvo completo sin el proyecto colonial. Pero la respuesta a esta crisis no está en una nostalgia indigenista, ni en un regreso romántico a un pasado idealizado. Rivera Cusicanqui nos invita a mirar los fragmentos, a leer las grietas en el muro, a rastrear en el lenguaje y en los cuerpos las huellas de la resistencia. Para el *posnorteno*, esto significa reconocerse como producto de la violencia histórica que atisbó su condición nortena, pero también como un punto de fuga dentro de ella.

Si algo ha enseñado la historia es que el fascismo no es un fenómeno externo, ni un ente demoníaco que surge en tiempos de crisis. Es un virus latente en la estructura misma del poder, en la estructura del Estado, en la ética del castigo y la obediencia, en el deseo de orden que se disfraza de justicia. Vigilar al fascista, al “facho”, interior no es solo una ideología, sino un reflejo de esa formación subjetiva que contornea al *posnorteno*. Tampoco se trata de revertir roles y hacer que el juzgado sea juez, es, más bien, preguntarse por qué sentimos la necesidad de establecer jerarquías, por qué el autoritarismo nos seduce cuando se disfraza de estabilidad. Hay que recordar que, como Fisher, la crisis no es problema personal, sino consecuencia estructural (2018). En este sentido, el *posnorteno*, no es una identidad, sino un ejercicio: el de mantenerse en guardia, no caer en la trampa del mercado ni en la melancolía paralizante. Es saber que la modernidad lo ha convertido en un animal domesticado, pero que dentro de él sigue habitando un vestigio nómada, una memoria de guerra y resistencia, un eco de lo que fue antes del Estado. Y, si algo queda claro en este apocalipsis, es que la única salida no es esperar un final redentor, sino atravesarlo, torcer sus lógicas y encontrar en la crisis una oportunidad de devenir otra cosa.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Gil, Yásnaya Elena. 2020. *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Ciudad de México, Almadía.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1967. “Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso domini-

- cal en mestizoamérica”. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Barabas, Alicia M. 2000. “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”. *Alteridades*, vol. 10, n° 10, pp. 9-20. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/747/74701902.pdf> [Consultada el 10/01/2025].
- Bartra, Roger. 2002. “El Otro y la amenaza de transgresión”. *Desacatos*, n° 9, pp. 117-122. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900908> [Consultada el 26/07/20025].
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. *México profundo. Una civilización negada*. México, Grijalbo.
- Becerra Romero, América Tonantzin y Hernández Cruz, Diego Armando. 2019. “Fascinación por el poder: consumo y apropiación de la narcocultura por jóvenes en contextos de narcotráfico”. *Intersticios sociales*, n° 17, marzo, pp. 259-285. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-49642019000100259&lng=es&tlng=es. [Consultada el 11/01/2025].
- Benjamin, Walter. 2024. *Sobre el concepto de historia. Seguido de anexos*. Madrid, 2Cuadrados.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. 2008. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Clastres, Pierre. 1978. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, Monte Ávila Editores.
- Clastres, Pierre. 1981. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa.
- Cortázar, Julio. 1980. Topografía de una Mirada: entrevista a Julio Cortázar. Entrevista realizada por Alan Caroff. YouTube, subido por Máxime Moncafé, 17 de feb. 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=ByTYA9N2y4A>
- De Martino, Ernesto. 1985. *El Mundo Mágico*. D. F., Universidad Autónoma Metropolitana.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2004. *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia, PRE-TEXTOS.
- Derrida, Jacques, Catherine Porter y Philip Lewis. 1984. “No apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missile, Seven Missives)”. *Diacritics*, vol. 14 n° 2, summer, pp. 20-31. <https://doi.org/10.2307/464756>
- Durand, Jorge. 2007. “El programa bracero (1942-1964). Un balance crítico”. *Migración y Desarrollo*, n° 9, segundo semestre, pp. 27-43. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000902> [Consultada el 15/01/2025].
- Fanon, Frantz. 2016. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal.
- Fernández-Savater, Amador. “Crisis de la presencia. Una lectura de Tiquun”. *Filosofía Pirata*. 3 de octubre de 2015, <https://www.filosofiapirata.net/crisis-de-la-presencia-una-lectura-de-tiquun>
- Fisher, Mark. 2018. *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Caja Negra.
- García Méndez, José Andrés. 2014. “La antropología estadounidense en Chiapas: los proyectos Harvard y Chicago”. *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 9, n° 9, agosto, pp. 297-312. Disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/351> [Consultada el 05/01/2025].
- Gargallo Celentani, Francesca. 2014. *Feminismo desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, Editorial Corte y Confección.
- Gimenez, Gilberto. 2007. “La frontera norte como representación y referente cultural en México”. *Cultura y representaciones sociales*, vol. 2, n° 3, septiembre, pp. 17-34. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102007000200002&lng=es&nrm=iso [Consultada el 17/01/2025].
- Guattari, Félix. 2013. *Líneas de fuga: por otro mundo de posibles*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus.
- Habermas, Jürgen. 1999. *Problemas de Legitimación en el capitalismo tardío*. España, Ediciones Cátedra.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, Duke University Press.
- Heidegger, Martin. 1994. “Construir, habitar y pensar”. *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 127-142.
- Marques-Pereira, Jaime. 2001. “Competitividad del subdesarrollo y flexibilidad del trabajo en el norte de México”. *Las regiones ante la globalización: competitividad territorial y recomposición sociopolítica*, compilado por Carlos Alba Vega e Ilán Bizberg, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 521-560.
- Navarrete, Federico. 2016. *Alfabeto del racismo mexicano*. Barcelona, Malpaso Ediciones.
- León Olvera, Alejandra. 2019. *La Feminidad Buchona: performatividad, corporalidad y relaciones de poder en la narcocultura mexicana*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, 2019. Tesis de doctorado. Disponible en: <https://posgrado.colef.mx/wp-content/uploads/2019/08/TESIS-Le%-C3%B3n-Olvera-Alejandra-DESC.pdf> [Consultada el 20-01-2025].
- Powell, Philip Wayne. 1977. *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. *Sociología de la imagen. Mirada ch'ixi desde la historia andina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón.
- Saldívar Tanaka, Emiko. 2008. *Prácticas cotidianas del estado: una etnografía del indigenismo*. México, Universidad Iberoamericana.

- Salmerón Sanguinés, Pedro. 2021. *La batalla por Tenochtitlán*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2010. *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires, CTA Ediciones; CLACSO.
- Tsing, Anna. 2012. "Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species". *Environmental Humanities*, vol. 1, n° 1, pp. 141-154. <https://doi.org/10.1215/22011919-3610012>
- Žižek, Slavoj. 2013. *El dolor de Dios: Inversiones del Apocalipsis*. Madrid, Akal.