

## **La conciencia étnica y sus efectos para la supervivencia económica y cultural de los pueblos indígenas: el caso de los kikapú de Coahuila**

Elizabeth Mager<sup>52</sup>

### **Introducción**

Desde la conquista de los pueblos indígenas del continente americano, su supervivencia económica y cultural estaba en peligro. Sin embargo, una gran cantidad de estos pueblos podía sobrevivir gracias a su conciencia étnica que generó una resistencia significativa en contra de amenazas ajenas. Por tal razón, el objetivo de este trabajo consiste en un análisis de la conciencia étnica en relación con la conciencia social en general y la resistencia étnica en particular para demostrar los efectos para la supervivencia económica y cultural de las etnias.

De esta manera, el trabajo se divide en dos capítulos: la *Reflexión teórica*, en donde se establece una relación entre los conceptos de conciencia social y étnica, así como la resistencia étnica y sus efectos de supervivencia económica y cultural; *La conciencia étnica y sus efectos de supervivencia cultural en los kikapú de Coahuila*, partiendo de La conciencia étnica kikapú en el transcurso de su historia para llegar a El trabajo empresarial y El refugio al Centro cultural en El Nacimiento, Coah.

El método de este trabajo consiste en el método científico de índole analítico-sintético, deductivo e inductivo, en donde el análisis teórico se comprueba en la práctica y viceversa para lograr una mayor objetividad en los resultados. Así, la investigación documental se apoya en la investigación de campo mediante la observación participativa y entrevistas, entre otras técnicas de investigación.

---

<sup>52</sup> Correo electrónico: [emagerh@yahoo.com.mx](mailto:emagerh@yahoo.com.mx). Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

## **Reflexión teórica. Relación entre conciencia social, conciencia étnica y resistencia étnica**

### *Conciencia social*

Para un mayor entendimiento de la conciencia étnica, es necesario situarla en relación con el concepto de conciencia social, porque permite una mirada más objetiva desde las reglas internas del proceso dialéctico. Por tal motivo, no se parte de una teoría ficticia sino de la realidad, en donde se presentan conflictos sociales y políticos provocados por una asimetría de poder, sea en una relación desigual entre naciones, entre la sociedad dominante y minorías étnicas, entre la clase dominante y oprimida. Bustamente se refiere a una asimetría de poder cuando exista “una interacción social en condiciones de un poder desigual o asimétrico entre dos partes, siempre y cuando esta asimetría no rebase ciertos límites [...]” (Bustamante, 1989: 11).

Esta asimetría entre minorías y la sociedad dominante se refleja en la discriminación, el aislamiento y la opresión política de grupos numéricamente menores en un contexto macrosocial (véase Endruweit y Trommsdorff, 1989: 444). Así, el Estado-nación se inclina a la dominación, explotación y discriminación de los grupos étnicos en el aspecto étnico, religioso y lingüístico, por lo cual, en la mayoría de los casos, estos grupos se refugian en lugares apartados. Este fenómeno se presentaba en los tiempos de colonización cuando se enfrentaron pueblos precapitalistas a naciones capitalistas.

Resulta que estos pueblos dominados se encuentran también en una escala social inferior, tal como los campesinos pobres, jornaleros o proletarios, explotados por la burguesía. Según Marx, la asimetría entre la clase del proletariado y la burguesía llegará a una lucha de clase mediante la conciencia de clase, y es cuando la “clase en sí” se convertirá en una “clase para sí” (Marx, 1980: 158).

En cambio, Max Weber parte del concepto de ideología para entender el proceso de dominación capitalista. Así, en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* explica el desarrollo del capitalismo mediante la religión protestante (Weber, 2006 [1920]: 16); según sus explicaciones, la religión del reformismo no propaga un ascetismo en el sentido católico, sino una alegría puritana que conduce a la forma adquisitiva del capitalismo, sobre todo, cuando se considera la vida como una tarea que se debe cumplir.

En el centro de esta mentalidad se ubica la “obligación profesional” que condujo a un afán adquisitivo en Estados Unidos (Weber, 2006: 177). Esta conciencia social de Max Weber no es la de la clase del proletariado, sino de los capitalistas que justificaron la explotación de los obreros por medio de la voluntad de dios y de su orden divino.

Emile Durkheim diferencia entre dos tipos de conciencia: “una que es común en nosotros a la de todo el grupo a que pertenecemos, que, por consiguiente, no es nosotros mismos, sino la sociedad viendo y actuando en nosotros; otra que, por el contrario, sólo nos representa a nosotros en lo que tenemos de personal y de distinto, en lo que hace de nosotros un individuo<sup>53</sup>” (Durkheim, 2007: 140). Durkheim se refiere en esta conciencia individual a la solidaridad orgánica, en donde se nota una división del trabajo que nos diferencia el uno del otro (Durkheim, 2007: 142). Mientras la conciencia colectiva se basa en la solidaridad mecánica en donde nuestra personalidad se desvanece a favor del colectivo y produce una cohesión estrecha entre sus miembros “que une entre sí a los elementos de los cuerpos brutos, por oposición a la que constituye la unidad de los cuerpos vivos [...] así une al individuo a la sociedad” (Durkheim, 2007: 141). Según este autor, “La solidaridad que deriva de las semejanzas alcanza su maximum cuando la conciencia colectiva recubre exactamente nuestra conciencia total y coincide en todos sus puntos con ella; pero en este momento, nuestra individualidad es nula” (Durkheim, 2007: 140).

Durkheim balancea entre estas dos conciencias: la colectiva y la personal, sobre todo, cuando se trata de la práctica profesional, en donde

[...] la sociedad entera pesa sobre nosotros, y deja bastante más lugar al libre juego de nuestra iniciativa. Aquí, pues, la individualidad del todo aumenta al mismo tiempo que la de las partes; la sociedad hácese más capaz para moverse con unidad, a la vez que cada uno de sus elementos tiene más movimientos propios. Esta solidaridad se parece a la que se observa en los animales superiores. Cada órgano, en efecto, tiene en ellos su fisionomía especial, su autonomía, y, sin embargo, la unidad del organismo es tanto mayor cuanto que esta individuación de las partes es más señalada (Durkheim, 2007: 142).

---

<sup>53</sup> “Sin embargo, esas dos conciencias no constituyen regiones geográficamente distintas de nosotros mismos, sino que se penetran por todas partes” (Durkheim, 2007: 140)..

Esta conciencia colectiva se acerca a la conciencia étnica, aunque sin desglosar el factor reflexivo que impulsa la resistencia frente a las influencias ajenas.

### *Conciencia étnica*

Si hablamos de la conciencia étnica, es indispensable hacer referencia al aparato de la cohesión grupal como instrumento de resistencia, en donde la conciencia étnica juega un papel decisivo (Mager, 2008: 22-28). Si consideramos las tres niveles de la cohesión grupal, con el nivel físico-material como base, el nivel emocional en medio y el nivel ideológico-reflexivo en la cúspide, encontramos la conciencia étnica como el núcleo o el “ser para sí”, a diferencia de la identidad étnica que significa el “ser en sí”. Así, la conciencia étnica tiene la capacidad de rechazar los elementos externos que van en contra de la identidad (Mager, 2008: 34-36) y muestran cierta asimetría de poder. En realidad, es la clave para la resistencia pasiva (o cultural) y la activa (o la resistencia política). Para que la conciencia étnica llegue a su mayor eficacia, se requiere una profundización en la cultura originaria y un pensamiento crítico, ya que sólo mediante este método, se reconocen los elementos en oposición.

Cuando existe una conciencia étnica que permite la transmisión de los valores tradicionales, los integrantes del grupo llegarán difícilmente a situaciones precarias de la identidad étnica. Por tal razón, a la cúspide del grupo corresponde un papel primordial para concientizar al grupo. Este punto personalizado se encuentra en el nivel reflexivo de la cohesión grupal, que penetra a través de su fuerza espiritual a todos los demás niveles de la cohesión grupal. No se trata de distinguirse de otros grupos étnicos, como en el caso de la identidad étnica (relación entre nosotros y los otros), sino fortalecer al grupo en el interior. Según Bartolomé, la conciencia étnica no es un fenómeno intersocietal, sino una fuerza intrasocietal o el “ser para sí”, en comparación con la identidad étnica que significa solamente el “ser en sí” (Bartolomé, 1979: 314).

En referencia a los grupos étnicos, la conciencia étnica se expresa en la reunión con miembros tribales a favor del mejoramiento de todo el grupo, sea en el aspecto económico o social. Empero, estas etnias, cuando se enfrentan a hostilidades en la sociedad del destino, desarrollan un mecanismo de resistencia o una “etnicidad reflexiva” (Bös, 1997: 74), que se origina de dos procesos en interacción, es decir, del proceso de pertenecer a un grupo

(proceso interno) y de la interrelación con otro contexto socio-económico, ajeno al suyo (proceso externo); pero esta resistencia no sería posible sin una conciencia del grupo, la cual produce la “etnicidad reflexiva” (Bös,1997: 73).

### *Resistencia étnica y la supervivencia económica y cultural*

Según las explicaciones anteriores, la conciencia étnica es una fuerza concentrada en el interior del grupo, que puede convertirse en un arma frente a ciertos ataques externos; es decir, cuando una agresión ajena amenaza al grupo, en forma directa o indirecta, la cohesión grupal bajo el núcleo de la conciencia étnica, funciona como un instrumento de resistencia para evitar el peligro. Esta reacción puede llevarse a cabo pasiva y activamente (Mager, 2000: 303). La forma pasiva se refiere a actividades de la vida cotidiana y ceremonial en una forma consciente. En comparación, la resistencia activa comprende el campo político, que toma decisiones y acciones políticas para garantizar el porvenir del grupo. Esta resistencia étnica se activa normalmente frente a ciertos peligros que amenazan la sobrevivencia del grupo con efectos asimilatorios y descohesivos. En realidad, es difícil distinguir estos dos tipos de resistencia porque, en muchos casos, se mezclan los dos elementos o no se pueden diferenciar con exactitud.

Si interrelacionamos ahora estos términos de identidad étnica, conciencia étnica, resistencia étnica y cohesión grupal, tenemos el siguiente esquema: para tener una mayor eficacia a lo largo del tiempo, la identidad étnica o el “ser en sí” necesita la conciencia étnica o el “ser para sí” que permite resistir ante los peligros externos, lo que fortalece, a su vez, la cohesión grupal. Es decir, la cohesión grupal es penetrada por la conciencia étnica que forma, a su vez, el núcleo de la resistencia étnica. En otras palabras, la cohesión grupal se convierte en un instrumento de defensa, debido a su mayor concientización, cuando se presenta una agresión amenazante del mundo exterior.

Como ya dijimos, esta conciencia étnica, en su forma “para sí” tiene la capacidad de resistir las amenazas de asimilación cultural de la sociedad ajena, es decir, de la sociedad dominante o global, para evitar una mayor absorción en la sociedad dominante y, de esta manera, garantizar una supervivencia cultural del grupo; esto no quiere decir que la etnia permanezca en un estado inmóvil o folclórico para una exposición en museos, sino que

significa la autodeterminación del grupo o la búsqueda de su propio camino; es decir, una transformación cultural que acepta elementos culturales ajenos sin perder su identidad étnica.

A continuación veremos como la conciencia étnica se mostró en el transcurso histórico de los kikapú de Coahuila.

## **La conciencia étnica y sus efectos de supervivencia cultural en los kikapú de Coahuila**

### **La conciencia étnica en el transcurso de su historia**

*Expulsión de su lugar de origen y confinamiento en las reservaciones.*

Los kikapú, una tribu algonquina de los Grandes Lagos del actual Estados Unidos, experimentaron un continuo desplazamiento por la invasión europea, sobre todo, por su mentalidad distinta acerca de la propiedad de la tierra; a saber, para los pueblos originarios de Norteamérica, la “cara de la madre tierra” era sagrada, un regalo del Gran Espíritu por lo cual no es vendible. Al ser cazadores y recolectores, erraban casi por toda la parte de los Grandes Lagos, entre el lago Michigan y el lago Erie, al sur del actual estado de Michigan, al noroeste de Ohio (Sultzman, 2000); incluyendo el lago Hurón, el Michigan y el Lago Superior (Noria, 1995: 127). Su vida era semisedentaria (Wright y Gesick, 1996: 5) porque se dedicaban a la caza de venados y osos durante el invierno y a la recolección de frutas silvestres, al cultivo de maíz y frijol y a la pesca (Rodríguez, 1995: 114) (Rodríguez, 1995: 114) durante el verano.

Esta forma de vida empezó a distorsionarse al entrar en contacto con los europeos, primero con los franceses y luego con los ingleses y norteamericanos. El período francés que duró de 1610 a 1763 (Hardin, 1994: 167), se caracteriza por el intercambio comercial de pieles con los franceses que llegaron a Canadá, a la región de los Grandes Lagos. El interés inicial de los inmigrantes era el intercambio de pieles y, posteriormente, la tierra misma. Este comercio con las pieles dividió a las naciones indígenas entre sí, sobre todo por la mentalidad competitiva, que entró con la llegada de los europeos. De esta manera, los indígenas se hicieron más dependientes de la demanda de mercancías por parte de los europeos, y su territorio fue drásticamente reducido, debido a las invasiones francesas e

inglesas. Así, en 1658, los kikapú fueron desplazados hacia el oeste del lago Michigan, al sudoeste del estado actual de Wisconsin (Sultzman, 2000: 1).

Este despojo de su tierra tenía como consecuencia un cambio estructural, porque la tierra liberada entre el lago Erie y Michigan en la Guerra del Rey William (1688-1697) ya no era considerada tierra indígena, sino propiedad francesa (Mager, 2006: 7-8) y en la Guerra Francesa e India (1754-1761) como tierra inglesa; los indígenas sólo servían como ayudantes en este conflicto. Debido a esta reducción drástica de su territorio, el espacio resultó insuficiente para la cacería.

Desde entonces, los kikapú se vieron obligados dividirse en diferentes bandas para combatir a la invasión europea: la Banda de Pradera (Prairie Band) se estableció en Illinois, y la Banda de Vermilion se ubicó al oeste del río Wabash en Indiana (Wright y Gesick, 1996: 7). Posteriormente, cuando Francia cedió Louisiana a España en 1763, una banda [kikapú] menor, bajo el mando del jefe Serena, se trasladó al lado del Misisipi (Wright y Gesick, 1996: 7).

Con este expansionismo territorial de los europeos entró también el expansionismo cultural, que significaba un cambio estructural e ideológico. En el momento en que empezó el intercambio de pieles por mercancía europea, diferentes tribus dejaron sus actividades originales y su ritmo de vida para realizar una actividad más lucrativa (Josephy, 1996: 230). De esta manera, se desintegró el pueblo, el clan y la familia, en la medida en que los indígenas se dejaron persuadir por objetivos individuales de prestigio y la ganancia, en lugar de preocuparse por el bienestar del grupo. Así, este cambio estructural transformó los antiguos valores tribales y personales; dejó caer a sus miembros en el alcoholismo, donde el “agua de fuego” funcionaba como el opio en la miseria. Con el tiempo se perdió la relación fraternal de los cazadores indígenas con los animales y su mundo natural, y predominó la caza sistemática. La consecuencia fue la disminución de los animales y las hambrunas (Wright y Gesick, 1996: 231-232). Por tal razón empezó una dependencia económica del poder europeo, que sometió a los indígenas al dominio francés y, posteriormente, al británico y norteamericano (Wright y Gesick, 1996: 231).

En contra de esta amenaza cultural y económica, destrucción territorial y cultural de los pueblos indígenas, se originó la resistencia étnica en esta tribu, sobre todo por la conciencia étnica de sus dirigentes. Un ejemplo de esta resistencia es el profeta nativo de la tribu

Delaware, quien fue llamado Neolín o “El iluminado”. Este profeta convenció a su pueblo de regresar a las tradiciones antiguas y rechazar las mercancías de los blancos, en especial, el alcohol (Wright y Gesick, 1996: 255). Sobre todo, sería necesario que las tribus se unieran y evitaran el contacto con los blancos. Así, podrían fortalecerse y llegar a una vida feliz, expulsando a los intrusos (Wright y Gesick, 1996: 255). En el año 1762, Pontiac, el poderoso jefe de la tribu ottawa de Detroit, famoso por sus cualidades oratorias y estrategias militares, cayó bajo influencia del profeta Neolín, formando una alianza con los pueblos de los Grandes Lagos contra los soldados británicos y sus colonos; bajo su comando, esta unión panindia conquistó la fortaleza de Detroit y muchas otras en el valle de Ohio y en los Grandes Lagos (Wright y Gesick, 1996: 255-256).

Empero, este levantamiento inesperado alertó a los colonos blancos y fomentó el odio contra los indígenas. Además, las tribus no estaban acostumbradas a luchar juntas y alejarse mucho tiempo de sus hogares; por tal razón, muchas se retiraron a las primeras victorias, por lo cual los ingleses pudieron reconquistar algunas fortalezas y asegurar su victoria por el contagio de la viruela. Así, el comandante Amherst expresó al oficial Henry Bouquet su táctica: “Usted haría un gran favor al contagiar a los indígenas con cobijas infectadas, y aplicar cualquier método para exterminar a esta raza horrible” (Wright y Gesick, 1996: 257). Con esto se terminó la rebelión de Pontiac, y sólo unos pocos fieles regresaron con este líder al río Illinois (Wright y Gesick, 1996: 258).

A pesar del fracaso final de la rebelión de las tribus norteamericanas, la defensa de su territorio tuvo éxito cuando el rey de Inglaterra, Jorge III, declaró la tierra al oeste de los Apalaches como tierra de caza para las tribus, y ordenó a los colonos retirarse de esta región (Wright y Gesick, 1996: 258-259). Con el reconocimiento del título de las tierras de los indios en Illinois, en 1766, los kikapú expresaron en un Congreso indio la amistad con los británicos (Gibson, 1963: 30). Esta reacción oportuna nos muestra la voluntad de los kikapú para sobrevivir y salvar su cultura.

#### *La derrota en Fallen Timbers y el confinamiento en las reservaciones*

En la Paz de París en septiembre de 1783, con lo que terminó formalmente la Guerra de Independencia, no se respetaron los derechos e intereses de los indígenas. Los británicos



cedieron tierra india a los norteamericanos sin tomar en cuenta la soberanía de los pueblos nativos (Josephy, 1996: 276). Así fue como los colonos penetraron a su tierra y, desde entonces, la caza de los kikapú se encontró en peligro al igual que su autonomía.

En respuesta a estas amenazas, inició una resistencia activa de las tribus del bosque del noreste del actual Estados Unidos. Así, 300 guerreros kikapú atacaron un convoy cerca del río Wabash (Sultzman, 2000: 11-12), y en 1786, una delegación de guerra de entre 400 y 700 kikapú y miami, juraron matar a todos los norteamericanos. Para tener mayor fuerza, en 1787, se reunieron varias tribus del noreste en un Concilio en Brownstown;<sup>54</sup> en aquel entonces, se formaron dos grandes ligas de guerreros indígenas, para resistir el avance de los norteamericanos en el valle del Ohio (Sultzman, 2000: 14): una bajo el comando supremo de Little Turtl, jefe de la guerra de los miami, y otra bajo el comando supremo de Blue Jacket, jefe de los shawnee, que emprendieron expediciones militares de venganza (Josephy, 1996: 289). Los kikapú mantuvieron esta unión defensiva junto con los wea y los piankashaw, reconociendo el liderazgo de Little Turtle (Sultzman, 2000: 12). Después de una derrota del ejército norteamericano, el 19 de octubre de 1790 cerca de Fort Wayne, Indiana, resultaron muertos 183 estadounidenses. Empero, en 1794, los norteamericanos se vengaron con el ataque en Fallen Timbers que causó la pérdida de casi dos tercios del territorio de los indígenas del bosque del noreste, resultado ratificado en el Tratado de Greenville (1795) (Josephy, 1996: 301-303).

Este despojo territorial provocó mucho descontento en las diferentes tribus, sobre todo cuando nuevas corrientes de inmigrantes las desplazaron y provocaron una disminución de los animales de caza. Lo peor fue que los indígenas se hicieron dependientes de los estadounidenses, sobre todo por la reducción de sus fuentes naturales de aprovisionamiento. Esta situación provocó una pérdida de su dignidad y los llevó al alcoholismo (Josephy, 1996: 301-303), lo que, a su vez, produjo una tremenda desmoralización en las demás tribus.

A consecuencia de esto, surgieron dos grandes personalidades de la tribu shawnee: Tecumseh o “puma celestial”, y su hermano menor, el profeta Lalawethika o Tenkswatawa (“puerta abierta”). “Todo lo que proviene de los blancos, exhortó a sus seguidores, se debe rechazar, también el cristianismo” (Josephy, 1996: 308). Tecumseh retomó las enseñanzas

---

<sup>54</sup> Los mingo, wyandot, miami, kikapú, fox, sauk, maskouten, delaware, shawnee, potawatomi, ottawa, ojibwa y cherokee.

espirituales de su hermano y las tradujo a un movimiento de resistencia india con un contenido político y militar (Josephy, 1996: 308). En estas circunstancias, los dos hermanos aprovecharon la última oportunidad para unir a los pueblos indígenas con el propósito de recuperar las tierras indias y rechazar al hombre blanco que nunca está “satisfecho y no deja de invadirnos” (Marienstras, 1982: 103-104). Así, se expresó Tecumseh cuando declaró nula la venta de tierra, porque la tierra indígena es un bien común que nadie puede vender en forma individual. Tecumseh y su hermano se desplazaban infatigablemente para tratar de convencer a las tribus a unirse y expulsar a los blancos (Marienstras, 1982: 102-103). Empero, este movimiento panindiano se contraponía a las estructuras políticas de las tribus, por lo cual muchos jefes de mayor edad rechazaron esta idea, en especial las tribus del sur que se adaptaron más a la civilización norteamericana y tenían menos interés en esta unión. Esta desunión provocó el debilitamiento de su fuerza militar, origen de la derrota de 600 winnebago, potawatomi y kikapú, los cuales atacaron, el 7 de noviembre de 1811, el campamento de Harrison. Cuando, el 13 de septiembre de 1813, barcos norteamericanos destruyeron la flota de los británicos en el lago Erie, y un ejército estadounidense marchó a Detroit, los británicos se retiraron al este y dejaron la tierra a los norteamericanos. A pesar de esta derrota, Tecumseh y sus guerreros lucharon contra tres mil norteamericanos hasta la muerte (Josephy, 1996: 312-317).

La consecuencia de esta derrota fue que, en 1819 (Illinois-kikapú: Tratado de Edwardsville, 30 de julio de 1819; Wabash-kikapú: Tratado de Fort Harriuson, 30 de agosto de 1819), los kikapú tuvieron que trasladarse al oeste del Misisipi, como muchas otras tribus. La reservación de Kansas era todo, menos una vida en libertad. La limitación de su territorio, primero en la reservación de Missouri (2 048 000 acres) y posteriormente en la de Kansas (768 000 acres) con sólo 150 000 acres en el Grasshopper River (Gibson, 1963: 111, 119), cambió su vida de cazadores a agricultores, lo cual provocó el descontento de muchos kikapú. Sobre todo, les molestaba la continua parcelación de tierra en su reservación en Kansas y posteriormente en la reservación en Oklahoma, porque les quitaba la base económica, sobre todo la posibilidad para cazar y cultivar. Además, era una medida contra su convicción religiosa, ya que el Gran Espíritu les regaló la tierra para toda la tribu y, en este sentido, era indivisible e invendible, una tierra en la cual descansan sus antepasados. Por una parte, era una acción incomprensible para las tribus, y por otra parte,

les faltaba la experiencia en transferencias mercantiles, por lo cual hubo muchos fraudes respecto a éstas, sobre todo por las compañías de ferrocarril o el Trans-western Railroad que cruzaba su territorio y generó la parcelación de su reservación. Otro factor importante era la desunión entre las tribus para enfrentarse unidas a la invasión europea. Sólo en los grandes momentos de amenaza, varias tribus, así como los kikapú, se unieron para rechazar la amenaza del despojo territorial. Pero ya era tarde, y cuando cayó la última resistencia con Black Hawk (indígena sauk) en Bad Axe, rumbo a Rock River, Wisconsin, el 3 de agosto de 1832 (Gibson, 1963: 88), en la cual participaron varios kikapú, muchos indígenas se desanimaron; sólo quedaron la resignación y la rabia.

### **Emigración a México y el regreso temporal a Estados Unidos**

Empero, no todas las tribus se resignaron. Gracias a la conciencia étnica y el coraje de resistencia, los kikapú más rebeldes o los war-makers (Illinois-kikapú) de la reservación de Kansas, se oponían al confinamiento en la reservación y decidieron emigrar hacia el sur del país y luego a México. George R. Nielsen menciona una migración kikapú a México a partir de 1838, cuando el ejército tejano expulsó a las tropas mexicanas del noreste de Texas. Wildcat, un guerrero seminol, intentó establecer una colonia indígena en México, y los kikapú aceptaron esta invitación para migrar hacia este país bajo los órdenes de su jefe Papequah, sobre todo por su odio a los tejanos y la bienvenida que brindó el Estado mexicano al grupo seminol-kikapú. Por este acto generoso de los mexicanos, los kikapú se sentían obligados a defender la frontera norte de México contra los apaches y comanches (Nielsen, 1975: 50-51). En especial, la sed de venganza contra los tejanos no dejaba descansar a los kikapú, tal como lo veremos más adelante. Solidarios con los mexicanos, practicaban una lucha sangrienta por esta traición norteamericana, buscando refugio en El Nacimiento, Coahuila (Wright y Gesick, 1996: 15). Cabe mencionar que la frontera norte no era una frontera definitiva para los kikapú. Cuando el ejército norteamericano disminuyó las incursiones de los comanches y apaches, fue más fácil para la tribu continuar en sus incursiones de robos y asaltos. Además, grupos de treinta a cincuenta guerreros kikapú muy bien armados y a caballo tenían la posibilidad de buscar protección al otro lado del Río

Grande, hacia al sur, como en Laredo, y después en el norte, como en Terrell County y al este, como en San Antonio. “En sus ataques de sorpresa, que duraron entre tres y cuatro días, recolectaron caballos, ganado, secuestraron mujeres y niños, patearon a rebaños de borregos y mataron cualquier tejano que resistía” (Nielsen, 1975: 53). En esta breve descripción de las incursiones kikapú al lado tejano, George R. Nielsen muestra el resentimiento de ellos hacia los tejanos, cuando 400 soldados norteamericanos atacaron el campamento de los kikapú en Dove Creek compuesto principalmente de mujeres, niños y ancianos en camino a México.<sup>55</sup> El ganado, transportado a través del Río Grande, lo vendieron a los comerciantes mexicanos, los cuales recibieron un poco de ganancias (Nielsen, 1975: 52). Así, los kikapú desempeñaron también un papel importante para los mexicanos, no sólo servían como vigilantes de la frontera, sino también apoyaron “los intereses comerciales” de México (véase Gibson, 1963: 169-175).

Después del Tratado de Guadalupe Hidalgo, en 1848, los kikapú, seminoles y mascogos prefirieron a México que a los Estados Unidos. Combatieron a los grupos nómadas con la condición de cazar libremente en los territorios al sur del Bravo y para esto, crearon en junio una comisión negociadora con el gobierno mexicano. En 1859, Benito Juárez otorgó a la tribu kikapú tierras comunales de 3 510 hectáreas en una dotación definitiva en El Nacimiento, terrenos expropiados al terrateniente Carlos Sánchez Navarro (Dardón, 1980: 2), a cambio de defender la frontera norte de México en contra de “grupos salvajes”. En el tiempo de Lázaro Cárdenas, el terreno llegó a tener 7 022 hectáreas, por el aumento de tierra ejidal dotada para el ganado (Gesick, 1994: 171; Rodríguez, 1995: 119; Embriz y Saldaña, 1993: 12).

Por consiguiente, El Nacimiento, Coah., era un lugar en México, donde los kikapú buscaron su sustento económico como agricultores y ganaderos en el siglo XIX. Empero, la cacería sólo tenía una función ceremonial, debido a la limitación territorial. Por esta razón,

---

<sup>55</sup> El 8 de enero de 1865, un día con mucha nieve, 400 soldados norteamericanos atacaron en Dove Creek [aproximadamente 16 millas al sur de la ciudad actual de San Angelo] el campamento de los kikapú con mujeres, niños y ancianos en camino a México. Según Nelson, este asalto del ejército norteamericano fue posible, porque los kikapú no pusieron guardias por el mal tiempo. Ellos pensaron que las tropas estadounidenses no atacarían por las intensas nevadas (véase George R. Nielsen, 1975: 52).

al disgusto de sus vecinos, invadían terrenos para practicar la cacería, ya que los venados de cola blanca se encuentran más arriba en la sierra, según los comentarios kikapú.<sup>56</sup>

### **Consciencia étnica y trabajo jornalero**

Esta vida tranquila no duró mucho, debido a una sequía prolongada en El Nacimiento, durante la década de los años 40 del siglo xx, por lo cual los kikapú tuvieron que emigrar por un tiempo a Estados Unidos para trabajar como jornaleros agrícolas en esa nación. En El Nacimiento se quedaron especialmente la gente de mayor edad y los sacerdotes, porque es el lugar de tradiciones kikapú, a donde regresan cada año. Allí permanecían seis meses para cultivar la tierra y dedicarse a los ritos religiosos y, durante los otros seis meses, salían a trabajar por un jornal a Estados Unidos.<sup>57</sup>

El segundo regreso a Estados Unidos no surgió por causa política, sino estrictamente por motivos económicos. Además, se les ofreció el programa de braceros para mejorar, desde el punto de vista económico, su vida. Un asentamiento debajo del Puente Internacional, conocido como Little Heart, servía a los kikapú como estancia temporal antes de prolongar su viaje a los campos de cultivo en la nación norteamericana (Ovalle y Pérez, 1999: 69). Posteriormente, este lugar fue cambiado por la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas en el año 1983, en el Condado de Maverick, también denominada Kickapoo Village, donde los integrantes de esta tribu instalaron el Kickapoo Lucky Eagle casino, en 1996.

En aquel tiempo y ya desde antes, los kikapú tenían acuerdos especiales con Estados Unidos con la finalidad de atravesar la frontera sin problemas, sobre todo para visitar a sus parientes en Oklahoma y en la reservación de Kansas, ya que son originarios de los Grandes Lagos. Este derecho de cruzar la frontera sin pasaporte proviene de la protección

---

<sup>56</sup> Los vecinos que anteriormente impidieron el acceso al monte a los kikapú, ahora tienen que pedirles permiso, según el comentario de Chacoca Ánico en el Coloquio “Sistemas normativos indígenas”, CDI, Ciudad de México, 3 de diciembre de 2007. Este problema cambió en el año 2007, cuando la Kickapoo Traditional Tribe of Texas compró el Rancho de la Máquina que colinda con El Nacimiento, previsto para la cría de venados y caballos. Según el *chairman* Juan Garza, la tribu kikapú adquirió 17 000 acres, cerca de El Nacimiento, el 30 de enero de 2008.

<sup>57</sup> Entrevista con Raúl Garza, ex-vocero y ex-*chairman* del concilio de la tribu kikapú, El Nacimiento, enero de 1997.

de los kikapú mediante el Documento de Fort Dearborn, que autorizó el major Whittles, el 28 de septiembre de 1832, para facilitar el contacto entre las diferentes bandas kikapú en Estados Unidos y en Coahuila. “El presente [tratado] tiene el propósito de dar fe de que los indios kickapoo, [...] deberían ser protegidos por todas las personas contra cualquier perjurio, puesto que se encuentran bajo el amparo de los Estados Unidos, y cualquier persona que viole [esta garantía] será castigada de conformidad [con el presente]” (Documento de Fort Dearborn en Valdivia, 1997, p. 2).

Sin embargo, incorporados temporalmente en el sistema capitalista del país dominante y procedentes de un país subordinado (Frank, 1969), los kikapú se ubicaban en una escala inferior de la clase social, es decir, en los trabajadores jornaleros; emigrar les conducía a la explotación de su fuerza de trabajo, a la inclinación al alcoholismo y la drogadicción, debido a la interiorización de factores negativos y la fusión de identidades contradictorias.

### **El trabajo empresarial y el refugio a El Nacimiento**

#### *El trabajo empresarial en la reservación de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas*

Para salir de esta miseria, los kikapú tuvieron que conseguir tierra federal en Estados Unidos y, posteriormente, instalar un casino en esta reservación. Además, obtener la ciudadanía norteamericana y ser reconocidos federalmente era indispensable para conseguir los beneficios garantizados a las tribus estadounidenses.

Para este propósito, los kikapú se relacionaron con políticos, abogados o con grupos de lucha indígena para lograr una audiencia en Washington. En 1981, una delegación de la tribu, el Kickapoo Trust Land Acquisition Committee (The Traditional Kickapoo of Texas, 1984: 1, Resolution; Mager, 2008: 304), con asesoría de la abogada cherokee Nakai Breen, fue a Washington con el objetivo de reclamar su derecho para comprar tierra en el Condado de Maverick, Eagle Pass, y varios políticos y organizaciones federales y religiosas brindaron su ayuda económica y legal. Esta petición tuvo respuestas positivas por parte de los responsables del Congreso, gracias a los programas sociales en el primer año del presidente Ronald Reagan. Así en 1983, este proyecto de ley (bill) HR 4496 se convirtió en

la ley P.L.97-429, después de un largo proceso en el Congreso (The Traditional Kickapoo of Texas, 1984: 2). Además, la ley mencionada otorgó la nacionalidad estadounidense a los kikapú; por lo cual, la mayoría de la tribu kikapú de Coahuila/Texas tiene la doble nacionalidad: la mexicana y americana. Por esta razón, se puede afirmar que los kikapú de Coahuila y la Kickapoo Traditional Tribe of Texas son una sola familia, es decir que tienen parientes en los dos lados de la frontera, la cual cruzan continuamente.

Gracias al apoyo de diferentes iglesias protestantes y organizaciones indias, por ejemplo el Native American Rights Fund (NARF), los kikapú, ya aborígenes de dicho país, lograron comprar un pequeño pedazo de tierra de 125.43 acres (Velarde y Tiller, 1996: 566) por 165 000 dólares, en el Condado de Maverick, colindando con Rosita Valley (The Traditional Kickapoo of Texas, 1984: 4), a unas 7. 25 millas al sureste de Eagle Pass, Texas.<sup>58</sup> Al principio, este terreno sirvió a los jornaleros kikapú como punto de descanso en su trayectoria hacia los campos de cultivo en Estados Unidos. Pero cuando a mitades de los años noventa los jornaleros fueron sustituidos, en gran parte, por máquinas, disminuyó la demanda de trabajadores. Por esta razón, los kikapú de Texas tenían que buscar otro tipo de ingreso; pensaron en instalar un casino en su reservación, lo que lograron en agosto de 1996. Esto era posible porque el terreno era tierra federal o trust land, condición para instalar un casino, ya que en el estado de Texas los casinos están prohibidos.

A pesar de las preferencias de los pueblos indígenas en este sector empresarial, no es tan fácil abrir un casino indígena en territorio federal. Según el coordinador de Native American Studies de la Universidad de Oklahoma, Jerry C. Bread, el gobierno federal exige de las tribus el capital necesario para la apertura de un casino, por lo cual en el año 2006, los kikapú contrataron una compañía norteamericana de Minnesota, el Southwest Casino, para que les financiara los gastos de instalación del *Kickapoo Lucky Eagle Casino*.

En los primeros años, este casino estaba equipado con aproximadamente 180 a 200 máquinas de video (Mager, 2008: 193); en invierno de 2006, subieron a 1 325 máquinas, debido a los ingresos del casino que permitieron la construcción de uno nuevo en el año 2004.<sup>59</sup> Respecto al *bingo*, desde 1996 hasta el año 2007, las mesas de este juego (High Stakes Bingo) casi se duplicaron, según Scott, el director del marketing (Maccormack,

---

<sup>58</sup> Distancia calculada de Eagle Pass, Tex., a la reservación kikapú en el Condado de Maverick, según la información de la Cámara de Comercio en Eagle Pass, Tex., 8 de junio de 2006.

<sup>59</sup> Según la información de empleados del casino Lucky Eagle, diciembre de 2006.

2004). Sólo el *blackjack*, denominado como *kickapoo-21*, y más tarde como el *no-bust blackjack*, lo tuvieron que quitar en noviembre de 2006, porque la National Indian Gaming Commission (NIGC) prohibió este juego por ser un juego de nivel III (en Texas sólo se permite el nivel II).<sup>60</sup> Pero el juego de póquer sigue en pie, debido a acuerdos personales. En este contexto, cabe mencionar que el número de las máquinas y de los juegos de mesa se aumentaron con la instalación de un casino-hotel junto al *Kickapoo Lucky Eagle Casino*. Este Hotel es de 3 ½ estrellas y cuenta con 249 habitaciones; además, dispone de cinco restaurantes, una cafetería y tres bares, una alberca y una tienda de recuerdos. La prosperidad del *Kickapoo Lucky Eagle Casino* se explica por ser el único en Texas, debido a la clausura del *Speaking Rock Casino* de los tiguas y del *Alabama-Coushatta Casino* de la tribu Alabama-coushatta, en el año 2002 (Wanamaker, 2002).

Gracias a la gran afluencia al *Kickapoo Lucky Eagle Casino* de diferentes partes de Texas y de los estados mexicanos, que colindan con la frontera norte de México, la mayoría de los kikapú encontraron empleo en este casino. Así, en el año de 1996, se registraron 180 empleados, de los cuales sólo 25 eran kikapú y el resto norteamericanos, hispanos y chinos, entre otros. En cambio en el año 2007, el número aumentó a 250 empleados kikapú (Mager, 2008: 196).<sup>61</sup> Incluso con el *Kickapoo Lucky Eagle-hotel*, se crearán nuevos fuentes de trabajo, por lo cual, esta empresa de los juegos de azar no sólo resuelve el desempleo en la tribu kikapú, sino también en toda la región de Eagle Pass, Texas.

Además, el ingreso del *Kickapoo Lucky Eagle Casino* permitía a la Kickapoo Traditional Tribe of Texas (KTTT) adquirir nuevos terrenos. Así, en el año 2000, esta tribu compró el Rancho de Spofford en el Condado de Kinney,<sup>62</sup> de 10000 acres, que sirve para la caza de venados y jabalíes.<sup>63</sup> La *Pecan Farm* de 800 acres se adquirió en el año 2001 para construir casas, plantar nogales, cultivar melones y criar caballos. En 2006, la tribu compró otro terreno con una extensión de 50 acres, ubicada entre la *Pecan Farm* y la reservación de la KTTT, con el propósito de convertir todo el terreno en *trust land* (tierra

---

<sup>60</sup> Según los comentarios de empleados del casino Lucky Eagle, diciembre de 2006 y enero de 2007.

<sup>61</sup> Información obtenida por el *ex chairman* Raúl Garza; el empleado de la administración del casino Lucky Eagle, Rolando Benavides y el *chairman* Juan Garza.

<sup>62</sup> Entrevista con Arturo Delgado, ex director de Healing Grounds, en Spofford, Texas, jueves, 15 de agosto de 2002.

<sup>63</sup> Entrevista con el *ex chairman* en Kickapoo Village, julio de 2000; la cacería de los venados se lleva a cabo desde las camionetas kikapú con carabinas, según el encargado del Rancho de Spofford, 15 de agosto de 2002.



federal) con el objetivo de no pagar impuestos. Además, en la entrada al poblado de Rosita Valley, la tribu adquirió, durante el año 2005, una extensión de 600 acres<sup>64</sup> que pueden significar un punto clave para establecer un negocio. En los últimos años, la Kickapoo Traditional Tribe of Texas construyó una carretera que conecta el Indian Highway con el casino y compró terrenos a lo largo de esta carretera para proyectos futuros.

Sin embargo, este fortalecimiento económico generó también factores negativos, como cierta disgregación de la tribu por el mal manejo de fondos federales e ingresos del casino, así como peligros de adicción al alcohol y a las drogas y el gusto por el juego que, en algunos casos, puede convertirse en ludopatía; cabe mencionar que estas adicciones llevan consigo conflictos familiares que afectarán la cohesión del grupo. En este contexto, Becky Miller afirma que el alcoholismo y el número de suicidios en las tribus norteamericanas aumentaron con la instalación de los casinos (Miller, 1993). Un argumento para esta afirmación de Miller es el aumento de números de muertos en la tribu kikapú por consumir drogas y alcohol en los últimos años (Mager, 2008: 175-178). Por consiguiente, el empleo en el casino no reduce los casos de alcoholismo y de suicidios como pensaron los progresistas de la tribu kikapú a finales de los años noventa del siglo XX, debido a la integración a la sociedad estadounidense.

A través de estos cambios bruscos en la tribu kikapú de Coahuila/Texas, existe el peligro de una asimilación cultural a la sociedad estadounidense que se refleja en la adaptación del estilo de vida norteamericana, promovida por la educación formal en las escuelas de Texas, necesaria para el trabajo en el casino (Mager, 2006: 35). Esta formación estadounidense no implica ni la cultura ni el idioma kikapú, por lo cual predomina el inglés en la interrelación de los jóvenes kikapú. Sólo con sus abuelos y padres se comunican en su idioma. En este aspecto, la nueva generación de los kikapú se asemeja a otras tribus estadounidenses, ya que muchas de ellas perdieron su lengua y su forma de vida. Además, la inclinación a los programas televisivos cambia la cosmovisión de las tribus y fomenta una mentalidad consumista, a tal grado que los valores sociales disminuyen a favor de una vida individualista. Por este motivo, los kikapú más concientes, buscan introducir a los jóvenes a las tradiciones ancestrales, sobre todo en el Centro Ceremonial de El Nacimiento, Coah.

---

<sup>64</sup> Plática con el *chairman* en la reservación de la KTTT, 8 de julio de 2005.

En este aspecto, el guía espiritual y los sacerdotes kikapú juegan un papel importante en la revitalización de las tradiciones kikapú, celebradas en el ejido de El Nacimiento, Coahuila, ubicado unos 120 kilómetros de Eagle Pass, Texas; a saber, la tribu cuenta con un gobierno tradicional y un gobierno administrativo, lo que es el concilio de la Kickapoo Traditional Tribe of Texas. Pero los que transmiten las tradiciones son los integrantes del gobierno tradicional con el jefe de la tribu y el líder espiritual en la cúspide; el jefe tradicional, en la mayoría de los casos, también es el sumo sacerdote. Fabila lo reconoce como autoridad civil, militar y religiosa (Fabila, 2002: 94), apoyado por un consejo de ancianos o sacerdotes. Este personaje es decisivo para la creación de la conciencia étnica, por medio de la cual, el grupo puede resistir las influencias ajenas. Lo mismo sucede con el guía espiritual, en el cual se unen el aspecto pragmático y el espiritual; o mejor dicho, el líder espiritual se ubica en dos realidades, en la cotidiana y en la no-cotidiana (Harner, 19893: 76-77), encabeza las ceremonias ancestrales y se preocupa por el bien de la tribu. De tal manera, orienta, fortalece y equilibra al grupo. Por eso, él y el jefe de la tribu se dirigen también a autoridades de gobiernos nacionales con el objetivo de exigir sus derechos de la tribu.

Los jefes que más destacaron en el siglo pasado y a finales del siglo XIX, así como en la primera década del siglo XXI, eran el gran jefe Papikuano García (1878-1971) y los líderes espirituales Adolfo Anico Pemosaa (1971-2000) y su hijo Chacoca Anico Manta (1931 a 16/09/2014), los cuales lograron un gran prestigio en el grupo por haberlo presentado ante el gobierno mexicano y por su esfuerzo de mantener y revivir las tradiciones en la tribu.

#### *El refugio al Centro cultural en El Nacimiento, Coahuila*

Los kikapú todavía pueden sobrevivir cultural y económicamente porque tienen un lugar en México, es decir El Nacimiento, Municipio de Múzquiz, Coahuila, en donde celebran sus ritos originarios y entierran a sus muertos; en otras palabras, El Nacimiento es la tierra sagrada de los kikapú. También se les permite practicar la cacería que antecede a sus ceremonias ancestrales para obtener carne de venado, indispensable para las misas kikapú, en las cuales se reparte la carne del venado entre todos los participantes (Fabila, 2002: 143);

esto genera una cohesión por excelencia, en donde se olvidan todos los conflictos interiores. Además, las danzas, elementos históricos y religiosos de la tribu, unen emocionalmente a los integrantes de la tribu. Se conocen las danzas de hombres y de las mujeres, del Año Nuevo o *Nemij Kamiki*, la ceremonia más grande del año (véase Mager, 2008: 236-237; Ritzenthaler, 1956: 47; Latorre y Latorre, 1976: 275-276),<sup>65</sup> del Búfalo, del Conejo y del Oso, entre otras, a las cuales acuden también los kikapú de Texas y de Oklahoma (véase Latorre y Latorre, 1976: 151-152). Finalmente, la última parte de las ceremonias forman los juegos. Existen diferentes tipos de juegos, los de flechas y de teguas, entre otros, en que participan las dos mitades o *moieties* de la tribu, los negros o *oskasa* y los blancos o *kiiskooha*. Por esta razón, los jugadores kikapú pintan sus caras de negro y de blanco, características del parentesco. Se debe mencionar que los clanes y los *moieties* desaparecieron en muchos tribus norteamericanas a raíz de una conciencia étnica fortalecida.

Las mujeres kikapú todavía construyen sus casas tradicionales de carrizo de invierno (apakuenikane) y de verano (utenikane), templos del Gran Espíritu o de Kitziyata, en donde arde el fuego sagrado y en donde se llevan a cabo las misas kikapú. De esta manera, las mujeres se ocupan en su tiempo libre y vacaciones, de estas labores. El tule y la palma los consiguen en las orillas de los ríos y lagos más adentro del país, por ejemplo en Cuatro Ciénegas, e incluso en San Antonio, Texas y Oklahoma, muchas veces con dificultad de transportarlos sobre la frontera internacional de Eagle Pass-Piedras Negras y, a veces, con ayuda de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Estos elementos culturales que practican los kikapú, nos enseñan una cultura viva de origen ancestral,<sup>66</sup> gracias a que disponen de un lugar que les permite ejercer sus tradiciones y en donde los kikapú de mayor edad se dedican a una vida espiritual, pero también cotidiana.

Sólo en fines de semana, temporadas ceremoniales y vacacionales, los kikapú visitan a sus parientes en El Nacimiento, ya que muchos integrantes de la tribu tienen su residencia permanente en Estados Unidos; en cambio, otros acuden más seguido a esta localidad en México, para retirarse a la tranquilidad del campo, a revisar los campos cultivos y el ganado que, en su ausencia, cuidan los mascogos negros y mexicanos. Gracias al ingreso

---

<sup>65</sup> La fecha no es fija, sino que la establece el capitán de la tribu, según ciertas señales naturales.

<sup>66</sup> En últimos tiempos, se celebran también ceremonias kikapú en MCloud, Oklahoma.

del casino y al apoyo de la CDI, muchos kikapú tienen la posibilidad de cultivar la tierra con máquinas modernas y aumentar su ganado. Un puente Kikapoo, construido por aquella organización gubernamental, facilita este acceso a la comunidad, así como una carretera nueva. Por lo tanto, los kikapú pueden con mayor facilidad trasladarse los fines de semana a El Nacimiento.

Por consiguiente, los kikapú de El Nacimiento son una tribu que se encuentra entre el progreso económico y la conservación tradicional, lo que se refleja también en sus facciones políticas. Cual de los dos factores sobrevivirá dependerá, en gran parte, de su conciencia étnica. En realidad, la supervivencia de una tribu necesita dos elementos: lo económico y lo espiritual, combinándose en una forma propia; es decir, la conciencia étnica evitaría una absorción en la sociedad dominante, debido a la resistencia a las influencias culturales de esta nación y de la sociedad global.

## **Conclusiones**

En muchas tribus de Norteamérica, sucede una asimilación a la sociedad nacional y global, debido a una ausencia de concientización inminente en estas tribus. Un ejemplo de este proceso es la Morongo Band of Mission Indians y el Agua Caliente Band en California, entre otras. La instalación de casinos en combinación con hoteles de lujo en sus reservaciones provocó la desaparición de lo étnico y cultural en sus tribus a favor de la administración de estas industrias de los juegos de azar; sólo queda una documentación histórica, gracias a Katharine Siva Sauvel, un miembro conciente de la tribu, y el lingüista norteamericano Eric Elliot.

Para que no se repita este proceso de la absorción a la sociedad dominante (véase Eisenstadt, 1954: 13), varias tribus se pusieron en alerta, justamente por su conciencia étnica que podría salvar la supervivencia cultural de estas tribus. Una de ellas son los mohave y walapai de Arizona y California, así como los kikapú de Coahuila y Texas.

Como hemos visto en el transcurso de este artículo, la conciencia étnica en combinación con la social genera una resistencia frente a las amenazas ajenas, de

conformidad con Mathias Bös en su “etnicidad reflexiva”, donde la resistencia no sería posible sin una conciencia del grupo.

Así, los kikapú de Coahuila y Texas, una tribu binacional, mostraron a lo largo de su historia una conformación de conciencia étnica mediante sus líderes que los conducía a una resistencia significativa. En la actualidad, esta tribu se encuentra en peligro de asimilación cultural a través de la instalación del Kickapoo Lucky Eagle Casino en su reservación en Texas, pero al mismo tiempo, cuenta con un lugar de refugio en El Nacimiento, Coah., en donde practican las ceremonias ancestrales y entierran a sus muertos. Hasta que grado se lograría una supervivencia cultural en esta tribu, dependerá justamente de su conciencia étnica y la transmisión a las nuevas generaciones kikapú.

## Bibliografía

- Bartolomé, Miguel Alberto. "Conciencia étnica y autogestión indígena". En *Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. Indianidad y Descolonización en América Latina*. México: Nueva Imagen, 1979, pp. 309-322.
- Bös, Mathias. *Migration als Problem offener Gesellschaften: Globalisierung und sozialer Wandel in Westeuropa und Nordamerika*. Opladen, Alemania: Leske + Budrich, 1997.
- Bustamante, J.A. *Frontera México-Estados Unidos: Reflexiones para un marco teórico*. *Frontera Norte*, 1, (1), 1989, pp. 7-24.
- Dardón Martínez, Ana María. *El grupo kikapú*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1980.
- Documento de Fort Dearborn). En Valdivia, E. (1997). *La organización a favor de la justicia en la frontera*. *Borderlines* 39, 5, (9), (28 de septiembre de 1832), Recuperado de <http://us-mex.irconline.org/borderlines/spanish/1997/b139orga.html>.
- Durkheim, Émile. *La división del trabajo*. Trad. Carlos G. Posada, México: Colofón, 2007.
- Eisenstadt, Shmuel. *The Absorption of Immigrants. A comparative Study Based Mainly on the Jewish Community in Palestine and the State of Israel*. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1954.
- Endrueit, Günter y Gisela Trommsdorff. *Wörterbuch der Soziologie*. T. 2, Stuttgart: Ferdinand Enke, 1989.
- Embriz O., Arnulfo y Ma. Cristina Saldaña Fernández. *Kikapúes*. México: INI, 1993.
- Fabila, Alfonso. *La tribu kikapoo de Coahuila*. México: INI, 2002.
- Frank, A. G. *Capitalismo and Underdevelopment in Latin America*. New York: Monthly Review Press, 1969.
- Gesick, Edward J. "Texas-Mexican Kickapoos at a Crossroads: Where to from here?". En Victoria College, *Conference on South Texas Studies 1994*. Victoria, Texas: The Victoria College Press, 1994, pp. 166-198.
- Gibson, A.M. *The Kickapoos: Lords of the Middle Border*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1963.
- Hardin, Stephen. *Conference en South Texas Studies 1994*. Victoria, Texas: The Victoria College Press, 1994.

- Josephy, Alvin M. *500 Nations: Die illustrierte Geschichte der Indianer Nordamerikas*, trad. Veronika Strass. München: Frederking und Thaler, 1996.
- Latorre, Felipe A. y Dolores L. Latorre. *The Mexican Kickapoo Indians*. New York: Dover Publications, Inc., 1976.
- MacCormack, John. "Kickapoos' new casino gets closer to opening". San Antonio Express-News (TX), 5 de julio de 2004.
- Mager Hois, Elisabeth A. Kikapú. *Pueblos Indígenas de México Contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2006.
- . *Lucha y resistencia de la tribu kikapú*. 2a. ed., México: FES Acatlán, UNAM, 2008.
- Mager Hois, Elisabeth Albine. "La política hegemónica de Estados Unidos y la resistencia chicana". En Alejandra Sánchez Valencia, ed. *Espejos y Reflejos: Literatura Chicana*. México: UAM, Azcapotzalco, 2000, pp. 289-320.
- Marienstrass, Élise. *La resistencia india en los Estados Unidos, del siglo XVI al siglo XX*. Trad. Uxo Doyhamboure y Oscar Barahona, México: Siglo XXI, 1982.
- Marx, Carlos. *Miseria de la filosofía*. 5a. reimpr., México: Cultura Popular, 1980 [1971].
- Miller, Becky. "Early Edition". Washington, D. C.: Christian Science Monitor Radio, 11 de octubre. 1993.
- Nielsen, George R. *The Kickapoo People*. Phoenix: Indian Tribal Series, 1975.
- Noria Sánchez, José Luis. *Kikapúes: La Interminable Travesía de una Frontera*. México: INI, 1995.
- Ovalle Castillo, José Guadalupe y Ana Bella Pérez Castro. *Kikapúes, los que andan por la tierra: El proceso de proletarización y la migración laboral del grupo de Coahuila*. México: CONACULTA, Instituto Zacatecano de Cultura "Ramón López Velarde," Universidad Autónoma de Coahuila, 1999.
- Ritzenthaler, Robert E. y Frederick A. Peterson. *The Mexican Kickapoo Indians*. Milwaukee, Wisconsin, EU: Milwaukee Public Museum, 1956.
- Rodríguez, Martha. *Historia de resistencia y exterminio: Los indios de Coahuila durante el siglo XIX*. México: CIESAS, INI, 1995.
- Sultzman, Lee. *Kickapoo History*, <http://www.dickshovel.com/kick.html> (fecha de consulta: 7 de febrero de 2000).

The Traditional Kickapoo of Texas. Land Acquisition Committee Report, 1981-1984.  
McLoud, Oklahoma, 1984.

Velarde Tiller, Veronica E. y E. M. Tiller. American Indian Reservations and Trust Area.  
Albuquerque, NM: Economic Development Administration, Us. Department of  
Commerce, 1996.

Wanamaker, Tom. "Tigua Casino cierra después de Tribunal Supremo rechaza la apelación  
de estancia". Indian Country Today. 16 de febrero de 2002, <http://indiancountry.com>  
(fecha de consulta: 8 de septiembre de 2006).

Weber, Max. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. München:  
FinanzBuchverlag. 2006 [1920].

<http://www.abc.net.au/foreign/stories/s604070.htm> (fecha de consulta: 26 de octubre de  
2007).