

T
439

 XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

87187



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA

Casa abierta al tiempo

Unidad Xochimilco
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Maestría en Desarrollo Rural

INDIOS EN FRONTERA: un ensayo sobre los
pueblos indios, la modernidad y el
micro desarrollo.

T E S I S

Que para optar por el Grado de
MAESTRO EN DESARROLLO RURAL

P r e s e n t a

ROBERTO SOLIS CALDERON

D i r e c t o r :

MTRO. LUCIANO CONCEIRO BORQUES

México, D. F.

Diciembre 2000

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: AMAR A DIOS EN TIERRA DE INDIOS

I PUEBLOS INDIOS: LA MODERNIDAD DESENCANTADA

No todos somos Indios

El mito de origen

Contemporáneos, actuales y modernos

II LOS PUEBLOS INDIOS DEL NOROESTE

Pueblos de frontera: entre mesoamérica y la extremadura norteamericana

Instituciones de gobierno indígena y relaciones sociales

Pueblos, tribus y naciones

III RARÁMURI: Como el águila y la tortuga

Guía de acceso

Los hombres y los pueblos

El bosque

Los sujetos y las razones

Los individuos o de la necesidad de ser rarámuri

IV MICRO DESARROLLO, MUCHOS DESARROLLOS: la experiencia de trabajo con pueblos indios

La irrupción de lo público en el indigenismo gubernamental

La búsqueda de los acuerdos

El programa de trabajo

Talleres para el micro desarrollo sustentable en comunidades indígenas

La toma de decisiones: agua de lluvia y agua de llave, testimonio de cómo los O'oba de El Kipoor, resolvieron su sistema de necesidades

La apropiación del futuro

V MICRO DESARROLLO: UNA PROPUESTA PARA LA ARTICULACIÓN DE CONOCIMIENTOS

Los sujetos sociales y los recortes articulados de la realidad

Identidades, apropiación y control cultural

Cultura y manejo de recursos naturales

**INDIOS EN FRONTERA: *un ensayo sobre los pueblos
indios, la modernidad y el micro desarrollo***

Llevar el cuerpo desnudo, embijado, el cuerpo curtido y tostado de los ardores del sol, pendientes el carcaj del hombro, ya con el arco asestado, ya con la macana amenazando muerte. Menos caso hicieran nuestros soldados españoles de leones en cuadrilla y lobos en tropas, que de estos melenudos, carniceros, en los corazones tigres y en la fiereza salváginas fieras, devoradoras de carne humana, tan pacientes en el trabajo de la guerra, que con solas raíces y yerbas, y aún otras inmundicias sustentados, continuaran sus guerras hasta morir o vencer.

*Andrés Pérez de Rivas
1576-1655*

INTRODUCCIÓN: amar a dios en tierra de indios

Amar a dios en tierra de indios debe haber sido la premisa que permitió, desde el siglo XVI, a Jesuitas y Franciscanos realizar su labor pastoral en el noroeste mexicano, la soledad del aislamiento y la lejanía a cualquier parte, las dificultades que impone el medio ambiente, las limitaciones y zozobra a que somete la escasez de agua, el rigor que a la vida cotidiana imprime el clima y sus desmesurados cambios diarios y estacionales, el esfuerzo físico que supone aprovechar los recursos naturales ahí disponibles, así como lo poco hospitalario y austero que han sólido ser los pueblos indígenas de aquellas latitudes, además de los apasionados y románticos testimonios escritos, dan certidumbre de que ese amor a dios se transformó con los cientos de años de convivencia en amor a los indios.

De la misma manera, en la segunda mitad del presente siglo, indigenistas de distinto talante: gubernamentales, académicos, artistas, intelectuales y en años recientes de la sociedad civil, sacan fuerzas de la espiritualidad que en aquellas tierras lo mismo se expresa en la grandiosidad de la naturaleza convertida en paisajes llenos de signos y símbolos, que en sus mujeres y hombres quienes desde niños la desarrollan como si fuera parte de la naturaleza misma, para explicar, describir, interpretar, apoyar o defender a los pueblos indígenas que en aquellas tierras resisten los embates, pasados y presentes, que en nombre de la modernidad han pretendido disolver sus especificidades culturales sin resultado.

Así entendido, *Indios en frontera* es en primer lugar un intento por repensar "lo étnico" como diversidad y pluralidad, por recuperar y ordenar las experiencias de trabajo compartidas con los protagonistas de los aconteceres y los quehaceres indianos en el noroeste: los pueblos o' damí, rarámuri, o' oba, makurawi, yoreme, yoeme, konka' ak y tohono' otam;¹ los infatigables y aguerridos soldados de San Ignacio de Loyola, los entrañables compañeros del Instituto Nacional Indigenista y de dependencias de los tres niveles de gobierno, las fuerzas armadas, los

¹ Por ignorancia o por costumbre generalmente hemos llamado a los pueblos indios como los españoles lo hicieron en sus primeros contactos o con nombres que entre ellos mismos le daban a otros pueblos, por ejemplo, los yaquis llamaban seris, areneros, a los konka'ak, sin embargo las auto denominaciones que cada pueblo se ha dado a sí mismo a lo largo de la historia todavía son poco conocidas. En este ensayo se usan dichas auto denominaciones y corresponden a los tepehuanos, tarahumaras, pimas, guarijios, mayos, seris y papagos.

legisladores y miembros de los poderes judiciales y los cientos de ciudadanos involucrados desde la academia, las artes o las organizaciones de la sociedad civil. Es así mismo, una toma de posición que parte del reconocimiento de que el indigenismo no es sólo ideología o patrimonio gubernamental, por el contrario, en él se expresan y actúan amplios sectores sociales, individuos, organizaciones y los propios indígenas que de múltiples maneras demandan que el Proyecto de Nación, si ha de ser tal, tendrá necesariamente que reconocerse pluricultural y multiétnico, para en consecuencia garantizar los derechos especiales que a los indios por historia y justicia corresponden.

Los materiales que dan forma a este ensayo son parte de testimonios, documentos de trabajo, notas de campo, ponencias, informes, análisis estadísticos seminarios, estudios y lecturas realizados, casi en su totalidad, entre noviembre de 1989 y octubre de 1996. Durante ese período tuve una posición privilegiada como Coordinador del Programa de Desarrollo Forestal Chihuahua-Durango y como Coordinador Estatal y Delegado del Instituto Nacional Indigenista, para observar, conocer, participar, opinar y decidir sobre lo que sucedía en las regiones indígenas de Chihuahua, Durango, Sonora y Sinaloa, así como para obtener información de primera mano relacionada con la situación de los pueblos indígenas del país. Lo que aquí se presenta tiene entonces la limitante de que sin duda refleja el trabajo de un servidor público pero, quizá, la ventaja de estar en posibilidad de transmitir las diversas posiciones e interpretaciones con las que estuve en contacto.

Indios en frontera pretende explicar que en el noroeste de México los pueblos indígenas habitan y son frontera de muy diferentes maneras: frontera política con los Estados Unidos; frontera interna entre los estados de Chihuahua, Sonora, Baja California, Sinaloa y Durango, frontera cultural entre mesoamérica, aridoamérica y el suroeste de Norte América, frontera imaginaria entre la tradición y la modernidad, frontera interétnica entre ellos mismos, frontera económica y social entre los polos de desarrollo industriales, agrícolas, agroindustriales y ganaderos del norte y sus periferias precarias. Si esto es así, los indios aquellos viven al límite de todo, su ubicación no depende de ellos sino de referencias, sus territorios están cercados, el valle del Yaqui, por ejemplo, es un enclave agrícola y agroindustrial cuya renta y producción en el mercado sostiene las relaciones de capital de la burguesía rural de Ciudad Obregón, los ocho pueblos Yaquis representan el límite a que fueron reducidos por medio de los embates de la modernización y la violencia, fuera de sus pueblos y su resistencia cultural están impedidos para reproducir sus relaciones sociales o en el mejor de los casos se presentan marginales y aisladas.

Su condición de pueblos de frontera los aísla al mismo tiempo que los obliga a relacionarse en desventaja con sus vecinos cercanos y lejanos, no tienen iguales o semejantes, se saben únicos y lo asumen poniendo en juego todos los elementos de su identidad: defensa del territorio, lengua, ritos y fiestas, gobierno

propio, costumbre y cosmogonía transmitida por tradición oral. Para los *konka'ak* la isla Tiburón es territorio sagrado, para defenderla cuentan con la guardia tradicional armada, el año nuevo se celebra con una fiesta el último día de junio, la pubertad significa que el individuo está en capacidad plena para defender a su pueblo, su organización social está integrada por clanes familiares, el gobernador es al mismo tiempo el Presidente de los Bienes Comunes Isla Tiburón, la muerte es tan solo el desprendimiento del alma que habitaba temporalmente un cuerpo, los *konka'ak* son los guerreros y todo esto se explica y reproduce en lengua *konka'ak*.

Metodológicamente la explicación de las múltiples fronteras que habitan y constituyen a lo indio en el noroeste, corresponde a los límites de un *recorte de la realidad* definido por las relaciones sociales, propuestas y posibilidades de futuros de las minorías étnicas en aquellas latitudes y al fin del milenio, en un entorno político, económico y social nacional en el que ocupan posiciones marginales. Es decir, un *recorte de la realidad* en donde la opción del micro desarrollo, entendido como posibilidad de establecer acuerdos múltiples, caso por caso y lugar por lugar, que responde a circunstancias, diagnósticos y necesidades particulares y diversas y que da origen a proyectos y programas igualmente diversos, legitimados en decisiones locales y apoyados en compromisos de trabajo que comprometen fundamentalmente las capacidades y recursos propios de las comunidades, se articula a las lógicas macro regionales y globales del desarrollo a partir de una renovada acción gubernamental y social que paulatinamente abandona su protagonismo o suplencia para facilitar la autogestión de los protagonistas indios.

Dicho *recorte* pretende reconstruir lo indio desde diferentes enfoques y analizarlo desde distintos planos, se elaboró por aproximaciones sucesivas a partir de la construcción y validación de datos e indicadores producto de diagnósticos institucionales y autodiagnósticos integrados por medio de encuentros inter comunitarios y un intercambio permanente de demandas y capacidades de solución, así como en la problematización y el ejercicio auto crítico, en seminarios y reuniones de trabajo, de los datos e indicadores para identificar coyunturas, definir escenarios y formular estrategias encaminadas a nuevos modelos de relaciones sociales favorables a la participación, toma de decisiones y los intereses de los pueblos indios. A partir de una propuesta explícita de acción y configuración institucional renovadas y orientadas a superar un indigenismo asistencialista y supletorio, por una práctica pública orientada a definir las estrategias para avanzar en el libre desarrollo de los pueblos indios, el esfuerzo teórico se dirige a conceptualizar a los indios como sujetos sociales, establecer sus vinculaciones y aportes al proyecto de modernidad e identificar sus posibilidades de futuros en las relaciones micro sociales, el *recorte de la realidad de los indios en frontera* se articula así a las lógicas globales del desenvolvimiento social y permite, al menos en el discurso, trascender su aislamiento.

Por otra parte, el relato de *indios en frontera* constituye solamente una parte, individual y personal, de la explicación más amplia que de ellos se hizo colectiva e institucionalmente con los equipos de trabajo del INI en Chihuahua y Sonora. Este relato responde a un plan de exposición en el que la construcción teórica de la realidad social sobre la que se argumenta, los pueblos indios del noroeste, es entendida a partir de ubicar su inserción al proyecto de modernidad y de proponer una reinserción en él como sujetos sociales portadores de especificidades culturales cargadas de valores, referencias y referentes éticos. El capítulo uno, *pueblos indios: la modernidad desencantada* y el cinco, *micro desarrollo: una propuesta para la articulación de conocimientos*, pretenden, desde dos perspectivas de análisis, la primera resultado de una lectura e interpretación personal e interesada de Habermas y apoyado en datos empíricos rigurosos, y la otra producto de la discusión y reflexión colectiva entablada con el Dr. Zemelman, construir un objeto discursivo generalmente disociado, el indio y la modernidad, y darle coherencia desde la propuesta cultural y política del Dr. Guillermo Bonfil. De acuerdo al plan su posición en el texto no significa que uno sea introductorio y el otro concluyente, sino que corresponden a dos momentos discursivos del mismo asunto, esto es, que podría leerse primero el que está al final y después el del principio sin que la comprensión del texto se altere.

También siguiendo el plan, la construcción teórica deberá reflejarse en el conocimiento adquirido en los actos cotidianos, pasados, presentes y proyectados en futuros posibles, lo que posibilita hablar sobre una realidad social en la que los actores se encuentran y definen sus posiciones, reconocen sus limitaciones y se comprometen en actos y acciones corresponsables. El capítulo dos, *los pueblos indios del noroeste*, se inscribe en la tradición de la geografía cultural e histórica, a la cual no solo no puedo escapar, sino que me resulta indispensable para comprender las peculiaridades de los procesos sociales delimitados territorial y temporalmente, de acuerdo a ellas se describe por medio de la interrelación de datos temporales el escenario que resulta de los procesos históricos, naturales, sociales y de las intervenciones políticas, así mismo prefigura la condición geopolítica del encuentro entre el quehacer institucional y el devenir de aquellos pueblos, tribus y naciones indias.

El capítulo tercero, *rarámuri: como el águila y la tortuga*, pretende disectar la especificidad cultural para desmitificarla, pero también y sobre todo para desprejuiciarla. En el capítulo cuatro *micro desarrollo, muchos desarrollos: la experiencia de trabajo con pueblos indios*, se exponen las líneas generales y principales del trabajo público desde la responsabilidad gubernamental, sus resultados y limitantes. Lejos de pretender aparentar una forma innovadora de discurso en cuanto a la realidad social, el plan de exposición intenta construir un discurso que se orienta por dos de las premisas básicas del pensamiento indio de aquellas latitudes: la unidad del origen-destino, en este caso las opciones de las sociedades locales en la modernidad y la unidad de lo particular-general, lo rarámuri de lo indio.

Si bien *Indios en frontera* no es propiamente una investigación en el sentido convencional del término, sí contiene un esfuerzo intelectual conscientemente dirigido a conocer, explicar y transformar una realidad social de manera metódica, aunque tampoco es una reflexión sobre un quehacer en la administración pública, sin embargo, no está ajeno a la lógica de la toma de decisiones, subordinación institucional y contradicciones propias de dicha actividad y si bien no es de manera estricta un testimonio del contacto con los pueblos indios del noroeste y de los actores y sujetos sociales con los que interactúan, en sus renglones se mezclan las vivencias, convivencias, modos de ser, actuar, ver y pensar de todos ellos.

Lo que sí me parece indudable es que las intuiciones, reflexiones, argumentos y opiniones que dieron forma a las páginas siguientes son un resultado colectivo que no hubiera sido posible sin la participación de todos aquellos con quienes compartí largas jornadas de trabajo en el noroeste indio, aunque como suele decirse en estas ocasiones la manera de expresarlos es responsabilidad exclusiva mía. De las y los muchos a los que les debo un agradecimiento están todas y todos en lugares privilegiados de mis recuerdos, algunas de sus ideas reafirman o amplían las mías propias a lo largo del texto, pero sobre todo alimentan mis más gratos sentimientos, de entre todos aparecen como imprescindibles, Arturo Warman, Guillermo Espinosa y Carlos Tello de quienes conservo el privilegio de haber compartido una singular responsabilidad pública. Con Amulfo Embriz, Cuauhtémoc González Pacheco y Alberto Yzunza, mi deuda es impagable por su solidaridad y apoyo desinteresado, a Roberto Diego, William Merrill, Carlos Toledo y Pedro Álvarez Icaza les agradezco la lectura y comentarios al texto, pero en especial le debo agradecer a Luciano Concheiro, quien se mantuvo más confiado que yo mismo de que este esfuerzo llegaría a buen fin, a él le reconozco su paciencia, aliento y orientación.

I. PUEBLOS INDIOS: la modernidad desencantada

La nación de los indígenas

Lo que era al mismo tiempo invisible y obvio, se vuelve transparente en su crueldad y su mezquindad: en rigor, los indígenas nunca han pertenecido plenamente a la nación, han deambulado o se han estacionado en los márgenes, han sido olvidados por necesidad de explotación y por costumbre. Han sido víctimas del capitalismo salvaje y de la filantropía, del fanatismo y de la intolerancia (interiorizados a sangre y fuego), de la división y la desesperanza. La rebelión del EZLN ha sido, dentro de lo posible, que es y no es mucho, la gran oportunidad para los diez millones de indígenas de medirse con la nación, lo nacional y el nacionalismo. Muy poco sabemos de los resultados, excepto lo evidenciado en febrero de 1994 en la catedral de San Crístóbal: los indios son y quieren seguir siendo patriotas.

Carlos Monsivais

No todos somos indios

Los pueblos indígenas, su comprensión y explicación del mundo, relaciones y ordenes micro sociales, saberes particulares, demandas ancestrales, así como la plena vigencia de sus reclamos surgen hoy en día como cuestión que preocupa a gobiernos, organismos internacionales y amplios sectores de la opinión pública y los ciudadanos en todas partes. De diferentes maneras y en distintos grados lo indio se hace presencia cotidiana y referencia que da calidad moral a argumentos de luchas, movimientos y grupos de la sociedad caracterizados como minorías: ecologistas, mujeres, jóvenes, estudiantes y homosexuales, así también los grupos hegemónicos: iglesias, empresarios, medios de comunicación, partidos políticos y los poderes de la administración pública recurren cada vez más a lo indio o sus problemas para legitimar sus discursos y proyectarlos en futuros posibles. La presencia india es pues, en la actualidad, un asunto de Estado y componente del proyecto de modernidad y sus pueblos, autoridades y organizaciones sujetos sociales en plena y franca reconstrucción con propuestas de quehacer social que enriquecen y amplían las posibilidades de tránsito a una democracia que ha de reconocerse como plural e incluyente.²

Más de ocho millones de personas, aproximadamente uno de cada diez mexicanos, es indígena, sus pueblos se distribuyen dispersos por todo el territorio nacional para ocupar, aprovechar y transformar porciones de selvas tropicales húmedas y subhúmedas, manglares, lagunas costeras y litorales, bosques mesófilos de montaña, bosques templados, semidesiertos y desiertos, se desplazan temporal o definitivamente a los enclaves agrícolas, los centros agroindustriales, las ciudades de mayor dinamismo económico y más allá de nuestras fronteras. El XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, registra que en 44 218 localidades habita población indígena, 28.2 por ciento del total de localidades en el país, de ellas 30 717 son eminentemente indígenas, es decir, más del 30 por ciento de su población habla alguna lengua indígena, esta misma

² El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado por México en 1990, define dentro de su ámbito de aplicación... "a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial" y que "la conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio." Tomado de: *Instituto Nacional Indigenista, DERECHOS INDÍGENAS lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, México, 1991*. A su vez, la adición al Artículo 4º de la Constitución establece: "La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que ellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la Ley"

característica se presenta en la tercera parte de los municipios del país, 803 de un total de 2 403 municipios³.

Cuadro N° 1.1
POBLACIÓN TOTAL Y POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA POR ENTIDAD FEDERATIVA
SEGÚN SU CONDICIÓN DE HABLANTE DE LENGUA INDÍGENA (HLI) O NO HABLANTE DE
LENGUA INDÍGENA

ENTIDAD FEDERATIVA	POBLACIÓN TOTAL	POBLACIÓN HLI (0-4) AÑOS	POBLACIÓN HLI 5 AÑOS Y MÁS	POBLACIÓN NO HLI	POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA	%
AGUASCALIENTES	719 659	172	599	0	771	0.10
BAJA CALIFORNIA	1 660 855	4 250	18 177	10 397	32 824	1.97
BAJA CALIFORNIA SUR	317 764	623	2 749	0	3 372	1.06
CAMPECHE	535 185	19 318	86 676	29 996	135 960	25.40
COAHUILA	1 972 340	692	3 821	0	4 515	0.23
COLIMA	428 510	345	1 481	0	1826	0.43
CHIAPAS	3 210 496	169 593	716 012	244 221	1 129 826	35.19
CHIHUAHUA	2 441 873	13 212	61 504	31 420	106 136	4.35
DISTRITO FEDERAL	8 253 744	22 568	111 552	0	134 120	1.63
DURANGO	1 349 378	3 776	18 125	3895	25 796	1.91
GUANAJUATO	3 982 593	1 873	8 966	4740	15579	0.39
GUERRERO	2 620 637	61 842	298 532	89 594	449 968	17.17
HIDALGO	1 888 366	65 827	317 838	114 782	498 447	26.39
JALISCO	5 302 689	5 096	21 914	757	50 767	0.58
EDO. DE MÉXICO	9 815 795	84 741	312 595	86 943	484 279	4.93
MICHOACÁN	3 548 199	21 178	105 578	127 563	254 319	7.17
MORELOS	1 195 059	4 960	19 940	68 837	93 737	7.84
NAYARIT	824 643	5 229	24 157	8 982	38 368	4.44
NUEVO LEÓN	3 098 736	931	4 852	0	5783	1.19
OAXACA	3 019 560	190 175	1 018 106	383 199	1 592 020	52.72
PUEBLA	4 126 101	108 111	503 277	208 651	820 039	19.87
QUERÉTARO	1 051 235	4 492	20 392	30 761	55 645	5.29
QUINTANA ROO	493 277	31 838	133 061	16 152	181 071	36.71
SAN LUIS POTOSÍ	2 003 187	44 665	204 328	27 069	276 062	13.78
SINALOA	2 204 054	5 900	31 190	48 138	85 473	3.88
SONORA	1 823 606	9 634	47 913	160 835	218 382	11.97
TABASCO	1 501 744	12 026	47 967	38 852	98 845	6.58
TAMAULIPAS	2 249 581	1 980	8 509	0	10 499	0.47
TLAXCALA	761 277	5 654	22 783	0	28 437	3.73
VERACRUZ	6 226 239	124 505	580 386	467 514	1 172 405	18.82
YUCATÁN	1 362 940	103 681	525 264	86 397	715 342	52.48
ZACATECAS	1 276 323	198	983	0	1 081	0.08
ESTADOS UNIDOS MEXICANOS	81 249 645	1 129 625	5 282 347	2 289 716	8 707 688	10.7

Fuentes: INEGI, *XI Censo General de Población y Vivienda*, 1990. INI, Subdirección de Investigación, base de localidades y comunidades indígenas, 1994.

Adoptan diferentes rostros y asumen distintos roles: jornaleros agrícolas a lo largo del litoral del Pacífico y el alto Golfo de California, desde Oaxaca hasta Mexicali y San Quintín; obreros de la construcción, trabajadoras domésticas o jardineros en las ciudades medias y las metrópolis; comerciantes en las ciudades fronterizas del norte y los centros turísticos; productores de madera, miel, cítricos, vainilla, café o

³ Embriz et.al; *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, 1994.

pimienta; pescadores de camarón y escama; acuacultores de trucha y tilapia; peones y obreros de la extracción de petróleo en el Golfo de México; ganaderos en las llanuras del sureste; artesanos, técnicos, profesionistas, comunicadores, autoridades municipales, dirigentes políticos, diputados o senadores. Definen con su presencia cotidiana, mezcla de mitos de origen y modernidad desencantada, una geografía propia, un mapa del *México profundo* que lo mismo muestra con descaro carencias que rasgos nítidos de dignidad y sabiduría ancestral, así como capacidades para el desarrollo y apropiación de tecnologías y conocimientos de punta.

Cuadro N° 1.2
DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA (PIE)
NACIONAL POR REGIÓN ECOGEOGRÁFICA

Región Ecogeográfica	Superficie (ha)	PIE	Porcentaje PIE
Zona árida	102 705 100	489 918	5.65
Trópico seco	25 492 700	2 978 511	34.22
Zona templada	39 042 000	1 953 100	22.44
Trópico húmedo	28 598 300	3 280 159	37.69
Totales	195 820 100	8 701 688	100 %

Fuentes: SEDUE, *Insumos para el Reordenamiento Ecológico del Territorio*, México, 1989. Embríz et.al, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México* 1994.

Cuadro N° 1.3
DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA (PIE) NACIONAL
POR MACRO REGIÓN GEOECONÓMICA

Región Geoeconómica	PIE	%	Región Geoeconómica	PIE	%
NOROESTE: Baja California, Baja California Sur, Sonora, Sinaloa y Nayarit	378 419	4.34	CENTRO-ESTE: Querétaro, México, D.F., Morelos, Hidalgo, Tlaxcala y Puebla	2 114 704	24.3
NORTE: Chihuahua, Coahuila, Durango, Zacatecas y San Luis Potosí	413 589	4.75	SUR: Guerrero, Oaxaca y Chiapas	3 171 814	36.4
NORESTE: Nuevo León y Tamaulipas	16 277	0.18	ORIENTE: Veracruz y Tabasco	1 271 250	14.6
CENTRO-OCCIDENTE: Jalisco, Aguas Calientes, Colima, Michoacán y Guanajuato	303 262	3.48	PENÍNSULA DE YUCATÁN: Yucatán, Campeche y Quintana Roo	1 032 373	11.8

Fuentes: Embríz et. al, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, 1994. De acuerdo a la regionalización propuesta por: Bassols, B. Ángel; *Geografía Económica de México*, 1982

Su enorme capacidad de permanecer diferentes y diversos a pesar de los intentos homogenizadores implícitos en la conformación y el proyecto del Estado-Nación y de lo mexicano ha sido explicada principalmente por la antropología mexicana, ya sea como proyecto de resistencia, ya como saldo de la colonización interna, como dialéctica de los procesos de control y cambio cultural o bien como proyecto propio de autonomía. Lo cierto es que los pueblos indios han desarrollado y mantenido recursos propios e incorporado habilidades, propuestas, bienes y servicios creados en ámbitos económicos, sociales y culturales ajenos a ellos para

potenciar y reactualizar sus posibilidades de existencia,⁴ de entre los recursos propios de los pueblos indígenas puestos en juego cotidianamente destacan:

- **Recursos Culturales:** apego y actualización de 62 lenguas maternas⁵ y múltiples variedades regionales, historias orales a través de las cuales se construye su memoria colectiva, ciclos festivos en los que se condensan los contenidos normativos de su sociabilidad y permanencia, música, danza y literatura en las que generalmente se significan rituales y espiritualidad, gobierno y autoridades de jurisdicción local, reciprocidad y solidaridad en las relaciones socioproductivas, meritocracia y redes comunitarias y sociales de apoyo mutuo que permiten la redistribución social de la riqueza, costumbres jurídicas y toma de decisiones colegiadas.
- **Recursos Materiales:** tecnologías y artes de producción eficientes a escalas locales, desarrollo de agrosistemas y manejo genético diversificado de especies vegetales y animales, controles biológicos en sistemas productivos, manejo múltiple de ecosistemas que propician la conservación de la biodiversidad, sistemas productivos diversificados que privilegian el uso intensivo de mano de obra, control territorial, conocimiento y clasificación de elementos, ciclos y procesos naturales, sistemas de intercambio y comercialización de escalas locales.
- **Recursos Espirituales:** mitos y ritos de origen y renovación como ordenadores del mundo, religiosidad y espiritualidad, productos y discursos estéticos con significaciones específicas, códigos morales y éticos autorreferidos, sistemas terapéuticos y psicoterapéuticos individualizados y colectivos, entre otros.⁶

⁴ Paralela a la historia de México, pero siempre marginal, la historia de los pueblos indios o de la concepción que de ellos interesadamente se ha formulado aparece con mayor claridad en: Gamio, Manuel; *Forjando patria. Pronacionalismo*, 1916. De influencia indiscutible en los Antropólogos contemporáneos; Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 1949; en donde además del amplio ensayo histórico, se construye a partir de un análisis existencialista de izquierda una propuesta de identidad e identificación de lo indio a través de la construcción del yo y la otredad; en Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de Refugio*, 1967; a partir de un enfoque de evolución y cambio cultural realiza el ensayo teórico sobre el que se desarrolló el indigenismo de Estado y sus estructuras durante las últimas tres décadas; Stavenhagen, Rodolfo, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, 1969; Pozas, Ricardo e Isabel, *Los Indios en las clases sociales de México*, 1971; Díaz-Polanco, Héctor; et.al. *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, 1979 y Warman, Arturo; et.al. *De eso que llaman Antropología mexicana*, 1970, aportan los puntos de vista críticos a la definición y visión dominante en años pasados recientes sobre lo indio. Bonfil, Guillermo; *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, 1981 y Bonfil, Guillermo, *México Profundo. Una Civilización Negada*, 1990, hace los planteamientos que desde la perspectiva del análisis cultural y la crítica a los modelos civilizatorios hegemónicos y homogenizantes intentan disminuir la dimensión de lo indígena y sus aportes.

⁵ Valiñas, C. Leopoldo; *Las lenguas indígenas mexicanas: entre la comunidad y la nación*; en: Arispe, Lourdes; Coordinadora; *Antropología Breve de México*; 1993.

⁶ La bibliografía, publicaciones, fotografía, videos y fonografía sobre pueblos indios es abundante y diversa, a partir de 1994 por razones obvias más aún, a manera de guía indicativa sobre las recopilaciones más recientes que destacan la riqueza de los recursos propios de los pueblos indígenas pueden consultarse: Valdivia, Teresa; *USOS Y COSTUMBRES DE LA POBLACIÓN*

Cuadro N° 1.4
POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA (PIE) HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA (HLI) Y
SUPERFICIE DE LAS REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO

REGIÓN	PIE	HLI	SUPERFICIE (ha)
MAYO	216 165	33 381	1 111 400
TARAHUMARA	89 979	51 370	4 890 900
HUICOT	52 541	36 715	2 478 400
MESETA PUREPECHA	189 987	75 847	628 200
HUASTECA	806 620	566 979	1 463 100
SIERRA NORTE PUEBLA	428 254	278 498	784 450
TOTONACA DE VERACRUZ	182 714	103 408	295 200
OTOMI	171 066	91 271	809 200
MAZAHUA-OTOMI	300 193	106 283	441 800
NAHUATL-COSTA SUR DE MICHOACÁN	7 430	2 509	255 300
MESETA CHOCHO-MIXTECA-POPOLUCA DE PUEBLA	46 797	25 174	202 200
NAHUATL DE LA CAÑADA OAXAQUEÑO-POBLANA	128 823	97 421	335 800
NAHUATL JALAPA-MARTÍNEZ DE LA TORRE VER.	71 988	1 010	170 200
NAHUATL ORIZABA-CORDOVA VERACRUZ	222 701	16 273	473 700
POPOLUCA-NAHUATL LOS TUXTLAS VERACRUZ	83 158	50 694	425 800
NAHUATL-TLAPANECO-MIXTECO-AMUZGO DE GRO.	402 405	268 531	1 752 400
CHONTAL DE TABASCO	29 178	14 648	294 900
CHIAPAS	976 517	624 569	3 549 000
PENÍNSULA DE YUCATÁN	952 946	745 211	8 597 000
OAXACA	1 592 020	1 018 106	9 395 200
TOTALES	7 720 820	4 261 848	38 354 150

Fuente: Embriz et.al, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, 1994.

No obstante los esfuerzos por conservar y ampliar sus recursos, así como desarrollar y actualizar sus capacidades, la enorme mayoría de la población indígena vive en condiciones de extrema pobreza y sufre cotidianamente injusticias y exclusión debido, principal aunque no únicamente, a intereses caciquiles locales en las regiones en donde habitan, así como por desconocimiento y prejuicios de amplios sectores de la sociedad mestiza rural y urbana. Sus capacidades productivas, centradas en micro relaciones sociales y económicas, se dirigen primordialmente al autoconsumo y el intercambio no mercantil de bienes, productos y fuerza de trabajo, se ven disminuidas al mínimo ante el imperativo de concurrir, articularse o subordinarse a los mercados dominantes y sus lógicas macro económicas excluyentes, para, a fin de cuentas,

INDÍGENA DE MÉXICO. Fuentes para el estudio de la normatividad (ANTOLOGÍA); 1994. Varios autores; CUADERNOS DE ANTROPOLOGÍA JURÍDICA; 1994. Argueta, Arturo; (Coordinador) ATLAS de las plantas de la medicina tradicional mexicana, tres tomos; 1994. Zolla, Carlos; et.al. Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana, dos tomos; 1994. Varios autores; FLORA MEDICINAL INDÍGENA DE MÉXICO, tres tomos; 1994. Zolla, Carlos, et.al. La Medicina Tradicional de los Pueblos Indígenas de México; 1994. Varios autores; Colección: FIESTAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, Teresa Rojas Rabiela y Mario Humberto Ruz (Directores); Historia de los pueblos indígenas de México; varios autores, CIESAS-INI. Colección: PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO, varios autores, INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA. Leff, Enrique y Carabias, Julia (coordinadores); CULTURA Y MANEJO DE RECURSOS NATURALES, dos volúmenes, varios autores; 1993.

quedar subsumidos formal y realmente a las determinaciones del capital.⁷ Así, la base material sobre la que los pueblos indígenas pudieran reelaborar sus propuestas de futuro presentan un alarmante deterioro o agotamiento: recursos naturales, capacidad productiva, formación de cuadros técnicos y profesionales, niveles nutricionales, etcétera, presentan déficit acumulados por siglos que impiden en el corto plazo garantizarles el acceso a una calidad de vida aceptable, en primer término, por ellos mismos.

Cuadro N° 1.5
INDICADORES SOCIOECONÓMICOS EN LOCALIDADES CON POBLACIÓN INDÍGENA

Total de localidades en México	156 612	Población total en México	81 249 645
Localidades con población indígena	17 538	Población en loc. con población indígena	6 173 735
Población de 6 a 14 años que sabe leer y escribir:	1 225 962	Población de 15 años y más sin instrucción:	1 208 284
Población de 6 a 14 años que no sabe leer y escribir:	430 508	Población de 15 años y más con primaria incompleta:	1 081 517
Población de 15 años y más alfabeta:	1 963 235	Población de 15 años y más con primaria completa:	472 580
Población de 15 años y más analfabeta:	1 347 139	Población de 15 años y más con instrucción postprimaria:	434 598
Población de 6 a 14 años que asiste a la escuela:	1 220 789	Población de 12 años y más económicamente activa:	1 539 543
Población de 6 a 14 años que no asiste a la escuela:	432 360	Población de 12 años y más económicamente inactiva:	2 242 124

Fuente: Embríz et.al, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, 1994

En la historia de los pueblos indios se puede encontrar también la historia de la expropiación de sus recursos naturales y del deterioro ambiental de las regiones que habitan. Sujetos permanentemente a la imposición de sucesivas oleadas de modernización, entre los siglos XVI al XIX, por medio de la minería, la ganadería extensiva, las plantaciones agrícolas, las haciendas, la expansión de los ferrocarriles y la explotación forestal, fueron los procesos económicos en que se justificaron despojos y provocaron alteraciones ecológicas irreversibles. En los últimos 50 años y hasta el inicio de la década pasada, la intervención gubernamental en la economía para la explotación petrolera, las políticas urbanas e industriales, hidráulicas, acuícolas, pesqueras, agrícolas, agroindustriales y pecuarias estimularon mediante subsidios de enorme magnitud modelos monoproduktivos cuyos saldos negativos se pueden ejemplificar en la tasa anual de deforestación que se ubica entre las 370 000 y las 678 000 hectáreas⁸ y las repercusiones que ello tiene para la conservación de los suelos, la recarga de los acuíferos y la diversidad biológica, de manera significativa en el trópico húmedo y las zonas templadas en donde habita más del 60 por ciento del total de la población indígena. Ante tales dificultades para los pueblos indios de México la

⁷ Sobre los conceptos de subsunción formal y subsunción real del trabajo en el capital ver: Marx, Karl; *El capital*, capítulo VI (inédito) 1985.

⁸ Datos tomados de: Merino, Leticia, (coordinadora); *El manejo forestal comunitario en México y sus perspectivas de sustentabilidad*. 1997.

voluntad de permanecer y continuar como tales se convierte en un esfuerzo cotidiano por mantener, ampliar y garantizar el control de los recursos propios, culturales, materiales y espirituales como un todo coherente por medio del cual garantizan su reproducción biológica y social.

Cuadro N° 1.6
POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MAS QUE HABLA ALGUNA LENGUA INDÍGENA

LENGUA INDÍGENA	POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MAS	%	LENGUA INDÍGENA	POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MAS	%
Amuzgo	28 228	0.53	Mazahua	127 826	2.42
Cakchiquel	436	0.01	Mazateco	168 374	3.19
Chatino	28 987	0.55	Mixe	95 264	1.80
Chichimeca-Jonas	1582	0.03	Mixteco	386 874	7.32
Chinanteco	109 100	2.07	Motocintleco	235	0.01
Chocho-Popoloca	12 553	0.24	Náhuatl	1 197 382	22.67
Chol	128 240	2.43	Ocuilteco	755	0.01
Chontal de Oaxaca	5 685	0.11	Opata	12	0.00
Chontal de Tabasco	30 582	0.58	Otomí	280 238	5.71
Cochimi	148	0.00	Paipai	223	0.00
Cora	11 923	0.23	Pame	5 732	0.11
Cucapa	136	0.00	Plma	711	0.01
Cuicateco	12 667	0.24	Papago	149	0.00
Guarojio	3 740	2.29	Popoluca	31 254	0.56
Huasteco	120 739	2.29	Purépecha	94 835	1.80
Huave	11 955	0.23	Quiché	918	0.02
Huichol	19 363	0.37	Seri	561	0.01
Ixcateco	1 220	0.02	Tarahumara	50 691	1.03
ixil	238	0.01	Tepehua	8 702	0.16
Jacalteco	1 263	0.02	Tepehuan	18 469	0.35
Kanjolal	14 325	0.27	Tlapaneco	68 438	1.30
Kekchi	1 438	0.03	Tojolabal	36 011	0.68
Kikapú	232	0.01	Totonaca	207 876	3.94
Kiliwa	41	0.00	Triqui	14 981	0.28
Kumiai	96	0.00	Tzeltal	261 084	4.94
Lacandón	104	0.00	Tzotzil	229 203	4.34
Mame	13 168	0.26	Yaqui	10 984	0.21
Matlatzínca	1 452	0.03	Zapoteco	403 457	7.64
Maya	713 520	14.11	Zoque	43 160	0.82
Mayo	37 410	0.74			
TOTALES				5 282 347	100 %

Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. INI, Subdirección de Investigación, base de localidades y comunidades indígenas, 1994

El mito de origen

En este contexto la emergencia de un movimiento indígena vigoroso y propositivo, plural en su composición étnica, social y política y diverso en sus estrategias y planteamientos sacudió a la opinión pública y las *buenas conciencias* desde el primer día del año de 1994, aunque desde luego venía de muy atrás, lo indio así rompe el cerco arqueológico en el que el pensamiento occidental dominante lo había reducido como *pasado esplendoroso*, se despoja de metáforas estetizantes que recrean el folklore de exportación y despierta la imaginación de los cultos...

*Estamos asistiendo a la primera rebelión poscomunista... Sin embargo, los insurgentes de Chiapas si son ultramodernos en un sentido muy preciso: por su estilo...*⁹ otorgándonos la posibilidad de intentar nuevas explicaciones, conceptos, categorías o paradigmas que den certidumbre de porvenires.

Paradójicamente la entrada a la modernidad de los pueblos indígenas no es de ninguna manera el resultado espectacular de la épica irrupción de tzeltales, tzotziles, choles y tojolabales comandados por un *mito genial* autonombado Marcos, ni sus secuelas posteriores, aunque sean ellos el icono más significativo, por el contrario, los pueblos indios están inscritos en el origen mismo de la modernidad mexicana. *Como el mundo nuevo, el mundo moderno, se distingue de el antiguo por estar abierto al futuro, el inicio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo. A la conciencia histórica de la modernidad pertenece por tanto el deslinde de lo novísimo y lo moderno; la actualidad como historia del presente dentro del horizonte de la Edad Moderna, pasa a ocupar un lugar preeminente. Así desde el siglo XVIII los conceptos revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, espiritualidad de la época, etcétera, siguen vigentes hasta nuestros días.*¹⁰

La obstinada búsqueda de un modelo de relaciones económico-sociales que, desde la alianza de grupos de poder político y económico, pretende desmedidamente la interrelación de México a la comunidad mundial por la vía de la modernización de los mercados financieros, el predominio de lógicas macro económicas autorreguladas por el mercado y la disminución del Estado y las instituciones de gobierno a la *libre* elección de opciones y la administración de respuestas a demandas públicas, ofrece un escenario único de globalidad y reduce al proyecto de modernidad a un tiempo que se consume en el momento mismo de su enunciación... *la modernidad ya no puede ni quiere tomar criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma, esto explica la irritabilidad de su autocomprensión, la dinámica de los intentos proseguidos sin descanso hasta nuestros días de fijarse, de constatarse a sí misma.*¹¹

Lo moderno así entendido no es más que la voluntad política por imponer, con los medios técnicos y publicitarios más sofisticados al alcance, el proyecto *civilizatorio*

⁹ Carlos Fuentes y Octavio Paz, en Semanario Proceso, enero de 1994.

¹⁰ Si bien la propuesta de Habermas, y los argumentos que él ampliamente desarrolla a favor de la modernidad y su contenido normativo universal, reconoce que ella no es otra cosa que el lugar de encuentro en donde la sociedad civil establece un diálogo y ejerce libremente su capacidad de disentir, también existe en el desarrollo de sus argumentos innumerables ejemplos y referencias que buscan en el origen y en los sujetos sociales que ahí se encuentran elementos explicativos del proyecto social, a esa lectura de Habermas corresponden mis subrayados.

Habermas Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*; 1989.

¹¹ Habermas (1989)

*occidental*¹² de los grupos de poder aliados y pretende eludir el reto de reconocer que la diversidad, pluriculturalidad y multietnicidad de las sociedades actuales son opciones históricas de innegable vigencia para la reconstrucción de los modelos democráticos, aunque en algunas ocasiones la identificación de *si mismo* conlleve el riesgo de negar *al otro* y se exprese en fanatismos violentos y crueles de muy claro corte fundamentalista, como sucede con demasiada frecuencia, por ejemplo, en los movimientos sociales y armados de minorías musulmanas en Europa, el Cercano Oriente, Asia y África.

Ante ello nuestros pueblos indígenas lejos de representar anacronismos u opciones excluyentes radicales, se erigen como referencia privilegiada para movimientos sociales autorreferenciados como minorías en su pertinaz lucha en contra de las tendencias homogenizantes del modelo económico, la reivindicación del derecho a la diversidad, la diferencia y la especificidad cultural, a la posibilidad de elegir, a decidir en favor del interés propio, a permanecer o cambiar aquello que las condiciones de su *mundo de vida*¹³ definen como favorables, en una palabra, el derecho a la autonomía, la cultura propia y su reproducción como valor fundamental, constituye un aporte significativo de los pueblos indígenas en la reconsideración que del *modelo civilizatorio vigente* se hace en la actualidad y que en el futuro inmediato deberá de profundizarse. Y sin embargo, este aporte no resulta de su experiencia de movilización reciente, sino, por el contrario, de la reconstrucción de su pasado, de la actualización de su historia entendida como tiempo cíclico, en donde origen y destino se encuentran como condición esencial y posibilidad de la identidad india.

¹² Como proyecto y modelo civilizatorio me refiero a las propuestas desarrolladas por Guillermo Bonfil Batalla, principalmente en: Bonfil, Guillermo, *México Profundo. Una Civilización Negada*; 1990. En especial a la idea de que las minorías en general y los pueblos Indios en específico contienen historias, presentes y proclamas de futuro reales, no imaginarias, diversas y contestatarias, con otra noción de la modernidad y con otras formas de valoración y recursos para encarar los desafíos sociales. "Porque, a fin de cuentas, de lo que aquí estamos hablando es de civilización. Es a la escala de una civilización como se mide la trascendencia de los problemas y se reconoce la capacidad y las potencialidades de un pueblo. Es ahí, en el proyecto civilizatorio, donde están los datos fundamentales para diseñar la nación que podemos y queremos construir en cada etapa histórica. Desde esta perspectiva, lo que se quebró fue el modelo civilizatorio del México imaginario que se había admitido como el único posible".

¹³ En este aspecto recurro nuevamente a Habermas, al desarrollo del concepto de mundo de la vida en tanto relación de sujetos y actores individuales y sociales con el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo, así como a éstas relaciones a partir de la acción comunicativa en tanto que participación, interpretación y posibilidades de acuerdos o consensos. "El mundo de la vida es por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo... y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de pretensiones de validez, resolver sus dissentimientos y llegar a un acuerdo." Y me refiero a la noción de Habermas de cultura como estructura simbólica que provee de interpretaciones para entender y reproducir el mundo de vida Habermas, Jürgen; *Teoría de la acción comunicativa II*; 1992.

No debiera existir, por otra parte, contradicción entre la reivindicación del pasado y su actualización ritual como característica que reconstruye a los pueblos indios como sujetos sociales y sus aportes al proyecto de modernidad, por el contrario... *en torno al eje del ahora es posible invertir el signo de la orientación radical hacia el futuro que caracteriza en general a la modernidad, hasta el punto de trocarse en una orientación aún más radical hacia el pasado. La esperanza de lo nuevo futuro solo se cumple mediante la memoria de del pasado oprimido. El signo de una detención mesiánica del acontecer se expresa como oportunidad revolucionarla en lucha por el pasado oprimido.*¹⁴

Desde ésta perspectiva las enormes carencias que afectan a los pueblos indígenas, el deterioro de sus condiciones y calidad de vida, las injusticias, desprecio y violencia que enfrentan, no pueden explicarse ya más con el gastado argumento de que es condición intrínseca y destino fatal de los indígenas vivir en la pobreza, debido a su terca resistencia y férrea voluntad de no incorporarse al proyecto nacional que, por siglos, les prometió el progreso a cambio de dejar de ser ellos mismos, el falso argumento de que son pobres porque son indios no resiste el más mínimo análisis racional. Ante la destrucción del paradigma que giraba en torno al eje del proletariado como sujeto de la revolución, *proletarios del mundo unidos*, la nueva centralidad social posiciona al indio y a lo étnico como referencia privilegiada hasta convertirlo en consigna: *todos somos indios*. Así, los pueblos indios, mejor que nadie, encarnan hoy con crudeza los saldos de una *modernidad desencantada*, de un *capitalismo salvaje* en el que mal viven millones de campesinos, obreros, colonos populares, jóvenes, mujeres, ancianos y más mexicanos que con su mera presencia inocultable demuestran que la *memoria del pasado oprimido* constituye el signo del presente ominoso.

De tal manera que... *a todas las épocas pasadas corresponde un horizonte de expectativas no satisfechas y a la actualidad orientada hacia el futuro la tarea de revivir de tal suerte en el recuerdo un pasado que en cada caso se corresponda con ella, que podamos satisfacer las expectativas de ese pasado con nuestra fuerza mesiánica débil, de tal manera que, el universalismo ético ha de tomar también en serio la injusticia ya sucedida y a todas luces irreversible, de que se de una solidaridad con todos los que por la mano del hombre han sido heridos alguna vez en su integridad corporal o personal; y que esa solidaridad sólo puede testimoniarse y generarse por la memoria.*¹⁵

Pero más aún, en los pueblos indios la memoria del pasado oprimido se hace conciencia social, signo de identidad y significado de diferencia, sus reclamos y propuestas se articulan y unifican en torno a la injusticia -pasada y presente- que al interior de los pueblos se vive como agravio cotidiano, permanente, de ahí que ante la oportunidad de trascender de un programa de reivindicaciones mínimas,

¹⁴ Habermas (1989)

¹⁵ Habermas (1989)

generalmente locales y autorreferenciadas, a la definición de un proyecto común que demanda reconocimiento y respeto, justicia y libertad provoquen, necesariamente, la adhesión de todos aquellos que en sus historias de vida o en sus referentes sociales han conocido la opresión, la impunidad de los poderosos, la violencia o el despojo y de quienes comprenden e intentan explicar que la modernidad, si ha de ser tal, deberá ahora delinear futuros posibles en donde la acción del Estado garantice la seguridad de las personas sus posesiones y bienes, así como la imparcialidad en los actos de autoridad para que se subsanen injusticias y se satisfagan expectativas, pues, indudablemente el proyecto indio es también, de alguna manera, parte consustancial de aspiraciones libertarias individuales y colectivas.

Y es que el proyecto indio contiene nítidamente significaciones primordiales, podría decirse *elementos ordenadores de la experiencia*¹⁶ que operan en la subjetividad individual y colectiva, de tal suerte que en el otro, el *no indio*, la angustia de un ahora cargado de incertidumbres, en el que se incrustan recuerdos de violencia, exclusión y penurias nunca superados, se proyectan visiones de un porvenir amenazador y depositan en los pueblos indios la capacidad de poseer una fuerza mesiánica redoblada como posibilidad de recobrar el orden social perdido, aquel que en el referente moderno inmediato recaía en la clase obrera, sobre el que se construya una nueva experiencia, una nueva centralidad que se referencie en lo étnico, un modelo de relaciones sociales más justo y libre ya que, llevada hasta sus últimas consecuencias, la redención de los indios, como en su momento la del proletariado o el campesinado de la revolución mexicana, aquellos que *por la mano del hombre han sido heridos sistemáticamente*, significará el reconocimiento, respeto, justicia y libertad para todos los que alguna vez han sido agraviados por los excesos cometidos en nombre de la modernidad, es decir, la mayoría.

¹⁶ Aquí y en los argumentos siguientes los elementos teóricos están tomados de Peter Berger, especialmente de su propuesta de explicación del proceso dialéctico de la socialización y de los ordenes significativos que permiten la edificación de mundos de la sociedad, específicamente los conceptos de *nomos* y *anomia*. "El *nomos* objetivo se internaliza en el curso de la socialización. Así, el individuo se lo apropia para convertirlo en su propio ordenamiento subjetivo de la experiencia. En virtud de esta apropiación el individuo puede llegar a dar sentido a su biografía. Ordena los elementos discrepantes de su vida pasada en términos de lo que conoce objetivamente acerca de su propia condición y la de otros. Integra su constante experiencia en el mismo orden, aunque este quizá deba ser modificado para permitir tal integración. El futuro adquiere una forma significativa porque se proyecta en él ese mismo orden. Dicho de otra manera, vivir en el mundo social es vivir una vida ordenada y significativa..."

Es esta la razón por la cual la separación completa del mundo social, o *anomia*, constituye una amenaza tan grande para el individuo. No solo porque el individuo pierde en tales casos vínculos emocionalmente satisfactorios, sino también porque pierde su orientación en la experiencia. En los casos extremos, hasta pierde su sentido de realidad e identidad. Se hace anómico en el sentido de quedar sin mundo. Del mismo modo que el *nomos* del individuo se construye y sustenta en conversación con otros significativos, así también el individuo se sumerge en la *anomia* cuando tal conversación se interrumpe de manera radical." Berger, Peter, *EL DOSEL SAGRADO. Elementos para una sociología de la religión*; 1971.

Cabe aclarar aquí que el mesianismo de los pueblos indios lo tomo sin reserva, tanto como pueblos elegidos, *los elegidos de dios*, así como los portadores del *mensaje de salvación* que habrá de suceder por designio divino, cabe aclarar además que ese mesianismo lo es sólo aparente y producto de más de 500 años de religiosidad popular. Dicho mesianismo tiene en la actualidad cuando menos dos claras expresiones: una designada desde afuera por sectores importantes de la iglesia católica cuya acción pastoral está definida por la *opción preferencial por los pobres* y que en sus sectores más radicales han proclamado la existencia de una iglesia india y otra autorreferenciada, transmitida por sus historias orales, que subyace en sus explicaciones del mundo y del lugar designado para ellos en él, reproducida y readecuada permanentemente por autoridades tradicionales y líderes espirituales.

Ahora bien, el carácter aparente de su mesianismo reside por un lado en que le es designado a partir de una *interpretación interesada* del contenido normativo en que se sustenta la fe católica, sin que esa interpretación adquiera validez universal entre quienes la practican y de otra parte, porque no existe evidencia de un *estatuto, liturgia ni anuncio de redención* propiamente indio, en todo caso es en su tradición oral y su religiosidad popular, expresada principalmente en ritos y fiestas, en donde reside su fuerza mesiánica y en la propuesta estética renovada que en ellos se expresa su significante moderno.

Las fiestas y ritos indios más allá del significado social como actos de identidad y cohesión social, en donde se definen roles y se socializa el individuo -aspectos ampliamente estudiados y difundidos principalmente por etnólogos y antropólogos sociales- o de su carácter *sagrado* en donde los pueblos indígenas concretizan lo que se ha dado en llamar *sincretismo* y por medio de los cuales actualizan los elementos fundamentales de su cosmogonía, contienen significaciones que los trascienden -a los pueblos, los ritos y las fiestas- en el momento en que se incorporan a la experiencia social, así sea como imágenes descentradas del mundo,¹⁷ como elementos de la festividad y las creencias populares y como referencias míticas en donde lo sucedido es al mismo tiempo la oportunidad de que lo nuevo futuro se concrete en escenarios optimistas.

¹⁷ "Al observador moderno le impresiona la praxis ritual por su carácter extremadamente irracional. Aquellos aspectos de la acción que en estado de vigilia nosotros hoy no tenemos más remedio que mantener separados quedan fundidos en un mismo acto. El momento de actividad teleológica se hace visible en la finalidad misma de la práctica ritual de provocar mágicamente determinados estados en el mundo; el momento de la acción regulada por normas se hace visible en el carácter imperativo que irradian los poderes a la vez fascinantes y terroríficos que el ritual invoca. El momento de la acción expresiva se hace especialmente visible en las manifestaciones estandarizadas de sentimientos, que las ceremonias rituales comportan; y finalmente, tampoco el momento de lo asertórico, en la medida en que la praxis ritual sirve a la exposición y repetición de procesos ejemplares o de escenas originales narradas en términos míticos" Habermas (1992).

Así, las fiestas y ritos indígenas son siempre los mismos y lo mismo: carnaval, semana santa, mayordomía, noche de muertos, mitote, socialización y sacralidad y siempre también diversos y diferentes: experiencias estéticas únicas e irrepetibles, creaciones de arte popular portadoras de mitos renovados en donde se expresa con claridad la fuerza mesiánica de los pueblos indios y son, al mismo tiempo, representación puntual del tiempo que se mide en forma cíclica, origen y destino en un mismo repetido momento, son también discurso implícito y explícito -oral, gestual, corporal, onírico y lúdico- que sirve de pretexto para establecer acuerdos, compromisos y alianzas para quehaceres sociales en el porvenir. Quiénes asisten a la fiesta, quiénes participan del rito y aquellos que al presenciárselos los incorporan y difunden a la experiencia colectiva, pactan, por así decirlo, el reconocimiento de que las *culturas indígenas* son componentes insoslayables de la *cultura nacional*, cualquier cosa que ello sea, en el presente y comprometen a la sociedad entera a que lo sigan siendo en el nuevo futuro.

*Una fiesta religiosa convertida ahora en obra de arte sería la encargada de superar, por vía de un espacio público culturalmente renovado, la interioridad de esa cultura histórica objeto de apropiación privada. Una mitología renovada en términos estéticos sería la encargada de poner en movimiento las fuerzas de la integración social congeladas en la sociedad de la competencia. Esa mitología descentraría la conciencia moderna y la abriría a experiencias arcaicas. Ese arte del futuro se desmiente a sí mismo como creación de un artista individual e instaura al pueblo mismo como artista del futuro.*¹⁸

Contemporáneos, actuales y modernos

Recurrentemente los intelectuales, académicos, creadores, instituciones de educación y gubernamentales por medio de publicaciones, revistas especializadas y de difusión, folletos, carteles y eventos extienden considerablemente ese *espacio público culturalmente renovado* en donde se reproduce y fija para el consumo de la sociedad el discurso y la propuesta india, pero inclusive es en los medios de comunicación de masas y en la publicidad en donde el mensaje indio alcanza su mayor cobertura y cumple de manera más eficaz su papel socializador moderno. Aunque de manera siempre marginal lo indio se hace presencia permanente, sobre todo en sus miles de formas iconográficas y esto sucede, ya lo diría Monsivais: *lo moderno es lo que está de moda*, lo mismo promoviendo el consumo, que aderezando paquetes turísticos o como escenografía de las más variadas promociones publicitarias... *la nueva mitología se muda de una esperanza filosóficamente fundada en una esperanza mesiánica que se deja dar alas por indicios históricos; por indicios que revelan que la humanidad lucha con todas sus fuerzas por encontrar su centro... La ya descolorida Antigüedad*

¹⁸ Habermas (1989).

retornará a vida y el más lejano futuro de la cultura empezará a anunciarse en presagios.¹⁹

También los medios de comunicación electrónicos y en concreto la televisión mexicana, prodiga en la producción de telenovelas y programas cómicos incorporan el aparente mesianismo indio como componente de la modernidad, ya sea en forma ingenua y simplona, al estilo *Madaleno* y sus múltiples variantes o bien de manera sofisticada como en las telenovelas *Vivir de frente al sol*, *Entre la vida y la muerte* y *Corazón Salvaje* que hace algún tiempo se transmitieron y de donde pueden extraerse conclusiones sobre el papel socialmente asignado a los pueblos indios en el contenido normativo de la modernidad mexicana.

En la primera de las telenovelas citadas una anciana Nahuatl de las costas de Veracruz a través de sus sueños presagia y dirige el destino de los protagonistas principales, llevándolos siempre a tomar las decisiones moral y éticamente correctas, en el punto culminante de la historia -la escena final- la anciana muere y sus restos son honrados en una ceremonia *fúnebre ritual*. El segundo caso cuenta la vida paralela de dos parejas jóvenes, unos lacandones y los otros chilangos profesionistas y ligados a las comunidades indígenas de la selva por su trabajo; los primeros sufren las consecuencias de ser expulsados de su comunidad por la autoridad tradicional y después de un largo proceso de pérdida de identidad y valores se convierten en delincuentes muriendo en hechos de sangre, el joven asesina a la muchacha e inmediatamente se suicida, los segundos culminan la historia celebrando su matrimonio oficiado por un sacerdote maya y uno católico en un *rito estetizadamente indio* en el gran templo de Tikal. La tercera historia presenta como uno de los momentos definitivos la curación que una terapeuta tradicional, anciana y Nahuatl, realiza para salvarle la vida y proteger a *Juan del Diablo* y su esposa, lo que permite que la historia llegue a buen fin.²⁰

¹⁹ Habermas (1989).

²⁰ "Se pueden distinguir dos clases de medios capaces de exonerar al arriesgado y costoso mecanismo de coordinación que representa el entendimiento. Por un lado, los medios de control sistémico, a través de los cuales los subsistemas se diferencian del mundo de la vida, y, por otro lado, las formas generalizadas de comunicación, que no sustituyen al entendimiento lingüístico, sino que simplemente lo condensan y que, por lo mismo, permanecen ligadas a los contextos del mundo de la vida. Los medios de comunicación de masas pertenecen a estas formas generalizadas de comunicación. Liberan a los procesos de comunicación de la provincialidad que suponen los contextos limitados en el espacio y el tiempo y hacen surgir espacios de opinión pública implantando la simultaneidad abstracta de una red virtualmente siempre presente de contenidos de comunicación muy alejados en el tiempo y el espacio y poniendo los mensajes a disposición de contextos multiplicados

Estos espacios públicos creados por los medios jerarquizan el horizonte de comunicaciones posibles a la vez que le quitan sus barreras, el primer aspecto no puede separarse del segundo, y en ello radica la ambivalencia de su potencial. Al canalizar unilateralmente los flujos de comunicación en una red centralizada, del centro a la periferia y de arriba abajo, los medios de comunicación de masas pueden reforzar considerablemente la eficiencia de los controles sociales. Pero la utilización de este potencial autoritario resulta siempre precaria, ya que las propias

En todo caso, más allá del *espectáculo indio*, ante el derrumbe del modelo de desarrollo cuidadosamente diseñado durante la posguerra, brutal y acriticamente impuesto hasta los años ochenta, frente a sus saldos inocultablemente dramáticos: pobreza generalizada, deterioro ambiental y pérdida irreversible de ecosistemas y especies, endeudamiento público y privado, militarización, violencia, corrupción y mucho más, ante la imposibilidad de sostener argumentos y promesas de crecimiento económico, progreso, satisfacción de necesidades, equilibrio y justicia en la generación y repartición de la riqueza y enfrentados a un presente incierto y un futuro amenazador, la *modernidad mexicana* intenta redefinir su programa y recurre ahora también a los pueblos indígenas para buscar en su redención un argumento que de fuerza moral a su nuevo futuro contenido normativo y ellos los indios, aprovechan las circunstancias y asumen los retos ocupando todos los espacios a su alcance: Reforma del Estado, medios de comunicación, internet, desarrollo económico, reivindicación de sus culturas, autonomía, alianzas con la sociedad civil y los partidos políticos, pasa montañas y rifles de palo, movilización, denuncia, gestión y más... *el hombre de la modernidad, un hombre desprovisto de mitos, sólo puede esperar de la nueva mitología un tipo de redención que suprima todas las mediaciones. El mito de origen es el estremecimiento ante la pérdida de raíces y el respiro de alivio tras el acto de huida, los individuos se redimen de la maldición de las potencias vengativas ofreciendo un sustituto cargado de valor simbólico, vital para la conciencia colectiva es la fuerza regeneradora que posee el retorno ritual a los orígenes, retorno que garantiza, como Durkheim mostró, la cohesión social.*²¹

Para la consecución de sus demandas las estrategias de los pueblos indios son múltiples y diversas, por lo general adecuadas a contextos regionales particulares, a la articulación de demandas locales e inmediatas, a capacidades de participación, legitimidad y liderazgo micro sociales y a la valoración que del estado de cosas realicen sus organizaciones. Igualmente sus alianzas son múltiples y diversas, así como la composición de sus aliados, en todo caso la única generalización posible, aunque sumamente vaga, sea que el conjunto de demandas, estrategias de negociación y toma de decisiones para establecer alianzas y tomar acuerdos se desarrollan en una racionalidad propia, culturalmente mediada y acotada por la autorreferencia de lo indio y que ello se significa en un movimiento indígena claramente diferenciable de las movilizaciones sociales emprendidas por otros sectores, incluso, diferente al movimiento campesino.

Regatear el carácter moderno de los pueblos indios o sus aportes al proyecto de la *modernidad mexicana* resulta en estos momentos ocioso y en el peor de los

estructuras de la comunicación llevan inserto el contrapeso de un potencial emancipatorio". Habermas(1992).

²¹ Habermas (1989).

casos encubridor de posiciones y discursos racistas, a pesar de los persistentes embates que en contra de su cultura, en especial del derecho al uso y desarrollo de sus lenguas, usos, costumbres, gobiernos y ordenes microsociales que han sufrido históricamente, no obstante la acción pública y social consciente que los ha ubicado en la pobreza extrema y la marginalidad respecto a la toma de decisiones políticas o económicas y a pesar de la violencia e injusticia contra ellos ejercida, su permanencia histórica, presencia cotidiana y contemporánea se explica finalmente en la capacidad de los pueblos indígenas para incorporar a sus proyectos propios formas, recursos, discursos, elementos y contenidos del llamado *proyecto de nación*, así como de lo que pudiera llegar a ser la *cultura universal*, al mismo tiempo han permeado con sus propuestas y existencia reivindicatoria la definición de lo nacional hasta el punto de reconocerse como pluricultural y el acervo de lo universal como mundos de vida cuyos valores enriquecen la autocomprensión y la identidad de sociedades diversas.

*Hay algo más que parece olvidarse con frecuencia: el hecho de que todas las culturas cambian permanentemente, el cambio es su forma de ser. Si lo vemos así, todas las culturas actuales son modernas, porque cada una de ellas ha sabido ajustarse a las circunstancias de hoy, como a cada presente a lo largo de su historia. Unas han actualizado su manera de imponerse a otras; éstas han actualizado siempre sus respuestas, desde las formas de rebelión hasta los modos de apegarse a su tradicionalismo y recrear su propio universo significativo.*²² En esta continua interrelación los pueblos indígenas reconstruyen su proyecto y adoptan identidades múltiples, revalorizan y refuerzan lo que de su memoria colectiva les facilita su anclaje a la realidad presente, asumen ese presente como complejidad, diversidad y oportunidad de cambio y delinean elementos de lo nuevo futuro como proyecto. Y lo hacen a partir de discriminar opciones y adhesiones a través de una lógica interna que les permite decidir en favor de sí mismos, lo que Habermas definirla como: *el papel del pensamiento mítico bajo el punto de vista de la emancipación, el cual es central para la formación de la identidad moderna.*²³

Así, en la movilización india de nuestros días aparecen indicios, presagios de lo que ha de ser y habrá de contener el *nuevo milenio mexicano* entendido como oportunidad o designio ineludible de cambio social: la urgencia de superar la pobreza y la marginación como condiciones de vida que lastiman la dignidad humana, el ejercicio y goce en libertad de los derechos políticos y jurídicos conculcados a las minorías y que aparecen como patrimonio de elites político-económicas que muy a menudo pretenden hablar y decidir en nombre de todos, el reconocimiento de los ordenes microsociales y sus lógicas de articulación en tanto que sustentos y objetivación de la diversidad y la pluralidad, la tolerancia y aliento

²² Bonfil Batalla, Guillermo; *Por la diversidad del futuro*; en: Bonfil, Guillermo; (compilador), *HACIA NUEVOS MODELOS DE RELACIONES INTERCULTURALES*; 1993.

²³ Habermas (1989).

para que el proyecto común incluya los nuevos futuros de todos y se funde en la certidumbre de acuerdos múltiples, el reconocimiento de que los saberes ancestrales garantizan la conservación del patrimonio natural y le dan sustentabilidad al proyecto.

Sin embargo, el imperativo social de trascender la *modernidad desencantada* en una *modernidad de certidumbres* no es de modo alguno tarea que recaiga en el protagonismo de los pueblos indios, ellos, con su inagotable aunque disminuida capacidad de resistencia, aportan el significado más nítido de cuán inacabado e imperfecto resulta el proyecto de modernidad y de los enormes costos sociales, económicos y ecológicos de las sucesivas *modernizaciones* y marcan con su compleja existencia los límites extremos en que la razón occidental, autopretenciosa e incontestable, ha puesto el estado general de las cosas, de cabeza, como dice la sabiduría de los *quechua* y con ello cubren ampliamente su cuota, representan, por así decirlo, la urgente necesidad de que todo cambie para que toda siga.

En todo caso nos corresponde a ese amplio y heterogéneo grupo, definido en los textos como *sociedad nacional*, trasnacional en los deseos, criolla en los prejuicios y las pretensiones y mestiza en los grupos sanguíneos, al Estado, es decir al pacto social que ofrece garantías, prescribe injusticias y genera oportunidades y a las estructuras e instituciones de gobierno, delinear el proyecto del nuevo futuro, aquel en el que las capacidades, oportunidades, derechos, participación, goce y disfrute sean realidad cotidiana para indios y no indios, sin anteponerles a los primeros la condición de dejar de serlo. Pero esto sólo será posible a condición de que se opere en la subjetividad y la conciencia crítica colectiva un profundo cambio de mentalidades, para que los viejos y nuevos prejuicios raciales que cargamos den lugar a actitudes que nos permitan reaprender a verlos, oírlos, olerlos y entenderlos como lo que son: pueblos distintos y diversos, y, desde luego, también y siempre, mexicanos.

Cabría suponer que la adición al artículo 4º constitucional forma parte de una reforma del Estado mexicano, iniciada y en marcha, que establece normas jurídicas para un nuevo tipo de relaciones sociales, que reconozca las posibilidades del micro desarrollo, aquel que sin ser pretenciosamente abarcador de la totalidad, posibilita la construcción de acuerdos múltiples y opciones diversas principalmente en ámbitos de la vida rural que tienen que ver con la apropiación, control y aprovechamiento de recursos naturales, la organización productiva, la circulación de bienes y productos, la justicia, la educación y la relación de las iglesias y el Estado, todas ellas de obvia trascendencia para el desarrollo de los pueblos indios. En ésta perspectiva el contenido del renovado pacto social deberá incorporar viejas y nuevas demandas indígenas que pueden sintetizarse en 1. Reconocimiento, respeto y garantías jurídicas a las autoridades y gobiernos indios, 2. Justicia y legalidad en la relación gobierno-sociedad-pueblos indios, 3. Participación y autocontrol en la definición y ejecución de proyectos de desarrollo

local y regional, 4. Participación y mayor eficiencia en programas asistenciales y de servicios y 5. Reconocimiento y revalorización del conocimiento tradicional, las prácticas terapéuticas, tecnologías y el manejo ambiental sustentable.

Se hace urgente, entonces, definir una política del Estado Mexicano para los pueblos indios que permita, entre otras, la oportunidad de crear las condiciones propicias para el desenvolvimiento de los pueblos indios y facilitar que dicho desarrollo se sustente básicamente en sus recursos propios y en su voluntad para incorporar cambios según los tiempos y ritmos que ellos determinen para evitar así imposiciones o subordinación a propuestas elaboradas con lógicas o intereses ajenos a ellos y que por lo general derivan en ineficiencias, autoritarismo y, en el peor de los casos, corrupción, despojo y violencia. Sin rehuir a la discusión sobre las autonomías indígenas, que por cierto ha quedado acotada a la demanda de asesores y organismos no gubernamentales ligados a la lucha del EZLN, la oportunidad de una reforma profunda sólo habrá de concretarse en el momento en que la acción indigenista del gobierno ceda el paso y, por consiguiente, la toma de decisiones al movimiento indígena, sus organizaciones y pueblos, para en corresponsabilidad definir las políticas de micro desarrollo, justicia y derechos culturales consecuentes con la diversidad y pluralidad que ellos comprenden.

En otras palabras, si realmente la transición a la democracia se plantea como un proyecto de país incluyente, tolerante y respetuoso de las minorías y las especificidades culturales, entonces, la nueva relación entre el Estado y los pueblos indios deberá establecer, mediante acuerdos múltiples, las condiciones jurídicas, políticas, económicas, sociales y culturales generales y necesarias para el pleno y libre desarrollo de los pueblos indígenas y la construcción de sus propias utopías, que en el caso del noroeste, como se podrá leer a continuación, han adquirido formas diversas: la autonomía de los pueblos *yoeme*, la libertad y el respeto a la individualidad en los *rarámuri*, la soberanía de la *nación tohono'otam*, la lucha agraria de los *makurawi*, la organización social de los *konka'ak* o la defensa de la identidad *yoreme*.

II LOS PUEBLOS INDIOS DEL NOROESTE

En la geografía mítica y fantástica del periodo colonial se situaban en el noroeste las casas grandes, llamadas también Moctezumas, que constituían las etapas de asentamiento y descanso de los pueblos peregrinos en su ruta hacia el Anáhuac. En el noroeste se encontraban, también, las

Siete Ciudades de Cibola, en el Nuevo México, célebres en la literatura de entonces por sus fabulosas riquezas. En la isla de California se localizaba, según Cortés, el paraíso de las mujeres conocido como Cihuatlán; paraíso que Nuño de Guzmán y su gente anduvieron buscando en las regiones boscosas de Sinaloa. En el septentrión incógnito, a mucha mayor distancia, se presumía la existencia del misterioso Estracho de Aníán, que unía la Mar del Norte con la del Sur, es decir, el

Océano Atlántico con el Pacífico, y acortaría las distancias entre Europa y el Lejano Oriente. Finalmente en el noreste, en la península de Florida, se encontraba Bimini, la fuente de la eterna juventud.

Luis González Rodríguez. 1993

Pueblos de frontera: entre mesoamérica y la extremadura norteamericana

Las fronteras geográficas representan los límites físicos entre lugares, lugares conocidos y desconocidos, el ecumene y lo ignoto. En su momento sirvieron para delimitar las posesiones de los imperios y sus colonias, en los tiempos de la modernidad dividen a las regiones, los países, las naciones, los estados, las comarcas y localidades, por necesidad son efímeras y cambiantes, en ellas se dibujan rasgos de las relaciones sociales que destacan lo marginal, aquello alejado del centro geográfico y las diferencias, aquello que solo es característico de las relaciones de vecindad. Los que habitan en las fronteras se saben ubicados al límite y para desarrollar su sentido de pertenencia e identidad, requieren una ética especial, un sistema de valores que impida, en lo cotidiano, la subordinación respecto al "otro", al que vive del "otro lado", requieren también de capacidades especiales para comprender, tolerar y aprovechar esa condición de intercambio y tolerancia cultural a la que obligan las fronteras. Para la modernidad mexicana la frontera norte ha sido el lugar de los paradigmas de eficiencia productiva y civilidad, el sitio en el que se está o al que se va por el encuentro de una quimera, para sus habitantes es el lugar desde donde se defiende lo mexicano con ropaje y lenguaje nortero, para los pueblos indios es el sitio desde donde se mantiene el orden del universo.

Pero la frontera México-Estados Unidos representa mucho más que líneas imaginarias y cauces de ríos dividiendo dos países, la frontera es realmente la división entre dos capacidades incomparables para transformar y aprovechar la naturaleza, para producir riqueza material y sobrevivir, para crear e incorporar tecnologías, para controlar mercados, etcétera. En las ciudades al norte de la frontera se hace evidente la eficiencia en el equipamiento, uso del suelo, planeación y ordenamiento territorial del crecimiento urbano, ahí grandes extensiones de territorio son apartadas de las labores productivas para la conservación de la flora y la fauna del desierto o para convertirlas en enclaves del poderío militar norteamericano, el contraste con la precariedad del sur es grotesco, pone de relieve que la frontera realmente existe y que tanto los hombres como la naturaleza sufren las consecuencias de esa línea divisoria que resuelve sus contradicciones en la búsqueda de oportunidades.

La historia política de la frontera México-Estados Unidos es, antes que nada, la historia del despojo y etnocidio a que fueron sometidos los pueblos indios, de la incapacidad de los gobiernos de la Colonia Española y del naciente México Independiente por consolidar territorialmente una sola Nación, de la violencia sistemática en contra de hispanos y mexicanos, asimismo es la historia del ecocidio que provocó el exterminio de los grandes mamíferos en norte América, sometidos todos por las contradicciones del origen, desarrollo y consolidación desigual del capitalismo en América y de la violenta expansión territorial, primero de las Trece Colonias y posteriormente de los Estados Unidos de América, desde

la costa del Atlántico hasta los inhóspitos territorios de la extremadura norteamericana en el suroeste ²⁴.

Sin embargo, la cronología de los hechos resulta sumamente sucinta, en 1836 Texas se separó de México, en 1845 los Estados Unidos se anexaron el territorio texano. Entre 1846 y 1848, México y los Estados Unidos se enfrascaron en una lucha armada, al finalizar firmaron el Tratado de Guadalupe Hidalgo por el cual México perdió más de la mitad de su territorio, 2 263 866 Kilómetros cuadrados, como compensación el gobierno de Santa Ana recibió 15 millones de dólares, de los cuales le descontaron tres millones para el pago de diferentes reclamos de ciudadanos americanos. En el año de 1853, con el pretexto de la construcción del ferrocarril al oeste, el gobierno de los Estados Unidos, compró mediante la firma del Tratado de la Mesilla, otra vez al gobierno de Santa Ana, 109 547 Kilómetros cuadrados de los actuales estados de Arizona y Nuevo México, pagando por ellos siete millones de dólares. ²⁵

Paradójicamente, lo que al expansionismo norteamericano, orientado por la doctrina del *destino manifiesto*, le ocupó menos de dos décadas, a la evolución geológica, en cambio, le tomó unos 26 millones de años para modelar el paisaje natural de la actual frontera México-Estados Unidos ²⁶, mientras que los pueblos indígenas y otros grupos sociales la han habitado permanentemente desde hace

²⁴ Para algunos intelectuales de Nuevo México, en especial historiadores, sociólogos y antropólogos, la reivindicación de sus orígenes hispanos ha sido en la década pasada una línea de investigación y argumentación ampliamente profundizada, frente a las tendencias de los estudios sociales en las universidades y centros de investigación del este y su discurso posmoderno. En ésta línea de reivindicación del hispanismo, el concepto de extremadura americana es usado frecuentemente para marcar los límites históricos y conceptuales ante la pretenciosa hegemonía sajona. Tomado de comunicaciones personales con intelectuales y trabajadores de la cultura de Nuevo México.

²⁵ Tomado de: Ceceña, José Luis; *México en la órbita imperial*; 1979.

²⁶ Para profundizar el conocimiento sobre el paisaje y la historia natural de la frontera México-Estados Unidos, de donde se tomó la información del presente capítulo, puede consultarse a: Gehlbach, Frederick R; *Mountain Island and Desert Seas*; 1981. *A lo largo de los pasados tres millones de años, en el pleistoceno de la historia natural de las tierras fronterizas, se sucedieron cuatro períodos templado-húmedos con abundantes lluvias intercalados con el mismo número de períodos cálido secos interpluviales. Las lluvias estuvieron asociadas con el avance de los glaciares, las sequías con sus retrocesos. Los lagos se expandieron o contrajeron de acuerdo a los períodos de lluvias y secas. Bosques y selvas aparecían y ocupaban el lugar de las praderas desérticas y viceversa de acuerdo a la presencia de lluvias o períodos interpluviales. Actualmente las especies de plantas y animales forman comunidades que se expanden o retraen de aquí para allá por toda la región fronteriza.*

Pero el parecido en la estructura de las comunidades pleistocénicas con las actuales es el resultado de la evolución reciente en diferentes circunstancias ecológicas. En algún momento de los períodos pleistoceno y mioceno, cuando menos 26 millones de años atrás, los desiertos, praderas, bosques y selvas formaron comunidades tipo interdependientes y se propagaron gracias a los climas secos. Las plantas dominantes generalmente se originaron en las tierras altas en el actual lado mexicano y representan los ancestros de los actuales bosques de coníferas y de las selvas caducifolias. (Traducción y subrayados míos.)

por lo menos unos 10 a 12 mil años y han dado lugar a relaciones sociales y especificidades culturales al mismo tiempo únicas y diversas. En la frontera se entretajan las historias de linajes y estirpes de naciones indias ancestrales, de exploradores, colonos y religiosos europeos, de militares, granjeros, mineros, funcionarios, forajidos e inversionistas anglosajones con las de millones de migrantes de todo el mundo, ahí, por ejemplo, se hablan español, inglés, *espanglish*, coreano, hindú y más de una decena de lenguas indígenas, se compra y se vende toda clase de mercancías y se trafica con toda clase de productos ilícitos lo mismo en dólares que en pesos o en cualquier otra divisa conocida, ahí aprenden a ser vecinos pueblos indios, afro americanos, sajones, orientales y múltiples formas de ser mestizo, en pocas partes la convivencia de credos y costumbres es tan plural y en ningún otro lugar los contrastes en los estilos de vida y los niveles de desarrollo son tan evidentes y significativos.

Casi dos terceras partes de la línea fronteriza, aproximadamente 2 000 Kilómetros, son trazadas por el cauce principal del río Bravo o Grande, desde la desembocadura en Boca Chica, en el Golfo de México, siguiendo aguas arriba hasta el área metropolitana Juárez-El Paso, en donde cambia la dirección de su recorrido y se interna en los Estados Unidos. La otra tercera parte, la que corresponde al escenario de los pueblos indios a los que se refiere el presente ensayo, se ubica al noroeste de la conurbación Juárez-El Paso y se extiende hasta San Luis Río Colorado, Sonora, se forma uniendo mentalmente los puntos de 258 mojoneiros, alrededor de 1 700 kilómetros, que marcan la frontera política entre los dos países, esa línea inexistente en el paisaje natural, pero claramente establecida en los mapas, las mentalidades, las formas de vida y los estilos de desarrollo que hacen las diferencias entre México y los Estados Unidos. Finalmente la frontera sigue el cauce del río Colorado hasta su confluencia con el Gila y otra vez la frontera política divide a las dos Californias con una línea recta de unos 200 Kilómetros de longitud.

Las tierras fronterizas del oeste comprenden amplias praderas del desierto chihuahuense cubiertas por pastizales y matorrales espinosos con asociaciones vegetales de sotol, biznagas, lechuguillas, mesquites, huisaches y son habitadas por perros de las praderas, liebres, jabalís, venados, pumas, lobos, numerosos reptiles, anfibios, aves e insectos. Las amplias llanuras aluviales apenas se ven interrumpidas por las montañas Potrillo, Florida y Tres Hermanas, entre Juárez-El Paso hasta el oeste de Palomas-Columbus. Predomina el relieve formado por grandes valles asentados sobre lechos de antiguos lagos endorreicos, localmente conocidos como bolsones y que llegan a captar aguas de las lluvias torrenciales del verano, de julio a septiembre, para dar origen a efimeros cuerpos de agua, pero en general cada vez más áridos debido a la persistente sequía. Todavía al final de la última glaciación en América del Norte, en la región el sistema lacustre estaba compuesto por respetables embalses de los que, probablemente hace unos cien mil años, uno solo de los grandes lagos ocupaba entre 3 000 y 6 000 Kilómetros cuadrados e inundaba gran parte del norte del actual estado de

Chihuahua y las confluencias de Texas y Nuevo México. Hoy en día solamente la cuenca de Palomas, en Chihuahua, contiene a los dos mayores cuerpos de agua, la Laguna de Guzmán y la Laguna de Santa María, alimentadas por el río Casas Grandes y las corrientes subterráneas del río Mimbres proveniente de Nuevo México y que debido a la persistente sequía se han convertido en embalses intermitentes.

Los primeros registros arqueológicos de la región datan de entre 9 500 y 9 000 años antes de Cristo y son conocidos como complejo Clovis o Llano,.... *"El complejo Clovis se encuentra a través de Estados Unidos en Colorado, Nuevo México, Texas y Arizona... y más abajo hasta Panamá.... El clima era diferente del actual, todo el año frío y húmedo, más allá del alcance de la extensión del hielo glacial, aunque se han encontrado glaciares de montaña en las orillas de Mogollón en Arizona y en las montañas Sangre de Cristo en Nuevo México... Las fronteras de las zonas de vegetación estaban también a menor altura y eran diferentes de las actuales. Había vastas extensiones de hierba y tierras para bosques ligeramente pobladas. En los lagos y pantanos, producidos por la lluvia y el desplazamiento de los glaciares, habitaban manadas de mamuts, bisontes, alces, castores, antílopes, caballos, lobos y otros mamíferos más pequeños. Todo junto, la suma de herramientas y restos arqueológicos, apuntan hacia una pequeña sociedad de cazadores y recolectores, probablemente relacionada por parentesco, que vivía de la abundante caza mayor y que habían desarrollado una experta tecnología para ello."*²⁷

En esas tierras, otrora fértiles y bien irrigadas, se desarrollaron sociedades agrícolas con eficientes tecnologías hidráulicas y un amplio desarrollo de la cerámica y los textiles, conocidos genéricamente como Indios Pueblo. Limitaban hacia el oriente y al norte, con los *diné, inde, tinde* y *tinne*, grupos a los que se les ha dado el nombre de Apaches y al occidente con los indios de las montañas, *hopithu, o'oba, opata* y *ahkimel o'odham*,²⁸ y deben su nombre al desarrollo de su arquitectura pues, a la llegada de los españoles, era de tales características, con casas de adobe de dos o más pisos, calles bien trazadas y sistemas hidráulicos y de riego con canales recubiertos y represas para el uso eficiente del agua, como el caso de Paquimé, que sorprendieron a los primeros exploradores españoles, quienes al relatar asombrados aquellos centros urbanos les dieron el nombre español de "pueblos".

Aquel abigarrado y multiétnico conjunto de asentamientos distribuidos desde las cercanías de Taos, Nuevo México hasta la cuenca media del Conchos en Chihuahua, se extendía entre oasis y vergeles, hoy desaparecidos, y sus

²⁷ Weaver; Thomas; *Los Indios del Gran Suroeste de los Estados Unidos*; 1992.

²⁸ Todas las auto denominaciones de los pueblos indios que aparecen en este capítulo fueron tomadas de la recopilación elaborada por la Antropóloga Macrina Restor, responsable de la Unidad de Información de los Pueblos Indios del Noroeste, del Colegio de Sonora.

pobladores provenían de cuatro matrices culturales regionales... *"Todas las culturas prehistóricas tardías (300 a. C. a 1300 d. C.) del Suroeste -mogollón, hohokam, hakataya y anasazi- se desarrollaron fuera del desierto, convirtiéndose en variaciones regionales de un modelo básico, cada una con variaciones subregionales que se desarrollaron en tiempos ligeramente diferentes y se influyeron mutuamente. Todas dependieron del cultivo de la tríada maíz-frijol-calabaza como fuente principal de alimento en mayor o menor grado, al igual que también cazaban y recolectaban plantas silvestres como complemento... Todas produjeron una alfarería excelente y se hicieron partidarias de la construcción de vivienda permanente."*²⁹ Al llegar y establecerse los españoles en la región entre 1540 y 1610, *"al principio, en busca de oro y metales preciosos pensaron haber descubierto las Siete Ciudades de Cibola cuando avistaron por primera vez las aldeas pueblo, ...hallaron más de 200 000 indios que vivían en alrededor de 45 grupos diferentes. Compartían un árido medio ambiente, hablaban muchas lenguas distintas, vivían en asentamientos diseminados que recibieron el nombre de rancherías y otros en poblados mayores dedicados al trabajo agrícola..."*³⁰

Rumbo al oeste de las áridas praderas habitadas por *indios pueblo* el relieve asciende en numerosas formaciones compuestas por serranías, amplios valles intermontanos, mesetas y cañones que dan lugar a un mosaico de espectaculares paisajes, localmente las tierras altas toman diversos nombres: Carrizalillo Hills, Cedar Mountains, The Big Hatches, las Animas y San Luis por donde pasa la línea divisoria continental, línea imaginaria que marca el límite entre las tierras altas del oeste y las planicies interiores además de marcar el cambio de uso horario, a 2 000 metros sobre el nivel del mar y continúa en las serranías de Peloncillo, Guadalupe, la Mula, Chiricahua, San José, Ajos, La Purica, Santa Rita, Huachuca, Cananea, Patagonia, Pinitos, Pajaritos y Bavoquivare, prácticamente hasta los dos Nogales. Hacia el norte de la frontera las tierras altas forman el macizo de las Montañas Rocallosas, mientras que al sureste se extienden en la Sierra Madre Occidental.

El sistema montañoso de las Rocallosas y la Sierra Madre Occidental data del Cenozoico más reciente y tiene su origen en intensos procesos volcánicos que se continuaron hasta el cuaternario, provocando un prominente levantamiento del relieve con altitudes promedio de 2 000 metros sobre el nivel del mar y alcanzando su máxima elevación en el volcán Mohinora al sur de Chihuahua por arriba de los tres mil metros. La mineralización del material ígneo dio lugar a la formación de importantes cuencas mineras de cobre en Colorado y Arizona en los Estados Unidos, así como en el norte de Sonora, donde destaca por su producción el triángulo Nacozi-Cananea-Douglas, y de oro y plata en la región de los barrancos de la Tarahumara.

²⁹ Weaver (1992)

³⁰ Weaver (1992)

La existencia de las tierras altas, a pesar de ser históricamente poco pobladas, ha sido fundamental para la supervivencia de los grupos humanos asentados en el noroeste mexicano y el suroeste de los Estados Unidos. Debido a su altitud funcionan como barreras meteorológicas a manera de enorme esponja capas de retener y absorber la poca humedad atmosférica y la precipitación en una región ubicada en la latitud de los grandes desiertos del hemisferio norte y flanqueada precisamente por dos grandes llanuras desérticas, al oriente el desierto chihuahuense y al occidente el desierto sonorense. Adicionalmente la existencia de marcados gradientes altitudinales modifican sensiblemente las condiciones climáticas y generan una importante zona templada semi húmeda, asimismo su posición geográfica como transición entre las regiones nearctica y neotropical, dan origen a una gran diversidad biológica y en particular a la presencia de sucesiones de tipos de vegetación que van desde los matorrales xerófitos en las partes bajas y los cañones, pastizales y matorrales espinosos en las partes medias y los valles intermontanos, bosques de encino, juníperos y piñoneros en las partes medias y las laderas internas de cañones y cañadas hasta asociaciones de pino-encino y bosques de pino en las partes altas y las cimas de las cadenas montañosas.³¹

Todo el sistema hidrológico regional depende de la capacidad de recarga de los mantos acuíferos, las corrientes subterráneas y los escurrimientos superficiales intermitentes y permanentes que se originan en este macizo montañoso. En la vertiente interna los ríos San José, Puerco, Salado, Alamosa y Mimbres en Nuevo México, aportan sus torrentes al Bravo, en Chihuahua los ríos Casas Grandes, Santa María y Santa Clara dan lugar a una gran cuenca endorreica, mientras que el alto Conchos inicia en la Tarahumara su largo y vital recorrido por los valles centrales y los cañones del gran desierto oriental para entregar finalmente sus aguas al río Bravo a la altura de Ojinaga. La vertiente externa contiene la cuenca del río Gila, único sistema hídrico en el suroeste de Arizona y el río de la Concepción que nace en las montañas Bavoquivare y atraviesa el desierto para desembocar en Puerto Peñasco, además da origen a las grandes cuencas de los ríos Sonora, Yaqui, Mayo, Fuerte y Sinaloa formadas por una gran cantidad de afluentes tributarios que disectan el relieve serrano dando lugar a un complejo sistema de barrancos de gran belleza escénica, así como a extensos valles fluviales y llanuras de depositación desde siempre fundamentales para la economía regional.

³¹ *Los fósiles de organismos representativos de formas de vida actuales son especialmente útiles en la reconstrucción prehistórica del paisaje, debido a que sus formas de vida y por lo tanto los requerimientos de paisaje son conocidos. Si, por ejemplo, muchos de los restos encontrados en la región corresponden a especies boreales sugiere climas fríos. Si más de ellos corresponden a distribuciones más australes, entonces condiciones climáticas cálidas pueden ser inferidas, pero si una mezcla de especies del norte y del sur se presentan, quizá el antiguo medio ambiente era menos estacional o más diverso espacialmente de lo que es ahora.* Gehlbach, 1981; Traducción y subrayados míos.

A la llegada de los españoles a la región montañosa numerosos pueblos indígenas habitaban los pies de monte de las vertientes interna y externa, algunos probablemente variantes locales de un mismo pueblo, por ejemplo, *conchos*, *janos*, *chínipas*, *chinarras*, *chizos*, *guazapares*, *temonís* y *tubares*, en territorio del actual Chihuahua, así como *jocomes*, *nebomes*, *jocovas* y *ópatas* en Sonora. Actualmente en las montañas de Nuevo México y Arizona viven pueblos indígenas con auto denominaciones poco conocidas en México: 'a *shiwi*, *diné*, *yav pay*, *ahkimel o'odham*, *hopituh* y *nuntz'* y en la sierra Tarahumara, tanto en Chihuahua como en Sonora, sobreviven los *o' oba*, *rarámuris*, *makurawe* y *o' dami*.³² Los grupos indígenas de las montañas han compartido prácticas y tecnologías agrícolas itinerantes que se desarrollaron, de acuerdo a las variaciones climáticas anuales, en dos o tres ecosistemas serranos diferentes, para el ciclo primavera-verano cultivan las tierras de mesas y valles intermontanos en las partes altas, en el ciclo otoño-invierno las labores se realizan en valles fluviales y terrazas de los cañones y cañadas, comparten también tecnologías de manejo rotativo de pastos naturales en territorios sumamente extensos para la cría de ganado caprino, ovino y bovino, la recolección de plantas, semillas y hongos silvestres, lo mismo de origen serrano que del desierto, además de proporcionarles complementos alimenticios son fundamentales para sus prácticas terapéuticas y rituales.

Conforme se desciende de las tierras altas las asociaciones de bosques de coníferas, piñoneros, juníperos y encinos grises ceden su lugar a los arbustos espinosos y los matorrales de plantas suculentas características del desierto Sonora-Arizona. ... *Aproximadamente a los 1600 metros sobre el nivel del mar los piñoneros desaparecen y los juníperos de zarzamoras rojas son los únicos árboles. La presencia de sotoles, lechuguillas y ojo dorado marcan el límite de los juníperos, abajo de los 1300 metros, y cerca de los 1100 metros las acacias y creosotes marcan el dominio del desierto.*³³ Hace aproximadamente 26 millones de años los mares retrocedieron dejando emerger una enorme planicie, según se puede desprender de la presencia de fósiles de trilobites, crustáceos de origen marino con antigüedad de 500 a 190 millones de años, lo cual corresponde en la historia geológica al inicio del paleozoico inferior y hasta los comienzos del mesozoico. Posteriormente ésta planicie desértica quedó encajonada por la acción de los levantamientos de origen volcánico, a finales del Cenozoico y durante el Cuaternario, y que dieron lugar a las cadenas montañosas de la Sierra Nevada y San Pedro Mártir al occidente y de las Rocallosas y la Sierra Madre Occidental al este.

Así, entre Sonoita y San Luis Río Colorado las formaciones del Pinacate con sus edificios volcánicos que alcanzan una altura máxima cercana a los 1200 metros sobre el nivel del mar, depósitos de cenizas y derrames lavicos, contrastan con la región del Desierto del Altar cuyas dunas llegan a situarse apenas a los diez

³² Bahtl; Tom; *Southwestern indian tribes*; 1989.

³³ Gehlbach, 1981. (Traducción y subrayados míos.)

metros de altitud y las tierras bajas del Delta del Río Colorado, en un rango de los 200 a los cero metros, dando origen en conjunto a un conspicuo paisaje desértico de enorme complejidad biogeográfica. Al norte y sur de la línea fronteriza el desierto constituye el territorio de la *nación o' odham*, desde, el poblado de Chuichu, Arizona, hasta Caborca, Sonora, en la costa los *konka' ak* habitan una estrecha franja de 100 Kilómetros de longitud entre Punta Chueca y Desemboque, además de que resguardan la posesión de las Islas Tiburón y San Esteban, mientras que las riberas bajas del río Colorado y su delta constituyen las tierras ancestrales de los *es pei, aha makaue* y *ah kee mult*.

Cuadro N° 2.1
CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LOS PRINCIPALES PUEBLOS INDIOS DEL NOROESTE DE MÉXICO Y SUROESTE DE LOS ESTADOS UNIDOS

Auto denominación	Nombre conocido	Familia lingüística	Ubicación	Población estimada
Akwa' la	Pai pai	Yumana	Sierra de Juárez	271
Ko' lew	Kiliwa	Yumana	Sierra de Juárez	47
Ti' pai	Kumiai	Yumana	Sierra de Juárez	112
M' ti pa	Cochimí	Yumana	Sierra de Juárez	182
Es pei	Kukapa	Yumana	Río Colorado y Delta del río Colorado	153
Konka' ak	Seri	Yumana	Costa de Hermosillo	516
Tohono O'odham	Papago	Yuto-Azteca	Desierto Sonora-Arizona	17 750
Kikaapoa	Kikapú	Algokiniana	Bacerac	300
Makurawe	Guarojio	Yuto-Azteca	Cuencas altas de los ríos Mayo y Sinaloa	4 000
O'ob	Pima	Yuto-Azteca	Sierra Tarahumara	860
Raramuri	Tarahumara	Yuto-Azteca	Sierra Tarahumara	66 250
O' dam	Tepehuano	Yuto-Azteca	Sierra Madre	22 500
Yoeme	Yaqui	Yuto-Azteca	Valle del río Yaqui	12 840
Yoreme	Mayo	Yuto-Azteca	Valles de los ríos Mayo y Fuerte	27 410
A' shiwi	Zuñi	Zuñiana	Montañas Rocallosas	8 135
Diné	Navajo	Atapascana	Montañas Rocallosas	173 000
Hopituh	Hopi	Shoshoneana	Desierto de Arizona	9 100
Tinde	Apache	Atapascano	Desierto de Arizona	15 600
Kawaik	Laguna Pueblo	Keresan	Cuenca media del río Grande	6 762
Nafiat	Sandía Pueblo	Tanoana-Kiowa	Cuenca media del río Grande	375
Pokwoge	San Ildefonso Pueblo	Tanoana-Kiowa	Cuenca media del río Grande	675
Tuei	Isleta Pueblo	Tanoana-Kiowa	Cuenca media del río Grande	3 650

Elaborado por Macrina Restor (1997), Unidad de Información de los Pueblos Indígenas del Noroeste, El Colegio de Sonora, a partir de la consulta de: Embriz; 1994. INI; *Cuadernos de Demografía Indígena*, 1990. Ortiz; 1994 y Bahti, Tom; 1989.

Instituciones de gobierno indígena y relaciones sociales

Para los españoles de la Colonia, el noroeste mexicano fue territorio de misiones, presidios y reales de minas, en torno a ellos y para sostener a sus improductivos administradores y funcionarios eclesiásticos, civiles y militares, se desarrollaron la minería, la ganadería extensiva, la agricultura de granos y cereales, la fruticultura y el cultivo de la vid. A lo largo de los principales ríos se establecieron poblados y ciudades, en sus valles y praderas se practicaron la agricultura y ganadería y en los puntos estratégicos se apostaron tropas para proteger los intereses de la corona. Desde Guadiana hoy Durango, la Nueva Vizcaya fue colonizada al norte hasta Santa Fe de Nuevo México, al noroeste llegando al alto Golfo de California, el río Colorado, la Baja y Alta Californias, incorporando la Sierra Tarahumara y los valles de los ríos Conchos, Yaqui, Mayo, Fuerte y Sinaloa, la Alta Pimeria a lo largo del río Sonora, la costa y el desierto.³⁴

Cuadro N° 2.2
PUEBLOS INDIOS EN EL NOROESTE MEXICANO A LA LLEGADA DE
LOS ESPAÑOLES (1 500) Y QUE EN LA ACTUALIDAD NO EXISTEN

1. Baciroa	Sonora	24. Nio	Sinaloa
2. Coano	Nayarit	25. Ocoroni	Sinaloa
3. Cocomacaque	Sonora	26. Opata	Sonora
4. Colotlán	Durango	27. Sinaloa	Sinaloa
5. Comanito	Sinaloa	28. Sobalopuris	Sonora
6. Concho	Chihuahua	29. Tahue	Sinaloa
7. Conicarit	Sonora	30. Tecual	Nayarit
8. Chlnipas	Chihuahua	31. Tehueco	Sonora
9. Chinarras	Chihuahua	32. Témoris	Chihuahua
10. Chiza	Chihuahua	33. Tepahue	Sonora
11. Eudebe	Sonora	34. Tepecano	Durango
12. Guachichil	Durango	35. Toboso	Durango
13. Guasave	Sinaloa	36. Totrame	Sinaloa
14. Guazapares	Chihuahua	37. Tubares	Chihuahua
15. Himeri	Sonora	38. Upanguaymas	Sonora
16. Huaynamota	Sinaloa	39. Ure	Sonora
17. Jano	Sonora	40. Vigitega	Nayarit
18. Jocomoe	Sonora	41. Xixime	Sinaloa
19. Jova	Chihuahua	42. Zacateco	Durango
20. Lagunero	Nayarit	43. Zayahueco	Nayarit
21. Macoyagüi	Sonora	44. Zoe	Sinaloa
22. Mocorito	Sinaloa	45. Zuaque	Sinaloa
23. Nebome	Sonora		

Tomado de: Bahti; 1989.

La dilatada presencia jesuita en el noroeste, 1587-1767, produjo importantes cambios en las estrategias españolas de pacificación, sometimiento, reducción y congregación de indios, frente al concepto de misión franciscana y dominica como

³⁴ La más amplia y detallada descripción del proceso de colonización de la región se encuentra en: González, Rodríguez, Luis; *El noroeste novohispano en la época Colonial*; 1993.

instrumento de la corona española para civilizar las fronteras de su expansión, los miembros de la Compañía de Jesús desarrollaron el modelo de misión como sede permanente de la acción espiritual, evangélica, económica y social de poblaciones incorporadas a la fe católica. ... *Incrustada en la noción de la presencia permanente se hallaba la filosofía paternalista por la cual se volvieron célebres los jesuitas; ellos no sólo definirían y guiarían lo espiritual, sino también las necesidades sociales, políticas y materiales de esa especie de hijos que se encontraban bajo su custodia por un periodo indefinido...* Cada misión colindaba con una nación indígena, las más extensas, como la yaqui, requerían de los servicios de varios jesuitas, mientras que las pequeñas podían ser atendidas eficazmente por uno o dos misioneros. A diferencia de otras ordenes, el interés jesuita no era el de construir templos elaborados, sino el de establecer una firme base económica con el propósito de asegurar permanencia, estabilidad y autosuficiencia.³⁵

La misión jesuita, como modelo de organización político-administrativa, a pesar de su paternalismo, estableció las bases para la autonomía relativa de los indios del noroeste, definió las estructuras y funciones del gobierno tradicional y facilitó la persistencia de elementos rituales, ceremoniales, organizacionales y de uso de la lengua ... *Hacia 1623 todos los yaquis fueron bautizados, las rancherías dispersas se redujeron a ocho pueblos de misiones en las riberas del río. Los ocho pueblos yaquis fueron divididos en cuatro partidos con dos subdivisiones cada uno: la cabecera, que albergaba al misionero residente, y el pueblo de visita. El padre superior residía en Tórin, la cabecera de toda la misión yaqui así como del rectorado de San Ignacio. Cada uno de los ocho pueblos tenían una iglesia, con nuevos hogares para los yaquis así como para los religiosos, agrupados de manera irregular alrededor de la misma. Estas ocho poblaciones misioneras no sólo permitían a los cuatro o cinco misioneros residentes mantener contacto casi diario con los indios a su cargo, sino que formaban la base para la reorganización política y económica.* ³⁶ Tal y como lo señaló en su tiempo Miguel Othón de Mendizábal, ³⁷ las misiones jesuitas se convirtieron de hecho en un "Estado teocrático", para aquilatar mejor el peso de éste juicio, reproduzco a continuación la descripción que de ellas hace Luis González Rodríguez, ex jesuita, historiador y antropólogo, con la aclaración de que los subrayados son míos.

Para comprender mejor el tema de la actividad misionera en la Sierra Tarahumara, y como entendieron los jesuitas su labor de evangelización, adelanto unas cuantas ideas respecto a la organización que tuvieron en todo el sistema misional del noroeste de la Nueva España y los recursos con que contaron para poder desempeñar su trabajo.

³⁵ Hu-DeHart, Evelyn; *Adaptación y resistencia en el Yaquimi. Los Yaquis durante la Colonia*, Historia de los Pueblos Indígenas de México; 1995.

³⁶ Hu-DeHart, (1995) (Los subrayados son míos.)

³⁷ Hu-DeHart, (1995)

Al iniciar sus labores en una región poblada de una o varias etnias, los misioneros designados por el padre provincial en la ciudad de México partían a una residencia ya establecida. El superior de esta residencia, que ordinariamente tenía aparejado un colegio o escuela, era inicialmente el rector y visitador de las distintas unidades de la región. Así, en el caso que nos ocupa, la residencia de Guadiana era el cuartel general de los misioneros de tres grandes regiones. La Tepehuana, la Sierra de Topia y la comarca de Parras, y el rector de Guadiana fungía como visitador de esas tres áreas y jurídicamente dependían de él los misioneros.

Los primeros misioneros empezaban haciendo su entrada en la región que les había sido asignada, para tomar contacto con la población y buscar los sitios más adecuados para el establecimiento de una misión, en donde se irían concentrando los indios dispersos en valles, montes y cañadas. En algunos casos coincidía el sitio primitivo del poblamiento indígena con el elegido para la misión, y en este caso la meta era reunir a los indígenas que vivían en la diáspora. En otras ocasiones la casi totalidad de la población vivía esparcida en cortas rancherías, distantes unas de otras, y se escogía un sitio que fuera a propósito para congregarlos en una cabecera misional.

Es obvio que pasaban algunos meses entre la entrada y el establecimiento de la misión, tiempo dedicado a recorrer y conocer la región, a procurarse informantes y a vencer la oposición natural que tenían los indios para vivir en formas de comunidad a las que no estaban acostumbrados. (Aquí vale la pena señalar que dicha oposición se convirtió con el tiempo en rebeldía y destrucción de más de 20 misiones por parte de Rarámuris y O'oba, en 1690 y de una revuelta popular de Yoemes y Yoremes en 1740).

Una vez escogido el lugar de la cabecera se construían casas de adobe y modestas iglesias, los indios empezaban a venir y a construir también sus chozas, con las tierras de labranza a proximidad y alguna corriente de agua. Las fuentes históricas señalan algunos de estos sitios en donde, al modo español, se hacía el trazo del pequeño poblado, con su plaza central y las calles rectas que salían de ahí hacia los cuatro puntos cardinales. En otros casos se documenta con acta el poblamiento primero por parte de los indígenas y el establecimiento de la misión años después, en el mismo lugar.

A estas cabeceras, que eran sitios importantes en la tradición indígena y ordinariamente con mayor importancia demográfica, rodeaba una constelación de pueblos de visita, que caían en la jurisdicción del misionero responsable de la cabecera y que periódicamente recorría y atendía en lo espiritual y en lo temporal. Al conjunto de la cabecera y de los pueblos de visita se le daba el nombre de partido, y de unos y de otros se tenía el padrón de todos sus habitantes, distinguiendo en ellos familias, el número de hijos, los niños y niñas de doctrina, los jóvenes solteros, los viudos, el total de bautizados, y se daba una idea de los gentiles que quedaban en la periferia.

Un cierto número de partidos formaban un rectorado con un superior que residía en las cabeceras y de su autoridad dependían los demás misioneros. A su vez, dos o tres rectorados tenían a la cabeza un visitador regional que anualmente

recorría todos los partidos. En esos recorridos, visitaba como entonces se decía, los libros de cada misión en los que se asentaban las partidas de bautismo, los matrimonios y las defunciones, y comprobaba que se llevaran con toda regularidad con la firma del misionero en cada partida. Visitaba también los libros de carga y data, es decir los que llevaban la economía de la misión: las entradas, las salidas y las ditas o deudas que tuviera. Además revisaba, también, los libros en que se contenían al detalle los bienes o alhajas de la iglesia, los bienes del campo, tanto los aperos como el ganado mayor y menor, que especifican como bestias mulares, caballares de silla o de carga, toros, bueyes, temeras, burros, puercos, etcétera.

Por último señalo la presencia de los visitantes generales de misiones, que estaban por encima de los visitantes regionales, y recorrían de tiempo en tiempo todo el sistema de misional del noroeste y que desde 1725 lo recorrían cada tres años. Existen informes, inéditos, de 13 de estos visitantes generales de misiones, algunos de ellos extremadamente ricos en datos, no sólo sobre la geografía de las misiones, sino sobre las distancias de una cabecera o otra, y de un pueblo de visita a otro; sobre los caminos, las etnias, el número de familias, los asentamientos hispanos, los bienes de las misiones y el carácter y proceder de los misioneros, tanto en el aspecto temporal como en el de la administración de los sacramentos.

Las fuentes de financiamiento de estas misiones fueron varias, pero la más común dependía del sínodo de 380 pesos anual que proporcionaba el rey a cada misionero de las arcas de la real hacienda. Algunas misiones de Sonora, de la Pimería Alta y alguna de la Sierra de Chínipas gozaban de una fundación hecha por un bienhechor, consistía en una cantidad, por caso, de diez mil pesos que, puestos a censo o rédito daban una cantidad anual de quinientos pesos, con lo que se mantenía tal o cual misión, en otros casos el fundador donaba una finca, con cuyos productos anuales se sostenía otra misión. Además hay que tomar en cuenta que, con el tiempo, algunas misiones fueron adquiriendo tierras, compradas a los indios o donadas por ellos como bienes de comunidad, destinadas a la siembra para el mantenimiento de todos los de una misión, a veces los excedentes se vendían y con sus ganancias se adquirían animales para el trabajo o el consumo.³⁸

Tal y como hoy en día a las instituciones de gobierno indígena en el noroeste, su funcionalidad y legitimidad, así como las relaciones micro sociales de los pueblos, son el resultado de las formas particulares de Integración, convivencia y resolución de conflictos entre indios y jesuitas en el sistema de misiones de la colonia, la figura del gobernador sirvió para consolidar las relaciones entre ambos y fue, desde entonces y hasta nuestros días, la institución indígena por medio de la cual pueblos, tribus y naciones han procesado la relación con el mundo occidental y sus diferentes propuestas de modernidad. Al respecto Cynthia Radding manifiesta: ... los opatas, euduves y pimas incorporaron

³⁸ González, (1993)

*las estructuras políticas establecidas por los misioneros en el interior de sus comunidades. Reconstruyeron jerarquías de privilegio y autoridad tras la elección de oficiales públicos cuyos títulos eran una réplica del cabildo español impuesto en los pueblos indios. Anualmente se eligió en los pueblos a los individuos que asumieran los puestos de gobernador, alcalde, alguacil, fiscal, mayor y temastán, los dos últimos eran asistentes directos del misionero para impartir la doctrina.*³⁹

Los años de expulsión jesuita, 1767-1900, presumiblemente permitieron la recomposición de la autoridad indígena en la región y el desarrollo de su autonomía relativa, tanto porque los jesuitas nunca tuvieron un control absoluto ni hegemónico de todos los territorios indígenas, como porque la influencia y el proyecto misionero franciscano no pretendía el control político de los indios.⁴⁰ De esta manera, el siglo XIX fue, excepto por la resonancia de sus últimos años, un período de sordo pero persistente despojo de los territorios indios originales y por tanto, de retraimiento paulatino de las fronteras físicas y aislamiento para los indios del noroeste como puede apreciarse en el siguiente testimonio:

Año de 1837.

Secretaría del Despacho del Interior.

Tribus de Indios.

Juan Isidro Bojórques por sí y en nombre de la tribu ópata, sobre que se le devuelvan las tierras que se les han quitado.

Excelentísimo señor presidente:

Juan Isidro Bojórques, natural del pueblo de Oposura y de la nación ópata en Sonora, por sí y como enviado de los treinta y seis pueblos de que se compone dicha nación, acerca de nuestro alto gobierno mejicano, ante vuestra excelencia, con el acatamiento debido, me presento y digo que desde el año de mil ochocientos treinta y uno en que se presentaron en esta capital otros comisionados a exponer quejas sobre los adolecimientos en que aquellos se hallaban, se digno el excelentísimo señor presidente que mandaba entonces en la nación mejicana, don Anastasio de Bustamante, oír con atención nuestros clamores, y en consecuencia dio a los enviados una orden para que el gobernador

³⁹ Radding, Cynthia; *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o' odham y tegüüma de Sonora: 1530-1840; Historia de los Pueblos Indígenas de México*; 1995.

⁴⁰ ... A raíz de la salida de la Compañía de Jesús y de la secularización de las misiones del Yaqui, las autoridades indígenas recobraron el control de los pueblos y se preocuparon por fortalecer los lazos entre los pueblos yaquis, manteniendo la cohesión de los mismos a través de la conservación de las formas de organización social comunitaria, al control de su gobierno interior presentando un frente común ante el exterior, lo mismo que fortaleciendo su identidad a través de las festividades religiosas, de sus manifestaciones culturales, de la lengua y de sus mitos. Hernández, Silva, Cuauhtémoc, H.; *Insurgencia y autonomía. Historia de los pueblos yaquis: 1821-1910; Historia de los Pueblos Indígenas de México*; 1996.

de Sonora administrara justicia a los pueblos, mas tan luego que aquella se presentó, la vio aquel magistrado con mucho enfado y en lugar de administrar justicia trató mal y con palabras ofensivas a los comisionados. Así respetan, excelentísimo señor, las ordenes del alto gobierno.

Tenga vuestra excelencia la bondad de oír un pequeño bosquejo de lo que pasa con los pueblos de ópatas en Sonora; la mayor parte de los pueblos han sido despojados por medios violentos de una parte de sus tierras y muy recientemente la ha sido el pueblo de Cumpas, a quien el gobernador del departamento, con tropas armadas, fue a darle protección de las que le pertenecen al cura, trayendo presos a la capital de Arispe a los ópatas que quemaron los cercos que el expresado cura había puesto a las tierras del pueblo, sin atender al gobierno de Sonora que el mismo cura había quemado primero los cercos del pueblo y echado dentro de sus siembras sus caballos y mulas con el fin de hacer daño... y así, yo suplico a vuestra excelencia se nombre una persona de toda la confianza del alto gobierno para que pase de Sonora a reconocer los títulos del fundo legal de los pueblos de ópatas, para que informando a vuestra excelencia de los despojos que han sufrido, y por cuyas causas se están muriendo de hambre y mucho aburridos, se les devuelvan sus tierras... Arispe, julio 2 de 1836. Juan Isidro Bojórques.⁴¹

El reclamo ópata, tanto por su forma como por su contenido, permite establecer los rasgos comunes de la funcionalidad y las atribuciones que los gobiernos tradicionales tienen entre los pueblos indios del noroeste y que, en lo más sustancial, siguen siendo vigentes en la actualidad. En primer lugar, el mencionado Juan Isidro Bojórques fungía al momento de la denuncia como gobernador ópata de Oposura, según se lee en el texto de Radding, esto es, que en la figura de gobernador recaen atribuciones de autoridad jurisdiccional agraria para el reparto, posesión, herencia y aprovechamiento de las tierras tribales, y que esto ha sido así desde hace, cuando menos, dos siglos, razón por lo cual las Leyes de Reforma, primero, y durante la segunda mitad del siglo XX, la "ejidalización" de las tierras de los pueblos indios del noroeste, generaron tensiones y conflictos, pues la desamortización de las tierras comunales, así como la reforma agraria constituyeron formas institucionales de despojo para los pueblos indios y el consecuente debilitamiento de sus instituciones de gobierno y relaciones sociales. Segundo, que a pesar de ello ha correspondido y corresponde a los gobernadores representar y litigar a favor de sus pueblos, gestionar ante autoridades de diferentes niveles de gobierno la resolución de los conflictos extra étnicos, así como la atención y reclamo a sus demandas o al incumplimiento de las mismas.

Por otra parte, para la defensa de sus territorios y por lo tanto, de los recursos naturales ahí disponibles, han recurrido lo mismo a la radical reivindicación de sus derechos especiales e históricos como minorías étnicas, que a los argumentos

⁴¹ Radding, (1995) (Los subrayados son míos.)

legales de carácter general y que norman la convivencia nacional, demostrando una enorme capacidad para argumentar simultáneamente aquello que del derecho consuetudinario les ampara, sin dejar pasar lo que del derecho positivo les favorece. Así, para los pueblos indios del noroeste no representa ningún conflicto o contradicción reivindicar su especificidad cultural y asumirse al mismo tiempo como plenamente mexicanos, pero, lo realmente trascendente es que, los pueblos, tribus y naciones indias, han sabido refuncionalizar y actualizar sus instituciones de gobierno y sus relaciones sociales para permanecer diversos, plurales y mexicanos al inicio del tercer milenio.

Aún y reconociendo sus capacidades para contemporaneizar sus gobiernos, sistemas normativos y relaciones sociales y sin que ello implique relaciones sociales autárquicas ni los convierta en espectadores ajenos a los acontecimientos regionales, nacionales y globales, de ninguna manera el ejercicio del gobierno indígena en la actualidad, o en el pasado, ha estado exento de contradicciones y conflictos intra étnicos, ni sus relaciones sociales son la materialización de idílicos mundos. Por el contrario, la lucha por la legitimidad y el control de las instituciones del gobierno tradicional y de los procesos de toma de decisiones, por la vigencia o el cambio de los marcos normativos especiales y los sistemas de sanciones, por la conveniencia de acceder al conocimiento occidental y sus tecnologías, por la distribución de financiamientos o subsidios, la apropiación de los recursos naturales y la distribución de las utilidades producto de su transformación o renta, etcétera, se expresa de muy diversas maneras, las más evidentes en conflictos generacionales, las inequidades por la diferenciación de género, la segmentación y el cacicazgo en las sociedades locales, los intentos de usurpación corporativa o coyuntural de los liderazgos tradicionales, así como en conflictos religiosos o político partidarios.

Una compleja trama de actores alrededor de los pueblos indígenas y al interior de sus comunidades suplantando, lucran o corrompen la vida institucional del gobierno tradicional y las relaciones sociales, en ocasiones ante una pasividad permisiva generalizada, en otros casos con la plena complicidad de algunos y por momentos producto de violentos conflictos y enfrentamientos. Los procesos en que se originan y desarrollan las confrontaciones son multivariados, pero de manera singular tiene que ver, por una parte con el paternalismo de las instituciones gubernamentales y el corporativismo. Un caso extremo es el de los *konka' ak*, quienes por décadas han demandado el abasto de agua a sus comunidades, sin embargo, técnica y financieramente no ha sido posible, pues en su subsuelo no existen mantos freáticos que permitan la perforación de pozos, debido a promesas en giras presidenciales, una durante la administración del Lic. Echeverría y otra en el sexenio de López Portillo, en el primer caso ante la imposibilidad de cumplir la promesa les construyeron casas, en la segunda ocasión les electrificaron la comunidad de Punta Chueca, cuando un funcionario público intentó cobrarles el crédito de las casas la respuesta fue que ellos no las pidieron y por tanto no debían nada, en el segundo caso la respuesta fue la misma, se negaron a pagar

el consumo de energía eléctrica y volvieron a argumentar: lo que queremos es agua. Pero al interior de la comunidad los saldos van más allá de lo anecdótico, la población indígena estimada *konka' ak* no rebasa los 600, el acceso a una vivienda con luz eléctrica, aunque ésta no sea funcional para las condiciones del desierto, segmenta a la comunidad, enfrenta a familias y clanes y rompe los equilibrios que el gobernador tiene obligación de mantener.

En otras ocasiones el corporativismo del Partido Revolucionario Institucional ha provocado la división y enfrentamiento intra étnico, ya sea por la imposición de estructuras de intermediación como los Consejos Supremos o del control caciquil de los profesores bilingües, como sucede de manera cotidiana con los *rarámuris*, o' *damis* y o' *oba* en la Tarahumara, ya sea por la coerción y el clientelismo en la aplicación de los financiamientos a la producción agrícola por parte de la Confederación Nacional Campesina, como fue durante décadas el trato dado a los pueblos *yoreme* de Sonora y Sinaloa, o por la edificación de estructuras de poder paralelo, *ad hoc* a los programas gubernamentales como el caso del Programa de Asistencia Técnica de la Tribu Yaqui, diseñado, financiado y ejecutado por los operadores políticos del Programa Nacional de Solidaridad y con el respaldo del gobierno del estado y que en muy poco tiempo se transformó en una especie de organización paramilitar que mantienen bajo terror a los gobiernos tradicionales de Potám y Vicam y a su población.

Con todo, para los pueblos indios del noroeste la participación directa en la discusión y toma de decisiones sobre su problemática, así como en la gestión de servicios o recursos es una práctica histórica, sustentada en una autonomía relativa que han sabido construir y preservar. Ciertamente persiste un alto grado de dependencia hacia las ofertas gubernamentales y en especial hacia la protección del Instituto Nacional Indigenista, que en algunos casos llega a ser incluso apoderado y representante legal de algunas comunidades, de cualquier manera y cabe subrayarlo, los mecanismos y estructuras comunitarias para la participación-gestión están vigentes y son funcionales, ahí están y son legítimos *siríames* y *cobanaros*, o cualquier otra denominación que a los gobernadores se les de, ahí están directivas de iglesias, secretaríos, pueblos mayores, médicos tradicionales, curanderos y parteras, *owiruames* o cualquier otra forma de decirles a los líderes espirituales, todos ellos reproducen ceremonias, ritos y fiestas, pero sobre todo refrendan en lo cotidiano su voluntad de ser pueblos indios en una nación pluricultural.

Pueblos, tribus y naciones

Hasta aquí los conceptos de pueblos, tribus y naciones, que en otras partes del país podrían tener acepciones discriminatorias o racistas, se han utilizado como sinónimos de comunidad o grupo étnico, pero en el noroeste de México son equivalentes de identidad y dignidad, para delimitarlos teóricamente en el contexto regional intentaré reconstruir algunos de los rasgos más significativos de su

función social. En primer lugar al referirnos a los *pueblos*, estamos hablando de una forma particular de organización social y gobierno tradicionales surgidos de la larga convivencia con los jesuitas de la Colonia, que adoptaron los indios serranos que habitan la Sierra Tarahumara, básicamente los o' *dami*, *rarámuri*, *makurawe* y o' *oba*. Su expresión más compleja y completa, se aprecia en los *rarámuri*, entre ellos los *pueblos* se corresponden con la estructura militar heredada de los jesuitas y refuncionalizada en la vida civil, así, los *pueblos* constituyen estructuras jurisdiccionales independientes y soberanas una de otra y de ello deriva que cada uno configure una unidad territorial, compuesta por *el pueblo* o asiento de la iglesia y un puñado de rancherías dispersas a su alrededor y que se gobierna a sí misma.

En la Tarahumara existen más de 2 300 *pueblos* de *rarámuris*, o' *dami*, *makurawe* y o' *oba*, esto significa que hay más de 2 300 gobernadores que formalmente gobiernan a igual número de congregaciones, que ningún gobierno de estos puede representar o decidir por otro y por tanto, que el gobernador de un *pueblo*, no puede representar o decidir por el del otro e incluso que su función central no es la de tomar decisiones por los demás, sino la de transmitir las decisiones del pueblo, en resumen, que no hay un único gobernador de los *rarámuri*, o un consejo de gobernadores, como tampoco lo hay de los *makurawe*, o' *dami*, o de los o' *oba*, no obstante que los "Consejos Supremos" intenten, por medios corporativos y la más de las veces sin el respaldo de los *pueblos*, abrogarse representatividades genéricas.

Además, entre los *rarámuri* la pertenencia a un *pueblo* corresponde con la forma de adquirir ciudadanía, esto es, la sociedad *rarámuri* está dividida en bautizados o ciudadanos y gentiles, en sus propios términos, *pagótames* y *simarroni*. A los primeros los define la pertenencia a un *pueblo*, la obediencia a su *siriame* y haber recibido el bautismo, ser *pagótame* querría decir, por ejemplo, "soy ciudadano de Nakasorachi", mi pueblo es Nakasorachi y ahí está mi *siriame*, ahí está mi iglesia, yo no puedo atender las indicaciones del *siriame* de Norogachi porque ese es otro *pueblo* y ahí no gobierna el gobierno de Nakasorachi. De esta peculiar manera de entender la ciudadanía y la identificación comunitaria, se derivan los permanentes conflictos entre los límites ejidales y los de los *pueblos*, especialmente en relación a los aprovechamientos forestales y pecuarios, así como entre la legitimidad de las autoridades ejidales y los gobiernos tradicionales, y esto es válido también para los cuatro grupos indígenas serranos.

Resulta que hay ejidos, debido a las enormes extensiones de los ejidos en la Tarahumara, que pueden estar constituidos hasta por doce *pueblos* y eso quiere decir que hay doce gobiernos indígenas, doce estructuras de decisión autónoma dentro de un solo ejido, que muchos de estos *pueblos* obviamente no coinciden con los límites de los ejidos, que una parte de los ciudadanos de un *pueblo* puede que vivan en un ejido y la otra parte en el otro. Y que entonces ¿cómo van a tomar los acuerdos, con qué ejido? pues lógicamente con el ejido donde está la

iglesia, porque ahí es la sede del *pueblo* y es la sede del gobierno tradicional, obviamente en términos de la funcionalidad y los intereses del ejido esto representa un motivo de conflicto permanente.

Al interior de los gobiernos de los *pueblos* existen contrapesos a la autoridad de los *siriames* que básicamente recaen en la figura del *owiruame*, en una traducción lo más literal posible “el que habla con Dios”. Más allá que un personaje en lo individual, el *owiruame* representa la institución de carácter espiritual del *pueblo*, una especie de “alto comisionado” responsable de que tanto las autoridades, como los ciudadanos, se conduzcan en apego a las costumbres. No es un curandero, aunque conoce de la medicina tradicional, tampoco es un sacerdote, es la autoridad espiritual del *pueblo*, pero no es la autoridad espiritual cristiana ni su similar, es el que habla con Dios y por lo tanto es el que transmite los mensajes de Dios al *pueblo*. Así, mientras que el *siriame* es la autoridad moral, civil y política del *pueblo*, el que tiene la palabra, el que con su palabra convence al *pueblo* de lo que es conveniente, lo aleja de lo que es malo y, por lo tanto, es el que decide moralmente qué es lo procedente para garantizar la convivencia, a su vez es vigilado por el que habla con Dios para ver si su palabra se corresponde con lo que aquél determina.

Tanto, los *siriames* como los *owiruames* por lo general son hombres pobres, en términos de como medimos nosotros la riqueza y la pobreza, aunque en relación a los parámetros *rarámuri* se ubicarían en la escala media, pues pueden ser poseedores de importantes hatos de chivas y de dos o más casas y tierras de cultivo, deben de ser probadamente honestos y muy verticales en su vida diaria. No se llega a ser *siriame* por campaña electoral; se llega por méritos acumulados durante la vida, ni se llega a ser *owiruame* por designación, sino por un largo camino de aprendizaje, reflexión y espiritualidad.

Por otra parte, el concepto de *tribu* está arraigado entre los pueblos ribereños *yoreme* y *yoeme*, y en los *konka'ak*, refiere a formas especiales de resistencia cultural, de origen reciente y que se adoptaron como reacción a procesos de violencia en contra de estos pueblos indios. Las guerras contra los *yaquis*, las deportaciones al sureste mexicano y el auto exilio en Tucson, Arizona, entre 1885 y 1910 y nuevamente a finales de los años veinte, esa violencia tocó en parte también a los *yoreme* y se ejerció de diferentes maneras en contra de los *konka'ak*.

Asimismo, la auto denominación como *tribus* expresa formas de resistencia y muestras de dignidad ante esas agresiones, el concepto de *tribu* se fue arraigando muy profundamente entre estas comunidades, a tal grado que hoy en día significa una reivindicación de las etnias hacia sí mismas y una expresión radical de su identidad. En la cotidianeidad está asociado a las estructuras militares de estos gobiernos indígenas, en concreto a sus guardias tradicionales, a su vez, las guardias tradicionales, algunas *yoreme* todavía existen, las de los ocho

pueblos yaquis y de forma muy singular la guardia tradicional *konka' ak*, son guardias armadas, con estructura militar y funciones militares estratégicas de defensa del territorio y control social. Las guardias tradicionales son al mismo tiempo la policía y el ejército de la *tribu*, tienen las dos funciones simultáneamente y esto, obviamente, les da una peculiaridad de beligerancia potencial.⁴²

Cabe destacar que la denominación de *tribu* hace referencia también a unidades sociales, culturales y territoriales continuas que pueden tener gobiernos y representaciones únicas o colegiadas. En el caso particular de los *konka' ak*, su organización social responde a un modelo de clanes familiares, su territorio fue fragmentado por la reforma agraria en términos jurídicos formales por deficiencias en el reparto de la tierra, la isla Tiburón quedó titulada bajo el régimen de propiedad comunal, la franja costera entre, la sierra Seri y la línea de costa y que se extiende desde Punta Chueca hasta El Desembocadero, fue titulada como ejido, el canal del infiernillo, entre la costa y la isla Tiburón está reconocida como de usufructo exclusivo de la tribu, pero no así las aguas de la costa oeste de dicha isla ni las de la San Esteban, motivos de constantes conflictos con pescadores de Bahía Quino por los aprovechamientos pesqueros, sin embargo, para los *konka' ak*, el archipiélago formado por las islas y la serranía mencionadas, así como sus aguas y litorales constituyen el territorio mínimo al que, por medio del despojo, han sido reducidos. La representación *konka' ak* recae en un gobernador que al mismo tiempo es presidente de los Bienes Comunales Isla Tiburón, aunque formalmente exista la figura de comisariado ejidal para la porción terrestre entre Punta Chueca y El Desemboque.

En el caso de los *yomes*, la apropiación del territorio corresponde a la división administrativa, adoptada en la Colonia, de los ocho pueblos e incluye las tierras del valle a ambos lados de las márgenes del cause original del río, hoy en día convertido en una red de canales de riego, los humedales costeros al sur de Guaymas hasta punta Lobos y la sierra del Bacatete, la representación de la *tribu* es colegiada y recae en la asamblea de las autoridades de los ocho pueblos, a pesar de considerar a Vicám como primera cabecera y a Pótam como segunda, las decisiones importantes deben de ser concensadas entre todos los gobernadores y consultadas en los ocho pueblos. El caso de los *yoreme*, su territorio abarca los valles de los ríos Mayo y Fuerte así como la porción costera de la bahía Yavaros hasta el estero de Agiabampo en la frontera de Sonora con Sinaloa, aunque los elementos fundamentales de su identidad han perdido coherencia por la adopción de relaciones sociales campesinas, también existe una funcional red de gobernadores o *cobanaros* y líderes espirituales, principalmente

⁴² Existen diferentes crónicas sobre la violencia y las guerras en contra de los pueblos indios del noroeste, entre otras: Del Paso y Troncoso, Francisco; *Las guerras con las tribus yaqui y mayo*; Colección: Clásicos de la Antropología Mexicana; 1977. Nolasco, Margarita; *Los Seris: mito y realidad. La obra de W. J. Mc Gee*; en: *Los Seris de Sonora, México*; 1980. Hernández, Silva, Cuauhtémoc, H; *Insurgencia y autonomía. Historia de los pueblos yaquis: 1821-1910; Historia de los Pueblos Indígenas de México*; 1996.

curanderos, que se reúnen en torno a algunos asuntos de interés, principalmente lo referente a las fiestas patronales y algunos conflictos internos en las comunidades.

Finalmente el término *nación india* corresponde al concepto "first nation" o nación originaria, de uso corriente entre los grupos indios norteamericanos y que ha sido, a últimas fecha, adoptado sobre todo por los *tohono o' odham* de Sonora y en menor medida por los *es pei* del Alto Golfo, el delta del Colorado y el valle de Yuma, Arizona, así como por los grupos indígenas de la sierra de Juárez en Baja California. De los diferentes grupos indígenas que se reivindican como *naciones* en el noroeste, los *o' odham* representan un verdadero reto para la comprensión de relaciones sociales intra étnicas y de su articulación con estados nacionales que comparten una frontera política, la *nación o' odham* está compuesta por tres pueblos: los *hiaced*, habitantes del desierto Sonora-Arizona en la región del Pinacate y el Cabeza Prieta National Wildlife Refuge, los *tohono* dispersos en Sonora en rancherías desde Caborca, Puerto Peñasco y Sonoyta hasta los poblados de la *O' odham Indian Reservation*, en el centro sur de Arizona y los *ahkimel* en las montañas al oeste de Tucson. Así, en el mapa de los territorios *o' odham* se sobreponen límites de tierras ejidales, comunales, pequeñas propiedades y los once distritos de la reservación, municipios y condados, áreas naturales protegidas, lugares sagrados, importantes yacimientos de minerales metálicos y no metálicos, rutas de narcotráfico, vecindades entre estados y la frontera México-Estados Unidos.

Un elemento central que les permite la unidad, coherencia e identidad frente a los poderosos factores externos que presionan para su desintegración, es el apego y respeto a su especificidad cultural. Dice la tradición *o' odham* que el universo es un laberinto al centro del cual se encuentra la laguna de *kto vak*, y que *i' toy*, "el hermano mayor" les encargó de su custodia, pues si dicha laguna llegara a desaparecer el mundo volvería a ser un caos, los *o' odham*, son, por lo tanto, los guardianes del orden universal. Otro elemento de cohesión, menos romántico pero quizá más efectivo, radica en los fuertes intereses económicos y políticos que derivan de la administración del gobierno de la Reserva Indígena, por la que reciben un muy importante subsidio que el gobierno norteamericano destina en su política de pueblos indígenas y de lo cual se benefician de distinta manera los *tohono o' odham* que habitan en México.

A diferencia de los otros grupos indígenas de la región para los *o' odham* las cuestiones de la representatividad y gobierno adquieren una dimensión burocrática, en el sentido occidental del término, que se complica por su carácter binacional, en relación a su posibilidad de una doble ciudadanía, mexicana y norteamericana, y por la lucha por el control de los lugares sagrados, especialmente la laguna de *Kto vak*, localizada en territorio mexicano en la comunidad sonorensa de Quitovac, lugar sede de la ceremonia más sagrada y significativa para su reproducción cultural, el *vik' ta*, ritual precolombino de

renovación de la vida. Así, por una parte la *nación* está constituida, en el territorio de Reservación en los Estados Unidos, por una estructura representativa compuesta por el *pueblo tohono o' odham*, una constitución que rige jurídicamente a once distritos, y un gobierno compuesto por tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial electos por votación universal, directa y secreta renovados cada tres años. El presidente o *chairman* es el titular del ejecutivo y de él depende la oficina del vicepresidente o *vice chairman*, a su vez es en esta oficina donde se administran los programas de los *o' odham* en México y de los *hiaced*. Por otra parte, el legislativo está conformado por un congreso integrado con representantes de los once distritos y tiene entre otras atribuciones, vigilar el sistema recaudatorio interno y las empresas de la *nación*, por ejemplo un casino, finalmente el poder judicial además de la aplicación de la ley y la responsabilidad de la policía de la Reservación coordina y administra los programas de fomento a la cultura propia.

Por diferentes motivos los *o' odham* de México reconocen al gobierno de la *nación*, aunque saben perfectamente que en tanto vivan en territorio mexicano y conserven su ciudadanía no pueden aspirar a ocupar los cargos importantes de su gobierno, no por impedimentos escritos, como por el control hegemónico que de ellos hacen los *o' odham* norteamericanos, sin embargo, por reconocer y ser reconocidos en la *nación* se benefician de los programas asistenciales, de los servicios sociales, médicos y educativos, de la asesoría jurídica y de las relaciones comerciales con la reservación, sin por ello renunciar a sus derechos agrarios o ciudadanos como mexicanos. También por diferentes motivos los *o' odham* del otro lado aceptan y fomentan este tipo de relación, en primer lugar porque reconocen el liderazgo moral del gobierno tradicional y éste ha recaído históricamente en los mexicanos, el último gobernador tradicional, don Ascencio Antonio Palma, recientemente muerto, era originario de Pozo Verde, Sonora, porque, como lo señalé líneas arriba, los lugares sagrados, especialmente *kto vak*, los cementerios ceremoniales y el Pinacate están en territorio mexicano, y porque existen intereses de un grupo de autoridades, asesores e intelectuales provenientes de la *nación* o de grupos de apoyo de Tucson que de manera coyuntural, en los últimos años, promueven el reconocimiento de los *o' odham* mexicanos, lo que les ha facilitado inmiscuirse directamente en conflictos locales por ejemplo, el de la mina "La Choya" contra el grupo minero canadiense HECLA y singularmente como asesores del EZLN durante las negociaciones de San Andrés Larrainzar.

El noroeste mexicano ha dejado de ser parte de la geografía mítica y fantástica de la Colonia, ya no es más parte de las tierras ignotas habitadas por *bárbaros* y *chichimecas*, ni dominio de la carne asada a falta de una cultura sólida, como diría Vasconcelos a sus hijos, hoy en día es enclave y paradigma del desarrollo industrial maquilador, de la agricultura y la agroindustria tecnificada, de la actividad pesquera y su industria de transformación, de la minería y la industria forestal, de los movimientos campesinos por el control de los procesos productivos, los instrumentos financieros y los espacios de poder, del desarrollo

urbano y la participación cívica y ciudadana en los quehaceres públicos. En su periferia precaria habitan los *pueblos, tribus y naciones* indias, para muchos observadores, analistas y protagonistas de la vida social, política y académica de la región constituyen los saldos aún no integrados plenamente a la modernidad, la famosa deuda histórica y social con los mexicanos más pobres y marginados. Para otros, me incluyo en esos otros, constituyen el referente más vital y actual de un proyecto de nación pluricultural, multiétnico, diverso, incluyente y tolerante, la memoria histórica de los orígenes y portadores de contenidos simbólicos y éticos fundamentales para reconstruir en la diversidad y la tolerancia el paradigma de la unidad e identidad de lo mexicano.

Sin lugar a dudas en la geografía cultural contemporánea del noroeste, los territorios de los pueblos indios marcan las fronteras internas entre la modernidad como proyecto de unidad nacional y sus orígenes multiétnicos, determinan las diferencias y las especificidades de mundos de vida que se construyen, se significan y se identifican en discursos, propuestas y proyectos plurales pero compatibles e incluyentes. Las estrategias indias de apropiación, control y aprovechamiento del territorio y de los recursos naturales en él disponibles, marcan igualmente los límites de las racionalidades y las mentalidades, para los *pueblos, tribus y naciones* dichas estrategias incorporan la espiritualidad como comportamiento cotidiano y la autonomía entendida como la capacidad social para decidir a favor de sí mismos y para convivir en la auto referencia al sistema normativo del *costumbre*, y se materializa en el conocimiento particular de las cosas particulares, el manejo sustentable de bosques, desiertos, valles, humedales y recursos marinos, la resolución de los conflictos a partir del reconocimiento del gobierno tradicional y la gobernabilidad en jurisdicciones de carácter local. De esa manera es que expresan una voluntad indeclinable de seguir siendo lo que son, *yoremes*, o *'odamis*, o *'obas*, *makurawis*, *konka' ak*, etcétera, sin dejar por ello de ser y reivindicarse como auténticos mexicanos. En esta perspectiva, la de la especificidad cultural que no pretende negar u ocultar la pertenencia a lo nacional, el ejemplo de los *rarámuri* permite revalorar los aportes de los pueblos indios al proyecto mexicano de construcción de la modernidad.

III RARÁMURI: como el águila y la tortuga

El consejo a los nietos

Mira niño, -le dijo el anciano al nieto- tú vas a ser el que fortalezca estas tierras. Transmilirás todo lo que te he platicado desde hace tiempo. Si no lo pasas a otros se perderá.

Nosotros somos los rarámuri, nosotros somos los que sostenemos el mundo, nosotros somos el pilar de este mundo: hay que recordar lo que platicaban los antepasados, así es como seremos más rarámurís.

No hay que estar tristes si nos hacen sufrir. Hay que ser fuertes, aunque nos hagan sufrir. Cuando recojas mucho maíz tienes que compartirlo si alguien te visita. Así, cuando andes visitando también te ofrecerán. Así es como saldremos adelante y no nos moriremos de hambre. Por eso el rarámun comparte cuando lo visitan, aunque nomás sea pinole.

Aquel niño transmitió las pláticas pero no pudo hacerlo en todas partes. Así que en algunas partes se está perdiendo.

Así le dijo el viejito a su nieto.

Lolita Batista

Guía de acceso

La Tarahumara comprende doce municipios completos, de sur a norte: Guadalupe y Calvo, Guachochi, Morelos, Batopilas, Urique, Chinipas, Guasapares, Uruachi, Maguarichi, Bocoyna, Moris y Ocampo, incluye además importantes porciones de Balleza, Nonoava, Carichí, Guerrero y Temosachi. Limita con Durango al sur, Sinaloa al sur y sureste, Sonora al este, al oriente con el pie de monte que da origen a los Valles Centrales y al norte con los Valles de la cuenca media de los ríos Papigochi y Tutuaca, afluentes del río Mayo, pero al margen de toda consideración geográfica la Tarahumara representa en la mentalidad de los chihuahuenses no serranos, el territorio de lo ancestral, la reserva inagotable de recursos naturales y la última frontera del atraso y la pobreza a la que la modernidad no ha podido incorporar cabalmente.

Esta región constituye la principal porción de la Sierra Madre Occidental en Chihuahua, aproximadamente 60 000 Km², ocupa el extremo suroeste del estado y su denominación refiere de manera clara la condición de territorio cultural definido por la presencia centenaria y permanente de *rarámuris*, o *damis*, o *oba* y *makurawis*, lo que se comprueba en la dominancia de toponimias en lengua indígena, tanto de poblados y rancherías como de lugares, parajes y formas de relieve, así mismo por la ineludible referencia que de la particular cotidianidad india se hace necesaria al enunciar dicho territorio y porque su historia y relaciones sociales están determinadas por las particularidades de lo indio. De ésta manera, referirse a la Tarahumara es ineludiblemente invocar rasgos culturales particulares y únicos.

A inicios del siglo XVII, entre 1604 y 1639, los jesuitas establecieron las primeras misiones en la Tarahumara Baja, Meridional o Antigua y de 1673 a 1681, se fundaron las de la Tarahumara Alta, Septentrional o Nueva,⁴³ esta denominación referida a la posición latitudinal y al avance con que penetraron los españoles el territorio serrano, se mantiene en lo general hasta nuestros días, pero modificado su sentido para designar a la zona de barrancos como la Baja Tarahumara y a la región de las mesas y las serranías como la Alta Tarahumara, más aún, refiere de manera generalizada a diferencias culturales, lingüísticas, de vestimenta, rituales, tecnológicas, de vivienda, etcétera, comúnmente aceptadas incluso por los propios *rarámuris*.

Lógicamente el mapa cultural de la Tarahumara se ha modificado sensiblemente y en la actualidad presenta micro regiones en las que se reflejan los impactos acumulados de los embates de la modernidad y de la resistencia o adaptación con que a ellos han respondido los *rarámuri*, los factores que más han contribuido a

⁴³ Una visión completa, detallada y ampliamente documentada de las estrategias y motivos para el establecimiento de misiones, la obra jesuita y sus relaciones con los pueblos indios en el siglo XVII se encuentra en: González (1993)

estos cambios son: la dilatada presencia de las misiones jesuitas, de 1604 a 1767 así como de sus proyectos educativos, de comunicación y salud pública a partir de 1900 hasta la fecha; la explotación minera ininterrumpida desde principios del siglo XVII y la actividad forestal iniciada a finales del siglo XIX e incrementada durante los últimos cincuenta años; la ejidalización de sus tierras, el establecimiento de los Centros Coordinadores Indigenistas, la Radiodifusora XETAR, los Albergue-Escuela y los Centros de Integración Social desde 1952; el establecimiento y crecimiento de centros de población concentradores de servicios públicos e infraestructura productiva también desde mediados de siglo, el comercio, turismo, la ampliación de la red de caminos, carreteras y vías de ferrocarril especialmente a partir la segunda mitad de los años sesenta y la presencia insolentemente impune del narcotráfico en los últimos diez años.

A la vieja división entre Alta y Baja Tarahumara se sobreponen hoy en día territorios indios con marcadas diferencias culturales y sociales que dan muestra de la pluralidad *rarámuri* y de la autonomía con que sus pueblos e individuos deciden asumir o rechazar las propuestas de cambio procedentes del exterior, en la nueva geografía política y cultural *rarámuri* conviven pueblos y comunidades que se diferencian por sus estrategias de resistencia cultural, por la flexibilidad para integrar propuestas externas o por su integración a procesos de modernización y dan forma a micro regiones que, sin embargo, no presentan una delimitación clara pero que son reconocidas localmente.

En los territorios con población indígena más conservadora o con más claras estrategias de resistencia cultural las relaciones políticas, sociales, económicas y culturales son predominantemente *rarámuris*, es decir, tienen gobiernos indígenas legítimos y funcionales en sus estructuras, reproducen los mecanismos cotidianos y rituales de relación social y toma de decisiones, sus esfuerzos productivos y el intercambio se basan en capacidades individuales y de reciprocidad, son fundamentalmente monolingües, conservan la vestimenta, la construcción de vivienda, las técnicas agrícolas y los patrones alimenticios tradicionales, respetan puntualmente los ciclos festivos y la espiritualidad propia como patrones de conducta indeclinables, sus asentamientos son dispersos y evitan o rechazan el contacto con la población mestiza y sus instituciones. Con éstas características destacan dos zonas: la de los conchos, Panalachi, Tehuerichi, Nararachi Huahuacherare y Bacabureachi y la del barranco, Munerachi, Quirare, Yoquivo y Batopilas.

Los pueblos con tendencias a la apropiación de procesos sociales y culturales, así como tecnologías y relaciones productivas provenientes del exterior, conservan la mayoría de las relaciones políticas, sociales, económicas y culturales *rarámuris*, sin embargo, han modificado a lo largo del tiempo su relación con las instituciones de la iglesia, el gobierno y la sociedad civil, lo cual ha provocado transformaciones que pueden observarse principalmente en el aumento del bilingüismo, cambios en la vestimenta y los patrones de consumo, pero sobre todo en su relación con las

estructuras ejidales, los programas gubernamentales y las propuestas educativas, de salud pública y defensa de los derechos humanos de los Jesuitas y las organizaciones no gubernamentales. Como micro regiones en donde se presenta un proceso gradual de interacción cultural destacan: en la Baja Tarahumara, la zona de Areponapuchi, Cuiteco, Cerocahui, Mesa de Arturo y Churo; en la parte central, Samachique, Guaguachique, Basihuare, Cusarare y Choguita; en los alrededores de Creel, San Ignacio de Arareko, Sisoguichi y Piedra Bola y en la Alta Tarahumara la mesa de Guachochi.

La consolidación del sistema ejidal, de sus relaciones políticas, sociales y económicas, la internalización de la lógica de explotación forestal, tecnológica, de organización y división del trabajo y relaciones de mercado, así como la presencia constante del narcotráfico y su capacidad para generar relaciones productivas han dado lugar a cambios culturales de fuerte impacto y en algunos aspectos irreversibles, transformando los *mundos de vida rarámuri* en las regiones de Tomochi, Cajurichi y Tutuaca, en el norte serrano y Pino Gordo, Chinatú y Laguna de Juanota en la Sierra Sur. Ahí, la pérdida generalizada de la lengua materna, de los circuitos de transmisión de conocimiento e información, del gobierno tradicional, de la reciprocidad y ayuda mutua para la producción han sido reemplazados por lógicas campesinas y propuestas de *ascenso social rápido* del narco que, sin embargo, conviven con la persistencia de ritos, celebraciones y explicaciones del mundo características de lo *rarámuri*.

Cuadro N° 3.1
POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA, POBLACIÓN INDÍGENA MAYOR DE 5 AÑOS
MONOLINGÜE Y PORCENTAJE DE MONOLINGÜISMO POR MUNICIPIO

MUNICIPIO	POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA	POBLACIÓN INDÍGENA MAYOR DE 5 AÑOS MONOLINGÜE	PORCENTAJE
BALLEZA	7318	1 079	14.7
BATOPILAS	5 438	1 034	19.0
BOCOYNA	6 579	483	7.1
CARICHI	4 604	1 209	26.3
CHINIPAS	1 388	0	0
GUACHOCHI	31 040	4 606	14.8
GUADALUPE Y CALVO	10 341	687	6.6
GUAZAPARES	4 548	314	6.9
GUERRERO	3 432	1	.03
MAGUARICHI	389	0	0
MORELOS	1 838	0	0
MORIS	589	0	0
NONOAVA	898	0	0
OCAMPO	1 150	1	.09
TEMOSACHI	1 446	2	.14
URIQUE	11 778	663	5.6
URUACHI	1 901	41	2.2
TOTALES	94 857	10 120	11.2

Fuente: INEGI, *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*. Embríz et. al, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 1994*.

A la pluralidad cultural de la Tarahumara se suma la diversidad natural y biológica en ella presente, su espectacular relieve, producto de tectonismo y fenómenos volcánicos del *Terciario*, se ha ido modelando desde el *Cuaternario* hasta la actualidad por medio de intensos procesos erosivos y de interperismo que dan origen a tres formas de relieve principales alineadas en dirección noroeste-sureste:

- Una vertiente interna semiseca a manera de pie de monte ondulado, en el que se intercalan valles altos, con prominentes escarpes producto de fallamientos y fracturas por donde corren los afluentes del río Conchos, fundamental para la sobrevivencia y las actividades productivas de los Valles Centrales y el Desierto, el pie de monte presenta desniveles altitudinales promedio de los 2 500 a los 1800 *msnm* y en general es estrecho.
- Por la parte media y paralelo al pie de monte, se extiende el parte aguas, conforma un verdadero lomo, compuesto por sierras y mesas templadas, principales captadoras de la precipitación y de gran capacidad para la recarga de acuíferos, con alturas entre los 2 500 y 2 900 *msnm*.
- La vertiente exterior sub húmeda es, de las tres formas de relieve, la de mayor espectacularidad en el paisaje, presenta un amplio y complejo conjunto de barrancos perpendiculares al parte aguas, con desniveles que van de los 2 900 a menos de 500 *msnm*, por donde escurren los afluentes de los ríos Yaqui, Mayo, Fuerte, Sinaloa y Humariza que prácticamente disectan al sistema serrano en toda su porción occidental y hacen posible en los estados de Sonora y Sinaloa el desarrollo agroindustrial y ganadero, así como la retención y almacenamiento de agua.

En un nivel de descripción más detallado es posible determinar cuatro grandes subsistemas ecogeográficos en los que se reflejan las principales formas de aprovechamiento de los recursos naturales. 1. Sistemas montañosos en altitudes superiores a los 2 500 *msnm*. con bosques templados de coníferas y explotación forestal maderable persistente, 2. Mesas y valles altos, entre los 2 500 y 2 000 *msnm*. con bosques de álamos y encinos y agrosistemas tradicionales, 3. Sierras, lomeríos y valles intermontanos de los 2 000 a los 1 500 *msnm*. con bosques piñoneros, bosques caducifolios, pastizales, fruticultura y ganadería extensiva, 4. Barrancos y valles bajos, entre los 1 500 y los 400 *msnm*. con bosques de galería, matorrales espinosos, pastizales y aprovechamientos tradicionales diversificados.

De la variedad ecogeográfica se derivan una gran diversidad de procesos naturales que marcan enormes contrastes, destacan especialmente: las variaciones de temperatura anuales, con rangos extremos de menos 17 a más de 30 grados centígrados, temporales y diarias, la irregularidad y desigual distribución de las lluvias, las nevadas y las heladas, estas últimas llegan a presentarse tempraneras en septiembre y tardías en mayo, los distintos procesos de formación de suelos, diferentes tipos y capacidades agrológicas y la diversidad de tipos de vegetación y variedad florística, así como de la fauna silvestre asociada. De ésta manera, la Tarahumara constituye, quizá, la mayor reserva de biodiversidad del gran norte

mexicano y representa, por el carácter pluricultural y la composición multiétnica de su población, uno de los más interesantes y difíciles desafíos para el manejo y aprovechamiento de sus recursos naturales y el desenvolvimiento de las relaciones sociales en este fin de milenio.

Los hombres y los pueblos

Si bien la región se destaca por la abundancia y diversidad de recursos naturales, paradójicamente la tarahumara puede ser considerada en términos demográficos como un vasto desierto, su escasa población 240 515 habitantes, 9.8 por ciento de la población del estado, de los cuales se estima que aproximadamente 95 000 son indígenas, con relación al territorio que ocupan, 60 000 Km², resulta en una densidad de población de apenas 4 hab/Km², diez veces menor que la media nacional y en referencia a la población indígena de tan solo 1.5 hab/Km², casi diez veces menor que la estatal.⁴⁴ Esta situación se ve acentuada al analizar el patrón de asentamiento de la población en el que predominan significativamente las rancherías y pueblos, generalmente asentados en pequeñas vegas de ríos y valles intermontanos en los que la pendiente, la disponibilidad del agua y suelo facilitan las labores agrícolas y permiten satisfacer las necesidades mínimas cotidianas, puede afirmarse que los habitantes de la tarahumara son pocos, pero dispersos y que de ellos los indígenas son menos pero más dispersos.

Para los 17 municipios serranos el Censo de Población 1995, reporta 6 877 localidades, aunque en realidad hay más, lo cual arroja un promedio de 35 habitantes y de tan solo 14 pobladores indígenas por localidad, esto supondría que menos de tres familias indígenas forman una ranchería. De acuerdo con los criterios de la Subdirección de Investigación del Instituto Nacional Indigenista,⁴⁵ que considera a las localidades con 30 por ciento y más de hablantes de lengua indígena como eminentemente indias, y según la información del censo, en la tarahumara 6 408 localidades cumplen con esta característica, de ellas 85.5 por ciento están formadas por un máximo de 49 individuos, el 7.6 por ciento alcanzan el rango de 50 a 99 habitantes, entre ambos suman 93.1 por ciento, el resto de localidades concentra a más de 100 pobladores y solamente las ciudades de Guachochi, San Juanito, Creel, Guadalupe y Calvo y Urique superan los mil habitantes. En cuanto a la densidad indígena por municipios en Guachochi, Urique, Guadalupe y Calvo, Balleza, Batopilas, Bocoyna, Carichi y Guazapares se concentran el 86.26 por ciento del total de la población indígena serrana.⁴⁶

⁴⁴ *XI Censo General de Población y Vivienda, Chihuahua, 1990*, INEGI, 1992.

⁴⁵ Embriz (1994)

⁴⁶ Datos tomados de: SEDESOL, INSTITUTO NACIONAL DE SOLIDARIDAD, Dirección de Investigación sobre Asuntos Rurales e Indígenas, *Organización, Desarrollo y Gobierno Indígena en la Tarahumara*, 1998.

Cuadro N° 3.2
POBLACIÓN TOTAL, POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA Y PORCENTAJE POR MUNICIPIOS

MUNICIPIO	POBLACIÓN TOTAL	POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA	PORCENTAJE
BALLEZA	14 757	7 318	49.59
BATOPILAS	9 751	5 438	55.76
BOCOYNA	22 417	6 759	30.15
CARICHI	9 527	4 604	48.32
CHINIPAS	7 116	1 388	19.50
GUACHOCHI	34 255	31 040	90.61
GUADALUPE Y CALVO	39 954	10 341	29.58
GUAZAPARES	10 082	4 548	45.11
GUERRERO	41 564	3 432	8.25
MAGUARICHI	1 690	389	23.01
MORELOS	6 547	1 838	28.07
MORIS	4 945	589	11.91
NONOAVA	3 516	898	25.54
OCAMPO	7 211	1 150	15.94
TEMOSACHI	9 021	1 446	16.02
URIQUE	15 848	11 778	74.31
URUACHI	7 314	1 901	25.99
TOTALES	240 515	94 857	39.43

Fuentes: INEGI, *XI Censo General de Población y Vivienda*, 1990. Embríz et. al, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, 1994.

Los *rarámuri* constituyen la mayoría de los indígenas que habitan la sierra, cerca de 60 000, aproximadamente el 55 por ciento, por ello, pero también por razones políticas, culturales e históricas son, de entre los cuatro grupos étnicos, quienes llaman más la atención, para quienes se elaboran de manera prioritaria los programas públicos y privados de asistencia social y a quienes se destinan, por lo general, las dádivas de la beneficencia que las *buenas conciencias* hacen llegar a las tierras de los Indios un día si y al otro también.

A los ojos del extranjero, del foráneo y del ajeno, de las narraciones, descripciones e interpretaciones que con solo mirarlos pretenden saber quienes son, dictaminar sobre las causas de "sus" múltiples problemas y decretar contundentes soluciones, se han creado y arraigado estereotipos y falsos mitos donde el aislamiento, la ignorancia, el desapego al trabajo, la timidez, la insalubridad, el alcoholismo, la mendicidad, la indolencia y la terquedad forman parte de una personalidad en la que su fortaleza y resistencia física, su misticismo como fuerza interior para soportar toda clase de calamidades, sus irracionales y secretos ritos y ceremonias, los hacen parecer seres incomprensibles y por lo tanto provocadores de dudas y temores para quienes entran en contacto con ellos.

Sin embargo, el relato *rarámuri* de la creación cuenta que *Onoruame*, nuestro padre y nuestra madre, hizo al mundo plano y circular, como una enorme tortilla o comal, ahí puso a la Sierra con sus montañas, barrancos, mesas, ríos y bosques, tomó barro para formar una mujer y un hombre, a ella la coció de siete soplidos y

a él de cinco, así creo *Onoruame* a los *rarámuri* y les dio la Sierra como su casa. A cada soplo corresponde un alma que habita en sus cuerpos, entonces la mujer es más perfecta y fuerte, tiene más almas porque puede dar vida y alimentar. Cuando un *rarámuri* muere sus almas tratan de salirse del cuerpo, pero como no quieren y no pueden solas todo el pueblo tiene que ayudarlas con soplidos que las elevan una por una al cielo, pero ahora son oraciones porque así es como les gusta a *Onoruame* y a los *rarámuri*, al fin de las siete semanas o cinco, según sea el caso, las almas terminan de elevarse y el *rarámuri* se encuentra con *Onoruame*, lo cual causa gran júbilo al pueblo, los *rarámuri* no lloran por sus deudos.⁴⁷

Así, lo que a la racionalidad occidental, minuciosa en el dato y escrupulosa de la objetividad, aparece como preocupante, problemático y de urgente atención, en el pensamiento *rarámuri* se manifiesta como *el costumbre*, es decir, la forma de ser y hacer. De acuerdo con indicadores del Consejo Nacional de Población, para establecer las categorías migratorias de los 17 municipios serranos, en once se registra fuerte expulsión, en cuatro expulsión, Bocoyna presenta equilibrio y Maguanichí atracción. Para jesuitas, franciscanos y protestantes, planificadores gubernamentales y consultores privados, académicos, inversionistas, filántropos y *almas de la caridad* la movilidad y dispersión de los *rarámuri* ha sido desde siempre, y es en la actualidad, obstáculo insalvable para hacerles llegar los instrumentos, mecanismos y beneficios del *desarrollo* y de integración a la *modernidad*.

Desde 1604, con la fundación de la primera misión jesuita en el Valle de San Pablo, hoy Balleza, hasta el establecimiento de los Centros Coordinadores Indigenistas del INI en Guachochi, 1952, San Rafael, 1974, Carichí, 1975 y Turuachi, 1980, ni la acción evangelizadora y social de las iglesias, ni la minería, el comercio, la explotación forestal y el turismo, ni los programas y financiamientos gubernamentales, tampoco el ferrocarril o la red de carreteras y caminos han conseguido que los *rarámuri* se congreguen en número importante en centros urbanos ni que abandonen sus ciclos y circuitos migratorios. A los intentos de los jesuitas respondieron, en el Siglo XVII, con levantamientos armados en 1651, 1690 y 1697,⁴⁸ a las relaciones sociales y productivas del capital las rechazan o toman de ellas lo que a sus intereses convenga, por ejemplo, el trabajo asalariado temporal y esporádico, de la acción gubernamental desconfían aunque la toleran y aprovechan sus programas asistenciales, el ferrocarril y la red de carreteras y

⁴⁷ Para profundizar sobre el pensamiento *rarámuri* puede consultarse: Merrill, William, *Almas Rarámuris*; 1992.

⁴⁸ "Las razones fundamentales para querer sacudirse el yugo español y misionero eran el no vivir congregados en pueblos, ni ir a trabajar para los españoles a las minas...El obligarlos a vivir en pueblos iba contra sus tradiciones culturales e incluso contra las posibilidades alimenticias de una geografía de montaña y barrancas, con escasos valles de los que se iba apoderando el español". Luis González Rodríguez, *Testimonios sobre la destrucción de las misiones tarahumeras y pimes en 1690*, en: González (1993)

caminos son tan solo opciones para traslados que, por la distancia o el lugar de destino, no es práctico hacerlos a pie.

Pero entre los *rarámuri* el concepto de migración, entendido como cambio de lugar de residencia, no tiene el significado que adquiere como indicador demográfico, para ellos la movilidad ha sido históricamente la estrategia más eficiente para ocupar y apropiarse de amplios territorios al contar con por lo menos dos viviendas, lo que les permite resguardarse del fuerte invierno de las mesas y montañas, evitar la sequía y el calor de los barrancos y tierras bajas en verano, además de aprovechar la diversidad de recursos naturales que proporcionan los distintos pisos altitudinales y ecosistemas serranos. De ésta manera, en primer lugar los movimientos de la población se presentan ligados a una economía familiar de autoconsumo, sustentada en tecnologías y prácticas productivas tradicionales que se adecua a los cambios climáticos temporales en busca de condiciones propicias para las prácticas agrícolas, el pastoreo de chivas y borregos, la recolección, la caza y la pesca.

El hecho de ocupar y aprovechar cuando menos dos hábitat distintos en el año les permite obtener dos cosechas fertilizadas de forma natural por sus hatos de ganado, rotar y dar descanso a las áreas de pastoreo, diversificar su ingesta alimenticia, tanto porque combinan la producción de maíz con hortalizas, leguminosas, tubérculos y frutales templados y tropicales, como porque incorporan proteína animal de carnes blancas y rojas, así como los nutrientes que obtienen de cortezas, raíces, semillas, plantas y frutos silvestres. No menos importante resulta que sus periódicos traslados de las partes altas a las bajas y viceversa, representa para los *rarámuri* una expresión importante de socialización, por una parte, les permite circular información de los acontecimientos serranos, cuestión fundamental para una sociedad que se caracteriza por una ocupación dispersa del territorio y la casi total inexistencia de medios de comunicación, por otro lado, porque de esa manera actualizan, amplían y transmiten conocimientos de gran significación para la educación de la familia y la reproducción cultural.

Otros aspectos igualmente relevantes que el *rarámuri* toma en consideración para definir sus ciclos migratorios, tienen que ver con las obligaciones que en la adolescencia y juventud adquieren, principalmente el pastoreo de los hatos de chivas y el necesario aprendizaje de las prácticas curativas tradicionales, indispensables ante la escasez de servicios médicos y de su desconfianza para acudir a ellos cuando los hay, así mismo con su muy personal gusto por conocer otros lugares y visitar a parientes o amigos, pero también, sin duda, por la necesidad de complementar su economía familiar con el trabajo asalariado temporal o la venta de plantas medicinales y artesanías, por el hostigamiento y despojo que de sus tierras sufren de manos de los mestizos y por la violencia que el narcotráfico y sus formas judiciales o militares para combatirlo recaen sobre la población indígena.

Cualesquiera que sean las razones para mantener la costumbre de migrar temporalmente, existen constantes que definen y posibilitan la continuidad de ésta manera de ser: que dichos movimientos se realizan dentro del propio espacio serrano o en límites muy cercanos a él, que la austeridad, el acendrado individualismo y el menosprecio por la acumulación de bienes materiales les facilita la movilidad y que dichos desplazamientos no constituyen un cambio permanente del lugar de residencia, por el contrario, quienes migran por largos períodos fuera del espacio serrano suelen ser repudiados socialmente y por lo general no serán aceptados en el pueblo si intentarán regresar a él. Volviendo a la racionalidad del dato: aproximadamente 60 000 *rarámuris* viven permanentemente en localidades serranas, es decir, cerca del 90 por ciento de ellos y más de la mitad de toda la población indígena estimada para el estado de Chihuahua.⁴⁹

Los *rarámuri* son generalizadamente ágrafos por decisión propia, todavía hace poco tiempo se prohibían así mismos escribir en lengua sobre sus costumbres, ritos, mitos y explicaciones del mundo, quien lo hacía era repudiado socialmente e incluso podía llegar a ser castigado.⁵⁰ Diferentes explicaciones se le han dado a éste hecho y en general se le considera como una estrategia de resistencia cultural, de cualquier manera es difícil conocer a ciencia cierta las razones por las que desde siempre se niegan la posibilidad de la lengua escrita, es más, ni siquiera se prestan para hablar de ello.⁵¹ En mi opinión, el origen de éste modo de actuar tiene que ver con el aislamiento de los asentamientos y con el hecho de que el correo se estableció muy recientemente y solo atiende a las localidades en que se concentra la población, en estas condiciones no es lógico ni práctico escribir y después tener que llevar personalmente el documento, cuando se tienen que recorrer dos o tres kilómetros, por lo menos, para entregarlo de mano a mano, resulta mucho más sencillo ir a buscar a la persona y platicar lo que se quiere comunicar.

Pero, más allá de una causa original y única el asunto es, desde luego, bastante más complejo. La legitimidad del gobierno *rarámuri*, el prestigio y credibilidad de los *siríames*, gobernadores, y el poder de los *owirúames*, guías espirituales y médicos tradicionales al mismo tiempo, dependen fundamentalmente de la capacidad de convencimiento y los acuerdos a los que se llegue verbalmente, la gobernabilidad *rarámuri* se expresa, ejerce y transmite por tradición oral así, lo

⁴⁹ Cálculos realizados por la Delegación del INI en Chihuahua y por la Coordinación Estatal de la Tarahumara, del Gobierno del Estado en 1994.

⁵⁰ Un caso ejemplificador del peso cultural y moral que adquiere la prohibición del uso de la lengua escrita se dio recientemente: Lolita Batista, mujer joven *rarámuri*, educada por los jesuitas, eficiente gestora ante las dependencias gubernamentales, ampliamente reconocida y estimada en la región de Panalachi y sin lugar a dudas fuertemente arraigada a su comunidad, Sojahuachi, municipio de Bocoyna, publicó en 1994, once relatos, casualmente dos años después se fue a vivir a Ciudad Juárez. Batista, Dolores; *Ra' ósarí*; 1994.

⁵¹ El más reciente estudio sobre educación y resistencia cultural entre los *rarámuris*, en donde se aborda su carácter agrafo se encuentra en: Tello, Marta, *El MISMO DIABLO NOS ROBÓ EL PAPEL: dos estudios de educación y resistencia cultural entre mixes y tarahumaras*; 1994.

correcto y lo incorrecto, los juicios y sanciones, las diferencias, coincidencias, consensos y acuerdos se dicen, no queda constancia escrita de nada, de la misma manera es que las almas y los cuerpos se curan.⁵² Frente al ajeno, el mestizo, el mexicano o el extranjero ésta forma de actuar los protege al establecer un infranqueable cerco lingüístico, se vuelven literalmente incomprensibles y ellos lo saben.

Si el conocimiento y su transmisión se adquiere y socializa de manera oral, si la sabiduría reside en la capacidad de convencimiento y disuasión de la palabra hablada, si además ello permite establecer un claro límite de identidad y proteger una manera de ser, entonces resulta lógico que los indicadores de analfabetismo y escolaridad entre los *rarámuris* sean de los más altos del país, a ello habría que agregar las deficiencias del propio subsistema de educación indígena en la región, el ausentismo del personal docente, la escolaridad de los profesores bilingües que difícilmente alcanza la secundaria terminada y de los que la gran mayoría no son de la región. En promedio solamente dos de cada diez niños menores de cinco años asisten al preescolar, 47 por ciento de la población indígena de seis a 14 años de edad no saben leer y escribir, casi el 60 por ciento de los mayores de 15 años son analfabetas, tan solo el 9 por ciento tiene primaria completa y 4 por ciento realizan estudios después de la primaria.⁵³

*Del total de niños indios de Chihuahua que ingresaron a primer año en el subsistema de educación indígena en 1989, solamente 16 por ciento terminó el sexto año en 1995, es decir, la deserción escolar, junto con la reprobación que es mínima, de esta generación alcanzó 84 por ciento. En contraste, la eficiencia terminal del mismo nivel en la educación indígena en todo el país fue de 34 por ciento, cifra que también se encuentra lejos del porcentaje que se registró en todas las primarias, públicas y particulares, del Sistema Educativo Nacional y que fue de 64 por ciento.*⁵⁴

⁵² Los *Siriames* son para el *rarámuri* los que tienen la palabra, con ella gobiernan porque su palabra es verdadera, capaz de convencer a los demás de lo que es bueno para todos, cuando un *Siriame* ya no tiene la palabra deja de serlo y ese momento solo su pueblo sabe cuando llega, entonces eligen a otro. Los *Owuiruames* son los que hablan con dios y por medio de ello tienen el poder de curar.

⁵³ Datos tomados de: *La Tarahumara: una lectura actual, Informe de la gestión, 1990-1994, de la Delegación Estatal Chihuahua, del Instituto Nacional Indigenista*. Documento mimeografiado. Sobre el rechazo de las familias *rarámuri* a la educación formal y los problemas familiares y sociales que a ellos les causa el sistema educativo puede consultarse a: Tello, (1994).

⁵⁴ SEDESOL (1998)

Cuadro N° 3.3
POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA, HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA (HLI) SEGÚN
GRUPOS DE EDAD Y REGISTRADOS EN ALBERGUES ESCOLARES DEL SUBSISTEMA DE
EDUCACIÓN INDÍGENA CICLO ESCOLAR 1994-1995 POR MUNICIPIO SERRANO

MUNICIPIO	POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA	POBLACIÓN DE 0 A 4 AÑOS HLI	POBLACIÓN DE 5 A 14 AÑOS HLI	POBLACIÓN DE 5 A 14 AÑOS REGISTRADA EN ALBERGUES 94-95
BALLEZA	7 318	1 056	1 571	413
BATOPILAS	5 438	824	1 168	501
BOCOYNA	6 759	818	1 022	696
CARICHI	4 604	564	1 070	300
CHINIPAS	1 388	106	132	55
GUACHOCHI	31 040	3 780	5 251	1 711
GUADALUPE Y CALVO	10 341	1 473	2 027	646
GUAZAPARES	4 548	558	1 101	376
GUERRERO	3 432	123	73	144
MAGUARICHI	389	51	63	0
MORELOS	1 838	298	441	167
MORIS	589	21	38	120
NONOAVA	898	78	153	100
O CAMPO	1 150	9	8	25
TEMOSACHI	1 446	73	66	130
URIQUE	11 778	1 191	2 047	839
URUACHI	1 901	188	405	248
TOTALES	94 857	11 211	16 636	6 471

Fuentes: Embríz et. al, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, 1994. Delegación Estatal del INI en Chihuahua, base de datos del Programa de Atención a Albergues Escolares Tarahumaras.

La pobreza de los *rarámuri* es un asunto que se discute recurrentemente cualquier criterio, indicador o dato económico-social da cuenta de ello. Según el concepto de marginalidad adoptado por el Consejo Nacional de Población, la combinación entre la infraestructura en servicios públicos, las características de la vivienda, los niveles educativos y el ingreso permiten definir grupos de población en grados de marginalidad *muy alta*, *alta*, *media*, *baja* y *muy baja*. Así, para la Tarahumara 14 municipios presentan grados de *muy alta* y *alta* marginalidad, 87.8 por ciento de la población indígena estimada, dos municipios se encuentran en condiciones de marginalidad *media*, 8.6 por ciento y solo el municipio de Guerrero se puede considerar con marginalidad *baja*, 3.6 por ciento de la población indígena.

La carencia de servicios en la Tarahumara resulta alarmante si es medida con indicadores macro regionales: las viviendas sin agua entubada representan el 85 por ciento, las viviendas sin drenaje registran más del 95 por ciento, sin energía eléctrica 96 por ciento y con piso de tierra aproximadamente el 80 por ciento del total, en todos los casos los índices son muy superiores a los promedios del estado y a los nacionales.⁵⁵ En cuanto a la atención médica existen 116 unidades de consulta externa, tres hospitales regionales y dos clínicas privadas apoyadas para su funcionamiento por aportaciones que, en su mayoría, se canalizan por

⁵⁵ Datos tomados de: *La Tarahumara: una lectura actual, Informe de la gestión, 1990-1994, de la Delegación Estatal Chihuahua, del Instituto Nacional Indigenista*. Documento mimeografiado.

medio de los jesuitas, el personal médico en la región es de 257, incluyendo a médicos generales, especialistas, odontólogos, residentes, pasantes o que realizan otras labores, así mismo la relación habitantes por médico es de 1 017 por uno.⁵⁶

Por su parte, el correo y la telefonía son prácticamente inexistentes, tan solo algunas cabeceras municipales y centros urbanos ubicados en las zonas turísticas o asentados junto a las carreteras y caminos troncales cuentan con ellos de manera irregular, no hay medios regionales de comunicación escrita, la única radiodifusora que trasmite desde la sierra es la XETAR, del INI y las señales de televisión solo se captan en algunas poblaciones. Los principales centros de abastecimiento se ubican en la periferia de la sierra, Ciudad Madera, Guerrero, Cuauhtémoc y Parral y para los 17 municipios, en 1995, existían dos sucursales bancarias.

Cuadro N° 3.4
GRADO DE MARGINALIDAD DE LA POBLACIÓN Y LA POBLACIÓN INDÍGENA
ESTIMADA POR MUNICIPIO SERRANO

MUY ALTA	Población total	Porcentaje	Población Indígena Estimada	Porcentaje
Batopilas	9 751		5 438	
Maguarichi	1 690		389	
Morelos	6 547		1 838	
Uruachi	7 314		1 901	
sub totales	25 302	10.5	9 566	10.1
ALTA				
Balleza	14 757		7 318	
Carichi	9 527		4 604	
Chinipas	7 116		1 388	
Guachochi	34 255		31 040	
Guadalupe y Calvo	34 954		10 341	
Guazapares	10 082		4 548	
Moris	4 945		589	
Nonoava	3 516		1 150	
Ocampo	7 211		1 150	
Urique	15 848		11 788	
sub totales	142 211	59.1	73 654	77.7
MEDIA				
Bocoyna	22 417		6 759	
Temosachi	9 021		1 446	
sub totales	31 438	13.1	8 205	8.6
BAJA				
Guerrero	41 564		3 432	
sub totales	41 564	17.3	3 432	3.6
TOTALES	240 515	100.0	94 857	100.0

Fuentes: Embríz et. al, *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, 1994. INSTITUTO NACIONAL DE SOLIDARIDAD, Dirección de Investigación sobre Asuntos Rurales e Indígenas, *Organización, Desarrollo y Gobierno Indígena en la Tarahumara*, 1998

⁵⁶ Datos tomados de: SEDESOL (1998)

Con relación al ingreso, sobre todo el de la población indígena, resulta particularmente difícil establecer algún parámetro o cantidad ni siquiera aproximados. La racionalidad productiva de los *rarámuri* está, sin lugar a dudas, enfrentada a la lógica que desde finales del siglo pasado impuso el capital por medio de inversiones para el desarrollo de la minería, la ganadería y la explotación forestal sujetas, desde entonces, a continuos ciclos de auge y decaimiento y orientada a la extracción de productos y materias primas, así como a la transferencia de excedentes y plusvalía a los centros regionales de acumulación, principalmente las ciudades de Chihuahua y Parral. Por su parte, los *rarámuri* se autodefinen como agricultores,⁵⁷ su organización social y productiva, las técnicas de producción, las condiciones ambientales, los patrones de consumo y su arraigado individualismo, entre otros aspectos, dan lugar al predominio absoluto de prácticas agrícolas para el autoconsumo que complementan con estrategias de uso múltiple del ecosistema, así como con el trabajo migratorio temporal.

Anterior a la llegada de los españoles a la región diversos pueblos indios habitaban extensos valles en las cuencas medias de los ríos Papigochi, San Pedro, Conchos y Florido, entre las planicies centrales y el pie de monte serrano, los sistemas agrícolas que desarrollaron incorporaban técnicas de apropiación y manejo rotativo de parcelas, propias de los *indios pueblo* del suroeste norteamericano con prácticas de selección de semillas, siembra y cultivos intercalados de maíz, frijol, calabaza y chile de origen mesoamericano. Desde entonces y pese al paso del tiempo y el forzado desplazamiento a las partes altas, la agricultura *rarámuri* se realiza básicamente con técnicas similares... *arado de madera con punta de piedra, madera y en algunas ocasiones de metal, tracción a veces humana y en ocasiones con mulas, burros o bueyes, se siembra con vara, wiká, se fertiliza con abono orgánico y se limpia y cosecha manualmente, la misma lógica, el autoconsumo, con similar organización para el trabajo, la tierra y los aperos de labranza, cuando los hay, son de propiedad individual, así como el producto obtenido y repitiendo ritos y ceremonias ancestrales la tesgüinada para las labores de preparación, siembra y cosecha y el Yumari para pedir y agradecer el producto.*⁵⁸

⁵⁷ Entre 1989 y 1990 el INI en Chihuahua realizó 109 talleres de autodiagnóstico para elaborar el Programa Integral de Desarrollo Serrano, y entre 1991 y 1994 se celebraron once encuentros regionales de Cultura, parte fundamental de la estrategia de Fortalecimiento de la Organización Indígena en la Sierra Tarahumara, en cada una de estas oportunidades los indígenas serranos expresaron y reiteraron su carácter de pueblos agrícolas y los problemas ambientales, sociales, técnicos, económicos y de justicia que enfrentaban en relación a ello.

⁵⁸ "La mayor parte de su vida cotidiana y ceremonial se organiza alrededor del ciclo agrícola del maíz. Entre el 2 de febrero, día de la Candelaria y la celebración de semana santa, se preparan las tierras para la siembra, la cual se lleva a cabo después del 15 de abril de acuerdo con las condiciones de humedad y con los ciclos lunares. Poco antes de las lluvias de junio se desyerba la planta del maíz; después de las heladas de octubre, o a principios de noviembre se cosecha". Heras, Margót; *Tarahumaras, ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO, región NOROESTE*; 1995.

Al rededor de la actividad agrícola, cuyos principales cultivos son el maíz, frijol, papa, chícharo, haba, calabaza y hortalizas, los *rarámuri* despliegan una estrategia de uso diversificado de los ecosistemas serranos a la cual denominan como el *mawechi*, de manera generalizada en él se comprende el pastoreo de chivas y borregos de utilidad múltiple: para el abono de parcelas, disponibilidad de carne y leche, aprovechamiento de pieles y lana y su venta o intercambio en momentos especialmente difíciles para la sobrevivencia de la familia, la recolección de plantas silvestres, hongos, frutos y semillas con usos alimenticios, medicinales y rituales, la caza de mamíferos menores y reptiles para alimentación y curación, la cría de aves de corral, principalmente gallinas y de estanque, en particular patos, el aprovechamiento de ramas, puntas y troncos secos o derribados de diferentes especies de pinos, encinos, táscates y álamos para construcción de vivienda y cercados.

Cuadro N° 3.5

DESCRIPCIÓN DEL CALENDARIO AGRÍCOLA DEL PUEBLO DE SOJAHUACHI, EJIDO DE PANALICHI, UBICADO EN EL SUBSISTEMA DE MESAS Y VALLES ALTOS.⁵⁹

Febrero	El barbecho del terreno se realiza una vez que se retiran las nieves. Generalmente los arados son elaborados de madera con puntas de fierro y jalados por troncos mulares. Los terrenos se trabajan dos veces, los surcos se realizan pasando el arado sobre la tierra en ángulos rectos y líneas cruzadas, durante la realización de esta labor se realizan dos abonos orgánicos aprovechando el estiércol de las chivas. La intensidad del arado y el número de veces que se practica depende de las posibilidades económicas del productor, sobre todo para allegarse mano de obra por medio de cooperación ya que es necesario preparar <i>tesgüino</i> . La <i>tesgüinada</i> se realiza con la participación de hombres y mujeres. La preparación del terreno se lleva alrededor de media jornada de trabajo, los hombres trabajan la tierra y las mujeres preparan y dan el <i>tesgüino</i> .
---------	--

⁵⁹ Crespo, Luis Felipe; *Usos Alternativos de Bosque. Hacia una Propuesta de Microdesarrollo para los Pueblos Indígenas. Pueblos Indígenas y Microdesarrollo en la Tarahumara*. Seminario Permanente Sobre Indigenismo. (1993)

Abnl-mayo	La siembra se inicia entre el 20 y 24 de abril y se concluye el 15 de mayo. Se realizan una vez que terminan los fríos invernales y es una fecha bien determinada por los rarámuri. Sembrar posterior a esa fecha implica arriesgarse a que las lluvias intensas de junio inunden los surcos. La fecha exacta para iniciar la siembra de maíz depende de los siguientes aspectos: • La distancia a la que se encuentren los terrenos familiares, pues en ocasiones una familia tiene dos o más terrenos distantes unos de otros, lo que hace necesario controlar los ciclos agrícolas debido a que la posesión de los terrenos de cultivo se obtiene por herencia bilateral, es decir, por herencia del padre o de la madre. • Por las características ambientales de la ubicación de los terrenos, la siembra se inicia en los terrenos que se encuentran en los valles por ser los que están expuestos a las heladas, los terrenos situados en los recodos se siembran al final, pues están más protegidos. Se utilizan tres tipos de semillas de maíz que se diferencian por el color, el tamaño y la forma de la mazorca, de tal manera que según el tipo de semilla y de terreno se determina el calendario agrícola a seguir
mayo-junio	Se realiza la escardilla utilizando el mismo arado pero modificado para limpiar los surcos de <i>arvensen</i>, cuando las matas alcanzan una altura de 15 a 20 cm. Posteriormente, con la cultivadora, aflojan la tierra para bordearla con la orejera para proporcionarle mayor soporte a la planta. En esta etapa las mujeres generalmente recolectan <i>arvensen</i> comestibles antes de iniciar la escardilla. Para la realización de estas prácticas se acostumbra preparar <i>tesgüino</i>, el cual es ofrecido al cielo con el objeto de pedir el agua, también algunas gentes practican el <i>yumare</i>, el día 13 de junio, día de San Antonio, como petición de buena cosecha. Las lluvias son esperadas para el 24 de junio, día de San Juan o para el 29, día de San Pedro.
Septiembre	Del 15 de septiembre en adelante se inicia el despunte para prevenir a la milpa de las heladas tempranas, consiste en despuntar las matas por arriba de la mazorca y formar el <i>tazole</i>, utilizado como rastrojo para los animales, el cual se mantiene en los terrenos de cultivo para que se seque, posteriormente se reúnen atados en manojos denominados monos, en ocasiones son comercializados en la época de secas como alimento para los animales.
octubre-noviembre	La cosecha se practica a fines de octubre y principios de noviembre y debe de realizarse antes de que empiecen las nevadas, al mismo tiempo se abren los cercos que protegen a los cultivos para que el ganado se alimente de hierbas, pastos y rastrojo que en ese momento ya están secos. La cosecha requiere de trabajo solidario por lo que nuevamente se prepara <i>tesgüino</i> y se ofrece a quienes colaboran en dicha actividad.

Dependiendo de las características ambientales y culturales de las micro regiones las economías familiares se complementan con la producción de frutales, la acuacultura o la pesca en ríos y lagunas, la venta de artesanías, la extracción de polvo de mineral de oro en arroyos y el trabajo asalariado temporal en las actividades forestales, principalmente en el derribo, troceo y arrastre, como jornaleros en los campos agrícolas de Sonora, Sinaloa y los huertos de manzana de Namiquipa, Guerrero y Ciudad Cuauhtémoc, así mismo y por desgracia, de

manera creciente, en el cultivo y cosecha de marihuana y amapola y el *tallado* de goma de opio.⁶⁰

De ésta manera, ubicar el problema de la pobreza de los *rarámuri* con indicadores de empleo, salario, valor de la producción y capacidad de consumo empuja a buscar soluciones para revertir dichos aspectos en la lógica del modelo económico dominante, situación que ha dado como resultado el reiterado fracaso de proyectos y programas de desarrollo durante más de 60 años. Más aún, para el *rarámuri* tradicional, fuertemente influenciado por el discurso católico del *reino de los pobres*, la pobreza es un asunto de espiritualidad, el pobre es el blanco y el mestizo, el *chavochi*, porque su espíritu es débil y sufre, la acumulación de objetos materiales o dinero no tiene sentido, los primeros estorban y el segundo corrompe y ofende a *Onoruame*. A su vez, la opulencia y el reconocimiento social de éxito productivo se mide, simplemente, por el número de chivas o borregos que un individuo posee.

Visto así, estamos ante problemas de escasez y de incapacidades para proveer de lo necesario al individuo, la familia, la ranchería o el pueblo y cuya solución se encuentra, entonces, en ampliar las capacidades de los *rarámuri* para que a partir de sus recursos propios, culturales, materiales y espirituales, incorporen libremente las tecnologías, prácticas, recursos y saberes que de su entorno sirvan para disminuir los efectos cotidianos y acumulados de la escasez o las insuficiencias, por ejemplo, hoy en día la cosecha de maíz por ciclo anual satisface únicamente su consumo familiar en períodos de cuatro a seis meses y de los otros productos de la agricultura los rendimientos son aún menores. Me parece pertinente recurrir en éste punto a Chayanov. *En una economía natural, a la actividad económica humana la domina la obligación de satisfacer las necesidades de cada unidad de producción, (y para el caso de cada individuo) que es al mismo tiempo una unidad de consumo. Por eso, el presupuesto es aquí en alto grado cualitativo: para cada necesidad familiar (o individual) ha de proveerse en cada unidad económica el producto cualitativamente correspondiente... Solo puede calcularse aquí la cantidad considerando la cuantía de cada necesidad: es suficiente, es insuficiente, le falta tanto más tanto; tal es el*

⁶⁰ Según testimonios directos, prácticamente en todo lo largo y ancho de la Tarahumara se pueden encontrar cultivos de marihuana y en especial en los barrancos del sur, en los municipios de Guadalupe y Calvo, Morelos y Batopilas, la expansión de sembradíos de amapola. En el caso de la marihuana el involucramiento de indígenas en las diversas labores y vigilancia de las superficies sembradas se generalizó notoriamente en la primera mitad de ésta década, prácticamente en cualquier ejido existe un cultivo que depende del trabajo indígena. El asunto de la amapola se ha convertido, por así decirlo, en una actividad especializada por su alto riesgo y grado de transformación en la propia sierra, el *tallado* de la goma de opio consiste en hacer finas fisuras horizontales de los *carpetos* de la flor con una navaja bien afilada para secretar de ella la goma de opio, en los años 90 al 92, el jornal por *tallado* se pagaba hasta en 250 000 viejos pesos diarios aparte de los gastos de alimentación de toda la familia del tallador. Se dice, además, que en esa zona existen laboratorios para la producción de heroína.

cálculo a hacer aquí. Debido a la elasticidad de las mismas necesidades, este cálculo no necesita ser muy exacto.⁶¹

Por lo tanto, inmersos en una economía doméstica basada en las capacidades, esfuerzos y posesiones del individuo, así como en la reciprocidad de las redes micro sociales, los *rarámuri* constituyen una real expresión, de nuevo, según Chayanov, de una *economía natural de los primitivos*, aunque lejos de pertenecer a la *paleontología de la economía*, sujetos a la *esclavitud o servidumbre*, se insertan al proyecto de modernidad y globalidad desde una posición extrema y marginal, es decir, a partir de un proyecto civilizatorio ajeno a las determinaciones políticas y económicas hegemónicas, pero en el que la libertad individual y colectiva para decidir, ordenar su *mundo de vida*, interactuar con otras sociedades o articularse con el mercado están mediadas por el apego *al costumbre*, de ésta manera por su sola presencia, por los impactos esporádicos que su existencia provoca en la opinión pública, porque todo ello es consciente en el *rarámuri*, sin la necesidad de ser agentes económicos sus ordenes sociales son actuales, contemporáneos y vigentes, son referentes necesarios para valorar el *estado de cosas* por las que hoy en día la *anomia generalizada* impide visualizar posibilidades de futuro a la crisis global.

El bosque

Los bosques de la Tarahumara poseen características biogeográficas que los hacen únicos en el país y de donde se desprendió, durante décadas, el alto valor de sus productos maderables. La gran variedad de especies y la calidad de sus maderas obedecen a la muy particular posición geográfica que ocupan, su ubicación en la transición entre las zonas climáticas neotropical y neártica, propicia el encuentro de especies vegetales y animales de ambos reinos, adicionalmente la orientación noroeste-sureste, la gran extensión y la estructura del relieve, la compleja red hidrológica en las dos vertientes, así como la existencia de desniveles altitudinales, de los 3 000 hasta los 400 *msnm*, dan lugar a marcadas variaciones microclimáticas y edáficas que en conjunto propician una amplia y variada distribución de tipos de vegetación y la formación de estratos herbáceo, arbustivo y arbóreo claramente diferenciables.

La diversidad biológica está representada en la existencia de tipos de vegetación de bosques de pino, pino-encino y encino, matorrales espinosos, selvas bajas, pastizales y bosques de galería y de la fauna silvestre asociada, de ellos los *rarámuri* conocen aproximadamente 400 especies vegetales silvestres o cultivadas y utilizan tanto musgos, hongos, líquenes, semillas, frutos, raíces, hojas, flores y tallos, como cortezas, ramas y troncos con fines alimenticios, medicinal, ritual, combustibles, colorantes, construcción, forraje y para la

⁶¹ Chayanov, Kerblay, Thorner, Harrison; CHAYANOV Y LA TEORÍA DE LA ECONOMÍA CAMPESINA; (1981)

elaboración de artesanías y de donde obtienen alrededor de 600 productos, pues en algunos casos la misma especie tiene dos o más formas de aprovechamiento, por ejemplo, los táscates, *Juniperos sp.*, de uso medicinal, para la construcción, como combustibles y artesanal, la manzanilla de monte, *Arctostaphylos pungens*, medicinal, alimenticio y combustible, el orégano, *Monarda austromontana*, medicinal, alimenticio y ritual o los nopales, *Opuntia sp* y *Platyopuntia sp.*, de uso medicinal, alimenticio y forrajero.⁶²

Cuadro N° 3.6
ESPECIES VEGETALES REPRESENTATIVAS CON DOS O MÁS USOS POR SUBSISTEMA
ECOGEOGRÁFICO Y ESTRATO VEGETATIVO

Sistemas montañosos	Nombre Científico	Nombre Común	Usos
Arbóreo	<i>Pseudotsuga mucronata</i>	Abeto	Combustible-artesanal
Arbóreo	<i>Pinus arizonica</i>	Pino	Medicinal-alimenticio- construcción-artesanal
Arbóreo	<i>Pinus ayacahuite</i>	Pino	Medicinal-ritual- construcción-combustible
Arbóreo	<i>Pinus lumholtzi</i>	Pino	Medicinal-construcción- combustible
Arbóreo	<i>Juniperos alligatori</i>	Táscate	Construcción-combustible
Arbóreo	<i>Juniperos deppeana</i>	Táscate	Medicinal-construcción- artesanal
Arbóreo	<i>Juniperos oxicedrus</i>	Táscate	Medicinal-construcción- artesanal
Arbóreo	<i>Juniperos savina</i>	Táscate	Medicinal-construcción- artesanal
Arbustivo	<i>Arctostaphylos pungens</i>	Manzanilla de monte	Medicinal-alimenticio- combustible
Herbáceo	<i>Lobelia laxiflora</i>	Contrahierba	Medicinal-alimenticio
Herbáceo	<i>Lepidium virginicum</i>	Pata de cuervo	Alimenticio-forrajero
Herbáceo	<i>Lepidium lasiocarpum</i>	Rosihuare	Medicinal-ritual
Herbáceo	<i>Mentha canadensis</i>	Yerba buena	Medicinal-alimenticio
Mesas y valles altos			
Arbóreo	<i>Populus tremuloides</i>	Alamillo	Medicinal-construcción
Arbóreo	<i>Populus tremuloides</i>	Álamo temblón	Construcción-artesanal- combustible
Arbóreo	<i>Alnus oblongifolia</i>	Allzo	Construcción-artesanal- combustible
Arbóreo	<i>Alnus pringlei</i>	Camero	Medicinal-construcción- artesanal
Arbóreo	<i>Quercus albocincta</i>	Encino	Medicinal-artesanal- forrajero-combustible
Arbóreo	<i>Quercus crassifolia</i>	Encino cusi	Alimenticio-artesanal- forrajero-combustible
Arbóreo	<i>Quercus endlicheriana</i>	Encino de hojas grandes	Medicinal-alimenticio- forrajero-combustible- artesanal
Arbóreo	<i>Fraxinus pappilosa</i>	Fresno	Alimenticio-combustible- artesanal
Arbóreo	<i>Arbutus arizonica</i>	Madroño	Medicinal-alimenticio- construcción-artesanal

⁶² Sánchez, Rocío y Tagle, Agustín; *Recuento Sobre los Usos de la Variedad Florística de la Tarahumara, una Visión Global*. Informe del proyecto: Cultura y Manejo de Recursos Naturales, (1994)

Árboreo	<i>Arbutus glandulosa</i>	Madroño	Medicinal-alimenticio- construcción-artesanal
Herbáceo	<i>Anisium pimpinella</i>	Anís	Medicinal-alimenticio
Herbáceo	<i>Dryopetalon runcinatum</i>	Chichiquelite	Medicinal-alimenticio
Herbáceo	<i>Cirsium mexicana</i>	Chinaca	Medicinal-alimenticio
Herbáceo	<i>Echeverva simulans</i>	Siempre viva	Medicinal-ornamental
Herbáceo	<i>Tagetes lucida</i>	Yerbanis	Medicinal-alimenticio
Sierras, lomeríos y valles intermontanos			
Árboreo	<i>Prosopis dulce</i>	Mezquite	Medicinal-forrajero- construcción-combustible
Árboreo	<i>Juglans regia</i>	Nogal	Medicinal-alimenticio- construcción
Árboreo	<i>Sabal uresana</i>	Palma de monte	Alimenticio-artesanal
Árboreo	<i>Sambucus mexicana</i>	Sauco	Medicinal-ornamental
Árboreo	<i>Yucca schottii</i>	Socó	Medicinal alimenticio
Arbustivo	<i>Indigofera surfrutucosa</i>	Arbusto Indigo	Colorante-artesanal
Arbustivo	<i>Ricinus sp.</i>	Higüenilla	Medicinal-ornamental- artesanal
Arbustivo	<i>Monarda austromontana</i>	Orégano	Medicinal-alimenticio- ritual
Arbustivo	<i>Rosa centofolia</i>	Rosa de Castilla	Medicinal-ornamental
Arbustivo	<i>Gaultheria odrata</i>	Trompa de perro	Alimenticio-ornamental
Herbáceo	<i>Ariocarpus fissuratos</i>	Jikuri	Medicinal-ritual
Herbáceo	<i>Agave americana</i>	Maguey	Alimenticio-artesanal
Herbáceo	<i>Agave bovicornuta</i>	Lechuguilla	Medicinal-alimenticio- artesanal
Herbáceo	<i>Agave wocomahi</i>	Mezcal verde	Alimenticio-ritual
Herbáceo	<i>Aloe vera</i>	Sávila	Medicinal-ornamental
Barrancos y valles bajos			
Árboreo	<i>Jatropha curcas</i>	Añí	Medicinal-alimenticio
Árboreo	<i>Casimiroa edulis</i>	Chapote	Medicinal-alimenticio- ornamental
Árboreo	<i>Psidium guajava</i>	Guayaba	Medicinal-alimenticio- ornamental
Árboreo	<i>Pithecollobium dulce</i>	Huamuchil	Medicinal-alimenticio- forrajero
Árboreo	<i>Haematoxylum brasilette</i>	Palo de Brasil	medicinal-ritual-artesanal
Arbustivo	<i>Celtis iguanaea</i>	Bainoro	Alimenticio-forrajero
Arbustivo	<i>Mirabilis jalapa</i>	Maravilla	Medicinal-ornamental
Arbustivo	<i>Nicotina rustica</i>	Macuchi	Medicinal-ritual
Herbáceo	<i>Pragmites communis</i>	Caña	Alimenticio-forrajero
Herbáceo	<i>Sorghum bicolor</i>	Caña molote	Alimenticio-forrajero
Herbáceo	<i>Tropaeolum maya</i>	Mastuerzo	Medicinal-ornamental
Herbáceo	<i>Dahlia sharffii</i>	Pamai	Alimenticio-ornamental
Herbáceo	<i>Luphophora williamsii</i>	Peyote	Medicinal-ritual
Herbáceo	<i>Lysiloma divaricatum</i>	Tepehuaje	Alimenticio-artesanal
Herbáceo	<i>Datura sp.</i>	Toloache	Medicinal-ritual

Fuente: Sánchez, Rocío: *Análisis de los Estudios de Base para el Monitoreo del Impacto Sociocultural de Proyectos de Explotación Forestal en la Tarahumara*, 1994.

Para los *rarámuri* el bosque es el lugar en donde viven, ello implica que el todo y cada una de las partes que lo componen sea susceptible de ser habitado o habitable, la noción de recursos naturales, de las posibilidades de explotarlos, extraerlos, aprovecharlos o incluso conservarlos está mediada en ellos por la

lógica de la ocupación y el imperativo moral de cuidarlo por designio divino, en otras palabras, los *rarámuri* saben que están ahí, en el bosque y que *Onoruame* los escogió para protegerlo. En la vida cotidiana, la educación en la familia y el grupo, las prácticas y técnicas productivas e incluso en los contenidos simbólicos más persistentes de la reproducción cultural, como el contenido discursivo del *nawesari*, el bosque constituye el límite del mundo de vida *rarámuri*, adentro del bosque, que para el caso es sinónimo de la sierra, el ser indio se expresa en libertad y en toda su amplitud, afuera, en las ciudades, es el mundo habitado por el blanco, los *chavochi*, lugares que los excluyen y a los que solo por necesidad o por sanción impuesta por comportamientos indebidos es necesario ir pero a donde no se pertenece.

La estrecha relación de los *rarámuri* con el bosque se presenta de muchas maneras, por ejemplo, en los materiales, técnicas de construcción y la funcionalidad que dan a la vivienda tradicional. *El espacio de la vivienda rarámuri consta por lo general de una casa-habitación, un granero y un corral. Las casas son de construcción rústica en madera, adobe, cantera o piedra, según la región. La más común es la construcción de troncos de pino dispuestos de manera horizontal, uno sobre otro, con techo de canoa o vigas; los troncos son ensamblados en las esquinas y las rendijas son tapadas con mezcla de lodo y paja, que al secarse asegura una sólida estructura; el techo de canoa o de vigas es de dos aguas... El granero se construye con madera separado de la casa, con una elevación suficiente para que el agua y la humedad no lo penetren; se coloca una tarima de madera por piso sobre troncos o piedras; la madera de las paredes y el techo debe quedar sólidamente unida para evitar que entre algún animal a comer malz. El corral también es de madera para poder trasladarlo de un lugar a otro para abonar las tierras de cultivo.*

*La casa-habitación consta por lo regular de un cuarto, pero también las hay de dos o más; en este cuarto se dispone lo necesario para cocinar y dormir: una estufa o calentón de lámina, el metate, los utensilios para cocinar y comer, una estructura de madera para la cama o simplemente unas tablas en el suelo y las cobijas... La casa-habitación está hecha más bien para guarecerse del frío o la lluvia, pero es muy común que los alimentos se preparen y consuman afuera e incluso dormir en el exterior no es extraño... Estas construcciones pueden trasladarse de un lugar a otro fácilmente; solo se desarman y con el mismo material, reponiendo el que no esté en buenas condiciones, se levantan nuevamente.*⁶³

En la tradición oral y la toponimia el bosque, la flora y fauna silvestre que lo componen y sus atributos reales o ficticios también están permanentemente presentes, las narraciones, cuentos e historias que los *rarámuri* transmiten de una generación a otra se refieren constantemente a osos, venados, lobos, tlacuaches

⁶³ Heras (1995)

y culebras o serpientes que emergen de ríos y cuerpos de agua y acerca del imperativo de cuidarlo y conservarlo, así mismo en los nombres de los ranchos, pueblos y parajes predominan las voces en lengua *rarámuri* que hacen referencia a plantas y animales. Pero es sobre todo en el patrón de asentamientos y la estrategia de uso múltiple de los ecosistemas denominada *mawechi*, en donde el *rarámuri* reproduce de manera cotidiana la vinculación de su mundo de vida con el bosque como el lugar en el que ello se sucede.

La ocupación del territorio en ranchos y pueblos dispersos permite, por un lado, delimitar las jurisdicciones de los gobiernos indígenas, mantener la autonomía entre cada pueblo y respecto a las autoridades ejidales o las instituciones de los gobiernos municipales, estatal y federal, entendida dicha autonomía como la capacidad de decidir en favor del interés comunitario y mantener las relaciones de reciprocidad y meritocracia, el establecimiento de redes micro sociales por residencia y consanguinidad y el respeto a la individualidad y el aislamiento que caracterizan a las relaciones sociales y el sistema político *rarámuri*, es decir, todo aquello que por no comprenderlo cabalmente llamamos *usos y costumbres*. Por otra parte, el patrón disperso de los asentamientos facilita el control de amplios territorios habitados por una población relativamente escasa, garantiza el acceso y disponibilidad de recursos naturales suficientes para la reproducción social y biológica de individuos y familias, así como mantener reservas territoriales fácilmente aprovechables según las condiciones ambientales o como respuesta a las invasiones y despojos de que son y han sido objeto históricamente.

Los usos y tecnologías de aprovechamiento diversificado del bosque contienen conocimientos, prácticas productivas y relaciones sociales ancestralmente acumulados, transmitidos, experimentados y conservados, en ello se condensa una parte fundamental del ser *rarámuri* y de su resistencia cultural frente a proyectos o propuestas de sujetos y actores externos a su mundo de vida, incluidos aquellos que se generan en la dinámica ejidal, con la que por necesidad o conveniencia conviven e interactúan, pero de la cual se mantienen, por lo general, ajenos o aislados. En el *mawechi* se expresa la estrategia de uso múltiple de los ecosistemas⁶⁴ para el manejo del bosque, constituye un complejo y delicado proceso en el que los *rarámuri* ponen en juego sus recursos propios: conocimientos de ciclos y relaciones biológicas, biofísicas y climáticas, transmisión de los mismos, tecnologías, división y especialización del trabajo, ocupación y control del territorio, formas de propiedad y apropiación sobre los recursos naturales, así como la funcionalidad de elementos espirituales y rituales.

La lógica de aprovechamiento del bosque se articula a partir de la libertad y el respeto al individuo en la toma de decisiones, así cada proceso y práctica

⁶⁴ Para profundizar en el concepto de estrategias de uso múltiple de los ecosistemas, puede consultarse a: Toledo, Víctor M.; *Uso múltiple del ecosistema: Estrategias de desarrollo*. Revista Ciencia y Desarrollo; 1976.

productiva está determinado por el reconocimiento de que el acceso al aprovechamiento de los recursos permita satisfacer los requerimientos mínimos de cada persona en igualdad de oportunidades, a su vez de que cada miembro de la colectividad, desde temprana edad y sin distinción de sexo, adquiere las capacidades suficientes para obtener o producir lo necesario y de que el único imperativo común reside en la obligación de proteger y conservar al bosque como patrimonio y lugar en donde habitan todos los *rarámuri*. En tanto que la acumulación de bienes materiales que no encuentran formas solidarias de redistribución, no constituye un parámetro para la valoración social de las personas, sino por el contrario, pierde relevancia para la generalidad de los *rarámuri*, entonces, el esfuerzo productivo se dirige principalmente a la producción para el autoconsumo de alimentos, bienes de uso y recursos terapéuticos o rituales y solo en una proporción menor para el intercambio y el *korima* en redes micro sociales, venta temporal de su fuerza de trabajo o venta de artesanías y plantas medicinales.

Por otra parte, el acendrado individualismo predetermina de múltiples maneras la apropiación, acceso, transformación y circulación de los recursos naturales y de los productos o bienes que de ellos se obtienen. En principio existen dos vías que permiten aprovechar los recursos: la herencia unilateral, es decir, que cada individuo decide a quién, cuándo y cuánto hereda, y la asignación directa por parte del *Siriame*, o en algunos casos por parte de la autoridad ejidal, ya sea por solicitud o por resolución de un conflicto en el caso de fallecimiento sin voluntad expresa de herencia. En cualquier caso la posesión, propiedad y usufructo se considera personal, por ejemplo, en una familia la tierra de cultivo puede ser propiedad de la mujer y por tanto lo que en ella se produzca lo es también, así como la decisión de la forma en que se use lo producido, inclusive si las labores agrícolas fueran realizadas por el hombre, las chivas o borregos y la casa pudieran ser del hombre, quién igualmente decidirá sobre ello y finalmente el acceso a la madera, la recolección de plantas y hongos, la caza de fauna silvestre o el agua será asignada a cada miembro de la familia con el consentimiento del *Siriame*, por lo general se tiene la responsabilidad de estas tareas desde los doce años, edad promedio en que el *rarámuri*, hombre o mujer, es considerado apto para valerse por sí mismo.

Bajo estas condiciones el desarrollo de tecnologías para la transformación de los recursos naturales está limitado a que ellas puedan ponerse en práctica individualmente, de ahí que los instrumentos y herramientas de producción sean sumamente sencillos y que en su diseño y manufactura incorporen una relación previa con las posibilidades que el propio medio ambiente les ofrece: el arado de madera, la tracción animal, la vara para sembrar, selección de semilla del ciclo anterior, hachas, punzones y otras herramientas con mangos de madera rústicos. Sin embargo, implica también la generación, transferencia y actualización de conocimientos especializados sobre la dinámica de ciclos de vida y ecosistemas, sus posibles alteraciones y posibilidades de conservación, así mismo el éxito del

conjunto de esfuerzos productivos para la reproducción social y cultural radica en el desarrollo de capacidades para realizar diferentes actividades en una misma jornada de trabajo, dividir dichas tareas entre los miembros de la familia según aptitudes, sin importar el sexo y la edad, y recurrir al trabajo recíproco fielmente apegados a ritos y ceremonias que contengan una fuerte carga espiritual, principalmente el *nawesari*, el *yumare* y la invitación al *tesgüino*.

Uno de los ejemplos más significativo del grado de sofisticación que puede llegar a alcanzar el sistema de *mawechi* es la siembra de agua. Algunos *rarámuri* son capaces de identificar sitios especiales para hacer brotar una pequeña y permanente corriente de agua sin necesidad de perforar pozos, para ello es necesario conocer la profundidad a la que se encuentra el líquido observando por largo tiempo la humedad del suelo, la cercanía y posición a la que se encuentra respecto de manantiales, la pendiente del terreno, la estructura del suelo y su pedregosidad, una vez reconocido el lugar preciso, se selecciona una semilla de maíz cuyo desarrollo de la raíz sea capaz de penetrar y romper la capa superficial del suelo para provocar que el agua brote, de tal manera que su escurrimiento produzca el anegamiento de una pequeña ciénaga metros abajo de donde fue sembrada la semilla, el agua que ahí se acumula es usada para que abrevén los hatos de chivas o borregos y en condiciones de sequía para el consumo humano.⁶⁵

Cuadro N° 3.7
CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL MAWECHI

Prácticas productivas	Recursos utilizados	Tecnologías	División del trabajo	Principales productos que obtienen
Agricultura	Suelos en vegas de ríos, valles intermontanos y mesas.	Selección de semillas de la cosecha anterior. Arado de madera con punta de metal, tracción animal, vara sembradora y cosecha manual.	Indistintamente el hombre o la mujer dependiendo de la propiedad de la tierra o de los acuerdos domésticos auxiliados por un hijo menor y con trabajo recíproco de un familiar o vecino en la siembra y la cosecha	Maíz, frijol, haba, papa, calabaza, chícharo y avena.

⁶⁵ Tomado del testimonio de Ricardo González Cruz, Promotor bilingüe del pueblo de Cuzarare en el Programa de Desarrollo Forestal Chihuahua-Durango del Instituto Nacional Indigenista de 1990 a 1993.

Pastoreo	Diversas especies de arbustos y pastos naturales.	Libre pastoreo en el monte y encierro en corrales.	Generalmente niños y jóvenes sin importar si son hombres o mujeres.	Leche, pieles y carne de chivo. Lana y carne de borrego. Abono orgánico.
Aprovechamientos forestales	Cualquier especie arbórea o arbustiva cuya madera contenga las características para el uso al que sea destinado. Resinado por caras y colecta en cajetes amarrados o clavados al tronco. Recolección manual de frutos y semillas.	Derribo, troceo y descortezado con hacha.	Cualquier miembro de la familia con la fuerza y la habilidad requerida	Materiales de construcción y herramientas de trabajo. Leña. Frutos secos y semillas comestibles y medicinales. Resinas comestibles y medicinales. Ramas, cortezas, semillas y hojas para producción de artesanías y objetos rituales.
Fruticultura	Laderas y tierras agotadas para labores agrícolas.	Plantado manual en pequeños huertos.	Indistintamente el hombre o la mujer de acuerdo a la propiedad o posesión temporal del terreno y de quien haya obtenido los frutales.	Manzana, durazno, pera y ciruela.
Cría de especies menores	Pequeños estanques naturales.	Encierro nocturno en corrales.	Generalmente menores y ancianos.	Gallinas y patos.
Pesca	Ríos con cauces profundos y lagunas naturales.	Caña rústica, envenenamiento y explosivos.	Generalmente hombres desde temprana edad.	Trucha, carpa y bagre.
Caza	Fauna silvestre.	Rifle calibre 22 o escopeta de chispa. Cada vez es más raro que se realice con arco y flecha o con trampas.	Generalmente los hombres desde temprana edad	Pequeños mamíferos, aves y reptiles.
Recolección	Diversas especies de flora silvestre del estrato herbáceo según sus cualidades para el uso destinado.	Trabajo manual	Depende del grado de conocimiento desarrollado para identificar y utilizar lo recolectado.	Plantas silvestres, hongos, musgos raíces y líquenes alimenticios, medicinales o rituales.

Extracción	Suelos ocre y rojos para la producción de cerámica. Bancos de material. Depósitos de polvo de oro en ríos.	Pico y pala para la extracción de suelo y material de construcción. A cielo abierto con técnicas de lixiviación para el polvo de oro.	Generalmente hombres dependiendo de su fuerza y habilidad o del conocimiento para identificar los depósitos del polvo de oro.	Barro, piedra para construcción y mineral de oro.
------------	--	---	---	---

Fuentes: Crespo, Luis Felipe; *Usos Alternativos del bosque. Hacia una Propuesta de Micro desarrollo para los Pueblos Indígenas*, 1993. Herrera, Arturo y Mancera, Federico; *Informe Final del Proyecto Cultura y Manejo de Recursos Naturales*; INI, Delegación Chihuahua, 1994. Testimonios directos.

Pero el bosque ha sido también durante todo este siglo el centro de los conflictos y enfrentamientos de la población serrana, la disputa por su control está impregnada de violencia y corrupción, el recelo y la desconfianza en el reparto de la riqueza económica por él generada es el denominador común de la relación entre campesinos, empresas y autoridades, los indios, las más de las veces al margen y ocasionalmente en el centro de las disputas, son por lo general los convidados de piedra, pacientes observadores de tejes y manejes siempre contrarios a sus intereses. La inversión extranjera y local en minería y ferrocarriles a finales del siglo pasado aceleró la explotación de los recursos forestales en el norte de la tarahumara, la acción de las *Compañías Deslindadoras*, encargadas del trazo del ferrocarril, sirvió de pretexto para la concentración de tierras y la creación de latifundios forestales, por más de medio siglo, entre 1890 y 1950, enormes volúmenes no cuantificados de madera fueron destinados a la combustión en calderas, soportes de excavaciones, durmientes, postes, puentes y rellenado de vados.

A principios de siglo la actividad minera, la ganadería y la naciente explotación forestal permitieron que la tarahumara se constituyera en la segunda región económica en importancia del estado, tan solo superada por los valles centrales,... *en ese entonces la sierra concentraba 25.6 por ciento de la población y municipios como Batopilas, Bocoyna, Guerrero, Carichi, Chinipas, Únique y Uruachi aportaban importantes recursos a la economía de Chihuahua.*⁶⁶ Desde entonces se fortaleció la tendencia de convertir a la región en surtidora de materias primas y fuerza de trabajo temporal, así como para la transferencia neta de ganancias y utilidades, al contrario de lo que sucedió en la región fronteriza de Ciudad Juárez y los valles centrales, en donde se consolidaron procesos de reinversión, acumulación y expansión de capitales.

El aumento de la demanda de madera en Estados Unidos durante la segunda guerra mundial, así como el agotamiento y crisis local de la minería y la ganadería desde mediados de los años cuarenta, generaron las condiciones para el auge de

⁶⁶ Enriquez, Jorge; *Análisis geoeconómico del Sistema Regional de la Sierra Tarahumara*; 1988.

la explotación forestal y con ello el surgimiento y consolidación de dos grupos económicos de enorme influencia y poder en el estado, el *Grupo Chihuahua* fundado por Eloy Vallina padre y el *Grupo Parral* creado por José González Ugarte, quienes mediante la concentración desmedida de superficies forestales, los primeros o el despojo de recursos a campesinos pobres e indígenas a favor de pequeños propietarios, los segundos, controlaron y explotaron sin medida los bosques de la tarahumara por más de cuarenta años.⁶⁷

En 1946 Eloy Vallina y Carlos Trouyet encabezaron a un grupo de inversionistas nacionales y extranjeros para adquirir las propiedades y bienes del Ferrocarril Noroeste de México y en 1952, mediante decreto presidencial, obtienen la concesión por cincuenta años de una superficie forestal superior a las 500 000 hectáreas para su explotación, al tiempo en que fundan la Unidad Forestal Bosques de Chihuahua, denominación comercial del latifundio legalizado como concesión, Celulosa de Chihuahua, S.A., Industrias de Madera, S.A. y Maderas de Pino Industrializado, S.A., hasta alcanzar a principios de los noventa un total de diez empresas forestales que garantizarían inicialmente el abasto de materia prima de los bosques ubicados en los municipios de Madera, Ocampo, Guerrero y Temósachic. Paralelamente, en la misma década de los cuarenta y en años subsecuentes, en la región central y al sur de la sierra nace Industrias González Ugarte S.A., en 1969, Industrial Río Verde S.A. y posteriormente Empaques Ugarte S.A. y Duraplay de Parral S.A., por medio de las cuales las familias González Múzquiz han controlado por años la explotación forestal de madera en rollo de grandes diámetros para la producción de madera aserrada y triplay en los municipios de Bocoyna, Guachochi, Balleza y Guadalupe y Calvo.

Al amparo de sendos proyectos de modernización y a nombre de su notable nodriza, la modernidad, los bosques de la tarahumara fueron sometidos en el presente siglo a tres oleadas de explotación caracterizadas por criterios técnicos extractivos y la lógica de la máxima ganancia en el menor tiempo. En el ocaso del porfiriato, a partir de 1907, se instalan en las regiones de Madera y Nuevo Casas Grandes los primeros aserraderos con capacidades de producción de 85 000, un millón y 1 500 000 pies tabla diarios y cuyo abasto, presumiblemente, se garantizaba mediante la corta a *matarrosa*, el movimiento revolucionario de 1910 a 1917 detendría, más por la inestabilidad política, social y económica en la que se vio envuelto el país entero que por sus repercusiones directas en el ámbito serrano, los embates que la *pax* porfiriana inició tardíamente a bordo de ferrocarril en contra de los bosques. Entre 1946 y 1952, cobijados por el proyecto de

⁶⁷ Para profundizar sobre distintos aspectos de la explotación forestal, la historia de los grupos industriales Chihuahua y Parral y de la concentración y despojos de recursos forestales puede consultarse entre otros a: Embriz, Arnulfo; *El INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA: Cuarenta años de trabajo en la Tarahumara*; CUADERNOS DE TRABAJO N° 8, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-Instituto Nacional Indigenista; México, 1992. Enríquez, Jorge; Op. Cit. y Lartigue, Francois; *Indios y bosques, políticas forestales y comunales en la sierra tarahumera*; ediciones de la casa chata N° 19, 1983.

industrialización y sustitución de importaciones del alemanismo, los grupos Chihuahua y Parral ponen los cimientos de lo que sería la más grande diversificada y poderosa estructura empresarial de explotación forestal en México, tan solo para el inicio de operaciones de Celulosa de Chihuahua, en el 52, se preveía que las necesidades de suministro alcanzarán los 245 000 metros cúbicos de madera en rollo.⁶⁸

Desde mediados de la década de los años sesenta y durante todo el período del desarrollo estabilizador, los grupos industriales privados se expanden, se crean y consolidan los servicios técnicos forestales, primero como Unidades Industriales de Explotación Forestal y más tarde como Unidades de Conservación y Desarrollo Forestal a la medida de los intereses de los Vallina y los González Múzquiz, la extracción de madera se incrementa exponencialmente y se diversifican los métodos de explotación. Por medio de la ubicación de rodales y aplicación de ciclos de corta o por la definición de áreas de aclareo y selección de árboles semilleros, los bosques de la tarahumara perdieron paulatinamente una parte sustancial y nunca cuantificada de su diversidad florística, de su capacidad natural de regeneración y desarrollo de los diámetros y alturas de las especies de pinos bajo explotación, dando origen a masas arboladas regulares, homogéneas y coetáneas requeridas por las industrias de aserrío, triplay y celulosa.

...Las 200 000 toneladas de madera abastecidas por Bosques de Chihuahua con los recursos de su concesión permitían una producción de 48 000 toneladas de celulosa; en los años 60, el estudio de un técnico forestal al servicio del gobierno del estado de Chihuahua muestra que las ampliaciones ejecutadas necesitarían en 1966 de 300 000 toneladas de madera para producir 90 000 toneladas de celulosa y en 1968 de 480 000 toneladas de madera para producir 120 000 toneladas de celulosa... En agosto de 1974, el abastecimiento ha sido de 31 870 toneladas y si Bosques de Chihuahua ha aportado 10 497 toneladas los patios en Creel, San Juanito y Tomochi han aportado más de 7 500 toneladas en tanto que la participación de otra empresa del grupo que controla otra zona de la sierra ha sido de 5 630 toneladas.⁶⁹

La explotación forestal y los monopolios que se crearon en torno a ella provocaron descontentos sociales, el más importante fue el caso de la toma del cuartel militar del municipio de Madera, el 23 de septiembre de 1965, donde participaron campesinos y profesores de la región. Este tipo de rebeldía y otros reclamos sociales y agrarios sirvieron para que en 1971, en las áreas centro y sur de la tarahumara, se iniciara un movimiento de reivindicaciones de los ejidos encaminado a constituirse ellos mismos como empresas sociales. Con la intervención gubernamental del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, del Fondo Nacional para el Fomento Ejidal y la asesoría que, desde

⁶⁸ Véase: Lartigue, (1983)

⁶⁹ Lartigue(1983)

1952, daba el Instituto Nacional Indigenista a ejidos forestales con población *rarámuri*, el Estado mexicano provocó cambios en la política forestal de la región, en abril de 1972 se constituye la Unión de Empresas Forestales de la Tarahumara, no obstante la formación de las empresas ejidales, su inicio de actividades estaba marcada por la desorganización y falta de capital por lo que, ante graves problemas políticos y sociales el gobierno de Luis Echeverría creó por medio de decreto presidencial en 1972, la empresa paraestatal Productos Forestales de la Tarahumara (PROFORTARAH).

La empresa tuvo en su origen un área de influencia de 20 municipios, controlaba la producción de siete centros industriales y entre sus funciones estaba: capitalizar a las empresas ejidales, mediar entre las necesidades de abasto de las empresas privadas y las sociales, promover la modernización tecnológica de la explotación y transformación de productos forestales maderables, supervisar técnicamente a los ejidos y regular la comercialización. Contrariamente a lo esperado la extracción irracional de recursos forestales continuó, los objetivos de dieron origen a PROFORTARAH no se cumplieron, los poseedores reales de los bosques no cambiaron sus condiciones de vida y se incrementó la pauperización de campesinos e indígenas serranos, la corrupción y problemas laborales, así como la inexperiencia de las organizaciones ejidales y comunitarias en el control de sus empresas provocaron que PROFORTARAH se descapitalizara y que en 1988 se diera inicio a su proceso de liquidación en condiciones de quiebra. En febrero de 1989, se firma el convenio de concertación para la transferencia de los activos fijos y extractivos a las uniones de ejidos forestales y se crea la Asociación Rural de Interés Colectivo "General Felipe Ángeles" formada por 152 ejidos de 22 municipios serranos.

Cuadro N° 3.8
UNIONES DE EJIDOS QUE FORMAN A LA ASOCIACIÓN RURAL DE INTERÉS COLECTIVO
"GENERAL FELIPE ÁNGELES"

<i>Unión de Ejidos</i>	<i>Central Campesina de la que proviene</i>
Unión de Ejidos Forestales Zona Única	Confederación Nacional Campesina
Unión de Ejidos y Empresas Forestales del municipio de Guachochi	Confederación Nacional Campesina
Unión de Ejidos del Noroeste del municipio Ignacio Zaragoza	Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas
Unión de Ejidos Zona Norte y Centro de la Tarahumara del municipio de Bocoyna	Confederación Nacional Campesina
Unión de Ejidos y Comunidades Zona Tomochi	Confederación Nacional Campesina
Unión de Ejidos Sierra Madre de los estados de Durango y Chihuahua	Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas
Unión de Ejidos General Francisco Villa del municipio de Guerrero	Confederación Nacional Campesina

El valor estimado de los activos fijos y extractivos de PROFORTARAH transferidos a la ARIC Felipe Ángeles en 1989, estaba calculado en aproximadamente 12 mil millones de viejos pesos, sin embargo, el pago que las uniones de ejidos hicieron fue de solo un mil millones, producto de un préstamo del INI que nunca pagaron, de tal manera que por más increíble que parezca, en menos de un año, desde que presentaron la solicitud de transferencia al entonces candidato a la presidencia del PRI, Carlos Salinas de Gortari, el proceso de liquidación y la firma del convenio de concertación, los campesinos forestales de la Tarahumara pasaron a ser dueños de cinco centros industriales sin desembolsar por ellos ni un peso.

Lo que parecía un acto casi único de justicia social hacia los campesinos serranos fracasó tan rápido como se inició, para finales de 1992, el proyecto técnico-empresarial de la ARIC estaba en quiebra, la asociación prácticamente disuelta y los centros industriales desmantelados, el diagnóstico inicial de sus problemas nunca fue superado: obsolescencia tecnológica, falta de control sobre los servicios técnicos forestales, falta de garantías en el abasto de materia prima, desintegración de los procesos industriales, Incapacidad e ineficiencia gerencial y para la comercialización, a ello se sumaron la corrupción de algunos dirigentes de uniones de ejidos, así como la falta de participación de las bases campesinas e indígenas en los procesos de toma de decisiones.

En la actualidad el modelo de aprovechamiento de los recursos naturales en la tarahumara presenta un claro patrón bimodal: de un lado los criterios y técnicas extractivas de explotación forestal, orientados a la máxima ganancia en el menor tiempo, prevalecen como el denominador común en el manejo del bosque que imponen las empresas privadas, ejidales y los intermediarios, millones de metros cúbicos de madera de unas cuantas especies son consumidas en aserraderos, fábricas de triplay y aglomerados o en la producción de celulosa y papel sin que sus productos puedan competir en mercados globales abiertos con menores costos de producción, por la otra parte una estrategia de uso múltiple de los recursos permite a los indígenas y campesinos pobres complementar sus economías de subsistencia. Así, los altos costos ecológicos y sociales del modelo son evidentes: la diversidad biológica de la tarahumara disminuye paulatina pero irreversiblemente, la pobreza extrema alcanza a un número considerable de los campesinos forestales y los pueblos indios son despojados de tierras y recursos.

Cuadro N° 3.9
PRINCIPALES ESPECIES FORESTALES DE USO INDUSTRIAL POR TIPOS DE VEGETACIÓN

Bosque de Pino	Bosque de Pino-Encino	Bosque de Encino
<i>Picea chihuahuana</i>	<i>Juniperus alligatori</i>	<i>Quercus arizonica</i>
<i>Pinus arizonica</i>	<i>Juniperus mexicana</i>	<i>Quercus fulva</i>
<i>Pinus ayacahuite</i>	<i>Juniperus savina</i>	<i>Quercus hipoleucoides</i>
<i>Pinus douglasiana</i>	<i>Populus trenykiudes</i>	<i>Quercus laeta</i>
<i>Pinus duranguensis</i>		<i>Quercus rugosa</i>
<i>Pinus engelmannii</i>		<i>Quercus sideroxyla</i>
<i>Pinus herrerae</i>		
<i>Pinus leiophylla</i>		
<i>Pinus lumholtzii</i>		
<i>Pinus oocarpa</i>		
<i>Pinus ponderosa</i>		
<i>Pinus reflexa</i>		
<i>Pinus teocote</i>		
<i>Pseudotsuga sp</i>		

Fuentes: Delegación de la SARH en Chihuahua: *Taller Silvicultura y Manejo Forestal en el Estado de Chihuahua*; 1990. Programa de Desarrollo Forestal; INI, Delegación Chihuahua: *Diagnósticos Forestales*, 1990-1994.

Los sujetos y las razones

Las relaciones económicas, sociales y políticas que sustentan al modelo de explotación forestal permean al conjunto del accionar cotidiano de la sociedad serrana, las características más sobresalientes de dichas relaciones son la confrontación y las exclusiones múltiples. La lucha por la apropiación y control del bosque, de lo que lícita e ilícitamente se obtiene de él, constituye el núcleo mismo, la objetivación de la confrontación, los sujetos y actores sociales son, en cambio, diversos: organizaciones sociales y económicas campesinas, autoridades ejidales, ejidatarios con derechos agrarios, campesinos, mestizos pobres sin derechos ejidales, autoridades y pueblos indígenas, jesuitas y laicos, protestantes en amplio espectro, el ejército, corporaciones policíacas, narcotraficantes y gavilleros, acaparadores e intermediarios de madera locales y regionales, empresas forestales y de servicios técnicos, organismos internacionales de financiamiento, hoteleros, comerciantes, intelectuales y artistas, funcionarios y empleados públicos de todo nivel, gestores por miles y mecenas que se cuentan con los dedos de la mano, políticos y líderes, partidos políticos, sindicatos, estudiantes universitarios y organizaciones no gubernamentales.

A todos asiste una razón, suficiente o válida para justificarse a sí mismos, a todos somete una realidad para transformarla o perpetuarla, a todos impulsa un interés, legítimo o espurio, todos tienen una justificación real o inventada, lo cierto es que entre todos se configuran complejas redes sociales y comunitarias por medio de las cuales se disputa de lugar en lugar una posibilidad para sobrevivir, un ingreso

económico, jugosas ganancias, dineros mal habidos, el financiamiento de un proyecto, la definición de un programa, la imposición de un plan, la salvación de las almas, la redención de los pobres, el control de las organizaciones, el voto, el reconocimiento, la legitimidad y hasta la imposición de cómo entender al mundo y saberse parte de él.

La confrontación indios-campesinos, confrontación mustia pero permanente, se posiciona al centro de los conflictos y disputas de la sociedad serrana, de manera primordial por el control de las posibilidades y medios para producir, en las perspectivas de las formas organizativas, las fuentes de legitimidad, el control de los territorios, así como en la lógica y los procesos de toma de decisiones y en las diferencias sobre la concepción del mundo. Por imposición, por medios violentos o con engaños la organización productiva ha sido patrimonio exclusivo de los campesinos mestizos quienes controlan las relaciones productivas y comerciales, concentrando en manos de unos pocos la escasa riqueza retenida en la región, la representación formal y la administración de los ejidos, uniones de ejidos y otras formas de agrupación económica han sido instancias y oportunidades negadas sistemáticamente a la población *rarámuri* a las cuales llegan a acceder solo mediante enormes esfuerzos de movilización social y no siempre, por desgracia con buenos resultados en su gestión.

En torno a los aprovechamientos forestales se crean intereses, se establecen complicidades, se propicia corrupción, se traman despojos o exclusiones y se genera violencia, los ejidos y comunidades agrarias son el escenario principal de conflictos y disputas, ahí se pactan los volúmenes, precios y condiciones de compraventa de la madera, los mecanismos son intrincados, complejos, ocultos y las asambleas, generalmente, sirven solo para legitimar lo que de origen y hecho es ilegal y contrario a las aspiraciones de mejores condiciones de vida de la mayoría.

El proceso productivo en los ejidos está subordinado a los intereses y demanda de materia prima de los grupos industriales privados, sin embargo, desde la década de los años setenta cada vez es menor el contacto directo entre las grandes empresas y los productores forestales ejidales, entre ambos existen complicadas redes de intermediación en las que se implican empleados gubernamentales, prestadores de servicios técnicos forestales, autoridades municipales, asesores "independientes", gestores de oficio, transportistas y acaparadores locales, así como las propias organizaciones sociales y económicas campesinas que además de distorsionar los procesos y cadenas de producción, provocan divisiones y enfrentamientos internos, propician corrupción e ilegalidad, aumentan los costos de la producción, repercuten en la baja calidad de los productos finales y abaratan el precio de la materia prima y de la mano de obra que la produce. Así, para la gran mayoría de los ejidos y comunidades, sobre todo los de población mayoritariamente indígena, la explotación forestal se convierte paradójicamente en una actividad de subsistencia, en la que se ocupa un mínimo

de empleos temporales, resulta incapaz de generar excedentes y cuyas magras ganancias se mal reparten todavía en la lógica del "derecho de monte", aunque se le quiera disfrazar como reparto de utilidades.

Los mecanismos por medio de los cuales se articula la maraña de intereses incluyen desde el trámite de los permisos de explotación, la realización de los estudios de aprovechamiento, el marcaje y la asistencia técnica, hasta la singular elaboración del "detalle de trabajo" y la asamblea de contratación para la compraventa. Bajo esta apariencia legal la economía forestal real se rige por la más elemental y salvaje forma de la "ley de la oferta y la demanda", el volumen y características del producto determina el número y capacidad de los compradores, el precio se pacta en un regateo entre el presidente del comisariado y el interesado con la anuencia de un empleado de gobierno y bajo la tutela del prestador de servicios técnicos, quienes se llevan su parte, y finalmente se formaliza ante la asamblea. Los grandes volúmenes, ya sea de pies tabla o de metros cúbicos, generalmente son comprados por mayoristas vinculados a los grandes grupos industriales quienes ofrecen un mejor precio, los volúmenes pequeños se venden a acopiadores locales a bajos precios y en el caso de la madera aserrada sin dar oportunidad de clasificarla.

Los intermediarios locales son numerosos en la sierra y su actividad se dirige preferentemente al acaparamiento de madera en rollo para apilarla en patios y especular con el precio de los celulósicos, o bien, aserrarla y clasificarla en aserraderos privados e incluso en algunas ocasiones, aunque parezca contradictorio, en los aserraderos ejidales contratados como maquiladoras, asimismo se dedican a la compra de madera aserrada por *mil rum*, es decir, sin clasificar para secarla o estufarla y posteriormente introducirla en el mercado, por medio de lo cual se apoderan del valor agregado, acumulan los excedentes productivos y se posicionan con ventajas en los ciclos anuales de compraventa. Conforme las anualidades disminuyen en los volúmenes de extracción autorizados para los ejidos, estos se ven obligados a recurrir cada vez más a este tipo de compradores, como resultado que las extracciones de grandes volúmenes demandados por los grupos industriales agotan paulatinamente la disponibilidad y calidad del recurso, sujeto durante décadas a manejos extractivos que no se preocuparon por su renovabilidad o por la incorporación de criterios y técnicas de manejo integral y sustentable.

Cuadro N° 3.10
PRINCIPALES COMPRADORES Y CONTRATISTAS POR MUNICIPIO EN LA TARAHUMARA

Guerrero: Carlos Lozano Figueroa Ma. De Jesús Rascón B. Forestal Sierra Madre Madera y Materiales Santa Rita Rubén Orozco K. Timoteo Aguayo Maquilas, molduras y maderas Pino Alto Cieneguilla maderera Eusebio Villalobos e hijos Industrial Var Noé Martín Rascón Sepúlveda Manufacturera Industrial Belmar	Ocampo: Maderas Tutuaca Pinos Altos Lilia Escárcega P. Antonio Pérez Campos Condueñazgo de Memellche Maderas Santa Rita Asociación de Pequeños Propietarios	Temosachi: Industria Forestal San Paulino Fomento y mobiliario forestal Cesar Nuñez Várela
Bocoyna: Adán Ramón Espinoza Ignacio González Mendoza Maderas Gama Maquiladora Forestal Miguel Agustín Parra PROPINAP Forestal del Norte Industrial Jolor Maderas el Apache María Luisa Mendoza Pedro Parra Lozano Guadalupe y Calvo: Abel Díaz Medina Benjamín García R. Crisoforo Hernández Forestal Tahonas Manuel Enrique Madrigal Rafael Madrigal Salazar Valentín Velázquez Rodríguez Adolfo Ríos Calderón Crescencio Orpineda Emilio Rico Loera Maderas Santa Mónica Productores Forestales del Fuerte Rubén Tarango Ruiz	Balleza: Adelaido Loya Solís Maderas y molduras del Real Romualdo Holguín Chávez Víctor Franco Molina Impregnadora de maderas industrializadas Maderas de bosques industrializadas Feliciano Luna Chávez Raúl Rosales Orpinel Sepúlveda manufacturera Guazapares: David Pérez Sosa	Guachochi: Caritina Molina Vda. de Espino Julián Rascón Chaparro Macario García García Productores forestales de Guachochi Sociedad productora rural San Miguel Forestal de Guachochi Leonel Pérez B. Pablo González Gutiérrez Raúl Ceballos Urique: José Rigoberto Batís Salcido Comercial industrial del Pacífico

Fuente: INI, Programa de Desarrollo Forestal Chihuahua-Durango, *Diagnóstico Regional Forestal*, 1990.

Pero el poder local y regional que acumulan los acaparadores de madera va más allá de lo meramente económico, no solo influyen en la determinación de los volúmenes, precios y destino de los recursos maderables, sino que presionan o imponen, la más de las veces con métodos caciquiles y violentos, las decisiones internas de los ejidos, uniones de ejidos y organizaciones sociales campesinas, sobre todo en el nombramiento de sus comisariados y representantes, intervienen

en los procesos electorales de ayuntamientos, gobernadores, diputaciones locales y federales, gestionan o presionan ante instituciones de gobierno estatal y federal y no pocas veces ocupan cargos administrativos o de elección. En torno a ellos o a través de ellos y de sus alianzas con comerciantes, ganaderos y hoteleros se ejerce el control corporativo de la vida política, económica y social serrana.

El ámbito de la vida privada *rarámuri* se ve poco afectado por los intereses y acciones de los intermediarios de madera y los grupos aliados a ellos, la dispersión de sus asentamientos, el aislamiento en el que transcurre su cotidianidad, el respeto irrestricto a las decisiones individuales, el desapego e incluso menosprecio por la acumulación monetaria o de bienes, forman parte de una estrategia de resistencia cultural con la que evitan influencias externas que pongan en riesgo su coherencia interna como pueblos, pero no así su vida pública. La sociabilidad *rarámuri* gira en torno a ritos y ceremonias sujetos a calendarios o eventos preestablecidos y de un protocolo rígido, austero e íntimo, ante esto la población mestiza reacciona con desprecio y no pocas veces con temor producto de la ignorancia, los prejuicios sirven de pretexto para descalificar, ridiculizar e incluso estigmatizar al *rarámuri* despectivamente, peor aún justifican la irrupción violenta del mestizo serrano en los espacios sociales, espirituales y sagrados en los que se recrea la identidad india con lo que se acentúa su aislamiento y se reducen sus contactos intraétnicos.

Y sin embargo, los embates más fuertes en contra de *el costumbre*⁷⁰ vienen, por así decirlo, desde adentro, los profesores bilingües, los procuradores de asuntos indígenas y los líderes del Consejo Supremo Tarahumara, así como algunos indígenas convertidos al protestantismo actúan sistemáticamente en favor de los intereses de los madereros, de las autoridades agrarias mestizas, de los organismos corporativos, CNC y el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, así como de las autoridades municipales, haciéndose cómplices y en muchos casos siendo ellos los autores directos de la violencia, despojos, malos manejos, marginación y racismo que en la sierra se ejerce en contra de los *rarámuri*. A cambio del "reconocimiento oficial" como líderes o gestores, de posiciones políticas menores y en contados casos puestos de representación popular manipulan las demandas reales de los pueblos, desprestigian a gobiernos y gobernadores indígenas, sirven como grupos de presión en contra de instituciones o autoridades gubernamentales que afectan sus intereses y los de sus aliados, o bien como grupos de apoyo político para quienes les aseguran canonjías y dádivas.

⁷⁰ Termino en castellano que los *rarámuri* utilizan para sintetizar su cosmovisión, espiritualidad, religiosidad, respeto al gobierno tradicional, valores morales, ritos y ceremonias, que definen su vida cotidiana y los diferencian de otros, todo aquello y más a lo que hoy en día se denomina como usos y costumbres.

Por su parte, el indigenismo gubernamental ha constituido una presencia constante y su influencia en la sociedad serrana es fundamental para entender los cambios que en ella se han sucedido durante los últimos cincuenta años, el Instituto Nacional Indigenista fue desde su origen, en 1952,⁷¹ la dependencia del gobierno federal con mayores atribuciones, no así con los mayores presupuestos, para atender las demandas y canalizar los esfuerzos de la población que habita la tarahumara, a lo largo de estas cuatro décadas se pueden observar tres tendencias del trabajo indigenista en la sierra: desde la fundación del Centro Coordinador Indigenista en Guachochi y hasta 1972 una política de integración de los pueblos indios al desarrollo nacional, de ahí a finales de los años ochenta el predominio de acciones asistenciales y durante la presente década una estrategia de libre desarrollo de los pueblos indios en corresponsabilidad con el gobierno y la sociedad civil.

De la primera etapa resaltan los trabajos de asesoría y administración para los aprovechamientos forestales en ejidos con población mayoritariamente indígena, el ejemplo más claro fue el ejido Cuzarare, en donde el INI era responsable de la contratación de técnicos forestales para realizar los estudios dasonómicos, la coordinación de técnicos de las instituciones de fomento agropecuario para la supervisión de las áreas de corta, la administración, regulación de los aprovechamientos, manejo de personal, así como el transporte y venta del producto. No menos importante fue la construcción, mejoramiento y conservación de caminos, puentes y pistas aéreas, más de 600 kilómetros de brechas y caminos fueron trazados y supervisados por Ingenieros del INI, de igual manera la creación del sistema de escuelas-albergue y la asesoría y representación jurídica en materia civil, mercantil y agraria que definieron, en congruencia con las tendencias hegemónicas de aquellos años, un modelo de acción indigenista en donde las instituciones de gobierno, y para este caso el INI, sustitufan, dirigían y controlaban toda forma de organización social.

Durante los años setenta la estructura del INI crece de manera sustancial y con ello el número de técnicos y personal administrativo y de apoyo, en 1974, se creó el Centro Coordinador Indigenista de la Baja Tarahumara, en San Rafael, municipio de Urique, en 1975, el de Carichi, municipio del mismo nombre, en 1980, se abre el de Turuachi, municipio de Guadalupe y Calvo, la Oficina Coordinadora y el museo de Industrias y Artes Populares en la Ciudad de Chihuahua y finalmente, en 1982, inicia sus transmisiones la radiodifusora XETAR, "La Voz de la Sierra Tarahumara" en Guachochi. Surgidos de las propias comunidades o insertos en ellas los trabajadores del indigenismo gubernamental, los recursos que por medio de los programas que ellos diseñan o ejecutan y la infraestructura misma que crean se convierten en presencia cotidiana y puntos de referencia, en la tarahumara ni la coca cola, ni el pan Bimbo penetraron e influyeron de manera tan determinante la vida de los pueblos indígenas.

⁷¹ Sobre el papel desempeñado por el INI en la tarahumara puede consultarse: Embriz, (1992)

Los programas de asistencia social, las escuelas-albergues, las becas escolares, la atención primaria a la salud, la consulta médica y odontológica directa, la construcción de infraestructura básica, aulas, canchas deportivas, estanques piscícolas, pequeños sistemas de riego, corrales de manejo de ganado y baños garrapaticidas, etcétera junto con la asistencia técnica y los programas demostrativos para la producción agrícola y frutícola crearon una relación clientelar y de dependencia que no siempre dio lugar a proyectos exitosos, pero que sí logró el control corporativo de los indios, hasta principios de los noventa el INI era la "ventanilla única" para las solicitudes y demandas de los pueblos indios y los únicos interlocutores reconocidos el Consejo Supremo Tarahumara y los profesores bilingües aunque no representaran nada ni a nadie.

De 1990 a 1995 y a partir de una política indigenista de libre desarrollo de los pueblos indios,⁷² el INI en Chihuahua desarrolló cuatro ejes estratégicos de trabajo: 1- *Desarrollo Forestal*, que tuvo como objetivo determinar los impactos socioculturales en los pueblos indígenas de proyectos de inversión para la explotación de los bosques y las modalidades o condiciones para garantizar el acceso de los *rarámuri* en sus aprovechamientos, 2- *Participación Indígena y Alternativas de Desarrollo*, orientada al fortalecimiento de las capacidades organizativas de los pueblos indios, la legitimación de sus instituciones de gobierno y costumbres, así como al manejo autónomo y autogestivo de recursos financieros, 3- *Atención y Gestión Comunitaria*, encaminada a poner bajo el control de los pueblos y los protagonistas locales los programas de asistencia social y 4- *Procuración de Justicia*, dirigida a la capacitación y asesoría en derechos humanos y derechos especiales, representación jurídica en conflictos agrarios y mercantiles, defensoría de presos indígenas y difusión y capacitación sobre reformas constitucionales.

El indigenismo gubernamental aumentó su presencia, que no su eficiencia, en la sierra con la creación en 1986, de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, organismo creado por decreto del ejecutivo de Chihuahua que copió la estructura del INI y tomó sus programas asistenciales para ganar clientela entre los pueblos indígenas, generando innumerables conflictos por la disputa en la aceptación de proyectos entre los impulsados por la federación y los ofrecidos por el gobierno de Chihuahua. Bajo la asesoría de los jesuitas dicho organismo impulsó a principios de los años noventa un interesante programa educativo bilingüe y bicultural que se enfrentó desde su origen a los intereses creados de los profesores bilingües y

⁷² "El Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas promoverá el libre desarrollo de los pueblos indígenas de México, contribuyendo a la corrección de la desigualdad. En él se establecen las estrategias públicas que deben concurrir a ese propósito, así como las modalidades de acción que se deben adoptar en la planeación y ejecución de las mismas." Tomado de: *Perspectivas para el desarrollo de los pueblos indígenas de México, PROGRAMA NACIONAL DE DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS*, 1993.

un programa de atención a población indígena asentada en ciudades con buenos resultados.

Desde otra perspectiva la iglesia católica y de manera especial la Compañía de Jesús han establecido a lo largo de décadas una cercana relación basada en el conocimiento, revalorización y respeto de las formas de ser y la identidad *rarámuri*, a pesar de que en la actualidad los jesuitas se ha reducido a un número mínimo de sacerdotes y su influencia disminuye desde que, a la muerte de monseñor Llaguno, el obispado de la Tarahumara cambió de sede, de Sisoguichi a Guachochi, y fue nombrado un obispo secular su proyecto de evangelización, su práctica pastoral y su acción política siguen contando con la aceptación y simpatía de la gran mayoría de los pueblos *rarámuri* y de sus gobiernos tradicionales. Las estrategias desarrolladas por los jesuitas a lo largo de éste siglo para su acercamiento y consolidación de su presencia en la Tarahumara los convirtieron en sujetos "sospechosos" a los ojos de la jerarquía católica y en no pocas veces de agentes de Seguridad Nacional y corporaciones policíacas.

Las paulatinas modificaciones que han introducido a la liturgia, a los ritmos y protocolos de los principales ritos y ceremonias de la fe católica, así como una actitud consciente e interesada de permisibilidad y flexibilidad hacia *el costumbre* ha dado lugar a la existencia de una forma peculiar de *iglesia indígena* en la que, en ocasiones, es difícil diferenciar quién evangelizó a quién, quién convirtió a quién. La manifiesta y explícita opción teológica por los pobres y de ellos en particular los indígenas se expresa claramente en la definición y las acciones de programas asistenciales en educación, comunicación, salud y nutrición, innumerables *rarámuris* "ilustrados" de las últimas cuatro generaciones se han "educado" en los internados-escuela de los jesuitas, una gran cantidad de mujeres y hombres han curado sus enfermedades en los hospitales de la Compañía de Jesús, ahí también niños, embarazadas y gestantes encuentran apoyo para superar la crónica desnutrición que aqueja a sus pueblos. La defensa de los derechos humanos y de los derechos especiales de los pueblos indios, se convirtió durante la presente década en el eje sobre el que gira toda la acción e influencia política que han acumulado. A partir de éstas premisas se construyó una alianza sólida e histórica entre ambos sujetos sociales, sin embargo, destaca un dato aparentemente anecdótico, pero sin duda significativo, a lo largo de la dilatada presencia jesuita en la tarahumara solo se ordenó un sacerdote *rarámuri* y éste ya murió.

La influencia política de los jesuitas se extiende al quehacer de la sociedad civil, destacadamente a través de la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos de Chihuahua, COSYDDACH, que fue constituida a finales de la década pasada como un frente ciudadano en contra de la tortura y por la presentación de presos y perseguidos políticos, asimismo en los grupos de laicos distribuidos estratégicamente por la sierra, quienes la más de las veces asesoran y ejecutan proyectos productivos y asistenciales diseñados o financiados a partir

de las gestiones que realiza el Vicariato Apostólico de la Tarahumara. La red de relaciones que desde la sociedad civil se ha establecido entre los pueblos *rarámuris* y éstos actores sociales se expresa ahora de manera múltiple, en primer lugar legitima, consolida y fortalece al gobierno, las instituciones y *el costumbre* indígenas, de la misma manera que genera demandas en torno a la protección de los bosques, moviliza a los pueblos en su defensa y permite un litigio más eficaz en contra de despojos, malos manejos y participación en su aprovechamiento, pero sobre todo y de enorme importancia les da cobertura y protección en contra de la violencia asociada al narcotráfico y los excesos que, en su combate, llegan a cometer elementos de las corporaciones policíacas y el ejército.

Este último aspecto, el del narcotráfico y la violencia, es por desgracia y desde hace ya una década el *modus vivendi* de la sociedad serrana, nada escapa a él, la economía forestal ha sido desplazada como generadora de riqueza y empleadora de mano de obra, un ejemplo, en 1990 el jornal por el *tallado* de goma⁷³ se pagaba a 250 000 viejos pesos el día, más la alimentación, un lugar para vivir el *tallador* y su familia y el *chivo*⁷⁴, entre 1993 y 1995, en cada uno de esos años, dos de los jóvenes directivos del Fondo Regional de Solidaridad de la región Baborigme-Chinatú-Laguna de Juanota, al sur de la sierra, quienes habían estado gestionando y obtuvieron recursos para la compra de un aserradero, dos camionetas de tres toneladas y establecer una bodega de abasto regional, aceptaron sin ningún dejo de prejuicio que durante tres meses dejarían sus encargos como directivos del Fondo para irse a "trabajar" al barranco.

Los asuntos agrarios también se ven influidos, un ejemplo, el Ejido de Santa Ana, municipio de Guachochi, mayoritariamente de población indígena, entabló un juicio agrario por invasión de sus tierras en contra de pequeños propietarios, cuando el abogado y un ingeniero del Centro Coordinador Indigenista de Guachochi acudieron a hacer la inspección del sitio resultó que en el predio bajo litigio había sembrada marihuana y que los pequeños propietarios, presuntos invasores, eran parte de una familia entre cuyos miembros se contaban ex trabajadores del INI y funcionarios locales de la Secretaría de la Reforma Agraria.

La vida social no escapa al problema del narcotráfico, a mediados de los años noventa los diarios de Chihuahua informaban sobre el rapto de la *Señorita Delicias* por parte de un narco serrano, el hecho sucedió en una *discoteque* de Parral, según la descripción inicial la joven fue sacada con violencia y los raptos la llevaron a un sitio conocido como los Pericos, en la región de Baborigame, semanas después se supo que no había habido tal secuestro, sino que en

⁷³ El tallado de goma es el proceso inicial para la transformación de la amapola en opio o heroína, consisten en realizar con una navaja bien afilada pequeñas hendiduras verticales en el pistilo de la flor de amapola para provocar sus secreción, de la cual se obtiene la goma de opio.

⁷⁴ Los residuos de la secreción, es decir, lo que gotea fuera de los depósitos en donde se concentra la goma, se recogen para formar pequeñas pelotitas de goma, a lo que llaman el chivo, y que puede ser vendido libremente por el tallador.

realidad la *Señorita Delicias* se fugo por puro gusto con el malandrin en cuestión, asimismo es común que las fiestas y bailes de fin de semana acaben en balaceras y rapto de mujeres.

Pero la violencia se extiende más allá del narcotráfico, entre 1994 y 1995, los asaltos a mano armada al Ferrocarril Chihuahua al Pacífico, se hicieron frecuentes, lo peculiar era el método: gavilleros a caballo con el rostro medio cubierto con paliacates hacían parar al tren, lo abordaban y robaban dinero y pertenencias de los pasajeros para después huir a todo galope internándose en la sierra. Las violaciones, riñas y ajustes de cuentas son cosa de todos los días, sin embargo, la violencia más persistente, aquella que de tanto ejercerse pareciera ser una forma de vida normal, es la de la exclusión y el racismo, la que cotidianamente sufren en contra de su cultura e identidad los pueblos indios de la tarahumara.

Los individuos o de la necesidad de ser rarámuri

Como toda sociedad los *rarámuri* distinguen períodos, épocas y ciclos en los que agrupan sus actividades y muestran ritmos específicos de comportamiento y relación entre los individuos, sus instituciones sociales y el medio ambiente, los ciclos agrícola y lunar son, a partir de cuando y que siembran y recolectan, en éste caso, los que regulan y ordenan el acontecer y el estado de cosas. También, como en toda sociedad, los *rarámuri* acuden al rito para institucionalizar los ciclos y en él reproducen, actualizan o modifican su manera de ser, así la identidad y la necesidad de ser *rarámuri* se manifiesta en el contenido espiritual, cargado de una profunda religiosidad popular, de los actos rituales.

Los rarámuri medimos el tiempo con la luna, ella es la mamá de todos nosotros, así el año se cuenta por meses, que son doce lunas, eso es un año. Así se cuenta aquí y todos contamos el tiempo con la luna. Para saber cuándo hay que sembrar o cosechar vamos contando todo el año, para nosotros el tiempo es como una gran rueda por la que andamos.

A partir de que se acaba la pizca contamos de cuatro a cinco lunas para empezar a sembrar, aunque en las partes más altas se cuentan menos lunas para que la cosecha no se queme con las primeras heladas. Para sembrar esperamos a que la luna este macizo, que esté llenando y no esté muy tiemito, para que el maíz nazca bien y se de bien la cosecha. En este tiempo hacemos muchas fiestas, tomamos mucho tesguino, en todas las casas se balla yúmare, se vela a San Isidro Labrador y festejamos la Semana Santa, todo para pedir que sea un buen año.

Desde la siembra se cuentan de nuevo cuatro a cinco lunas, que es cuando hay muchas yerbas y flores, es cuando hay ejotes, flor de calabaza y quelitas, después cosechamos el maíz, al final del tiempo verde cosechamos. Entonces comenzamos a contar otra vez, pero es bueno contar las siguientes tres lunas, esos meses son del tiempo del frío, de las heladas, del barbecho y de la nevada, esas mismas lunas son los meses de diciembre, enero y febrero que son los fríos más fuertes. Los rarámuri decimos que el año tiene tres partes, una en la que sembramos, otra en la que el zacate

*está verde y cosechamos y la última que es la de los fríos.*⁷⁵

*Noliruame*⁷⁶ es la voz *rarámuri* para designar el ciclo y el rito de la Semana Santa, da inicio el dos de febrero, día de la Candelaria y finaliza el domingo de Resurrección, coincide con la finalización del frío invierno, las lunas frías que dan fortaleza, y la preparación de las tierras para el cultivo, la llegada de las lunas de siembra que traen la fertilidad, pero es también, según los *rarámuri* el fin de un año y el inicio del siguiente, un ciclo de renovación que tiene que ver lo mismo con el sentido católico de la resurrección y la vida nueva, simbolizado en el encendido del cirio pascual, como con las labores de barbecho, limpieza y volteo de la tierra, así *Noliruame* es cíclica y ritualmente la expresión más acabada y completa de lo *rarámuri*.

Cada año el día de la Candelaria los pueblos se reúnen en torno a sus gobiernos tradicionales, los *Siríames* pronuncian un *nawesari* en el que recuerdan el origen divino de los *rarámuri*, el significado religioso y social de la celebración, aconsejan sobre el comportamiento que se ha de guardar y las responsabilidades de quienes participarán. La Semana Santa para los *rarámuri* implica responsabilidades personales indeclinables pero significa, al mismo tiempo, reciprocidad y reconocimiento de méritos pues, las tareas de preparación desde su anuncio haciendo sonar los tambores diariamente por las tardes y noches, práctica que constituye además un elemento ritual de petición de lluvia, hasta la representación de los días miércoles, jueves, viernes, sábado y domingo santos, en los que se mezclan ritos de bendición de las tierras, pasajes bíblicos y elementos lúdicos de trasgresión social y que en conjunto son tareas colectivas obligatorias, además de que durante la celebración del rito el poder del gobierno tradicional es cedido como acto de reciprocidad de la autoridad al pueblo, es decir, en la Semana Santa el *Siríame* deja de serlo para ceder el poder y la autoridad, simbolizada en el bastón de mando, a un ciudadano escogido por el pueblo para que lo ejerza plenamente esos días.

Los preparativos y el contenido ritual presentan algunas variantes de región en región e incluso de un lugar a otro, dichas cambios pueden deberse a las formas de transmisión de una generación a otra o incluso de un año al siguiente, pues ha de recordarse que el carácter ágrafo de los *rarámuri* no permite tener un protocolo o un guión escrito, en otros casos son resultado de la influencia de las iglesias protestantes que se oponen a su celebración o bien al grado de aculturación de

⁷⁵ Testimonio de Herculano Antonio Ramos Vega, *Owiruame rarámuri*, recopilado por: Sánchez Rocío; Taller de fotografía Indígena, Turvachi, Municipio de Guadalupe y Calvo, 1993.

⁷⁶ La descripción de la Semana Santa entre los *rarámuri* fue tomada de: Porras, Eugenio; copilador, *NOLIRUAME: SEMANA SANTA Y SOCIEDAD EN LA TARAHUMARA, Informe de campo del Programa de Desarrollo Forestal Chihuahua-Durango del Instituto Nacional Indigenista*, documento de trabajo, Chihuahua, Chih., 1993. Para profundizar en los contenidos y significados de la Semana Santa entre los *rarámuri* puede consultarse: De Velasco, Pedro; *danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, 1987.

los pueblos que se manifiesta generalmente en la deslegitimación del gobierno tradicional y la pérdida paulatina de los contenidos simbólicos de los ritos, incluso en muchas comunidades *modernizadas* la Semana Santa ha dejado de realizarse. De cualquier manera los elementos comunes durante los preparativos incluyen: su anuncio tocando los tambores diariamente durante la tarde y la noche desde el dos de febrero hasta el inicio de la semana mayor, reuniones y procesiones dominicales al rededor de la iglesia para el nombramiento de cargos y el entrenamiento de los participantes, ayunos y proscripción del consumo de carne todos los viernes y la realización de carreras de bola y *arihueta*.

Los personajes así como los papeles que desempeñan lejos de ser meramente anecdóticos son fiel reflejo del sistema de relaciones sociales de los *rarámuri*, en ellos se condensan tanto la comprensión y explicación del mundo, el origen, la autorreferencia a los valores y conflictos en que se desenvuelve su vida cotidiana, como la manifiesta voluntad de renovar y trascender su condición de *rarámuri*, su destino. En el *fiestero* recae la responsabilidad de que el ciclo y el rito se cumplan de acuerdo al *costumbre*, deberá, por tanto, ser profundo conocedor de los mitos de origen y la historia del pueblo, será también el depositario del gobierno y la autoridad durante las celebraciones de la semana mayor, lo que le obliga a conocer a detalle los protocolos para atender a los invitados, las reglas de comportamiento y las sanciones que se aplican a quienes las contravengan, asimismo deberá garantizar el acuerdo social para que, sin importar las desavenencias y los incidentes que se presenten, los individuos y el pueblo todo se reincorporarán a su vida diaria con apego y respeto por sus instituciones y código de valores, lo que garantizará la renovación del rito.

Los capitanes o jefes de cada bando y el *arapérishi*, auxiliar del *fiestero*, junto con este último forman en conjunto el núcleo de la fiesta, su obligación es proporcionar comida y bebidas a sus respectivos grupos, juntar a su gente y dirigirlos en los trabajos y danzas que realizan, su trabajo se extiende por todo el ciclo de Semana Santa, desde el dos de febrero hasta el domingo de pascua, en torno a su capacidad de convocatoria y liderazgo se desarrolla la vida cotidiana de los pueblos en este período y por tanto su responsabilidad es grande pues, cabe subrayar que la habitual dispersión, aislamiento e individualismo de la vida *rarámuri* se ve trastocada por la fiesta y que la convivencia social amplia e intensa no es practicada frecuentemente, por lo que en torno a estos actores la sociabilidad *rarámuri* alcanza su expresión colectiva más acabada.

La representación de la semana mayor se resume en el enfrentamiento de los fariseos con los soldados, es decir, del dionisiaco desenfreno, los excesos y la trasgresión encarnados en las actitudes de los primeros en contra del orden sagrado y la autoridad asumida por los segundos, mientras que los fariseos pueden entrar a las casas, robar comida y muchachas, hacer bromas y desordenar todo, los soldados escoltan con formalidad a las autoridades y procesiones, custodian la iglesia y su altar, asimismo cuidan en general del buen

comportamiento de la gente, un dato de singular importancia es que los fariseos son designados específicamente para cada fiesta, pues a todos les es conocido su papel cómico y ocasional, en muchos sentidos ridiculizador del comportamiento de los mestizos o *chavochis*, en cambio los soldados forman parte del gobierno tradicional y sus cargos y tareas son permanentes y voluntarias. Complementan las representaciones el sacristán o *remeti*, encargado permanente de la campana de la iglesia, el rezandero o rezandera, las *tenanches*, mujeres y niñas que se ocupan del cuidado de la iglesia, acompañan los rezos y portan a las vírgenes o santos en las procesiones, así como los *pascoleros* y músicos, el escenario fundamental es la iglesia y la parafernalia incluye banderas rojas y blancas, arcos, cruces, lanzas, penachos de plumas de guajolote, judas de paja y la piel pintada, a veces a rayas, otras con puntos pero siempre con barro blanco.

El ciclo de Semana Santa, su significación ritual, los personajes y el carácter de sus participaciones, permiten extraer conclusiones que ayudan a explicar la forma de ser *rarámuri* y a entender al mismo tiempo las diferencias, a veces sutiles, a veces radicales que entre ellos mismos se presentan, por ejemplo, existe una clara relación sociedad-cultura-naturaleza, como se señaló párrafos arriba la retirada de los meses fríos, o de las lunas frías señalarían los *rarámuri*, marcan los tiempos de la preparación de las tierras para la siembra, pero marcan además el inicio de la floración de las plantas silvestres y con ello una mayor disponibilidad de recursos alimenticios, vegetales y animales, que se pueden obtener mediante la recolección y la caza, en general el ciclo de la Semana Santa es pues, un ciclo de renovación de la vida y al mismo tiempo un rito de petición de lluvias y buenas cosechas en el que se pone en juego el conocimiento tradicional sobre la disponibilidad y uso de los recursos naturales.

Es asimismo la actualización ritual del conflicto entre lo indio y lo mestizo, lo primero encamado en la solemnidad, el estricto protocolo y la espiritualidad en el que se desarrollan tanto los preparativos como la representación y de manera destacada en los mecanismos de reciprocidad que se extienden del acto cotidiano de compartir lo que se tiene, es decir el *konima* en su forma más literal, hasta ceder el poder y el gobierno al pueblo y por el otro lado la ridícula trasgresión que ha ese orden hacen fariseos y judas, siempre feos, grotescos y que al final han de ser los perdedores y quienes desaparezcan de la cotidianidad para reaparecer solo hasta que el ciclo inicie nuevamente el siguiente dos de febrero. De igual manera la Semana Santa permite enfrentar los conflictos y oposiciones que se generan al interior de la propia sociedad *rarámuri*, al momento en que el gobierno tradicional cede el poder y la autoridad sin reservas ni condiciones, el orden social se reestructura en la libertad de criticar, cuestionar o incluso ofender a quien lo detenta formalmente, así los pueblos *rarámuris* se permiten revalorar los méritos de quienes los gobiernan de tal manera que el ciclo y el rito se convierten en verdaderos plebiscitos sobre los que la autoridad ha de legitimarse o ser destituida al final de la celebración.

Pero de manera más general el apego a la celebración y orden social que se derivan de los ciclos y ritos festivo-religiosos, el de *matachines*, del 12 de diciembre día de la virgen de Guadalupe, al seis de enero y el propio de Semana Santa o de *pascoferos*, definen los límites en que los *rarámuri* segmentan su sociedad para hacerla diferenciable y diversa a su interior, así el apego y respeto al *costumbre*, al gobierno tradicional y su jurisdicción territorial y moral del *pueblo*, la religiosidad como autoimposición que permite la identidad, distingue a quienes son *pagótames*, es decir bautizados o ciudadanos, por ejemplo *pagótame tonachi*, ciudadano bautizado de *tonachi*, de aquellos que *simarrones* o *gentiles* viven en clanes autorreferenciados, ajenos a la sociedad nacional, estatal o regional, aislados, deambulando entre las más abruptas barrancas y las más inaccesibles cumbres y mesetas y que han hecho del rechazo a cualquier contacto intercultural, incluido desde luego aquel que pudiera darse con la religión y la iglesia, su estrategia de resistencia y sobrevivencia, pero los grupos de *gentiles* cumplen un papel fundamental en la reproducción cultural y social de lo *rarámuri*, son ellos la garantía de transmisión del pensamiento mágico, de los conocimientos y técnicas para el uso diversificado de los ecosistemas en diferentes gradientes altitudinales y representan, sin duda, la reserva cultural más profunda y secreta de lo *rarámuri*, son, por así decirlo, arcanos vivientes.

Para el *rarámuri pagótame* la identidad se construye en el *costumbre*, se refiere a una espacialidad concreta y apropiada, el *pueblo* y los ranchos, se práctica en la fidelidad a las tradiciones, a las festividades y danzas, en el respeto por su gobierno e instituciones, al *Siriame*, el que tiene la palabra y con ella gobierna, al *Owiruame*, el que habla con Dios, conoce las almas y como mantenerlas sanas, acude al *nawesari*, sermón dominical en donde se ejerce la crítica social, se orienta la vida individual, se acuerda, se sanciona y se revalora la moral y la ética, practica el *korima* como medio de redistribución de los bienes y garantía de sobrevivencia, ofrece *tesgüino* para garantizar la reciprocidad y el compromiso colectivo en la producción de los bienes necesarios para reproducirse biológica y socialmente.

El interés principal de un *pagótame* es la defensa y preservación de su patrimonio cultural, la lengua, el vestido, la vivienda, etcétera, deja en segundo término los proyectos técnica o socialmente innovadores, sobre todo aquellos que amenazan o ponen en riesgo su individualidad y la sociabilidad *rarámuri* y aunque no muestre una reticencia absoluta contra ellos, le son indiferentes mientras no afecten la dinámica, las pautas y las regularidades culturales de su pueblo, por ejemplo, se mantendrá indiferente ante un programa de fertilización de tierras, aceptará un programa de renovación individual de los hatos de chivas, pero desechará un proyecto de huertos frutales colectivos, así como cualquier intento de mecanización de la agricultura, en palabras del jesuita Ricardo Robles, el *ronco*, los *rarámuri pagótame* tienen ciclos de cerca de 25 años para incorporar cambios tecnológicos o sociales en sus vidas y esto cuando los incorporan.

*No se puede hablar del inventario cultural que preservan porque en cada lugar es diferente e incluye elementos culturales igualmente distintos. Lo que sí se puede afirmar es que en cada pueblo existe una clasificación de los elementos culturales de que disponen y que algunos son más importantes que otros, más significativos para la reproducción cultural, su cohesión social y para la definición de su identidad local, por lo que puede suponerse que cualquier rasgo, pauta o patrón cultural que no se identifique como definitorio para su identidad es más fácil de sustituirse, pero que los de mayor densidad étnica, los que definen la identidad del pueblo son prácticamente intocables y en muchas ocasiones secretos. Un *rarámuri pagótame* se puede comportar de una manera frente al espectador *chavochi*, pero ello no quiere decir que así sea siempre o en ausencia de testigos presenciales. No sabemos cual es el código que marca cuando disfrazar las actitudes y comportamientos, lo único que sabemos es que existe y que forma parte del repertorio de estrategias de resistencia cultural.*⁷⁷

Finalmente los *rarámuri*, como toda sociedad, también asignan entre individuos o grupos la tarea de establecer las relaciones oficiales y oficiosas con los otros, los *chavochis*, sus personajes y sus instituciones, a aquellos que, en la diversificación intraétnica, se les reconoce por su capacidad para gestionar, negociar o simplemente porque se les facilita la comunicación en castellano y entienden como piensan y actúan los blancos. El papel de éstos interlocutores de los programas gubernamentales es de gran importancia para la inserción de lo *rarámuri* en la lógica occidental de lo regional, lo nacional, lo internacional o la globalidad, a partir de líderes de intermediación y negociación la vida cotidiana del *rarámuri pagótame* incorpora información de la economía, de la sociedad, la política y la cultura de quienes habitan más allá de sus fronteras territoriales, ideológicas, culturales o cognoscitivas, al mismo tiempo que facilitan los acercamientos entre los intereses y demandas de los *pueblos* y los proyectos, contribuciones, oportunidades o dádivas de las instituciones gubernamentales y de la sociedad civil, al tiempo en que establecen opciones de micro desarrollo al promover y facilitar la participación comunitaria en el diagnóstico de las necesidades y en las alternativas para satisfacerlas.

Por lo general esos líderes son actores sociales relevantes por su capacidad de decisión, acceden a los puestos de representación ejidal tales como la presidencia del comisariado o del consejo de vigilancia o a otros puestos de carácter civil ajenos al gobierno tradicional, en ocasiones son gobernadores tradicionales que fueron impulsados o impuestos por las instituciones del gobierno federal o estatal, pueden ser curanderos, maestros o egresados de los albergues escolares públicos o de los jesuitas, en muchas ocasiones son mujeres, lo que les otorga un perfil común es su disposición a la incorporación de conocimientos, tecnologías,

⁷⁷ Herrera, Arturo: *La promoción: características y perspectivas de las organizaciones indígenas*. En: *Pueblos Indígenas y Microdesarrollo en la Tarahumara*, Seminario Permanente Sobre Indigenismo, 1993.

formas organizativas y estilos de vida nuevos o novedosos y sin embargo, no renuncian tajantemente a sus tradiciones y costumbres, en la mayoría de los casos continúan practicando puntual y escrupulosamente las que consideran más importantes. Representan la frontera interna *rarámuri* que habita los pueblos y ciudades más grandes de la sierra, conviven y emparentan con el mestizo, migran a las grandes ciudades de Chihuahua o de estados vecinos para emplearse como jornaleros o establecerse en asentamientos suburbanos, son los mejores promotores de proyectos modernizadores de toda índole, acuden a las convocatorias de actos públicos y dicen representar a los tarahumaras, mientras los *rarámuri* se preguntan así mismos si acaso es necesario ser representado por alguien.

IV MICRO DESARROLLO, MUCHOS DESARROLLOS: la experiencia de trabajo con los pueblos indios del noroeste

Artículo 4º Constitucional

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la Ley.

La irrupción de lo público en el indigenismo gubernamental

Durante los años noventa el indigenismo gubernamental que desde la década de los cuarenta, respondió a los linamientos del modelo mexicano del "Estado de bienestar": corporativista, asistencial, supletorio y tutelar hacia los pueblos indios, mostró su incapacidad para responder a los escenarios de globalidad, democracia con competencia y alternancia, pluralidad y especificidad cultural en las relaciones económicas, políticas y sociales. La acción gubernamental hacia los pueblos indios descansó, durante casi cincuenta años, en las capacidades operativas del Instituto Nacional Indigenista, constituido de facto en "el" gobierno de los indios, cuyas asignaciones presupuestales y recursos económicos dependieron de la voluntad o simpatía del titular del Ejecutivo Federal en turno y por ello mismo subordinado a los intereses o a el desinterés, según el caso, del Presidente de la República. Poco a poco, en la década pasada nuevos actores irrumpieron con propuestas y acciones desde y hacia los pueblos indígenas, de manera relevante en asuntos de derechos humanos, organización productiva y conformación de redes u organizaciones sociales de nuevo tipo.

Las acciones del indigenismo gubernamental entre 1989 y 1994, específicamente las del Instituto Nacional Indigenista, fueron parte fundamental del Programa Nacional de Solidaridad e incluso por medio de una de las tantas reformas administrativas de esos años el INI fue desincorporado de la Secretaría de Educación Pública y reubicado como organismo público descentralizado de la Secretaría de Desarrollo Social. Durante esos años los Fondos Regionales de Solidaridad para los Pueblos Indios, los Fondos de Solidaridad para el Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas y el Programa de Procuración de Justicia para los Pueblos Indígenas constituyeron la oferta gubernamental de recursos y financiamiento en un ejercicio de corresponsabilidad y transferencia de recursos y funciones para la ejecución y evaluación pública del quehacer del gobierno federal hacia los pueblos indígenas. Si bien los resultados de la política social de combate a la pobreza no se expresaron en indicadores ni modificaciones al estado de cosas, sin embargo, la participación comunitaria en la definición de los presupuestos de inversión federal en obras y proyectos regionales, aunque acotada por las disposiciones normativas de la Secretaría de Hacienda, constituyó un cambio importante en la lógica de asignación y ejecución del gasto público en materia de desarrollo de los pueblos indígenas.

En este marco la adición al artículo cuarto constitucional en materia de pueblos indios, más que una respuesta o concesión a demandas específicas de organizaciones sociales, respondió a una elaboración teórica y un diagnóstico de las contradicciones que en materia de política social y en específico de desarrollo rural, planteaba la adopción del modelo económico neoliberal y abrió la posibilidad de discutir la relación del Estado con los grupos indígenas. No obstante que algunas de las críticas a dicho texto hayan sido y sean acertadas, las más sólidas en cuanto a que el citado ordenamiento además de sucinto es a todas luces

insuficiente o de que su ubicación en un artículo “cajón de sastre” limita sus alcances, sin embargo, la reforma constitucional permite plantear en el futuro inmediato aspectos sustantivos de la intervención social en la definición de las políticas gubernamentales, las políticas públicas y la gestión pública de todos los asuntos que tienen que ver con los pueblos indios. Desde esta perspectiva, la de la Reforma Constitucional, la discusión de las cuestiones indígenas sin duda es más amplia que lo que acontece en Chiapas, pero también, sin duda, si no se resuelven positivamente las demandas del EZLN, si no se cumplen los acuerdos de San Andrés Larrainzar y si no se legisla sobre cultura y derechos indígenas, es imposible pensar en una política de Estado para los pueblos indios.

La experiencia de trabajo con los indígenas del noroeste que a continuación se reseña se construyó, precisamente, sobre la base de abrir la definición, ejecución y evaluación de las políticas del indigenismo gubernamental: de desarrollo económico, asistencia social, fortalecimiento de las especificidades culturales y asistencia jurídica, patrimonio exclusivo durante décadas de los técnicos y funcionarios del INI, a la participación de los actores y sujetos en el acontecer indio. Bajo la premisa de que la gestión social en la definición de las políticas públicas se expresa, antes que nada, como la capacidad de influir y modificar las políticas gubernamentales a favor de los intereses propios, encaminamos nuestro esfuerzo a facilitar los escenarios para que, en el caso de las comunidades indígenas, la búsqueda de acuerdos, la suscripción de compromisos y la evaluación de los programas y proyectos respondieran, caso por caso, a las condiciones de autodiagnósticos particulares sobre situaciones y perspectivas de solución igualmente particulares, para que dicha capacidad local se fortaleciera fundamentalmente en la legitimidad de sus autoridades tradicionales y en el reconocimiento comunitario y para que a través de ellos se realizaran las gestiones de los asuntos públicos, se limitara la intervención gubernamental en la solución de sus demandas y se .

La búsqueda de los acuerdos

Así como la metáfora neozapatista identifica a sus bases sociales como *los sin rostro*, en el noroeste los pueblos indígenas parecen ser en lo cotidiano *los sin voz*. Si en los mercados, plazas públicas y calles del centro, sur y sureste del país lo indio es un murmullo permanente, una presencia de la que se tiene certeza pero a la que no se le quiere voltear a ver, en el noroeste en cambio ni se les mira ni se les oye, el paradigma de la igualdad interiorizado como identidad regional, impide reconocer las diferencias y las especificidades culturales, lo que no es norteño simplemente no es de allá, trátase de *guachos*, *chilangos*, *oaxaquitos*, *inditos* o bien de lo *gabacho* o *gringo* al otro lado de la frontera, y esto es así porque desde la auto referencia norteña la cultura es un concepto pragmático, como la vida diaria, que tiene que ver con la individualidad, el trabajo, el esfuerzo y la eficiencia, por lo tanto la pluralidad cultural, por lo general, no refiere a nada.

Precisamente porque la pluralidad y la multiétnicidad deben de incorporarse en las relaciones económicas, políticas y sociales en aquellas latitudes, pero sobre todo, porque son realidades históricas significativas, resultaba estratégico romper el silencio impuesto a los pueblos indios transformándolo en murmullo que creciera de lugar en lugar, para darle a la palabra toda su fuerza como constructora de identidades, porvenires y certezas; recuperar el orgullo de ser y saberse diferentes en el acto cotidiano de transmitir y recrear en lengua propia historias, leyendas, mitos y costumbres, revalorizar y socializar los saberes que el conocimiento tradicional ha conservado y actualizado, en donde la transmisión oral, los ritos y las ceremonias sustituyen por voluntad propia al lenguaje escrito.

Había también, que propiciar las condiciones para reconocer la eficiencia de la organización local como proyecto de resistencia y alternativa ante propuestas externas, que imponen como condición de existencia modelos homogenizadores que niegan o condenan la pluralidad y las diferencias, de esta manera sería posible transitar hacia un indigenismo de estrategias⁷⁸ dirigido a potenciar las opciones múltiples del micro desarrollo, es decir, orientado a una práctica social que se construye en la posibilidad de decidir, en principio, a favor de los intereses propios e inmediatos, a favor de lo local como espacio referencial de la identidad, a partir de priorizar soluciones para lo que urge o angustia y de poner en juego las capacidades y los recursos de los pueblos indios para la definición, gestión y control del proyecto comunitario.

En esta perspectiva, provocar el encuentro para la reflexión de lo que les es propio, para problematizar y hallar alternativas ante los profundos y rápidos cambios que desde su entorno inmediato o lejano se producen y los obligan a tomar posición, constituye una estrategia central y obliga a proponer formas múltiples para el establecimiento de acuerdos: facilitar y fomentar la reflexión comunitaria a partir de los canales locales y particulares de circulación de la información, dejar emerger y fortalecer los liderazgos indígenas de intermediación que legítimamente articulan las demandas locales y gestionan sus posibilidades de solución, reconocer en los gobiernos tradicionales, sus instituciones y prácticas instancias jurisdiccionales de decisión y consenso, ampliar las redes comunitarias a escalas subregionales y regionales, recuperar los saberes tradicionales y entender sus expresiones como recursos y productos estéticos que dan coherencia e identidad a los grupos locales y a los pueblos, es decir, permitir que la acción indigenista oficial, asistencial y supletoria, ceda el paso paulatinamente al movimiento indígena, aliente la clara expresión de sus demandas, reconozca la capacidad de comunidades y pueblos para identificar sus condiciones de

⁷⁸ Plantear un indigenismo de estrategias permite superar la acción del indigenismo oficial y el de algunos organismos no gubernamentales, basado en programas integracionistas o asistenciales que ven a los pueblos indios como objetos acrílicos y depositarios de voluntades o dadas ajenas a sus reales condiciones de vida.

existencia y acepte sin regateo su papel protagónico en la definición de sus expectativas de futuro.

Un indigenismo de estrategias, que reconoce el carácter pluricultural y multiétnico del país tal y como la reforma al artículo cuarto constitucional lo establece, requiere de una práctica ciudadana, institucional y gubernamental tan diversa y plural como la realidad a la que se dirige, los ejes programáticos generales de dicha política son: promover el libre desarrollo de las culturas indígenas, alentar la participación y control de los pueblos indígenas en la definición de programas y acciones, transferir funciones y recursos de la Administración Pública a las comunidades y organizaciones indígenas, así como establecer mecanismos de coordinación interinstitucional eficaz⁷⁹, habrán de materializarse en acuerdos y convenios singulares que recuperen las demandas y propuestas de los diferentes grupos en cada región.

En primer lugar en el reconocimiento de las lenguas propias de los pueblos indígenas, asumiendo que a través de ellas se construyen sus historias y racionalidades, se transmiten tradiciones orales, conocimientos y saberes que modelan su forma de entender el mundo y la vida comunitaria, se discuten los problemas estableciendo acuerdos de trabajo y compromisos a futuro, pero sobre

⁷⁹ Warman, Arturo, *POLÍTICAS Y TAREAS INDIGENISTAS (1989- 1994)*, Boletín Indigenista, 1989. "México es un país multiétnico y pluricultural. Tal Naturaleza deriva fundamentalmente de la vigorosa presencia de más de cincuenta pueblos indígenas que preservan y recrean su patrimonio lingüístico, cultural y social. La diversidad emanada del mosaico étnico y cultural constituye uno de los elementos fundadores de la nacionalidad mexicana, que se unifica en la firme voluntad de ejercer su soberanía de propiciar el auténtico desarrollo de todos sus componentes y de fortalecer la democracia y la concertación como el marco para la convivencia pacífica y ordenada de todos los individuos y colectividades que lo integran...(por ello se reafirma) la voluntad del gobierno para que, en un marco de legalidad y respeto, se promueva el libre desarrollo de las culturas indígenas de nuestro país a fin de actualizar sus potencialidades y consolidar el carácter plural y diverso de nuestra nacionalidad.

La presencia de los pueblos indígenas de México no sólo expresa diferencias culturales que nos enriquecen, también hace evidente las relaciones de desigualdad objetiva, producto de una historia de dominación, que coloca a los pueblos indígenas en posición de desventaja y marginación respecto a otros integrantes de la sociedad nacional. Las carencias acumuladas, los tratamientos diferenciales y los rezagos históricos frenan, cuando no imposibilitan, el desarrollo social y económico que debe sustentar el libre desarrollo cultural de los pueblos indígenas de México.

Sobre estos dos ejes programáticos -la promoción del libre desarrollo de las culturas indígenas y la corrección de la desigualdad que lo frena o inhibe- se fincará la acción del Instituto Nacional Indigenista durante el periodo 1989-1994. A ellos se agregan tres principios generales de acción...

1) La participación de los pueblos y las comunidades indígenas en la planificación y ejecución de los programas de la Institución...

2) La participación debe culminar en el traspaso de funciones institucionales a las organizaciones y colectividades indígenas, así como a otras instituciones públicas y grupos de la sociedad involucrados y comprometidos en la acción indigenista...

3) La coordinación con las instituciones federales, estatales, municipales y de la sociedad, así como con los organismos internacionales, será una característica permanente en toda la acción del instituto."

todo reconociendo que el uso y recreación de las lenguas propias, en tanto que incomprensibles para la mayoría de la población no indígena, constituye una práctica consciente que los protege de imposiciones externas y fortalece sus decisiones.

En el respeto a las formas tradicionales de gobierno, sus estructuras, instituciones, jurisdicción y nociones de gobernabilidad, su relevancia y pertinencia como interlocutores y gestores legítimos en tanto que, las atribuciones y significados de los cargos de gobierno tradicional, implican el entramado de contradicciones, relaciones y flujos sociales, económicos y políticos que expresan y cristalizan el conjunto de conflictos, intenciones, aspiraciones, deberes, proyectos y voluntad colectiva que le da sentido e identidad a lo comunitario, es decir, a lo micro social.

Asimismo, en la valorización de los mecanismos indios para la formación de consensos, la resolución de conflictos y la toma de acuerdos y compromisos, lo que implica reconocer que la discusión indígena sobre su problemática se da al margen de los procedimientos y prácticas oficiales, que no es en la asamblea ejidal o en entrevistas con funcionarios y peticiones oficiales donde los indígenas ventilan y resuelven sus problemas, sino en una lógica establecida por *el costumbre* y mediante canales de circulación de información que parten de la charla familiar, pasan por la convivencia comunitaria, se procesan en el gobierno tradicional y regresan nuevamente a la comunidad y la familia para su validación.

A partir de estos criterios, es decir, desde una lógica y una práctica social predominantemente indias, la participación de los pueblos indígenas deberá dirigirse simultáneamente a toda instancia y en todo nivel de actividad al que tiene, o debería de tener, acceso cualquier mexicano de acuerdo con la institucionalidad que nos rige y de la que la historia de los pueblos indígenas, sus demandas y proyectos constituyen referentes y componentes insoslayables. Lo mismo en comisariados ejidales, poderes y gobiernos federales, estatales y municipales, puestos de gestión y decisión en la administración pública, organismos gremiales industriales y comerciales, etcétera, pero también en aquellos ámbitos en que, por su particular condición de minorías, les otorgan derechos especiales, por ejemplo, la educación bilingüe y bicultural, el reconocimiento y apoyo a sus prácticas terapéuticas o el acceso a los medios de comunicación en lengua propia. Ningún espacio de representación, ningún área del quehacer económico, político o cultural, público o privado, puede estar vedado en principio a los indios por el mero hecho de serlo, su participación debe significar que nada en nuestro pacto como Estado-Nación es ajeno a los grupos indígenas como no le debe de ser ajeno a ningún mexicano.

Pero la participación indígena en los espacios ciudadanos existentes supone la apropiación, desarrollo y fortalecimiento de capacidades y hábitos ciudadanos cuya incorporación en los pueblos indios se ha visto obstaculizada por la

imposición de intereses, omisión o exclusión, promover la participación indígena es promover el ejercicio de derechos, pero también y al mismo tiempo una posibilidad para transferir en la práctica a los propios indígenas capacidades argumentativas, de recopilación y manejo de información, de operación de conocimientos administrativos y técnicos, de decisión y crítica que hasta ahora les son negados o esquilados. Una participación de éste tipo obliga a las instituciones gubernamentales, sociales y religiosas a abandonar toda forma de paternalismo, toda forma de acarreo o convocatoria que les imponga su estancia ritualizada en ámbitos o escenarios que en los hechos los excluyen y en donde se habla por ellos o en nombre de ellos. Promover la participación, no imponerla, dejar que los propios indios tomen la palabra, su palabra, que establezcan sus propios diagnósticos, prioricen sus necesidades y demandas, emprendan las soluciones a sus problemáticas, en esta perspectiva de participación correspondería al gobierno colaborar con todos los medios institucionales sin caer en el exceso de sustituirlos y decidir por ellos.

Ceder el paso de la acción indigenista gubernamental al protagonismo de los propios pueblos indígenas, sus formas de gobierno y organizaciones, no significa simplemente promover la incorporación indígena a cada vez más espacios, sino también impulsar una participación que privilegia un diálogo reflexivo, que evalúa permanentemente el comportamiento de los actores institucionales y de los sujetos sociales indios, que en la crítica y la autocrítica deja constancia y hace conciencia sobre acuerdos, compromisos y su cumplimiento. La búsqueda de acuerdos se convierte, entonces, en un ejercicio responsable de derechos, en el óptimo aprovechamiento de oportunidades, en el fortalecimiento constante de capacidades orientadas a nuevos niveles de organización y creación, hacia configuraciones institucionales eficientes, hacia la búsqueda de alternativas de desarrollo y progreso, en otras palabras a darle contenido y forma concreta a un indigenismo de estrategias que supere las viejas prácticas asistencialistas y supletorias.

Un aspecto fundamental de las estrategias del indigenismo gubernamental hacia los pueblos indígenas del noroeste radica en reconocer que no es posible establecer acuerdos únicos, generales o globales, la diversidad interétnica, pero más significativamente las diferencias intra étnicas obligan a la búsqueda de acuerdos múltiples, singulares y de caso por caso, obliga también a reconocer y aceptar que no existen interlocutores únicos, oficiales u oficiosos, que nadie puede asumirse legítimamente como representante de todos, que en todo caso la interlocución es igualmente diversa y múltiple, que la capacidad de gestión, representación o liderazgo es algo que cambia de etnia a etnia y dentro de ellas de lugar en lugar o de coyuntura a coyuntura. Por ello es necesario establecer diálogos directos y continuos entre las instituciones de gobierno de los tres niveles y las comunidades, en especial con sus gobiernos tradicionales, utilizando tantas instancias como la creatividad y el conocimiento de las situaciones particulares lo determinen, por ejemplo, talleres de autodiagnóstico, encuentros culturales o

eventos de capacitación.

Asimismo es importante desarrollar metodologías de planeación participativa adecuadas a cada situación, procurando siempre que respondan a lineamientos generales que expliciten el reconocimiento y respeto a los protocolos, ritmos y mecanismos de toma de decisiones comunitarias y que garanticen acuerdos favorables para la organización indígena por medio de: a) promover la legalidad en los procesos y solución de conflictos políticos, económicos y sociales de tal manera que la participación indígena se desarrolle en el marco de la legalidad, tanto aquella en la que todo mexicano debe de conducirse, como la que los usos y costumbres determinan caso por caso, b) favorecer que se articulen los liderazgos en torno a demandas comunes que consoliden los movimientos indígenas y posibiliten la definición de proyectos de futuro que les permitan actuar como sujetos sociales, c) fortalecer la capacidad de gestión, administración, comercialización y financiamiento de las organizaciones y proyectos económicos mediante la transferencia de información y recursos económicos, sin imponer ritmos o ciclos ajenos a sus intereses, d) adaptar las políticas y acciones gubernamentales a cada región según sean las demandas, las características organizativas, el tipo de proyectos, la cantidad y calidad de los recursos naturales y la infraestructura con que se cuente, e) fortalecer el patrimonio cultural indígena cuidando en todo momento que los apoyos institucionales no creen dependencia de las comunidades hacia los financiadores, públicos o privados, para la reproducción de sus costumbres, fiestas, ceremonias o ritos y f) respetar la racionalidad indígena en la apropiación, aprovechamiento o explotación de los recursos naturales, sus prácticas de manejo y tecnologías, así como aquellas que siendo incorporadas o adaptadas por ellos sean apropiadas a la disponibilidad y calidad de recursos naturales en cada lugar o región.

El programa de trabajo

En los últimos años la cuestión indígena se encuentra acotada jurídicamente por un complejo panorama de reformas legales y administrativas⁸⁰, en las que destacan las modificaciones a los artículos 4º, 27 y 130 constitucional, reformas legislativas estatales en materia de derechos indígenas, la descentralización educativa y de los servicios de salud, la creación de la Procuraduría Agraria y las secretarías de Desarrollo Social y del Medio Ambiente Recursos Naturales y Pesca, así como el impulso a políticas de conservación de recursos naturales y desarrollo sustentable, cuyos impactos al interior de las comunidades indígenas son y serán polémicas, pero sobre todo evidentes en cuanto a como afectan los intereses de las estructuras de los liderazgos o cacicazgos más arraigados. En esta perspectiva, la construcción de un nuevo federalismo implicaría, entre otros aspectos, la modificación al artículo 115 con la finalidad de garantizar y fortalecer

⁸⁰ Para abundar sobre aspectos específicos puede consultarse: *poder local, derechos indígenas y municipios*, en: *Cuadernos Agrarios 16, nueva época*, México, 1998.

la autonomía municipal, entendida sobre todo como capacidad de gobierno, planeación y ejercicio presupuestal, de tal manera que la transferencia de recursos y funciones por medio del Ramo 33 del presupuesto federal⁸¹, tendría como objetivo central alcanzar una clara división de competencias entre el gobierno federal, cada vez más normativo, y los gobiernos locales para mejorar las capacidades de gobierno, gestión y administración entre regiones, municipios y comunidades y así promover un desarrollo regional equilibrado.

Cabe hacer una precisión, aquí y en adelante se entiende por comunidad indígena el lugar en donde se sucede de manera primordial la cotidianidad de un grupo de personas, así como las personas mismas, autoidentificadas por elementos culturales, lengua, vestido, valores morales, códigos éticos y estéticos, etcétera, y del cual el arraigo como habitantes o procedentes de ese sitio es también una posibilidad de identidad, llámese pueblo, localidad, comunidad, ranchería, congregación, colonia, ejido, poblado, etcétera. Se refiere, entonces, a una unidad geográfica caracterizada por un asentamiento de población permanente que se apropia de un espacio delimitado e históricamente reconocido, en el cual aprovecha, transforma, cede o concesiona recursos naturales y que se regula por ordenamientos y acuerdos culturales, políticos, económicos, administrativos, sociales, de usos y costumbres a la vez genéricos y específicos.

La opción del micro desarrollo requiere de un cuarto nivel de gobierno, es decir, dotar a las comunidades con el reconocimiento jurídico como instancias de planeación, programación y ejercicio del presupuesto, en este contexto se hace necesario reforzar la capacidad de trabajo y gestión comunitaria con el propósito de que sus habitantes estén en condiciones de lograr impactos positivos por la descentralización de recursos y funciones. El reconocimiento a las comunidades en los procesos de planeación y toma de decisiones, debe contribuir a evitar que la descentralización derive en concentración de autoridad y recursos por parte de grupos caciquiles de la localidad, así, para que la descentralización sea efectiva y promueva el bienestar de los pueblos indígenas, debe ir acompañada de la práctica de las capacidades y el uso de los recursos propios de la población y la comunidad.

Por otro lado, la búsqueda de modelos de desarrollo sustentable se ha orientado a definir alternativas de crecimiento sostenido de la sociedad que abarquen no sólo el aspecto económico, sino que tenga un alcance más amplio para que incluyan satisfactores ambientales, sociales y culturales al mismo tiempo en que se garantice la disponibilidad futura de los recursos naturales. A partir de la Reunión Cumbre de Naciones Unidas, y las reuniones paralelas de organismos no gubernamentales, celebradas en 1992, en Río de Janeiro, Brasil, se analizaron distintas corrientes del desarrollo y las implicaciones que han tenido, llegando a la

⁸¹ El Ramo 33 es aquella proporción del Presupuesto de Egresos de la Federación que ejercen directamente los municipios, principalmente para inversión, asistencia social y obra pública.

conclusión de que si se continúa con los modelos actuales en un futuro cercano terminará afectándose al medio ambiente de manera irreversible, provocando mayores diferencias entre países pobres y ricos.

Como resultado de la Reunión de Río de Janeiro, los países firmantes, entre ellos México, acordaron promover como una opción válida y viable el Desarrollo Sustentable, entendido como una posibilidad de desarrollo integral que busca resolver y satisfacer las necesidades de toda la sociedad, incorporando criterios que aseguren un adecuado uso de los recursos (naturales, sociales, culturales, etcétera), su mantenimiento y preservación. Es, en otras palabras, una posibilidad de equilibrio, de articulación entre las necesidades de la población: empleo, producción, consumo, salud, educación, recreación, bienestar social, cultura, justicia, legalidad, comunicación, información etcétera y la disponibilidad y calidad de los recursos, respetando las capacidades que las sociedades tienen para decidir su futuro a través de sus formas propias de consulta, consenso y toma de decisiones.

Así, el micro desarrollo sustentable supone un quehacer social en el que la comunidad Indígena construye su autonomía, entendida como la capacidad para decidir, en principio a favor de los intereses propios, significa un ejercicio de autogestión de recursos y sobre todo una oportunidad real para la definición de opciones de futuro, avanzar en éste sentido compromete a las instituciones públicas y a los organismos no gubernamentales a darle forma y contenido al libre desarrollo de los pueblos indios, al mismo tiempo en que se amplían o consolidan los espacios para el pleno ejercicio de los derechos políticos, jurídicos, sociales, económicos y culturales de las comunidades. Para la acción gubernamental dicha opción obliga a incorporar las lógicas comunitarias, sus tiempos y ritmos, al ejercicio técnico de distribución de recursos y formas de operar, esto es, que las comunidades indígenas, y solo ellas, saben que necesitan como apoyos externos, cuando lo requieren y cómo lo distribuyen y utilizan, conocen y asumen sus posibilidades y limitaciones, de tal suerte que a las legislaturas, federal y locales, y dependencias de los tres niveles de gobierno les corresponde crear los ordenamientos y mecanismos que permitan articular las lógicas y tiempos de las propuestas de desarrollo macroeconómico, con las de los micro desarrollos.

Operativamente la definición, elaboración y puesta en práctica de un programa de trabajo comunitario permite establecer el intercambio de información, así como determinar prioridades y compromisos entre las comunidades, quienes autodiagnostican necesidades y posibilidades de solución, y las instituciones públicas u organismos sociales quienes justifican o cumplen normas para la inversión o transferencia de recursos y apoyos. Un proceso social dirigido hacia el micro desarrollo sustentable implica, entonces, romper con las prácticas del extensionismo, en donde la lógica técnica orientada al aumento de la productividad se impone a la racionalidad comunitaria, también erradicar el clientelismo en tanto que las decisiones deberán de responder a acuerdos

múltiples establecidos por actores y sujetos sociales diversos y evitar paternalismos a partir de que el sistema de valores en que descansa la toma de decisiones deberá de ser el de las propias comunidades.

Las metodologías, enfoques y acciones de planeación participativa en comunidades indígenas de América Latina son bastas y variadas, ya sean surgidas de grupos operativos, de comunidades cristianas de base, de experiencias de resistencia y lucha popular urbana, indígena y campesina, de grupos académicos y de investigación, de asesorías de organismos no gubernamentales e inclusive de programas de gobierno, principalmente orientadas por contenidos freudo-marxistas, por análisis gramscianos o por posiciones maoistas, y muchas veces por eclécticas combinaciones, la tradición de consulta a las comunidades es, desde la década de los setenta, *modus operandi* de agencias internacionales de financiamiento, instituciones gubernamentales y organizaciones no gubernamentales, variantes de ellas son los *Encuentros Culturales* y los *Talleres para el Micro desarrollo Sustentable en Comunidades Indígenas*, llevados a cabo por el Instituto Nacional Indigenista en Chihuahua y Sonora entre 1991 y 1996.

En el primer caso se trató de extender experiencias de promoción cultural realizadas durante los años ochenta por diferentes compañeros que trabajan en la Dirección General de Culturas Populares, entre otros con nahuas del alto Balsas en Guerrero, mixes del Istmo de Tehuantepec y zapotecos y chinantecos de la Sierra Juárez en Oaxaca. La intención de los *Encuentros Culturales de los Pueblos Indios del Noroeste* fue la de proporcionar las condiciones sociales para el reencuentro de pueblos dispersos y aislados, permitir que emergieran, se legitimaran y en su caso se consolidaran los liderazgos indios tradicionales y si así sucediera recuperaran sus capacidades de consenso y gestión, al mismo tiempo revalorar los elementos rituales, ceremoniales y festivos que dan sentido a sus especificidades culturales y por tanto refuerzan la identidad. Por otro lado, desde la perspectiva de las estrategias de la acción indigenista gubernamental, los *Encuentros* propiciarían la recomposición de los liderazgos indígenas de representación opinión e intermediación en la conformación *gramsciana*⁸² de

⁸² Me refiero en particular a los conceptos de Gramsci sobre las clases subalternas:... *Las clases subalternas, por definición, no se han unificado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en Estado. Su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil... Hay que estudiar, por tanto: 1) la formación objetiva de los grupos sociales subalternos...2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias, y las consecuencias que tengan esos intentos en la determinación de procesos de descomposición, renovación o neoformación; 3) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consentimiento y el control de los grupos subalternos; 4) las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter reducido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirmen la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos; 6) las formaciones que afirmen la autonomía integral, etcétera... El estudio del desarrollo de estas fuerzas innovadoras desde el*

bloques indios, capaces de acumular fuerzas, establecer alianzas y estrategias de acción política, formular, acordar y gestionar autogestivamente demandas propias, así como asumir los compromisos y acuerdos colectivamente asumidos.

A partir de noviembre de 1991, y con la celebración de cinco encuentros culturales simultáneos en distintos puntos de la Tarahumara, se inició una etapa de trabajo del Instituto Nacional Indigenista con los grupos indígenas del noroeste orientada por el objetivo de buscar acercamientos de los distintos dirigentes indios para lograr conformar, por medio de la participación de los diversos actores de la vida comunitaria indígena, un interlocutor reconocible y legítimo, con capacidad de gestión y que permitiera la negociación y construcción de acuerdos para definir líneas de trabajo, programas y acciones de manera corresponsable entre las instituciones de gobierno y las comunidades. Como resultado de los cinco encuentros se logró el acercamiento real entre distintos dirigentes serranos y se comenzó a delinear la propuesta de crear una organización que representara los intereses de los grupos que participaban de la administración y operación de los Fondos Regionales de Solidaridad de los pueblos Indios en la Tarahumara, propuesta que se concretó en mayo del 92 con la formación de la *Nátaga Najisapo Gawichi*, "Todos Juntos Trabajando para la Sierra", según la traducción de Lolita Batista, y la cual fue acompañada de la siguiente declaración:

DECLARACION DE TURUACHI **Nátaga Najisapo Gawichi**

Los que firmamos, indígenas miembros de los Consejos Directivos de los Fondos Regionales de Solidaridad de la Sierra Tarahumara, reunidos en Turuachi, municipio, de Guadalupe y Calvo, los días 8 y 9 de mayo de 1992, para dar cumplimiento a los compromisos que asumimos en el encuentro anterior y en el que surgió la Declaración de Cerocahui, declaramos ahora:

PRIMERO:- Que hemos constituido formalmente una organización estatal, integrada por representantes de los Consejos Directivos de los Fondos Regionales de Solidaridad, que tiene por nombre: NATAGA NAJISAPO GAWICHI.

SEGUNDO:- Que los objetivos de nuestra organización son:

A) Contribuir al conocimiento de las comunidades indígenas entre sí y brindar apoyo solidario a nuestros hermanos indios frente a las agresiones de que son objeto por parte de los caciques, empresarios, dependencias gubernamentales, etcétera.

B) Organizar los esfuerzos que realizan los Consejos Directivos y Organizaciones Indígenas dirigidos a lograr el bienestar y la autogestión económica de las comunidades.

estado de grupos subalternos hasta grupos dirigentes y dominantes tiene, por tanto, que buscar e identificar las fases a través de las cuales dichas fuerzas han conseguido la autonomía respecto de los enemigos a los que tenían que derrotar, y la adhesión de los grupos que las han ayudado activa o pasivamente, en la medida en que todo ese proceso era históricamente necesario para que dichas fuerzas se unificaran en Estado. Sacristán, Manuel; Antonio Gramsci Antología, 1981.

C) *Constituirnos como un Centro Indio, una Organización que tenga que ser consultada siempre, ante cualquier proyecto o programa que quiera aplicarse en nuestro territorio, La Sierra Tarahumara.*

D) *Defender y promover nuestras costumbres y tradiciones, y hacer que las mismas sean respetadas por todos.*

E) *Elaborar un programa de desarrollo propio, para que los problemas de las comunidades sean resueltos ya, y de acuerdo a lo que quieren y piensan los indígenas.*

TERCERO:- *Que nuestra organización es independiente de caciques, empresarios, partidos y gobierno.*

CUARTO:- *Que los próximos seis meses, además de brindar solidaridad, gestionar apoyos y soluciones para los problemas que actualmente enfrentan las comunidades, convocaremos a reuniones, asambleas y movilizaciones, para que entre todos los indios, construyamos el Programa de Desarrollo que nos permita ser dueños de nuestro presente y nuestro futuro.*

Respecto a los *Talleres para el Micro Desarrollo Sustentable*, se realizaron cinco de ellos en Chihuahua y 30 en comunidades indígenas de Sonora, y estuvieron orientados, en general, por criterios y prioridades de trabajo que dieran como resultado: 1.- reforzar las capacidades comunitarias de participación-gestión, 2.- diseñar las alternativas de solución a los sistemas de necesidades comunitarios, 3.-promover la coordinación interinstitucional que facilitara la gestión directa de las comunidades y 4.- la articulación de los proyectos comunitarios con los programas regionales elaborados por los distintos niveles y sectores de la administración pública o de financiadores no gubernamentales. A continuación se reproducen las bases metodológicas que sirvieron de guía para la realización de los talleres.⁸³

Talleres para el micro desarrollo sustentable en comunidades indígenas

El trabajo de planeación comunitaria en éste tipo de talleres permite, al menos en el formato, superar las contradicciones entre las expectativas de solución inmediata de problemas de las comunidades y las ofertas institucionales de los agentes "externos", asimismo evitar la utilización de los mecanismos legítimos o ilegítimos de los que se valen las instituciones gubernamentales para imponer proyectos o decisiones. Por medio del trabajo en talleres es posible establecer relaciones horizontales, igualitarias y equitativas que permitan interactuar a actores sociales que no siempre comparten objetivos e intereses o que, como es el caso, no se identifican del todo por las diferencias de sus especificidades culturales. Así, los talleres para el micro desarrollo sustentable fueron pensados y realizados como reuniones de intercambio de conocimientos y experiencias

⁸³ Participaron en la elaboración del documento metodológico: Irma Bernal Ruiz, Jefe del Departamento de Capacitación, Agustín Tagle Urrutia, Jefe del Departamento de Operación, María Luisa Martínez Paz, Responsable del Programa de Seguimiento y Evaluación y Macrina Restor, Responsable del Área de Cultura de la Delegación Sonora del Instituto Nacional Indigenista.

producto de realidades y racionalidades distintas, pero factibles de articularse en la definición de quehaceres sociales e institucionales corresponsables y de proyectos de futuro viables.

En primer lugar se trato de evitar la centralización institucional en su diseño y desarrollo, para la organización interna se requirió de la opinión, tanto del personal responsable de proyectos en las oficinas de las Delegaciones, como de la experiencia y conocimiento de las particularidades regionales y locales del personal de los Centros Coordinadores Indigenistas, se establecieron explícitamente los papeles que correspondían a cada uno de los actores institucionales, los márgenes de sus intervenciones y la pertinencia de sus observaciones, así como el sentido que deberían dar a los documentos testimoniales y las relatorias de los eventos.

En segundo lugar, pero de la mayor importancia, el desarrollo de los talleres debió de respetar escrupulosamente los protocolos, ritos y ceremonias que las comunidades se dan en el caso de reuniones de las que se derivan compromisos y en las que las autoridades tradicionales y los líderes morales o de opinión y gestión intervienen, estos protocolos debieron de tomar en cuenta tanto el libre uso de la lengua materna como forma de comunicación, la intervención y orientación que las autoridades tradicionales decidieran dar a los trabajos, hasta los ritmos y tiempos de discusión, las pausas, el uso de los tiempos muertos e incluso las costumbres culinarias del lugar, de tal manera que cada taller se convirtiera al mismo tiempo en una reunión de trabajo y un espacio ritual en el que se reforzara la identidad comunitaria y étnica.

Un tercer aspecto destacable de los talleres es que su diseño obliga a tener diferentes productos parciales, de utilidad tanto para los participantes de ellos, como para la comunidad y la institución en general, por una parte, actualiza la memoria colectiva por medio del relato de cómo era la comunidad y ofrece materiales de testimonios orales para reelaborar micro historias, por otro lado, permite elaborar autodiagnósticos dinámicos y expresarlos gráficamente por medio de mapas y planos elaborados por los propios participantes y además sistematiza las posibilidades de uso, transformación o conservación de los recursos naturales. Finalmente y en caso de realizarse en todas sus etapas, permite obtener compromisos y programas de trabajo en los que se involucran, primero que nada, los recursos propios de las comunidades y los responsables locales de las acciones, al mismo tiempo en que se identifican las necesidades de apoyos externos, las instituciones o sectores que pueden aportarlos, así como los mecanismos y responsables de la gestión. A continuación se detallan algunos aspectos relevantes para la preparación y desarrollo de dichos talleres.

1 De. la organización interna de los talleres

Los equipos de trabajo para la realización de cada uno de los eventos deberían

reflejar las distintas opiniones y experiencias del quehacer institucional en igualdad de posibilidades para, de esta manera evitar que predominara la visión de la oficina central estatal y se convirtiera en una imposición jerárquica del Delegado y su equipo más cercano, de tal manera que los grupos quedaron estructurados de la siguiente manera: dos coordinadores por evento, el Director del Centro Coordinador Indigenista y un comisionado de la Delegación, responsables de apoyar integralmente la ejecución de cada taller; dos moderadores, un técnico del Centro Coordinador Indigenista y uno de la Delegación, su función sería la conducción del taller en apego al temario; dos relatores, personal técnico del Centro Coordinador Indigenista y la Delegación, quienes llevarían el registro de las participaciones del evento. El apoyo logístico de cada evento estuvo a cargo de personal de los Centros Coordinadores Indigenistas designados por su Director, responsables de proporcionar las mejores condiciones de trabajo y alimentación de los participantes, así como de acondicionar los lugares donde se llevarían a cabo los talleres, en razón de los acuerdos con las autoridades tradicionales del lugar sede y los participantes.

La duración de los talleres se contempló para dos días, susceptible de ampliarse si el interés de la comunidad era claramente manifiesto. Se recomendó un número de participantes de 20, pero con la decisión de los coordinadores del evento de establecer el número mínimo para iniciar el taller, de igual manera, bajo su responsabilidad establecer los mecanismos de trabajo en función del número y perfil de participantes el cual debería contemplar, hasta donde fuera posible, la participación de ancianos, mujeres, jóvenes, autoridades tradicionales, gestores comunitarios y líderes de opinión.

II. Algunas recomendaciones para el desarrollo de talleres

Con el fin de posicionar claramente la pertinencia y relevancia de la racionalidad indígena durante los trabajos, la presentación de los talleres debió hacerse por parte de las autoridades tradicionales ó locales, según su costumbre, en su propia lengua y de acuerdo a la situación que se presentara en cada caso. Al iniciar los talleres se explicaría a los participantes la importancia de la elaboración de un programa de trabajo comunitario y cómo las organizaciones locales podían intervenir por medio de la planeación de sus acciones. Siempre se resaltó la importancia de la participación comunitaria para el autodiagnóstico de las incertidumbres, certezas, debilidades y posibilidades para enfrentar y resolver sus necesidades, asimismo en la búsqueda de alternativas de solución y en la elaboración de sus propios programas de micro desarrollo. Se evitó que líderes o representantes de organizaciones antepusieran sus intereses o necesidades personales a las de la comunidad y a manera de conclusión se retomaron las ideas, comentarios y opiniones expresadas por los participantes con el propósito de darle continuidad a los talleres. Una preocupación permanente para éste tipo de trabajo es que durante el desarrollo de los eventos se manejara un lenguaje sencillo y ejemplificando cuando se requiriera con aspectos o situaciones de la

región o de la propia localidad. La observación de las actitudes, tonos de la discusión, diferencias o formación de bloques o alianzas es un elemento indispensable en el desarrollo de los talleres.

III. objetivos

Establecer, conjuntamente con las comunidades, alternativas de solución a su sistema de necesidades para elaborar Programas de Trabajo Comunitario, los cuales serán la base para la conformación de Planes de Manejo Sustentable.

Elaborar diagnósticos de la situación actual de la comunidad, que propicien la ejecución de acciones tendientes a la conservación, restauración y aprovechamiento racional de los recursos que existen en las comunidades Indígenas.

Reforzar la capacidad comunitaria de participación y gestión.

Promover una coordinación interinstitucional que entienda y acepte la gestión directa de las comunidades indígenas.

IV. Sobre el desarrollo de los talleres

Primera Etapa: Historia de la Comunidad

EL RELATO de los participantes servirá para:

La descripción de los procesos y cambios sociales o naturales en los que participó o se afectó a la comunidad, así como el impacto de la intervención de sujetos ajenos a la comunidad, es decir, se tratará de conocer y analizar los sucesos históricos que han tenido gran repercusión en la comunidad.

No se debe permitir que el **RELATO** se convierta en pláticas de anécdotas de personas o descripciones muy minuciosas de hechos sobresalientes.

OBJETIVO: Conocer los procesos y cambios sociales y naturales que han afectado a la comunidad para lograr explicar su situación actual.

HISTORIA DE LA COMUNIDAD

CONTENIDOS	TÉCNICAS Y PROCEDIMIENTO	TIEMPO	OBSERVACIONES
Dinámica para Integración grupal	Se les solicita a los participantes que realicen un dibujo donde se represente un objeto, lugar o cosa que más les agrade de su comunidad, al término se les solicita la explicación del dibujo.	4 horas	El moderador planteará las preguntas que, según su criterio, puedan inducir a los participantes a abordar el contenido de la Primera Etapa.
¿Cómo era la comunidad? -El origen de la comunidad -El significado del nombre de la comunidad -Los viejos límites territoriales	Se integran equipos y se les pide que dibujen como era la comunidad, para que posteriormente lo expliquen.		Durante el análisis del dibujo se tratará de captar la información que cubra la 1ª etapa del Taller, los puntos que no se comenten durante esta sesión serán planteados por el coordinador.
Los recursos naturales que tenían, quiénes y cómo los explotaban.	Por medio de lluvia de ideas se fomenta la participación y se propicia que todos hagan un esfuerzo por recordar cómo usaban los recursos en la comunidad.		La clasificación de los recursos será: vegetales, animales y otros.
La autoridad tradicional, usos costumbres y cambios.	A partir del testimonio que algún anciano o la autoridad tradicional hagan de la principal fiesta de la comunidad, se pide a los participantes que expliquen la estructura y funciones del gobierno tradicional.		Se pondrá especial interés en registrar las expresiones de respeto o indiferencia hacia la autoridad tradicional
Los esfuerzos que les han permitido seguir siendo Grupo o Tribu.	Se pide a los participantes que hagan una conclusión del tema destacando los elementos que los identifican y unen.		

Segunda Etapa: Situación Actual de la Comunidad

LA DISCUSIÓN de los participantes para:

Definir su sistema de necesidades entendido como las expectativas, certezas o incertidumbres que la comunidad tiene para resolver problemas de empleo y producción, salud, educación, recreación, bienestar social, rituales, espiritualidad, participación, toma de decisiones, manejo ambiental, acceso a tecnología, información, desarrollo de capacidades y habilidades, etcétera.

No se debe permitir que la **DISCUSIÓN** se convierta en una oportunidad para acusaciones o reclamos a personas o a las instituciones, ni que la existencia de conflictos o situaciones generales provoquen comentarios como "No se puede hacer nada".

OBJETIVO: Conocer la situación actual de la comunidad para lograr definir el sistema de necesidades.

SITUACIÓN ACTUAL DE LA COMUNIDAD

CONTENIDO	TÉCNICAS Y PROCEDIMIENTO	TIEMPO	OBSERVACIONES
¿Cómo es la comunidad?	Se sugiere integrar equipos para que expongan, por medio del dibujo en hojas de rotafolio, la manera en que perciben a su comunidad en lo cotidiano.	4 horas	El moderador planteará las preguntas que, según su criterio, puedan inducir a los participantes a desarrollar el contenido de la 2ª etapa.
Determinar claramente la disponibilidad y calidad de los recursos naturales existentes, las condiciones en que se encuentran, las temporadas en que crecen, el uso que se les da y qué se los aprovechan.	La sistematización de la información sobre recursos naturales se hará en hojas de rotafolio en un cuadro sinóptico siguiendo los criterios de: ¿Que hay? ¿Cuánto? en español y Mucho en lengua. -Poco Nada Usos y épocas de aprovechamiento de los recursos naturales: ¿Para qué se usan? ¿Cuándo crecen y se usan? Autoconsumo Venta		Si entre los participantes hay personas que saben escribir se les pedirá que sean ellos los que hagan sus cuadros sinópticos en español y lengua.
La organización para el trabajo, tecnologías que usan, rendimientos que obtienen y problemas para comercializar. Papel que juega la medicina tradicional.	A partir de un sociodrama sobre el acaparamiento de tierras y cosechas de maíz se desarrollará el tema. Lluvia de ideas.		Para el análisis del taller es importante registrar las actitudes que los participantes expresan durante el sociodrama. El registro de las plantas medicinales y sus usos se hará igual que en el tema de recursos naturales.
Problemática agraria. Seguridad pública. Papel del gobierno tradicional en la resolución de conflictos. Apego o desapego a las costumbres.	Preguntas abiertas Preguntas abiertas Propiciar la discusión libre del tema Propiciar la discusión libre del tema		Para el análisis del taller es importante registrar las actitudes que los participantes expresan. Para el análisis del taller es importante registrar las actitudes que los participantes expresan.
Valor que se le da al uso de la lengua.	Propiciar la discusión libre del tema		Para el análisis del taller es importante registrar las actitudes que los participantes expresan.
Formas de ayuda comunitaria para momentos difíciles.	Propiciar la discusión libre del tema		Para el análisis del taller es importante registrar las actitudes que los participantes expresan.

Tercera Etapa: El Futuro Posible de la Comunidad

LA OPINIÓN de los participantes para:

Establecer los compromisos que la comunidad está dispuesta a cumplir para lograr las transformaciones que en el corto plazo mejoren las condiciones de vida de los que ahí viven.

Las **OPINIONES** no deben expresarse como un listado de demandas o solicitudes de apoyo en los que nadie se compromete a su resolución, es decir, evitar la “cartita a Santa Claus”.

Las **OPINIONES** deben expresar acuerdos y compromisos claros y posibles de cumplirse, principalmente con los recursos propios de las comunidades y de la gestión de apoyos externos concretos con alta **factibilidad** de que sean obtenidos.

OBJETIVO: Establecer un Programa de Trabajo viable para lograr las transformaciones que mejoren las condiciones de vida de los habitantes de la comunidad.

EL FUTURO POSIBLE DE LA COMUNIDAD

CONTENIDO	TÉCNICAS Y PROCEDIMIENTO	TIEMPO	OBSERVACIONES
¿Cómo queremos que sea la comunidad?	Integración de equipos para que planteen a través de un dibujo en hojas de rotafolio, cómo les gustaría que fuera su comunidad. Al finalizar se deberá dar una explicación sobre el dibujo.	4 horas.	Los programas de trabajo comunitario serán la base para elaborar los planes de manejo regional sustentable.
Elaboración del programa de trabajo comunitario.	En plenaria las participaciones deberán sistematizarse de la siguiente manera: PROGRAMA DE TRABAJO DE LA COMUNIDAD: Actividad-qué tenemos-qué necesitamos Nosotros qué vamos a hacer A quén vamos acudir Fecha-responsable de seguimiento responsable de la gestión.		En este punto es muy importante que los propios participantes elaboren solos sus programas en hojas de rotafolio y se comprometa a colocarlo en un lugar donde toda la comunidad lo vea.

V De la sistematización de la información

El contenido de las relatorías de los talleres se presentaron en dos documentos por separado:

a) documento del taller

Las relatorías de los talleres se concibieron como un registro, lo más textual posible, de las participaciones que se dan durante el desarrollo, por lo tanto en este punto el relator no emitió apreciaciones personales. Al finalizar una etapa o

bien la sesiones diarias, se realizaron reuniones del equipo de trabajo con el propósito de evaluar y sistematizar la información recopilada y, en caso de requerirse, reorientar la dinámica del taller. Fue muy importante no pasar por alto la necesidad de sistematizar la información previamente a la elaboración del programa del trabajo, con el propósito de que éste fuera una respuesta coherente a la situación de la comunidad.

b) análisis sobre el taller

En este apartado se debieron señalar todos aquellos comentarios que pudieran explicitar o facilitar la comprensión de la información generada en el taller, lo cual se hizo con base en el conocimiento que el personal técnico de los Centros Coordinadores tienen sobre la comunidad y sus integrantes, esto quiere decir que, de ser posible, se hicieran referencia a proyectos anteriores a la realización del taller y que impactaron positiva o negativamente en la comunidad. Por otro lado, fue de gran utilidad la elaboración de una relación de participantes señalando su nombre, cargo en organizaciones o en la comunidad y su papel como gestor de las demandas comunitarias.

A pesar de que en la realización de los talleres, cinco de ellos en Chihuahua y más de 30 en Sonora, hubo experiencias muy desiguales, en algunos porque el personal técnico intentó inducir los programas de trabajo, empujados por una fuerte inercia de trabajo asistenciales y clientelar, o porque en otros casos los talleres propiciaron que los conflictos comunitarios se expresaran en los propios trabajos del taller e impidieran la elaboración de programas de trabajo, en mi opinión, la metodología de los *Talleres para el Micro desarrollo Sustentable en Comunidades Indígenas* aquí expuesta, tiene tres grandes ventajas: en primer lugar evita que agentes externos impongan mecánica o interesadamente proyectos ajenos a los intereses de las comunidades, es decir, favorece el ejercicio de las capacidades comunitarias para decidir en favor de sí mismos, principio fundamental de la autonomía, por otro lado fortalece y legitima los mecanismos, actores y liderazgo locales para la autogestión y al mismo tiempo permite que la institución que los propicia realice un ejercicio de autocrítica. Como ejemplo de ésta posibilidad de diálogo y construcción de futuros viables a continuación se reproduce el contenido de uno de los talleres.

La toma de decisiones: agua de lluvia y agua de llave, testimonio de cómo los O'oba de El Kipoor, resolvieron su sistema de necesidades⁸⁴

introducción al taller:

La reunión dio inicio contando con la asistencia de 25 participantes de las comunidades aledañas a El Kipoor, como son Maycoba, El Encinal, La Dura, Tierra Panda, Los Alisos y La Cieneguita.

El Sr. José Galaviz, gobernador tradicional, dio la bienvenida y explicó que el motivo de la reunión era ponerse de acuerdo para enumerar las necesidades que se tienen en la comunidad, para esto es muy necesario que todos participen tratando de obtener un buen plan de trabajo. Para poder realizar el trabajo contemplado, será necesario conocer cómo eran antes, cómo es ahora y cómo queremos que sea la comunidad.

primera etapa:

la historia de el kipoor

El moderador, menciona que para comenzar hay que elaborar un dibujo sobre lo que más les gusta de su comunidad. Posteriormente, los participantes rien y comienzan a platicar entre ellos lo que piensan dibujar, algunos mencionan que un coyote, un nopal o tal vez un perro.

- Interviene la Sra. Lidia Jiménez y da algunas indicaciones de lo que pueden dibujar.

Debido a que los participantes no iniciaban la elaboración de sus dibujos, el equipo de apoyo optó por salirse del lugar de reunión para facilitar dichos trabajos.

Una vez concluidos los dibujos, el coordinador solicita a los participantes que pasen a explicar cada uno de los dibujos.

- El Sr. José Ángel Galaviz comenta que antes, en el Kipoor, había sólo dos casas y eso era lo que más le gustaba.

- La Sra. Lidia Jiménez explica que a ella le gustaría tener una llave de agua en la casa.

Otros de los asistentes dibujaron flores, tortillas, pan, casas, patos, nopales, pinos, pasto, coyotes, gallos y casas. Se escuchan algunos comentarios de que

⁸⁴ Tomado de la relatoria elaborada por: Maria Luisa Martínez Paz, Responsable del Programa de Seguimiento y Evaluación de la Delegación Sonora del Instituto Nacional Indigenista.

les gustaría tener pasto para las vacas. La elaboración y explicación de estos dibujos fue muy incompleta, se pudo observar que a los participantes se les facilitaba la elaboración de los dibujos sin la presencia del equipo de apoyo. El moderador les indica a los participantes que se organicen en equipos por comunidades cercanas entre sí, con el propósito de que dibujen cómo era su comunidad o cómo les platicaban los mayores que era antes la comunidad.

En virtud de que no se comenzaban los dibujos, el Sr. José Galaviz platica, en lengua O'ob, con los participantes y discuten un poco, al parecer el Sr. José Ángel Galaviz, les comenta sobre el trabajo que tienen que hacer. En ese momento se salen de la reunión dos personas de edad avanzada, uno de ellos comenta: "ya me voy porque aquí no dan nada".

- El Sr. José Ángel Galaviz mientras dibuja platica cómo le dijo su abuelo que era su comunidad: "antes cercaban con puras ramas, nada de alambres y pues las siembras se veían bonitas, no habían potreros".

Después de un rato vuelven a hablar en O'ob, todos ríen y se escucha un comentario: "antes no había fiesta había puro tesgüino". Una vez concluidos los dibujos, se procede a su explicación.

- El Sr. José Ángel Galaviz, de la comunidad La Dura, comenta que antes había pinos, una casa y una tierrita, no había carretera, había caminos para llegar a la casa, ahí nacieron sus papás, pero ya no hay ningún árbol, ya se tumbaron el pino y el encino. Hace 26 años, cuando empezó a trabajar el aserradero de El Kipoor, se empezó a tumar muchos árboles, ya no existe la madera de la más gruesa.

El moderador pregunta el porqué le llaman La Dura a su comunidad.

- Dice el Sr. José Ángel Galaviz que se debe a que antes barbechaban con arado de palo, el cual no entraba en la tierra porque estaba muy dura, por eso le llaman La Dura. Él y su hermano Loreto tumbaron el primer pino con sierra manual, duraron casi dos horas y luego lo trasladaron al aserradero. Antes, cuando no existía el ejido, se tumbaba el pino para hacer corrales y tabletas, todos trabajaban en los *magüechis*, se sembraba maíz, frijol y papa y se ayudaban entre todos para sembrar, en un día sembraban y en dos acababan.

Interviene el moderador preguntando desde cuándo existe la figura del gobernador tradicional.

- El Sr. José Ángel Galaviz responde que siempre han tenido gobernador, el cual los reunía, pero la gente no se organizaba bien. Comenta también que cuando se acababa el maíz que se cosechaba, se iban en burro a Moris, Ocampo, Yépachic o Mulatos y ahí lo compraban.

El coordinador del Taller pregunta qué es lo que les ha permitido seguir unidos como grupo, es decir, cómo le han hecho para estar siempre juntos y no irse a otros lugares.

- Uno de los participantes responde que todos han estado juntos porque son parientes, primos y sobrinos, por lo cual no tienen porqué irse y además de hablar el español hablan el O'ob.

El coordinador les pregunta el porqué se llaman pimas.

La mayoría se rió y el Sr. José Ángel Galaviz comentó que ellos se pusieron así, también se llaman O'chcam, O'ichcam y O'ob, que quiere decir *gente de la comunidad*. El Sr. Galaviz, sigue diciendo que antes hacían *yúmare* y se juntaban para hacer carrera de bola con una bola de encino, pero muy antes, porque ahora ya no.

El coordinador pregunta qué si hasta dónde llegaban sus tierras antes.

- El Sr. José Ángel Galaviz responde que antes sallan diez o quince hombres a cuidar las tierras del grupo, las cuales llegaban hasta Navogame, Talayotes, Cebadilla, El Sauz, Redondeados y Cerro Boludo, cuidaban que ningún otro grupo los invadiera o los matara, porque antes habían apaches y se fijaban si había huellas para saber si estaban los apaches y si no hacían las fiestas, y aunque no hubiera fiestas siempre vigilaban, eso me lo platico mi abuelo.

El coordinador pregunta cuáles eran las plantas y animales tenían antes.

- Uno de los participantes respondió que tenían manzanilla, pino, encino y madroño, también había vacas y caballos y los burros para traer el maíz de Yépachic y Mulatos.

Posteriormente se procede a explicar un segundo dibujo

- El Sr. José Luis Jiménez, de la comunidad El Encinal, comenta que antes había pinos, sabinos, encinos, táscate, nopales, flores y muchos burros. Había casas de pino boleado y cercos de rama. El primero que llegó a El Encinal, fue mi abuelo y empezó a hacer *magüechis*, así creció la familia y se formó El Encinal. Antes no había cercos, todo era libre, sólo se cercaban las siembras y la gente mayor criaba ganado. Para ganar dinero hacían leña de encino blanco, los pinos se usaban para techar y cercar, los táscates para hacer postes. Cuando entró una Compañía, a trabajar en esta zona, cortó los pinos, ahora casi no hay, únicamente tenemos táscates y encinos. Había un río y se agarraba agua de unas pozas, sembraban maíz, frijol y papa, de los animales que tenían, sólo recuerda a los patos.

A continuación se procede con la explicación del tercer dibujo.

- El Sr. Jesús Lau, de la comunidad Los Alisos, dice que había coconos, marranos zorros y patos, sembraban maíz, frijol, trigo y avena, había táscates, encinos, duraznos y nopales, antes no había *magüechis*.

El coordinador pregunta qué si porqué su comunidad se llama Los Alisos.

- Responde el Sr. Jesús Lau que es porque hay unos árboles grandes y largos que crecen en los aguajes y se llaman alisos. Sigue comentando, que ellos se establecieron en Los Alisos cuando su papá compró un terreno, todos han trabajado juntos y se slenten como si fueran una familia.

El coordinador pregunta si antes tenían el territorio delimitado o era libre.

-El Sr. Jesús Lau refiere que antes no habían cercos, eran libres.

Nuevamente interviene el coordinador para preguntar cómo sabían cuáles eran sus tierras.

- Los participantes responden que había títulos de propiedad. También señalan que antes tumbaban pinos para hacer lo que necesitaban y ahora nada de pinos. *Posteriormente se pasó a la explicación del cuarto dibujo.*

- La señora Luz Lau, de la comunidad de El Kipoor, menciona que antes hacían mucho *tesgüino* de maíz, se usaban ollas de barro para hacer café, *tesgüino* y para acarrear agua, antes había puras ollas de barro y no había platos de peltre, se hacía todo de barro.

Se tumbaban pinos para hacer *magüechis*, llovía mucho y caía granizo. Antes había dos casas en el kipoor.

El coordinador pregunta el porqué su comunidad se llama El Kipoor.

- Los asistentes responden que le pusieron ese nombre porque significa *lugar de casas*. Comentan que sembraban y se ayudaban todos juntos, tenían un gobernador tradicional pero no había comisarios ni otras autoridades.

Se continúa con la explicación del quinto dibujo.

- El Sr. Albino Coyote, de la comunidad de Tierra Panda, platica ,en lengua O'ob, con el Sr. José Ángel Galaviz, que a su vez explica que antes había trincheras, un arroyo y tierra para sembrar.

El coordinador pregunta porqué se llama Tierra Panda la comunidad.

- Refieren los participantes, que es porque el agua que rodea a la comunidad se padea, en O'ob se dice *cotol-ga*. También se menciona que a una comunidad cercana se le llama *Cueva Prieta*, en O'ob se dice *tuc toc*, se le puso ese nombre porque antes dormían en las cuevas y prendían ocotes que humeaban para quitarse el frío.

El coordinador pregunta si siempre han vivido en esa comunidad.

- Después de una discusión en O'ob entre los asistentes, el Sr. José Ángel Galaviz responde que siempre ha sido de allí porque son una familia, no tienen porque salirse de la comunidad, pues toda la familia estaba junta en ese lugar.

segunda etapa:

la situación actual de el kipoor

El coordinador comenta que una vez concluida la primera etapa, se tiene una visión de cómo eran las comunidades aledañas a El Kipoor, ahora vamos a ver cómo es actualmente la comunidad, para lo cual se formaran tres equipos de trabajo y cada uno dibujará los siguientes aspectos.

-Cómo es hoy su comunidad.

-Recursos naturales con que cuentan.

-Problemática.

Después de haber hecho los dibujos se procede a su explicación.

- El primero en hacer los comentarios de su dibujo, fue el Sr. Ramón Frías, de la comunidad El Kipoor, señalando que tienen un aserradero, un puente, muchas casas y una casa para aprender a leer y escribir.

- Interviene el Sr. José Ángel Galaviz, comentando que la construcción de la casa escuela fue apoyada por unos norteamericanos, ya casi esta terminada pero ellos son de una religión que nadie la quiere aceptar.

- Los demás participantes dicen que faltan muchas cosas de dibujar, hay que poner el ramadón que se usa cada año para la danza de los matachines en la celebración del *yúmare*, quienes más usan el ramadón, son los padres, sacerdotes de la iglesia católica, para algunas festividades como la del 10 de mayo.

- El Sr. José Ángel Galaviz les propone que deben dibujar la casita de artesanías.

- Un participante comenta que la casa de artesanías no se usa y no tiene caso que la dibujen

- Señalan que falta dibujar la palillera.

El siguiente dibujo es explicado por la Sra. Lidia Jiménez, de la comunidad El Encinal, quien comenta que en el dibujo aparece su casa, la de Enriqueta, la de su mamá, la de Chahoy, la de José Luis y la casa donde vivía su abuelito. También hay una letrina.

El coordinador pregunta si sólo hay una letrina.

- La Sra. Lidia Jiménez responde que no todas las casas tienen letrinas. Continúa explicando que en el dibujo pusieron un río que sólo tiene agua cuando llueve. Se cuenta con burros, gallinas, árboles de encino, pino, manzana, ciruelos, sabino y nopales; tienen un aguaje que esta como a dos kilómetros de El Encinal.

Dibujan una fiesta y comentan que la realiza el padre de la iglesia católica el día primero de noviembre y vienen los yaquis a bailar porque los trae el padrecito, pero no saben porqué.

De igual manera señala que tienen tierras en donde siembran frijol, maíz y papa.

El día quince de mayo se juntan todos los pimas y hacen una velación, para pedir agua de lluvia a San Isidro Labrador.

El coordinador pregunta porqué dibujaron a una señora haciendo artesanía.

- Responde la Sra. Lidia Jiménez que hay un lugar, que construyó su papá, donde se hace la artesanía, ese lugar se llama *Juki* y se encuentra cuesta abajo y solamente mi mamá trabaja ahí.

- Uno de los asistentes comenta que es muy poca la artesanía que se hace pues ahora ya hay sombreros muy bonitos.

- Se escuchan algunos comentarios referentes a que ya se acabó la palmilla en esa región y la tienen que traer de Huisamopa y Sahuaripa ya que el Instituto Nacional Indigenista los apoya con vehículo y recursos para la recolección.

Se prosigue con la explicación de los recursos con que cuenta la comunidad.

- Un joven de la comunidad de Santa Rosa platica que hay un río, una carretera, un corral, árboles de durazno, hay tres aguajes, manzanas, pinos, encinos y táscates, en Santa Rosa hay mucha agua.

El coordinador pregunta si el táscate lo utilizan para algo en especial.

- El Sr. José Ángel Galaviz responde que lo usan como bebida para la tos, igual

que la manzanilla, también tienen matarique, so'ogo, para dolor de estómago y gripa, hierba colorada para las anginas, hierba de la víbora, coco güer, para hinchazón de mano o de pie, se machaca y la espuma que suelta se pone en la hinchazón, hierba de anís, o'ip, como té, la contrahierba se utiliza para la fiebre y se toma un mejoral, la pipichagua, sirve para cuando se tiene muchos años y no se compone del estómago, es un purgante.

El coordinador pregunta en dónde consiguen todas estas hierbas.

- Los asistentes responden que esas plantas las consiguen en cualquier lado y que sólo son para autoconsumo.

- El Sr. José Ángel Galaviz, comenta que ahora ya no llueve, todo es muy seco, no hay cosechas, ya no alcanzan lo que se siembra, antes llovía en noviembre y diciembre había equipatas, ahora no. Están trabajando con arados utilizando yunta de bueyes. Hace un año que se construyeron los corrales de manejo y el ganado una que otra vez se vende.

- El Sr. Francisco Carrillo, de la comunidad de Maycoba, explica la problemática presente en las comunidades de la región. Señala que antes, las personas mayores vigilaban las zonas de Talayotes, Cebadilla y Cerro Colorado, ahora ya no se puede cuidar, los mayoría de los O'ob habitamos en El Kipoor y Maycoba, no contamos con agua potable, no tenemos luz eléctrica, se necesita un programa para mejoramiento de la vivienda, la tienda no está bien surtida, se requieren becas para que los jóvenes sigan estudiando, hay problemas de tenencia de la tierra, algunos mestizos solicitaron en compra las tierras y otros las invadieron y hasta la fecha están dentro del ejido desde hace tiempo, hay otros que aunque son ejidatarios no tienen sus tierras de siembra.

La unión de ayuda que existía en tiempos pasados ya se perdió, los mestizos aconsejan a los O'ob y los dividen.

- El Sr. José Ángel Galaviz comenta que antes trabajaban más a gusto, pero ya no porque los mestizos no respetan al gobernador tradicional. Algunos O'ob se va a tomar cervezas con los mestizos y son mal aconsejados.

- El coordinador pregunta si los policías atienden las demandas de los O'ob.

Nadie responde y el Sr. José Ángel Galaviz habla en O'ob, algunas cosas que menciona son "no nos dejen solos", "Lupe buena onda", "hay que apoyarlos para que ellos nos apoyen, el negocio no se acaba, no se va pa' bajo" "yo les dije que tenemos gente del gobierno que nos ha apoyado, eso es todo, muchas gracias".

tercera etapa:

posibilidades para el futuro de el kipoor

Antes de comenzar con la Tercera Etapa, el coordinador del Taller sugiere a los participantes que platiquen un rato sobre los trabajos que se han realizado, que si quieren lo hagan en O'ob. El Sr. José Ángel Galaviz habla en O'ob, algunos términos en español fueron "tienda CONASUPO", "escuela albergue", "Lupe, Catalina, Nacho Bustillos", "gobierno". La mayoría parece estar de acuerdo con los comentarios, vuelven a mencionar: "gobierno", "este trabajo es muy importante para nosotros", "no dejarlos solos". Dan fin a la conversación y rien un rato.

El coordinador del Taller les solicita que hagan un dibujo sobre cómo quieren que sea su comunidad, les da una explicación insistiendo mucho en la necesidad de que se pongan de acuerdo para decidir como les gustaría que sea su comunidad. Se integran equipos de acuerdo a las comunidades representadas. Los participantes hacen comentarios en O'ob y se escuchan risas, hablan de las tierras y la falta de agua. Una vez elaborados los dibujos, se procede a su explicación.

- La señora Catalina Coyote, de la comunidad El Kipoor, menciona que en el dibujo aparecen una casa, hay lluvia y nubes con agua, una señora tejiendo y haciendo petates porque ahora ya no lo hacen, gente haciendo surcos y sembrando, aparecen unas chivas, una llave para el agua, letrinas, pinos, sabinos, encinos, duraznos y manzanas. Señala que les gustaría trabajar como antes con pura yunta de bueyes, pues ahora se trabaja con tronco mular y bestias.

Posteriormente pasa a hacer la explicación del dibujo un representante de la comunidad de El Encinal.

- El Sr. Francisco Carrillo dice que les gustaría tener unos árboles de limón, durazno, manzana, encinos y sabinos, chivas y vacas en corrales, papas y frijol, casa con antena de televisión, llave con agua, nubes de lluvia, baños con agua y siembras cercadas.

El coordinador pregunta si no cuentan ahora con todos los árboles frutales que desean tener.

- Responden que algunos sí, pero que se necesita saber cómo plantar mas.

- Un representante de la comunidad de El Encinal da a conocer el dibujo que elaboraron. - El Sr. José Luis Lau menciona que en El Encinal les falta manguera para el agua, luz solar, lámina para techar las casas, les gustaría tener maíz, vacas en corral y agua en la llave. Tienen duraznos, manzanas y membrillos.

Algunos participantes mencionan que aparte de haber hecho dibujos en equipo, se realizaron trabajos individuales por lo que quieren pasar a explicarlos.

- El Sr. Antonio Lau, de la comunidad Los Alisos, menciona que les gustaría un corral para las vacas, tener siembras sembradas, árboles de duraznos, manzanas y pinos; luz solar y agua de lluvia.

- La señora Luz Lau, de la comunidad El Kipoor, menciona que tiene una casa y hay un arroyo, pero le gustaría que hubiera más árboles de pinos y manzanas, una siembra y un corral con vacas.

- El Sr. Felipe Coyote, de la comunidad de El Encinal, comenta que le gustaría una buena siembra, tener pollos, vacas y burros, una buena casa y árboles de manzana.

- El Sr. Miguel Ángel Galaviz, de la comunidad La Dura, platica que le gustaría una casa buena, una siembra, árboles de pino, encinos y nopales, que el arroyo tenga mucha agua y llueva seguido.

- El Sr. David Galaviz, de la comunidad Los Alisos, comenta que en su dibujo hay un toro, siembras de maíz, nubes con agua, gallinas, marranos, casas, patos, árboles de pino y táscate.

El coordinador del Taller explica que después de haber platicado sobre la situación de sus comunidades, es muy importante realizar un plan de trabajo, pero que sean ellos quiénes decidan los trabajos qué van a hacer y cómo los van a hacer.

- Interviene el Sr. José Ángel Galaviz, diciendo que pide un momento, pues quiere hablar con todos. Después de haber hecho comentarios en O'ob menciona que ya les explicó a los compañeros que los pinos se acabaron.

El coordinador hace mención a que ahora se van a analizar los problemas señalados por los asistentes en estos días de trabajo. Se procede a la elaboración de un cuadro que refleja las necesidades que surgieron en el desarrollo del taller para, posteriormente, generar una discusión entre los participantes. Al señalar cada una de las necesidades e insistirles a los participantes que sugirieran la manera de resolverlas, hubo desconcierto.

- La Sra. Catalina Coyote comentó que si para qué tendrían que decir algo, si siempre vienen, prometen y prometen y no cumplen nada.

El coordinador insistió que son ellos quienes van a decidir cuándo van a solucionar sus problemas y cómo se van a organizar para hacerlo, por ejemplo, ¿cómo le van a hacer para traer el agua potable?, ¿se puede?

- El Sr. José Ángel Galaviz propone que hay que juntarse para buscar un aguaje y

traer el agua.

El coordinador pregunta "¿cómo le van a hacer? y ¿quién lo va a hacer?" Esta pregunta ocasionó una discusión en O'ob por parte de los participantes.

- Comenta el Sr. José Ángel Galaviz que tienen que organizarse para ponerse de acuerdo.

El coordinador pregunta ¿cómo le van a hacer para tener el agua de lluvia que han dicho que les hace tanta falta?.

- La Sra. Catalina Coyote, menciona que deben orar y hacer *yúmare* para que llueva y eso lo pueden hacer todos, lo único que se necesita es fe.

- El Sr. José Ángel Galaviz interviene diciendo que hace tiempo unos "gringos" trajeron un aparato para hacer llover. Ahora lo que tienen que hacer es juntarse y pedirle al Dios San Isidro que llueva.

El coordinador hace una pregunta sobre la necesidad de cercar las parcelas.

- Una persona dice que ellos no tienen parcelas.

El moderador aclara que se refiere a sus tierras sembradas.

- Comentan que a las tierras sembradas les llaman *magüechis* y que casi todos los tienen cercados pero hay que ver cómo hacerle para ayudar a los que les falta.

- El Sr. José Ángel Galaviz menciona que sólo hay gentes que tienen cercados sus *magüechis* y que la gente tiene que juntarse y organizarse para ayudar a los que no tienen cercos en sus siembras.

Los participantes empiezan a hacer diversos comentarios y optan por no seguir con el orden que se estableció en el cuadro de necesidades.

- El Sr. Ramón Frías dice que hay que ver que es lo que más necesitamos, por ejemplo chivas que no es mucho gasto, las vacas son muy caras para mantenerlas se necesita más de tres mil pesos, sería bueno tener chivas porque no se necesita tanta pastura para alimentarlas, Tenemos que juntarnos a hacer la platica y ver si nos conviene, es importante juntarse todos porque para las chivas necesitamos dinero y pues a lo mejor todavía podemos hacer algo con el bosque, pues tenemos algunos encinos, hay que ver cómo podemos venderlos.

- El Sr. José Ángel Galaviz menciona que las chivas y las gallinas son útiles para la gente pobre, hay que juntarse y luego cuando traigan las chivas, hay que repartirlas.

- El Sr. Ramón Frías señal que también hay que pensar en otras cosas, por ejemplo una pila de agua para tener el agua, lo que se necesita es que todos tenemos que estar agrupados, no podemos hacer cosas difíciles si no estamos de acuerdo, pero necesitamos tener una platica.

Hay muchos comentarios en O'ob y risas.

- Un participante comenta que hasta pueden ponerse de acuerdo para hacer pilas en las comunidades, pero ayudándose entre todos.

- El Sr. Ramón Frías dice que todos deben trabajar, el que quiera agua potable tiene que trabajar.

- Se comenta que pueden cortar pinos y encinos para venderlos, pero que no se quieren cortar todos los árboles, hay que ver cómo plantar más, hay que juntarse para ver todo. Se deben evitar los incendios y pedir orientación para saber cuidar el bosque y plantar árboles frutales.

El coordinador del Taller menciona que ya se han analizado los problemas y necesidades de la comunidad pero que nadie se ha organizado para trabajar, ahora es necesario que se reúnan para trabajar.

- El Sr. José Ángel Galaviz dice que se tienen que juntar para empezar a trabajar.

Los participantes siguen platicando un rato más en O'ob, mencionan "gobierno" y ríen todos.

- Por último, el Sr. José Ángel Galaviz, comenta que les platicó a sus compañeros que ya que todos son indígenas, se van a decir sus cosas y empezar a trabajar juntos.

En el Programa de Trabajo se acuerdan muy pocos compromisos, puesto que los asistentes vieron la necesidad de organizarse antes de empezar a trabajar en la resolución de su problemática.

Programa de trabajo de la comunidad O'oba del Kipoor

QUÉ QUEREMOS	CÓMO LO PODEMOS HACER	QUIÉN LO HARÍA	CUÁNDO	QUÉ NECESITAMOS
Agua de lluvia	Pedir al dios San Isidro	Todos		Yúmaní, fe
Agua potable	Juntarnos a platicar	Le dirán al gobernador	Cuando vean al gobernador	Voluntad, pedirle el proyecto al INI
Corrales	Juntándonos	Le dirán al gobernador		Maderas, postes y permisos del Comisariado Ejidal
Baños con agua	Juntarse para su construcción			
Árboles frutales	Hay que plantarlos			
Becas				Solicitarlas al INI
Chivas	Juntarse para acordar			
Patos				
Material para techumbre de casas				
Material para artesanías				
Organización para la tala pinos	Hay que juntarse			

Análisis del desarrollo del taller realizado por los técnicos del Instituto Nacional Indigenista:

En éste Taller participaron veinticinco personas de las comunidades de El Kipoor, El Encinal, La Dura, Tierra Panda, Maycoba, Los Alisos, Santa Rosa y La Cleneguita.

Antes de comenzar el taller el equipo de organización se reunió para definir la manera en que se iban a llevar a cabo las distintas etapas. El coordinador comentó que quien tenía a su cargo la elaboración de la relatoría, no iba a estar presente, por lo que se acordó que el equipo de la Delegación iba a apoyar en dicha labor.

Se hizo énfasis en que fuera mínima la intervención del personal de la Delegación con los participantes debido a que no eran conocidos en la región y los asistentes se podían sentir incómodos.

Por lo que respecta al Taller, éste se realizó en un lugar muy pequeño por no poder contar con otro espacio, lo cual dificultó la elaboración de los dibujos, pues los participantes no podían discutir tan fácilmente lo que deseaban dibujar.

Por otro lado, la intervención del coordinador fue muy intensiva, obstruyendo las funciones del moderador, aunado a esto, los participantes explicaban de manera muy escueta sus dibujos y esporádicamente eran inducidos a dar respuestas determinadas por el coordinador.

Debido a tal situación, se le comentó al coordinador que debía permitir a los participantes la posibilidad de que aportaran sus ideas de la manera que a ellos más se les facilitara.

Dado que los participantes se confundían un poco con la dinámica del taller expuesta por el coordinador, el equipo de apoyo de la Delegación tuvo que intervenir constantemente, situación que originó la pérdida de algunos puntos importantes para la relatoría.

La metodología del Taller fue aceptada de manera favorable por los participantes, aunque para facilitarles la elaboración de los dibujos, el equipo organizador y de apoyo optó por salir continuamente del lugar de trabajo.

Los moderadores del taller sugirieron que para próximos eventos no se realice la primer dinámica de elaborar un dibujo individual sobre algún aspecto que más les guste o agrade en la comunidad, pues los participantes generalmente ya se conocen entre sí y resulta muy repetitivo.

También recomendaron que en los próximos Talleres se definieran muy bien las funciones de cada uno de los integrantes del equipo organizador, para no ocasionar confusiones con los participantes y evitar duplicar funciones, haciendo de esta forma más ágil, fácil y ordenado el trabajo.

Es importante mencionar que el apoyo del equipo logístico en todo momento fue de manera organizada y rápida, por lo que los participantes estuvieron muy a gusto con los tiempos y espacios para sus comidas y recesos que tuvieron en el transcurso del taller.

La apropiación del futuro

Los pregoneros y operadores del proyecto neoliberal de globalidad y libre mercado afirman, sin sentirse comprometidos a demostrarlo, que no existe otro camino para la humanidad que el de la integración de las expectativas de vida de los individuos a las opciones tecnológicas, informáticas, productivas, de consumo y asenso social que el mercado, escenario de ofertas, proporciona a la libre elección del individuo, incluida desde luego la democracia como mercado de productos políticos. Sin embargo, en el mundo de la cotidianidad las decisiones de las personas están mediadas por condiciones e historias de vida particulares, por situaciones que requieren soluciones inmediatas y que se aplican en ámbitos locales, reflejan una comprensión autorreferente de los problemas y soluciones, expresan acuerdos múltiples e involucran capacidades y recursos propios.

Decidir a favor de los intereses propios constituye un principio de autonomía en tanto que permite acuerdos sociales y políticos que por un lado, posibilitan la articulación de las lógicas micro sociales a proyectos macro económicos, al mismo tiempo que acotan y redefinen a éstos últimos sometiéndolos a la voluntad de apropiarse del futuro que se construye con independencia de criterio y asumiendo riesgos concretos. Así, para los o'oba del Kipoor revertir los efectos ambientales de la deforestación y enfrentar a la sequía, requiere de la fe y la efectividad del rito para provocar la lluvia, al mismo tiempo que la asesoría técnica y el financiamiento gubernamental, por medio del Instituto Nacional Indigenista, harán posible su aprovechamiento mediante la construcción de un sistema de agua potable para la comunidad.

Para los habitantes del Kipoor no es desconocido que los dineros para la construcción del sistema de agua provienen del Fondo Mundial de Alimentos, y que por lo tanto deberán de competir por ellos, cumplir con una serie de requisitos y formalidades para ser beneficiados, tampoco ignoran que las complicaciones tecnológicas del sistema de agua deberán ser resueltas por el ingeniero del INI, lo importante, en todo caso, es que la decisión de solucionar sus problemas de disponibilidad y abasto de agua, significa la oportunidad de afirmar la certidumbre de que son capaces de mejorar sus condiciones de vida sin que la angustia de posponer otras decisiones, como el mejoramiento de viviendas o la producción de artesanías, imposibilite cumplir con los acuerdos comúnmente asumidos. De cualquier manera para ellos está claro que recursos gubernamentales para programas asistenciales y de fomento artesanal siempre están disponibles.

El 15 de mayo de 1996 los o'oba del Kipoor hicieron *Yúmare*, con fe pidieron agua de lluvia a San Isidro, en el verano llovió y en el otoño de aquel año el Instituto Nacional Indigenista construyó un sistema con tres tomas colectivas para que en el Kipoor hubiera agua de llave. Quizá no sea la manera más épica de apropiarse del futuro, pero para los que Intervenimos fue altamente satisfactorio comprobar que asumirse diversos y aceptarse tolerantes para establecer un diálogo, en el que cada quién se expresa a partir de su propia racionalidad, conocimiento y experiencia, no impide tomar los acuerdos trascendentes en los que la responsabilidad institucional y la certeza de que la vida siempre puede ser mejor, se convirtieran en los principios de una nueva relación cotidiana entre el INI y los pueblos indígenas, en una relación que permitió trascender el umbral de las políticas gubernamentales a la construcción de políticas públicas.

V MICRO DESARROLLO: UNA PROPUESTA PARA LA ARTICULACIÓN DE CONOCIMIENTOS

Yo he dicho que por lo que yo pienso y creo, todo era un caos, es decir, tierra, aire, agua y fuego juntos; y aquel volumen poco a poco formó una masa, como se hace el queso con la leche y en él se forman gusanos, y éstos fueron los ángeles; y la santísima majestad quiso que aquello fuese Dios y los ángeles; y entre aquel número de ángeles también estaba Dios creado, también él de aquella masa y al mismo tiempo, y fue hecho señor con cuatro capitanes, Luzbel, Miguel, Gabriel, y Rafael. Aquel Luzbel quiso hacerse señor comparándose al rey, que era la majestad de Dios, y por su soberbia Dios mandó que fuera echado del cielo con todos sus ordenes y compañía; y así Dios hizo después a Adán y Eva, y al pueblo, en gran multitud, para llenar los sitios de los ángeles echados. Y como dicha multitud no cumplía los mandamientos de Dios, mandó a su hijo, al cual prendieron los judíos y fue crucificado.

Domenico Scandella, Menocchio.

*Montereale, el Friuli, Italia,
1532-1601*

Tomado de: Carlo Ginzburg

Los sujetos sociales y los recortes articulados de la realidad

La necesidad es un asunto cultural y un dato de la coyuntura, lo necesario es, entonces, lo que hace falta a un mundo de vida en un momento determinado, no forzosamente una carencia en lo inmediato, sino la oportunidad para tomar acuerdos trascendentes en los que se contienen interpretaciones simbólicas por las que socialmente se entienden y reproducen distintas maneras de vivir o de seguir viviendo. La necesidad refiere, por lo tanto y también, a las posibilidades de futuro, a la búsqueda de nuevos encuentros en los que se resuelvan diferendos y se establezcan consensos... *La necesidad, como noción que permite reconstruir lo dado y lo indeterminado en una situación estructurada, abre hacia el rescate de las determinaciones -económicas, políticas, sociales, psicoculturales- pero también hacia las rupturas con esas determinaciones. En este sentido la definición, jerarquización y explicitación colectiva de las necesidades, así como de sus formas y mecanismos de resolución, da cuenta del primado de lo reproductivo, de lo prospectivo, de lo rutinario o de lo innovador y, en último término, de la posibilidad de constitución de los sujetos.*⁸⁵

Lo necesario, en tanto que relación dialéctica entre incertidumbres, certezas y futuros posibles en los mundos de vida indios, nunca se presenta aislado ni su solución puede considerarse prioritaria o única, para ubicar lo necesario habrá que identificar mediaciones rituales, espirituales, sociales, tecnológicas, materiales o productivas, para decidir las posibles soluciones habrá que formalizarlas en el discurso, consensarlas y legitimarlas en las instituciones del gobierno tradicional, someterlas al protocolo en el que se recrea la identidad, asimismo explicitar que lo necesario y su solución, en todo caso, se circunscribe a la jurisdicción territorial del *pueblo*, de la *tribu*, de la *nación*. Los diagnósticos de lo necesario, ya sean elaborados como autodiagnósticos por las mismas comunidades o bien por agentes externos gubernamentales, académicos o de organizaciones sociales y no gubernamentales implican una opinión del estado de cosas en un momento dado, de las causas y factores que actúan para producir dicho estado del arte, es decir, un recorte arbitrario de la realidad.

⁸⁵ Zemelman, Hugo y G. Valencia; *Los sujetos sociales, una propuesta de análisis*, en *Acta Sociológica* Vol. III, N° 2, mayo-agosto, 1990, UNAM

Para que ese recorte arbitrario de la realidad, contenido en todo diagnóstico, se exprese en una forma articulada de la misma⁸⁶, deberán operar las mediaciones arriba mencionadas a partir de la participación de los sujetos sociales, de su papel protagónico, de su capacidad para la construcción de acuerdos expresados en programas y propuestas en donde toma forma coherente y objetiva lo indio, no aquello universalmente indio, llamado por la racionalidad occidental étnico, sino lo específicamente indio: lo *rarámuri*, lo *konka 'ak*, lo *yoreme*, etcétera. En la práctica social india, es decir, en la historia entendida como el relato que identifica, en la cosmovisión expresada como sistema de ideas que posibilitan la autorreferencia y las diferencias con "los otros", en la cotidianidad y los acuerdos de futuro, en la certeza que da la apropiación de la lengua, el territorio, el conocimiento, los recursos, las técnicas y la organización para la producción, en la síntesis de lo universal, la etnicidad, y lo específico, la pertenencia a un mundo de vida indio, ahí el recorte articulado de la realidad puede objetivarse como *sistema de necesidades*⁸⁷, como posibilidad y acuerdo de salir al encuentro de lo nuevo futuro, como compromiso para definir proyectos viables, como construcción e identidad de sujetos sociales diferentes y diferenciales.

*...Si se quiere construir un proyecto viable, resulta imprescindible reconstruir el contexto en el que se ubican los sujetos sociales, pero hacerlo exige una forma de pensar la realidad que permita encontrar el contenido específico de los elementos, así como la trama de relaciones que forma esa realidad en el presente, ya que ésta conlleva procesos complejos y de diversa índole, cuyas manifestaciones transcurren en distintos planos, momentos y espacios... Para ello, es necesario pensar la realidad como una articulación, es decir, como una relación entre procesos imbricados de forma no determinada previamente y dejar que su reconstrucción permita reconocer de qué modo concreto se articulan los procesos.*⁸⁸

⁸⁶ A continuación nos referiremos a la reconstrucción articulada, la cual consiste en la construcción del conocimiento específico de un problema, de modo que éste sirva de base a un sujeto social para definir alternativas de acción posibles. En el trasfondo de la reconstrucción subyace el problema de la relación entre forma de razonamiento y situación específica. Zemelman, Hugo y A. Martínez, *CONOCIMIENTO Y SUJETOS SOCIALES. Contribución al estudio del presente*. El Colegio de México, Jornadas 111.

⁸⁷ Se entiende como *sistema de necesidades* el autodiagnóstico explícito que una comunidad, en este caso indígena, realiza del estado de cosas en las que transcurre su cotidianidad, es decir, las angustias y certezas sobre los problemas, agentes sociales, coyunturas, alternativas y capacidades de solución que ocupan el decir, el pensar y el actuar de los pobladores de la comunidad y que pueden expresarse en una trama imbricada de situaciones lo mismo naturales, la sequía, sociales, el cambio de autoridades agrarias o tradicionales, económicas, el valor y mercado para la producción local, políticas, religiosas, espirituales, etcétera. Dicha elaboración del *sistema de necesidades* se desprende de talleres de discusión asesorados por los Doctores Hugo Zemelman y Emma León, como un concepto por ellos sugerido, organizados por el Programa de Desarrollo Forestal Chihuahua-Durango, del INI, entre 1992 y 1993.

⁸⁸ Zemelman, Hugo y A. Martínez, *CONOCIMIENTO Y SUJETOS SOCIALES. Contribución al estudio del presente*. El Colegio de México, Jornadas 111.

Por medio de la acción comunicativa, fundamentalmente oralizada y el quehacer comunitario cotidiano en el que se reproduce y fortalece la pertenencia al grupo Y se construyen redes comunitarias y sociales características de densidades sociales propias de sus formas organizativas, ajenas y alejadas de los modelos y prácticas obreras, urbano populares e incluso campesinas. A partir del conocimiento, apropiación, uso y transformación del territorio y de lo que en él se contiene, en la articulación de los espacios rituales, económicos, sociales, públicos o privados, en los circuitos locales de circulación de la información, en los mecanismos de intercambio, ayuda mutua y reconocimiento de méritos, así mismo en el ejercicio y aplicación de sistemas normativos de sanciones, coerción y exclusión, las redes comunitarias adquieren formas concretas de autonomía indígena, entendida ésta, en primer lugar, como la capacidad de decidir a favor del proyecto y los intereses propios sin que en ello dejen de influir factores externos.

Porque la autonomía a la que me refiero radica en la propia cotidianidad indígena que transcurre en el aislamiento relativo y la marginalidad respecto a las grandes decisiones político-económicas de macro escala, a los medios de comunicación y sus mensajes o informaciones, a la estructura y los contenidos informativos, impresos, radiofónicos o televisivos, que hablan y exhiben imágenes que les son de poca relevancia, pertinencia o interés y que se transmiten en una lengua que no les es propia, incluso cuando su uso esté disminuido, circulan por canales de difícil o imposible acceso y las más de las veces cuando se refieren al acontecer indígena lo presentan como nota roja, amarillista o calamitosa, los indios en los medios de comunicación de masas son, por lo general, un problema. Poco significado o ninguno tiene para la toma de decisiones de los pueblos indios el índice de la Bolsa de Valores, los dimes y diretes entre la clase política nacional, el nombramiento de altos funcionarios gubernamentales, las fusiones de los grandes consorcios mundiales o las proyecciones del comportamiento de la economía de los centros de estudios patronales y sin embargo, entienden perfectamente que de alguna manera todo ello les afecta pues, se saben subordinados a las decisiones y las lógicas de alcance nacional, participan de un mundo global e interconectado y sus procesos productivos están subsumidos a las relaciones sociales del capital.⁸⁹

En todo caso de lo que se trata es de... *una autonomía en función del sistema de necesidades que permite expresar los mecanismos de su alteridad*,⁹⁰ una

⁸⁹ Marx, (1985)...*La característica general de la subsunción formal sigue siendo la directa subordinación del proceso laboral -cualquiera que sea, tecnológicamente hablando, la forma en que se le lleve a cabo- al capital. Sobre esta base, empero, se alza un modo de producción no sólo tecnológicamente específico que metamorfosea la naturaleza real del proceso de trabajo y sus condiciones reales: el modo capitalista de producción. Tan sólo cuando éste entra en escena se opera la subsunción real del trabajo en el capital.*

⁹⁰ Zemelmann, Hugo; en: *Pueblos Indígenas y Microdesarrollo en la Tarahumara*, Seminario Permanente Sobre Indigenismo 1993.

autonomía que se dirige a la autorreproducción, a la autorreconstrucción frente a las condiciones cambiantes del entorno, no como un esfuerzo autárquico, sino como el reconocimiento a una realidad ineludible en la que a las redes comunitarias: la familia ampliada, el compadrazgo, el gobierno tradicional, el liderazgo espiritual y moral de los terapeutas tradicionales, el sistema de cargos, los circuitos alternativos de circulación de la información y el conocimiento, etcétera, que permiten la reproducción biológica y social de los pueblos, incorporan las capacidades económicas exigidas por las sociedades *modernas*, sin dejar por ello de reforzar las redes y prácticas culturales con la finalidad de que sus inserciones a las economías de mercado, no impliquen necesariamente la desintegración de la sociabilidad propia de las comunidades. Más aún, la inserción no necesariamente constituye pérdida de identidad... *pues el sujeto social indio, si en verdad ha de serlo, necesita en todo tiempo reforzar su carácter específico en el que incorpora elementos que van más allá de lo económico. En última instancia la autonomía india adquiere sentido únicamente si al mismo tiempo, indiscerniblemente, es ya de por sí autonomía cultural y política.*⁹¹

Identidades, apropiación y control cultural

La especificidad cultural constituye, en la mayoría de los casos, el más auténtico patrimonio de los pueblos indios, aquello que les es indiscutiblemente propio. Sujetos históricamente al despojo de sus territorios originales, a la explotación de sus recursos naturales con tecnologías y mecanismos financieros impuestos y ajenos a su racionalidad productiva y organización social, a la expoliación de su fuerza de trabajo y subordinados políticamente, sólo puede explicarse su permanencia y contemporaneidad como una compleja y sofisticada estrategia de resistencia y control cultural, como la indeclinable voluntad de ser y seguir siendo indios. *Por control cultural se entiende la capacidad de decisión sobre los elementos culturales. Como la cultura es un fenómeno social, la capacidad de decisión que define el control cultural es también una capacidad social, lo que implica que, aunque las decisiones las tomen individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de formas de control sobre ellas... Aunque existen diversos grados y niveles posibles en la capacidad de decisión, el control cultural no sólo implica la capacidad social de usar un determinado elemento cultural sino -lo que es aún más importante- de producirlo y reproducirlo.*⁹²

Así, en la lucha cotidiana por la apropiación y el control de los elementos culturales, condensados genéricamente en la lengua, la historia y el territorio se construyen y reconstruyen las identidades indias, los relatos del "nosotros" plural y diferenciado que dan cuenta de los orígenes, el devenir, el lugar y la misión

⁹¹ Herrera, Arturo; *La Promoción: Características y perspectivas de las organizaciones indígenas*; en: *Pueblos Indígenas y Microdesarrollo en la Tarahumara*, Seminario Permanente Sobre Indigenismo, Chihuahua, Chih. Diciembre de 1993.

⁹² Bonfil, Guillermo; *Pensar nuestra cultura*; Alianza Editorial, México, 1991.

autoproclamados que les corresponde dentro del orden cósmico, se definen las fronteras físicas y los límites que separan la jurisdicción de un pueblo (etnia) de otro, la disponibilidad, apropiación y aprovechamiento de los recursos naturales, las mentalidades que expresan diferentes maneras de ser, pensar, conocer y hacer y se acotan o fragmentan los sujetos y los proyectos en tanto que... *el sujeto, más que una organización unificada, se expresa en una cierta identidad colectiva.*⁹³ Lo que pudiera denominarse como la identidad indígena es, entonces, la diversidad que se manifiesta en la composición multiétnica y pluricultural de los sujetos indios, la razón que se construye al saberse iguales por el reconocimiento de las diferencias y, de manera fundamental, la diversidad de opciones para apropiarse de la realidad en el presente y para potenciarla en proyectos de futuros posibles.⁹⁴

En los procesos de control cultural pocos elementos dan cuenta de una manera más clara y radical de la pluralidad de identidades, las estrategias de resistencia y los proyectos de los pueblos indígenas que el apego, enriquecimiento y actualización de las lenguas maternas. En su uso cotidiano, la generalizada prohibición de sus expresiones escritas, así como la práctica de la argumentación simultánea con la modulación de palabras y frases para la toma de decisiones, se diferencian especificidades culturales y se protege al grupo de imposiciones o posibles represiones externas. Pocas formas más elocuentes de saberse y mostrarse diferente que hablando diferente, nominando al mundo de forma particular y usando la lengua también de manera diferente, pocas maneras de identificarse como iguales que hablando igual y usando la lengua de la misma manera.

Por ello, en las comunidades indígenas se establecen canales y circuitos de circulación de la información y formas de comunicación alternativas que permiten eficientemente, en escalas de convivencia microsocial, hacer saber o socializar los contenidos, argumentos y valores que orientan la toma de decisiones, de tal manera que los mensajes y la forma de transmitirlos sólo tiene pertinencia para la propia comunidad que los genera, al mismo tiempo se establecen los acuerdos básicos y trascendentes, así como la aceptación y obligación de cumplirlos. En las fiestas y ceremonias, en los actos congregacionales dirigidos por las autoridades tradicionales, pero también en la plática cotidiana, el rumor y el chisme, los

⁹³ Zemelman, Hugo y G. Valencia; Los sujetos sociales, una propuesta de análisis.

⁹⁴ Ibid. *El proyecto es la conciencia de construcción de historias futuras y el despliegue de prácticas para lograrlas. Pretende, por tanto, traspasar el plano de la necesidad para tomar al de la libertad. La realidad estructurada tiene que dejar de ser esa pesada carga de la inercia, de lo conocido y desplegarse en toda su potencialidad en lo que contiene de virtual. Sólo entonces, cuando la necesidad no sea únicamente sujeción, sino también impulso creador, el colectivo podrá dotar de capacidad de concreción y de poder al proyecto en el que se reconoce...El sujeto se constituye en la medida en que pueda generar una voluntad colectiva y desplegar un poder que le permita construir realidades con una direccionalidad consciente...En este sentido, el sujeto puede ser entendido como el colectivo que potencia las posibilidades de la historia, con base en su posibilidad de construirla.*

discursos implícitos y explícitos adquieren formas lingüísticas que los sintetizan y permiten el consenso y su acatamiento, tan sucinto, tan sintético puede llegar a ser la forma de la toma de acuerdos como el *ehui*, entre los yaquis o el *ga'ra'juko* de los rarámuris, palabras que expresan compromisos indeclinables y de obligada obediencia para el conjunto de la comunidad o el pueblo. Tan abarcante puede ser el discurso como para contener en un mensaje de bienvenida la cosmovisión, el sentido moral y el destino comunitario:

*Encuentro regional de la baja tarahumara.
Cerocahui, municipio de Urique, noviembre de 1991*

Buenos días, nos reunimos aquí y así participar en este primer encuentro regional de la baja tarahumara, yo les quiero decir que participemos para continuar nuestra tradición, que no se pierda, se dice que desde hoy y ya antes empezó la danza que es nuestra diversión, desde muy antes, desde que inicio el mundo, para vivir cada uno de nosotros, para tener donde sembrar nuestro alimento y criar animales. Más tarde vamos a ir a la iglesia donde cada uno de los gobernadores vamos a hablar, también les pido a ustedes que nuestros problemas sean verdaderos, por que si vamos a decir mentiras, este trabajo que se esta haciendo de nada va a servir, se los pido por favor, han venido a esta escuela albergue donde nos encontramos reunidos, espero que todos en conjunto participemos para que el trabajo y fiesta salgan bien.

Santiago Mora, siríame.

Traducido por Miguel Merino⁹⁵

Por otra parte, el territorio, la apropiación y control de lo que en él se contiene, constituye la base material mínima para la reproducción biológica, social y económica de los pueblos indígenas. Ahí, donde los indios viven, la marginalidad se expresa, mucho más que en índices en carencias, la inversión productiva es sustituida por el asistencialismo, la reinversión se hace imposible ante la transferencia neta de la producción y los excedentes a los centros financieros, industriales y comerciales, la infraestructura básica, cuando existe, responde a lógicas extractivas o subsidiarias de los espacios urbanos: caminos, presas, sistemas de riego, tendido de líneas eléctricas, etcétera indican generalmente los flujos y la dirección en que los recursos naturales y la mano de obra de los territorios indígenas son transferidos para su consumo en las ciudades. La lógica de la sobrevivencia y el autoconsumo predominan en los patrones de ocupación del territorio, así como en el uso y transformación de los recursos naturales, de esta manera, el conocimiento y las tecnologías tradicionales, el trabajo solidario y la ocupación del total de la fuerza de trabajo familiar en ciclos y procesos

⁹⁵ Tomado de: *Relatoría del Primer Encuentro Regional de la Baja Tarahumara, Cerocahui, Municipio de Urique, 8 al 10 de noviembre 1991. Sine Napawika Suuabaga Jana Relebegana E' jperegame. Selogachi ravé osa naó aligemakue, mecha, nov. bami 1991*; Instituto Nacional Indigenista, Chihuahua. Documento mimeografiado.

productivos fundamentales como la agricultura permiten importantes ahorros domésticos, asimismo la diversificación de actividades productivas hace posible que acudan a distintos mercados en busca de remuneraciones y complementa los consumos.

La capacidad de control del territorio resulta estratégica para la sobrevivencia de los pueblos y la reproducción de la identidad, dicho control se hace posible, entre otros aspectos, por medio de los patrones dispersos de los asentamientos en barrios, cuarteles, tenencias o rancherías, las redes comunitarias de parentesco y compadrazgo, la distribución y asignación de porciones de territorio por familias o individuos para el aprovechamiento y usufructo de los recursos naturales, pero de forma singular la apropiación y control territorial se lleva a cabo a través de los mecanismos jurisdiccionales del gobierno tradicional, de la capacidad para nominar en lengua materna los principales rasgos geográficos del territorio, con toponimias elaboradas a partir de la historia oral, el conocimiento tradicional y del conocimiento particular de las cosas particulares y singulares que diferencian y marcan los límites entre un territorio y otro. Generalmente las fiestas patronales y las procesiones que en ellas se realizan expresan de forma sintética la capacidad y reconocimiento de apropiación y control territorial, su organización, realización y desenlace contienen los significantes y significados de pertenencia e identidad a un lugar determinado y permiten acuerdos colectivos para el reconocimiento y respeto de los límites comunitarios, la más de las veces diferentes a los ejidales o municipales.

Por otra parte, en la identidad de los pueblos indígenas se incorporan elementos, instituciones y sistemas de la sociedad nacional, sea lo que ella sea, así como de las culturas regionales con las que no sólo conviven, sino con las que interactúan y en muchos sentidos son parte de ellas. El desarrollo de sus capacidades: de decidir, de argumentar, de producir, de conocer, de valorar, etcétera, están determinadas tanto por el control de los elementos culturales propios como aquellos que, generados en otros mundos de vida, por ejemplo los sistemas de salud pública, seguridad social, educación formal, tecnología, medios de comunicación, informática o en la democracia representativa, son apropiados por los pueblos indígenas, quienes lejos de perder identidad por estas apropiaciones, les resultan altamente eficientes para sintetizar racionalidades diferentes. Lo apropiado es, la mayor de las veces, fundamental para la sobrevivencia y reproducción de lo indio, tanto porque les permite extender biológicamente sus horizontes de vida y en algunos sentidos incluso su calidad, como porque con ello despliegan estrategias y alianzas que los benefician en lo productivo, comercial y financiero, pero sobre todo porque les permite políticamente luchar y obtener los beneficios genéricos que en su calidad de ciudadanos, de mexicanos, les garantiza el pacto nacional.

Así, y aunque el tradicionalismo de los pueblos indios, aquello que sobrevalora la racionalidad propia y prejuicia la opinión de los demás, no deje de serlo, pues la

más de las veces *el costumbre* determina en muchos sentidos lo indio, por ejemplo la obligatoriedad del tequio o el korima, no obstante dicho tradicionalismo, contradictoriamente, no deja de ser contemporáneo, vigente y en más de un sentido moderno, es decir, en lo culturalmente propio, lo particular y específico y en lo culturalmente apropiado, lo general y uniforme, los indios se posicionan de espacios sociales significativos para la renovación de lo tradicional, aquello que nos permite simbólicamente reconocernos a nosotros mismos en las diferencias con los demás, al mismo tiempo que permite admitir que en el reconocimiento de las diferencias es en donde aprendemos a ser iguales.

Pretender destacar la especificidad cultural de los pueblos indios en la sociedad de la globalidad, el libre mercado y la red informática pareciera un gran despropósito o, en el mejor de los casos, un esfuerzo intelectual poco eficiente, argumentar que los mundos de vida indios, sus canales y circuitos de circulación de la Información y toma de decisiones, los espacios sociales, simbólicos, rituales y espirituales en donde se construyen con protocolos estrictos los acuerdos trascendentes, reconocer sus ordenes y órganos de gobierno encuentra, sin embargo, un sentido muy concreto: por marginales que sean los pueblos indios en las relaciones y decisiones de la sociedad global, de los *estados mayores* de la política, la comunicación, las finanzas, la producción y el comercio transnacionales, no obstante, la fuerza ética de sus costumbres es hoy en día referencia que da contenido moral al proyecto de modernidad.

Cultura y manejo de recursos naturales

En nombre de la modernidad se pretendió desde finales del siglo XIX y durante todo el siglo pasado, con intensidades diferentes, someter la capacidad transformadora de los seres humanos al imperio de la producción y la productividad, se privilegió el desarrollo de la tecnología y la ciencia que se vincularan directamente con los fines de las economías de escala, los conceptos de modernización y desarrollo se convirtieron en sinónimos y paradigmas ordenadores de la vida de millones de personas. La teoría económica y la ciencia política se encargaron de reorganizar el pensamiento y por tanto a la sociedad para cumplir con los fines del modelo de desarrollo, lo mismo en el capitalismo que en el socialismo real o en los países en vías de desarrollo, en todos los casos las relaciones sociedad-naturaleza, las bases técnicas y los procesos productivos del modelo fueron muy semejantes.

A finales de los años sesenta se empezó a manifestar la crisis del modelo, los saldos negativos se hicieron evidentes: desertificación creciente, disminución irreversible de la diversidad biológica, contaminación de grandes cuencas, lagos y corrientes subterráneas, contaminación atmosférica, emergencias ambientales por desechos tóxicos y radiactivos, y todos los etcétera que puedan agregarse. Los primeros en llamar la atención fueron, curiosamente, quienes se beneficiaban en mayor medida con el estado de cosas, aproximadamente setenta intelectuales e

investigadores de veinticinco países, en su mayoría altamente desarrollados, del mundo, confluyeron en uno de los proyectos no gubernamentales más influyentes de su momento, el Club de Roma⁹⁶. En su polémico reporte llamaban la atención lo mismo al crecimiento demográfico, como al derroche de fuentes energéticas, la pérdida de suelo fértil y cultivable, los saldos de la contaminación o la escasez y desigual distribución de alimentos.

La década siguiente, los años setenta, fueron pródigos en foros y discusiones internacionales, auspiciados por la Organización de Naciones Unidas, sobre los signos y efectos de la crisis ambiental del modelo de desarrollo: la Conferencia sobre el Medio Humano, Estocolmo, 1992, sobre Población, Bucarest, 1974, Alimentación, Roma, 1974, la de Industrialización, Lima, 1975, Asentamientos Humanos, Vancouver, 1976, sobre el Agua, Buenos Aires, 1977, la Desertificación, Nairobi, 1977, y sobre el Clima en Ginebra, 1979⁹⁷. Más adelante, la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente, organismo también de Naciones Unidas, publicó, en 1987, el informe: *Nuestro Futuro Común*, en donde se analizan los avances y limitaciones del trabajo de la década anterior, se presenta un diagnóstico de la situación ambiental y se delinean las principales estrategias para avanzar hacia modelos alternativos de desarrollo. Finalmente, en Río de Janeiro, Brasil, en 1992, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, estableció nuevos niveles de cooperación para garantizar la sobrevivencia de la civilización humana y detalló, en la Agenda 21, tareas inmediatas y prioritarias para encaminar el desarrollo hacia modelos de sustentabilidad.

No obstante la dimensión y continuidad de los esfuerzos internacionales, los resultados son, cuando menos, discutibles, los signos de la crisis ambiental global persisten y el modelo de desarrollo vigente no garantiza la sustentabilidad ni en lo económico, la pobreza sigue siendo condición de vida de millones de seres humanos, ni en lo social, las decisiones sobre la dirección y los ritmos de los procesos económicos y políticos siguen siendo patrimonio de grupos de poder minoritarios y responden a sus intereses particulares, ni mucho menos en lo ecológico. La pretendida globalidad, la de los sistemas informáticos, los mercados financieros y el libre comercio, recrudece las tendencias autoritarias para la imposición de articulaciones sociedad-naturaleza homogenizantes, inclusive en la proclama de una sustentabilidad de lógica empresarial que internaliza en los costos de producción las externalidades del deterioro ambiental, artificioamente presentada como modelo global alternativo, y margina todo lo que se refiere a lo individual, subjetivo o comunitario, aquello que, en la especificidad cultural y la

⁹⁶ Meadows H. Donella; Meadows L. Dennis; Randers, Jorgen y Beharanes W. William III; *The limits to growth. A report for the Club of Rome's. Project on the predicament of Mankind*. 1972.

⁹⁷ Para profundizar sobre los contenidos y trascendencia de dichos foros puede consultarse: Sánchez, Vicente; *Notes para una delimitación conceptual del ecodesarrollo*; Revista Interamericana de Planificación. Órgano de la Sociedad Interamericana de Planificación; Vol. XV, N° 57, México, marzo de 1981.

espiritualidad humana, determina la existencia real de diferentes mundos de vida que se expresan en la pluralidad cultural y la multiétnicidad de las sociedades nacionales.

Los pueblos indios aportan a los modelos alternativos de sustentabilidad las dimensiones cultural y espiritual, esta última entendida como sistema de valores y capacidad creadora que surgen de la subjetividad individual y colectiva, a través de ellas dan origen a formas particulares de apropiación de la naturaleza mediadas por conocimientos tradicionales de la diversidad biológica de los ecosistemas, de sus ciclos y posibilidades de aprovechamiento. En la comprensión indígena del mundo el concepto de naturaleza refiere a las características particulares del lugar en donde se vive, por ejemplo, el rarámuri y los o'oba viven en el bosque, los tohono'otam resguardan el desierto, los yoreme están en los valles, y es sagrada en tanto que fue creada por seres superiores, por lo tanto apropiarse de ella respetándola, protegiéndola y conservándola representa un imperativo moral y un acto de congruencia para garantizar la propia sobrevivencia.

En ésta perspectiva el uso y apropiación indígena de los recursos naturales se caracteriza por la voluntad de ser, la más de las veces, no depredatorio y diversificado, las prácticas y tecnologías que le dan sustento se basan en saberes producto de la observación y experimentación en muy diversas condiciones ambientales y ecológicas realizadas por generaciones enteras, lo cual posibilita la persistencia y continuidad de actividades productivas de subsistencia eficientes a escalas micro sociales, ordenadas por lógicas no mercantiles predominantemente redistributivas, arraigadas a través de creencias míticas y rituales cíclicos que se actualizan en la transmisión oral a las nuevas generaciones, propiciando marcos normativos internos que regulan y sancionan las relaciones sociedad-naturaleza como una unidad y no de manera dissociada. Así, por ejemplo, el retraso de las lluvias, la pérdida de fertilidad de los suelos, la contaminación de manantiales y escurrimientos, la disminución o agotamiento de cardúmenes, la disminución o extinción de especies útiles de flora y fauna silvestre, el claudillaje de madera, el güaterismo y abigeato constituyen crisis comunitarias con serias consecuencias en las redes sociales, el liderazgo y la legitimidad de la autoridad tradicional.

El estudio sistemático de las estrategias de uso múltiple de los ecosistemas en comunidades indígenas se inició en los años ochenta con las investigaciones etnoecológicas y sobre ecodesarrollo entre otros de: Efraín Hernández Xolocotzin, Víctor Manuel Toledo, Javier Caballero y Arturo Gómez-Pompa. En 1993, Enrique Leff y Julia Carabias publicaron *Cultura y Manejo de Recursos Naturales*⁹⁸ en donde se resumen experiencias que abarcan más de diez años de estudios de campo sobre conocimientos y tecnologías tradicionales, clasificaciones, usos,

⁹⁸ Leff, Enrique y Carabias Julia; coordinadores; *Cultura y Manejo de Recursos Naturales*; dos volúmenes; 1993.

conservación y elementos culturales de la apropiación y manejo múltiple de recursos en selvas tropicales húmedas, bosques templados y selvas del trópico seco, así como en regiones de transición y zonas con sucesión secundaria, en palabras de los coordinadores los diferentes esfuerzos ahí presentados permiten "...situar estos estudios en la perspectiva de las estrategias alternativas de desarrollo, destacando la dimensión cultural del desarrollo sustentable, a partir de una reflexión conceptual y de la sistematización de estudios de caso y experiencias recientes de manejo integrado y sostenido de recursos en diferentes espacios étnicos".

En ésta perspectiva, las muy diversas experiencias acumuladas durante los últimos veinte años, resultado del intercambio de opiniones entre grupos académicos, de investigación, de gestión y asesoría sociales y gubernamentales con pueblos indígenas, aportan valiosos elementos sobre la especificidad cultural y el micro desarrollo como posibilidades de sustentabilidad, asimismo demuestran que por la vía de la articulación de conocimientos producto de racionalidades distintas es posible transitar hacia un nuevo modelo de relaciones sociales donde la democracia se signifique por la tolerancia, la pluralidad de formas de ser, el respeto a las diferencias y el disfrute de derechos de las minorías. Entre los elementos de la especificidad cultural que los pueblos indios aportan a ese nuevo modelo destacan seis:

- 1.- El potencial control de la toma de decisiones sobre la apropiación, conservación y aprovechamiento de sus recursos naturales y a cerca de las relaciones micro económicas en la familia y la comunidad, a partir del uso de la lengua, la legitimidad de las autoridades tradicionales y una vocación autogestiva, que hace posible sujetar los procesos productivos que tienen lugar en sus territorios para determinar la dirección de su propio destino.
- 2.- La capacidad para afrontar sus sistemas de necesidades a partir de la búsqueda permanente de opciones viables que sustenten sus proyectos sociales en forma autónoma y al margen de ofertas integracionistas de otros actores civiles e institucionales.
- 3.- El reforzamiento de las redes sociales y comunitarias a partir de la reflexión y autoevaluación comunitaria que favorece la cohesión y el orden intracomunitarios y que de este modo les brinda más fuerza en las relaciones y negociaciones con otros agentes sociales.
- 4.- El reforzamiento de la identidad a partir de la puesta en juego de la tradición, entendida no como legado de pureza étnica, sino como un proceso en el que se entremezclan diversas influencias, imposiciones, apropiaciones y conquistas culturales que establecen el fundamento del proceso civilizatorio propio.
- 5.- La capacidad para percibir opciones viables, ordenar las estrategias y alcanzar

el horizonte de futuro que se hayan trazado como utopía, es decir, como forma de intervenir en su realidad socio-política desde su especificidad cultural, permitiéndose generar articulaciones inéditas entre su condición de indígenas y las posibilidades de autonomía en el control de sus recursos.

6.- La posibilidad de elaborar proyectos sociales propios con viabilidad en su concreción y con flexibilidad para su gestión y negociación, de acuerdo a los diversos planos en que se articulan con otras experiencias, realidades y otros proyectos regionales, nacionales o globales, públicos y privados.

Difícilmente se puede afirmar, como hasta hace poco, que el desarrollo deba tener un solo modelo, estilo o direccionalidad, que sea aplicable de la misma manera en cualquier lugar o que incluya y beneficie de manera igualitaria a todos los sectores, grupos, minorías e individuos. El moderno reconocimiento de una sociedad nacional pluricultural y multiétnica, implica una nueva moralidad pública tolerante a planteamientos de múltiples opciones que apuntan en diferentes sentidos según sean los intereses y necesidades del grupo social de que se trate. Mientras para unos resulta imperiosa la necesidad de participar de la integración global de las economías a escala mundial, la ocupación oportuna de los espacios que los mercados informáticos, de productos o financieros les brindan, otros circunscriben la viabilidad de sus opciones en el mercado interno, a nivel regional o estatal o sencillamente se ubican al margen de él para afianzarse en modelos de intercambio solidario, recíproco y redistributivo dentro de cada pueblo con la única finalidad de la supervivencia armónica, así, en palabras de Zemelman ... *la globalidad de la realidad se descompone en situaciones que contienen diferentes alternativas de construcción, esto nos coloca ante la necesidad de concebir a la realidad, no sujeta a regularidades, sino como una construcción permanente de la utopía por los sujetos sociales, a partir de situaciones micro estructurales no sujetas a regularidades o tendencias...Son las prácticas sociales las que permiten avanzar en la dirección de un proyecto en el que cristaliza un orden político, creado desde una multiplicidad de situaciones micro sociales.*⁹⁹

En esta pluralidad de estilos, estrategias y proyectos de desarrollo los pueblos indios del noroeste orientan sus capacidades de decisión a construir opciones y visiones de futuro, a esa posibilidad, a ese horizonte basado en sus propios recursos, objetivos y decisiones, a esa delimitación de lo que les corresponde hacer a partir de su subjetividad social y su especificidad cultural, es a lo que he denominado micro desarrollo. El micro desarrollo aquí propuesto es por naturaleza producto de acuerdos múltiples, amplio en sus objetivos, plural en cuanto a los sujetos sociales, diverso y tolerante en lo que se refiere a los intereses políticos que incorpora, se opone a concepciones unificadoras y reduccionistas, a

⁹⁹ Zemelman, Hugo; en: *Pueblos Indígenas y Microdesarrollo en la Tarahumara*, Seminario Permanente Sobre Indigenismo, 1993.

interpretaciones del desarrollo unilineales basadas en nociones de progreso y modernidad que ha dominado durante los últimos dos siglos las cabezas de los políticos y planeadores de nuestro país, idea que justificó durante décadas el paternalismo asistencialista de las instituciones públicas y privadas, prohió corporativismo y corrupción, pretendió destruir la identidad de los pueblos indios, pero que afortunadamente ha empezado a mostrar síntomas de agotamiento.

A pesar de los cantos de sirena de los defensores a ultranza de la globalidad, el libre mercado y el neoliberalismo, el modelo uniformizante del desarrollo pierde sentido desde el momento en que la pobreza crece a un ritmo impresionante tanto en el medio rural como urbano, que el desempleo y el subempleo se convierten en una seria amenaza contra la estabilidad social, que los recursos naturales presentan tasas muy elevadas de daño que en algunos casos son ya irreparables, que la contaminación se ha convertido en un factor de riesgo aún no evaluado en su totalidad, que el consumo en las grandes ciudades se estandariza sin que la calidad se generalice, que la individualidad se masifica y la creatividad se aliena y disuelve y todo ello sucede ante un discurso político que pretende justificar el actual estado de cosas sin percatarse que cae irremisiblemente en el descrédito y el olvido inmediato, que se espectaculariza y se convierte en simulacro o *performance* sin sentido ni impacto, que es incapaz de distinguir entre la historia, sus incidentes y sus anécdotas.

Porque vivimos momentos en los que la violencia parece ocupar los espacios que las instituciones públicas y privadas de la sociedad han perdido, porque los gobernantes confunden su razón de ser como servidores públicos, dedicados a las prácticas gerenciales y mercadotécnicas del libre comercio, porque los partidos políticos y sus dirigentes pervierten la actividad política y la reducen a la lucha por un poder sin contenido ético ni moral, por ello es urgente propiciar procesos de reflexión sobre las experiencias micro sociales cotidianas e históricas, en los que al conocimiento particular de las cosas particulares que han acumulado los pueblos indios, se incorporen conocimientos técnicos y científicos que nos permitan entender la realidad vivida, darle nuevos contenidos y proyectarla en futuros posibles, caso por caso y lugar por lugar, en los que podamos salir al encuentro, tomar acuerdos y actuar conjuntamente individuos, comunidades e instituciones para transitar de una modernidad desencantada a una modernidad de certidumbres.

Para ello, para establecer los puntos de referencia, para delinear los contenidos éticos y morales del que hacer gubernamental, público y de la vida privada, para darle sustentabilidad, en resumen, para reconstruir colectivamente el proyecto de nación en el que las oportunidades, el desarrollo de capacidades, la toma de decisiones y el ejercicio del poder sean al mismo tiempo un derecho y garantía para todo ciudadano y una obligación del Estado, para que ello suceda en la libertad, la tolerancia y el respeto a las diferencias y especificidades, es necesario repensar nuestra relación con los pueblos indios y las minorías sociales,

profundizar el análisis de las relaciones micro sociales, valorar críticamente y ponderar los imperativos de la globalidad, ensayar distintas maneras del quehacer gubernamental para ampliar y favorecer el diseño de políticas públicas en tanto que resultado de la corresponsabilidad entre instituciones del gobierno y sujetos sociales autónomos. En el caso del estudio y reflexión sobre los pueblos indios del noroeste es posible concluir que a partir de ellos, en torno a ellos y a su interior se delinean fronteras múltiples, sitios donde la acumulación y el precarismo se encuentran, donde las mentalidades ofrecen distintas maneras de entender la vida, lugares en los que las tecnologías de punta compiten con la racionalidad tradicional, límites en los que conviven, para beneficio de todos, mundos de vida en espera de nuevas explicaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- A. M. Riábchikob; *Estructura y dinámica de la esfera geográfica. Su desarrollo natural y transformación por el hombre*; Editorial Mir Moscú; Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas; 1976.
- Aguilar Camín; Héctor; *La frontera nómada: Sonora y la revolución mexicana*; Siglo XXI Editores; México; 1977.
- Aguilar Zeleny, Alejandro; *Fronteras en el desierto (el caso de los o'odham)*; México 1991. Documento mimeografiado.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo; *Regiones de Refugio*; Instituto Nacional Indigenista; México; 1967.
- Argueta, Arturo; (Coordinador); *ATLAS de las plantas de la medicina tradicional mexicana*, tres tomos; Instituto Nacional Indigenista; México, 1994.
- Artaud, Antonin; *México y viaje al país de los tarahumaras*; Edición Fondo de Cultura Económica; México; 1987.
- Bahti, Tom; *Southwestern Indian tribes*; KC Publications; United States of America; 1989.
- Bassols, Angel; *Geografía Económica de México. Teoría, fenómenos generales, análisis regional*; Editorial Trillas; quinta edición; México; 1984.
- Bennet, Wendell, C. y Zingg, Robert, M. *Los Tarahumaras: una tribu india del norte de México*; Instituto Nacional Indigenista; México; 1986.
- Berger, Peter; *EL DOSEL SAGRADO. Elementos para una sociología de la religión*; Amorrortu Editores; Argentina; 1971.
- Bonfil, Guillermo; *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*; Editorial Nueva Imagen; México; 1981.
- Bonfil, Guillermo; *México Profundo. Una Civilización Negada*; Editorial Grijalvo; México; 1990.
- Bonfil, Guillermo; *Pensar nuestra cultura*; Alianza Editorial; México; 1991.
- Bonfil, Guillermo; (compilador); *HACIA NUEVOS MODELOS DE RELACIONES INTERCULTURALES*; Edición del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; México; 1993.
- Castaneda, Carlos; *Las enseñanzas de Don Juan*; Edición Fondo de Cultura Económica; México; 1992.
- Cecéña, José Luis; *México en la órbita imperial*; Ediciones el Caballito; México; 1979.
- Crespo, Luis Felipe; *Usos Alternativos del Bosque. Hacia una Propuesta de Microdesarrollo para los Pueblos Indígenas. Pueblos Indígenas y Microdesarrollo en la Tarahumara*. Seminario Permanente Sobre Indigenismo. Instituto Nacional Indigenista, Delegación Chihuahua, 7 y 8 de diciembre de 1993. Documento mimeografiado.
- Chayanov, Kerblay, Thorner, Harrison; *CHAYANOV Y LA TEORÍA DE LA ECONOMÍA*

CAMPESINA; Editorial Pasado y presente; Cuadernos de Pasado y Presente número 94; primera edición; México; 1981.

De Velasco, Pedro; *danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*; Ediciones del Centro de Reflexión Teológica, A.C; segunda edición; México; 1987.

Del Paso y Troncoso, Francisco; *Las guerras con las tribus yaqui y mayo*; Colección: Clásicos de la Antropología Mexicana; Instituto Nacional Indigenista; México; 1977.

Díaz-Polanco, Héctor; et.al. *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*; Juan Pablos Editor; México; 1979.

Embriz, Arnulfo; *El INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA: Cuarenta años de trabajo en la Tarahumara*; CUADERNOS DE TRABAJO número 8; Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-Instituto Nacional Indigenista; México; 1992.

Embriz, Arnulfo; et. al; *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*; Instituto Nacional Indigenista; México; 1994.

Enríquez, Jorge; *Análisis geoeconómico del Sistema Regional de la Sierra Tarahumara*; UNAM, México, 1988.

Fontana, Bernard; *The Vikta: a Biblio History*; Journal of Southwest, volume 29, number 3; University of Arizona, United States of America; autumn of 1987.

G. W. Tyrrell; *La tierra y sus misterios*; Editorial Labor; segunda edición; España, 1972.

Galinier, Jacques; *From Montezuma to San Francisco: the wigita Ritual in Papago (Tohono O'odham) Religion*; Journal of Southwest, volume 33, number 4; University of Arizona, United States of America; winter of 1991.

Gamio, Manuel; *Forjando patria. Pronacionalismo*. Editorial Porrúa; Hermanos. México; 1916

Gehlbach, Frederick R; *Mountain Island and Desert Seas*; Texas A & M University Press; United States of America; 1981.

Ginzburg, Carlo; *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*; Editorial Océano; México; 1998.

González, Rodríguez, Luis; *Tarahumara. la sierra y el hombre*; SEP/80 – Fondo de Cultura Económica; México; 1982.

González, Rodríguez, Luis; editor; *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara*; Editorial Camino, Colección centenario; México; 1991.

González, Rodríguez, Luis; *Crónicas de la Sierra Tarahumara*; Editorial Camino, Colección centenario; México; 1992.

González, Rodríguez, Luis; *El noroeste novohispano en la época colonial*; Miguel Angel Porrúa e Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM; México; 1993.

Habermas Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*; Editorial. Taurus; Buenos Aires; 1989.

Habermas, Jürgen; *Teoría de la acción comunicativa Volumen II*; Editorial Santillana, España 1992.

Hernández, Silva, Cuauhtémoc, H; *Insurgencia y autonomía. Historia de los pueblos yaquis: 1821-1910; Historia de los Pueblos Indígenas de México*; Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social e Instituto Nacional Indigenista; México; 1996.

Herrera, Arturo; *La promoción: características y perspectivas de las organizaciones indígenas*. En: *Pueblos Indígenas y Microdesarrollo en la Tarahumara*, Seminario Permanente Sobre Indigenismo, INI, Chihuahua; 7 y 8 de diciembre de 1993. Documento mimeografiado.

Hu-DeHart, Evelyn; *Adaptación y resistencia en el Yaquimi. Los Yaquis durante la Colonia*; Historia de los Pueblos Indígenas de México; Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social e Instituto Nacional Indigenista; México; 1995.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática; *XI Censo General de Población y Vivienda, Chihuahua, 1990*; Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática; México; 1992.

Instituto Nacional Indigenista; *DERECHOS INDÍGENAS lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*; Instituto Nacional Indigenista; México; 1991.

Instituto Nacional Indigenista, Delegación Chihuahua; *Relatoria del Primer Encuentro Regional de la Baja Tarahumara, Cerocahui, Municipio. de Urique, 8 al 10 de noviembre 1991. Sine Napawika Suuabaga Jena Relebegana E'jperegame. Selogachi ravé osa naó aligemakue, mecha, nov. bami 1991*. Documento mimeografiado.

Instituto Nacional Indigenista; *Perspectivas para el desarrollo de los pueblos indígenas de México, PROGRAMA NACIONAL DE DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS*, Instituto Nacional Indigenista, segunda edición, México, 1993.

Instituto Nacional Indigenista, varios autores; *CUADERNOS DE ANTROPOLOGÍA JURÍDICA*; México; 1994.

Instituto Nacional Indigenista; *FLORA MEDICINAL INDÍGENA DE MÉXICO*, tres tomos; Instituto Nacional Indigenista; México; 1994.

Instituto Nacional Indigenista, Delegación Chihuahua; *Programa Integral de Desarrollo Serrano*. Documento mimeografiado.

Instituto Nacional Indigenista, Delegación Chihuahua; *Estrategia para el Fortalecimiento de la Organización Indígena en la Sierra Tarahumara*. Documento mimeografiado.

Instituto Nacional Indigenista, Delegación Chihuahua; *La Tarahumara: una lectura actual, Informe de la gestión, 1990-1994, de la Delegación Estatal Chihuahua, del Instituto Nacional Indigenista*. Documento mimeografiado.

Jordán, Fernando; *Crónicas de un país bárbaro*; Costa Amic Editores; segunda edición; México; 1996.

Juárez, Batista, Dolores; *Ra' ósari*; Edición de la Universidad Autónoma de Chihuahua; Colección Flor de Arena; México; 1994.

Kenneth Turner; John; *México Bárbaro*; Costa Amic Editor; México; 1974.

Lartigue, Francois; *indios y bosques, políticas forestales y comunales en la sierra tarahumara*; ediciones de la casa chata número 19; Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social; México; 1983.

- Leff, Enrique y Carabias, Julia; (coordinadores); *CULTURA Y MANEJO DE RECURSOS NATURALES*, dos volúmenes, varios autores; Edición del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM y Miguel Ángel Porrúa; México, 1993.
- Lumholtz, Carl; *El México desconocido*; Instituto Nacional Indigenista; México; 1986.
- Marx, Karl; *El capital, capítulo VI (inédito)* Siglo XXI Editores; México; 1985.
- Meadows H. Donella; Meadows L. Dennis; Randers, Jorgen y Behereenes W. Willam III; *The limits to growth. A report for the Club of Rome's. Project on the predicament of Mankind*. Universe Books; United States of America; 1972.
- Mendizábal, Miguel Othón de; *La evolución del Noreste de México*, México 1946.
- Merino, Leticia, (coordinadora); *El manejo forestal comunitario en México y sus perspectivas de sustentabilidad*. Edición del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM; México; 1997.
- Merril, William; *Almas Rarámuris*; Edición del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Instituto Nacional Indigenista; México; 1992.
- Montemayor, Carlos; *Los Tarahumaras, pueblo de estrellas y barrancas*; Editorial Aldus; México; 1999.
- Nolasco, Margarita; *Los Seris: mito y realidad. La obra de W. J. Mc Gee*; en: *Los Seris de Sonora, México*; Instituto Nacional Indigenista; México; 1980.
- Orozco, Víctor; Compilador; *Las guerras indias en la historia de Chihuahua*; Antología, Edición Universidad Autónoma de Ciudad Juárez - Instituto Chihuahuense de la Cultura; México; 1992.
- Plancarte, Francisco; *El problema indígena tarahumara*; Instituto Nacional Indigenista; México; 1954.
- Pérez De Rivas, Andrés; *Triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, tres volúmenes; Editorial Layac; México; 1944.
- Porrás, Eugenio; copilador, *NOLIRUAME: SEMANA SANTA Y SOCIEDAD EN LA TARAHUMARA, Informe de campo del Programa de Desarrollo Forestal Chihuahua-Durango del Instituto Nacional Indigenista*, documento de trabajo; Chihuahua; 1993.
- Pozas, Ricardo e Isabel; *Los indios en las clases sociales de México*; Siglo XXI Editores; México; 1971.
- Radding, Cynthia; *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora: 1530-1840; Historia de los Pueblos Indígenas de México*; Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social e Instituto Nacional Indigenista; México; 1995.
- Sacristán, Manuel; *Antonio Gramsci Antología*, Siglo XXI Editores, 6ª edición; México; 1981.
- Sánchez, Rocío y Tagle, Agustín; *Recuento Sobre los Usos de la Variedad Florística de la Tarahumara, una Visión Global*; Informe del proyecto: Cultura y Manejo de Recursos Naturales; Instituto Nacional Indigenista; Delegación Chihuahua; 1994. Documento mimeografiado.
- Sánchez, Vicente; *Notas para una delimitación conceptual del ecodesarrollo*; Revista

Interamericana de Planificación. Organo de la Sociedad Interamericana de Planificación; Vol. XV, número 57; México; marzo de 1981.

Secretaría de Desarrollo Social; Instituto Nacional de Solidaridad; *Organización, Desarrollo y Gobierno Indígena en la Tarahumara*; México; 1998.

Solis, Roberto; *Desarrollo y medio ambiente: estudio de caso del manejo ambiental en la frontera México-Estados Unidos*; Tesis para obtener el grado de Licenciado en Geografía; Universidad Nacional Autónoma de México; México; 1987.

Spicer, Edward; *The Yaquis: a Cultural History*; University of Arizona Press; United States of America; 1980.

Spicer, Edward; *Cycles of Conquest. The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of Southwest, 1533-1960*; The University of Arizona Press; United States of America; 1989.

Slavenhagen, Rodolfo; *Las clases sociales en las sociedades agrarias*; Siglo XXI Editores; México; 1969.

Tello, Marta; *El MISMO DIABLO NOS ROBÓ EL PAPEL: dos estudios de educación y resistencia cultural entre mixes y tarahumaras*; Edición del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; México; 1994.

Toledo, Víctor M.; *Uso múltiple del ecosistema: Estrategias de desarrollo*. Revista Ciencia y Desarrollo, número 11; noviembre-diciembre; México; 1976.

Valdivia, Teresa; *USOS Y COSTUMBRES DE LA POBLACIÓN INDÍGENA DE MÉXICO. Fuentes para el estudio de la normatividad (ANTOLOGÍA)*; Instituto Nacional Indigenista; México, 1994.

Valdivia, Teresa y Buitimea, Cipriano; *Como una huella pintada*; Instituto Nacional Indigenista; México, 1995.

Valiñas, C. Leopoldo; *Las lenguas indígenas mexicanas: entre la comunidad y la nación*; en: Arispe, Lourdes; Coordinadora; *Antropología Brava de México*; Edición de la Academia de la Investigación Científica y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM; México; 1993.

Varios autores; *Notas históricas sobre el gobierno de los tarahumaras. Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*; memorias; Comisión Estatal de Derechos Humanos-Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua- Universidad Autónoma de Ciudad Juárez- Universidad Autónoma de Chihuahua; México; 1992.

Varios autores; *La empresa social forestal. Tercer Taller de análisis de experiencia forestales*; Fundación Friederich Ebert y Servicios de Apoyo Local al Desarrollo de Base A. C. México; 1992.

Varios autores; *ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO, región NOROESTE*; Edición del Instituto Nacional Indigenista; México; 1995.

Varios autores; *poder local, derechos indígenas y municipios*, Cuadernos Agrarios 16, nueva época, México, 1998.

Vázquez, Germán; *Las siete ciudades de Cibola. Los españoles en el sur de los Estados Unidos*; Colección el Gran Encuentro; Ediciones SM; España; 1990.

Villoro, Luis; *Los grandes momentos del indigenismo en México*; Edición Fondo de Cultura

Económica - El Colegio de México; México; 1949.

Warman, Arturo; et. al. *De eso que llaman Antropología mexicana*; Editorial Nuestro Tiempo; México; 1970.

Warman, Arturo, *POLÍTICAS Y TAREAS INDIGENISTAS (1989- 1994)*, Boletín Indigenista, Año 1, Número 1, junio-julio de 1989; Instituto Nacional Indigenista; México; 1989.

Weaver, Thomas; *Los Indios del Gran Suroeste de los Estados Unidos*; Editorial MAPFRE; España; 1992.

Zemelman, Hugo y G. Valencia; *Sujetos sociales y subjetividad*; El Colegio de México; México; s/f.

Zemelman, Hugo y A. Martínez, *CONOCIMIENTO Y SUJETOS SOCIALES. Contribución al estudio del presente*. El Colegio de México; Jornadas 111; México; s/f.

Zolla, Carlos; et. al. *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*, dos tomos; Instituto Nacional Indigenista; México, 1994.

Zolla, Carlos; et. al. *La Medicina Tradicional de los Pueblos Indígenas de México*; Instituto Nacional Indigenista, México, 1994.

