



**FACULTAD LATINOAMERICANA DE
CIENCIAS SOCIALES
SEDE ACADÉMICA MÉXICO**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
XVI PROMOCIÓN
2006 – 2008**

Resistencia y Dominación: Los efectos de la
modernización en la Sierra Tarahumara

Tesis que para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales

Presenta:

Lic. Julio Gerardo Quiroz Gómez

Director de tesis:

Dr. Santiago Carassale

Instituciones, políticas públicas y movimientos sociales

México, D. F. Agosto de 2008

Agradeciendo el financiamiento a CONACYT durante los últimos dos años

Resumen

El llevar a cabo el trabajo de investigación presentado en las páginas siguientes tiene como intención principal mostrar de manera descriptiva las diversas formas de acción que dieron sustento a los procesos de modernización propios de la sierra tarahumara tomando en cuenta dos momentos de relevancia para el caso de estudio y para la conformación de México como un Estado nacional basado en el ideal de la República: la consolidación de las políticas *porfiristas* de finales del siglo XIX y la solidificación de las políticas indigenistas de alcance nacional que se abrieron paso en las comunidades indígenas del país a partir de la creación del Instituto Nacional Indigenista a finales de la década de 1940 y principios de los años 50's.

Se reconoce que en la etapa actual de la modernización de la sierra indígena del estado de Chihuahua se gestan procedimientos que involucran no solamente a los aparatos estatales, sino que se integran asociaciones de orden civil, de asistencia privada e inclusive empresas mediante proyectos filantrópicos pero, por la prontitud, la novedad y la poca estabilidad de dichos procedimientos de modernización en el espacio indígena de la Sierra rarámuri la presente fase se aborda sucintamente en este trabajo.

Posteriormente a la fase descriptiva de la modernización de la tarahumara manifiesta a través del internamiento en la región de instituciones estatales que a su vez se plantean la consolidación de un modelo exógeno de socialización sin la existencia propia de una filosofía y una ontología de la modernidad en conjunto, se estudian y analizan las diferentes formas de captación y respuesta de las agencias y procesos modernizatorios por parte de los "pueblos originarios" de la sierra con la intención de observar posibles manifestaciones y tipificaciones de resistencia *indígena-campesina* a las acciones e incursiones del Estado.

Derivada de la propuesta analítica antes planteada surge una cuestión que esta investigación se propone responder y es la siguiente: *¿Cuáles son los motivos que conducen a la sociedad tarahumara hacia la resistencia por el cambio deveniente de diversos agentes modernizadores propuestos por las políticas de Estado?*.

La existencia de formas diversas posibles de resistencia por parte de los indígenas de la sierra tarahumara puede deberse según ciertas intuiciones de corte teórico sustentadas en la revisión y ejecución de trabajo de carácter etnográfico en aspectos tales como: una estabilidad y complejidad de la estructura social propia de las comunidades suficientemente operativa como para sustentar la reproducción social de la tarahumara y la intervención de actores externos a la comunidad indígena que han acaparado y/o distribuido los "beneficios" de la modernización de manera desigual, disminuyendo a su vez la participación de los indígenas en los procesos de cambio. Es esta otra de las vertientes que la investigación realizada procura observar y debatir.

En último lugar la investigación mantiene las puertas abiertas al examen futuro de los procesos de modernización gestados al interior del modelo económico trans-nacional que ha asumido y no en pocas ocasiones rebasado el papel de las instituciones estatales como principales agentes de la acción modernizatoria de la nación.

Abstract

The objective of this work is to demonstrate the existence of Raramuri native's resistances to modernization processes created by the State and government. For it analyze the relationship between power and subordination, domination and resistance among *mestizos* and natives in *La Sierra Tarahumara* range. It is evaluated through James Scott theory which prioritizes speeches *public transcripts* and *hidden transcripts* observation. They institutionalize communication channels and structure social relations in Tarahumaras communities.

Key words: Modernization, State, *hidden transcripts*, power, subordination, domination, hegemony.

Índice

Resumen	2
Agradecimientos.....	7
Introducción.....	8
Planteamiento del problema	8
Los estudios en la tarahumara.....	10
Preguntas de investigación.....	13
Hipótesis para el caso.....	14
Objetivo general.....	14
Objetivos particulares.....	15
El estudio de caso.....	15
Estructura de la investigación.....	18
Nota aclaratoria.....	20
Capítulo I	21
Modernización: ¿Un paso hacia la modernidad?	21
Modernidad y modernización: Definiciones teóricas.....	21
La modernización como proyecto de Estado.....	25
La modernización fragmentaria.....	29
La modernización autoritaria.....	32
La modernización en América Latina.....	35
Modernidades múltiples, modernidades alternativas.....	38
Proyectos modernizatorios en comunidades indígenas.....	41
La modernización en la tarahumara.....	44
El ejercicio de la protesta en sociedades en momentos de modernización: Enfoques de estudio.....	48
Las teorías clásicas.....	50
Pluralismo y sociedad de masas.....	51
La visión desde lo nacional.....	52
El concepto de resistencia.....	54
La resistencia a proyectos modernizatorios en comunidades indígena-campesinas.....	57
La posición de los indígenas frente a la modernización en la sierra tarahumara.....	60
Capítulo II.....	63
Los efectos de la modernización en la Sierra Tarahumara	63
La modernización durante el porfiriato.....	63
Minería en la modernización del estado de Chihuahua.....	65
Los ferrocarriles en la era de Porfirio Díaz.....	67
Ferrocarriles y tenencia de la tierra.....	68
La luz de la modernización en la tarahumara.....	71
Educación, salud, comunicaciones.....	77
Relaciones entre indígenas y mestizos: Subordinación y poder.....	80
Capítulo III.....	87
La sierra tarahumara: Un esbozo de su reproducción social.....	87
Ubicación geográfica.....	87
Regiones de la sierra tarahumara.....	89
Grupos indígenas de la tarahumara.....	91
La comunidad tarahumara.....	92
La ranchería.....	94
Las relaciones de parentesco.....	95
Autoridades tradicionales.....	97
El tesguino o batari.....	99
El ejido como modelo de reproducción social en la tarahumara.....	101
Contradicciones entre el ejido y la comunidad tarahumara.....	102
El papel del Instituto Nacional Indigenista en la consolidación del ejido.....	104
El indigenismo en la tarahumara como agente modernizador del Estado.....	105
Cambios sociales en la tarahumara a partir de la llegada del ejido.....	107
Los actores sociales de la tarahumara.....	108

El sector minero.....	109
La Compañía de Jesús.....	109
Las asociaciones defensoras de Derechos Humanos.	111
El indigenismo y la intervención del Estado mexicano.....	112
Capítulo IV.....	115
<i>La comunidad tarahumara: Una respuesta a los proyectos de modernización por parte del Estado..</i>	115
Los discursos de la resistencia.	115
La colonización del bosque: Un proyecto estatal.	118
Resistencia y rebelión tarahumara: Una respuesta a la colonización española.	121
Los discursos ocultos de la modernidad tarahumara: Poderosos y subyugados.	127
Se ha hablado sobre la configuración de los discursos ocultos en las relaciones de poder.....	127
Y... ¿Cómo resisten los tarahumaras?.....	140
Derechos Humanos: ¿Un nuevo ámbito de protesta para los tarahumaras?	157
Conclusiones	162
Bibliografía.....	171
Sitios Web.....	177

A Elizabeth... por tu fortaleza frente a la vida y la muerte.

Agradecimientos

A mis padres Miguel y Teresa por su confianza y su perseverancia siempre encaminadas a la satisfactoria realización de mis metas personales y profesionales.

A mi hermano por su apoyo incondicional durante este ya largo camino.

A César Pérez, entrañable amigo de toda una vida, por su ayuda, su compañía y su compañerismo durante la ejecución de este trabajo.

A Santiago Carassale por su paciencia, su comprensión y sobre todas las cosas por el ejercicio de la libertad para culminar el presente trabajo.

Introducción

¿Es posible una diferencia sin poder y una comunicación que conserve la diferencia?
Alberto Melucci.

Planteamiento del problema.

Con el advenimiento del sistema político-económico capitalista estructurado a partir del surgimiento y solidificación del proceso civilizatorio occidental, la modernidad en su fase instrumental, y de la consecuente transformación estructural de los Estados-nación, nacen en la sociedad nacional y regional de los diferentes Estados momentos de apertura hacia nuevas oportunidades de modernización y cambio al interior de los pueblos *indigeno-campesinos*, principalmente en los países del tercer mundo. A la par de esto, germinan algunas demandas las cuales se encuentran vinculadas al uso y apropiación de los recursos naturales de los “pueblos originarios” por un lado, mientras que en una instancia distinta se pretende materializar dicha apropiación a favor de empresarios locales (municipales o estatales), nacionales, o bien, ser apropiados a favor del Estado con la intención (entre otras) de formular proyectos vinculados a la necesidad imperante de impulso y progreso socio-económico en territorios habitados comúnmente por comunidades indígenas o campesinas.

En México uno de los casos más importantes para el desarrollo de este tipo de proyectos se suscita en el estado de Chihuahua. La importancia de los diversos proyectos de modernización es de resaltar tomando en cuenta que estos han sido de los más ambiciosos al interior de la República Mexicana afectando directamente a las comunidades indígenas que habitan la Sierra Tarahumara, no sólo desde las fechas en que se genera un modelo de organización social y política anclado a los conceptos liberales de Estado, sino desde los tiempos de la colonización que en la tarahumara fueron conducidos por la orden de los Misioneros Jesuitas, quienes no buscan en un primer momento la modernización de las comunidades pero si plantean al menos la posibilidad de incorporarlas e integrarlas a las estructuras de socialización propias de la naciente sociedad occidental.

La coexistencia de múltiples actores (Misioneros Jesuitas, instituciones federales, estatales y municipales, partidos políticos, asociaciones civiles, entre otros) en

la sierra del estado de Chihuahua con la intención de generar acciones que constituyen al indigenismo incluso como política de Estado es la parte medular de la presente investigación, ya que la presencia de ellas y su relación con los pueblos indígenas de la zona permite observar la posible existencia de modalidades de resistencia a la modernización al interior de algunas de las comunidades indígenas de la Sierra tarahumara.

La pretensión de observar la posible presencia de formas de resistencia al cambio se basa primordialmente en la existencia varias demandas por la posesión de tierras ejidales por parte de indígenas, la observación de la implementación de programas de desarrollo por parte del Instituto Nacional Indigenista, (además de su papel de intermediario entre las comunidades y el Estado) la referencia constante en estudios e investigaciones por parte de antropólogos de grados diversos de estabilidad de la estructura social de los tarahumaras a lo largo de su historia, (desde la llegada de los Jesuitas hasta la actualidad) la observación participante que demuestra la subsistencia de una tensión constante de las relaciones entre indios e instituciones del Estado, etc.

Estos hechos son los que en cierto grado permiten observar las formas de organización que los actores de la Sierra tarahumara ejercen con la intención de proteger los bienes, las tradiciones, los recursos naturales y la estructura socio-territorial de la localidad y a partir de esto se puede generar también la pregunta general de investigación que será el eje conductor del presente estudio de la siguiente manera: *¿Cuáles son los motivos que conducen a la sociedad tarahumara hacia la resistencia por el cambio proveniente de diversos agentes modernizadores propuestos por las políticas de Estado?*. Es posible que para responder a esta pregunta sea necesario elaborar una descripción general de las relaciones sociales existentes entre los principales actores intervinientes en el proceso de defensa por la apropiación de los recursos naturales; entre ellos se encuentran el sector de la explotación minera, la Compañía de Jesús, los indigenistas, (asociaciones protectoras de los derechos humanos y “protectores” de la cultura indígena en general) los explotadores del recurso forestal y finalmente los indígenas rarámuri.

Así mismo es necesario observar el entramado de relaciones que se da a partir de la interacción de dichos actores en tanto permite vislumbrar la conformación del sistema social propio de la tarahumara además de proporcionar los elementos constitutivos de la estructura socio-territorial que rige la socialización de los indígenas. Este análisis

presume evidenciar los “por qué” de la posible resistencia al cambio en las comunidades tarahumara de la Sierra de Chihuahua. De esta manera, la “resistencia” se comprende para efectos de esta investigación como la superposición de los elementos culturales considerados propiamente modernos según las categorías de Gilberto Giménez² a las formas tradicionales de organización indígena pero sin existir un entrelazamiento permanente entre ambos ámbitos de la socialización.

La pertinencia del presente estudio se manifiesta en el sentido de una posibilidad de observar en el momento actual la formación de sistemas de socialización que permiten el cambio o la abierta resistencia al mismo a partir de diferentes demandas por el uso y apropiación del territorio por parte de diversos actores no pertenecientes a las comunidades de indígenas propiamente con la intención de implementar nuevos modelos de desarrollo en la zona centrados en la materialización de tres proyectos que son: 1) dar continuidad a la explotación de los recursos forestales sustentado en la defensa de un proyecto nacional que permite la integración de las comunidades indígenas a la vida económica del país, 2) ceder ante los intereses de inversionistas extranjeros para la explotación de recursos mineros y metales preciosos; (ello se da a partir de la entrada en vigor del TLCAN en el año de 1994) o, 3) agilizar la realización del *Plan maestro Barrancas del Cobre* que pretende expandir los servicios turísticos de los municipios barranqueños de la Sierra Tarahumara. Estos tres proyectos que se disputan por la apropiación del territorio indígena rarámuri permiten observar quiénes son los actores que participan activamente en la instauración de dichos proyectos y cuáles son los actores que han resistido,³ (si es el caso) y en qué medida han logrado su cometido estos proyectos.

Los estudios en la tarahumara.

Entre los primeros estudios de carácter antropológico realizados en la zona de la Sierra Tarahumara se encuentra el texto etnográfico *El México desconocido*, escrito durante los años de 1890 a 1898 por el antropólogo noruego Carl Lumholtz, el cuál a partir de una visión teórica con ímpetu evolucionista relata y describe a la sociedad tarahumara cómo una sociedad de trogloditas que ha logrado sobrevivir a la evolución y a la

² Ver. Infra: 16

³ Es bien sabido que en los últimos años se ha logrado detener la construcción de uno de los dos aeropuertos que se tienen proyectados para la expansión del proyecto eco-turístico en la zona.

modernización habitando en las cavernas existentes dentro del territorio sur-occidental del estado de Chihuahua.

“Esta vez llegamos a los habitantes de las cavernas. Los indios tarahumares de la Sierra Madre, una de las tribus mexicanas menos conocidas, vivían en cavernas en una extensión tal que propiamente puede llamárseles trogloditas americanos de hoy. Me resolví a estudiar interesante pueblo, especialmente a los gentiles.” (Lumholtz, 1986, tomo I: XIV) A partir de esta perspectiva, los tarahumara han sido considerados por múltiples viajeros extranjeros como los últimos *cavernícolas del continente americano*.

Durante las primeras décadas del siglo XX, la zona adquirió relevancia para los antropólogos norteamericanos teóricos del particularismo y relativismo cultural que estudiaron básicamente elementos culturales de reproducción simbólica. Estos estudios influyeron posteriormente las preocupaciones de los antropólogos mexicanos que incursionaron en la propagación del esplendor del indigenismo mexicano durante la formación del Instituto Nacional Indigenista; p.ej. Aguirre Beltrán.

Ya en los años setenta se observa la llegada de investigadores franceses que influenciados por la corriente marxista estructuralista estudian las problemáticas de la zona ya no desde una visión teórica que mantenía a las comunidades situadas dentro de un aislamiento geográfico y etnográfico sino que se comenzaron a observar estas regiones con la intención de estudiar cómo es que ellas se integraban al desarrollo de los capitales nacionales y transnacionales. En el caso de la Sierra Tarahumara, dicha integración se observó a partir del aprovechamiento del recurso forestal existente en la zona dando como resultado, entre otras cosas, la dificultad de integración de las comunidades indígenas rarámuri debido a sus formas organizativas basadas en la apropiación y distribución de los pobladores en las tierras ejidales. (Lartigue, 1983)

Para la década de los noventa y siguiendo la línea de abordaje teórica propuesta por los antropólogos franceses, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia se realizan estudios sobre la integración de la comunidad tarahumara en la realidad de la sociedad nacional, pero ahora desde perspectivas no vinculadas solamente con la producción de capital, sino pretendiendo observar su integración desde perspectivas tales como la educación nacional y las posibles contradicciones que ella genera al enfrentarse con el conocimiento “tradicional” rarámuri. (Manuel Buenrostro, 1993).

A mitad de la década de los años noventa y a hasta los días corrientes, los estudios en la Sierra Tarahumara se ven influenciados por la necesidad de observar el

impacto y los efectos que actividades como el narco-cultivo y el eco-turismo suponen en cuanto a las percepciones de territorialidad por parte de los indígenas habitantes de la zona y por parte también de los habitantes mestizos de la misma, además de la percepción emanada por la configuración del territorio nacional por el Estado mexicano.

Cabe resaltar que la oleada de estudios en las comunidades tarahumara a partir de los años 70's toma un punto de referencia común para reconstruir la historia de subsistencia de la comunidad el año de 1952, siendo este el momento⁴ en el cual el Instituto Nacional Indigenista llega a la comunidad de Guachochi con la intención de instaurar vías alternas para la modernización y la integración de los indios tarámuri al proyecto nacional.

“Durante el periodo al que nos referimos, la acción indigenista orientada al desarrollo se centró principalmente en tres aspectos: el impulso a la actividad forestal y agrícola, la expansión del aparato educativo y la difusión del sistema de salud.” (Sariego, 2002: 66) Los estudios más recientes en la zona se dedican al análisis de la efectividad y la eficacia de las propuestas indigenistas surgidas desde la llegada del INI⁵ hasta nuestros días respecto a la implementación de políticas en estos rubros.

Respecto al tema de estudio a desarrollar en la presente investigación se puede decir que ciertamente pretende seguir una línea constante de estudios sobre la tarahumara en el sentido estricto referente a la propuesta temática. En cuanto al caso a observar, es un problema actual e histórico que tiene un periodo de gestación de más de 400 años. A pesar de lo anterior, el estudio pretende insertarse en la vía de análisis correspondiente a la integración y la resistencia de las comunidades tarahumara al proyecto nacional.

El valor de esta investigación radica en proponer una perspectiva de análisis enraizada en la óptica sociológica vinculada a la resistencia al cambio que ha sido explorada ya en anteriores ocasiones en varios estudios ejecutados en diversas épocas al interior de la Sierra Tarahumara. Dicho marco analítico se constituye con la intención de poder comprender el por qué de la baja actividad de las comunidades tarahumara dentro del marco de la modernización partiendo de una visión socio-histórica de la configuración del sentido de la comunidad.

⁴ Un momento anterior se da durante el último decenio del siglo XIX. Vid. Humholtz. **El México desconocido**. 1986

⁵ Ahora y desde el año de 2003 Comisión para el desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI)

Por lo tanto, esta investigación si bien pretende formar parte de la literatura de la tarahumara que estudia la zona desde una perspectiva de integración al Estado nacional y a la modernización, el enfoque de análisis de los datos será dirigido a través de la línea argumentativa que sostiene la existencia constante de intentos por modernizar zonas *indigeno-campesinas* mientras estas, a su vez, transitan caminos variados hacia la resistencia por la introducción de agentes modernizadores en sus comunidades de asentamiento.

En términos generales se observa que las descripciones elaboradas por diversos antropólogos a partir del siglo XIX y hasta los años 70's del siglo XX principalmente, muestran la existencia de diversos niveles de resistencia al cambio al interior de las comunidades indígenas de la zona habitada por los tarahumara. De ser así, la presente investigación pretende dilucidar algunas motivaciones generales que han posibilitado esta estabilidad.

Preguntas de investigación.

Por lo tanto, las principales preguntas de investigación a resolver que se derivan de la exposición anterior son:

1. *¿Cuáles son los motivos que conducen a la sociedad tarahumara hacia la resistencia por el cambio auspiciado por los agentes modernizadores estatales?*

2. *¿Pueden considerarse las diversas formas de resistencia a los procesos de modernización como formas de protesta alternativas a los modelos “típicos” que emanan de la sociedad moderna con la pretensión de generación de sociedad civil y política?*

De ellas se pueden generar otras cuestiones que versan en el mismo sentido pero que conciernen a las particularidades del caso concreto de la Sierra Tarahumara:

¿Por qué no han sido exitosos los procesos modernizadores al interior de las comunidades indígenas de la sierra tarahumara?

Las estructuras de parentesco y la organización socio-territorial en la tarahumara *¿permiten o dificultan la integración de sus comunidades a los procesos modernizatorios emergentes de las políticas indigenistas planeadas por el Estado mexicano?*

¿De que manera se organizan los diversos actores tanto para aprobar o resistirse a la materialización de los proyectos modernizatorios?

Hipótesis para el caso.

a) El bajo nivel en la adopción de agentes modernizadores que propicien el cambio al interior de la organización social tarahumara puede deberse principalmente a dos factores, ellos son: 1) La estabilidad de la estructura social es lo suficientemente compleja como para sustentar la subsistencia y la reproducción social y 2) la intervención de actores externos a la comunidad indígena que han acaparado y/o distribuido los “beneficios” de la modernización de manera desigual, disminuyendo a su vez la participación de los indígenas en los procesos de cambio.

Aquí la variable dependiente es la adopción de agentes modernizadores al interior de las comunidades que propicien el cambio y las variables independientes son: la estabilidad en la estructura social y la intervención de actores externos como mediadores de los procesos de modernización y cambio en las comunidades rarámuri.

b) La resistencia al cambio por parte de los indígenas habitantes de la Sierra Tarahumara se debe a la estabilidad de las estructuras que rigen su reproducción social y a la escasa participación al interior de los procesos que permiten en las actividades que surgen por la introducción de agentes modernizadores guiados ya sea por el Estado o por empresarios privados.

Las variables independientes que pretenden explicar la resistencia al cambio de los indígenas tarahumara son: Las estructuras de reproducción social y la escasa participación de los mismos en los procesos de modernización al interior de la zona.

Objetivo general.

Estudiar cómo se estructura la organización social en general de la tarahumara con la intención de comprender la forma en la que se integran los actores y cómo es que estos comprenden la idea de comunidad.⁶

⁶ En este caso, la comunidad es la expresión práctica del concepto de identidad colectiva, o sea, el primero dota de una dimensión empírica al segundo.

Objetivos particulares.

- 1) Estudiar la configuración del sistema social tarahumara a partir del modelo socio-territorial denominado ranchería con la intención de dilucidar la importancia de éste para la conformación de la identidad colectiva de las comunidades indígenas de la Sierra de Chihuahua.
- 2) Observar si el sistema de rancherías propicia o entorpece la absorción y la participación de los indígenas al interior de los proyectos de modernización propuestos por las políticas indigenistas del Estado mexicano.

El estudio de caso.

Para comprender la importancia y la viabilidad del enfoque de observación de los datos para el estudio del sistema social de las comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara, se explicará cómo es que la concepción de estabilidad y cambio observada desde la perspectiva de la resistencia y esbozada de manera general en los apartados anteriores, sustenta la presente investigación en tanto permite la comprensión de las dinámicas sociales al interior del grupo ya mencionado. Los conceptos de cultura moderna (o de sociedades complejas) versus sociedades tradicionales o simples son quienes permiten engarzar la abstracción del entramado teórico con la practicidad de la vida cotidiana de los habitantes de la Sierra Tarahumara, específicamente en las comunidades de Bocoyna, Creel, Sisoguichi, San Juanito, Batopilas, San Ignacio de Arareco, Turuachi, entre otras, ubicadas al interior de la sierra tarahumara en el estado de Chihuahua.

Respecto a las tres categorías contenidas en el concepto de cultura moderna propuestas por Gilberto Jiménez (2002), la racionalización que se sustenta en el uso de la tecnología para la reproducción de la cultura misma, se manifiesta actualmente en el municipio serrano de Bocoyna el cual forma parte del Proyecto eco-turístico *Plan Maestro Barrancas del Cobre* que contiene como objetivos: construir más de 300kms. de carreteras, dos estaciones de ferrocarril, dos aeropuertos, sistemas de agua potable y alcantarillado, hoteles, supermercados, centros de visitantes y hasta un rancho cinegético. En términos más generales la implementación y utilización de una racionalidad moderna para la explotación de los recursos forestales es el aspecto que más evidencia empíricamente la manifestación de esta categoría.

Sobre la categoría de la mercantilización, el *Plan maestro Barrancas del cobre* es en sí mismo un proyecto que pretende ampliar los servicios turísticos que se ofrecen en el área de “las barrancas”, ello con la intención de promover de forma más intensa los productos culturales que ofrece la tarahumara desde hace ya varios decenios. De la misma manera si se elabora una retrospectiva histórica de la Sierra Tarahumara, se observa que tanto actividades como la minería y la explotación forestal principalmente tienen la finalidad de incorporar a las comunidades indígenas en las actividades mercantiles propiamente capitalistas.

La categoría de diferenciación se da en el lugar justamente y de manera más notoria al interior del campo económico en el que las actividades de minería, explotación forestal, el turismo y la venta de ganado menor forman parte central de la generación de derramas económicas para la tarahumara. De hecho, el turismo es la segunda de las estrategias emergentes promovida de forma oficial por los gobiernos estatal y federal en 1997 a través de la Secretaría de turismo y el Departamento de turismo chihuahuense. Además de ello, la penetración de las diversas instituciones del Estado tanto a nivel federal como a nivel estatal e inclusive en el ámbito municipal y de otras instituciones como por ejemplo las de la iglesia católica, parecerían permitir la autonomización de las diferentes esferas que integran el sistema social de las comunidades indígenas tarahumara a estudiar. Las líneas anteriores pretenden resumir de forma general la existencia de los intentos y oportunidades de modernizar la región, pero como se verá a continuación, existe un contraste que es lo que se denota como resistencia, la cual pretende el mantenimiento y la estabilidad del sistema socio-territorial y las tradiciones que rigen la vida cotidiana de las comunidades afectadas.

En lo concerniente a la conceptualización de los indígenas de la tarahumara como sociedades simples que por lo tanto ejercen en ciertos momentos acciones de resistencia hacia los agentes modernizadores que se proponen integrar a las comunidades de indígenas a la vida nacional, se plantea observar las formas de estructuración del sistema de parentesco y de organización socio-territorial con la intención de conocer el nivel de diferenciación existente entre dichas esferas que son, el sistema social tradicional de la tarahumara y las estructuras emergentes a partir de la introducción de agentes de la modernización para después de ello, comprender el ejercicio de la resistencia y la baja adaptación al cambio emanado de los procesos modernizadores que han arribado a la zona a partir de la creación del Centro Coordinador Indigenista de la tarahumara en el año de 1952.

Es precisamente de la adopción de este enfoque de contraste entre estabilidad y cambio (modernidad-tradición, sociedades simples-sociedades complejas) que surge la necesidad de observar la composición societal que integra a la sociedad tarahumara como grupo étnico primordialmente a partir de la instauración del ejido como forma de tenencia de la tierra, pero sin dejar de lado su historicidad anterior a este momento ya que con ello se puede observar una línea de continuidad en sus formas de organización socio-territorial.

Como derivación de los planteamientos anteriores, en la Sierra Tarahumara se han observado eventos que pudiesen ser considerados como sobresalientes en tanto permiten sustentar la perspectiva de análisis de la problemática planteada a lo largo del presente texto, entre ellos están especialmente la manifestación de diputados y alcaldes del PRI y PRD junto con la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A.C. COSYDDHAC (que es la principal promotora de los Derechos Humanos en la sierra de Chihuahua) en el año de 1996 contra la aprobación legislativa del Fideicomiso Barrancas del cobre debido a que actores tales como los alcaldes y diputados mismos, además de los grupos étnicos afectados por la realización del Plan, se vieron excluidos de la toma de decisiones en cuanto a la coordinación para la materialización del propio proyecto. Las actividades anteriores se relacionan estrechamente con la configuración del proyecto eco-turístico de las Barrancas del Cobre, que a su vez engloba las problemáticas particulares surgidas a partir de la aprobación del *Plan de Desarrollo Urbano del Aeropuerto de Creel* que es en sí mismo un nuevo proyecto de desarrollo para las comunidades tarahumaras en el que participan no sólo el Estado en sus niveles federal, estatal y municipal, sino que se incorporan inversionistas del sector privado (nacionales y extranjeros). Ahora bien es necesario conocer si la baja participación y la resistencia hacia los agentes de cambio vertidos por los procesos de modernización, se deben a la estabilidad de la estructura social que compone la reproducción social de los tarahumaras o a otras causas ajenas a las formas de socialización indígena que no permiten el óptimo desarrollo de tales manifestaciones modernizatorias.

En conclusión, lo que se quiere analizar es la posición en la que se sitúan los actores que conviven en la tarahumara al momento de enfrentarse a situaciones que pretenden conducirlos hacia la modernización, y en caso de ser materializados tales proyectos, se desea conocer también que sucede con los actores siendo directamente afectados por éste proceso al interior de las zonas indígena-campesinas de la Sierra

Tarahumara. La elección de las comunidades de estudio radica en la posibilidad de describir diferencias en el comportamiento de los indígenas estando frente a los actores antes descritos y permaneciendo fuera de la interacción con los mismos, ello con la intención de captar la posible existencia de diferencias en su comportamiento y en su discurso según el ambiente social en el que se encuentren. Por lo tanto se observan comunidades en las que la composición del ejido se caracteriza por la mixtura⁷ de sus propietarios, p. ej. Turuachi o Creel, mientras que San Ignacio de Arareko se configura como un ejido en propiedad de los indígenas tarahumara exclusivamente.

Estructura de la investigación.

La investigación que se divide en cuatro capítulos que corresponden a los sub-temas principales que enmarcan el problema a desarrollar. En el capítulo primero se tocan aspectos generales sobre la modernización tanto como modelo endógeno y como exógeno, conducida ella como un proyecto estatal sustentado en la expansión de relaciones económicas de corte capitalista en diferentes naciones. También se exponen los tipos de modernización que han sido implementados por estados del primer mundo y por estados del tercero en los que se destacan los modelos autoritarios y fragmentarios que son los que afectaron directamente a los países de América Latina y por supuesto, México. Posterior a esto, se estudian de manera general las implicaciones de estos proyectos y procesos de modernización en las comunidades indígenas del país.

Se elabora un recorrido a las diferentes perspectivas teóricas de análisis sobre la protesta desde las teorías de los movimientos sociales y se les compara y contrasta a su vez con la propuesta teórica de James C. Scott sobre la resistencia con la finalidad de explorar diferencias y similitudes respecto a la concepción de la organización de los grupos sociales al momento de contra-restar la fuerza hegemónica que emiten los proyectos modernizadores exógenos. Para finalizar, el capítulo 1, se elabora una descripción sobre la posición que se mantiene al interior de las comunidades *indígena-campesinas* al enfrentarse a la modernización como proyecto de Estado.

El capítulo segundo aborda la expresión particular del proyecto modernizador porfirista en el Estado de Chihuahua como antecedente y parte-aguas de la modernización en territorio mexicano afrontando las actividades principales que se

⁷ Mixtura refiere a la coexistencia de ejidatarios indígenas y mestizos en proporciones similares.

llevaron a cabo en el interior del estado tales como la minería, la construcción de ferrocarriles, la explotación forestal, etc. En un momento posterior se focaliza la mirada del proyecto porfirista en las comunidades indígenas de la tarahumara y cómo es que éste evolucionó paulatinamente hasta convertirse en la guía de políticas públicas futuras tales como la creación del Instituto Nacional Indigenista que cumple la función hipotética de mediador entre las comunidades indígenas y el Estado central.

El tercer capítulo contiene una descripción de las comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara tomando en cuenta su ubicación geográfica, los grupos con los que comparten espacio, su estructura social, las formas de parentesco, sus formas y patrones de asentamiento y las formas tradicionales de gobierno que coexisten en la zona junto a la legislación municipal, estatal y federal. Después se observan los cambios suscitados en las estructuras propias de la comunidad tarahumara a partir de la llegada del ejido entendido éste como parte fundamental del proyecto modernizador del Estado mexicano y como una nueva forma de apropiación de la tierra y los bosques con fines productivos y de rentabilidad económica; se observan a los nuevos actores que se instalan en la sierra para materializar tal proyecto y las relaciones que establecen con los indios rarámuri.

En el capítulo cuarto se presenta el marco analítico que proporciona la visión teórica de James Scott respecto a la dominación, el poder y la resistencia con la finalidad de estudiar la información empírica obtenida de fuentes primarias y secundarias respecto a la modernización de la Sierra Tarahumara. Se esbozan también aspectos generales sobre proyectos de explotación forestal con la intención de crear un antecedente que permita comprender con exactitud las implicaciones que estos pueden tener en las manifestaciones de resistencia *indígena-campesina* de la tarahumara debido a la transformación, estandarización e instrumentalización de las relaciones del hombre con la naturaleza, consigo mismo y con los demás. Ello teniendo en consideración que las relaciones propias del capitalismo logran des-personalizar al individuo y a su comunidad, generándose así un vacío en la identidad individual y colectiva de los indígenas en un primer momento, mientras que en uno posterior, su vacío identitario produce paulatinamente una sub-cultura anti-hegemónica.

Se observan las manifestaciones de rebelión y resistencia en la tarahumara desde la llegada de los colonizadores españoles a la región y a partir de allí se comienza una reconstrucción de los discursos ocultos y de los discursos públicos de los dominados y de los grupos hegemónicos con el fin de vislumbrar sus expresiones en el mundo de la

“infra-política” y el sentido que esta adquiere en las relaciones sociales entre ambos grupos y al interior de los mismos cada uno por separado. Se muestran también algunos antecedentes generales sobre nuevos proyectos de modernización basados en las lógicas del libre mercado y cómo es que a partir de ellos comienza a gestarse en la tarahumara un nuevo discurso de protesta que tiene como base el ideal universalista de los derechos humanos. Para finalizar se da espacio a un acápite que muestra las conclusiones preliminares que genera el estudio anticipando que éstas no son definitivas pero sí mantienen el curso de la investigación hacia el futuro.

Nota aclaratoria.

Como una aclaración final es necesario mencionar que el trabajo aquí presentado no tiene como intención la elaboración de una reconstrucción histórica de la resistencia y la dominación en la Sierra Tarahumara. El trabajo pretende resaltar una serie de hechos sociales que evidencian la continuidad y la permanencia de relaciones sociales hegemónicas entre indios y mestizos; por lo tanto no debe juzgarse a partir de una comprensión cronológica o historiográfica de los sucesos de la dominación, sino por la puesta en evidencia de relaciones asimétricas que sustentan el poder y el dominio de los mestizos sobre el pueblo rarámuri. También es prioritario esclarecer que los hechos sociales aquí descritos y que permiten demostrar el ejercicio de la dominación son sucesos realizados en la cotidianeidad de las relaciones entre los grupos mestizos e indígenas; si bien existen acciones de resistencia indígena manifiestas en ceremonias rituales que exigen una escenificación dramática de la subordinación y el poder, éstas no son elemento central de estudio para la investigación aquí elaborada. A pesar de ello, se tocan de manera periférica algunas de las acciones simbólicas ejecutadas por los indígenas rarámuri de la Sierra Tarahumara.

Capítulo I

Modernización: ¿Un paso hacia la modernidad?

La humanidad moderna se encontró en medio de una gran ausencia y vacío de valores pero, al mismo tiempo, en una notable abundancia de posibilidades.

Friedrich Nietzsche.

Modernidad y modernización: Definiciones teóricas.

Para lograr comprender la resistencia de los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara a los proyectos modernizatorios propuestos a partir de diversas políticas de Estado es necesario comprender de manera general en un primer momento, cual es el significado teórico de los conceptos de modernidad y modernización así como las implicaciones sociales que ellos mismos tienen para la formación de una organización social, económica, política y jurídica tipificada con frecuencia como un modelo civilizatorio de los países ordenados en los parámetros del pensamiento y la cultura Occidental. En este sentido, los conceptos a desarrollar en este apartado deben ser relacionados con otros conceptos más de los que se desprenden principalmente la razón y el Estado-nación como ejes rectores de la socialización en el mundo moderno.

La modernidad es considerada como una etapa histórica y como un proyecto civilizatorio que tiene su mayor apogeo en la consumación de la Revolución Industrial inglesa, La independencia de los Estados Unidos de América y la Revolución Francesa de 1789 la cual se destaca por el surgimiento de un nuevo orden social, el Estado-nación, basado en el nacimiento de un sujeto individual capaz de generar un pensamiento racional y científico que le permite explicar, transformar y organizar la naturaleza y el mundo que le rodea a partir de la producción de leyes generales y objetivas que le conducen a su vez realizar una correlación más estrecha entre la producción de bienes y la organización de la sociedad a través de la implementación de una voluntad general referida al respeto a la igualdad, la soberanía y la fraternidad, gestando así una sociedad basada en el orden y el progreso de una cultura científica animada y ordenada por la voluntad de individuos libres de coacciones principalmente de tipo religioso. Por lo tanto, la razón es ahora el medio de adaptación a la vida social y el eje conductor de las necesidades individuales y colectivas “que remplace la

arbitrariedad y la violencia por el estado de derecho y por el mercado. La humanidad al obrar según las leyes de la razón, avanza hacia la abundancia, la libertad y la felicidad” (Touraine, 2000: 9)

Pero la modernidad no es en sí misma la simple transformación de una sociedad estamentaria en una estructura sustentada en la elaboración de acciones racionales vinculadas a la producción y satisfacción de necesidades a partir de un entramado de complejidades científicas, técnicas y administrativas, la modernidad es una metamorfosis del sistema y las estructuras sociales que implica una diferenciación y una especialización creciente respecto a los diferentes aspectos de la vida social: política, economía, vida familiar, religión, arte, derecho, etc.; esto con el fin de lograr una evolución social sustentada en el impulso del progreso técnico, la liberación de las necesidades y el triunfo del espíritu de la humanidad.

La complejidad de la sociedad moderna pretende desbancar a Dios como centro rector y de explicación de todos los sucesos acontecidos alrededor del individuo replazándolo por las explicaciones de carácter cientista, objetivo y general. Además, si es que no logra desaparecer la idea de Dios, es seguro que ella se relega hacia la ejecución de prácticas privadas causando al mismo tiempo una división entre la realización pública de la vida colectiva y su contra-cara la protección de su personalidad individual a partir de la constitución de un espacio de privacidad. De esta forma el espacio privado es el lugar donde se ejecutan y se desarrollan las actividades y la identidad individual, mientras el espacio público se caracteriza por “una actividad intelectual protegida de las propagandas políticas o de las creencias religiosas, la protección de la impersonalidad de las leyes contra el nepotismo, el clientelismo y la corrupción y que la vida pública y vida privada estén separadas, como deben estarlo las fortunas privadas y el presupuesto del Estado o de las empresas.” (Touraine 2000: 17)

La vida pública del sujeto individual tiene como aspiración la homogeneización de prácticas sociales partiendo de la creación de parámetros oficiales y mínimos de identidad que procuran generar la unidad social en una masa compuesta por una multiplicidad de agentes dispersos en un territorio que se intenta sea gobernado por la “política de la razón”. Para ello se conforma un modelo de estructuración social complejo que distribuye el poder a lo largo y ancho del *imperium* con la intención de vigilar, adoctrinar, supervisar y legislar los procesos públicos de socialización; este modelo de racionalización de la política y del poder se denomina Estado –nacional. La tarea principal de este aparato de control y administración del poder radica según

Ernest Gellner (1993: 119) en la implementación, manutención del orden y la funcionalidad de tres aspectos principales para el desarrollo de la vida pública que son: “el aparato escolar, que administra la identidad lingüística en histórica, el acceso a la educación o a una cultura desarrollada moderna y viable, o sea, se refiere al conjunto de fundamentos que hace a un hombre competente para ocupar los puestos normales en una sociedad moderna que le permite por decirlo así, moverse con facilidad en este tipo de medio cultural; el aparato militar que administra la identidad territorial y el aparato monetario que administra la identidad económica.” A partir de lo anterior se puede decir que el Estado-nación se conforma de criterios de identidad aunados a la gestión de la cultura por parte de los aparatos burocrático-estatales presentando la conformación de la nación como producto de la historia y como producto de la institución misma.

El Estado de la modernidad es un instrumento vital para la materialización de proyectos nacionales con fines de modernización de sus estructuras sociales, jurídicas, políticas, educativas y culturales, por ello la modernización como proyecto del Estado se comprende como un proceso global que propicia una transformación de la sociedad en un sentido totalitario, o sea, es un proceso que intenta abarcar todos los aspectos de la estructura social con la intención de provocar una transformación holista del sistema social general trastocando a la sociedad, la cultura, la economía, la política y el aparato jurídico en el que se vierte una nueva reglamentación del comportamiento del hombre. Se ha observado que esta reglamentación se soporta en la concepción de un sujeto individual acreedor de derechos y obligaciones igualitarias frente al Estado y frente al mercado, así como al interior de las relaciones propias del sub-sistema político en tanto tiene las mismas oportunidades de votar y ser votado; también como sujeto de derecho tiene las mismas oportunidades de protección de los aparatos de poder en cuanto a la procuración de justicia y más aún en lo que respecta a las oportunidades de subsistencia dentro del *imperium*. A partir de lo anterior se puede observar a la modernización como un proceso social endógeno o propiamente como un mecanismo de transformación, o tratarlo simplemente como un instrumento anclado a la industrialización de los procesos productivos y desarticulado de cambios estructurales profundos de la organización e integración del sistema social de la modernidad, entendida esta última en un sentido filosófico. La modernización como instrumento es entonces un proceso social exógeno.

La polar diferencia entre la modernización endógena o su instauración como un mecanismo de reproducción de la sociedad y la implementación de este proceso como un

factor cimentado en una racionalidad puramente instrumental es que el primero genera según Michel Foucault, una serie de aparatos estatales y un modelo de tecnologías de poder engarzadas a la necesidad de conformar un individuo libre capaz de generar en su mente la necesidad de un poder estatal que lo conduzca al progreso y la subsistencia de la especie humana solo a través de su propia acción individual dirigida y encausada por el aparato administrativo del Estado. “La idea de un gobierno de los hombres que piense ante todo y fundamentalmente en la naturaleza de las cosas y ya no en la mala índole de los seres humanos, la idea de una administración de las cosas que tome en cuenta en primer lugar la libertad de los hombres, lo que estos quieren hacer, lo que están interesados en hacer todo eso, son elementos correlativos. Me parece que hay algo esencial en una física del poder o en un poder que se piense como regulación sólo capaz de producirse a través de la libertad de cada uno y con apoyo de ella. No se trata de una ideología; no es verdadera, fundamental ni primordialmente una ideología. Es en primer lugar y ante todo una tecnología de poder; en todo caso, puede leérsela en ese sentido. (Foucault, 2006: 71)

Retomando las palabras rescatadas por el mismo Foucault cuando el Estado es en sí mismo un mecanismo de modernización social, éste debe comprenderse —según Palazzo— en cuatro sentidos diferentes. “Un “estado” es un dominio, *dominium*. En segundo lugar es una jurisdicción, un conjunto de leyes, de reglas de costumbres, más o menos a la manera de lo que nosotros llamaríamos institución, un conjunto de instituciones. Tercero “estado” es una condición de vida, en cierto modo un estatus individual, una profesión: el estado de magistrado o el estado de celibato o el estado religioso. Y cuarto y último, el “estado” es la cualidad de una cosa, una cualidad que se opone al movimiento.”(Foucault, 2006: 294)

A diferencia de este tipo de modernización, existen procesos que se manifiestan y se fundan en la necesidad de generar un aumento de la población con la intención de forjar una gran masa de trabajadores asalariados que puedan, en primer lugar elaborar los productos industriales a lanzar al mercado nacional e internacional, y en un segundo momento sean ellos mismos los clientes potenciales y obligados en la compra de los productos manufacturados a partir de las tecnologías modernas de producción en las que se hallan ya enrolados de forma obligada y —en ocasiones también— de forma inconsciente en tanto no han vivido realmente la modernización como un proceso holístico permeable a la totalidad del sistema social. La modernización como

instrumento “exige ante todo que cada país intente tener la población más numerosa posible; segundo, que esa población se consagre en su totalidad al trabajo; tercero, que los salarios percibidos por ella sean lo más bajos posibles a fin de que; cuarto, los precios del costo de las mercancías sean igualmente bajos y, por consiguiente, se puedan vender grandes volúmenes al extranjero.” (Foucault, 2006: 385)

Finalmente se debe decir que: “No se puede hablar del Estado —y *no puede comprenderse*— cosa como si fuera un ser que se desarrolla a partir de sí mismo y se impone a los individuos en virtud de una mecánica casi espontánea, casi automática. El Estado es una práctica. No puede dissociárselo del conjunto de las prácticas que hicieron en concreto que llegara a ser una manera de gobernar, una manera de hacer, una manera, también, de relacionarse con el gobierno.”⁸ (Foucault, 2006: 324)

La modernización como proyecto de Estado.

La modernización como proceso social endógeno surge en naciones de Europa occidental, primordialmente en Francia e Inglaterra y algunos dominios de habla inglesa, por ejemplo Estados Unidos durante la etapa final del siglo XVIII. Por proceso endógeno se comprende al desarrollo político, económico y social interno que trastoca las estructuras sociales de las naciones mencionadas generando cambios no únicamente dentro del campo de las tecnologías de la producción industrial, sino en la concepción y construcción de significados capaces de dominar una visión particular acerca del mundo separada ahora de las estructuras de reproducción social basadas en la tradición. Al respecto Eisenstadt menciona que “la modernización en Europa occidental y sus consecuencias directas —la de los estados Unidos y la de los dominios de habla inglesa— fueron los únicos casos de modernización autóctona y espontánea; es decir, de modernización que obedeció casi exclusivamente a desarrollos internos desde el seno de la sociedad.” (Eisenstadt, 1968: 116)

De manera totalmente diferente se dieron los posteriores casos de modernización, tanto en la misma Europa como fuera de ella ya que los agentes que la propiciaron en las demás naciones provenían si no de forma total, si considerablemente, desde afuera. Dicho proceso exógeno obedece ampliamente a los cambios económicos y políticos que se suscitaron en un primer momento por los cambios emergentes de la

⁸ Las cursivas son mías.

Revolución industrial inglesa y la Revolución política que dio origen al surgimiento del Estado francés. Un ejemplo del desarrollo de modernización comprendido como proceso exógeno se da claramente en la formación de Alemania y la integración del Japón, estos casos se caracterizan por la instauración de adaptaciones que buscan la integración al modelo con la intención de incrementar las posibilidades de evolución de sus naciones. “Alemania y Japón debieron enfrentar junto con muchos otros países, los problemas derivados de la simbiosis de la tradición y la modernidad. Ambos son, en nuestros días países altamente industrializados. Por consiguiente, comparten un gran número de características que son consecuencia de la propia industrialización y producto directo del cambio técnico y económico, o bien productos colaterales y variables de este.” (Bendix, 1964: 170). Con lo anterior se puede dar cuenta de algunas de las diferencias sustanciales que preceden a la idea de la modernización endógena y exógena, siendo las principales, los cambios dentro de la estructura social dando un paso del estamento feudal hacia un estamento propiamente mercantilista acompañado a su vez en una transformación de la ontología del mundo basada ahora en la noción de individuo, siendo este último el centro de la explicación del mundo, mientras que la modernización desde afuera trata de conservar las formas tradicionales y estamentales de organización y busca básicamente incorporarse al terreno del desarrollo tecnológico.

En términos generales puede decirse que la modernización de los Estados que se encontraron fuera de los dominios de las naciones de Francia e Inglaterra actuaron en cierto nivel bajo una idea de imitación y de seguimiento a las posturas emergentes de los países propulsores con la intención de incorporarse al nuevo proyecto civilizatorio que como tal, facilitaba las posibilidades de subsistencia para las naciones en reconstrucción. “Durante los siglos XVIII y XIX, toda idea surgida de Inglaterra o Francia encontró una respuesta creativa —o un eco, al menos— en Alemania. Si bien en el campo de la técnica y la industria no se alcanzó en varias décadas el cosmopolitismo vigente en el terreno cultural, también allí se produjo, a partir de fines del siglo XVIII, un sostenido avance, con frecuencia basado en la imitación de Inglaterra. Así mismo, la economía se vio estimulada (con ritmo creciente) por logros autóctonos, fruto de un comienzo de la iniciativa burocrática y de la evolución científica de las instituciones académicas, y complementado luego (aproximadamente desde la década de 1830) por esfuerzo empresariales.” (Bendix, 1964: 172)

Así, la modernización desde afuera se impone a partir de generar “el cambio de una tecnología tradicional a otra basada en la aplicación del saber científico; el pasaje de la agricultura de subsistencia a la producción agraria comercial; el reemplazo de una industria que emplea la fuerza animal y humana por una industria mecánica; y el desplazamiento de la granja y la aldea a los centros urbanos como lugar de trabajo y residencia. Se añaden también los efectos de una creciente economía de mercado sobre la división del trabajo; la sustitución de la primitiva relación familiar o cuasi-familiar entre el patrón y el obrero por un vínculo contractual y pecuniario, la diversificación de la estructura ocupacional; el aumento de la movilidad social; el desarrollo de la enseñanza elemental universal y otros.”(Bendix, 1964: 170). Todos ellos relacionados con el ámbito económico.

Esta modernización sustentada en una idea de desarrollo económico e instrumental se promueve principalmente por dos clases de actores que son quienes procuran y promueven los canales propicios para su consolidación, y aún siendo antagónicos, juegan un papel central para la materialización de las políticas y proyectos modernizatorios; estos actores son: las élites aristocráticas en el ejercicio del poder y las élites intelectuales. En las naciones donde la modernización surge desde el exterior, “tendieron a aparecer por lo menos dos (y a menudo más) élites modernizantes diferentes, por lo común disociadas entre sí. Por una parte estaban los gobernantes autocráticos, tradicionales o semi-tradicionales —Pedro el Grande, Catalina la Grande y sus descendientes en Rusia, los reyes prusianos, y más tarde los sultanes otomános— decididos a promover una modernización controlada y limitada a las esferas técnicas y a algunas de las económicas y administrativas. A lo sumo estaban dispuestos a abolir ciertos aspectos feudales de la estructura social, tales como la servidumbre campesina, pero no querían alentar cambios de largo alcance que pudieran asegurar la participación de grupos más amplios den este marco político. Por otra parte aparecieron diferentes grupos modernizantes, por lo común compuestos de intelectuales y algunos profesionales y empresarios, casi de cohesión, débiles y aislados de ellos mismos, con interrelaciones mutuas apenas endebles.” (Eisenstadt, 1968: 118)

Un ejemplo de los procesos de modernización exógena basada en el sustento de un aparato económico que permite no integrar a tal proceso cambios de orden social o político en un sentido amplio que trascienda los límites de la sociedad instrumental, son los casos de España y Portugal durante los años finales del siglo XIX y principios del siglo XX. “En un extremo de estos regimenes autocráticos modernos encontramos los

semi-autocráticos, tales como los más tradicionales del siglo XIX (por ejemplo, los regímenes español y portugués) o algunos los del este de Europa —la Polonia de Pilsudski o la Bulgaria del rey Boris— en el lapso comprendido entre las dos grandes guerras. Estos regímenes se caracterizaron principalmente por su propósito de reducir al mínimo los cambios sociales, económicos y políticos, al extremo de impedir el desarrollo pleno de las características plenas de los sistemas políticos modernos —por ejemplo, la extensión del sufragio—, y por desalentar las tendencias más activas de cualquier grupo o élite modernizante.” (Eisenstadt, 1968: 120)

Pero la modernización exógena no debe ser comprendida a partir de una imposición de cambios económicos por parte de las élites autocráticas donde las transformaciones sociales son mantenidas exclusivamente al margen o supeditadas al terreno de la economía, dicha modernización se construye no solamente por un camino que prioriza un aspecto de la complejidad de la sociedad total, sino que debe ser observada como una acción transversal que atraviesa gradualmente a todos los aspectos de las estructuras sociales incluyendo el círculo de la política aún de forma limitada. “En el otro extremo encontramos regímenes tales como la Alemania imperial de Bismark, que podemos considerar como un tipo mixto entre la autocrática pura y la del oeste europeo. Aquí apareció primero la diferenciación y desarrollo mucho más extendido de diversos grupos y estratos modernos, ya se tratara de grupos medios, empresarios económicos, intelectuales o profesionales; y, en función de objetivos modernizantes, élites centrales mucho más activas, pero orientadas relativamente hacia lo tradicional y autocrático, sintetizado en la personalidad de Bismark. Estas élites establecieron marcos políticos modernos unificados, y al mismo tiempo procuraron la industrialización de sus países, pero en sus propios términos.” (Eisenstadt, 1968: 120-121)

Aún tomando en cuenta la diferencia en las particularidades con las que se instauró la modernización en los países periféricos a la modernidad propiamente dicha, existen ciertas generalidades observables al interior de tales procesos mostrándose entre ellas: la poca capacidad de los diversos sectores sociales para articular organizaciones al interior del terreno de la política, y por lo tanto la baja posibilidad de generar y transformar las instituciones que rigen el ordenamiento de esta arena, lo que propicia como consecuencia lógica un detrimento de sus capacidades individuales —principalmente la autonomía— al mantenerse constantemente vinculados a las formas aristocráticas tradicionales de socialización propias de los Estados absolutistas; también

con la intención de no propiciar el divisionismo social, la formación de partidos políticos basados en ideologías liberales o democrático-socialistas fueron cooptadas por el Estado bajo la idea de un imperio unido, teniendo esto como consecuencia la escasa participación del grueso de la población dentro de las instituciones centrales en las cuales se producen las decisiones que guían el destino de las naciones en estadio de construcción y constitución.

“Tiene interés especial, por supuesto, el proceso de modernización en Rusia. Allí las actividades modernizantes de la autocracia, aunque menos intensas que en Alemania, por cierto, crecieron continuamente a lo largo del siglo XIX. La *intelligentsia*, que constituyó una de las élites principales y centralizadoras de la modernización, mostró un grado muy elevado de encerramiento, y sólo muy poca capacidad para alcanzar y penetrar a grupos más amplios, y ayudar a su transformación y modernización interna...las organizaciones obreras que surgieron en estas condiciones se caracterizaron por un encerramiento, su fragmentación, su autonomía y eficiencia política relativamente pequeña.” (Eisensatdt, 1968: 122)

La modernización fragmentaria.

En el apartado anterior se ha visto que el proceso de modernización desde afuera se constituye de forma parcial y se sujeta fuertemente a la noción de un desarrollo tecnológico y científico que propicie la complejización y la mecanización de la economía, en fin, mantiene sus ideales de reproducción societaria anclados a la emergencia de una racionalidad inmersa en el orden de lo instrumental dejando fuera las posibilidades de una transformación de las estructuras sociales tanto materiales como simbólicas que conduzcan hacia el cambio, sostenido en la idea de una sociedad de iguales y no al mantenimiento de una sociedad basada en la diferenciación semi-feudal y estamentaria. A este tipo de modernización se le conoce con el término de “modernización fragmentaria” y tiene como objetivo (a la par de la industrialización del sector económico) la urbanización de los Estados así como la burocratización y la centralización de las instituciones políticas.

En los países propulsores de la modernización fragmentaria, “las tendencias de los grupos más amplios y de la élite central, como ya lo hemos visto, sólo se identificaron, en cierto sentido, bajo el efecto del gran florecimiento de la industrialización y la urbanización bajo la égida de dependencias burocráticas de gran

escala, y de la fiscalización central. El rápido ritmo de la industrialización y de la urbanización sólo contribuyó a intensificar el exclusivismo *de los grupos gobernantes*, el enlace continuo de divisiones regionales, de status, religiosas, ocupacionales e intensificó así, en muchos sentidos, las rupturas y conflictos entre ellos.” (Eisenstad, 1968: 125)⁹

La situación anterior nos conduce hacia una pregunta fundamental la cual se ha intentado responder de diferentes maneras y que versaría más o menos en este sentido: *¿Cómo es que se mantiene la cohesión de una sociedad altamente diferenciada en los países envueltos en la conformación de una modernización de tipo fragmentaria?* Para intentar responder esta cuestión se hará un breve análisis del papel de la ideología en la formación de dichas sociedades ya que “la ideología de la ciencia social representa, pues, una nueva forma de solidaridad e identidad basada en el status profesional. La apelación a la ciencia es la apelación a la autoridad. El establecimiento científico mismo se basa en una jerarquía natural del talento en la cual la igualdad de oportunidades llega a ser el medio para la significación política desigual.” (Apter, 1970: 182)

Si bien la ideología de la modernización fragmentaria mantiene una importante relación respecto a la producción de conocimientos de índole científico, existen dos caras más —según David Apter— que permiten la consolidación del modelo político económico de industrialización, urbanización y centralización de las instituciones estatales siendo ellos el socialismo por una parte y el nacionalismo como creador de una conciencia identitaria por otro lado. “para examinar la significación de la ideología, consideramos los diversos tipos que creemos constantes en relación con los tres tipos de ideologías. Dos de ellos son característicos de las sociedades que se hallan el proceso de modernización —el socialismo y el nacionalismo— y el tercero es característico de las sociedades que se industrializan: La ciencia. Los participantes en todas las sociedades, sean coloniales o poscoloniales, antiguas o modernas, viejas o nuevas, ocultan la realidad de diferente manera. El proceso aparece con el despertar del nacionalismo en el Medio Oriente o el movimiento nazi, en las revoluciones de campesinos en Europa, y en la sociedad jacobina durante la revolución francesa. Estas percepciones ideológicas de la realidad se relacionan con la autoridad, por una parte, mediante los requisitos funcionales del gobierno y con grupos políticos por la otra.” (Apter, 1965: 260)

⁹ Las cursivas son mías.

En este sentido se puede afirmar que el papel de la ideología en las sociedades que comienzan el proceso de modernización pretende jugar un papel cohesionador de la sociedad a partir de la generación de elementos de identificación de las masas, mientras que la materialización de consensos se halla aún en un periodo de gestación precario y por lo tanto sus posibilidades de significación de la cotidianeidad de la vida de los sectores gruesos de la población afectada son realmente bajos. “Lo que sugerimos pues, es que el rol de la ideología en las comunidades que han iniciado recientemente su desarrollo, es promover autoridad. En la mitad del continuo mantiene la autoridad. En las sociedades antiguas, las ideologías compiten, debilitando la solidaridad y la identidad con el consiguiente peligro de alienación. Pero, paradójicamente, el consenso varía en dirección opuesta. En las regiones que se hallan desde hace poco en el desarrollo, el consenso es bajo; en cambio, las lealtades primordiales son altas y están fusionadas con la ideología.” (Apter, 1970: 168)

La ideología tiene entonces la tarea de generar sentimientos de unión y de unidad al interior de las naciones en vías hacia la modernización, además de consolidar los sistemas de autoridad aún teniendo que luchar en contra de las tradiciones culturales que en ciertas ocasiones llegan a generar tensiones entre las sociedad en general y los grupos dirigentes aposentados en sitios de realización del ejercicio de la autoridad. “En África encontramos dos casos contrastantes: Mali y Nigeria. En Mali, las discontinuidades culturales están cediendo ante nuevas medidas políticas en la sociedad, que representan una visión maliana del marxismo. En Nigeria no hay una ideología única que defina la ortodoxia política, y en su lugar hallamos una multitud de tradiciones e ideas que compiten entre sí. En Mali, los jóvenes son entusiastas partidarios del régimen. En Nigeria, los jóvenes están alejados del liderazgo, y no existe una ideología que haya encontrado eco. En Mali, la solidaridad es producida por una manipulación conciente de la ideología.” (Apter, 1970: 169)

En cierto sentido la ideología en los países estructurados a partir de la vía fragmentaria de la modernización cumple la misión de engarzar a la sociedad orgánicamente —en términos de Durkheim— a partir de una negociación constante entre los elementos tradicionales de las antiguas culturas y la inmersión de los nuevos elementos propiamente modernos sujetos a un raciocinio de la funcionalidad tecnológica de la sociedad. “La educación, el empleo industrial y el crecimiento de la vida urbana contribuyen —para el caso de Japón— más bien a reforzar la concepción orgánica de la sociedad en vez de destruirla. La identidad individual se encuentra

sirviendo al Estado y al emperador. La solidaridad se expresa mediante la trama de obligaciones familiares, que incluye a la casa real. Lo que en otros sistemas constituye normalmente fuente de tensión, dislocamiento y tiranez cultural, en el caso japonés resulta a la inversa. La suya es una ideología explícitamente tradicionalista, que engloba fines instrumentales, usada de manera deliberada para simplificar los problemas de identidad y de solidaridad.” (Apter, 1973: 174)

Esta posibilidad de fusionar elementos de la tradición a los procesos de modernización dotándolos de nuevas significaciones con la intención de mantener la estabilidad estructural de las sociedades en vías a la industrialización es una característica fundamental de los regímenes basados en ideologías de clase nacionalista puesto que “el nacionalismo incorpora elementos específicos de la tradición y los emplea para dar significado al establecimiento de un sentido de identidad y solidaridad firmemente arraigado. El socialismo es más universalista y de tendencia secularista.” (Apter, 1970: 175)

La modernización autoritaria.

La modernización como un proceso que viene desde afuera y que de la misma manera se mantiene estrechamente aparejado con la consolidación de los Estados nacionales a lo largo y ancho del mundo, se engarza a su vez fuertemente con el surgimiento de una autoridad tipificada por el interés de formular y estructurar instituciones centralizadas y procuradoras de la industrialización de ciertos sectores de la producción económica — principalmente la agrícola y las de manufacturas— mientras que en lo referente a la formación de una ideología propiamente considerada dentro del campo del quehacer político su racionalidad es débil y variante pudiendo asumir posturas de corte democratizador, de corte nacionalista, de corte socialista o como sistemas autoritarios de gobierno. “Como una convicción, el modernismo autoritario no es propiedad exclusiva de alguna tendencia política; él está contenido en variantes ya sea de la izquierda o la derecha, cómo ya se ha visto. El segundo elemento es la comprensión del uso del poder del Estado moderno como un instrumento para llevar a cabo el diseño económico institucional. El tercer elemento es una fragilidad o la postración de una sociedad civil que no tiene la capacidad de resistir los cambios surgidos por dichos planes. La ideología del modernismo autoritario promueve esto como si fuera un deseo, el Estado moderno provee los significados para actuar en la búsqueda de esos deseos; y

la incapacidad de la sociedad civil genera un terreno en el cual se construyen las utopías de la modernización.” (Scott, 1998: 88-89)¹⁰

Los sistemas de gobierno caracterizados por el ejercicio del autoritarismo surgen generalmente durante la primera mitad del siglo XX y se solidifican a lo largo del endurecimiento político-social provocado por la polarización del mundo durante la Guerra fría; por ejemplo, para el caso del continente Latinoamericano países como Chile o Argentina propiamente, (ver: Meyer, 1992) sufren un proceso de endurecimiento respecto a su forma de gobierno siendo este cada vez más autoritario y con intenciones de modernización también cada vez más urgentes. Hablar de modernización en un ambiente de autoritarismo defiende una óptica de ruptura y polarización social no sólo entre élites en el poder y la clase gobernada sino entre formas de producción (en el sentido económico) modernizantes y formas tradicionales, las cuales afectan directamente la socialización entre los dos sectores de la población. “Lo primero y lo más importante, el modernismo autoritario implica realmente un rompimiento radical con la historia y la tradición. En cuanto a las leyes de un pensamiento racional y científico puede proveer una simple respuesta a cada una de las cuestiones empíricas, nada debe ser tomado por grandioso. Todos los hábitos y prácticas humanas inherentes y por lo tanto que no tienen base en un razonamiento científico — como la estructura familiar y los patrones de residencia, los valores morales y las formas de producción— tenían que ser reexaminadas y rediseñadas. Las estructuras del pasado eran típicamente productos del mito, de la superstición y de los prejuicios religiosos. A ello se debe que los esquemas de producción y de vida social diseñados científicamente serían superiores a los producidos por la tradición.” (Scott, 1998: 93-94)¹¹

A diferencia de otros países latinoamericanos que institucionalizaron regímenes militares excluyendo de la toma de decisiones políticas a los sectores populares, se encuentra el caso de la consolidación del Estado de Venezuela en las décadas de los 60's y 70's en el que una de las características importantes es el ejercicio del poder a través de coaliciones temporales con ciertos sectores populares, como las fuerzas laborales del sector minero y del sector agrícola, permitiendo con ello la activación política de los trabajadores y eludiendo –en cierto grado- la polarización y la inestabilidad del régimen político.

¹⁰ La traducción es mía.

¹¹ La traducción es mía.

“En Perú, Chile, Venezuela y México, algunos aspectos de la modernización del siglo XX han creado condiciones favorables para la aparición del populismo, han puesto la extracción o producción de minerales y productos agrícolas en “enclaves” aislados de una actividad económica moderna, mecanizada y muy capitalizada. La concentración aislada de trabajadores en esas áreas produjo una intensa activación política de las fuerzas laborales organizadas en un momento en el que el proceso de sustitución de importaciones se encontraba en una fase muy preliminar. Esta activación fue un elemento primordial en los más importantes episodios de las políticas y las coaliciones populistas incorporadoras que han tenido una importancia sustancial en la evolución política general de esos países”. (Collier, 1979:379)

Es precisamente este aparente fortalecimiento de la fuerza política del sector popular y la posibilidad de incluirlo en los roles institucionales del Estado de forma subordinada lo que impidió para el caso particular de Venezuela, la materialización de un régimen burocrático autoritario sostenido en el poder militar como institución de gobierno y a su vez permitió la baja polarización de las ideologías basándose en la incorporación parcial de estos sectores al modelo económico que atendió sus demandas generales, manteniendo a su vez un equilibrio económico constante anclado en la explotación sostenida del petróleo; esta situación disminuye la amenaza al pacto de democracia previamente establecido, solidificando a su vez la estructura del sistema político.

El modernismo autoritario enfatiza de manera exclusiva la posibilidad de consolidación de un futuro cada vez mejor; Si se pudiese hablar de una ideología al interior de los procesos de modernización bajo regímenes autoritarios, ésta sería *la ideología del futuro* en donde el pasado es convertido en un impedimento para el progreso de la sociedad y el presente se convierte en la plataforma ideal para la elaboración de planes que coadyuven a la construcción de un mejor futuro. Pero dicha visión del futuro es una visión fragmentaria con la cuál se pretende justificar la “polarización social momentánea” exponiéndolas como un sacrificio a corto plazo que tiene la finalidad — a largo plazo— de constituir un progreso unitario y nivelado al interior del Estado a través de un ideal anclado a la producción industrial en masa. “Este productivismo ha tenido dos distintos linajes. Uno de ellos es el modelo norteamericano y el otro es el modelo europeo de producción. Una contribución de América llegó a través de la influencia del trabajo de Frederik Taylor, quién concibió a la fábrica como una maquinaria de precisión, repetición de motivación que llegaron a revolucionar la

organización del trabajo en la factoría. Para el administrador de la fábrica o ingeniero, la invención de las líneas de ensamble permitió el uso de tiempo muerto y de control no sólo de la producción sino de los empleados y de todo el proceso de trabajo. La tradición europea de “energéticos”, la cual se centraba en cuestiones de motivación, fatiga, higiene racional y nutrición; todo ello bajo la racionalización del trabajador como una máquina, aún cuando esta máquina deba estar bien guardada y sometida a un buen ritmo de trabajo. En lugar de ser considerados personas, ellos eran en abstracto, trabajadores estandarizados con capacidades psíquicas y necesidades uniformes. Se les veía inicialmente como el camino para incrementar la eficiencia de una industria. El taylorismo se basó entonces, en un esquema de racionalización del cuerpo.” (Scott, 1998: 98-99)¹²

La construcción de una visión del futuro que —no siempre se cumple— en los Estados gobernados dentro del marco del autoritarismo ha generado durante el siglo XX, crisis de poder al interior del Estado mismo al igual que demoledoras crisis económicas, depresiones e intentos de arrebatos y conquistas del poder a través de la organización de actos *revolucionarios* que buscan la estabilidad económica y la democratización del Estado, además de una reivindicación de las culturas nativas que se albergan al interior del territorio nacional.

La modernización en América Latina.

La modernización como proyecto de reproducción y de organización de la sociedad dentro del continente latinoamericano tiene su fase inicial a finales del siglo XIX y se orienta especialmente — en lo que representa el aspecto cultural en su sentido amplio— a partir de la imitación de los modelos emergentes de la Europa occidental más avanzada que la misma América Latina dentro del mismo proceso, mientras que en el campo de la economía, la transformación fundamental se da con la abolición de las formas comunales de tenencia de la tierra dando paso al surgimiento de una incipiente privatización de la propiedad. Este proceso tiene un impulso que se genera desde el interior de las élites oligárquicas lo cual, en un sentido opuesto genera la exclusión de ciertos sectores amplios de la población como lo son los criollos de las clases medias, los inmigrantes y los indígenas quienes son relegados a la inaccesibilidad de sus

¹² La traducción es mía.

comunidades de origen, negándoles así la posibilidad de participar del proceso naciente de modernización.

Respecto a la instauración de un modelo económico pensado a través de la racionalización de la corporeidad del individuo, los países latinoamericanos se hallaban para entonces también en una franca desventaja frente a los Estados europeos y los Estados Unidos. Las formas de producción en las primeras fases de la modernización latinoamericana se caracterizaron generalmente por mantener un fuerte arraigo con los idearios de la colonización previa de España, Portugal y Francia. De este modo, la economía de estos países se fundamentó básicamente en la producción de materias primas que se exportaban a Europa y los Estados Unidos para en un momento posterior a ello, se importasen productos terminados y manufacturados a través de procesos propiamente considerados industriales en metrópolis también altamente industrializadas.

Las formas estructurales de socialización de las naciones latinoamericanas tampoco fueron transformadas radicalmente durante los inicios de la era de la modernización continental, de hecho la diferenciación entre las estructuras familiares y las estructuras de reproducción económica, por ejemplo, eran muy bajas puesto que la producción agrícola se hallaba estrechamente ligada a la sustentabilidad del espacio familiar. En el mismo sentido, lo que respecta a la conformación y vinculación de instituciones centrales y periféricas que permitiesen la dirección de las nacientes naciones-estado mantuvo por largo tiempo una baja efectividad, tardando varios años en lograr consolidarse como aparato un estatal eficiente en el ejercicio del control de la población gobernada bajo su territorio. “En el aspecto estructural, las sociedades en cuestión manifestaron un nivel de diferenciación relativamente bajo casi en todas las esferas y también relaciones bastante débiles entre las instituciones centrales y locales. La mayoría de sus canales de interconexión estaban organizados de una manera hereditaria y burocrática más o menos tradicional. No se encontraban tipos modernos o más diferenciados de asociaciones voluntarias o de profesionales o clases medias independientes.” (Eisenstadt, 1968: 145)

Entre las consecuencias lógicas de la baja eficiencia de la generación de instituciones centralizadoras y el escaso nivel de diferenciación y de asociación de las estructuras sociales se encuentra también la producción ineficaz y limitada de una cohesión social debido a la casi inexistencia de vínculos identitarios de los estratos gruesos de la sociedad con las oligarquías dirigentes en un sentido, mientras que en

otro, la práctica inexistencia de símbolos comunes que solidificaran el ideal de la modernización como generador de identidad nacional. Ello se manifiesta en la conservación de formas de gobierno heredadas por los gobiernos coloniales que a su vez eliminaron la posibilidad de producir asociaciones y movimientos sociales orientados políticamente a la consecución de objetivos comunes en beneficio de la nación y no sólo de sectores exclusivos que se sentían mayormente identificados con un estilo de vida europeo, más que con las sociedades propias en vías de modernización.

El surgimiento embrionario de movilizaciones sociales en los países de América Latina vio la luz hasta finales del siglo XIX y principios del siglo XX, gracias a la ampliación de los niveles de diferenciación social, del impacto económico de los países europeos ya plenamente industrializados y las consecuentes desigualdades dentro del mercado internacional, además de los ciclos migratorios que traían consigo nuevas y refrescantes ideologías referidas en su mayoría a los beneficios y perjuicios de la sociedad industrial. “Tal vez la más importante de estas características haya sido la dualidad estructural dentro de la sociedad, es decir, la coexistencia, bajo condiciones de cambio social continuo, de diferentes sectores sociales, en especial de un tradicional y desorganizado y otro moderno pero igualmente desintegrado y desequilibrado.” (Eisenstadt, 1968: 149)

Acompañando a las anteriores posibilidades que suscitaron en repetidas ocasiones la gestación de movilizaciones sociales con un sentido de protesta, se encuentra también la persistencia de un coloniaje al interior de la sociedad latinoamericana. El aspecto propio general de esta clase coloniaje se observa en el mantenimiento de una periferia en situaciones de escasez y bajo desarrollo tecnológico, económico e industrial, a la par del fortalecimiento de las ciudades centrales a partir de la acumulación del poder político institucional al interior de las mismas. Tal situación afecta evidentemente de manera principal a los sectores *indígena-campesinos* sometiéndolos a situaciones de pobreza y de difícil subsistencia, generándose así la posibilidad de movilizaciones de protesta asociadas con frecuencia al sector político de la izquierda quienes pretenden —al menos en el nivel discursivo— básicamente una reforma estatal que posibilite la desvirtuación de las desigualdades económicas persistentes entre los centros urbanos y las periferias dedicadas al sector agrícola.

Pero el intento por abolir las desigualdades existentes entre los centros urbanos y las periferias rurales se convirtió también en un banderín de los gobiernos populistas dando con ello paso a la formulación del fenómeno de la reforma agraria que tiene como meta

principal la abolición del retraso industrial de los sectores indígenas y campesinos con la intención de incorporarlos a la economía a partir de la modernización de la producción agrícola. “Muchos de los países de Latinoamérica intentaron realizar programas oficiales de vasto alcance para la redistribución de tierras. Estos programas a menudo dieron por resultado la desorganización de la estructura tradicional agrícola-rural y la resistencia de intereses creados que intentaron aprovechar la situación para su propio engrandecimiento. Estos intereses creados tendientes a obstruir proyectos de modernización de la agricultura eran defendidos tanto por los terratenientes como por los nuevos propietarios campesinos. A menudo ellos lograban burlar y trastornar los planes del gobierno y dirigirlos hacia el incremento del rendimiento técnico, la modernización de la agricultura, etc.” (Eisenstadt, 1968: 156-157)

En el caso mexicano la reforma agraria da también paso a la generación de políticas de corte indigenista que pretenden incorporar e integrar a las minorías étnicas al proyecto modernizador del Estado nacional. Para la realización de los múltiples proyectos que se originaron a partir de dichos ideales de incorporación e integración, la participación de las disciplinas antropológicas con exponentes de la talla de Manuel Gamio o de Aguirre Beltrán fueron fundamentales y punta de lanza a lo largo de la consolidación del Estado mexicano durante de todo el siglo XX y hasta nuestros días con la generación de instituciones como el Instituto Nacional Indigenista, ahora comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, quienes en el presente afrontan problemáticas ligadas al uso y apropiación de los recursos naturales además de la distribución de los beneficios extraídos por su explotación.

Modernidades múltiples, modernidades alternativas.

Las visiones teóricas clásicas de la modernidad y su consecuente modernización entienden tales procesos como el desarrollo característico de la sociedad occidental. Modernidad y modernización son elementos constitutivos del desarrollo de la sociedad europea que se gestan a partir de una auto-reflexión racional del individuo que lo conduce hacia un ideal de cambio y transformaciones sociales constantes que buscan el progreso como meta principal y fin último de la realidad objetiva. La modernidad es una auto-realización imparcial que pretende la ruptura del espacio y del tiempo unificando el flujo de información y de mercancías a nivel global, tales rupturas espacio-temporales, las transformaciones y cambios sociales se identifican generalmente con una noción de

prosperidad (modernidad) y de uniformidad (modernización). Ambos procesos son por lo tanto, comprendidos como un proceso general de las sociedades occidentales dirigido hacia el camino de la evolución social. “Todas las sociedades tradicionales, de acuerdo con este imaginario, contienen en sí el germen del cambio hacia delante, del movimiento de transformación que comienza por eliminar las ataduras de las costumbres y de las creencias irracionales que cimientan a la pequeña sociedad. ...en la sociedad moderna se cuestiona la autoridad de los pocos para remplazarlas por las formas democráticas se sustituye los dioses y la religión por la ciencia, y se fomenta y desarrolla el individualismo, posición a través de la cual es sujeto puede tomar decisiones particulares desligadas de la autoridad tradicional.” (Ayora, 2005: 10) De esta manera puede anticiparse que las visiones clásicas de la modernidad comprenden dicho proceso como una visión objetiva y a la vez unívoca del desarrollo estructural y sistémico de la sociedad occidental y de las diversas sociedades con pretensiones y/o en proceso de occidentalización. Por lo tanto el tránsito hacia la modernidad y la modernización es una realización carente de particularidades de índole cultural, o al menos mantiene como reivindicación medular a este supuesto.

Como contra-parte del discurso clásico de la realización de la modernización social, surge en la etapa de la pos-guerra (al finalizar la segunda Guerra Mundial) un entramado teórico que observa las divergencias y las tesis particulares que se gestan en las sociedades ubicadas al exterior del marco europeo occidental al insertarse en el proceso de modernización, esta visión alternativa de análisis de los procesos modernizatorios se conoce como el estudio de las modernidades múltiples o modernidades alternativas y tienen como principal objetivo el estudiar las variaciones locales manifiestas a partir de la implementación de modelos específicos de cambio social en contextos locales. El estudio de las modernidades múltiples o alternativas se sustenta (a diferencia de los estudios clásicos) en comprender al proceso de modernización como una revolución acéfala en la que es necesario observar las implicaciones culturales particulares que facilitan o dificultan, conducen y transforman el quehacer empírico de la conformación de una sociedad característicamente moderna en países ubicados fuera del contexto clásico de análisis. “La idea de modernidades múltiples presupone una nueva forma de entender el mundo contemporáneo –viéndolo como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales. Estas reconstrucciones en curso de los múltiples modelos institucionales e ideológicos son vehiculizadas por actores sociales específicos en

estrecha conexión con activistas sociales, políticos e intelectuales y también por movimientos sociales que buscan la relación de diferentes programas de modernidad, manteniendo perspectivas muy distintas sobre aquello que hace a las sociedades modernas.” (Beriain, 2005: 13-14)

En este sentido, el estudio de las modernidades múltiples desea reconstruir los procesos de modernización bajo el entendimiento de ellos tienen que ser necesariamente interpretados no como un choque entre culturas modernas y tradicionales, sino como una serie de encuentros que reconstruyen de forma continua la discursividad misma de una modernidad sin rutas ni caminos determinados a-priori. “A mi juicio, todos estos desarrollos y tendencias constituyen aspectos de una reinterpretación continua y de una reconstrucción del programa cultural de la modernidad; de la construcción de modernidades múltiples; de los intentos de varios grupos y movimientos para reapropiarse la modernidad y redefinir el discurso de la modernidad en sus propios términos. Más que un choque de civilizaciones, a lo que asistimos es a encuentros, a contactos, a difusiones culturales entre civilizaciones. No hay ningún tipo de determinismo que sitúe la lucha como forma predominante de interacción entre complejos civilizacionales.” (Beriain, 2005: 14-15)

El valor de contemplar los proyectos de modernización desde la perspectiva de las modernidades múltiples o alternativas es el canalizar la observación hacia la comprensión de resultados divergentes a la instauración de un modelo universalista que caracteriza y tipifica a una sociedad tan específica como lo es la europea fuera de su marco de acción específico. El modelo de observación planteado por los teóricos de la modernidad alternativa (Eisenstadt p.ej.) permite entender “cómo, a pesar de su valor universal, la modernidad se distorsiona al desarrollarse en otras civilizaciones” (Ayora, 2005: 15) Para comprender las posibles desviaciones y diferencias en la incorporación del modelo moderno occidental a entornos sociales diversos y ajenos a sistema europeo S.N. Eisenstadt (1987: 9) en su texto: *Patrones de la modernidad. Más allá de Occidente* puntea una serie de circunstancias específicas que sustentan las posibles divergencias como sigue:

- 1) El punto de entrada. Esto es, aunque la modernidad es europea, existen varias versiones ligadas a que si su raíz se encuentra en Francia, España o Alemania, por ejemplo. Entonces, si una sociedad no europea toma el camino de la modernidad como resultado de su

interacción con España, los elementos en juego serán distintos de otra sociedad cuyas relaciones son, por ejemplo, con Francia

- 2) La tecnología y el sistema económico preexistentes en la región contribuirán en la forma que tome la recepción de las formas modernas.
- 3) La religión, el sistema político, las relaciones con la naturaleza específicos de cada sociedad contribuirán también a dar sentido a la recepción de la modernidad.
- 4) Finalmente cada sociedad tiene sus propias experiencias de cambio indicado desde dentro y desde fuera. Basada en estas experiencias, la interacción con la civilización moderna toma formas distintas.

La relevancia de retomar los elementos sugeridos por Eisenstadt es la permisión de contemplar la estructura de la modernidad colonial no sólo desde un enfoque objetivista, a la par de éste, se incorporan las dimensiones subjetiva e inter-subjetiva para la comprensión del mundo; ello posibilita reconstruir el imaginario de la modernidad para dar lugar y sentido a las auto-percepciones alternativas de los “nuevos modernos”, por lo tanto la modernidad es entendida ahora como un estado mental y como un conjunto objetivo de procesos históricos.

“Localmente los grupos pueden apropiarse, rechazar, re-significar la modernidad dando lugar a lo que se ha dado en llamar modernidades alternativas. Este proceso de apropiación puede contemplarse desde distintos ángulos. Así, por ejemplo, Gaonkar sugiere que el proceso de apropiación de la modernidad se encuentra mediado y facilitado por las élites locales, mientras que Taylor sugiere que la modernidad se localiza a través de prácticas de resistencia o apropiación local por parte de los sujetos locales.” (Ayora, 2005: 18-19)

Proyectos modernizatorios en comunidades indígenas.

En la segunda etapa de modernización de los países de América Latina que inicia durante los primeros años del siglo XX, se realizan una serie de proyectos que pretenden la industrialización de los sectores campesinos y con ello también la inserción del campesinado, y por ende a los grupos minoritarios —principalmente indígenas— a dicho proceso. Para el caso de México, el parte aguas de las transformaciones del

entorno rural y campesino se pone de manifiesto a partir de la estructuración de la reforma agraria que tiene como principal intención dotar de tierras y de títulos de propiedad a los campesinos que se hallan desposeídos del recurso con la intención de generar un eje propulsor de la producción industrializada de productos generados al interior del sector agrícola. A la par del intento de modernización del sector campesino, se pretende generar un proyecto nacional que incorpore a la diversidad de comunidades indígenas habitantes dentro del territorio mexicano al proyecto de modernización con base en la industrialización de las zonas marginadas en las que ellos habitan.

“Sariego distingue dos etapas en la construcción de las políticas indigenistas¹³ mexicanas. La primera buscaba la integración a la comunidad nacional, y la encontramos también en toda América Latina. La segunda se inscribe en una visión más economisista y tiene su expresión en las políticas sectoriales. Las políticas de integración conducen a elaborar la noción de pertenencia a una comunidad, a una región de refugio, entre otras, y llevan a una visión contrastada de la sociedad indígena en relación con la sociedad mestiza y con la sociedad nacional. Sariego muestra bien que esta posición conlleva el riesgo de cualquier definición según categorías, que es el de una homogeneización de la sociedad indígena. El político que efectúa se ve presionado a una intervención “de cajón”, la que se refiere a una comunidad indígena imaginada (en sus prácticas familiares, productivas y sociales) a pesar de que éstas varían mucho de una región a otra, de una población a otra muy distinta.” (Lartigue, 2003: 18)

Este proyecto esconde en sí mismo dos problemas importantes respecto a la configuración de “*lo indígena*” siendo ellos, la consideración de la población indígena como una masa homogénea que responde a las mismas matrices de reproducción cultural de las que el modelo a seguir son las caracterizadas como sociedades mesoamericanas, ignorando así a las comunidades de áridoamérica; para en un segundo momento, englobar a tales comunidades al interior de un rubro específicamente campesino sin tomar en cuenta que no todos los grupos indígenas basan su reproducción social al trabajo agrícola. Ejemplo de ello se observa con claridad en las comunidades indígenas que habitan la Sierra Tarahumara. Por lo tanto es notorio que “tal enfoque metodológico viene entonces a reforzar el efecto de homogeneización de las políticas hacia dicha población, más aún cuando hay una fuerte tendencia a la disolución de las poblaciones indígenas en el seno de “la población en situación de pobreza extrema.”

¹³ La primera de ellas abarcaría el periodo de 1940 a 1975 y la segunda desde esta última fecha a la actualidad.

(Lartigue, 2003: 15) Sandoval subraya que efectivamente es tarde, hacia los años ochenta, cuando se hace alguna referencia a la diversidad cultural de esa población; pero es algo que se queda en un plano retórico y no es utilizado sino en términos de alguna adecuación a las políticas públicas de población a la población indígena, sin considerar en ningún momento una política de población específica para los diversos componentes de esta población indígena.” (Lartigue, 2003: 16)

La integración del problema de “*lo indígena*” a la agenda del estado modernizador adquiere madurez durante la década de los años 40’s con la intención de lograr una asimilación de estas comunidades al proyecto nacional a través de la castellanización y su inclusión en los programas propios de la Reforma Agraria, y a la par de ambas vertientes, se propone también el reservar el derecho de uso y conservación de las lenguas vernáculas de las culturas indígenas, acompañando a esta tarea, la proliferación y la extensión de los beneficios propios del desarrollo y del bienestar traídos por la modernización. De esta manera y después de la celebración del Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro en el año de 1940, se da paso al estatuto generador de los ideales que conforman el Instituto Nacional Indigenista ya en el año 1948, poniendo como punto importante de la agenda pública al indigenismo y su tarea integradora.

“México transcurre por una etapa de su formación social y de su desarrollo capitalista, integrativo y totalizador, que le conduce necesariamente a buscar una cierta homogeneización en cuanto hace a la composición étnica, económica, social y política mediante la fábrica de puentes que una razas, lenguas y culturas en un interés común. El mestizaje, el bilingüismo, la aculturación y la redistribución reiterada de la dignidad, la riqueza y el poder son las instrumentalidades de la integración.” (Aguirre, 1994: 153-154)

La modernización de las comunidades indígenas pensada desde la perspectiva citada genera al paso del tiempo no solamente mayores desigualdades entre el campo y las ciudades, sino la resistencia de las comunidades afectadas en tanto no se logra la desvinculación de ellas de sus estructuras tradicionales, sino contrariamente, se provoca un arraigo más fuerte que a su vez genera protestas, movilizaciones y manifestaciones diversas de los sectores *indígena-campesinos* que pretenden restituir los usos, costumbres y el respeto a los sustentos tradicionales que estructuran la socialización en las comunidades. “La tendencia a proponer una visión uniforme de los grupos étnicos llevó a postular como generalizable la existencia de fenómenos tales como el sistema de

la familia patriarcal, la comunidad sustentada en una estructura de clanes territoriales, el desdibujamiento de los territorios étnicos, la predominancia de la economía agrícola y del estancamiento tecnológico, las regiones de refugio y sus comunidades primadas, el carácter colonial y precapitalista de las relaciones interétnicas, la subsunción de las reformas del gobierno y de la costumbre jurídica indígenas en la dinámica del sistema político y jurídico nacional, la inexistencia de profundas demandas autonómicas y, en fin, una fe ciega en la tan esperada y promovida incorporación de los pueblos indios a la economía y a la cultura moderna del país.” (Sariego, 2003: 75)

Se puede inferir entonces que las posibilidades materiales del éxito de la Reforma Agraria en tanto su intención de incorporar a las comunidades indígenas y campesinas a una fase de industrialización es muy bajo ya que se ha fracasado en términos generales puesto que la productividad agrícola de la nación se halla sustentada aún en criterios tradicionales de producción limitados al consumo al interior de las comunidades. A pesar de ello, han surgido movimientos de defensa y de protesta por la erosión y la intromisión de agentes modernizadores a las estructuras tradicionales que son infructuosos y que no logran la incorporación indígena-campesina a la economía nacional. De la misma manera, dichas protestas no han impedido el avance de la economía del sector agrícola pero arraigado a intereses fuera de los tradicionales que benefician a terratenientes y a otros sectores desinteresados de los problemas propios del indigenismo. “Así, por ejemplo, la reforma agraria efectuada en México fue importante desde el punto de vista de la reestructuración de la disponibilidad interna de las comunidades rurales, creando nuevos grupos sociales y económicos dentro de ellas y abriendo nuevos canales de movilidad hacia el centro. Pero, en general, no se permitió que esta reforma bloqueara la expansión de la economía por ceder a intereses creados antiguos o nuevos.” (Eisenstadt, 1968: 176)

La modernización en la tarahumara.

La inserción de las comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara al proyecto nacional erigido sobre las bases de la modernización de las formas de producción agrícola y forestal se da a partir del 16 de agosto de 1952, fecha en la que se instaura el Centro Coordinador Indigenista de la tarahumara en Guachochi dirigido por el antropólogo Francisco M. Plancarte y que depende directamente de la dirección del Instituto Nacional Indigenista dirigido entonces por Gonzalo Aguirre Beltrán. “La defensa de la

tenencia de la tierra y los bosques en manos de las comunidades indígenas constituía el eje vertebral de la propuesta de Plancarte. En tal sentido el antropólogo y maestro michoacano planteaba no sólo la conformación de una brigada de ingenieros agrónomos y topógrafos que llevaran a cabo los estudios técnicos necesarios para delimitar las tierras comunales o ejidales de las comunidades indígenas sino también la suspensión de denuncios de tierra por parte de grupos de mestizos en terrenos nacionales y áreas tradicionalmente ocupadas por los propios indígenas. La labor de los técnicos de la Reforma Agraria debía ser complementada según Plancarte, con la vigilancia y acción legal de los Procuradores de Asuntos Indígenas cuyo número y presencia se requería incrementar en los diferentes municipios serranos.” (Sariego, 2002: 174)

La idea de integración de las comunidades indígenas de la tarahumara al proyecto nacional se da como en gran parte de las comunidades indígenas del país a partir de resaltar y exaltar los beneficios que la modernización de Estado contiene y que proyecta para elevar el nivel y la calidad de vida de los pueblos y comunidades *indígena-campesinos* inmersos en la territorialidad mexicana. De esta manera, “el desarrollo de la tarahumara se debía sustentar, en la óptica de Plancarte, en una modernización sustancial de las técnicas agropecuarias tradicionales indígenas: mejoramiento de semillas, nuevos cultivos, uso de fertilizantes químicos y orgánicos, introducción de postas zootécnicas, creación de pequeños talleres textiles, instalación de tiendas con precios populares, implantación de una filial del Banco de Crédito Ejidal, capacitación técnica de jóvenes indígenas y construcción de nuevas carreteras.” (Sariego, 2002: 175-176)

Del proyecto original se rescató y priorizó finalmente la necesidad de sustentar el progreso, la industrialización y por ende, la modernización de los indígenas de la tarahumara sobre la base de la explotación del recurso forestal que dentro del territorio mexicano, Chihuahua es uno de los estados de la república que cuenta con una de las mayores riquezas forestales, comparándose esta con la que se contienen en conjunto las superficies de los estados de Puebla, Tlaxcala, Querétaro y Colima. Al interior del estado de Chihuahua, es en la alta tarahumara donde se encuentra la mayor parte de la masa forestal del estado. “Desde principios de este siglo (del siglo XX) algunos pueblos de la tarahumara comenzaron a explotar sus bosques, como consecuencia de la demanda de madera que derivó de la expansión de los ferrocarriles y la apertura de minas. Pero puede decirse que no fue hasta principios de los años cuarenta cuando los ejidos y

pueblos con población indígena del estado fueron incorporados formalmente a la actividad forestal.” (Sariego, 2002: 179)

A partir de la configuración de la actividad forestal de los ejidos incrustados dentro de las tierras habitadas por los indígenas de la Sierra Tarahumara y de la intervención del INI con la intención de organizar y hacer respetar la estructura planteada por el Estado para la explotación, producción, distribución y consumo de los recursos del bosque; se originan las primeras inconformidades sustentadas en la exclusión y la subordinación de los indígenas hacia un trabajo asalariado y la escasa participación en la toma de decisiones respecto al acaecer de la propiedad ejidal, y, peor aún, a una recepción limitada del plus-producto derivado de los bosques. “Con la introducción paulatina de los mestizos en la zona, su participación aumentó en cuanto al manejo de los fondos ejidales y en la comercialización de la madera de forma directa, dejando fuera de todo tipo de negociación a los Comités Ejidales compuestos por indígenas tarahumara. Los ejidatarios indígenas son sólo contratados por los mestizos para realizar labores no calificadas como el derrumbe y la fragmentación de los troncos; a pesar de ser ellos los titulares del “derecho sobre el monte”, a esto se aúna la problemática de que su trabajo es pagado en especie (principalmente con alimentos como maíz, frijol, etc.) o por debajo del salario mínimo establecido por la ley, los ejidatarios están organizados por grupos y cada grupo tiene un representante que es quien vende la madera y explota los bosques, dándoles la cantidad de \$12 mil anuales a sus representados indígenas.” (Quiroz, 2007: 7-8)

La exclusión de los indígenas de las decisiones tomadas alrededor de la explotación de los bosques se da por la carencia de los medios suficientes que les permitan su auto-reproducción a partir de la comercialización del recurso y la evidente dependencia de una intervención de actores externos que permitan la materialización de dicha misión. La conclusión lógica de este problema fue la construcción de relaciones de subordinación entre indígenas y mestizos que propiciaron la creación de monopolios afines a esta actividad. “Cuando los ejidos forestales con población indígena fueron legalmente reconocidos, se vieron sin embargo imposibilitados de explotar de forma costeable sus reservas madereras porque para ello requerían fuertes capitales y costosas maquinarias y equipos además de una compleja administración y comercialización de la madera. Fue por ello que las empresas monopolizaron la actividad forestal, estableciendo con las autoridades de la Secretaría de Agricultura contratos que estipulaban el pago a los ejidos, dueños de los bosques, de una pequeña participación en

las utilidades de las empresas que en realidad equivalía a raquíticas cantidades de dinero por concepto de “derechos de monte:” (Sariego, 2002: 181)

Aún teniendo en cuenta las problemáticas ocurridas a partir de la instauración de las formas industrializadas de producción capitalista en la región tarahumara, el INI prosiguió con la visión modernizante de las comunidades, sostenida ella por la explotación de los recursos del bosque, teniéndolos como la medula espinal del desarrollo, la prosperidad y la integración de los indígenas al proyecto de nación-Estado mexicano. Tras el análisis y estudio de la realidad social de los indígenas tarahumaras, el INI observa en 1956 que sus tareas más relevantes son:

1. El programa económico debe apoyarse en el mismo ambiente geográfico y dar un cambio radical a la economía tarahumara.
 2. Debe desecharse la tendencia a reforzar la economía del maíz ya que el ambiente hace imposible su cultivo sobre bases costeables.
 3. Debe desecharse también la explotación de la ganadería lanar ya que los pastos de la serranía no son adecuados. La ganadería caprina no resolverá el problema, ya que la concentración de las familias no podría lograrse por las necesidades de recurrir a las zonas de pastoreo y esta circunstancia es indispensable para las finalidades de la promoción indigenista.
 4. La única riqueza potencial de la región tarahumara son los bosques: en ellos está el eje sobre el que puede descansar una riqueza que haga posible el mejoramiento social, económico y cultural de los habitantes.
- (Anónimo, 1956: 1)

El problema de la falta de éxito de la modernización de la región tarahumara se atribuye en gran medida a la inexactitud con la que se repartieron los territorios ejidales en tanto no respetaron las limitaciones propias de las comunidades, dejando en variadas ocasiones comunidades divididas por la limitación impuesta por el Estado mexicano y el estado de Chihuahua, derivándose con ello la fragmentación de las matrices culturales propias de los tarahumara y con ello el incipiente interés de formar parte de un proyecto que en realidad tiene poco de incluyente. “Ahora bien, en su mayoría los ejidos de la tarahumara fueron constituidos desde los años treinta, sin tomar en consideración los límites tradicionales de los pueblos que incluyen una cabecera central y una serie de rancherías y ranchos circundantes, por los que en algunos casos quedaron incluidos

dentro de un ejido, una parte o la totalidad de los territorios de varios pueblos. Pero también se dio el caso de que el territorio de un pueblo quedara escindido en varios ejidos. En suma, la división agraria no tuvo en consideración la estructura ancestral y la lógica de los territorios indígenas, lo que ha dado lugar a muchos problemas relativos a la propiedad de la tierra” (Sariego, 2002: 184)¹⁴ y a la inclusión y participación indígena en diversos proyectos de modernización como lo son también la minería y el ecoturismo en fechas más recientes.

En la actualidad “este proceso *de modernización* debe enfocar las nuevas desigualdades en materia de apropiación de los recursos *naturales* desde el punto de vista de las poblaciones y como en cuanto a la política no puede reducirse a un asunto de equipamiento del territorio.” (Lartigue, 2003: 15)¹⁵

El ejercicio de la protesta en sociedades en momentos de modernización: Enfoques de estudio.

La modernización como proceso de estructuración social de la sociedad actual atrae desde su conformación una serie de problemas debido a la creciente desigualdad que de ella se desprende. La desigualdad se pone de manifiesto no sólo entre lo urbano y la campesino, sino entre lo tradicional y lo moderno, el centro y la periferia, lo nuevo y lo viejo, lo industrial y lo rudimentario, la comunidad y la sociedad, las identidad nacional y la identidad étnica, etc.; y a partir de este cúmulo de diferenciaciones socio-económicas surgen emparentados movimientos y acciones de protesta que manifiestan una creciente necesidad de reivindicar formas de socialización pre-existentes y persistentes a la modernidad y la modernización desorientada de las prácticas culturales cotidianas de las sociedades que desea transformar y trastocar. “La hiperurbanización característica del continente latinoamericano es el signo más visible de esta dominación. La oposición ciudad-campo, que puede tomar formas más diversas, está ligada directamente al dualismo estructural: Los capitales abandonan el campo y no retornan a él, encontrando en las ciudades oportunidades de invertir que se han desarrollado por el

¹⁴ El problema de la división de territorios propuesta por la reforma agraria es un elemento que se repite de forma constante al interior de gran parte de las comunidades indígenas y campesinas que habitan el territorio nacional mexicano.

¹⁵ Las cursivas son más.

crecimiento de una producción destinada a las clases medias y por la especulación que arrastra el desarrollo urbano mismo.” (Touraine, 1998: 83)

Entre las características trascendentales de la protesta dentro de los Estados latinoamericanos se encuentra una creciente necesidad de acoplar y reinventar símbolos y significados de identidad nacionalista que son contrapuestos a los elementos identitarios emergentes de la creación del Estado nacional como modelo de organización territorial y social-político con la intención de desacreditar la autoridad del Estado mismo disminuyendo así su poder y su legitimidad ante el grueso de la sociedad, siendo ella la menos beneficiada por la modernización a pesar de ser la supuesta depositaria de los beneficios acarreados por ésta. “En el nivel de los contenidos o focos de la protesta, apareció una característica nueva muy importante que ya encontramos bajo formas diferentes en muchos otros casos: una tensión entre el intento de forjar nuevos símbolos de unidad nacional y el estado existente, que, en alguna medida, era el depositario de los símbolos más tradicionales de unidad.” (Eisenstadt, 1968: 128)

Un aspecto más a resaltar de las formas de protesta en los países de América Latina es la necesidad de engendrar un ciclo de acciones que no se centran de forma exclusiva en la persecución del poder político o en las reformas directas a el mismo, sino que combinan con ello fondos de tipo social y económico como punto central de discusión para la estructuración de las acciones y posibles movilizaciones a seguir. Ahora bien, si persiste la división entre movilizaciones de “izquierda” que pretenden reivindicar a los sectores campesinos y populares y movimientos de “derecha” sujetos a dar seguimiento a los procesos de modernización con la intención de extender sus alcances; esta división propia del argot de la política enmarca intereses diversos que se encuentran fuera del campo propio de acción de dicho talante social. Esto establece una diferencia notable con muchas de las movilizaciones existentes en Europa occidental las cuales buscan como punto central una reivindicación de derechos al interior de la arena política, dejando en segundo plano transformaciones de índole social, cultural y económico.

El enfoque de la protesta dentro de las tierras latinoamericanas tanto en su manifestación empírica como al interior de su análisis teórico y sociológico se respalda en la existencia de una polarización social siendo las regiones pobres las más abundantes cuantitativamente hablando y las más afectadas en el orden cualitativo. Lo anterior dentro de un orden de producción masiva y de expansionismo del mercado. “El

dualismo es un atributo fundamental de la sociedad dependiente. Si nadie puede aceptar hoy en día las primeras formulaciones de que esta noción —la simple yuxtaposición de regiones ricas y de regiones pobres— corresponde perfectamente a la índole de una sociedad dependiente el hecho de que no constituya un mercado nacional, que una parte de la producción, la más importante y la más dinámica, esté ligada al sistema capitalista internacional y no difunda el efecto de arrastre en el resto del país, mantenido en una posición subordinada, reserva de materias primas, de hombres y a veces incluso de capitales, explotado por el sector internamente dominante y extremadamente dominado.” (Touraine, 1998: 90)

Entendida la protesta como una forma de acción colectiva, ella debe concebirse como un “comportamiento colectivo en oposición al comportamiento convencional, institucionalizado y racional y por equiparar el surgimiento de movimientos sociales a los procesos psicosociales que subyacen tras la participación de los individuos en procesos colectivos.” (Tavera, 2000: 452) y “...se convierte en contenciosa cuando es utilizada por gente que carece de acceso regular a las instituciones, que actúa en nombre de reivindicaciones nuevas o no aceptadas y que se conduce de un modo que constituye una amenaza fundamental para otros”. (Tarrow, 1997: 19)

Las teorías clásicas.

El estudio de la protesta como fenómeno propio de las sociedades modernas es una importante vertiente de la investigación sociológica en tanto es una aparente constante al interior de este tipo de sociedad. La protesta y su estudio abarcan diversos campos de las disciplinas sociológicas como lo son, la cultura, la organización, la política y el campo de la teorización en su sentido más abstracto. “La relevancia de este campo se manifiesta en que se ha convertido en una fuente de referencias empíricas en el trabajo realizado en varios ámbitos, como la teoría sociológica, la sociología de las organizaciones o la sociología de la cultura, y en el hecho de que esté invadiendo el de la sociología política. Las causas de este fenómeno están relacionadas con la transformación de las sociedades occidentales, de sus formas de estructuración y de participación en la vida pública, y en los problemas de confianza que afectan a los causes tradicionales sociales. Los movimientos sociales han tenido que ver mucho con estos cambios, actuando a la vez como motores y como reflejo de ellos.” (Laraña, 1999: 13)

Las teorías clásicas de análisis de la protesta y de las posibles movilizaciones sociales a partir de la organización de acciones colectivas mantienen un arraigo claro y constante con el empleo de una óptica supeditada a la idea de modernidad y los progresos y retrocesos manifiestos a partir de su instauración a lo largo y ancho del mundo occidental, en vías de occidentalización o plenamente occidentalizado, con la intención de observar el efecto que este proceso ha ocasionado a distintos, diferentes y diversos grupos y estructuras sociales. “Esa acepción de clásico se articula en una concepción de la modernidad que ha prevalecido en las ciencias sociales y que se caracteriza por la identidad que tiende a establecer entre los procesos de modernización y los progresos de la sociedad occidental. No está claro hasta que punto esa concepción ha calado en la cultura de estas sociedades, si bien la distancia que suele haber entre los postulados de la ciencia y los marcos imperativos que configuran el sentido común de las personas induce a desconfiar que haya sido así. Pero parece más correcto pensar que, en lugar de deber su difusión al hecho de estar arraigada a la cultura de las sociedades occidentales, la concepción historicista de la modernidad tiene uno de sus pilares en la centralidad de algunos supuestos teóricos de las ciencias sociales como el que parte de la comunidad y la sociedad. La contraposición ha sido uno de los ejes básicos para explicar los procesos de la modernización social.” (Laraña, 1999:29-30)

Pluralismo y sociedad de masas.

La sociedad de masas y el pluralismo social, son perspectivas que se mantienen latentes al interior del estudio de la protesta y de las movilizaciones sociales en tanto pretenden rescatar y observar a la sociedad moderna desde el espectro de la diferenciación social y la distribución del poder en el seno de las mismas. El análisis social a partir de los planteamientos del enfoque pluralista se sostiene en la base de observar la diferenciación social en diversos niveles a partir de la acción manifiesta de la sociedad en tanto participación con intenciones de democratización de la vida pública y por ende de la vida política. La sociedad pluralista en distinción con la sociedad de masas busca el ideal de la proliferación de grupos secundarios en una desigual lucha por el poder, mientras que la sociedad de masas pretende concebir al poder como una posibilidad de acceso equitativa para todos los grupos sociales sin importar si ellos son primarios o secundarios.

“Las teorías del comportamiento colectivo y la sociedad de masas siguen supuestos afines, algunos conservan su utilidad para aproximarse a los movimientos contemporáneos debido a su énfasis en unas características de las sociedades modernas que hoy siguen siendo importantes para su estudio. La preocupación por los procesos de desidentificación que trae consigo la transformación de la sociedad tradicional en un tema central de la teoría de la sociedad de masas que desarrollaron sociólogos como Hanna Arendt, Erich Fromm, William Kornhauser, Karl Mainhem, C. Wright, Robert Nisbet y David Selznik. Este tema sigue vigente y tiene singular interés para los sociólogos que estudian movimientos sociales y las consecuencias negativas de la modernización. La pérdida del significado que antes tenían estructuras sociales como la familia, la clase social, la comunidad local en las sociedades de masas constituyó una anticipación a dicho problema.” (Laraña, 1999:34-35)

La visión desde lo nacional.

La diferenciación de la sociedad es un elemento de primer orden en la construcción de una sociedad nacional que pretende ignorarse a través de los ideales de homogeneización socio-cultural pero que escasamente logra desarraigar las desigualdades políticas, económicas e inclusive jurídicas, generando al unísono un desmantelamiento del artífice de la unidad nacional gracias a la disparidad extrema y el consecuente surgimiento de acciones colectivas orientadas de manera violenta en diferentes direcciones y niveles. “Con la emergencia del movimiento social nacional en el siglo XVIII, los primeros teóricos se centraron en las tres facetas de éste que más temibles les parecían: El extremismo, la privación y la violencia. La industrialización del siglo XIX y los horrores del periodo entreguerras reforzaron este enfoque. En la actualidad se aprecia una vuelta a esta teoría motivada por el agravamiento de las tensiones étnicas y nacionalistas a raíz de la caída del comunismo.” (Tarrow, 1997: 21)

Es esta diferenciación misma la que produce un creciente antagonismo entre la sociedad de masas y las élites contenedoras de las herramientas modernizantes, propiciando a la par un sentir de desafío y oposición que genera la inquietud y la necesidad de la protesta por parte de los primeros basando su protesta misma en la apropiación de marcos culturales e ideológicos con el fin de prefigurar un antecedente de cohesión social. Con la intención de que dicha cohesión sea perdurable, frecuentemente se enmarca en marcos de reconstrucción de la identidad nacional o

étnica. “*La protesta* a nivel nacional surgió en forma de un desafío colectivo y sostenido contra las élites, las autoridades o los oponentes, formulado por personas impulsadas por la solidaridad y por objetivos comunes, o por quienes decían representarlas. Los dos tipos de recursos que permiten resolver el problema de coordinación: el uso de marcos culturales e ideológicos para activar el consenso y las estructuras de movilización.”¹⁶ (Tarrow, 1997: 27)

El resurgimiento de este enfoque de corte nacionalista radica en la existencia de una revivificación de la tensión constante entre la cultura nacionalista —con fines integradores o incorporadores a las estructuras modernizantes— y las culturas sub-nacionales o étnicas que subyacen a la modernización o bien subsisten de forma subordinada al interior de la misma. Este enfoque en la actualidad pretende dilucidar los alcances del nacionalismo para resolver y encauzar las nuevas problemáticas además de intentar responder a la pregunta: *¿serán incorporadas estas protestas a la arena política formal e institucionalizada o darán pie a manifestaciones que desestabilicen la estructura política de los siglos XX y XXI?* “En la década de 1990 se inició una oleada de movimientos, basados en exigencias étnicas y nacionalistas, que han conducido al mundo a un nivel de turbulencia y violencia desconocidos desde hace muchos años. La cuestión central que plantean estos movimientos es si finalmente serán absorbidos e institucionalizados por la política convencional, como lo fueron las huelgas y manifestaciones del siglo XIX, o si han roto los diques de la convención, la acción colectiva y la política popular, sentando las bases de una sociedad del movimiento en la que los conflictos disruptivos, incluso catastróficos, pasarán a ser algo cotidiano para buena parte de la población del mundo.” (Tarrow, 1997: 28)

Alberto Melucci observa también que a partir de la aceleración de los procesos de modernización ahora en una fase que pretende estandarizar y homogeneizar los espacios de socialización, de politización y de consuno desde una perspectiva instrumental de la racionalidad moderna, renacen acciones contenciosas y de protesta que sustentan su existir en las bases de la reedificación de las identidades étnicas e identidades de corte nacionalista. “Este proceso de globalización reactiva aquellas formas de acción colectivas basadas en la etnia y en la nación, que intentan conferir una base estable y reconocida de la identidad. Los viejos litigios sobre la nación, los procesos que fueron interrumpidos o históricamente reprimidos por el desarrollo de un

¹⁶ Las cursivas son más.

espacio global o transnacional. Los símbolos étnicos, las referencias concretas a la Madre patria constituyen una base real —por sus raíces en la lengua y la cultura— para la identidad de individuos y grupos en un contexto que ha perdido sus fronteras transnacionales. Los movimientos étnico-nacionalistas, son al mismo tiempo, los últimos vestigios del proceso de modernización...” (Melucci, 2001: 113)

En conclusión, para comprender a la protesta dentro del marco de la acción colectiva es necesario observar a la modernización como un esquema fragmentado de estructuración de la sociedad donde se manifiestan contradicciones entre lo urbano y lo rural, lo industrial y las formas tradicionales de producción, la comunidad y la sociedad de masas en la cual surgen diversidad de grupos en franca lucha y constantemente en evidente oposición frente al poder y control social, las élites gobernantes centralizadas y las periferias sometidas a un escaso control político, la resignificación de una izquierda peculiarmente campesina y una derecha ampliamente tecnocrática, lo público y lo privado, la reivindicación de la identidad étnica sobre la fraternidad de lo nacional; todo ello subsumido a la creación de nuevos elementos de constitución de lo nacional y nuevas formas de empoderamiento del Estado.

El concepto de resistencia.

La presencia de una acción colectiva contenciosa postula una reforma, una restauración, una reestructuración, una reivindicación, una reformulación y una refuncionalización de los sistemas de poder y puede convertirse en el semillero de movimientos sociales siempre y cuando se mantenga en constante confrontación con las agencias detentadoras del poder establecidas. Pero *¿qué sucede con la acción contenciosa de quedarse en la antesala de la movilización social?* La posible respuesta debe presentarse si se estudia el proceso anterior a la gestación material de tales movimientos. “Mucho antes de que existieran los movimientos organizados había desordenas, rebeliones y algaradas en general. Un episodio de confrontación solo se convierte en movimiento social merced al mantenimiento de la actividad colectiva frente a los antagonistas. Los objetivos comunes, la identidad colectiva y un desafío identificable contribuyen a ello. Pero a menos que consiga mantener dicho desafío contra su oponente, el movimiento social se desvanecerá en ese tipo de resentimiento individualista que James Scott llama

<<resistencia>> se estabilizará en oposición intelectual o retrocederá hasta el aislamiento.” (Tarrow, 1997: 24-25)

De lo anterior surge una inquietud que es punto nodal de la presente investigación y que pretende generar una discusión sobre el significado de la resistencia en comunidades *indígena-campesinas* preguntándose si ella es solamente una antesala a la movilización social o es en sí misma una modalidad de protesta que responde a una racionalidad que difiere de la racionalidad propia de la sociedad moderna; y para ello se tiene la intención de analizar las contradicciones del entramado social al interior de estas comunidades traspasando los límites de las relaciones de clase que distribuyen las formas de reproducción social típicas de la modernidad. “Las contradicciones responden a cierta lógica según su punto de articulación social. Cuando yo limitaba el problema a las relaciones sociales de clase —uno de muchos problemas— parecía que los pobres hablaban de una manera en presencia de los ricos y de otra cuando se hallaban entre personas de la misma condición. Así mismo, los ricos no se dirigían a los pobres de la misma manera que se comunicaban entre sí. Esas eran diferencias patentes. Otras diferencias más sutiles se podían discernir según la composición exacta del grupo emisor, y por supuesto, del problema en discusión.” (Scott, 2000: 17)

Por lo que este rumbo en la observación de las relaciones de poder y subordinación en comunidades indígenas y campesinas permite esclarecer en primera instancia una doble direccionalidad del discurso puesto que evidencia las formas de comunicación verticales (entre pobres y ricos) y las formas horizontales (entre pobres y entre ricos), para en un momento postrero denotar significados secretos en la articulación en la acción de la comunicativa de ambos actores tanto uno enfrente del otro y cuando ese otro no se encuentra presente. O sea, realiza un esquema analítico tanto del *discurso público* como del *discurso oculto* que es el que evidencia los episodios de resistencia de los estratos sociales subordinados en la relaciones de poder. Todo ello dentro del marco de las vías de modernización de esas comunidades.

“Así pues, la premisa de la que parte la estrategia analítica *de esta investigación* es que las formas de dominación con similitudes estructurales tienen una aire de familia. En los casos de la esclavitud, la servidumbre y la subordinación de castas, estas similitudes son bastante claras. Cada uno de ellos consiste en la institucionalización de un sistema para apropiarse del trabajo, los bienes y los servicios de una población subordinada. En un nivel formal, los grupos subordinados en esos tipos de dominación carecen de derechos políticos y civiles, y su posición social queda definida al nacer. Si

no en la práctica, sí en principio queda excluida de la movilidad social. Todas estas relaciones están contaminadas por un elemento de terror personal: un terror que puede tomar la forma de golpizas arbitrarias, brutalidad sexual, insultos y humillaciones públicas.” (Scott, 2000: 19)¹⁷

La relevancia del estudio del *discurso oculto* frente al *discurso público* radica en la permisión de observar la crítica que los dominados elaboran hacia las estructuras de poder que conducen su socialización además de desarticular la aparente pasividad y sumisión de ellos hacia la hegemonía de las relaciones en las que se enrolan, descubriendo los hilos que sostienen la resistencia de los pobres ante la aparentemente totalizadora maquinaria de poder homogeneizadora y devastadora de los estratos poseedores del poder y del control social, cultural, político, económico y jurídico. “Trato de darle sentido a un estudio diferente del poder que descubre contradicciones, tensiones y posibilidades inmanentes. Cada grupo subordinado produce, a partir de su sufrimiento, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador. El poderoso, por su lado, también elabora un discurso oculto donde se articulan las prácticas y exigencias de su poder que no se pueden expresar abiertamente. Comparando el discurso oculto de los débiles con el de los poderosos, y ambos con el discurso público de las relaciones de poder, accedemos a una manera fundamentalmente distinta de entender la resistencia ante el poder.” (Scott, 2000: 21)

Para lograr reconocer la presencia de focos de resistencia en las comunidades es necesario observar más allá de los límites de la comunicación formal con la intención de rastrear los significados que preceden a los actos comunicativos en sí mismos evidenciando el sentido de la acción no solo en los actos del habla sino en la complejidad del lenguaje mismo como un medio de cohesión social. “Así pues, siguiendo esta línea de razonamiento, sugiero que interpretemos rumores, el chisme, los cuentos populares, las canciones, los gestos, los chistes y el teatro como vehículos que sirven, entre otras cosas, para que los desvalidos insinúen sus críticas al poder al tiempo que se protegen en el anonimato o tras explicaciones inconscientes de su conducta..” (Scott, 2000: 21-22)

El estudio a realizar en esta investigación tiene como fin último la comprensión de la hegemonía, la resistencia y la subordinación. “Yo postulo que a los grupos que carecen de poder les interesa, mientras no recurren a una verdadera rebelión, conspirar

¹⁷ Las cursivas son más.

para reforzar las apariencias hegemónicas.” (Scott, 2000: 21) Esta situación proyecta ser una guía de análisis metodológico para la observación de los efectos de la modernización en la Sierra Tarahumara en el estado de Chihuahua.

La resistencia a proyectos modernizatorios en comunidades indígena-campesinas.

Se ha adelantado que el estudio de la resistencia radica en el reconocimiento del significado oculto de los discursos de los grupos sociales sometidos a relaciones hegemónicas de dominación. Para comprender con claridad lo que es en sí mismo el *discurso oculto* de los dominados, se escriben a continuación unas líneas que provienen de un proverbio etíope que en breves palabras representa la relación entre el terrateniente y el campesino además de la representación que este último tiene de su señor: *Cuando el gran señor pasa, el campesino sabio hace una gran reverencia y silenciosamente se echa un pedo.* (Scott, 2000: 9)

La representación de aparente respeto y sumisión a las relaciones de poder por parte de los dominados tiene una larga data y se encuentran manifestaciones variadas de ello en diversas partes del mundo ya sea dentro de los límites de las culturas occidentales o fuera de ellas. De esta manera James Scott rescata relatos de peones y trabajadores franceses y norteamericanos, al igual que de esclavos negros en Jamaica o campesinos asiáticos o del medio oriente, etc. Así por ejemplo, relata la experiencia del Viejo Tiennon, peón granjero de Francia durante el siglo XIX a quién cita: “Cuando él (el terrateniente que había despedido a su padre) venía de La Craux, camino a Meillers, solía detenerse para hablar conmigo y yo tenía que obligarme a ser amable a pesar del desprecio que sentía por él debido a que despidió a mi padre años atrás. El Viejo Tiennon se enorgullece de haber aprendido a diferencia de su padre que carecía de tacto y de suerte, “el arte de disimular”, tan necesario para la vida”. (Scott, 2000: 25)

Durante la década de los 90's en las “ladrilleras” de los estados fronterizos Tamaulipas, Nuevo León y Coahuila se comenzó un proceso de modernización e industrialización de la producción con la intención de introducir esta práctica al mercado a partir de la fabricación mecanizada y en serie. Al respecto de la industrialización de la producción en este sector y la relación existente con los trabajadores acostumbrados a la labor manual de la fabricación de ladrillos uno de los dueños manifiesta:

“Nosotros llegamos a la conclusión de que nadie puede fabricar los ladrillos a mano pero no todos pueden fabricarlos a partir del uso de la maquinaria; la fabricación manual de ladrillos es más fácil que manejar la maquinaria... nadie puede hacer los ladrillos a mano.” (Cook, 2004: 257)

Es evidente que el dueño de las nuevas fábricas ladrilleras está interesado en incrementar de forma acelerada la producción si importar —aparentemente— que los trabajadores no puedan realizar el trabajo tal cual él lo requiere, pero a su vez el capitalista se ve encerrado en el problema de transformar los medios de producción y con ello las relaciones sociales que ello implica, viéndose confinado a un círculo de vicio en tanto considera que los trabajadores se hallan escasamente capacitados en el trabajo industrial y por su ignorancia entorpecen las labores de la fábrica y alteran el progreso de la industria de la construcción. Todo esto evidencia las pretensiones de sometimiento de la clase trabajadora a nuevas formas de organización laboral, que según el patrón son malogradas principalmente por la ignorancia y la falta de capacidad de sus trabajadores, aún cuando no admite este argumento al estar en presencia de ellos.

Por parte de los trabajadores la reacción a las intenciones de industrialización se refleja en las siguientes palabras expresadas por uno de los “capataces” de la fábrica que versan de la siguiente forma:

“Ellos (los capitalistas dueños de las ladrilleras) no sabían nada sobre la fabricación de ladrillos. Ellos no tenían ni idea. Nosotros fuimos los únicos quienes toleramos que ellos pudieran controlar y hacer el material. Hacer ladrillos es más que decir: voy a hacer un ladrillo. No cualquiera puede hacer un ladrillo...” (Cook, 2004: 257)

En este mismo tenor, el capataz que había trabajado en una gran ladrillera por muchos años al confrontar un día al dueño de la fábrica le dijo:

“Tu no entiendes el trabajo que esto implica. Simplemente no entiendes. Tú necesitas de nosotros para hacer este trabajo. Puedes tener el dinero pero el trabajo, sólo nosotros sabemos como hacerlo.” (Cook: 2004: 257)

A lo que el dueño respondió:

“No, yo no soy un ladrillero”

Y el capataz alegó:

“Nosotros hacemos los ladrillos y no los números, nosotros sabemos como hacemos el trabajo” (Cook: 2004: 257)¹⁸

¹⁸ Las traducciones son mías.

En los fragmentos de las entrevistas aquí presentadas se hace patente que los trabajadores son los que tienen el conocimiento necesario para fabricar el producto y que además son sólo ellos quienes saben cual es la mejor manera y cuales son también los medios más convenientes para ello y, por lo tanto tienen el derecho de no acatar las decisiones del dueño en tanto el desconoce las formas “correctas” para producir un ladrillo.¹⁹

En la actualidad concurren ejemplos que van en el mismo sentido pero que en ocasiones no sólo se manifiestan en secreto sino que se hacen públicos en cierto nivel, siempre y cuando no se encuentren en presencia los actores que poseen la autoridad, el poder y el control social. Así, se observa que para la materialización del proyecto eco-turístico Costa Maya en el estado de Quintana Roo, México al no respetar los lineamientos básicos del eco-turismo como proyecto de desarrollo económico y social tales como la no elaboración de grandes obras de infraestructura, ello con la intención de respetar y preservar el entorno natural; además de convertirse en un modelo económico que escasamente beneficia a los nativos de Majahual, los pescadores aún existentes en el lugar expresan:

“el crecimiento con base en el turismo no nos beneficia a nosotros. Lo que va a pasar es que vamos a tener que irnos a otro lugar; no sabemos ni podemos trabajar con el turismo, no sabemos hablar inglés y nadie nos quiere enseñar, además que no sabemos hacer otra cosa que no sea trabajar de pescadores” (Velázquez, 2006: 201)

Respecto a este proyecto de modernización a partir de la instauración de un modelo de eco-turismo, la posición de los nativos de la comunidad se sostiene en un afán de resistencia puesto que tal proyecto rompe con la socialización comunal debido a:

1. Como ya se mencionó, carece de los lineamientos básicos de un proyecto eco-turístico que debería promover la alteración mínima del entorno natural.
2. Los salarios son bajos y además se prefiere contratar personal que habite fuera de la comunidad —incluso del estado de Yucatán— sin dar prioridad a los propios comuneros.

¹⁹ La resistencia a la industrialización del sector se hace evidente cuando los trabajadores de estas industrias deciden renunciar no solo por el bajo sueldo sino por las condiciones de subordinación que implica dicha labor. (Ver: Cook, 2004: Capítulo 9)

3. Para recibir y albergar a estos trabajadores se han construido unidades habitacionales que han acabado con el manglar en la zona, afectando una vez más el medio ambiente.
4. El creciente desempleo de los nativos los ha obligado a migrar hacia otras comunidades en las que puedan ejercer la pesca libremente, ya que las aguas que colindan con su comunidad son utilizadas ahora casi de manera exclusiva a la recreación turística.

En conclusión, los beneficios son mínimos —si no nulos— para la comunidad mientras que para los empresarios es abundante, por eso el proyecto es poco aceptado por los primeros. (Ver: Velázquez, 2006)

La posición de los indígenas frente a la modernización en la sierra tarahumara.

Al respecto en la tarahumara se puede observar tras cuatro siglos del primer contacto de la civilización occidental —representada por los misioneros jesuitas— con los indígenas de la sierra la existencia de aspectos que denotan en la zona una evidente resistencia al cambio. Por ejemplo, “en la etnografía realizada durante los años 20’s Basauri menciona: Lo que más llama la atención, lo que convence del futuro incierto de la tarea educativa en la sierra, es el marcado apego de los tarahumara a sus costumbres y creencias ancestrales, diametralmente opuestas al pensamiento y el raciocinio científico y secular sobre los que se sustentaba la reforma educativa de la escuela rural mexicana.” (Sariego, 2002: 48) De la misma manera Bennett y Zingg escriben para la segunda mitad de los años treinta: “Como objeto de estudio, los tarahumara han demostrado ser un grupo, debido a que todavía funciona, entre ellos, en la forma de una gran entidad tribal, una sencilla cultura india americana. Superpuesta a esta cultura nativa, hay una delgada capa superficial de elementos españoles e indios, que es posible separar, con bastante seguridad o certidumbre, de los elementos prehispánicos.”(Sariego, 2002: 52)

Se tiene conocimiento de que durante la década de los años 50’s hubo en la Sierra Tarahumara una serie de intentos por consolidar un municipio indígena que albergara a los indios de la región con la intención de preservar su formas de gobierno tradicional, sus usos y costumbres, además de otorgarles la posibilidad de la autonomía a partir del autogobierno a nivel de municipio. El impulso de esta moción se da principalmente con la participación e intensa dirección de los sacerdotes de la Compañía

de Jesús. La petición de re-municipalización fue evidentemente negada por el gobierno del estado.

Para los años 70's con la entrada a plenitud de las empresas madereras en la región y su posterior apropiación de los sistemas de producción forestal, algunas de las comunidades afectadas realizaron reclamos frente a las autoridades pertinentes con la intención de reglamentar las propiedades comunales y las ejidales. "La codicia de estas empresas desencadenó un sinnúmero de conflictos con los habitantes indígenas y mestizos de la región, por causa de invasiones de tierras, talas clandestinas y destrucción del bosque. Al mismo tiempo esta situación provocó que muchas poblaciones indígenas cobraran conciencia de sus derechos sobre la tierra y los bosques y emprendieran una lucha ante las autoridades agrarias para que se crearan, dotaran de tierra y reconocieran legalmente los ejidos y comunidades agrarias de la Sierra Tarahumara." (Sariego, 2002: 181)

Respecto a su relación con los actores con los que conviven en su cotidianidad de la vida diaria, en una entrevista realizada en el mes de noviembre del 2003 que entre otras cosas abordaba el tipo de relación que los indígenas establecen con las autoridades del estado de Chihuahua, (autoridades municipales) la respuesta fue la siguiente:

"el presidente sectorial organizó en últimas fechas (septiembre) una manifestación hacia el municipio de Guadalupe y Calvo para arreglar problemas del bosque a la que junto con gobernadores indígenas e indígenas en general fuimos. Al llegar a Guadalupe nos ofrecieron comida y bebida y dejamos de lado lo de la protesta. Al regresar a Turuachi y preguntarnos sobre lo sucedido y la solución de nuestros problemas con el bosque solo recordamos que hubo muy buena comida ese día."

En la Sierra Tarahumara se han observado también (a partir de la aprobación del Plan) eventos que pudiesen ser considerados como sobresalientes en tanto permiten sustentar la perspectiva de análisis de la problemática planteada a lo largo del presente texto, entre ellos están especialmente la manifestación de diputados y alcaldes del PRI y PRD junto con la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A.C. COSYDDHAC (que es la principal promotora de los Derechos Humanos en la sierra de Chihuahua) en el año de 1996 contra la aprobación legislativa del Fideicomiso Barrancas del cobre debido a que actores tales como los alcaldes y diputados mismos, además de los grupos étnicos afectados por la realización del Plan, se vieron excluidos de la toma de decisiones en cuanto a la coordinación para la materialización del propio proyecto.(Ver: Sariego, 2002: 214) Entre otros varios eventos que se pueden enumerar con la intención de observar la resistencia a la modernización al interior de la

tarahumara a partir de la aprobación del *Plan de Barrancas del Cobre* se encuentran “las diversas inversiones en infraestructura de carreteras, caminos, hoteles y servicios turísticos, casi todos ellos ajenos a los intereses de los indígenas de la tarahumara, ocasionando algunas veces demandas por la propiedad de la tierra repartida a los indígenas a partir de la instauración de la figura jurídica del ejido.”(Sariego, 2002: 229)²⁰

Es visible que los indígenas de la Sierra Tarahumara han acudido de forma constante a las autoridades estatales para intentar dar solución a los problemas diversos que atañen a su reproducción como sociedad y a la interacción con actores diversos que no pertenecen a propiamente a las comunidades, pero la respuesta pocas veces es positiva y satisfactoria. Esta situación desorienta la convivencia al interior de la comunidades indígenas, forzando a estos últimos a la búsqueda de soluciones fuera del marco de las instituciones, y al no pretender ejercer actos públicos de violencia, recurren a la resistencia manifiesta en discursos ocultos como el que se presenta en párrafos anteriores; entonces pues, en términos generales se observa que las descripciones elaboradas por varios antropólogos a partir del siglo XIX y hasta los años 70's del siglo XX principalmente, muestran la existencia de diversos niveles de resistencia al cambio al interior de las comunidades indígenas de la zona habitada por los tarahumara. De ser así, la presente investigación pretende dilucidar algunas motivaciones generales que han posibilitado esta estabilidad.

²⁰ En su informe 1996-1997, sobre la situación de los derechos humanos en Chihuahua COSYDDHAC informaba: *En el ejido de San Luis de Majimachi, un empresario sinaloense pretendió rentar una extensión de seis hectáreas de la Mesa de Güérachi, por un pago anual de 750 pesos por treinta años, es decir, con el pago por hospedaje de una habitación. Finalmente en una asamblea los ejidatarios decidieron no aceptar la propuesta. Otro caso es el del Tejabán, Municipio de Bocoyna, donde les fue arrebatado el predio para construir un hotel.* (Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos A.C., 1998: 27)

Capítulo II

Los efectos de la modernización en la Sierra Tarahumara

El indigenismo en la tarahumara tiene una historia compleja. no sólo es un recuento de actividades “civilizatorias”, experimentos de desarrollo y anhelos de integración; también es un discurso sobre lo que los indios son y deben ser, una propuesta indicativa sobre la identidad y el cambio social indígena; en suma, una interpretación antropológica sobre el pasado, la realidad y el futuro de los pueblos indios de la sierra chihuahuense.

Juan Luís Sariego.

La modernización durante el porfiriato.

Antes de analizar de lleno los problemas diversos que se gestan en los territorios propios de las comunidades de la Sierra Tarahumara respecto a la entrada de la modernización, es necesario dibujar un panorama general de los orígenes del proyecto modernizador mexicano, principalmente el que se gesta durante el gobierno del General Porfirio Díaz, ya que es a partir de dicho momento de la historia del país que se formalizan y se fortifican en gran medida las estructuras sociales, políticas, económicas, educativas e inclusive de orden jurídico que dan sustento al aparato y a las instituciones estatales que ordenan y jerarquizan el poder del Estado mexicano aún en los días que corren actualmente. El ordenamiento jurídico es de especial importancia ya que es a partir de él que se puede entender y explicar en cierta dimensión la movilización de los indígenas rarámuri a las zonas de barrancos y las partes más altas del territorio serrano con la intención de encontrar terrenos fértiles que propicien y prolonguen su reproducción como comunidad.

La restauración es la etapa que comprende la historia de tres hombres ambiciosos: Juárez y Lerdo de Tejada, figuras civilistas, y un caudillo militar, Porfirio Díaz. Esta etapa de la cual el porfiriato es consecuencia directa tiene como principal objetivo materializar la transformación de las estructuras antiguas y premodernas del México colonial e independiente en un Estado de corte liberal que se plantea la necesidad de insertarse en un proceso de modernización principalmente económica y que a la par establezca un orden social, jurídico y político que prolongue la paz y

consolide un proyecto de Estado nacional sustentado en la libertad, el orden y el progreso a través de la realización del individuo y del mercado capitalista.

La conformación del proyecto de modernización encabezado por Porfirio Díaz tiene su origen en la etapa de restauración de la república en el año 1867 y se consolida a plenitud hasta 1876, siendo a partir de esta fecha que el General Díaz toma a su cargo el poder ejecutivo de la República Mexicana. Parte nodal de dicho proyecto de modernización es la generación de un esquema de Estado nacional que forje una estabilidad social, económica y política que permita no sólo la abolición definitiva de las estructuras y vicios sociales heredados desde la época colonial, sino que a su vez propicie y promueva los cambios necesarios para formar un nuevo tipo de Estado con características amplias de corte liberal centrado en la idea de individuo, en la noción de centralización del poder, en la estructuración ágil del comercio nacional e internacional; todo ello con el fin de insertar al país en el proceso civilizatorio de occidente: la modernidad.

Los ideales que conducen el proyecto de Estado modernizador encabezado por Porfirio Díaz, se sustentan en una filosofía propiamente positivista que se propone rescatar y retomar como baluarte los conceptos fundamentales de este pensamiento: el orden, la libertad y el progreso, en donde la libertad se refiere a la posibilidad de manifestación de preferencias políticas, religiosas y económicas; el orden concierne a la fundación de un Estado basado en una concepción efectiva de la paz, la concordia, el respeto a la ley y por lo tanto al orden jurídico y jerárquico institucional en general, para finalmente conceder al progreso una visión referida a la producción y diversificación de mercancías.

A decir de Blázquez, (1989:75-76) los anhelos de la minoría liberal que en 1877 logró ascender al poder podían sintetizarse en cuatro grandes rubros: 1) en el orden político, insistieron en la aplicación de la Constitución de 1857, en la pacificación del país, en el debilitamiento de los militares y en la vigorización de la hacienda pública; 2) en el orden social, se declararon por el impulso a la inmigración, el parvifundio y las libertades de asociación y de trabajo; 3) en el orden económico, eran partidarios del incremento del sistema de comunicaciones y de transportes (caminos y ferrocarriles), de la atracción del capital extranjero, de la introducción de nuevos cultivos, del desarrollo industrial y del fomento mercantil para convertir a México en el puente entre Europa y Oriente; 4) y en el orden cultural, se proclamaron las libertades de credo y prensa, exterminio de lo indígena educación nacionalista y nacionalismo en artes y letras.

De los puntos anteriormente citados, es de gran relevancia para el tema de la presente investigación el resaltar el ideal de realizar una nación con la apariencia de homogeneidad para lo cual se percibe inminente la necesidad de desvincular y desaparecer abiertamente la diversidad cultural germinada de las comunidades indígenas dispersas por toda la república. Dicha cuestión se subraya tomando en cuenta que es a partir de esta noción que se gestaron políticas públicas dentro de un marco indigenista que si bien no concluyen en la desaparición de la diversidad cultural indígena, si presumen un alto grado de mitificación y homogeneización de lo indígena a partir de su meso-americanización y su posicionamiento como un legado del pasado que deja de existir en el presente.

Referido al proyecto de modernización con base en la instauración de un nuevo modelo económico que permitiese la inversión de capitales tanto públicos como privados y tanto nacionales como extranjeros, el gobierno de Porfirio Díaz montó programas extensos y complejos que abarcaron ramas económicas como la agricultura, la ganadería, la minería, la industria y los ferrocarriles, actividades de las que la minería y la construcción de líneas ferroviarias. Dos de los aspectos del proyecto económico liberal particularmente relevantes para el caso chihuahuense son la explotación minera y la construcción de vías de comunicación terrestre siendo éstas las que más afectaron la geografía del estado de Chihuahua y de la sierra indígena al interior de éste ²¹.

Minería en la modernización del estado de Chihuahua.

La minería acompañada de la construcción de vías de comunicación terrestre genera al interior del estado de Chihuahua un cambio drástico en las estructuras sociales y en la geografía misma del estado. Dichas transformaciones se hacen visibles, por ejemplo en la conformación de nuevas formas de tenencia de la tierra que priorizan a la propiedad individual sobre la posesión frecuentemente colectiva; es claro además en la internalización parcial de las nuevas formas racionales de la economía que se implementan con la intención de auspiciar e intensificar la explotación de materias primas como lo son los metales minerales y la madera.

La importancia de la minería en los territorios propios del estado de Chihuahua durante la etapa del porfiriato es observable al analizar la derrama económica y la

²¹ Se añade también a la explotación forestal que en principio facilitó la materia prima para el montaje de vías ferroviarias no sólo en el estado de Chihuahua, sino en todo el país.

participación porcentual que aporta éste en lo que respecta a minerales como el oro y la plata principalmente. Ejemplo de lo anterior se observa al mirar el volumen de producción que corre desde el año de 1877 hasta aproximadamente 1911 pues; mientras que en los años 1877-1878 la producción de plata que se extraía casi exclusivamente de minas de los estados de Hidalgo, Guanajuato, San Luís Potosí y Zacatecas ascendía a 607 037 kilogramos, en el periodo de 1910-1911 se incrementaron sus cifras hasta los 2, 305, 094 kilogramos gracias a la explotación de yacimientos existentes en la franja norte del país en estados como Sinaloa, Chihuahua, Sonora y Baja California. Al igual, el oro, de encontrarse en el primer periodo en cifras de 1105 kilogramos, en el segundo momento ascendieron a 37 112 kilogramos. (Cosío Villegas, 1965: 180)

Muy a pesar de la importante derrama económica que se originaba en las minas de los estados del norte de la República, su explotación fue intermitente y no se dio desde los inicios del proyecto porfirista de modernización por varias razones. “La inseguridad que produjeron las continuas sublevaciones de los indios yaquis y mayos; las condiciones de vida de esas zonas eran poco propicias para desplazamientos importantes de la población; faltaban de manera casi absoluta vías de comunicación; dificultad de hallar capitales cuantiosos para una explotación realmente organizada, capaz de superar los azares de un laboreo hecho a flor de tierra; en fin, el oro no en forma pura o separada, sino mezclado con otros metales, un hecho que exigía embarcarse, como si dijéramos, en una explotación minera general.” (Cosío Villegas, 1965: 182)

La relevancia del estado de Chihuahua en lo que respecta a la producción de minerales no se vio restringida a la explotación de oro y plata, se incursionó también en el trabajo al interior de minas de cobre, siendo este el mineral que tuvo yacimientos de los más ampliamente productivos en la etapa final del gobierno y estancia en el poder del Gral. Porfirio Díaz. “Fue en Chihuahua donde la explotación del cobre hizo mejores progresos durante los últimos años del Porfiriato, como lo atestiguan los yacimientos en la Barranca del Cobre, Magistral, Chorreras, etc. En otras zonas del país se trabajaba, por supuesto el cobre. En Oropeo, Inguarán, Churumuco, Michoacán, se explotaban yacimientos cuyo rendimiento principal era el cobre, pero jugaron en esta etapa un papel secundario.”²² (Cosío Villegas, 1965: 192) El plomo y el carbón son minerales

²² Palabras de Trinidad García y Antonio Carvajal entre otros en el año de 1888.

ampliamente explotados en las minas chihuahuenses, el plomo en las minas de Santa Eulalia y el carbón en Sierra Rica.

Debido a la magnificencia de la minería es que en gran medida se comienza a gestar una transformación de la economía chihuahuense y de la nación mexicana en general, como la minería se convirtió paulatinamente en uno de los pilares del progreso nacional, se le observaba para aquellas fechas de la siguiente manera:

“La minería en general atraviesa una época muy bonancible: numerosas empresas se establecen en todo el territorio: la baja alarmante y continuada del precio de la plata, no detuvo el gran afán de explotar todo lo que era explotable en el seno de nuestro argentífero país y las negociaciones antiguas cosechan en esos momentos óptimos frutos.” (Cosío Villegas, 1965: 204)

Los ferrocarriles en la era de Porfirio Díaz.

Las condiciones de difícil acceso a lugares como en el norte del país y el vasto interés por explotar los recursos existentes en esta zona conducen al gobierno porfirista a la construcción de vías de comunicación que permitan el tránsito de personas y el tráfico de materias primas y mercancías desde cualquier punto de la república al centro del país o a los puertos marítimos en los que se agenciaban las mercancías con fines de exportarlas a Europa y los países de Oriente. “De hecho el auge de los ferrocarriles mexicanos no comenzó sino hasta 1880. En ese año se otorgaron dos concesiones a grupos competidores de empresarios norteamericanos para las líneas troncales principales que comunicarían a la Ciudad de México con la frontera del norte... Estos datos muestran claramente porqué la época de Porfirio Díaz se ha convertido en sinónimo de la época del ferrocarril en la historia mexicana.” (Coatsworth, 1976: 46. Vol. 1)

Pero las concesiones no sólo se entregan directamente en dádiva directamente a los empresarios provenientes del extranjero, otra de las acciones principales del gobierno porfirista para la construcción de las rutas ferroviarias del país radica en seguir una política que se centraba en otorgar concesiones a los gobiernos estatales. La efectividad de dicha política se pone de manifiesto entre los años 1876 y 1880 periodo en el que el gobierno otorga veintiocho concesiones a cerca de veinte estados de la República Mexicana. La finalidad de los estados de obtener los permisos necesarios para construir ferrocarriles dentro de sus límites geográficos consiste en interesar a

inversionistas nacionales y extranjeros no sólo en el negocio de las comunicaciones, sino alentarlos a montar empresas que ayudaran a la modernización local a la par que se fomenta la modernización dentro de la arena nacional.

Tales acciones convirtieron al gobierno porfirista en el estandarte de la modernización en México en tanto la construcción de los ferrocarriles contribuye a la formación de una fuerza de trabajo y mano de obra calificada, favorece ampliamente a la generación de empleo, mantiene la paz de la nación al tomar a sujetos vinculados a la lucha militar para la consumación del proyecto ferrocarrilero, atrae la inversión de capitales nacionales y principalmente de empresarios extranjeros, fomenta actividades como la minería, genera una red de transporte público de pasajeros y además de ello; asume parcialmente las posibilidades de fracaso por parte de los inversionistas ya que la otra parte se atribuye a los enseres propios de las reglas del mercado capitalista, no sin antes conceder los más altos beneficios a los capitales privados respecto la capitalización de su inversión inicial en los proyectos económicos del país.

Posterior a ese momento de inversión y desmedida competencia entre empresarios privados que provoca en repetidas ocasiones la duplicación de rutas de comunicación y por ende un déficit de las ganancias producto de la excesiva oferta de transporte y la baja demanda del mismo, el gobierno porfirista toma la decisión de “mexicanizar” la industria ferrocarrilera en el año de 1903 provocando con esto la regularización de los precios del transporte y a la par el renacimiento de esta industria ahora en manos de co-nacionales. Este hecho propicia también el mejoramiento del servicio, el surgimiento de una administración eficiente y la conformación de una secretaría encargada de forma exclusiva de los problemas del transporte.

Ferrocarriles y tenencia de la tierra.

La conformación de un Estado con características y aspiraciones liberales en el periodo histórico del porfiriato centrado en el concepto de individuo pretende entre otras cosas, la abolición de las estructuras tradicionales del México colonial y el México prehispánico que en algún grado sostienen una estructura social de convivencia plausiblemente anclada a formas comunales de coexistencia. Esta pretendida abolición de las formas comunales de socialización a favor del endurecimiento de las concepciones individualistas de convivencia y propiedad, pone en jaque el proyecto modernizador de la nación por un lado, mientras que en una instancia diferente se pone

en conflicto las cosmovisión de las comunidades campesinas, rurales e indígenas frente a los planteamientos ideológicos propios de la modernidad. Como muestra de lo anterior, se tiene el ejemplo de las disputas por la concentración, propiedad y posesión de la tierra en múltiples comunidades del país, algunas de ellas propiciadas por la puesta en marcha de las comunicaciones terrestres vía ferrocarril, sustentada en la aplicación de las leyes “juaristas” de reforma de 1857 que legalizan la disolución de la propiedad comunal afectando al clero y a las comunidades de indios principalmente.

A decir de Coatsworth, (1976, 43 Vol. 2) “esta explicación tiene sólidos fundamentos. La paz política, de hecho, liberó a la élite terrateniente para iniciar un asalto contra los derechos de propiedad y las libertades políticas de la población rural... Mucho antes de que hubieran terminado las amenazas contra el régimen porfiriano, incluso antes de que las tropas federales y estatales hubieran establecido un firme monopolio del uso de la violencia en el campo, ya se había iniciado un *crescendo* de usurpaciones de los antiguos derechos de propiedad rural.”

La importancia de apropiarse de las tierras comunales de campesinos e indígenas durante el gobierno de Díaz se postula en los hacendados al momento de tener conocimiento de las rutas ferroviarias y el paso de las mismas por ciertas propiedades en posesión de los indios o en ocasiones también consideradas lotes baldíos en tanto su valor comercial posterior a la construcción del ferrocarril se amplía fuertemente y genera de manera secundaria empleos y capital constante al mantener en conexión estas tierras periféricas con el centro de México. Las estrategias más comunes seguidas por los hacendados para lograr la propiedad legal de tales terrenos son: 1) pedir el ejercicio de las leyes de Reforma relacionadas con el resquebrajamiento de la propiedad comunal para desarraigar a los indígenas de los terrenos y otorgárselos a su vez en forma de parcelas y posterior a ello ofrecer bajas cantidades de dinero a los mismos de manera individual por su pequeña propiedad; 2) y la compra de terrenos baldíos que comúnmente sirven solo para el pastoreo del ganado de los indígenas por .Es evidente que estas tierras carecen de propietario legal y es entonces más fácil reclamarlas con fines de lucro y de progreso modernizador. Así, según Coatsworth (1976: 51 Vol. 2): “Desde el punto de vista de los hacendados de México, el ferrocarril representaba oportunidades excepcionales. Era de todos conocida la relación entre construcción de ferrocarriles y el valor de la tierra. En el momento en que el ferrocarril llegaba a regiones productivas anteriormente aisladas o con comunicaciones deficientes con los mercados exteriores, los valores de la tierra subían en forma notable.”

Dichas formas de apropiación de la tierra sustentada en herramientas jurídicas no dejan de causar inconformidades y revueltas por parte de los campesinos e indígenas quienes responden con protestas, rebeliones y variadas formas de resistencia. “A partir de 1887, un número creciente de informes sobre movimientos agrarios, protestas, manifiestos, peticiones y rebeliones aparecen en periódicos de la Ciudad de México. El examen de esos periódicos, y una serie de fuentes secundarias, arrojó información sobre unos 55 conflictos serios entre los poblados indígenas y las haciendas vecinas entre 1877 y 1884. En la mayor parte de los incidentes se alegaban usurpaciones ilegales de los hacendados. Casi todos involucraban cierta forma de resistencia activa por parte de los campesinos: litigio prolongado, peticiones a funcionarios, protestas violentas, o rebelión armada.” (Coatsworth, 1976: 54 Vol. 2) En la Sierra Tarahumara, sin embargo la resistencia se da en múltiples ocasiones —aún cuando no de manera exclusiva— en términos totalmente distintos y fuera de las instancias institucionales de la modernidad. Esto quiere decir que la protesta no se da al interior de un espacio público que procura generar una conciencia política a partir de la movilización de actores sociales, sino que existe una resistencia a la imposición de parámetros culturales hegemónicos manifiesta en acciones de la vida cotidiana como en la narración de historias, cuentos, mitos, leyendas, en la elaboración de festividades, etc. que conllevan en sí mismas representaciones dramáticas y simbólicas del diario acontecer.

La comprensión y la puesta en evidencia de la existencia de artilugios de esta magnitud para lograr la propiedad de la tierra y su posterior reclamo por múltiples medios de parte de los pueblos y comunidades rurales, indígenas y campesinas es de vital importancia para la comprensión de las relaciones sociales existentes en la actualidad en la sierra del estado de Chihuahua debido a que es en la zona norte del país donde se gestan la mayor cantidad de reclamos y denuncias sobre propiedades extensas. “Las mayores denuncias de terrenos baldíos en este periodo (el porfiriato) se hicieron en los estados de Sonora, Coahuila y Chihuahua, al norte del país... En Chihuahua las ventas de terrenos baldíos alcanzan su máximo en 1884 y 1885, años en que se termina la construcción del Ferrocarril Central.” (Coatsworth, 1976: 68-69 Vol. 2)

Se observa también que la intención de realizar un proyecto de nación a partir de la modernización de las relaciones sociales y de producción sustentadas en la transformación de la economía y los factores de la producción acarrea consigo un cambio obligado en las leyes que rigen los estatutos jurídicos de propiedad y de apropiación de la tierra, ello con la intención de intensificar y acelerar los procesos

productivos que condujeran a México por las vías de la modernización teniendo como aparente consecuencia su pronta inserción a las relaciones económicas propias del capitalismo. Pero la consumación de este tipo de disposiciones legales no trajo consigo unívocamente la incorporación periférica del país al capitalismo, al interior de él remarcó el exterminio indígena gracias al aislamiento, la homogeneización, el paternalismo y el despojo de la propiedad comunal a favor de intereses privados.

“En efecto, a todo lo largo del siglo XIX se asiste a un proceso en el cual los tarahumaras, que habían tenido cierta movilidad estacional, se van recluyendo hacia las serranías y barrancas en la búsqueda de terrenos fértiles. Hacia fines del siglo XIX se estima que la población de la sierra madre se componía en 75% de tarahumaras y 25% de mestizos. En esta zona prevalecía la pequeña propiedad, donde los primeros practicaban la agricultura de subsistencia combinada con la ganadería en pequeña escala.” (Lopes, 2005: 212-213)

En conclusión, si bien la minería y la construcción de las vías de ferrocarril no son en su conjunto los factores que determinan las relaciones sociales que persisten al interior de la Sierra Tarahumara, se puede asegurar que ambas actividades al interior del territorio indígena del norte del país han servido como base y como sustento para la prolongación del poder mestizo y la subordinación del indígena al primero. Si añadimos a los factores explicativos anteriores los problemas suscitados propiamente al interior de las relaciones emanadas de la explotación de los bosques y la participación de los jesuitas dentro de la zona rarámuri, la explicación sobre el poder y la subordinación se robustecen dando paso a la existencia posible de manifestaciones de resistencia activa y pasiva por parte de los indígenas a los procesos modernizatorios en general sostenidos por el Estado.

La luz de la modernización en la tarahumara.

El inicio de la etapa de modernización al interior de la Sierra Tarahumara comienza a gestarse durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX a partir de la llegada a la zona de algunas instituciones del Estado mexicano y de la re-inserción de los misioneros jesuitas al lugar. Es de resaltar que la intervención de los misioneros jesuitas coincide ideológicamente en términos relativamente generales con los supuestos de modernización e incorporación de los indios de la sierra al proyecto

incipiente de nación y de modernización planteado por el Estado. Entre las principales tareas llevadas a cabo por el Estado se encuentra la construcción de vías ferroviarias y el tendido del servicio de luz eléctrica, acompañadas por la explotación de los recursos minerales que para aquél entonces se realizaba por empresas particulares en manos de inversionistas extranjeros, principalmente del Canadá. Para los Jesuitas la tarea principal a realizar en la zona es la de proporcionar educación formal a los indios para que logren incorporarse e integrarse a la comunidad nacional.

Como testimonio de la llegada de los elementos modernizadores a la sierra de Chihuahua el investigador noruego Carl Lumholtz relata la experiencia de la llegada de dichos proyectos a finales del siglo XIX así como su imperativa necesidad de materialización en tanto generación de beneficios a nivel nacional y a nivel estatal, rematando finalmente con un reconocimiento de ciertos perjuicios para las comunidades indígenas que en algunos casos podían llegar al límite de su desaparición o extinción en la consideración de comunidades primitivas y tradicionales. “En el rápido progreso actual de México, no se podrá impedir que esos pueblos primitivos pronto desaparezcan fundiéndose con la gran nación a la que pertenecen. Las vastas y esplendorosas selvas vírgenes y la riqueza mineral de las montañas no continuarán largo tiempo siendo exclusiva propiedad de mis morenos amigos; más espero que les habré hecho el servicio de erguirles este modesto monumento, y que los hombres civilizados serán los primeros en reconocerlo.” (Sariego, 2002: 41)

A pesar de reconocer la necesidad de mantener a los indígenas de la tarahumara al interior de los proyectos nacionales haciéndolos partícipes activos de los mismos, Lumholtz reconoce en algún momento y en cierto grado que la promesa de progreso llegada a la sierra de Chihuahua bajo el discurso de modernización no contiene en sí misma beneficio alguno para los nativos y sí es en lugar de ello un punto de conflicto y desintegración comunitaria. “La civilización como les llega a los tarahumares, ningún beneficio les presta. Sacude rudamente las columnas del templo de su religión. El Ferrocarril Central Mexicano aplasta sus cactus sagrados, cuya ira redunda para los tarahumares en años de escasez y desgracias... Lo peor es que la civilización va destruyéndoles su patria, pues cada vez ensanchan los blancos los límites de la suya.” (Apud: Sariego, 2002:41)

Respecto a la labor de los misioneros jesuitas al interior de la tarahumara durante las primeras décadas del siglo XX, ésta se centró en el aspecto de la educación como instrumento para la socialización y la posterior occidentalización de las comunidades

con la intención de insertarles a una cultura nueva que a su vez los arrancaría del atraso milenario en el que se encontraban desde el momento del primer contacto frente a los colonizadores españoles durante el inicio y casi la mitad del siglo XVII. Para emprender la tarea de una educación con fines integradores y occidentalizadores, los misioneros jesuitas de la tarahumara se vieron obligados a conciliar acuerdos con los gobiernos federal y estatal; si bien, desde el periodo presidencial de Benito Juárez existía un principio de separación de la iglesia con el Estado, se logra el permiso para la intervención jesuita en este estricto sentido debido al interés del Estado en la incorporación del indígena tarahumara en las tareas modernizadoras.

A partir de ello, en los primeros treinta años del siglo XX la primera acción de modernización en las comunidades de la Sierra Tarahumara es la de construcción de escuelas rurales de impartición de educación primaria en algunas de las cabeceras municipales; posteriormente se construyen centros para la explotación de los recursos minerales en las poblaciones más densamente habitadas. Pero el éxito de la construcción de centros educativos fue mínimo debido a que en la práctica en ellos se atendía casi de forma exclusiva a hijos de pobladores mestizos, esto debido a que los tarahumaras deciden no abandonar sus patrones originales de asentamiento basados en la dispersión a lo largo y ancho de la zona de las montañas.

Se observa que en el periodo que corre de los años 1908 hasta la década de los años treinta, “la visión de los agentes institucionales occidentales -la iglesia y el gobierno- que predominó fue la de concebir que las causas de la miseria del indio serrano radicaban en el atraso de su cultura; no sólo le impedía acceder a los elementos para convivir y desarrollarse en una sociedad moderna; sino que también le convertían en una víctima de la explotación de autoridades rurales, rancheros y vecinos mestizos de la región.” (Sariego, 2002: 86)

La modernización basada en la explotación forestal.

En varias ocasiones se ha mencionado y resaltado la centralidad de lo forestal en la Sierra Tarahumara respecto a la conformación de proyectos que aspiran a consolidar la introducción de elementos modernizadores a las comunidades indígenas de la región además de la inclusión de los habitantes no sólo a los procesos socio-económicos propios de la fase tecnocrática o instrumental de la modernización, sino a una

comprensión abarcativa y totalizadora que genera una comprensión holística del mundo, la modernidad, comprendida cómo un proceso civilizatorio de occidente.

El apartado a desarrollar a continuación pretende vislumbrar en términos generales las implicaciones tanto positivas como negativas que acarrea para las comunidades indígenas de la sierra chihuahuense su incorporación a la modernización a partir de la exacerbación del elemento forestal como pilar para el desarrollo de una economía productiva en relación con el capitalismo incipiente que se gesta a partir del siglo XIX a lo largo del territorio nacional mexicano.

La explotación de los bosques de Chihuahua se manifiesta a finales del siglo XIX después de la conformación de la primera asociación para la defensa de los bosques en Minnesota, Estados Unidos en el año de 1876; es de esta forma que se inicia la extracción del recurso forestal con la intención de hacerlo llegar al mercado estadounidense para su comercialización, ignorando tajantemente la posibilidad de una explotación discriminada, o generando la sobre explotación del bosque y la introducción de nuevas relaciones sociales y de producción propiciadas por tal efecto.

Es desde de la perspectiva marxista de Lartigue que se observa que “a partir de entonces, las consideraciones técnicas y las políticas económicas que toman el bosque de Chihuahua como objeto son determinadas por su función de abastecedor de madera al sector industrial, con o sin preocupaciones por las formas de aprovechamiento de esta cubierta vegetal y para un manejo que permita la reproducción de los volúmenes de madera extraídos del bosque. Esta asignación implica que, hasta hoy, la historia de las relaciones capitalistas, de las formas que toman en la región forestal bajo el efecto de la modificación de la tasas de ganancia, de las crisis de los mercados y de los reajustes políticos que implican estos factores.” (Lartigue, 1983: 13-14)

Se reconoce que es en este momento que el posicionamiento de las comunidades de la Sierra Tarahumara respecto a las relaciones de producción es de subordinación en tanto ofrecen de forma exclusiva mano de obra barata al igual que la materia prima. La situación masifica de forma impredecible al momento que el recurso forestal deja de destinarse de forma exclusiva al mercado norteamericano y comienza a ser exigido por empresas estatales nacionales como lo es Ferrocarriles Nacionales de México quién se convierte por un largo periodo en el principal consumidor de recurso forestal de las tierras de los indios rarámuri.

“Los propietarios de terrenos, las concesionarias para el aprovechamiento forestal y las grandes compañías empiezan la extracción de madera y dan a la Sierra

Tarahumara el carácter que la define todavía hoy, el de una reserva forestal dedicada al abastecimiento del sector industrial capitalista en materia prima y *mano de obra* barata.”²³ (Lartigue, 1983: 17)

Como respuesta a la regularización de la explotación forestal, el Estado mexicano decide introducir en el territorio chihuahuense las reformas propias de la Reforma Agraria, principalmente las referidas a la dotación y regularización de la tenencia de la tierra a través de títulos comunales y la re-organización de la propiedad individual. De esta manera los indígenas tarahumara son incluidos como candidatos y después como propietarios de tierras ejidales que fueron repartidas desde los años 30’s del siglo XX hasta principios de los años 70’s. “En el lapso de 1949-1971 los terrenos de propiedad de la nación desaparecen casi por completo a causa de la creación de ejidos o del reconocimiento de su propiedad a título privado en donde sus ocupantes lo pidieron; así en 1971 parece que la tenencia de la tierra en toda la sierra ha sido regularizada y que los ejidos y predios particulares cubren definitivamente la superficie con sus límites legales.” (Lartigue, 1983: 53)

Es desde la consolidación de la figura del ejido como forma de tenencia y propiedad de la tierra que la Sierra Tarahumara y sus habitantes indígenas son incluidos de manera totalizadora en proyectos modernizatorios vigilados y administrados por vía del INI, y a pesar de no ser en un primer momento la explotación forestal pensada como una fuente o un recurso útil para la realización de la modernización serrana, ya para el año de 1962 Gonzalo Aguirre Beltrán denota su importancia a través de una carta enviada a la dirección del Instituto Nacional Indigenista vigente en aquél entonces.

“Punto cardinal de la acción del Centro Coordinador será pues la de lograr una parcela para cada ejidatario y la suma indispensable de hectáreas para fundos de los pueblos y tierras de la comunidad. Junto con la dotación agraria será indispensable la impartición del crédito para la erección de trojes comunales, cooperativas de consumo, y sobre todo, para la constitución de cooperativas de explotación forestal que ponga en manos de los tarahumaras una riqueza que viene siendo devastada por capitalistas que no tienen ningún interés en la conservación de los recursos naturales de la sierra.” (Sariego, 1998:61-62)

El texto citado en el párrafo anterior marca un especial interés en el establecimiento de cooperativas ancladas a la organización de la explotación forestal en

²³ Las cursivas son más.

tanto ella es considerada el medio más factible para la obtención de recursos económicos y posteriores beneficios sociales para las poblaciones tarahumara, y es también a partir de la consolidación de una industria dedicada a la manufactura de productos madereros que se logrará la ampliación de los servicios de comunicación, salud, educación, etc. que tienen como fin generar acciones integradoras y beneficiosas para las comunidades indígenas rarámuri. “Puesto que la región de la Sierra de Chihuahua dispone de tierras, bosques, minas, y otros recursos naturales, es por lo que una acción económica y un servicio social integral será altamente benéficos para la zona indígena aludida...” (Sariego, 1998: 48)

La comprensión de la acción integral del indigenismo en la Sierra Tarahumara es descrita y comprendida ampliamente por Sariego, que si bien no ejecuta una crítica profunda respecto a la relación de tales acciones a sus con sus objetivos de integracionistas, si logra notar que: “en efecto, las autoridades del Instituto Nacional Indigenista vislumbraron en la explotación de la riqueza maderera de los ejidos tarahumaras y tepehuanes la alternativa más viable no sólo para superar su situación de pobreza sino incluso para crear condiciones objetivas de un desarrollo integral y sostenido. Así, las ganancias derivadas de la venta de los productos madereros al tiempo que permitirían articular la economía de las comunidades indígenas con la del resto del país, lograrían también financiar los costos del desarrollo rural en ámbitos tales como la construcción de equipamientos educativos, sanitarios, caminos, comunicaciones, etc.” (Sariego, 1998: 145)

Después de realizar estudios y ejecutar acciones sustentadas en el marco de la explotación de los recursos forestales y madereros de la región tarahumara y pretender sostener el progreso del delgado hilo del abasto de materias primas y su ulterior industrialización incipiente, se pueden anticipar problemas y contratiempos que contradicen y se oponen rotunda y polarmente a los idearios e ideales engarzados a la acción indigenista del instituto y del Estado mexicano mismo. La ambición del Instituto Nacional Indigenista si bien puede comprenderse como una actitud loable y emprendedora que contiene en sí misma las intenciones del progreso y la puesta de la modernización en manos de comunidades alejadas de la misma como lo es el caso de los rarámuri, al centrar sus acciones e intentar derivarlas de la realización de un proceso unívoco de desarrollo provoca a lo largo de la línea del tiempo un mayor atraso condicionando el fracaso de la tarea integral e integradora propuesta en principio como vehículo viable hacia la modernización y la modernidad.

Respecto a la acción educativa a favor de los indígenas de la sierra y con fines integracionistas e incorporacionistas, la labor comienza desde las primeras décadas del siglo XX con la resurrección de las misiones jesuitas en la zona, siendo ellos propiamente los que emprenden la tarea de alfabetización bajo el apoyo y la supervisión tanto del gobierno federal mexicano como del gobierno del estado de Chihuahua. Ya para los años 50's y con la presencia del Instituto Nacional Indigenista como agente nacionalizador, intermediario y portador de planes progresistas y modernizadores, se inserta en las comunidades de la tarahumara un modelo de alfabetización en lengua indígena que había probado su efectividad en otras regiones del país especialmente de las regiones propiamente comprendidas desde el punto de vista de la antropología mexicana como "mesoamericanas".

"La acción educativa tiene largo historial en la sierra. Hace 50 años se establecieron misiones jesuitas, que en diversos puntos fundaron internados para niños y niñas y algunas otras agencias educativas... La Dirección General de Asuntos Indígenas posee además un internado en Siquirichi y otro en Tónachi, una Brigada en Aboréachi y otra en Guachochi, con dos procuradurías, una en Creel y otra en Guadalupe y Calvo... La Dirección de Asuntos Indígenas está iniciando la construcción de una Comunidad Indígena Tipo en terrenos que adquirió en Guachochi. Escuelas Rurales del Estado o de la Federación existen en número notable pero a todas luces insuficiente dada la extensión de la zona y la dispersión de los habitantes." (Sariego, 1998: 63-64)

La tarea del instituto en la sierra no se concentra en el campo de la construcción de escuelas e internados además de planes de alfabetización para los niños y niñas indígenas, los dota también de uniformas y alimentos; como tarea secundaria propone también la generación de empleos rurales que extiendan en contacto de los indios con el mundo existente fuera de los límites de la sierra. Un ejemplo claro de tal situación es la contratación de maestros que atiendan con propiedad y bajo los criterios establecidos por la acción indigenista las escuelas e internados de la región.

En lo concerniente a la estructura de las vías de comunicación, estas son de importancia vital tanto para los precursores del indigenismo de la sierra como para los indígenas mismos en tanto la elaboración de ellos genera la posibilidad no sólo de la comercialización de los productos forestales, sino proporciona también la posibilidad de

contacto y aprendizaje del mundo capitalista hasta entonces poco conocido por los lugareños. “La acción económica quedaría trunca si no fuera completada por una política de construcción de caminos vecinales que den salida a la producción serrana. La diferencia notable de precio de los artículos producidos en la sierra respecto a los centros inmediatos de consumo está determinada esencialmente por el excesivo costo de los fletes que utilizan como vías de saca las brechas abiertas por los explotadores madereros.” (Sariego, 1998: 62)

La cita anterior refleja la posición “oficial” que el Dr. Aguirre Beltrán mantiene en lo referente a la necesidad imperativa de construir caminos accesibles para las comunidades tarahumaras. A la par de dicha postura el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara integrado por representantes indígenas de diversas comunidades sostiene en una carta enviada al gobierno federal a principios de los años 50’s lo que sigue: “Consideramos que para mejorar nuestra situación cultural y económica, aparte de la creación de Centro de trabajo, internados Indígenas y Escuelas, la vasta Región Tarahumara del Estado de Chihuahua necesita urgentemente la apertura de carreteras o caminos vecinales, que permita su propio desarrollo, por eso pedimos a usted que nuestros pueblos sean comunicados por medio de caminos vecinales y en cuyos trabajos siempre estaremos dispuestos a dar nuestra cooperación material.” (Sariego, 1998: 77)

Otro campo en el que el trabajo del Instituto Nacional Indigenista y el Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara ha sido históricamente relevante es el montaje de instituciones encargadas del cuidado de la salud de los indígenas conocidas en la actualidad como clínicas rurales, las cuales son características no sólo del Estado de Chihuahua, sino de todas las regiones *indígena-campesinas* del territorio mexicano. Para la Sierra Tarahumara resulta de importancia la acción de salubridad debido a los altos índices de desnutrición, mortalidad infantil y carencia de instalaciones sanitarias que posibiliten el tratamiento de enfermedades, tanto las más simples y cotidianas o las que requieren de atención médica específica y especializada.

Al observar lo anterior, Aguirre Beltrán se percata de que: “En la actualidad no existe agencia sanitaria alguna en toda la extensión de la Sierra con excepción del Hospital –de carácter eminentemente asistencial- que los jesuitas poseen en Sisoguichi y que recibe un subsidio del Gobierno del Estado. En lo relativo a salubridad todo está por hacerse...” (Sariego, 1998: 63) Igualmente los integrantes del Consejo Tarahumara se percatan de la urgencia de introducir los beneficios de la medicina moderna dentro de las comunidades indígenas de la tarahumara en tanto: “todas las enfermedades que

afectan nuestra raza, en la mayoría son atendidas por curanderos irresponsables, creemos tener derecho que la Secretaría de Salubridad y Asistencia, funde en las zonas aborígenes más pobladas, Centros Sanitarios que atiendan a nuestras mujeres e hijos y combatan con las epidemias que están causando verdaderos estragos en nuestra raza.” (Apud: Sariego, 1998: 77)

Aún a pesar de las peticiones del Instituto y del Consejo de la introducción de médicos rurales en la zona, la tarea por asumir de parte de los médicos rurales es del todo compleja y se mantiene llena de obstáculos derivados de las particularidades culturales de los indígenas como lo son sus formas de asentamiento en rancherías con población ampliamente dispersa y su resistencia al contacto con los agentes mestizos. Para el año de 1959 la Secretaría de Salubridad y Asistencia al no sortear satisfactoriamente estas problemáticas en un informe enumera en términos generales las dificultades halladas en la tarahumara para el ejercicio y fluido desenvolvimiento de sus actividades de la siguiente forma:

1. La vigencia de una cultura diferente que continúa orientando fuertemente a la población hacia los servicios de los especialistas nativos.
2. El poco conocimiento que nuestra Secretaría de Salubridad tiene del funcionamiento de la cultura indígena en su aspecto médico.
3. La gran dispersión de la población es un problema que continúa, sin presentarse ningún principio de solución...A la dispersión de la población se agrega cierto grado de nomadismo.
4. La imposibilidad de llevar en grandes proporciones el servicio médico a los hogares indígenas, por la escasa disponibilidad de recursos humanos y técnicos. Un médico para atender a un enfermo en su casa puede necesitar todo un día. Un médico o un promotor en gira, si los caminos son transitables, visitará en un día unas diez familias.
5. Ha habido una precaria búsqueda de técnicas para salvar las distancias físicas y culturales que separan al servicio médico de la población indígena.
6. El personal auxiliar, los promotores, tienen una preparación muy deficiente, lo que da lugar a que tengan un insuficiente papel de enlace entre el programa y la comunidad.
7. La poca afortunada localización de las unidades médicas de Baquiriachi y Cusárare que son puntos periféricos del área de trabajo del Centro y

corresponden a zonas de muy baja densidad de población... (Sariego, 2002: 191-192)

Este tipo de problemas y de limitaciones de la acción indigenista en el sentido de las prácticas médicas se extiende paulatinamente a otras acciones como las descritas a lo largo de apartado y son constatables en la realidad actual de las relaciones sociales existentes en el área serrana que comprende a las comunidades rarámuri. La actualidad demuestra la persistencia de las formas de asentamiento tradicional, (en algunas comunidades existen cuevas aún habitadas en ocasiones con fines de representación para las visitas turísticas pero en no pocas circunstancias el fin último es mantener cierto grado y sentido de aislamiento frente al mundo moderno) los internados y escuelas albergues no cuentan con la infraestructura suficiente para brindar el servicio adecuado a los niños y niñas de la sierra, (no hay cobijas, ni camas, ni alimento suficiente para todos) los profesores no están capacitados plenamente para emprender la tarea de la educación, (es frecuente que los maestros de nivel secundaria desconozcan la lengua rarámuri e impartan por lo tanto las clases exclusivamente en lengua española) los servicios médicos si bien están ahora más cerca de las comunidades, los indígenas siguen sin acudir a ellos para el tratamiento de sus enfermedades, a pesar de la existencia de caminos principales asfaltados, los caminos vecinales son aún de terracería y los indígenas no los transitan porque prefieren atravesar por las veredas internas de los bosques y cerros de las montañas.

Relaciones entre indígenas y mestizos: Subordinación y poder.

Las relaciones de los tarahumaras con actores externos y diferentes a los habitantes originarios y tradicionales del área de las montañas del estado de Chihuahua comienzan en los años de colonización por parte de La Corona española a principios del siglo XVII, aproximadamente en las dos primeras décadas del mismo a través de las misiones jesuitas que intentan instalarse en la zona con intenciones de evangelizar a los indígenas creando un sentido de comunidad, empezando por estructurar esta misma físicamente puesto que los indígenas tarahumara vivían dispersos y en cuevas además de reproducir un semi-nomadismo sujeto a las estaciones y situaciones climatológicas a lo largo del año. Es desde este momento que entre indígenas y extraños se generan un cúmulo de relaciones determinadas por el uso del poder y la fuerza con la intención de subordinar al indígena a partir de la adquisición de formas de organización social y relaciones

sociales y de producción basadas en la explotación de diversos recursos naturales existentes en la región y en la apropiación y reproducción misma del espacio bajo preceptos comunitaristas ajenos a su cosmovisión y construcción de una realidad social.

“Salvo algunas fantasías del carácter original de la organización política de los pueblos tarahumaras que han sido publicadas en numerosos folletos o revistas y han formado buena parte de la opinión pública al respecto, ningún estudio serio del tema ha dejado de mencionar que son los misioneros jesuitas de los siglos XVII y XVIII quienes organizaron a los tarahumaras en pueblos y les impusieron las formas de organización necesarias al control social e ideológico de la versión regional de la administración pública: la misión.” (Lartigue, 1983: 96)

El segundo periodo de registro importante al respecto es el que corresponde a la llegada de las agencias estatales con intenciones modernizantes y que se materializa en la extensión de los conceptos pertenecientes a la Reforma Agraria, principalmente los concernientes a las formas de propiedad de la tierra que para la Sierra Tarahumara se vieron manifiestos en las formas ejidales de propiedad así como en la privatización de terrenos y la propiedad comunal, de las diferentes formas de tenencia de la tierra ya citadas con anterioridad, las formas ejidales son las más abarcativas e importantes para el caso chihuahuense.

“...la tenencia ejidal forma grandes bloques continuos, compuestos de predios de gran tamaño; de hecho, ahí se encuentran algunos de los mayores ejidos de la República: El Largo y anexas con más de 25 000 hectáreas. Norogachi con más de 70 000 hectáreas. La mayor parte de los ejidos ocupa una parte que varía entre 15 000 y 40 000 hectáreas; así, la casi totalidad del área central de la sierra, las cumbres desde Madera hasta Guadalupe y Calvo, corresponde a una zona de extensos ejidos.” (Lartigue, 1983: 52)

Sin restar importancia al primer periodo de relaciones entre tarahumaras y españoles, la descripción que se desarrolla en las siguientes páginas se centra en la segunda fase que coincide con la primera en la ambición de formar un proyecto de desarrollo para los indígenas basado en el ideal y el constructo de una comunidad tanto en el sentido subjetivo del término, como en el sentido objetivo y físico del mismo. Es bajo esta consigna de formación de un sentido de comunidad centrado en la estructuración de una industria extractiva que el Estado mexicano llega al territorio montañoso de Chihuahua a generar nuevos esquemas relacionales y de socialización entre indígenas y mestizos asentados en la trahumara.

El advenimiento de una industria de extracción forestal en la Sierra Tarahumara acarrea relaciones de subordinación no sólo entre indígenas y mestizos habitantes de la zona, sino que a la par somete a la zona serrana en general a este tipo de relación respecto a las relaciones capitalistas de producción nacionales en tanto la industria se concentra en la obtención de materias primas sin realizar posteriormente proceso de manufactura alguno. La prolongación de estas relaciones se debe en gran medida a la proliferación de relaciones caciquiles que sustentan el dominio y el poder de los mestizos en la región a partir de su intervención en la generación de programas de “desarrollo” para la zona. “En cuanto el dominio caciquil de los ejidos forestales por mestizos, este se ha consolidado por la discontinuidad misma de los programas cíclicos de reorganización de la producción social, que se abandonan o se modifican repentinamente, y reforzado con la participación directa o indirecta de los caciques en la instrumentación de todo programa nuevo en la zona...” (Lartigue, 1983: 89-90)

Si bien el ejercicio del poder y subordinación sostenido por los mestizos sobre los indígenas tiene como base y sustento a la estructura de producción maquinada para la ejecución de la explotación forestal, estas relaciones trascienden el aspecto propio de las labores productivas y se incrusta en la totalidad de la vida social y en la realización y posicionamiento individual del habitante indígena frente al mestizo; así lo relata brevemente una carta del Consejo Supremo de la Raza Tarahumara a las autoridades del Gobierno federal: “Los blancos y mestizos que viven en la Sierra, nunca podemos considerarlos como el medio de que pudiéramos valernos para incorporarnos a la civilización, pues estos vecinos durante toda la vida nos han hecho objeto de explotaciones, viviendo a nuestras costillas, violando a nuestras mujeres y provocando odios difíciles de olvidar.” (Apud: Sariego, 1998: 74)

La larga temporalidad de la relación mestizo-indígena posibilita a su vez que los primeros interfieran en la toma de decisiones y en la formulación de programas de desarrollo en materia forestal que involucren y afecten a los segundos frecuentemente de manera negativa. Los mestizos logran posesionarse y apropiarse de vastas cantidades de tierra utilizando artimañas legales que han probado su efectividad a lo largo de la historia de la sierra la cual, puede ser resumida en términos de dominación, poder, subordinación y resistencia. “En estos ejidos forestales, la presencia mestiza y el dominio de algún grupo mestizo no deja de mostrar un cierto grado de legitimidad. El asentamiento de ciertas familias es ya antiguo y las relaciones que han entablado con familias y comunidades indígenas les suelen asegurar un alto grado de funcionalidad

para la consecución de los objetivos políticos y productivos, tanto de las dependencias oficiales como las empresas privadas; además frecuentemente ellos son quienes han promovido y obtenido la dotación ejidal sorteando políticas alternativas que los hubieran expulsado de la zona mostrándose como portadores de la inteligencia pragmática y concreta de las relaciones de poder que su misma situación de minoritarios los obliga a medir constantemente.” (Lartigue, 1983: 88)

El ejercicio del poder desmedido por parte de los mestizos se genera también por las condiciones geográficas de la Sierra, debido a su lejanía con cabeceras municipales y la poca intercomunicación existente entre ejidos y comunidades al interior mismo de la región tarahumara, el uso de la fuerza sin vigilancia de autoridades estatales o municipales es frecuente y propicia la impunidad y nuevamente la dominación y la subordinación indígena debido a la falta de instancias gubernamentales que controlen la coerción e forma legal si bien, no legítima. “La escasa vigilancia de autoridades militares y policíacas en la enormidad del territorio serrano en donde moran por igual los inermes aborígenes y una población no indígena que por lo general dispone legal o ilegalmente de armas modernas de fuego, hace prosperar el número de abusos que con los aborígenes se comenten. Despojos, robos, asaltos y violaciones de mujeres, son hechos que se presentan continuamente, quedando impunes en la mayoría de los casos, en perjuicio de la atemorizada población nativa, falta de garantías e imposibilitada para proporcionárselas.” (Sariego, 1998: 80)

La prolongación de estas relaciones se reproduce a pesar de la existencia de una conciencia indígena y un desacuerdo por su parte. A pesar de ello, al no ser ellos los detentadores del poder, aún siendo mayoría, se ven sujetos y aparentemente sumisos a las disposiciones de los mestizos; más que sumisión, se observa en cierta medida un sentido de resignación y de obligada resistencia. Al respecto las expresiones y el sentir de las comunidades indígenas en lo que concierne a su situación subordinada se manifiesta: “En suma, seguimos siendo los eternos parias que se nos obliga a vivir como animales en la Sierra y en cuevas alejados de toda civilización como único medio para defendernos de nuestros explotadores.” (Sariego, 1998: 72)

Posibles respuestas a la permanencia de esta clase de relaciones se manifiestan en estudios como los elaborados por J. Rosario C. Martínez, directora del Centro de Capacitación Económica Regional para Indígenas “Cuitláhuac” en Tonachi, Chihuahua quién fue además profesora de educación indígena por un periodo aproximado de 23 años, y en los estudios del mismo Sariego quién se ha citado en este trabajo

permanentemente debido a su amplia experiencia de trabajo en la zona y debido también a la exuberante cantidad de información que posee de la zona de trabajo referida.

La primera respuesta a la prolongación de las relaciones de poder y subordinación entre mestizos e indígenas es otorgada por Rosario Martínez alude a la personalidad misma de los indígenas y versa más o menos en el siguiente tenor: “Los indígenas tarahumaras en lo general son dóciles y es precisamente su idiosincracia lo que los ha hecho víctimas de las explotaciones por parte de blancos, mestizos y aún de los mismos indios que han tenido forma de elevarse culturalmente.” (Sariego, 1998: 105) Esta respuesta es del todo cuestionable en tanto la misma Rosario Martínez en un apartado posterior de su estudio relata también la última rebelión o levantamiento de los tarahumaras exaltando la violencia con que este se gesta. “En el mes de abril de 1918 en un lugar denominado *Santa Inés* del Municipio de Morelos, se rebelaron los tarahumaras contra los mestizos de aquella región. Con días de anticipación los indígenas celebraron juntas en un arroyo y una gran tesguinada y, según versiones posteriores, atendiendo al llamado de un dios que les hablaba en su dialecto y que les decía que deberían acabar con los blancos y mestizos, ya que sólo los indígenas eran dueños de las tierras y montes, el mismo dios les aconsejaba que tuvieran valor y fuerzas y que los que murieran en la empresa iban a resucitar el día de San Juan, o sea el 24 de junio de aquél mismo año. “Los tarahumaras tomaron por asalto una pequeña rancharía habitada por cinco familias de mestizos, a las que asesinaron brutalmente, no respetando ni a los niños de pecho, usando en el asalto tal crueldad y saña, que con mazos de madera de encino y palos con puntas de hierro, destrozaron a los cuerpos de sus víctimas, a los niños los estrellaron contra las rocas descuartizándolos y hay quien dice que hasta se bebían la sangre.” (Sariego, 1998: 105-106)

La otra posible respuesta viene de Juan Luís Sariego quién manifiesta que la profundización y exacerbación de las relaciones asimétricas entre indios y mestizos se gesta a partir de la incursión del INI en el control de los asuntos forestales y otros ya mencionados a lo largo del capítulo. “Con el tiempo, el viejo sueño de los indigenistas de financiar el desarrollo de la explotación forestal se convirtió en un fracaso: la codicia de los mestizos y las empresas madereras por el control de los aserraderos hizo que los indígenas quedaran subordinados a intereses ajenos; la deforestación propició la erosión creciente y el empobrecimiento de los suelos, así como la desaparición de la flora y fauna ligada a los ecosistemas del bosque; la monetarización de la economía de las

comunidades derivada de los ingresos madereros suscito la violencia y el alcoholismo. En suma, pues, lo que fue concebido como el motor del desarrollo se convirtió en su principal obstáculo.” (Sariego, 1998: 146)

En resumen, para poder explicar, analizar y comprender la estructura de las relaciones de poder y de subordinación existentes al interior del territorio serrano de la tarahumara, es necesario mantener presente los siguientes 6 factores en tanto son los que en cierta medida determinan y justifican los procesos antes mencionados entre actores mestizos e indígenas:

1. La inserción de un ideal universalista de un sentido de comunidad a partir de la conformación de las misiones jesuitas al interior de la región tarahumara.
2. La ausencia de autoridades federales, estatales y municipales al interior de esta zona indígena debido a lo inhóspito y a la poca intercomunicación que tiene con otros municipios del estado de Chihuahua y aún entre las mismas comunidades.
3. El uso indiscriminado de la fuerza por parte de los mestizos sobre los indígenas sin la supervisión o autorización y sin castigo de los niveles de gobierno ya citados. (La inexistencia de una fuerza pública coercitiva)
4. La introducción de agentes ajenos a la cosmovisión y a la organización tarahumara a partir de la llegada de la modernización y la Reforma Agraria, los cuales se hacen acompañar a su vez de una complejidad de relaciones que resultan extrañas a la cotidianeidad de la vida en la tarahumara.
5. La manifestación de acciones y programas “paternalistas” auspiciados por el Instituto Nacional Indigenista que prolongaron la condición histórica del indígena rarámuri (y del indígena del territorio nacional en general) de un trato legal y legítimo frente a la ley y la sociedad misma de menor de edad carente de la conciencia suficiente para la toma de decisiones sobre su propio devenir frente a la modernización nacional.

6. La complicada idiosincracia basada en una “docilidad” impredecible que define al indígena en momentos de tensión y de confrontación frente a los actores mestizos en relaciones identificadas y reconocidas por una asimetría permanente.

Capítulo III

La sierra tarahumara: Un esbozo de su reproducción social

Sé que la existencia de los indios no es del agrado del mundo de ahora y que en presencia de una raza cómo ésta, por comparación se puede concluir que es la vida moderna la que se encuentra atrasada respecto a algo y no que los indios tarahumaras sean los que se encuentren retrasados en relación con el mundo actual.
Antonin Artaud.

Ubicación geográfica.

El estado de Chihuahua es uno de los estados situados al norte de la República, en la meseta central. Colinda al lado sur con el estado de Durango, al suroeste con el estado de Sinaloa, por el lado este con el estado de Coahuila. Al norte con los estados de Texas, Nuevo México y Arizona y por el oeste con el estado de Sonora; la Sierra Madre Occidental, en su porción que transcurre por el estado de Chihuahua, también llamada Tarahumara, ubicada al sureste del mismo, tiene una extensión de 53,398.4 km². Se localiza al norte del Trópico de Cáncer, entre los 26° y los 29° latitud norte y los 106° y 109° de longitud al oeste del meridiano de Greenwich. Tomando en cuenta el piso de las barrancas y las cumbres más elevadas, cubre una gama de 500 a 3 mil mts. de altura. “Las fronteras geoeconómicas de la Tarahumara son: al norte los llanos y valles del río Conchos —zona donde se ubica la región agrícola y forestal de Janos Casas Grandes; al sur continua la misma cadena montañosa de la Sierra Madre en el estado de Durango, hoy una de las importantes reservas forestales del país; al oeste colinda con los grandes y fértiles valles agrícolas de Sinaloa y Sonora; por último el límite este está formado por las grandes extensiones de mesetas y valles del estado de Chihuahua, donde predominan los pastizales que han permitido el desarrollo de la ganadería en el estado.”(Olivos, 1997: 19)

Por la Sierra Tarahumara corren los ríos Verde, Batopilas, Urique, y Chinipas, afluentes del río Fuerte y los ríos Tutuaca y Papiguchi, afluentes del río Mayo. La topografía de la sierra es muy accidentada, con elevaciones superiores a los 2000 mts y depresiones en la cima de las barracas de 600 mts sobre el nivel del mar. Esto propicia que los tarahumaras vivan de manera muy aislada. La Sierra Tarahumara es una de las

regiones más comunicadas del país. Sus habitantes cuentan con muy pocas vías de comunicación terrestre, la mayor parte de las carreteras son de terracería y algunos tramos son intransitables en algunas épocas del año. Existe la carretera Gran Visión, que comunica algunas de las poblaciones con la ciudad de Parral, sin embargo, los caminos que conducen de una comunidad a otra están en muy mal estado. Hay lugares en que la única forma de entrar es a caballo o a pie.

De los 32 municipios con bosque del estado de Chihuahua, 23 conforman la región tarahumara y de éstos, 17 destacan con una mayor superficie arbolada. Por ello se le considera como una de las regiones más ricas del país, en ella abundan diversas especies maderables: pino, encino, álamo, fresno y roble. Los principales municipios forestales son: Madera, Guachochi, Guerrero, Guazapares y Bocoyna. La explotación forestal constituye la actividad económica más importante de la sierra, pero de sus beneficios están excluidos los indígenas. Son en realidad los mestizos quienes controlan dicha actividad a pesar de ser minoría. Actualmente, el estado de Chihuahua en su conjunto, ocupa el primer lugar a nivel nacional en superficie con mayor vocación forestal y arbolada del país. Sin embargo, en producción de pino (principal especie en el Estado) ocupa actualmente el segundo lugar, sólo detrás del estado de Durango.

“Existe gran diversidad climática y ecológica, esta se divide políticamente en 18 municipios habitados propiamente por indígenas rarámuri de los 67 que tiene el estado de Chihuahua. Estos municipios son: Guerrero, Carichí, Nonoava y Balleza ubicados en la Región Oriental; Madera, Temosachi, Ocampo, Maguarichi, Bocoyna, Guachochi y una parte de Guadalupe y Calvo en la Región de Cumbres; mientras que en la Región de Barrancos se ubican los municipios de Moris, Uruachi, Chínipas, Guazapares, Urique, Batopilas, Morelos y Guadalupe y Calvo.”(Olivos, 1997: 20-21)

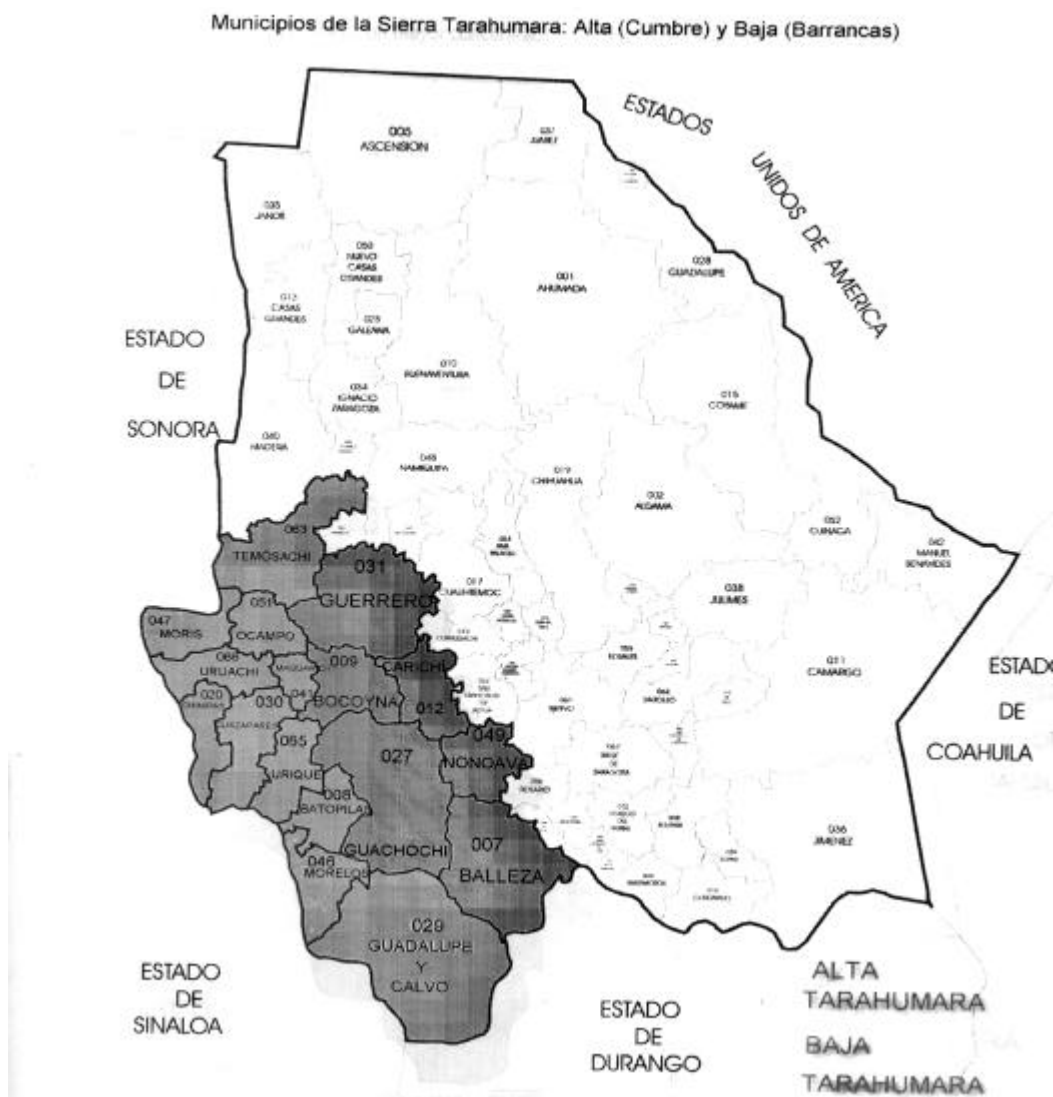
En la Sierra Tarahumara se distinguen dos zonas ecológicas distintas: la alta y la baja tarahumara, esta última a su vez contiene en su interior a la zona de barrancos. La primera tiene un clima frío que llega a registrar 16° bajo cero y su vegetación es boscosa; la segunda es de clima cálido, que alcanza hasta 40°; tiene barrancas profundas y vegetación tropical. La subdivisión territorial tiene un sustento basado en referentes geográficos y ecológicos: La alta tarahumara se compone de los municipios de Balleza, Bocoyna, Carichí, Guachochi, Guerrero y Nonoava. La baja tarahumara comprende los municipios de Batopilas, Chínipas, Guadalupe y Calvo, Guazapares, Maguarichi, Morelos, Moris, Ocampo, Temósachi, Urique y Uruahi.

Regiones de la sierra tarahumara.

La sierra tarahumara, se divide en tres regiones geográficas, estas son:

1. La zona oriental o región de valles. Cercanos a la cuenca del río Conchos, zona de transición entre el desierto de Chihuahua y las grandes cumbres. Esta se ubica en las inmediaciones localizadas entre los valles chihuahuenses y la región boscosa de la sierra, se trata de una región ecológica y física de transición entre el altiplano chihuahuense y la zona de bosques. En esta sub-región se alcanzan alturas que giran alrededor de los 1400 y 1800 mts/nm y su principal expresión ecológica es la existencia de una vasta extensión de pastizales intercalada con algunas manchas de bosque. Presenta climas con temperaturas que oscilan entre -8°C en invierno, y en verano las temperaturas promedio alcanzan los 30° y 32° C. La vegetación que encontramos en esta sub-región se caracteriza por el predominio de pastizales compuestos de una gran variedad de especies, existe además pequeñas regiones con predominio de coníferas con una mayor presencia de encinos, entre otras especies vegetales como el táscate, mezquites, huizaches además de pinos piñoneros.
2. La región de cumbres o zona de bosques que comprende la parte centro de la sierra, se compone de un conjunto de cordones montañosos cuya altura oscila entre los 1,500 y los 2,500 mts/nm, sobresalen cumbres más elevadas que alcanzan a sobrepasar los 3,000 mts/nm. Físicamente adopta la forma de una cadena de picos que recorren el centro de la Sierra con una orientación de sur a norte, combinada con numerosas mesas y valles de considerable tamaño donde predominan las extensas zonas de bosques. Por su altitud y latitud presenta el clima más frío del país (-20°C) caracterizado por la presencia de un invierno riguroso y largo con sequías en primavera y con heladas durante casi la mitad del año. Al interior de esta subregión se encuentran algunas depresiones y pequeñas gargantas situadas entre 1600 y 1800 mts permitiendo que las temperaturas frías sean menos drásticas. Representa la subregión con mayor densidad de bosque de pinos y en menor proporción encontramos una gran variedad de encinos y madroños, además de otras especies de arbustos y algunas porciones de pastos en pequeños valles y ciénagas.(Ver: Plancarte, 1954)

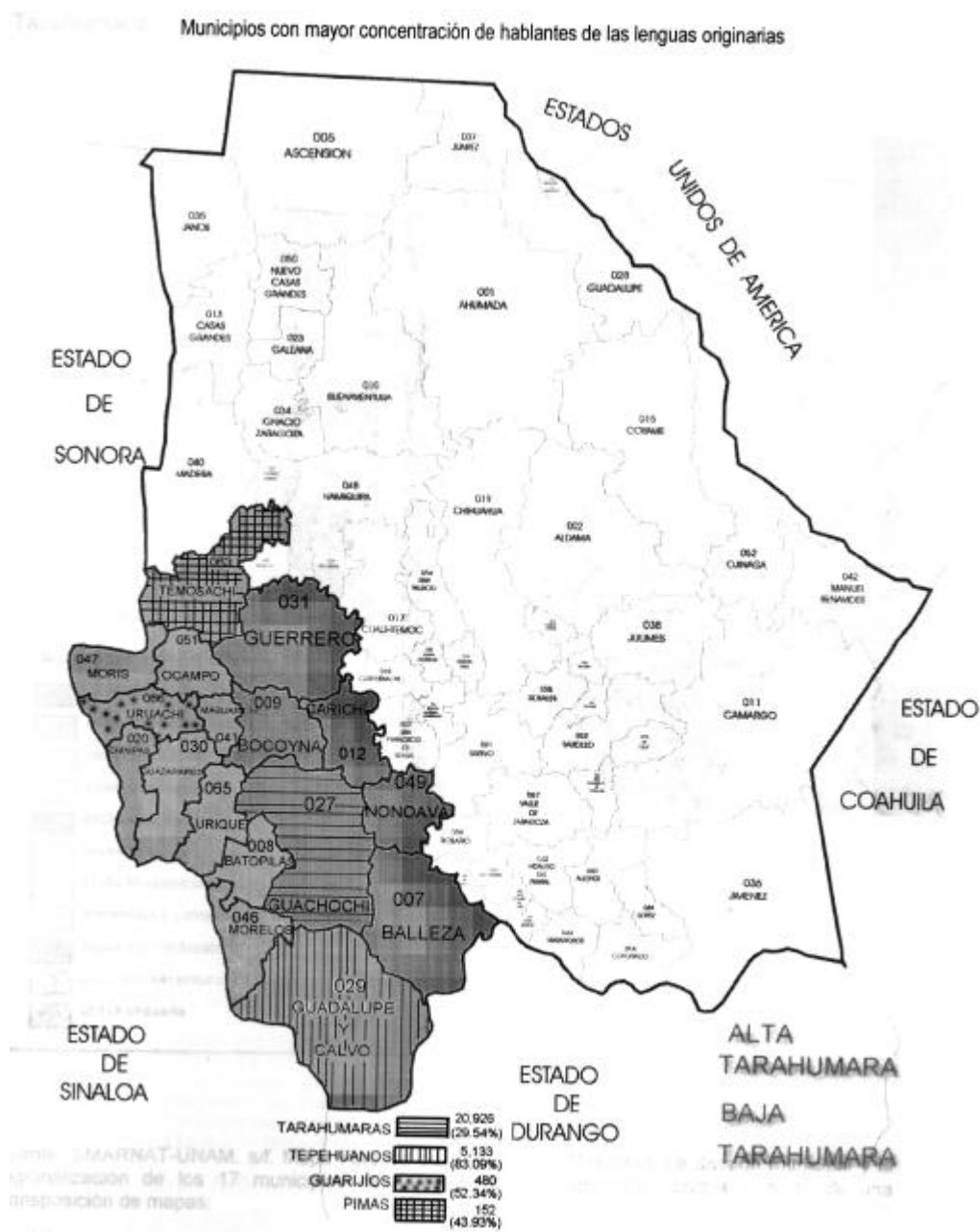
3. Barrancas. La región de barrancas, al occidente de la sierra, conocida también como la baja tarahumara, tiene altitudes que oscilan sobre los 500 y 1200 mts. sobre el nivel del mar y cuenta con pocas áreas aptas para el cultivo. Las barrancas más reconocidas son: La del Cobre, Tararecua Urique, Munerachi, Cuchubeachi, San Carlos o Sinforosa, la de Dolores, la del Río Oteros, la de Candameña y Nabosaigame. La región de las barrancas tiene una vegetación en la que se puede encontrar: sauce, aliso, olmo, arbolillo de chicle, tejocote, pitahaya, palmilla, etc.



Grupos indígenas de la tarahumara.

La Sierra Tarahumara concentra una de las poblaciones más pobres del estado, se constituye principalmente por indígenas rarámuri o tarahumara, el vocablo tarahumara es una hispanización de la palabra indígena “raramuri” que significa “planta (del pie) corredora” o “pies Igeros”. Su nombre hace alusión a la habilidad y resistencia del tarahumara para caminar grandes distancias, ascender por las elevadas montañas y descender por las pronunciadas barrancas. En la sierra también podemos encontrar Guarojíos, Pímas y Tepehuanos u Odamis. Esta población indígena presenta elevados índices de analfabetismo, desnutrición y mortandad; recibe salarios reales inferiores a los mínimos oficiales y carece de suficientes servicios de asistencia médica y social debido al aislamiento en que viven. (INI, s/f) Por ejemplo, “en 1990 el porcentaje de analfabetos de 15 años y más en la tarahumara nuclear era muy superior al promedio del estado de Chihuahua (6.1). Además el analfabetismo tiende a perpetuarse por el bajo porcentaje de población de 5 a 14 años que asiste a la escuela: en Batopilas. 57.4 y en Bocoyna 77.3, cuando el promedio estatal es de 84.3” (Nuñez de la Peña, 1994: 40) En el año 2000 el censo para la población hablante de lengua indígena reporta que la población sin instrucción escolar es de 54.4% para las mujeres y 39.4% para los hombres, mientras que para la población en general son inferiores al 6%. El acceso para los indígenas tarahumaras a la educación superior se reduce al 3% de la población general inserta en instituciones de dicho nivel educativo.

La Sierra Tarahumara cuenta con 1,916,014 habitantes, se estima que más del 70% de la población de la región es mestiza, mientras que los indígenas representan poco más del 25% y se encuentran dispersos en parajes y rancherías. El grupo de los rarámuri constituye el 92% aproximadamente de la población indígena del estado. Actualmente sólo 75,545 personas de 5 años en adelante hablan la lengua tarahumara. El censo general de población de 2005 arroja un estimado de población indígena de 120 mil personas, de las que el 90% son tarahumaras, el 8% odami, el 1% guarijós y el restante 1% son pertenecen a la etnia pima. La población indígena tiende a asentarse en regiones montañosas y de forma dispersa, mientras que la población mestiza se asienta en los pueblos y sus alrededores. Asimismo la segunda controla las tierras más fértiles y accesibles a las vías de comunicación, mientras tanto los indígenas ocupan pequeñas parcelas de mala calidad y difícil acceso enclavadas en las montañas o barrancas.



La comunidad tarahumara.

Para comprender y dar respuesta a algunas de las preguntas que se generan al estudiar a las comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara en la actualidad desde una perspectiva sustentada en la idea de resistencia al cambio y propiamente a la modernización entendida como propuesta civilizatoria y de desarrollo para los pueblos indígenas no sólo de esta zona del país sino de todo México, es necesario en primer lugar mostrar un esbozo general de las formas de reproducción y de socialización

históricas propias de los habitantes de la tarahumara. Además es necesario también el mostrar —al menos de manera descriptiva— los bajos niveles de variación existentes en su estructura desde hace aproximadamente cuatro siglos (fecha en la que se obtienen las primeras crónicas de los misioneros jesuitas que arribaron al lugar).

En el intento de lograr tal cometido, se retoman algunos de los textos y autores clásicos referidos al análisis, descripción y estudio monográfico, etnográfico y antropológico de la zona, tales como: Bennet y Zigg, Carl Humholtz, Luis González, etc.; así como estudios contemporáneos de Francois Lartigue, Juan Luis Sariego, entre otros, para finalmente concluir con estudios actuales que han tenido poco reconocimiento y una baja divulgación al interior de la esfera académica.

Los estudiosos de la Sierra Tarahumara coinciden en señalar que la resistencia al cambio de estos indígenas se debe entre otros factores al aislamiento al que se hallan sometidos debido a la dificultad de acceso y a la ubicación de sus casas, contando también su forma de reproducción social basada en unidades familiares dispersas en forma de rancherías. “El aislamiento es la característica sobresaliente de la vida tarahumara, sobre todo debido a su ubicación en las sierras del oeste de Chihuahua... Están aún más aislados porque levantan sus hogares y ubican sus pequeñas granjas, alejados de los senderos principales y también de los principales centros, están aislados además, debido a su preferencia por vivir en unidades familiares, en lugar de habitar en los pueblos. Diseminadas por todas las montañas, existen muchas de esas propiedades familiares, compuestas por pequeñas milpas y de una choza de tablones a un lado. Allí la familia vive, cuida de la milpa y cría los animales...” (Bennett, 1978: 296)

La existencia misma de una lejanía entre las diferentes unidades y propiedades familiares lleva a los indios tarahumara a concebir la vida a partir de la segregación y de la exaltación de una conciencia de tipo individual viéndose raramente en la necesidad de constituir grupos permanentes más allá de sus fiestas y *tesgüinadas* o en los sermones dominicales impartidos por el gobernador y en los días de fiesta que siguen el calendario de la iglesia católica. Aún así, esta clase de momentos no logran formalizar una tendencia de los tarahumares hacia la vida en grupo, hacia el agrupamiento.

“Cuando un tarahumara quiere contactos, prefiere que sean con su propia gente. Así pues, su deseo de aislamiento va incluso más allá, y excluye a los “blancos”. La historia de los indios muestra un gradual receso a la protección a la montaña. Combatieron la entrada de los padres y de los blancos. Cuando no bastó la resistencia física, adoptaron el método de eludirlos, y que es la táctica que continúan aplicando en

la actualidad. Si bien normalmente son cristianos, participan muy poco en las actividades de la iglesia, excepto los días de fiesta.” (Bennett, 1978: 297)

La ranchería.

A partir de los estudios realizados por misioneros y otros autores entre los que encontramos a Edward Spicer se localizan dentro de las comunidades indígenas del noreste mexicano tres tipos de asentamientos que caracterizan además la organización del sistema social de los grupos mismos. Estos tres tipos de organización son según el autor: las bandas, las aldeas y las rancherías. Las bandas son grupos semi-nómadas que basan sus modelos organizativos a partir de la configuración de una familia nuclear y la familia extensa y se dedican principalmente a la caza, la recolección y la pesca; ello con la intención prima de procurar su subsistencia Su estratificación social es, por lo tanto mínima y responde a las necesidades básicas de reproducción social. Las aldeas son grupos sedentarios que tienen a la agricultura como sustento principal de subsistencia y reproducción social; su desarrollo técnico y económico es comparado con el de las culturas mesoamericanas del centro y sur del país. Finalmente, las rancherías que son unidades de reproducción social que se basan en lazos mantenidos por el parentesco y la reciprocidad del intercambio. Ésta forma de organización social basada en las formas de apropiación del territorio no generan una amplia diferenciación social y menos aún una diferenciación de orden político.

“Como una categoría diferente se encuentran los grupos agricultores, nómadas o seminómadas, asentados en unidades territoriales de gran amplitud que los españoles llamaron “rancherías”. Las rancherías se componían de pequeñas unidades familiares agricultoras que se entrelazaban entre sí por la vía del parentesco extenso y de un conjunto de relaciones sociales de intercambio y de reciprocidad. Este formato organizativo si bien presentaba complicados sistemas de organización social, basados en relaciones de intercambio recíproco entre una unidad familiar a otra y de ranchería en ranchería, no presentó una estratificación política ni social a su interior, a no ser sólo la diferencia que otorgaba el ser *chaman* o jefe en las actividades guerreras.”(Olivos, 1997: 90) El modelo de organización socio-territorial de “las rancherías” es el que conduce la reproducción social propia de los indígenas tarahumara.

La ranchería es en sí misma un asentamiento *sui generis* y se da principalmente al interior de algunos pueblos del noreste mexicano, una de sus principales

características es la de manifestarse como un asentamiento extensivo más que intensivo en tanto la existencia de unidades familiares asentadas espaciadamente a lo largo y ancho del ejido. En promedio, existen alrededor de 5 a 8 viviendas por ejido las cuales principalmente se componen en su totalidad por integrantes de la familia extensa, al interior de las viviendas existe únicamente la reproducción de la familia nuclear. “El aislamiento es una característica sobresaliente de la vida de los tarahumares. Sus hogares están alejados de los senderos principales y también de los principales centros. No se forma nada parecido a un pueblo y rara vez los residentes están presentes todos al mismo tiempo. La distancia entre granjas vecinas es de uno a ocho kilómetros.” (Núñez de la Peña, 1994: 62)

La unidad doméstica indígena aparece como un nivel de organización de la vida rarámuri, desde donde se organiza tanto el trabajo empleado en las actividades productivas como en la vida cotidiana. Así, la unidad doméstica no sólo es la instancia social donde se da la reproducción material de los individuos, sino que constituye también el grupo básico de referencia donde la etnicidad rarámuri encuentra su reproducción y producción. “Por lo que la unidad doméstica asume las formas de organización propias de las economías campesinas donde la lógica organizativa está marcada por la producción de los bienes necesarios para satisfacer los requerimientos de sus miembros; y al mismo tiempo, funciona como un grupo básico de adscripción, pues en ella se asienta el proceso de endoculturación y de socialización de los miembros de la colectividad étnica.” (Olivos, 1997: 91-92) De esta forma, la unidad doméstica compone el elemento central de la organización y la socialización del propio sistema social de los rarámuri y a partir de ahí se configuran las lógicas organizativas que permiten la estructuración de la vida cotidiana tanto de los individuos y del grupo étnico.

Las relaciones de parentesco.

Se ha enunciado en la parte introductoria del trabajo que una de las características esenciales de la vida del tarahumara y de su socialización es la existencia de un elevado nivel de independencia respecto a los demás habitantes que constituyen su comunidad y también respecto a su círculo familiar. Aún así, existe una estructura de parentesco que contempla la existencia de una familia ampliada que basa su diferenciación y su estratificación social en los elementos básicos del sexo y la edad en donde los varones y las personas más longevas son quienes generan para los individuos de las comunidades

un mayor respeto. De esta forma “la terminología de parentesco sigue el esquema de linaje familiar. La complicación de los términos para la familia directa y la tendencia a simplificar las distinciones cuando se trata de parientes más lejanos, son perfectamente compatibles con la existencia aislada del núcleo familiar. El tratamiento de los términos para los varones y las mujeres, es también un reflejo del sistema social en el que los hombres y las mujeres son tratados de manera distinta en su vida social, si bien cada uno mantiene una independencia separada. El acento en las distinciones de edad, indicaría cierta correspondencia social en los esquemas de respeto, herencia, privilegios ritualistas o gobierno, pero no se hallan esos paralelos” (Bennett, 1978: 349)²⁴

En lo concerniente al matrimonio, éste requiere de la intervención del *mayor* ya que es un funcionario especial que se encarga no sólo de realizar la ceremonia de casamiento sino de llevar a cabo las funciones de una “agencia matrimonial” al informar de forma constante a los aspirantes al matrimonio de la existencia o no de muchachas disponibles para dicho cometido. El *mayor* propone un diálogo entre las familias de las parejas y pasado el tiempo avisa al novio sobre la decisión de los padres de la mujer elegida; de ser aceptado, el mayor realiza la ceremonia de casamiento siempre y cuando él lo considere también un casamiento deseable y aceptable. Cabe mencionar que tanto la ceremonia, el papel de intermediario y de juez realizados por el *mayor* no son reconocidos por las autoridades eclesiásticas que se encuentran en la sierra. A pesar de la existencia de tal método de casamiento, existen parejas que deciden ignorar las reglas y se unen sin el consentimiento de sus padres o del *mayor*. Sin dar demasiada relevancia al acto anterior en algún momento el *mayor* decide visitarlos con la intención de darles ciertos consejos sobre la vida que han decidido tomar. “Algunas parejas no pasan por la ceremonia de notificar al *mayor*. Se enamoran en una *tesgüinada*²⁵ y se van a pasar la noche juntos en la casa paterna del muchacho. Entonces el padre de la joven le habla al mayor, quién llama a la pareja para darle algún consejo tardío” (Bennett, 1978: 356)

El matrimonio de los tarahumaras puede ser disuelto por el mayor siempre y cuando exista una causa justificada para ello. De esta manera, la mujer puede abandonar a su marido siempre y cuando justifique y demuestre que ha sido sujeto de maltrato; el hombre puede a su vez abandonar a su mujer si es que está insatisfecho con ella principalmente porque no atiende debidamente las tareas de su hogar o por adulterio.

²⁴ Para conocer con mayor puntualidad los términos que designan a los parientes respecto a su sexo y edad, ver: Bennett y Zigg, 1978 : 347-352)

²⁵ Fiesta tradicional de los indígenas rarámuri.

En ambos casos el mayor autoriza la separación y la búsqueda a futuro de una nueva esposa u otro marido.

Dentro de la familia nuclear conformada por el matrimonio y dos o tres hijos menores, se estructuran también relaciones que se basan en la estratificación por sexo y edad. Resalta la utilización distinguida de terminologías por parte del padre para designar a un hijo varón o a una hija, mientras que la madre se dirige a sus hijos con el mismo término sin importar si este último es hombre o mujer. Igualmente, los hijos designan a la madre con un mismo término pero al dirigirse al padre lo hacen de forma diferente según se sea hombre o mujer. El trato de los padres hacia los hijos y las relaciones que se establecen a partir de éste se distinguen dependiendo si se trata del padre o de la madre, mientras la madre pone igual atención a sus hijos varones y a sus hijas, el padre centra su atención mayormente en los hombres llevándolos incluso durante las largas caminatas, dejando a su vez a las hijas con la madre con la intención de que aprendan las actividades designadas particularmente a las mujeres.

Una forma ampliada de parentesco que los rarámuri han adoptado a partir de la introducción de la fe cristiana al interior de las comunidades indígenas es el compadrazgo derivado del bautizo de los infantes. “Los tarahumaras cristianos siguen las costumbres de bautismo de los *padrinos* y la correspondiente relación de los *compadres*. Usan su propia forma de abrazo por saludo. El bautismo recibe el nombre de *pagóri* o *mutúri* (de *mutú* “tomar o llevar en brazos) (Bennett, 1978: 351)

Autoridades tradicionales.

Para lograr una mejor convivencia al interior de las comunidades de la Sierra Tarahumara existe un orden tradicional de impartición de justicia que se ha heredado a través de las generaciones y que por lo tanto sigue vigente en algunas de las regiones indígenas de la sierra a pesar del contacto constante con las instituciones propias del Estado mexicano y del estado de Chihuahua. Este orden tradicional se encuentra estructurado para regir todos los ámbitos de la vida de la comunidades y no sólo se limita a la imposición de penas y castigos, administración de poder o casamientos, sino que genera una cosmovisión. La justicia rarámuri busca la reparación del daño, la reconciliación y la paz. (Ver: COSYDDHAC, 2003)

Esta organización se estructura básicamente de la siguiente manera:

1. Siriamé o Gobernador: Es elegido por consenso, no por votación, debe contar con prestigio, buen orador, ser justo, atender demandas sin recibir remuneración. Puede haber reelección, no hay tiempo fijo y se le puede suspender del cargo cuando así se desee. El símbolo de mando es el Bastón o Tesora, con el que asiste a los juicios y ceremonias de gobierno. Entre sus obligaciones principales encontramos el preservar las costumbres tradicionales y asegurar la reproducción de los valores. Esto lo hace mediante sermones que da los días domingo después de la misa en el atrio de la iglesia o en cualquier tipo de ceremonia o reunión, estos sermones son llamados Nawesari. Cada comunidad debe contar con tres gobernadores con las mismas tareas.
“En la actualidad no existe un jefe único de los rarámuri. No hay una conciencia generalizada de formar una unidad. Además, aunque esta fuera la realidad, su concepción práctica del poder es mucho más democrática y compartida. Probablemente en la tarahumara hay más de 200 gobernadores principales.” (Núñez de la Peña, 1994: 84)
2. Capitanes: Deben avisar a la comunidad en caso de haber una reunión importante, además de cuidar que en las “tezgüinadas” no haya riñas.
3. General: Es el primero de los capitanes y ayuda al gobernador de forma directa.
4. Mayor: Cuida que los niños asistan a la escuela, así como de celebrar los matrimonios, dar consejos y vigilar la moral familiar. Pueden separar matrimonios si éstos no han funcionado.
5. Alguacil: Se encarga de guardar los bastones de mando.
6. Tenanchis: Asean la iglesia y los lugares en donde se lleve a cabo alguna ceremonia.
7. Chapetones y Monarcas: Están al pendiente de los músicos y de los “matachines” y guían su danza. Los danzantes son los que lo eligen.

8. Fiesteros: es el Principal de una fiesta o celebración, es elegido por la comunidad. Proporcionan el “tónare” (comida que consiste en carne de toda una res).

Al decir de González (1994: 61-62) en la Sierra Tarahumara y en las llanuras de Cuahutémoc se dan tres formas de vida diferentes, tres cosmovisiones y tres modos distintos de afrontar la realidad circundante: la de las etnias originales, la de los mestizos y la de los últimos colonizadores provenientes de Canadá.

En este contexto histórico, geográfico y cultural, que en los siglos XVII y XVIII se caracterizó por el rechazo armado al yugo español y misionero mediante las guerrillas y rebeliones indígenas, sofocados por el poder; en este contexto hay que situar las estructuras del gobierno tarahumar.

El tesgüino o batari.

Falta hablar aquí del elemento cultural que mantiene la cohesión social de un grupo disperso e individualista como se ha visto que es la comunidad tarahumara; este elemento representativo de la unidad rarámuri es el tesgüino que es en sí mismo una bebida fermentada de maíz que está presente siempre en las festividades que organizan la vida de los indígenas. Esta bebida es considerada un elemento fundamental de la cultura indígena de la Sierra Tarahumara en tanto que es lo que permite la existencia de una socialización a través de invitaciones recíprocas y periódicas a trabajos cooperativos, rituales, festividades, la curación de personas, de ganado, de tierras y de celebraciones como el *yúmari* y el *tutuguri*, ambos rituales de acción de gracias y motivados también por la necesidad de reunirse en familia. “El batari o tegüino es una bebida embriagante de maíz germinado, molido, hervido con abundante agua y fermentado, es la contraparte del aislamiento y tiene un lugar central en la sociedad rarámuri. Según Zigg: tan acentuada es su timidez, que no hay exageración en afirmar que la vida social normal no podría prosperar sin la ayuda del tesgüino. (Bennet y Zigg, 1978:66). Para Kennedy, el batari es parte y requisito de todas las actividades importantes.” (Rodríguez, 1999: 131)

Las *tesgüinadas* son todas aquellas reuniones presididas por el batari y es en ellas donde se genera el espacio propicio para el reconocimiento y generación de un prestigio social, los intercambios económicos y de información, el fortalecimiento de las relaciones familiares, la formación de matrimonios, etc. “En cualquier circunstancia, la tesgüinada compendia la esencia misma de la vida rarámuri tejida en torno a relaciones

de reciprocidad, el respeto por el cumplimiento del orden ritual, la autodefinición frente a los mestizos y la sublimación del estado de ebriedad como un estado ideal, cuasi sobrenatural del hombre.” (Sariego, 2006: 6)

Las reuniones del tesgüino comienzan con una ofrenda al dios Onorúame o Tata Rióchi lanzando tres porciones de la bebida hacia cada uno de los cuatro puntos cardinales, a esta acción se le conoce con el nombre de “despuntar” y se ejecuta sólo en las fiestas del calendario religioso y en las reuniones de trabajo por parte del siriamé; en el segundo caso tal acto tiene la intención de resaltar a un hombre destacado en las labores de la jornada o que sea considerado como un hombre de alto rango social. Posterior al momento de la ofrenda se forman grupos de hombres y mujeres por separado y el hombre que “despunta” comienza la repartición de la bebida ofreciendo ésta siguiendo los rangos y el prestigio social de los allí reunidos empezando por el de más alto rango y así hasta la última persona. Después de la primera ronda, la labor de servir se convierte en una acción rotativa en la que se le servirá con primacía a toda aquella persona que se considere que no está lo suficientemente alcoholizada. Cabe señalar que estas reuniones pueden durar por más de dos o tres días en los que no se hace otra cosa más que beber el fermentado de maíz sin ingerir alimento alguno y bailar la danza del *matachín* (principalmente en Semana Santa) “La danza del *matachín* escenifica una lucha entre moros y soldados (cristianos) y se ejecuta cuando se quiere realzar o solemnizar cualquier fiesta, tanto del calendario religioso cristiano como ajena a él.” (Rodríguez, 1999: 132)

Otro elemento de cohesión social en la comunidad rarámuri son “las carreras de bola” ya que es en ellas donde se puede observar casi de manera exclusiva la interacción de grandes grupos tarahumaras que normalmente se asientan en el territorio de forma discontinua. En estas carreras contienden dos equipos que representan a pueblos distintos y participan por separado los niños, los hombres adultos, las mujeres, las niñas o los ancianos a excepción de la carrera que se hace después de la curación del *jículi* en la que corren juntos hombres y mujeres, en ellas se corre llevando una bola de madera que es impulsada por los pies de los participantes por una ruta circular comprendida por lomas pedregosas, cañadas, desfiladeros, sembradíos, etc., recorriendo por cerca de 36 horas continuas una distancia aproximada de 150 kilómetros. Las carreras son de vital importancia para la socialización tarahumara en tanto los equipos se componen por elementos venidos de diferentes rancherías y comunidades además de tener una

duración de varios días en los que la convivencia entre indígenas de diferentes puntos de la sierra es una constante.

A partir de los elementos descriptivos evidenciados con anterioridad y para comprender con mayor puntualidad la aplicación del concepto de resistencia de James C. Scott a la realidad de la socialización entre los tarahumaras, considerados en este estudio como un grupo en subordinación y los diversos actores mestizos quienes juegan el papel de poseedores del poder político e infra-político, se parte a mostrar cómo es que las estructuras sociales de la Sierra Tarahumara se van transformando con la llegada de los segundos actores mencionados al lugar y sus respectivas acciones indigenistas esencialmente integracionistas y paternalistas, generándose un clima de tensión y contraposición constante que permite sustentar en la práctica el marco teórico de la resistencia. Dicho marco se revelará con detalle en capítulos posteriores.

El ejido como modelo de reproducción social en la tarahumara.

Durante las primeras décadas del siglo XX y a partir de los intentos iniciales por materializar los planteamientos generales emanados de la Reforma Agraria pos-revolucionaria a lo largo y ancho de la República Mexicana, se propone tanto para el estado de Chihuahua como para el resto de las entidades federativas del país el establecimiento y la dotación de tierras comunales y ejidales en las que se incluyen por supuesto las tierras correspondientes a lo que hoy se conoce como Sierra Tarahumara. Haciendo una revisión superficial sobre la historia de la institucionalización del ejido como forma de tenencia de la tierra comprendida en términos de derechos sociales de corte agrario, es notorio que su importancia radica en la cantidad de territorios que el Estado ha otorgado bajo esta forma de propiedad respecto a la totalidad del territorio nacional. “En la situación actual de la propiedad en México, “el ejido ocupa el 44.2% de la superficie de la nación. (en el estado de Chihuahua, el 38.5% de su extensión territorial corresponde exclusivamente a la propiedad ejidal)”(Quiroz, 2005: 76) Es con la introducción de este tipo de derechos sociales que el Estado mexicano pretende insertarse a las comunidades indígenas de México detentando la intención constante de incorporar en integrar a “lo indígena” al proyecto modernizador de la nación en vías de ser consolidada.

La relevancia del surgimiento de la propiedad ejidal en tanto forma de tenencia de la tierra que intenta insertarse en la dinámica *indígena-campesina*, radica en presentar un panorama general de las posibles alteraciones sufridas en el modelo de reproducción social tradicional de los indígenas tarahumara descrito en apartados anteriores, ya que la inserción de un modelo de derechos sobre tenencia de la tierra que pretende ser general a todas las comunidades campesinas e indígenas del país, proyecta estandarizar formas de socialización y de comportamiento a través de la inclusión de nuevos signos de adscripción, socialización y politización de la comunidad. Así se puede observar que “con el ejido no sólo surgió una nueva forma de tenencia y organización jurídica de la tierra cuyos límites quedaron establecidos por ley para todo el país, sino que también se convirtió en una estructura organizativa para los campesinos quienes tendrán en el ejido una nueva unidad social y política de referencia y/o de adscripción, que se sumará a la lógica organizativa de las poblaciones y territorios nacionales como son el municipio y los estados. Esta estructura organizativa ocasiona al interior de las poblaciones indígenas el surgimiento de formas de gobierno, como son los comisariados ejidales, los consejos de vigilancia y las asambleas ejidales; que si bien pretendidamente tratarían sólo asuntos relacionados al ejido, éstas asumen la función — al menos en el caso de la Sierra Tarahumara— de regir todos los ámbitos de la vida social y política de los nuevos núcleos de población conformados alrededor de esta nueva unidad jurídica.” (Olivos. 1997: 77)

Contradicciones entre el ejido y la comunidad tarahumara.

Entendiendo que el ejido es una forma generalizada de tenencia de la tierra que se extiende a todas —o casi todas— las regiones indígena-campesinas del país—, puede deducirse que su incorporación a ciertos modelos de socialización tradicionales, (y por lo tanto existentes aún antes de la existencia de dicha forma de propiedad) llega a generar contradicciones importantes que afectan en ciertas ocasiones el núcleo de la socialización dentro de la comunidad. Para el caso de la Sierra Tarahumara resulta observable la existencia de algunas contradicciones que se manifiestan y se ligan íntimamente con formas diferenciadas sobre la concepción de la propiedad privada y la propiedad comunal, uso y aprovechamiento de los recursos naturales y materiales, además de la concepción del territorio respecto a su delimitación espacial.

Respecto al uso y aprovechamiento de los recursos de la Sierra Tarahumara la mayor contradicción consiste en introducir una concepción basada en la explotación de los recursos forestales con la intención de ser partícipes del mercado capitalista a nivel nacional e internacional a partir de la venta de materias primas extraídas del bosque; tomando en cuenta que los indígenas no dependían originalmente de la explotación de los recursos forestales para su subsistencia a través de la comercialización, este proceso conduce una fuerte alteración del juicio tarahumara sobre su relación con el bosque, forzando en otra instancia nuevas relaciones sociales que perjudican su estado de aislamiento. “En muchos casos, se reinventaron y redefinieron colectividades sociales mas allá de los límites de adscripción que las poblaciones dieron a sus comunidades. Finalmente, se presentaron a los pueblos indios concepciones de utilización de los recursos naturales, bajo la idea de producir para vender, con lo cual se fortalecieron mecanismos para la formación de caciques locales, acaparadores o usureros.” (Olivos, 1997: 79)

A la par de la transformación de la relación del indígena rarámuri con el bosque y los recursos que de él emanan, otro problema sobresaliente que genera el ejido en la sierra de Chihuahua es la des-territorialización a partir de la elaboración de nuevos límites físicos que no respetan —o ignoran en el mejor de los casos— las estructuras tradicionales ya dibujadas anteriormente por los indios desde el momento en que han tomado posesión de las tierras de la tarahumara sin importar la existencia o no de proyectos integradores a la nación sustentados en la dotación de tierras y de títulos de propiedad o en cualquier otra clase de política agraria o indigenista. A partir de dicha reformulación de los límites territoriales de la comunidad indígena se observa que “en su mayoría, los ejidos de la tarahumara fueron constituidos desde los años treinta, sin tomar en consideración los límites tradicionales de los pueblos que incluyen... por lo que en algunos casos quedaron incluidos dentro de un ejido, una parte o la totalidad de los territorios de varios pueblos. Pero también se dio el caso de que el territorio de un pueblo quedara escindido en varios ejidos. En suma la división agraria no tuvo consideración a la estructura ancestral y a la lógica de los territorios indígenas, lo que ha dado lugar a muchos problemas relativos a la propiedad de la tierra.” (Sariego, 2002: 184)

El papel del Instituto Nacional Indigenista en la consolidación del ejido.

Con la intención de reforzar la ejidalización de las tierras de la Sierra Tarahumara comenzada durante la década de 1930 surge en año de 1952 la participación del Instituto Nacional Indigenista (INI) y la introducción del Centro Coordinador Indígena de la Tarahumara (CCIT) en la zona (Guachochi puntualmente) que si bien tiene la intención básica de brindar capacitación técnica a los indígenas para la explotación del recurso forestal además de asesoría jurídica en cuanto a la solicitud de propiedad en calidad de ejido, se encarga también de conformar al ejido como punto de expansión para la acción de las políticas indigenistas que incluyen propuestas en el ámbito de la educación de carácter bilingüe, de salubridad y en materia de agricultura. “Los ejidos fueron tomados como núcleos de población en donde se construyeron las escuelas albergues y se instalaron las clínicas del IMSS. Así mismo, es a través del ejido y de las asambleas ejidales que hasta la fecha se distribuyen las ayudas como fertilizantes, dinero (Procampo), despensas u otros, siendo las autoridades ejidales a quienes se les solicita dispongan de su gente para la realización de algún trabajo como el arreglar caminos, construir las escuelas y las clínicas, entre otras cosas.” (Olivos, 1997: 80)

El INI mantiene entonces su presencia en la tarahumara con la intención de crear programas que vinculen a las comunidades indígenas con el resto de la nación, convirtiéndose también en el representante de los intereses tarámuri frente a las secretarías de Estado y frente a la sociedad en general que pretendiera brindar apoyo e invertir en los proyectos de desarrollo de las comunidades indígenas de la sierra de Chihuahua. De esta manera se observa que los planteamientos de Francisco M. Plancarte, primer director del CCIT para vincular a la tarahumara con la actividad económica nacional discurrían alrededor de lo siguiente: “...crear un organismo central coordinador con representación de las secretarías de Estado, el gobierno federal y los propios indígenas, con la función de coordinar acciones para resolver efectivamente el “problema indígena tarahumara”... Además de éste (el CCIT) Plancarte planteaba la creación de un segundo organismo, con sede en la ciudad de Chihuahua y capacidad para centralizar y administrar de forma racional y productiva las donaciones y apoyos crediticios de la iniciativa privada y de la sociedad civil destinados a la población indígena.” (Sariego, 2002: 174)

Finalmente es el problema de la tenencia de la tierra el punto principal que el INI desea solucionar a favor de los indígenas tarahumara ya que se piensa que el ideal de reproducción social indígena debe sujetarse a las tareas propias del campesinado y a partir de allí sentar las bases de su integración a la sociedad y economía nacional. Por ello, al otorgar a los indios propiedad sobre las tierras en las que se asientan, se les otorga también el beneficio y la oportunidad de mejorar sus condiciones económicas y de vida en general. “Es conveniente hacer notar la importancia de dejar cuanto antes totalmente resuelto el problema de tierras, asegurando la posesión de ellas por los indígenas, pues de otra manera se corre el riesgo de que la ambición de gentes de otros lugares deje a los aborígenes en peores condiciones al respecto, convirtiéndolos en objeto de mayor explotación que la que hoy sufren.” (Plancarte, 1954: 85)

El indigenismo en la tarahumara como agente modernizador del Estado.

La política indigenista generada a partir del Instituto Nacional Indigenista se sustenta en la idea de la creación, el mantenimiento y la unión de la comunidad a partir de la fijación de territorios propios para la reproducción social de las poblaciones indígenas, la aceptación de una jerarquía basada en el esquema de las autoridades ejidales o en su defecto el sistema de cargos, la toma de la agricultura como base y sustento de la economía, etc., de lo que se ha podido adelantar sucintamente que el resultado de la aplicación de tales concepciones al interior de las comunidades indígenas de la sierra indígena tarahumara es empírica e históricamente cuestionable puesto que ha llegado a generar con frecuencia razonable resistencia y violencia ocasional.

Tal como lo señala Juan Luís Sariago (1998: 6-9) “Desde la resistencia pasiva hasta la rebelión armada, muchas fueron las estrategias que pusieron en juego estos grupos étnicos para defenderse de aquella visión occidental que creía que el progreso sólo es posible en el ámbito de la comunidad.”

A la par de la ejecución de los planes generales para el desarrollo e integración de las comunidades indígenas a la vida en vías de modernización del país, en la Sierra Tarahumara la política indigenista tiene la peculiaridad – que hasta el día de hoy se mantiene- de basar la reproducción económica de la zona en la explotación del recurso forestal que para los años 50’s era aún abundante. Así se observa que “la acción del INI en la sierra chihuahuense siguió varias líneas directrices pero de todas ellas sin duda

fueron los programas forestales los que más prioridad recibieron. La explotación del bosque pasó a ser vista como el núcleo básico desde el cual podía ser factible el desarrollo integral de las comunidades indígenas. Las ganancias acumuladas en los aserraderos permitirían a la larga la reinversión de excedentes en infraestructuras, equipamientos colectivos, educación, salud, etc., campos todos ellos en los que la acción del indigenismo integrativo tuvo gran peso.” (Sariego, 1998: 11-12)

Otro pilar de la política indigenista integracionista para la Sierra Tarahumara es la puesta en pie de programas educativos y la construcción de escuelas primarias “albergue” que proporcionan no sólo la educación formal a los niños sino también comida y techo a los infantes en edad de instrucción, todo esto de manera gratuita y bajo la consigna de proporcionar una enseñanza constante de los valores nacionales. La política educativa para la Sierra Tarahumara ha resultado ineficaz ya que al día de hoy los padres con hijos de esta edad abandonan a los niños en los albergues conviviendo con ellos exclusivamente en los periodos vacacionales. A esta situación debe añadirse que los padres mantienen a los niños en los albergues porque a partir de tal acción reciben ayuda económica por parte del Estado (programa de Oportunidades por ejemplo). Si a esto añadimos que el apoyo se brinda según la cantidad de hijos en edad escolar, se puede predecir una sobrepoblación en las escuelas puesto que todo padre desea tener a sus hijos dentro con la idea de recibir dicho apoyo. Sobre el aprendizaje de los valores nacionales con fines de integrar a los indígenas a la comunidad nacional, el fracaso es tangible en tanto reconocen sólo de manera parcial a las autoridades e instituciones que el Estado genera, además de contar con su nula participación e intervención en la formación y desarrollo de tales instituciones.

Un franco testimonio de dicha problemática se vislumbra en los primeros años de la acción indigenista en la Sierra Tarahumara cuando el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara decide enviar una misiva al entonces candidato a presidente de la República Mexicana, el Licenciado Adolfo Ruiz Cortines en donde se manifiesta entre otras cosas que: “en materia de educación podemos señalar que, salvo un pequeño porcentaje que ha recibido los beneficios de la educación, la mayoría de los indios que vivimos en la alta y baja tarahumara, carecemos de escuelas o centros alfabetizantes que nos permitan los medios de incorporación a la actual civilización, pues si bien es cierto que en la sierra existen dos internados indígenas dependientes de la Secretaría de Educación, estos se encuentran en el más completo abandono y carecen de lo indispensable para formar a nuestros hijos en verdaderos ciudadanos, pues al es su abandono por parte de la

Secretaría de Educación que nuestros hijos andan completamente desnudos, duermen en salones antihigiénicos en lamentable promiscuidad, por no contar con camas, sarapes y equipo necesario que permita dormir a los internos separadamente.” (Apud: Sariego, 1998: 72-73)

Cambios sociales en la tarahumara a partir de la llegada del ejido.

Los cambios principales observados en la Sierra Tarahumara a partir de la institucionalización del ejido como forma de acceso a la propiedad de la tierra son: la pérdida de su alto nivel de aislamiento, la conversión de la posesión individual en posesión comunal o colectiva y social, una nueva reformulación y re-conceptualización del territorio desvinculado y desarraigado en gran parte de sus tradiciones, la necesidad de convivir con nuevos agentes sociales *chabochis* (blancos) que no pertenecen a la comunidad, etc. En donde es importante recalcar que la intervención del Estado mexicano con sus secretarías e instituciones como el INI, la SEP, la SSA juega un papel fundamental para la materialización de dichos cambios y transformaciones; ello sin dejar de lado la influencia de los sacerdotes jesuitas de los que se ha hablado brevemente en apartados anteriores.

Pero *¿cuál es el alegato que el Estado mexicano mantiene para justificar su presencia en la tarahumara, y para exigir o al menos impulsar las transformaciones suscitadas y descritas brevemente con anterioridad?* La posible respuesta puede encontrarse en la filosofía misma que guía el quehacer del INI desde su arribo a la sierra. “En otras palabras: no podría haber desarrollo entre los grupos indígenas de la tarahumara si éstos no renuncian al más básico de sus patrones culturales —su aislamiento y dispersión geográfica— o si los programas de acción indigenista no son capaces de eliminarlo, planteamiento que, por cierto, recuerda los principios de acción de los misioneros católicos.” (Sariego, 2002: 102) o en palabras de Aguirre Beltrán que se refiere respecto a las formas de asentamiento en la tarahumara: “inconveniente para el desarrollo de una acción efectiva... ineludible concentración de la población dispersa, tarea que habrá de recaer sobre los hombros del Centro Coordinador si es que efectivamente desea desarrollar una acción social que modifique la actual situación.”

En lo referente a la propiedad de la tierra, el ejido marca contradicciones importantes frente a las formas tradicionales de uso y apropiación atentando en contra

de sus costumbres ancestrales aún en ocasiones de corte semi-nómada; al respecto Plancarte observa que: “los aborígenes tienen una concepción muy individualista de la propiedad privada y en el uso y distribución de los terrenos, aún dentro de los ejidos que fueron dotados colectivamente, siguen este patrón individualista.” (Plancarte, 1954: 63) Sobre la base misma de la propiedad ejidal pero resaltando ahora el tipo de relaciones que mantienen los indígenas respecto a los mestizos en lo que concierne a la subordinación de los primeros a los últimos, el mismo Plancarte menciona que “muchos de los mestizos han logrado mantener una situación de privilegio en el disfrute de las tierras ejidales, relegando a los aborígenes a los lugares menos adecuados para el trabajo agrícola, contra voluntad de éstos, y a pesar del hecho de formar una mayoría considerable... en otros casos de despojo de los indígenas se llega hasta la amenaza y la violencia. Los aborígenes ante su impotencia tienen que abandonar sus lugares emigrando a otros menos adecuados.” (Plancarte, 1954: 63) Se observa que los cambios que se sugirieron y se realizaron en la organización social de los indígenas de la tarahumara son drásticos y con frecuencia contradicen las formas tradicionales e históricas de la vida en sociedad del indio rarámuri.

Los actores sociales de la tarahumara.

En el presente apartado del capítulo segundo se pretende elaborar una descripción general de los principales actores intervinientes al interior del ámbito de la organización y reproducción social de las comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara. Posterior a visitas recurrentes a la zona entre los años 2003 a 2007 y después de la realización constante de observaciones en el lugar se logra observar que los principales actores que conviven en la actualidad son los siguientes: el sector de la explotación minera, la Compañía de Jesús, los indigenistas, (asociaciones protectoras de los derechos humanos y “protectores” de la cultura indígena en general) los explotadores del recurso forestal y finalmente los indígenas rarámuri. Para comprender este entramado de relaciones sociales, se presenta aquí una breve descripción de la presencia de dichos actores en el interior de los límites de la Tarahumara.

El sector minero.

“El repunte minero obedece a una serie de cambios en la reglamentación y situación fiscal de esta rama derivados de la firma del Tratado de Libre comercio, así como al interés creciente que diferentes canadienses han mostrado en los yacimientos de metales preciosos localizados en la Tarahumara. El primero de ellos se localiza en el área barranquera de la Sierra Tarahumara, entre los ríos Batopilas y Urique donde la compañía Francisco Gold, con sede en Vancouver, descubrió en agosto de 1995 reservas que, de acuerdo a varias evaluaciones, se cuantifican en más de 3.2 millones de onzas con una ley promedio de 2.13 gramos de oro por tonelada.” (Sariego, 2002: 212)

En la actualidad la presencia de las compañías extractoras de minerales dentro de la zona de la tarahumara ha generado inconformidades en los pobladores del lugar tanto indígenas como mestizos ya que existen argumentos por parte de grupos ecologistas apoyados por asociaciones de derechos humanos operantes en la sierra que consideran la existencia de una amplia posibilidad de desencadenar impactos ambientales negativos como contaminación de desagües, agotamiento de fuentes de agua subterránea, erosión de la tierra, afectación hacia diversas plantas y animales, etc.; ello sin tomar en cuenta el problema que se genera en lo referente al reordenamiento de la propiedad ejidal, situación en la que se ha pedido la intervención de las autoridades a nivel estatal y federal.

La Compañía de Jesús.

Otro de los actores que es crucial para el desarrollo de la socialización dentro de la estructura de las comunidades indígenas de la tarahumara son los jesuitas. Quienes “en 1607, apenas 16 años después de que recibieran autorización para establecer sus propias misiones en la Nueva España; así tuvo lugar el primer contacto civilizatorio entre religiosos europeos e indígenas tepehuanes en el sureste de la Sierra Tarahumara, dando lugar a la formación de la incipiente misión de San Pablo Balleza, que albergó indios tepehuanes y tarahumaras. Estos misioneros enfrentaron, sin embargo, una violenta resistencia en muy poco tiempo: en 1616 y por cerca de dos años, los indios se rebelaron destruyendo la misión de Papasquiario y asesinando a la mayoría de los misioneros.” (Sariego: 2002: 78) En el año de 1619, los indígenas tarahumara se integraron a las misiones jesuitas a la par de los tepehuanos que habitaban en la zona

norte del estado de Durango. Para el año de 1639 los jesuitas han logrado establecer cuatro misiones más cerca del río Conchos a las que dieron los nombres de San Felipe, San Jerónimo Huejotitlán, San Pedro de Conchos y San Francisco de Borja; años después, los jesuitas fundaron San Francisco Javier de Satevó, Carichí, La purísima de Papigochi y San José Temeichi, todas las anteriores dentro de los linderos de lo que se denomina hasta la actualidad: La baja tarahumara.

La misión principal que los jesuitas han intentado desarrollar desde su llegada a la tarahumara es la conformación de una república de indios en la que se construya un nuevo tipo de identidad a partir de la conjugación de aspectos estructurales compartidos por los diferentes grupos indios que habitan el lugar. Esta misión ha sido poco exitosa debido a la imposibilidad de dismantelar el sistema de rancharías que es el que conduce el accionar en la vida cotidiana de los indígenas de la tarahumara. De esta forma “los misioneros pugnaron precisamente por erradicar y sustituir el modelo de los pueblos de ranchería. En la mentalidad de los religiosos europeos establecidos en la Sierra Tarahumara en los siglos XVI y XVII, el pueblo de misión era concebido como el baluarte de la utópica república de indios. Aislada de la sociedad laica colonial, que se desarrollaba en los centros mineros y en las haciendas agrícolas y ganaderas, en las fronteras de las naciones indígenas.” (Sariego, 2002: 82)

Pero desde sus inicios la tarea de los jesuitas de reformular una identidad para los indígenas de la tarahumara a partir de la creación de unidades culturales y políticas ha resultado exhaustiva y llena de dificultades de diversa índole; entre las principales dificultades para la realización de dicho cometido se observa la resistencia de los indígenas rarámuri, y “esta resistencia se debe a una posición conciente de los rarámuri, a la geografía de la sierra (el aislamiento, la dificultad de establecer grandes grupos de población, la vida difícil en ella, etcétera) y a que su cultura es coherente en sí misma, y en palabras de Pennington, “un ejemplo de utilización inteligente y compleja de un medio bastante inhóspito.” (Núñez de la Peña, 1994: 16)

La resistencia de los indios de la tarahumara hacia los cambios procedentes de la visión occidental llevada a la sierra por los misioneros jesuitas ha sido constante y no siempre dicha resistencia se ha dado de forma pacífica, sino que en ocasiones se ha recurrido a la rebelión a través de la violencia por parte de los rarámuri. Ejemplos de rebeliones violentas se gestan principalmente a mediados del siglo XVII en varias de las regiones de la Sierra Tarahumara. “Entre 1644 y 1652 el trabajo misional hubo de detenerse, al enfrentar al menos tres periodos de rebeliones: de 1644 a 1645 se alzaron

en armas, al sur de la sierra, los indios salineros, tobosos, cabezas, mamites, julimes, conchos y colorados. Entre 1648-1649 y 1650-1652 tuvieron lugar las primeras rebeliones tarahumaras que dieron como resultado la destrucción de la misión de Papigochi, la organización de varias expediciones punitivas al área cercana a Tomochi y la muerte de un número significativo de indios, entre ellos algunos de sus dirigentes como el histórico líder de la resistencia *Tepóracá*.” (Sariego, 2002: 80)

Para el año de 1767, los jesuitas son expulsados por parte de la Corona española de las tierras de la tarahumara y abandonando los pueblos de misión y no vuelven al lugar hasta cerca de 250 años después en el año de 1908 cuando el padre Gerste reintroduce la acción eclesiástica en los territorios propios de la sierra trayendo consigo una nueva misión más allá de la evangelización: la educación y la integración del indígena tarahumara al proyecto civilizatorio y de modernización que se encuentra en desarrollo pleno al interior de la nación mexicana, coincidiendo para ese momento la visión eclesiástica de los clérigos jesuitas con la visión laica de los gobiernos estatal y federal mexicano. A partir de esta conjunción de intereses entre clérigos e instituciones del Estado surge la necesidad de la inclusión de los habitantes indígenas de la Sierra Tarahumara en los ámbitos de la explotación forestal y la industria ferroviaria.

Las asociaciones defensoras de Derechos Humanos.

“La Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos A.C. COSYDDHAC —que es una organización perteneciente a los padres jesuitas— tiene presencia en la sierra desde 1998 a través de proyectos de defensoría de derechos colectivos y de los proyectos comunitarios con manejo sustentable de los bosques de la Sierra Tarahumara. En esta organización también participan integrantes del Proyecto de Fe Compartida en Tarahumara (PROFECTAR), que inició a partir de 1997 con las reuniones sobre los derechos indígenas de gobernadores rarámuri, ódamis y otros indígenas con el apoyo de la Diócesis de la Tarahumara. Otra organización con presencia en la sierra es la Coalición Sierra Madre AC, que opera principalmente en el municipio de Guadalupe y Calvo dando asesoría agraria y forestal a los ejidos desde 1999.” (Ramírez, 2007: 13) Entre sus tareas principales se ha planteado el ideal de funcionar como intermediario entre las autoridades gubernamentales ya sea a nivel municipal, estatal o federal y los indígenas tarahumaras. También en frecuentes ocasiones funge como intermediario

frente a los intereses de empresarios privados nacionales y trasnacionales y las necesidades de los grupos indígenas de la sierra de Chihuahua.

Las actividades ejecutadas a resaltar por parte de la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A.C. COSYDDHAC son las que se vinculan a problemas relacionados con la tenencia de la tierra, el reconocimiento de los derechos agrarios y la defensa permanente del bosque a partir de la generación de un discurso basado en el reconocimiento de los pueblos indígenas en cuanto a sus formas de reproducción cultural y de la existencia y constante construcción de una identidad cultural heredada desde tiempos ancestrales. Para los jesuitas la creación de dicha comisión surge de la necesidad de dirimir hasta los límites de lo posible la “inseguridad en la tenencia de la tierra, el rezago agrario, la impunidad en la comisión de delitos, la dilación en el desarrollo de procesos penales y, en general la marginación de los grupos indígenas, principalmente tarahumaras. (Ramírez, 2007: 16)

El indigenismo y la intervención del Estado mexicano.

La presencia del Estado mexicano en la tarahumara se acompaña por la creación de instituciones y por la planeación e implementación de políticas conducidas desde este mismo. El Instituto Nacional Indigenista llega con la tarea de establecer una continuidad en materia forestal debido a que las comunidades indígenas no pueden lograr por sus propios medios la producción necesaria que permita sus subsistencia como empresa propia. Para ello en primera instancia el INI contacta al personal encargado de transportar la materia extraída de los bosques y llevarla a su destino comercial, a cambio, el pago del servicio es consumado con un porcentaje de las ganancias directas obtenidas por la venta del producto. Posteriormente al notarse la falta de la tecnología necesaria para explotar adecuadamente los bosques, el INI a través de la Unión de Empresarios Ejidales se encarga de proporcionarles la maquinaria necesaria para la eficiente extracción incluyendo también personal calificado encargado de enseñar a maniobrar dicha maquinaria a los ejidatarios indígenas, sin embargo son finalmente los mismos mestizos traídos por el Instituto Nacional Indigenista —ahora Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indígenas— los que la utilizan.

Pero la presencia del estado mexicano en la Sierra Tarahumara no dedicó sus esfuerzos de forma exclusiva —aunque sí exhaustiva— a la consolidación de un capitalismo incipiente basado en la explotación de los recursos forestales. A la par del

cumplimiento de la tarea de la industrialización mantuvo planes relacionados con temas de salud y educación que pretendían incluir al indígena en el proyecto nacional a partir de la consolidación de una perspectiva integradora holística que condujera a los indígenas no sólo de la tarahumara sino del país entero por el camino de la modernidad empezando por la fase funcional de la modernización. En este sentido, “la labor educativa se siguió pensando como un proceso de aculturación que hacía de los aborígenes un sector económico, social y en general, culturalmente mexicano. Para esto se contaba con el programa de maestros de las Misiones Culturales, a través de las cuales, los maestros, como misioneros y docentes, realizaban trabajo comunitario y escolar a través de comités de mejoramiento. Por otro lado, se planteaba la asistencia social en situaciones de crisis y la asistencia médica curativa gratuita o a precios ínfimos como una acción dirigida específicamente a esta población.” (Ramírez, 2007: 176-177)

Es históricamente a partir de la intervención e invasión de estos actores en la vida cotidiana de los indígenas de la Sierra Tarahumara que se gestan relaciones económicas sociales e inclusive políticas de constante confrontación por la búsqueda y la obtención del control de los medios de producción. En la fase actual del capitalismo reconocida como transnacional, se logra observar que la disputa por el poder no se manifiesta solamente en el ámbito del control de los medios de producción y tenencia de la tierra; hoy se pretende ejercer el control de recursos naturales, agua, tierra, el bosque, el subsuelo y su riqueza en minerales y demás recursos que la naturaleza brinda para, por ejemplo, la recreación eco-turística de visitantes nacionales y sobretodo extranjeros.

“Un ámbito polémico es la relación entre actores y su forma de mediación. Una opinión muy común es que desde las instituciones se promueven formas de organización social, territorial, económica, cultural y política ajenas a la cultura rarámuri, como una imposición entre ellos y su relación con el ámbito natural y el resto de la sociedad, las que han reapropiado estratégicamente o rechazado.²⁶ Las instituciones y sus agentes han mediado social, cultural, económica y políticamente en muy diversas formas, para fines muy diferentes y con resultados poco exitosos, sobre todo frente al gran capital nacional o transnacional, con una débil intervención del Estado para regular las relaciones y los intereses. A veces, la relación entre los agentes institucionales es de franco antagonismo o de contradictoria.” (Ramírez, 2007: 18)

²⁶ A manera de ejemplo, en el Diagnóstico sobre los impactos culturales del *Plan Maestro Barrancas del Cobre*, se argumenta que “La imposición de formas ajenas de organización social y territorial debido a la ejidalización (...) viene a hacer más complejo el marco de relaciones sociales, al enfrentar a los indígenas con sujetos sociales con intereses diferentes a los suyos” (Mancera, 1998: 32)

Hasta aquí la muestra de las transformaciones que sufre la socialización de los indígenas de la Sierra Tarahumara con la llegada de los actores mestizos a sus comunidades.



**RANCHERÍA: MODELO DE ASENTAMIENTO CARACTERÍSTICO DE LOS
RARÁMURI (AGOSTO DE 2007)**

Autor: Julio Quiroz

Capítulo IV

La comunidad tarahumara: Una respuesta a los proyectos de modernización por parte del Estado.

*Los tarahumares cambian para resistir el cambio,
para seguir siendo lo que son... Esto abre las
puertas hacia nuevos cambios, de las nuevas generaciones
que ahora supieron sacar de su tesoro cosas nuevas
y antiguas; conjugar su cultura, sus mitos ancestrales, su
determinación de vivir a lo rarámuri, con la cultura del grande,
lo que han visto en las ciudades, otras maneras de pensar, de resistir, de luchar.*
Ricardo Robles.

Los discursos de la resistencia.

A lo largo del desarrollo de la investigación aquí presentada, se ha puesto de manifiesto que la intención primordial de ésta es mostrar la posible existencia de momentos de resistencia a relaciones de poder exaltadas en la sierra indígena tarahumara desde la llegada de agentes mestizos a la zona con fines de integración social y modernización económica. Para denotar lo anterior, se retoma la propuesta teórica y analítica del antropólogo norteamericano James C. Scott quien analiza el poder y sus múltiples manifestaciones a partir de poner en evidencia *los discursos ocultos y los discursos públicos*²⁷ que existen alrededor de él (el poder) y cómo es que tales discursos evidencian la tensión y la escasa fluidez en las relaciones entre quienes tienen y quienes no el poder político e incluso, no pocas veces, el poder en el terruño de la infra-política. La pregunta general que Scott se plantea respecto a la relación entre subordinador y subordinado es: “¿Cómo podemos estudiar las relaciones de poder cuando los que carecen de él se ven obligados con frecuencia a adoptar una actitud estratégica en presencia de los poderosos y cuando estos, a su vez, entienden que les conviene sobreactuar su reputación y su poder? Al rechazar una explicación esencialista de la dominación, el autor intenta elaborar un análisis estructural en el cual se esfuerza por mostrar que las estructuras de dominación operan de manera similar cuando están sometidas *grosso modo* a la influencia de los mismos factores.” (Lutz, 2002: 207)

²⁷ Se entiende al discurso público como la conducta del subordinado en presencia del dominador, mientras que el discurso oculto es la conducta “fuera de escena” más allá de la observación directa de los detentadores del poder. Ver: (Scott, 2000: 28)

Para comprender estas estructuras de dominación, Scott plantea una generalización que pretende guiar la observación del investigador, ésta es: la dominación crea un discurso oculto; entre más severa llegue a ser la dominación, la intensidad, la variedad y la riqueza de este discurso ve también en incremento. El discurso oculto de los subordinados crea en su momento una subcultura con la intención de representar y recrear su versión propia de la dominación y de los actores integrantes de la élite dominante. Esto con la intención de comprobar la existencia de un comportamiento generalizable en las relaciones informales, o no públicas, o no consideradas propiamente modernas del poder. “La dialéctica de ocultamiento y vigilancia que abarca todos los ámbitos de las relaciones entre los débiles y los fuertes nos ayudará, creo yo, a entender los patrones culturales de la dominación y la subordinación.” (Scott, 2000: 27)

Este planteamiento descubre una nueva faceta en el análisis de las estructuras del poder en tanto no se concreta al estudio del encuentro de los discursos públicos entre los dominados y los poderosos, sino que abarca también los estadios que se conforman fuera del espacio público de dicha relación entrando en la intimidad de la privacidad de ambos actores evidenciado así, una diversidad de manifestaciones de resistencia a la dominación. La noción del análisis aquí planteada discute y reflexiona sobre el concepto marxista de falsa conciencia, dándole a ella dos versiones posibles de manifestación, una versión débil y una fuerte. La versión fuerte es cuando “La ideología dominante logra sus fines convenciendo a los grupos subordinados de que deben creer activamente en los valores que explican y justifican su propia subordinación, y la versión débil se reduce a la aseveración, por una parte de la ideología dominante, que las desigualdades son inevitables. (Lutz, 2002: 207)

Como intención medular del estudio del *discurso oculto* se encuentra el evidenciar la existencia de insultos y ofensas a la dignidad en las relaciones de dominación y explotación, esto entendido como una rutina que se produce invariablemente en las relaciones de poder. Evidenciar tal situación es de interés puesto que proporciona elementos para comprender las relaciones intergrupales e intra-grupales sustentadas en una diferenciación de clase que a su vez pone de manifiesto los lazos de solidaridad entre los subordinados, intensificándose paralelamente a la exacerbación de los conflictos. “De hecho, la resistencia surge no sólo de la apropiación material sino de la sistemática humillación personal que caracteriza la explotación.” (Lutz, 2002: 209)

Pero el *discurso oculto* no pertenece de manera exclusiva a los grupos dominados, subordinados, humillados, explotados o separados del poder; el discurso detrás de bambalinas es parte también de la manifestación y ejercicio cotidiano de los poderosos, siendo el sitio donde los últimos expresan, por ejemplo, sus incapacidades para realizar efectivamente el ejercicio del poder. Así, se pone en evidencia la discrepancia entre el discurso que públicamente guía el ejercicio del poder y la actuación privada que en el caso de los poderosos se manifiesta de forma sutil utilizando gestos y palabras que modifican los actos de poder y lo que se dice frente al subyugado. “Para las élites dominantes, las prácticas del discurso oculto pueden incluir los lujos y privilegios secretos, el uso clandestino de asesino a sueldo, el soborno, la falsificación de los títulos de propiedad. En cada caso, estas prácticas contradicen el discurso público de los respectivos grupos y, en la medida de lo posible, se las mantiene fuera de la vista y en secreto.” (Scott, 2000:38)

Al interior de estas élites poderosas existen ciertos subgrupos especializados en acallar, reprimir y castigar además de controlar sistemáticamente de forma más o menos represiva el discurso oculto de los que tienen que permanecer por debajo de los dominantes. Entre estos actores se encuentran los patrones de las empresas, los mandos medios en las oficinas burocráticas, terratenientes, comisariados ejidales, algunos jerarcas de la iglesia, etc. Esto es de importancia vital para el presente trabajo, en tanto varios de los actores mencionados se albergan en las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas tarahumaras de la Sierra de Chihuahua. La presencia de ellos, marca ejes y parámetros de observación y de comparación entre la realidad histórica de la Sierra tarahumara y la propuesta teórico-analítica de James Scott.

El punto clave de la oferta analítica de James Scott es la observación y el estudio de una nueva forma de discurso político basada en mostrar los sucesos acontecidos en el velo del disfraz y el anonimato, entendiendo los hechos como formas de acción que cuestionan el sentido de los discursos públicos con la intención de resistir los embates directos de los poderosos que, por supuesto, no permiten la confrontación cara a cara, generando un sentimiento de “frustración de la acción recíproca” en los agentes dominados que luchan discretamente por la destrucción y desmantelación de la hegemonía. En este sentido, la propuesta de Scott permite observar la gestación de una “contra hegemonía” que defiende la identidad y la dignidad de los oprimidos generando espacios exclusivos para ellos en donde aseguran su libertad de expresión, su autonomía

y su integridad. Lugares como lo son mercados, bares, sitios aislados, la noche, los días de descanso, las fiestas, los carnavales, ciertas ceremonias religiosas, etc.

Respecto al análisis de la “infra-política” manifiesta en conductas de insubordinación y resistencia Scott distingue dos tipos de conducta: la desobediencia en la práctica y el negarse abierta y declaradamente a obedecer. La última es la que genera y da origen a las revueltas y revoluciones. Se cree que de ambas, la que se evidencia con más constancia en la tarahumara es la primera, sin embargo, se reconoce que en momentos de tensión y excesiva violencia, los encuentros entre indígenas rarámuri y mestizos ha logrado producir revueltas y sublevaciones indígenas que ocasionan la muerte de indígenas y blancos o en su defecto, al menos el destierro de los segundos de las propiedades rarámuri. Ello será el centro de atención en los apartados siguientes.

La colonización del bosque: Un proyecto estatal.

Como parte del uso de la racionalidad instrumental por parte del Estado, y en la búsqueda incesante del progreso social a partir de la tecnificación de las fuerzas productivas y del flujo económico general, se implementa durante el siglo XVIII en países europeos y en Estados Unidos una política de racionalización de la explotación de los recursos forestales que años más adelante se adoptará (como invariablemente sucede) en las naciones en construcción del tercer mundo, principalmente en el continente africano y en la naciente América latina de los siglos XIX y XX. Esta racionalización de los recursos forestales afectó en general a la nación mexicana y, como ya se había adelantado en capítulos anteriores, afectó también de forma particular la constitución del espacio natural del estado Chihuahua y de la Sierra indígena tarahumara que se encuentra al interior del mismo. Las implicaciones generales, tanto las referentes a la re-configuración de la naturaleza como las pertenecientes a la re-estructuración y modificación de la sociedad instalada fuera de los marcos propios de la modernidad y la modernización suscitadas con la adopción de estas políticas forestales, son el tema principal del presente apartado.

La modernización de la economía de los nacientes Estados modernos europeos tiene en sus inicios la sustentación del ideal del progreso lineal en un anclaje relacionado con la explotación racionalizada de la naturaleza de la que el hombre no es más sólo una parte, sino que ahora, se convierte en el centro de ella y por ello argumenta su capacidad de controlarla, explotarla, desarrollarla, transformarla, etc., con

fines de lograr la subsistencia, la evolución y la liberación del Ser y del Hombre en su entorno. El presupuesto del control y transformación del medio ambiente adquiere un sentido racional en el momento en el cual el pensamiento científico interviene con la finalidad de objetivar el uso de los recursos naturales pretendiendo mantener un control sobre de ellos, intentando intervenir su reproducción, previendo y previniendo su agotamiento a partir de una renovación constante de los mismos. Cabe mencionar que la participación “objetiva” en los eventos propios de la naturaleza tiene la intención de simplificar, calcular, seleccionar, manipular, esquematizar, etc. el grado de desarrollo o degradación de los recursos en beneficio de la prolongación de la existencia humana sobre la tierra.

Un ejemplo de la racionalización de la explotación de los recursos naturales es la invención de la “deforestación científica” durante los últimos años del siglo XVIII en Prusia, modelo que paulatinamente se implementó en países como Francia, Alemania, Estados Unidos o Inglaterra. Este modelo es de importancia vital ya que pone de manifiesto la confianza del Hombre en sí mismo y en sus capacidades de manipulación y de poder sobre los recursos forestales a través de la creación y uso de instituciones gubernamentales y burocracias administrativas que conducen la exploración y la planeación de los bosques y de los esquemas de trabajo a seguir para realizar la deforestación racional y controlada de las zonas boscosas europeas y Norteamericanas.

Con la deforestación racional de los bosques, los Estados europeos aseguraron en gran medida el progreso económico de sus países, puesto que esta industria propicia a su vez la generación de empleos no sólo dentro de la industria extractiva, sino comerciantes, obreros, transportistas, vendedores, carpinteros, constructores, compañías papeleras, imprentas e inclusive bomberos; todos ellos acelerando el ciclo económico del capitalismo naciente y solidificando a su vez el régimen fiscal y burocrático-administrativo estatal. “En el estado de deforestación fiscal, el árbol actual con su vasto número de usos posibles es remplazado por un árbol abstracto que representa un volumen de maderos o leña. Si la principal concepción del bosque es aún utilitaria, eso es seguramente un utilitarismo confinado a las necesidades directas del Estado.” (Scott, 1998: 12)²⁸

Parte importante de la introducción de los conocimientos científicos y su aplicación técnica a las prácticas extractivas de los bosques se refieren también a

²⁸ La traducción es mía.

conformación de uniformidad y de unidad de los árboles a utilizar en leños o en vigas; para ello, se instituyen programas de deforestación y reforestación que aniquilan especies completas de árboles y siembran sólo aquellas que se demandan en el mercado capitalista de materias primas. Esto se da con la intención de acelerar, simplificar y controlar no de manera unívoca a la industria extractiva, sino controlar a partir de la estandarización, el crecimiento y la reproducción de los recursos naturales.²⁹ La “deforestación científica” de los bosques trae aparejada consigo la desaparición de especies animales y vegetales como reptiles, mamíferos, insectos, flores, aves, arañas, etc., y se conservan únicamente las especies que sirven a fines recreativos para el hombre en actividades como la caza, entendida ésta como un deporte.

En el tercer mundo este modelo prusiano de explotación racional de los recursos forestales de adopta a partir de las décadas finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En México es clara la aceptación de tales métodos extractivos en zonas como lo son las pertenecientes a la Sierra Tarahumara donde la actividad forestal se convierte en eje dominante de la vida económica del estado de Chihuahua durante los años del periodo presidencial de Porfirio Díaz y hasta finales del siglo. La implementación de estos métodos extractivos en México tiene también la finalidad de impulsar el desarrollo económico de la zona y del país entero y al igual que en los países europeos –y con ayuda de su inversión- pretende ampliar el abanico de posibilidades vías y caminos de la industrialización nacional construyendo (como se ha dicho anteriormente) vías de comunicación, explotando recursos minerales, generando empleos fuera de las áreas de la agricultura y la ganadería, etc.

La introducción de esta racionalidad matemática y simplificadora de construcción del espacio natural acarrea consigo misma una nueva concepción del Hombre, una nueva relación de él con la naturaleza, una interpretación del medio ambiente como instrumento y, a la par de todo lo anterior, una nueva relación del hombre consigo mismo y con los demás hombres. Estas relaciones están guiadas ahora -al igual que su relación con la naturaleza- por la simplificación, la objetivación y la estandarización del sujeto; manifiestas en la conciencia y actitud administrativa e instrumental del nuevo orden social. Como ejemplo particular, se observa el caso mexicano que expone un desinterés abierto de las instituciones estatales por conocer las

²⁹ Esto se puede observar en los bosques de Chihuahua pertenecientes a la Sierra tarahumara en donde actualmente y desde hace cerca de 100 años los bosques se conforman de pinares y encinos. La fauna es cada día más escasa y cada vez más difícil de percibir a simple vista.

particularidades socio-culturales de los diversos grupos indígenas que llegan a ser afectados por las políticas de desarrollo económico (para el caso aquí expuesto, las formas de reproducción social tarahumara) y sin embargo estandarizan y encajonan dichas realidades culturales en conceptos científicos como “pre-modernos”, “indígenas”, “campesinos” o “agricultores”.

La estandarización en las relaciones sociales con fines instrumentales produce relaciones de poder, dominación, subordinación, resistencia y rebelión en tanto los actores dominados por las estructuras administrativas-estatales ven en muchos casos abolida, acorralada, acribillada, controlada, subsumida, debatida o por demás ignorada su identidad colectiva (cultural) e individual. Si a esto se une que la introducción del Estado en este tipo de comunidades acarrea también nuevas formas de territorialización, de propiedad y de posesión de la tierra y demás recursos que de ella emanan, se puede anticipar que las manifestaciones de resistencia y de rebelión a los proyectos de modernización y por lo tanto, de re-configuración del espacio se harán patentes de forma constante y paulatinamente más compleja y en ocasiones hasta de manera más violenta y anti-hegemónica. Con la intención de evidenciar y hacer patentes tales manifestaciones frente al poder, se narran los hechos que preceden este apartado.

Resistencia y rebelión tarahumara: Una respuesta a la colonización española.

La colonización de territorios indígenas asentados al norte de México se hace patente y evidente al momento de fundarse en la Baja tarahumara a mediados del siglo XVII la misión jesuita, misión que se extiende paulatinamente a los actuales estados de Sinaloa, Sonora y Durango afectando a comunidades nativas tales como yaquis, seris, opatas, mayos, pericú, salineros, cabezas, tobosos,³⁰ tepehuanos (odamis) y tarahumaras; (rarámuri) ubicados estos dos últimos en el estado de Chihuahua y en parte también, del estado de Durango. El asentamiento de los misioneros de la Compañía de Jesús en la zona tiene la intención de solidificar el poder de la Corona española a través de la evangelización de los indios y de la introducción de actividades económicas como la ganadería, la minería y la agricultura. La dirección de las primeras misiones de la Baja tarahumara se encuentra a cargo de los Padres Figueroa y Pascual desde su llegada en el año de 1642.

³⁰ Comunidades integradas por tarahumaras y tepehuanes.

Los padres jesuitas mencionan en cartas enviadas a miembros de la congregación y de la corona española que han tenido un recibimiento satisfactorio de parte de los indígenas del lugar y que como consecuencia de ello después de varios meses han logrado adoctrinar y bautizar a decenas de adultos el día 15 de agosto de 1642 durante la fiesta de la Asunción de Nuestra Señora. A pesar de ello, reconocen la existencia de revueltas por parte de algunos grupos como los tobosos que cercaban a la distancia varias de las misiones jesuitas cercanas al estado de Durango. Así el Padre Figueroa relata a un amigo belga, el Padre Beudin la existencia de grupos disidentes e inconformes por la presencia española en el lugar:

“...había una tribu limítrofe a tarahumares y tepehuanes por el este. Tal tribu es conocida en la historia con el nombre de los tobosos, los cuales en este periodo y repetidas veces después fueron un verdadero azote para las misiones, y para los españoles de las minas y de los ranchos.”

Lo que fueron los apaches en el siglo siguiente para las misiones y minas del norte de Sonora, eso mismo también fueron los tobosos para las misiones y minas del sur de Chihuahua.” (Dune, 1948: 84)³¹

La aparición de estos grupos y sus manifestaciones de resistencia y rebelión frente a la imposición de las estructuras sociales de la Corona española se hicieron sentir con más fuerza durante los años de 1644 y 1645 al cercar durante meses la recién construida misión de Parral causando temor y amenaza a los españoles, los misioneros y los indios recién bautizados que habitaban en el lugar. Tobosos que en ciertas ocasiones, en alianza con los salineros dedicaban sus esfuerzos a la invasión de lugares como el Valle de San Bartolomé y haciendas cercanas a Parral con la intención de saquear ganado vacuno y cabras además de la plata producida en minas aledañas y matando a españoles e indios cristianos por decapitación y en ocasiones arrancando el cuero cabelludo de sus víctimas.

“El 25 de marzo de 1645 los rebeldes atacaron la misión franciscana de San Francisco de Conchos, unos cincuenta y cinco kilómetros al este de Parral... El ataque tuvo lugar en momentos antes de la misa de la Asunción... la iglesia fue entregada al saqueo y las llamas; las chozas de los neófitos fueron también incendiadas. Enseguida atacaron también los rebeldes la otra misión franciscana de San Pedro. Levantándose también en rebelión los indios del Valle de San Bartolomé.” (Dune, 1948: 86)

³¹ Traducción del Padre Manuel Ocampo.

Los motivos de la rebelión se leen a la distancia y radican esencialmente en la persistente relación de subordinación y engaño a la que los indígenas se ven sometidos frente a los españoles por un lado, mientras que en otro estadio diferente la imposición de la lengua española, la obligación al abandono de sus costumbres semi-nómadas y su posterior concentración en pueblos de misión donde se debe obediencia a una autoridad central impuesta por el Padre encargado de sostener, administrar y dirigir el recién levantado pueblo; ponen en evidencia situaciones que promueven a la par, la resistencia pacífica y pasiva sustentada en la burla, la desobediencia, el hurto, la intriga hacia los misioneros, la ironía, etc.

Respecto a la rebelión, el Padre Zepeda denunciando la conducta de los españoles respecto a los indígenas en una de sus cartas anota:

“No sólo no tienen cuidado de ellos; ni se interesan en lo más mínimo por los indios y cristianos, sino que explotan y desprecian a los indígenas, neófitos y paganos. Los hacen trabajar en las minas durante dos meses con la promesa de una miserable ración y cuando esos dos meses han pasado, se les dice que tienen que trabajar durante otros dos meses sin paga alguna y por fin que no les pagan nada...” (Dune 1948: 87)

En lo que concierne a las actitudes de resistencia pasiva, en cartas de algunos otros misioneros jesuitas se lee:

“...los indios son insolentes, ingratos, mentirosos, pillos, perezosos en extremo, grandes habladores... gente que para nada puede dominarse... Cuando hay que hacer un trabajo en la misión, nunca se hace nada si uno no anda tras ellos incesantemente y por todos lados...”

En otro caso que evidencia formas pasivas de resistencia, el Padre Garcés relata lo siguiente:

“...también les propuse a los viejos que juntasen la gente para que el señor comandante eligiese entre ellos, en nombre del rey, un gobernador y alcaldes, a lo que me respondió un viejo muy serio estas palabras: mira, el justicia es para castigar b malo, y no siendo nosotros malos, ¿para qué es la justicia? (Garduño, 2004: 45-46)

Es desde que se manifiestan en las zonas cercanas a los pueblos de indios tarahumaras rebeliones como las citadas anteriormente y a partir de la influencia de los actores mencionados (tepehuanes, tobosos, salineros) que en 1648 se organiza la primera rebelión propiamente tarahumara en la que se atacan las misiones de San Felipe en el río Conchos, San Francisco Javier de Satevó y San Jerónimo de Huejotitlán donde atendían los Padres José Pascual, Beudin, Figueroa y Vigilio Máez. La rebelión tarahumara de ese año tiene a la cabeza a cuatro indígenas: Supichiochi, Tepox, Ochávarri y Don Bartolomé que no sólo reunieron centenares de hombres de la zona,

sino que lograron asociarse con indígenas nativos de Sinaloa, trabajadores al momento de las minas establecidas en Parral estableciendo su cuartel general en Taraichi al norte de Conchos.

La rebelión tarahumara da como resultado la posesión temporal de un terreno muy fértil apto para la siembra y la crianza de ganado en el pueblo de San Francisco de Borja, el robo de ganado y la muerte de vaqueros españoles que pretenden resguardar el lugar. Se quema también la iglesia y por ello se logra improvisar un ejército de comerciantes y ganaderos españoles acompañados de indios cristianos que conducidos por soldados españoles logran apresar a los cabecillas Tepox, Ochávarri y Supichiochi apaciguando la rebelión el 16 de abril de 1649 casi después de un año de su inicio y arrojando un resultado final de 150 indígenas rarámuri asesinados y casi la misma cantidad de indios prisioneros entre hombres y mujeres. El corolario de la rebelión es el afianzamiento de los esfuerzos de los jesuitas por conseguir un trato justo para los indios, la posesión de don Diego Fajardo como gobernador de Nueva Vizcaya y la construcción de un presidio que mantuviera cautivos a los rebeldes indígenas del norte del país.

Con la captura de los rebeldes tarahumaras, con la llegada del Padre Pascual en compañía del General Barraza a la Sierra Madre y finalmente con la incursión de ellos a los alrededores del río Papigochic³², se decide establecer una nueva misión ahora en la zona de barrancos cercanos al río. La idea de conformar una nueva misión en el lugar es apoyada en su totalidad por el gobernador de Nueva Vizcaya, Diego Fajardo. El construir la misión en la sede obedece a la observación de las condiciones físicas del lugar y a la concentración de indígenas rarámuri que se da en el mismo, esto ayuda también a agilizar las actividades económicas impuestas por los conquistadores de las que resaltan la agricultura, el comercio y principalmente la minería ya que en el sitio existen minas de oro y plata³³ que contribuyen directamente a acrecentar el tesoro de la corona. El nuevo poblado es nombrado por el gobernador “Villa Aguilar” y a unos cinco kilómetros de éste se construye la misión jesuita “La Purísima de Papigochic” siendo administrada por el Padre Cornelio Godínez.

Las tareas del Padre Godínez tales como la evangelización de los indígenas y su posterior bautismo, la concentración de los mismos en las cercanías de la misión, la

³² Así se nombra al río Yaqui en la porción que atraviesa las tierras indígenas de la Tarahumara del estado de Chihuahua.

³³ Actualmente en la comunidad de Batopilas (perteneciente a la zona de barrancos) las compañías canadienses realizan estudios geológicos en busca de estos minerales.

introducción de actividades agrícolas y ganaderas y la edificación de un templo cristiano se desarrollan en sus inicios de forma fluida debido –según los misioneros- a la confianza y mansedumbre que los indígenas profesan al padre jesuita. Se vive una situación de paz y calma en la comunidad en tanto después de un tiempo, el Padre bautiza a finales de 1649 a varios indios adultos de la comunidad. Pero la situación no es duradera debido a que los españoles ignoran el dictamen logrado a partir de la conclusión de la resurrección indígena que ordena el trato justo y humano hacia los indígenas con la intención de no provocar su rebeldía e indignación.

“Los colonos de Villa Aguilar no obedecieron la cédula real que los conminaba a tratar justa y suavemente a los indios; ya que desde el principio comenzaron a maltratar a los buenos neófitos del Padre Godínez. No obstante el peligro de la soledad en que estaban, que no existía en otras colonias, los españoles no se dieron cuenta cabal de que para ellos era de capital importancia no excitar la hostilidad de los indios en su contra.” (Dune, 1948: 104)

Efectivamente, la consecuencia del maltrato de los españoles hacia los indios de la tarahumara que los orillaban a la ejecución de trabajos forzados, la opresión, los raptos de sus mujeres y en ocasiones hasta la esclavitud provocan nuevamente el levantamiento y la rebelión de éstos encabezados por los indios Diego Barraza quién adoptó en nombre en recuerdo del capitán Barraza, otro es Yagunanque que juró vengarse y matar al misionero jesuita de Papigochic y por último Tepóraca quien ya había encabezado rebeliones en periodos anteriores. De los tres, Tepóraca es quién tiene las mejores aptitudes y cualidades, además de una importante influencia entre los indios que le permite mantenerse al frente de los ellos. Conocía bien a los españoles y por ello, se considera que tiene razones suficientes para levantarse en su contra. Por otro lado, los españoles intentaron controlar la situación a partir del uso de la influencia que el Padre Godínez tiene sobre los rarámuri, siendo este el motivo que hace pensar a los indígenas que el Padre ésta a favor y es cómplice de sus compañeros opresores blancos.

El antecedente que provoca la furia, la revuelta abierta y armada de los indígenas tarahumara es la muerte de una niña dos horas después de recibir el sacramento de los Santos Oleos de parte del Padre Godínez. Para los tarahumaras, la muerte de una persona en el momento posterior de recibir el bautismo o los Santos Oleos es una situación inadmisible que contradice sus creencias y supersticiones. Así mismo, el 15 de mayo de 1650 la mamá de la muchacha grita a lo largo y ancho de la misión que su hija ha muerto después de recibir el sacramento de parte del Padre Godínez y ello, aunado a

la situación de opresión vivida en Villa Aguilar, conduce a los indios a planear la rebelión que se manifiesta el sábado 4 de junio de 1650 con la quema de la choza habitada por el P. Godínez y Fabián Vázquez quién es el soldado a cargo del cuidado del misionero jesuita.

“...las dos víctimas abrieron la puerta, salieron al aire libre y se encaminaron al templo; apenas habían dado unos cuantos pasos, cuando los cubrió una nube de flechas. El P. Godínez todavía pudo llegar hasta el altar, delante del cual cayó mortalmente herido por media docena de dardos. Los salvajes le ataron una cuerda al cuello y arrastrándolo, lo sacaron de la iglesia, lo molieron a golpes y le dieron de cuchilladas en todo el cuerpo. Cansados de tan salvaje y sangriento juego, lo arrastraron hasta la cruz que el mismo misionero había colocado en medio del atrio del templo, ahí lo remataron con un golpe de macana en la cabeza....Colgaron después tanto al padre como al soldado con unas cuerdas de ambos brazos de la cruz, poniendo al misionero a la izquierda y después cortaron las cuerdas.” (Dune, 1948: 107)

Posterior a la destrucción de la misión de Papigochic y teniendo en mano las vestimentas del sacerdote así como los ornamentos del altar y los utilizados en los Santos Oleos, los indios se dirigen a Villa Aguilar robando las haciendas de los españoles, incendiando la iglesia, destruyendo las casas para escapar finalmente hacia los bosques aledaños. Este es el inicio de una rebelión que se extiende con el tiempo hacia Tomochic, en donde roban manteca, oro y plata proveniente del estado de Sonora, después destruyen al pueblo de visita de San Lorenzo ubicado a unos 90 kilómetros al este de la devastada Villa Aguilar, penetran la misión franciscana de Francisco Javier Satevó y en alianza con los “conchos” arrasan con siete misiones franciscanas más. Hacia el sur, Tepóracá conduce sin éxito a los indígenas rebeldes a las misiones de San Jerónimo de Huejotitlán, San Felipe, Santa Cruz y San Pablo ya que los sacerdotes ahí instalados han formado a los indios en la lealtad durante diez años de trabajo misional.

Tepóracá logra juntar más de dos mil indígenas con la intención de dominar la sierra a partir de la liberación del territorio de los españoles y los jesuitas haciendo incursiones hacia el norte y el oeste de la sierra pero su éxito se ve limitado por la persecución ejercida sobre él por parte del Capitán de Parral Juan Fernández de Carrión quién próximo a seguirlo hasta Tomochic logra primeramente la captura de algunos rebeldes que traicionan a su líder siendo cercado y asesinado accidentalmente por un soldado español que había ignorado la orden de cese al fuego. Así, con la muerte de su líder, los indígenas rarámuri que no logran huir de los soldados españoles son vencidos, muertos y hechos prisioneros agotándose la rebelión y sometiendo a los

indígenas en sumisión y subordinación. “Semejante matanza y derrota hizo a los rebeldes en general más dóciles y sumisos. El victorioso capitán dio prudentes disposiciones acerca de los prisioneros; algunos de ellos fueron conducidos bajo guardia al cuartel general del gobernador; otros fueron puestos en libertad con la condición de que buscarán a sus jefes y volvieron con proposiciones de paz ya que habían sido por completo derrotados. Todos volvieron, como lo esperaba el capitán con peticiones de paz, que significaban el fin de la rebelión.” (Dune, 1948: 125-126)

En lo que respecta a Tepórac, fue colgado y exhortado a confesar sus pecados ante el Padre, se negó rotundamente no sin antes maldecir a los españoles y a los traidores que lo condujeron a su situación actual nombrándolos cobardes. Su cuerpo se deja colgado en el árbol, es atravesado con flechas de indios, amigos, parientes y es además dejado hasta la putrefacción como muestra de la victoria de los españoles sobre la comunidad tarahumara. La muerte de Tepórac marca el final de las rebeliones armadas de los indígenas de la Sierra Tarahumara y los obliga a partir de aquél momento a implementar diferentes formas de resistencia como las que se mencionan al inicio del apartado.

Como conclusión se puede retomar el planteamiento de Everardo Garduño (2004: 49) que propone observar la historia de las comunidades indígenas del norte del país como el producto de formas diferenciadas de resistencia que se transforman y se revelan en un ir y venir de lo público hacia lo oculto y viceversa que permiten la subsistencia de dichas culturas y de su estructura social sustentada en la dispersión a lo largo de la geografía y de la reinvenición constante de su etnicidad e identidad. “El proyecto colonizador de los españoles encontró primero únicamente una resistencia pasiva a través de la desobediencia, el hurto, la intriga, y posteriormente se vieron enfrentados a una rebelión activa e insurgente que implicó el uso de la fuerza en contra de los misioneros. La empresa “civilizadora” de los nuevos mexicanos se encontró con una activa resistencia organizada que paradójicamente consistía en la desorganización y dispersión total de los indígenas.”

Los discursos ocultos de la modernidad tarahumara: Poderosos y subyugados.

Se ha hablado sobre la configuración de los discursos ocultos en las relaciones de poder

REBELIÓN Y RESISTENCIA DE LAS COMUNIDADES TARAHUMARAS DURANTE LA PRESENCIA DE LOS COLONIZADORES ESPAÑOLES	
1599	Los indígenas se sublevan al reino de Nueva Vizcaya, por el maltrato ejercido por los españoles y bajo la influencia de hechiceros de la comunidad.
1606	Tarahumaras y tepehuanos se levantan en Durango influenciados por indígenas que se manifiestan en contra de la religión católica y el poderío español.
1621	Comunidades Rarámuri y Odame asesinan en Chihuahua a españoles, indios aliados saqueando además las haciendas.
1635	Se vinculan nuevamente tarahumaras y tepehuanos para resistir a la Corona Española.
1646	Atacan tarahumaras haciendas españolas establecidas en el estado de Sonora, fueron sometidos dos años, después escaparon a las montañas.
1648	Rebelión en Chihuahua por no querer subordinarse a españoles, utilizan tácticas de guerrilla, son derrotados y obligados a formar un pueblo de misión.
1650	Nuevamente se lanzan en contra de españoles, el resultado es un nuevo pueblo de misión.
1651	Continúan los levantamientos indígenas, los españoles queman casas, tarahumaras asesinan a todos los blancos del lugar.
1652	Gabriel Teperame dirige larebelión tarahumara en Chihuahua. Es derrotado un año más tarde sin renegar de su causa.
1662	Tepóraca conduce una nueva rebelión armada por varias zonas de la sierra, es condenado a la horca tras su derrota.
1684	Corosia, indígena tarahumara influenciado por indios tabiris inicia una nueva revuelta.
1689	El maltrato en las minas obliga a tarahumaras y odamis a asesinar un misionero y a resistir hasta su captura y muerte.
1690	Indígenas tarahumara se niegan a sembrar maíz para los misioneros jesuitas y se revelan al poder del alcalde de la región.
1694	Los tarahumaras se enfrentan a indios aliados y al ejército español además de repeler a los misioneros que no logran establecer la paz y tranquilidad.
1697	Tarahumaras, apaches, jacomes y janos se levantan en Chihuahua y Nuevo México, roban caballos a los españoles quienes fueron derrotados. Los indios fueron guiados por Pablo Quihué.

CUADRO MUESTRA DE LAS REBELIONES INDÍGENAS DE LA SIERRA TARAHUMARA DURANTE EL SIGLO XVII



PLACA EN LA PRESIDENCIA MUNICIPAL DE BOCOYNA (AGOSTO DE 2007)
Autor: Julio Quiroz

como una evidencia perteneciente al campo de análisis de la infra-política que debe ser observada a partir, no sólo de la visión de los dominados, sino que debe incluir la perspectiva también de los poderosos, ello con la intención de comprender la fuerza o la sutileza, la profundidad de la ideología hegemónica imperante o al menos deseosa de controlar el espectro de relaciones sociales materiales y simbólicas acontecidas entre ambas clases de actores en forma de oposición del uno frente al otro. Para lograr un entendimiento amplio de la relación de oposición entre los poderosos (mestizos, instituciones estatales, religiosas etc.) y los subyugados (particularmente los indígenas) de la Sierra Tarahumara que se construyen a partir del intento de implementación de proyectos de modernización y de integración social de comunidades dispersas, se presentan ahora algunos de los discursos que pueden ayudar a sustentar la anticipada percepción de resistencia en la zona de estudio.

La resistencia y más que ella, la rebelión abierta hacia la introducción de nuevos agentes en la zona de la Sierra Tarahumara se evidencia en el momento justo de la llegada de los colonizadores españoles acompañados de los misioneros jesuitas, ambos intentando transformar la zona a partir de trastocar las estructuras organizacionales propias de los indios tarámuri tales como el parentesco, los patrones de asentamiento pasando de la dispersión a la comunidad centralizada, la predicación de nuevas creencias religiosas, el paso de una vida semi-nómada a una sedentaria, la imposición de formas económicas alejadas de la economía de subsistencia y apegadas a un naciente patrón pre-capitalista o de capitalismo incipiente que es antesala de la modernización, etc. Lo anterior pone en tela de juicio la poca sutileza con la que se instaura una cultura hegemónica en un territorio ajeno con la pretensión de justificar la desigualdad a partir del reconocimiento de un “nuevo mundo” que necesariamente tiene que insertarse en un proceso civilizatorio de corte evolucionista para lograr el alcance de la perfección en la que están sus colonizadores.

La rebelión abierta de los tarahumaras frente a los españoles marca también los antecedentes históricos de la resistencia a la modernización propiamente instaurada grosso modo desde la llegada de las primeras industrias forestales norteamericanas a mediados del siglo XIX y la posterior solidificación del proyecto económico capitalista de Porfirio Díaz acompañado de los primeros investigadores sociales y exploradores tanto nacionales como extranjeros a la región, siendo nuevamente todos ellos agentes foráneos a la socialización de los indígenas intentando imponer de nuevo un modelo de re-producción social alejado de la realidad material y simbólica de los tarahumaras. La

llegada de dichos agentes y del nuevo modelo socio-económico acarrea consigo una serie de relaciones de poder y subordinación entre los indios y los nuevos mestizos que buscan la propiedad y la posesión de los recursos naturales (forestales en primer lugar) incorporando nuevamente elementos de colectivización de la propiedad como el ejido siendo que los indígenas de la zona desconocen tales formas de propiedad y patrones de asentamiento colectivo y se conducen de manera individualizada. Las intenciones de los mestizos en la zona tarahumara y la conducta de los indios son descritas por Carl Lumholtz brevemente en el siguiente fragmento:

“Mientras viví entre los indígenas gentiles, de los que aún quedan unos tres mil, no abrigaba temor de que me despojasen de cosa alguna, porque los indios nada tocan y no había mestizos entre ellos... Los tarahumares son mucho mejores, moral, intelectual y económicamente que sus hermanos civilizados; pero los blancos no les dejan reposo mientras tienen algo que quitarles. Únicamente los que se han vuelto cautos viven independientes a costa de una dura experiencia, viven independientes, pero estos casos van siendo cada día más raros.” (Lumholtz, 1972: 409-410)

Antonin Artaud dramaturgo francés que visitó la Sierra Tarahumara³⁴ durante el fervor de las tendencias nacionalistas y modernizadoras del porfiriato habla así de los indígenas de la sierra de Chihuahua intentando exteriorizar y evidenciar el comportamiento que estos indios han tenido desde el primer contacto con la civilización occidental y sus proyectos anclados a la noción de progreso evolutivo y cientificista hacia un estadio de mayor objetividad.

“Esta raza que debería estar físicamente decaída, resiste desde hace cuatrocientos años todo lo que ha venido a atacarla: La civilización, el mestizaje, la guerra, el invierno, los animales, las tempestades, la selva. En el invierno vive desnuda, en las montañas obstruidas por la nieve, desafiando todas las teorías médicas.” (Artaud, 1984: 302)

Cabe resaltar que la resistencia es un concepto y una actitud constante de los tarahumaras respecto la llegada y contacto con actores externos a su comunidad. En el párrafo anterior resalta (más que sus capacidades físicas y de adaptación a un ambiente natural hostil) la necesidad de los rarámuri de resistir al cambio obligado que llega a ellos de momentos históricos tan relevantes como la civilización, el mestizaje y añadiría explícitamente la modernización.

La visión evolucionista de la sociedad con fines de occidentalización continúa siendo práctica común durante los años de formulación de las primeras políticas indigenistas (en los 50's) impulsadas por el Instituto Nacional Indigenista, a la par de

³⁴ Viaje mítico en el que Artaud creyó haber descubierto la Atlántida.

esta mirada y propiciada por ella, las relaciones de dominación en la tarahumara se presentan no sólo de forma matizada sino que sientan las bases de un discurso modernizador y progresista sustentado en la concepción del indígena como un actor incivilizado que necesariamente requiere la ayuda de las instituciones gubernamentales para alcanzar el progreso deseado no por ellos mismos, pero sí por el Estado. Respecto a la concepción del indígena como un ser poco evolucionado el periodista y antropólogo Fernando Jordán en un número de la revista Mañana escribe lo que sigue:

“En la tarahumara el significado cultural del siglo XX deja de tener sentido. Un viaje a esta región transporta al explorador a la Edad de Piedra: lo hace retroceder mil años en la historia de la civilización y le permite encontrarse de pronto ante el hombre de las cavernas de aquellas épocas pretéritas: el tarahumara de hoy, personaje principal en el grandioso escenario de la Sierra Madre de Chihuahua... Por esto mismo, México, el mismo México de la industrialización, es el único país que conserva aún ejemplares vivos de los hombres de la prehistoria y cuenta entre sus ciudadanos -¿o no lo son?- a los últimos cavernícolas del mundo.” (Jordán, 1948)

Los elementos de la dominación se presentan en el discurso de Jordán a través de la utilización y conceptualización del indígena rarámuri como hombre de la Edad de Piedra, sujeto alejado de la civilización, hombre de las cavernas, alejado del México industrializado, al ubicarlo 1000 años alejado de la era actual y finalmente al cuestionar su ciudadanía. En efecto la cuestión de la ciudadanía es vital en la conformación de las políticas indigenistas en tanto que al producirse una visión a nivel nacional del indígena como sujeto poco civilizado que desconoce las estructuras organizativas del Estado y la nación modernas, se le priva de la posibilidad de tomar sus decisiones libre y soberanamente encasillándole a su vez en la categoría de “menor de edad” sujeto de protección por parte de las instituciones del Estado.

Al hablar de la capacidad de resistir el cambio y la incorporación de nuevos y extraños agentes al interior de la dinámica socio-cultural de los rarámuri, el mismo Fernando Jordán dice:

“Cuatro siglos de influencia cultural europea, 140 años de gobierno autónomo, 50 años de Revolución y 10 de política indigenista no han logrado cambiar la tradición del tarahumara y, ni por asomo, han conseguido mejorar su vida miserable ni propiciar su incorporación a nuestra civilización.” (Jordán, 1954)

Si bien reconoce de manera general y a veces de forma más implícita que explícita la existencia de una marcada resistencia al cambio por parte de los tarahumaras, la carga negativa con la que concibe dicha acción se evidencia al hablar de

la miseria y de la casi nula adaptabilidad a los cambios propuestos y exigidos durante casi 400 años de historia en la Sierra Tarahumara. Es observable que Jordán no se cuestiona sobre la posibilidad de conocer si el indio requiere, pide, gusta o necesita de incorporarse a un proyecto externo y ajeno a su sistema social; Jordán se preocupa solamente de agregar a los tarahumaras a un proyecto del cual ellos siquiera han escuchado y menos aún comprendido imponiendo un sistema cultural para su reproducción sin tomar en cuenta la realidad interna de la tarahumara y en plena cooperación (inconciente) para tejer los hilos de la dominación de los mestizos sobre la región.

El cimiento del esquema de dominación sostenido por Fernando Jordán tiene sus bases en la concepción del indígena rarámuri como: “el buen salvaje”. Por lo tanto es un sujeto noble, leal, maleable, manipulable, plástico, inocente, desprotegido, apto y capaz de aprender cosas novedosas, esperando dar todo sin recibir nada a cambio, pero que sin embargo albergan aún prácticas destructivas y poco racionales que afectan con frecuencia la acción civilizadora de las instancias estatales dirigidas evidentemente por mestizos. Como ejemplo de las prácticas antes citadas, el tesguino es para Jordán una referencia.

“Cuando el tarahumara lo consume (el tesguino) se llega a convertir en un violador y adúltero, en un criminal peligroso para los forasteros e incluso deja de ser el indio ceremonioso, honesto y sereno, convirtiéndose en el ser primitivo, en el salvaje, en el representante del último pueblo de las cavernas que exista en el mundo.” (Jordán, 1954)

Una ocasión más se repite el esquema de la barbarie ahora anclado a las prácticas tradicionales de los rarámuri, éstas afectan el progreso y el fluir del desarrollo de las actividades modernizadoras basadas en la explotación forestal en tanto los indígenas se violentan en contra de los foráneos, de los extraños, de los forasteros, de los extranjeros revelándose así al trabajo asignado por los últimos e incumpliendo en su jornada laboral, etc.

Para comprender la idea de dominación del mestizo sobre el indígena, se toma del libro *Crónicas de un país bárbaro* del mismo Jordán una descripción de los momentos de introducción de la industria forestal a la tarahumara que escenifica con brutal amplitud las relaciones de jerarquización y de dominio del mestizo sobre el indio observables en el uso de la tecnología del momento y en la distribución social del trabajo.

“Hay un equipo mecánico moderno en las minas... camiones de 10 a 12 toneladas transitando por todas partes mientras los indios corren descalzos e incansables a campo traviesa. Suena ruido de industrialización en los aserraderos y oprime una atmósfera de primitivismo en el “tutuguri” de los tarahumaras. Cruzan el cielo los aviones... mientras los arrieros pasan 12 horas para llegar tan sólo al fondo del barranco.” (Jordán, 1954: 29)

Llama la atención que la posesión, el uso y la propiedad de las tecnologías para la explotación de los recursos forestales es un elemento de vital importancia para prolongar las relaciones y la imposición de una cultura y una ideología capitalista hegemónica y por lo tanto de la dominación de unos sobre otros. Para el caso estudiado, al estar la tecnología en posesión y control de los mestizos, los indígenas de la tarahumara se subyugan cada vez de manera más profunda a sus opresores y éstos sustentan tenazmente las relaciones de desigualdad como un hecho que ha existido y existirá por siempre. Intentando comprender la dominación como causa y como efecto de un discurso estatal modernizador y civilizatorio, Fernando Jordán anticipa lo que para él es una triste realidad sobre los indígenas de la Sierra Tarahumara y su inserción en el modelo estatal de modernización vigente aún con sus matices de relevancia en la época actual.

“Desde un punto de vista absolutamente realista, la población indígena de Chihuahua obra como un lastre. No es una población consumidora ni productora; son 50 mil fantasmas miserables que deambulan por la sierra, algunos pastoreando ovejas o cabras, otros sembrando trocitos de tierra de donde obtienen el puñado de maíz que convertido en pinole es su alimento preferido. Pero éstos y los que viven bajo el amparo oficial o particular, son mexicanos que no influyen en la estadística de México y que solamente aparecen en el balance de la República en la columna del “debe”. Forman parte del déficit.

Éste es el verdadero significado del problema indígena, del problema tarahumara. El indio es un cero en el todo económico de la nación, o algo peor, porque su rescate, su aculturación, su inclusión dentro de la vida nacional (en proyecto siempre) opera en costo sobre el erario. El tarahumara cuesta dinero, ya sea arancado al presupuesto o a los particulares mediante contribución voluntaria, sin que nada contribuya al desarrollo económico o social de México.” (Jordán, 1989: 418-419)

El Estado, a pesar de intentar una misión civilizatoria en beneficio de las comunidades indígenas de la tarahumara, al ignorar las necesidades e intereses particulares de ellos, convierte sus proyectos frecuentemente de manera poco conciente en instrumentos de dominación y subordinación, de escaso o nulo beneficio para los nativos que no reparan en resistirse a su inclusión en tanto sienten que son proyectos que no sólo no los toman en cuenta sino que además de todo, no les pertenecen. La no

pertenencia y la no identificación con los ideales propios de las nociones modernizadoras conducen a los indígenas a reclusarse frente a la presencia del mestizo y a solidificar su sistema social que tiene como base el aislamiento, la dispersión, el semi-nomadismo, la individualidad, el asentamiento en rancherías, el poco respeto a las instituciones de los niveles de gobierno ya sea municipal, estatal o federal disminuyendo con ello drásticamente la legitimidad de las mismas.

Cabe resaltar que los discursos de dominación de las agencias modernizadoras en la Sierra Tarahumara, si bien, pueden considerarse en un primer estadio como palabras inconcientes e inclusive inocentes de parte de los estudiosos, los científicos, los técnicos y aún los curiosos como lo son los exploradores nacionales y extranjeros, a lo largo del transcurrir de la historia del indigenismo y de su consecuente variedad de proyectos de modernización, generan a la larga una consistente ideología de hegemonía y de dominación de los mestizos sobre los indios de la zona.

En una entrevista con la señora María quien es dueña de una tienda de abarrotes en la comunidad de Turuachi además de vender café, tamales atole y otras comidas preparadas, al incursionar en temas referentes a la convivencia de ella con los habitantes indígenas del lugar manifiesta:

“...por ejemplo, uno de los indios que vive frente a mi casa nunca se le ve trabajar y únicamente se la pasa esperando apoyo de las instituciones del gobierno para seguir viviendo y beber a diario...Don Crucito (gobernador indígena de la comunidad) es un hombre flojo y poco trabajador y a pesar de que su esposa diga que son pobres, el señor es dueño de una importante cantidad de tierra, la que mantiene totalmente improductiva.”³⁵

En las palabras de la señora María se reproduce claramente la ideología que construye un ideario del indígena como un ser poco trabajador que prefiere vivir de las dádivas de la gente a trabajar sus tierras debidamente, a esto se añade la concepción de estigmatizar al indígena como un alcohólico al que le es imposible trabajar en dicho estado pero que aún así prefiere tomar que incursionar dentro de los proyectos de tala y colecta de madera. Lugar donde es requerida con urgencia su mano de obra. De relevancia contextual para comprender mejor el discurso de dominación que reproduce la señora María es que ella, como dueña de un comercio y a pesar de su aberración hacia los indígenas, vive de ellos quienes son sus principales clientes; además de venderles sólo bebidas alcohólicas, frecuentemente les vende también alcohol de 960 mezclado

³⁵ Entrevista realizada a la “Señora María” el 17 de noviembre de 2003 en Turuachi.

con agua con la intención de mantenerlos borrachos ya que es sólo de esta manera “que estos indios se mantienen tranquilos y no causan molestia”.

Otra muestra del ejercicio de la dominación del mestizo sobre el tarahumara es la forma de pago con la que al indígena se le recompensa por sus servicios en las compañías madereras, sobre esto y otros aspectos la señora Eustacia comenta:

“Las mujeres son las que trabajan en la comunidad mientras los hombres sólo se dedican a beber... El alcohol llegó a Turuachi hace cerca de cinco años, lo trajeron los mestizos y lo utilizan como pago para la mano de obra de los indígenas...”³⁶

Se reitera y se evidencia al alcohol como instrumento de dominación hacia los indígenas, la bebida no sólo los mantiene tranquilos, los ayuda a trabajar largas jornadas sin descanso y les genera además un estado de inconciencia lo cuál no les permite ejercer y menos aún exigir sus derechos básicos como el pago de una remuneración por su trabajo apegada a los parámetros establecidos por la ley. Doña Eustacia puntualiza además que son las mujeres indígenas quienes trabajan y sostienen el hogar en pie debido a que los varones se dedican únicamente al vicio de la bebida. Ello evidencia un patrón de dominación más arraigado hacia los indios del sexo masculino.

En una ocasión distinta platicando con Chuy Chávez, candidato a la presidencia municipal de Guadalupe y Calvo en el año de 2004 por parte de los partidos PAN, PRD y Convergencia al ser cuestionado sobre sus estrategias para atraer el voto de los indígenas rarámuri hacia su alianza comenta:

“Los indígenas pueden hacer cualquier cosa cuando se les da comida porque es gente que tiene hambre... además los llevamos a una marcha a la que nos acompañaron más de 400 gobernadores indígenas en protesta por los suicidios habidos últimamente en la comunidad. Nuestra intención no era hacer campaña política con los suicidios pero era un hecho que tales sucesos debían incluirse como uno de los motivos que dieron origen a la marcha... entre otras cosas que se incluyeron en el pliego petitorio de la marcha estaban el garantizar el regreso de los participantes indígenas en gasolina además de ofrecerles alimentación antes de su regreso... Para esto son los padres Maristas quienes nos apoyan y buscaron a los candidatos puesto que entre ambos debemos buscar soluciones a los problemas de alcoholismo, drogadicción y siembra de enervantes; esto porque el INI no apoya las marchas y movimientos, ellos prefieren mantener la calma y no permiten que se inquiete la gente...”³⁷

Las líneas anteriores muestran la complejidad de redes que se extienden con fines de solidificar la relación hegemónica de los mestizos sobre los indígenas pero captan

³⁶ Entrevista a la “Señora Eustacia”. Turuachi, 20 de Noviembre de 2003.

³⁷ Entrevista con Chuy Chávez. Turuachi, Mayo de 2004.

también la comunión, la diversidad y la contradicción que existe entre los agentes que ejercen la dominación y cómo es que pelean por prolongar su ejercicio de manera particular. El elemento central que permite la subyugación del rarámuri bajo la vigilancia del mestizo es la carencia de alimentos, los cuales tienen que ser provistos ya sea por los partidos políticos, por los padres Maristas y también constantemente por el INI. Los indígenas al mismo tiempo se ofrecen al mejor postor pero este ofrecimiento es temporal y siempre cambiante según sea la oferta y según se atiendan sus necesidades inmediatas. Se resalta la existencia de dos ideologías, aquellas que buscan la transformación de las relaciones sociales existentes a través de proto movimientos sociales y aquellas otras que mantienen la intención de perpetuar las relaciones sociales y de producción existentes hasta ahora.

Sobre el mismo tema el “Profe Chuy” director de la escuela secundaria de Turuachi y otros de sus compañeros maestros aseguran:

“...la señora Hermelinda, la que dice que dirige el DIF de la comunidad manipula el voto de los indígenas en las asambleas a cambio de las despensas que les da el DIF.”³⁸

Se repite la manipulación de la participación del indígena de la tarahumara a partir del uso de recursos materiales (comida) provenientes ahora de las instituciones públicas. Este tipo de relación es reconocida en la teoría de las movilizaciones sociales como clientelar y se utiliza ampliamente para la consumación de beneficios tanto para las instancias políticas formales como para los peticionarios y demandantes pero en el caso de la tarahumara los peticionarios procuran casi de forma exclusiva su subsistencia mientras el costo socio-político de sus acciones es la perpetuación de la dominación y la hegemonía del mestizo a través de la trasgresión cultural hacia el rarámuri que lo conduce obligadamente a la reinvención constante de su identidad y la resistencia.

Conversando en otra ocasión con el “Profe Chuy” sobre temas referentes al mantenimiento de la escuela y los recursos para llevar a cabo esta tarea responde:

“Me enteré que la directora anterior de la secundaria recibía recursos para el mantenimiento de la escuela provenientes del Municipio de Guadalupe. Parte de los recursos tenían que repartirse entre algunos padres de familia de la comunidad a cambio de trabajo de que realizaran trabajos de mantenimiento pero ella prefería contratar a otras gentes para hacer el mantenimiento y les pagaba el servicio dejando sin recursos a los padres de familia no sin antes pedirles su firma por el recibo del dinero.”

La dominación es evidente en este caso ya que es imposible considerar los actos antes descritos como relaciones de tipo clientelar en tanto los padres de familia

³⁸ Entrevista con el Profesor Jesús, director de la secundaria de Turuachi. 5 de Diciembre de 2003.

indígenas no reciben beneficio alguno a cambio de ceder los derechos del dinero que les corresponde a la directora y a los trabajadores que realizan en su lugar las tareas de mantenimiento de las instalaciones escolares.

Los *discursos ocultos* de los mestizos son variados pero responden a la necesidad de prolongar su poder sobre los indígenas del estado de Chihuahua. En la actualidad un tema relevante que afecta nuevamente a los indígenas rarámuri es la conformación de un proyecto eco-turístico, el “Plan Maestro Barrancas del Cobre” que se integra al proyecto Escalera Náutica con el que se crean y se unen todos los parques eco-turísticos de la frontera norte del país. Los indígenas de la región de Chihuahua se ven directamente afectados por este proyecto en tanto se pretende construir dentro de sus tierras un aeropuerto internacional además observarse de la llegada de agentes vinculados principalmente a la promoción de actividades recreativas dentro de la región.

Al preguntar al presidente municipal de Bocoyna (municipio que congrega varias de las comunidades afectadas por el proyecto) si existían algunas protestas o reclamos de los indígenas por la concreción de este proyecto al interior de tierras que son de su propiedad dice:

“El eco-turismo es importante porque permite el desarrollo de la región y es bien recibido por todos puesto que trae beneficios como el agua potable, además los indígenas pueden tener sus tiendas de artesanías y por eso también se benefician... es más, aquí los indígenas son diferentes, son más tranquilos y aquí entre nos, son los Padres quienes han traído gentes como el sub-comandante Marcos con la intención de organizarlos pero los indígenas de aquí no son como los de Oaxaca o los de allá...”³⁹

Resalta la persistencia de dos perspectivas ideológicas que pretenden dominar de lleno las relaciones sociales y de producción entre indígenas y mestizos una, la que mantiene las cosas tal y como son ahora y lo han sido desde hace cientos de años, la otra que pretende generar una nueva conciencia de rescate y respeto de los derechos humanos y a una re-interpretación de la naturaleza. Lo anterior obedece a una nueva re-configuración de las relaciones económicas y un reacomodo y surgimiento a nivel mundial de discursos y actores sociales que buscan una re-funcionalización del capitalismo sin fronteras por un lado mientras que por otro, surge también la necesidad de cuestionar la racionalización instrumental de la naturaleza que ha conducido los proyectos de modernización que como los de la tarahumara han resultado a lo largo del tiempo ampliamente ineficaces.

³⁹ Entrevista con el “Presidente municipal”. Bocoyna. 7 de Agosto de 2007.

En otro sentido se observan en las palabras del presidente municipal aspectos que permiten la perdurable hegemonía sobre los indios, esto principalmente al contemplar a los tarahumaras como indios tranquilos y no rebeldes a diferencia de los del sur, su ideal de tranquilidad y docilidad se fortalece al decir que son los Padres quienes los influyen mientras ellos (los rarámuri) reciben tranquilamente y sin cuestión alguna los consejos e instrucciones de la Compañía de Jesús.

El *discurso oculto* de los jesuitas a pesar de las apariencias versa también en un sentido de dominación, muestra de ello se expresa en las palabras del Padre Javier quien en referencia a la participación de los indígenas en el proyecto turístico comenta:

“...tú lo ves, los indígenas están ahí aislados y sólo forman parte del paisaje del que disfruta el turista. Si acaso venden alguna artesanía o trabajan en el servicio de algún hotel...La cultura es paisaje, es folklore. Los indígenas son parte entonces de este paisaje.”⁴⁰

A pesar de observar públicamente a los jesuitas como defensores de los derechos y la cultura de los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara, tras bambalinas dejan ver su concepción del indígena como sujeto incapaz de realizar tareas que vayan más allá de la servidumbre. Es este sentido estricto su opinión coincide con la del presidente municipal que contempla a los indígenas como simples vendedores de artesanías que no pueden acceder al control y administración de los frutos económicos emanados ahora del eco-turismo.

Más adelante, el Padre Javier continúa diciendo:

“El indígena de aquí no es como el de Chiapas, aquí si tu pisas a un indígena el quita su pie poco a poco y cuando logra sacarlo se va sin decirte nada. Sin embargo si lo mismo sucede en Chiapas, este indígena en algún momento sacará la pistola para amenazarte y decir que ya ha sido suficiente. El indígena tarahumara tiene otra visión del mundo, si tú le robas él sólo siente lástima de que tengas que realizar este tipo de actos para poder vivir.”⁴¹

No hay mucho que decir respecto a lo anterior, sólo que parece que el Padre Javier ha decidido olvidar o al menos ignorar 100 años de rebelión armada en la tarahumara que culminan con el aislamiento indígena en las zonas serranas del estado de Chihuahua y a partir de ahí el inicio de un proceso de resistencia cultural pacífica.

Este apartado en términos generales muestra la existencia de diversos discursos ocultos existentes en la relación polarizada entre indios y mestizos de la Sierra Tarahumara, en un principio, estos discursos provienen de una ideología modernizadora

⁴⁰ Entrevista con el padre Javier Ávila. Creel, 15 de Agosto de 2007.

⁴¹ Ibid.

propiciada por las políticas inclusivas e integrativas propuestas por el Estado mexicano con la intención de llevar el progreso a todos y cada uno de los rincones del país incluidas las comunidades indígenas del centro, sur y norte de la República. En un momento posterior se manifiesta como la comunidad mestiza en general se apodera del discurso estatal y lo reproduce en la vida cotidiana con la intención de obtener un poder sobre los indígenas que se encuentra más allá de lo permitido y lo visible por los recursos institucionales que genera el Estado. Este poder se vincula estrechamente en el caso de la Sierra Tarahumara con la propiedad y posesión de los recursos naturales, en primer lugar los bosques y la industria maderera que surge de su explotación y actualmente con la re-interpretación y re-apropiación de la naturaleza que pone al indígena en una posición de conservación museográfica que resiste el paso del tiempo pero que a su vez se dispone a ser observada por los ojos maravillados del turismo nacional pero principalmente del extranjero.

Y... ¿Cómo resisten los tarahumaras?

Se han revelado en acápites anteriores formas de resistencia indígenas en la Sierra Tarahumara que en términos de James Scott se caracterizan por una postura abiertamente opuesta a la cultura hegemónica en busca de implementarse al interior de las comunidades. Estas manifestaciones de resistencia formulan en ocasiones frecuentes la gestación de rebeliones violentas y armadas que concluyen con la muerte tanto de los dominados como de sus opositores. El detalle de las rebeliones es descrito con amplitud y detalle en los diversos archivos y cartas de los misioneros jesuitas introducidos en la zona desde mediados del siglo XVII. Al término de este siglo y después de cerca de 100 años de enfrentamientos entre colonizadores y pueblos indígenas, las movilizaciones armadas y violentas se agotan obligando a los indios a retirarse a zonas más inaccesibles y alejadas de los dominios españoles; esto tiene la intención de prolongar la existencia, identidad, sociedad, cultura y sistema de reproducción tarahumara.

“...desde principios del siglo XVIII, los tarahumaras comenzaron a replegarse en la sierra. Al penetrar los misioneros jesuitas en la región, la mayor parte de la población rarámuri habitaba la parte oriental de la sierra, es decir, lo que actualmente comprende los municipios de Cuahutémoc, Cusihuiriachi, Huejotitlán, Matachi, Nonoava, San Francisco de Borja, Satevó, El Tule, Rosario y una parte del municipio de Madera.

Después de un siglo de derrotas sufridas en el enfrentamiento armado con los españoles, cambiaron su estrategia de resistencia y lucha armada por una resistencia cultural pasiva. Estrategia donde la victoria depende únicamente de ellos mismos, de la fortaleza de una tradición cultural propia que les permite vivir siendo dueños de sus decisiones y de sus actos, apartados del mundo blanco y actuar de conformidad con su propia concepción del mundo.” (Tello, 1994: 113,114) A partir de este momento se inicia en la relación entre rarámuri y mestizos de resistencia cultural cerrada que es visible únicamente a partir del análisis y estudio de la cultura tarahumar y de los *discursos ocultos* que de ella se producen en forma tácita.

Algunos registros de la resistencia pasiva de los indígenas encontrados ahora en el fortalecimiento de sus tradiciones y de su identidad cultural son brindados también por los sacerdotes y misioneros jesuitas quienes a lo largo de cuatro siglos de estancia en el lugar mantienen viva la conciencia histórica de su intervención a partir de la realización y publicación de observaciones, documentos y archivos históricos, estudios multidisciplinarios, etnografías, etc. Cabe mencionar que en la actualidad la tarea de registro no es exclusiva de los misioneros, en la actualidad intervienen instituciones del Estado, académicas, Organizaciones No Gubernamentales, entre otras, permitiendo con ello una exploración más extensa de los discursos ocultos maquinados por diversos actores.

Entre los discursos más frecuentes y sobresalientes en la cultura tarahumar se encuentran los referentes a la resistencia hacia la evangelización por parte de las autoridades españolas manifiestas materialmente por vía de los misioneros jesuitas. En este sentido, los Padres José de Guadalajara y José Tardá en una relación escrita sobre la Sierra Tarahumara dicen:

“... los indígenas sólo trabajan un mes o dos en sembrar. Viven en su libertad retirados unos de otros, cada uno en su rancho y lo más del año paseándose y holgándose... temen hacerse cristianos pensando que todo el trabajo dicho (trabajo pesado en las minas y haciendas) es ley de Dios.”

Se nota que se resisten a ser cristianos no por el hecho mismo de trabajar y perder su tiempo de descanso apartados de sus casas y parcelas, la resistencia a evangelizarse se sostiene en la experiencia previa del maltrato en las minas, haciendas y regiones de refugio vividas por sus antepasados. Para reforzar su resistencia y evitar al máximo posible su contacto con los mestizos recurren a sus costumbres semi-nómadas y a los patrones de dispersión que caracterizan sus asentamientos hasta actuales fechas.

La asociación entre el trabajo excesivo y la religión católica es una constante en el discurso de los rarámuri, los antecedentes de esclavitud, de represión, de dominación de vejación, de muerte, de exterminio se mantienen presentes en la ideología indígena y por ello se resisten a relacionarse de lleno con la fe cristiana manteniendo una actitud esquivada ante los misioneros de la Compañía de Jesús. Los mismos sacerdotes ya citados dan cuenta constantemente en su relación la correspondencia existente entre cristianismo y trabajo en exceso que los tarahumaras rechazan resistiendo a través del refuerzo de su identidad cultural.

“... y así nos ha sucedido con algunos que diciéndoles si quieren ser cristianos, van respondiendo que ya son viejos y no tienen fuerzas, dando a entender que ya no pueden ser cristianos porque ya no pueden trabajar. Otros claramente dicen que no quieren ser cristianos porque no quieren trabajar, que los cristianos trabajan mucho...” (Tello, 1994: 114)

Frente a la intervención de los misioneros jesuitas y sus pretensiones de inclusión y evangelización del indígena con fines de formarlo como un “ser productivo” desde la perspectiva occidental los rarámuri han opuesto desde el fin de la rebelión una resistencia pasiva que pretende ignorar el paso de los extraños por sus comunidades mientras que se refuerzan los cimientos de su sistema social y cultural. “Aunque aparentemente existió cierta tradición guerrera, los rarámuri optaron por una estrategia de resistencia pasiva, en función de la auto-reclusión; consolidando y reforzando, ahora como estrategia de defensa, el aislamiento que la propia adaptación al entorno medio-ambiental en un principio les había exigido; nunca fue posible congregarse a los tarahumaras.” (Tello, 1994: 115)

El rastreo histórico de la resistencia de los tarahumaras conduce la observación casi de manera inevitable hacia los mitos que en sí mismos representan una visión interior que de los mestizos se tiene además de evidenciar en cierto grado repulsión y desencanto hacia el contacto cultural que ello implica. Como muestra de la concepción que se genera del mestizo y de la resistencia que se manifiesta al relacionarse con éste, uno de los mitos tarahumaras advierte lo siguiente:

Cuando empezó el mundo fue cuando hirvió el agua y brotó desde dentro de la tierra, por eso ahora se ve en la piedra bamoachi (lugar donde brotó el agua) como un gargojo, como flores brotó el agua.

La tierra estaba todavía blanda y por eso se quedaron las huellas de los animales en la piedra.

Fue entonces cuando Dios le habló al rarámuri. Al chabochi le habló el diablo. (Tello, 1994)

El relato anterior ubica la creación de los indígenas y de los blancos en un mismo momento y en un mismo espacio en el tiempo. Los rarámuri reciben la vida de manos de Dios y él les permite a su vez disfrutar de lo que en la naturaleza existe y a partir de esto convivir con ella y a su interior. Por otro lado, los blancos son tentados por el diablo y los conduce a la persecución y exterminio de las cosas que a los tarahumaras pertenece.

Otro relato manifiesta la problemática que el contacto del tarahumara con el mestizo acarrea respecto la pérdida sobre la posesión de la tierra y la apropiación de la misma por los segundos.

Así dijeron muy antiguamente:

Cuando se iba a comer, no se reunieron mucho los rarámuri.

Los chabochi ganaron primero a comer un pan cuando Dios repartió la comida.

Ya reunidos así les dijo Dios: coman. Pero los rarámuri no se reunieron mucho. Por eso no podemos aquí en el mundo los rarámuri.

En este mundo a nosotros se nos robó la tierra, la manera como llegaron éstos fue robando un papel. El mismo diablo nos robó el papel.

Nosotros los rarámuri antiguamente íbamos en abundancia. Así es.

El presente relato muestra una tajante diferencia entre el antes de la llegada de los blancos y mestizos y un después de ella. En el “antes” los indígenas de la tarahumara vivían en abundancia y tenían los medios de vida suficientes para su subsistencia y reproducción, en el “después” carecen de esos medios y la causa es el robo perpetrado por los blancos y mestizos a través de la creación de títulos de propiedad y la enajenación de los factores de producción. En conjunción con lo anterior, la llegada de nuevas formas de socialización basadas en la idea de comunidad obligan a los indios a subordinar sus patrones de dispersión a los patrones comunales, esto con la intención de subsistir en el mundo de la modernización.

Existen también fábulas que ayudan a fortalecer la necesidad del aislamiento de los indígenas con la intención de evitar al máximo su contacto con los mestizos, entre ellas está la fábula de la codorniz y el gavián que pretende denotar la inteligencia de aquel que puede mantenerse fuera de la vista de los otros con la intención de perpetuar su felicidad. La fábula es más o menos así:

El gavián tenía muchas ganas de comerse ese pajarito que nombran codorniz. La codorniz no es muy ágil pero se dijo a solas:

“Me quedará agachada aquí para que el gavilán no me vea. Me esconderé en el sacate porque tengo miedo.” Eso es lo que cuentan que dijo. Y el pajarito pensó muy bien.

Una vez más se evidencia la necesidad de permanecer alejado de la cultura occidental y los planes de modernización impulsados por el Estado. Al saberse una cultura más débil que la cultura nacional, la estrategia es esconderse y estar alejados de quienes a partir de la estandarización y cálculo racional de las relaciones sociales pretenden dominarlos. Sólo así se logra la supervivencia, la resignificación, el reforzamiento y la reformulación de la identidad cultural. La identidad del tarahumara es ahora una identidad de resistencia frente al cambio, frente a la occidentalización dominante promulgada y conducida por el Estado mexicano.

“En estos y otros relatos de las comunidades indígenas tarahumara resalta la idea de encasillar al mestizo en categorías de denigración e inferioridad con la intención de reivindicar y fortalecer la identidad del rarámuri. “El mestizo es estereotipado y denigrado como nasinákuri (perezoso, holgazán), risirúame (tacaño), parúame (mezquino) y eyégame (falso). En general los rarámuri ven a los otros, sus diferentes étnicos como chigórame (ladrones) y karéame (mentirosos). Estas características no son meras cualidades superficiales de los mestizos, son esencialmente parte de su identidad proyectada desde los tiempos de la creación.” (Levi, 1994: 94)⁴². Para los tarahumaras lo hecho por ello en la tierra será recompensado por Dios en el cielo, mientras que los mestizos pagarán en el infierno el trato injusto que establecen en relación con los rarámuri.

El mismo Levy (1994: 95) relata ahora una diferenciación más que los tarahumaras marcan frente al mestizo:

“La diferencia más importante entre los chabochi y los rarámuri es que el chabochi es muy blanco porque el chamuco hizo al chabochi de cenizas. Pero Dios hizo al rarámuri de arcilla (por eso tiene el color de la tierra). El chabochi es más rico, porque ellos hacen un trabajo de diferente clase. Ellos se sientan y escriben papeles y así es como ellos hacen dinero, así es como ellos ganan los billetes. El rarámuri sólo trabaja en sus campos, por eso es muy pobre. Eso es porque hace mucho tiempo atrás Dios nos dio un tipo diferente de trabajo. A nosotros nos puso a bailar y a sembrar. Es mejor sembrar lo que la gente puede comer.”

Y más adelante sobre el mismo tema apunta:

“Si no fuera por nosotros los rarámuri, los chabochi serían más pobres que nosotros. Nosotros sembramos sus campos, cosechamos sus campos. Somos los únicos que hacemos su trabajo. Esa es la diferencia. Ellos roban y nosotros trabajamos. Ésta es también otra diferencia: Los rarámuri compartimos y dividimos lo que tenemos, nosotros le damos al

⁴² La traducción es mía.

otro. El chabochi no. Ellos sólo nos dan si tienen dinero para comprarse cosas... Ellos sólo compran y venden.”

Es patente que la dominación del mestizo sobre el tarahumara es resistida por el segundo al denigrar a grado de mentiroso, ladrón, mezquino, etc. superponiéndose a sí mismo como un polo opuesto en el que no reina el dinero sino la capacidad del individuo de dar y compartir al otro lo necesario para que subsista y conviva entre ellos ya que esta actitud será recompensada por Dios en los cielos y se castigará a los mestizos enviándolos con el diablo a pagar por sus abusos.

En el área de la educación la resistencia de los indígenas de la tarahumara se hace también patente de formas diversas, al respecto Marta Tello proporciona ejemplos que son de sumo interés a los propósitos de la investigación aquí realizada. El punto es de interés nodal en tanto se observa con facilidad relativa que la resistencia *indígena-campesina* abarca en ciertos casos no sólo a los adultos y personas sobresalientes o importantes de la comunidad, sino que abarca a los grupos sociales en general transmitiéndose de generación en generación. También es importante observar dicho rubro en tanto la educación cultural bilingüe es para el caso mexicano y serrano, un proyecto modernizador de índole nacional y nacionalista que se lleva a cabo en las comunidades indígenas de casi toda la República Mexicana.

“...la comunidad indígena ha adoptado una alternativa de resistencia pasiva, tomando una actitud instrumental con respecto a la escuela, la cual les representa tan sólo un medio para vincularse con la sociedad mestiza, un medio para aprender el castellano y las operaciones matemáticas básicas, o en el caso de las escuelas albergues, un medio para asegurar a los hijos en tiempos difíciles, en lo que a su alimentación se refiere.” (Tello, 1994: 51)

Sobre el mismo proyecto de educación pero al interior de las aulas la autora a partir de estudios etnográficos da cuenta de la existencia de dos tipos de resistencia diferentes por parte de los alumnos: la deserción y el rechazo y en ocasiones (se añadiría) el reto abierto hacia los profesores.

“... dentro del salón de clases, el niño indígena experimenta un duro proceso de adaptación y modificación de sus patrones de conducta y culturales en general, al cual se resiste mediante medidas drásticas como la deserción, o mediante actitudes de rechazo más o menos abiertas como lo es por ejemplo el uso de la lengua materna cuando el maestro cuestiona al alumno en castellano y espera de él la respuesta en esta lengua a sabiendas de que el alumno ya la domina.” (Tello, 1994: 52)

Estas son las observaciones de los estudiosos de la tarahumara respecto a la existencia de patrones generales de resistencia a proyectos modernizatorios por parte del

Estado, pero ahora al igual que en el apartado anterior, se muestran a continuación algunos de los discursos ocultos escuchados de viva voz y que se gestan además en la cotidianeidad de las relaciones sociales de los indígenas con los mestizos y demás actores ajenos a su propia cultura y sistema social interno y particular. Los discursos aquí registrados pertenecen a diferentes momentos de modernización, la primera perteneciente a los proyectos estatales y otra que hace referencia a proyectos modernizatorios impulsados por el mercado capitalista trans-nacional tal como lo es el proyecto eco-turístico Plan Barrancas del Cobre que afecta a comunidades indígenas como Bocoyna, Creel, San Ignacio de Arareko, Sisiguichi y San Juanito entre otras.

Un ejemplo de la resistencia de los indígenas tarahumaras para convivir con los mestizos y actores ajenos a sus comunidades se suscitó en la estación de campo en la que permanecí por algunos meses en la comunidad de Turuachi. El día 21 de noviembre del año 2003 lo que sucedió fue lo siguiente:

Cerca de las 18:00 horas llega a la estación de campo Humberto (técnico del INI) acompañado por un gobernador indígena pidiendo morada para éste; lo acepto en el lugar esperando que a su regreso (ya que se fue por una cobija) me platique sobre las formas de gobierno tradicionales de los indígenas tarahumaras.

Al volver, el gobernador se dirige a la recámara donde dormiría y dice: “Es muy temprano pero yo ya me voy preparando”. Cierra la puerta de inmediato frente a mí y pierdo en ese momento cualquier posibilidad de conversar con él.

A las 7:00 horas del día siguiente se levanta mientras dormito y se retira de la estación de campo sin decirme nada en absoluto, sólo sé que dejó su cobija en la recámara pero realmente no sé si hoy también se quede a dormir conmigo.⁴³

La resistencia del gobernador fue patente ya que a pesar de que venía desde lejos sin comer y yo le propuse que cenáramos juntos prefirió evitar la comida como recurso para no convivir con mi persona mientras compartíamos la misma estancia aún de manera temporal.

Al día siguiente se realiza una reunión en las instalaciones del INI con la intención de comunicar a los gobernadores indígenas sobre los cambios que sufrirá dicho instituto a partir de su transformación en Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI). A pesar de que las autoridades del INI intentan explicar como es que afecta esta descentralización del organismo y cómo es que a partir de ello la CDI dependerá de distintas Secretarías de Estado para realizar programas de desarrollo sustentable, para el respeto de los marcos jurídicos tradicionales, para la no

⁴³ Notas de campo temporada 2003-2004 en la Baja Tarahumara.

discriminación del indígena en las clínicas del sector salud, para la impartición de una educación bilingüe, para la conservación de la lengua materna, etc., la única pregunta que tienen los gobernadores tarahumaras es: “¿y el dinero que?”.

La muestra de desinterés por parte de los indígenas por un lado y su tácita y pasiva organización para ignorar y resistir los cambios propuestos por las instituciones estatales se revelan de manera constante en esta reunión. Por ejemplo en algún momento llegaron mujeres indígenas a repartir pan y leche a las personas presentes en la junta pero, al observar atentamente se percibe que el pan y la leche se reparten sólo entre los indígenas; tanto el personal del INI como las demás personas presentes no indígenas no recibieron alimento alguno a pesar de ser temprana hora.

La percepción que los tarahumaras tienen del INI es principalmente funcionalista y utilitarista y a partir de esta concepción es que establecen su relación con la institución y con el personal encargado de mantenerlo en pie. Esto tiene la intención de conservar cierta pasividad y distancia entre ellos y los mestizos sin recurrir a estrategias más abiertas y violentas que logren diseminar y dirimir su identidad cultural. Para ver la consideración en que los indígenas tienen al INI basta leer las siguientes palabras dichas por un rarámuri de la baja tarahumara:

“Nosotros no acudimos al INI más que para obtener ciertos beneficios que ellos nos dan...nos dan becas para nuestros niños, despensas y servicios de salubridad. Pero si no nos dan nada no tenemos a que ir para con ellos.”⁴⁴

En otra ocasión, conversando con el administrador del INI de Turuachi, el señor Carlos Avella sobre los préstamos y créditos que el instituto otorga a los rarámuri para llevar a cabo proyectos de desarrollo social y económico sugiere:

“...los préstamos de estos recursos deberían ser a título individual puesto que si a un indígena le prestas para comprar una mula te paga... a veces en varios pagos o tarde pero te paga siendo que en colectivo al no ser propietarios de nada, delegan la deuda entre los miembros peticionarios y se pierde el crédito. Se pierde también porque los miembros se consumen los productos comprados con el crédito inicial y jamás los pagan.”⁴⁵

Lo dicho por el administrador pone de manifiesto la resistencia de los indígenas rarámuri a conducirse bajo la idea de comunidad y para demostrarlo, al ser obligados a un comportamiento de este tipo responden de manera intermitente ignorando generalmente los compromisos supuestamente asumidos.

⁴⁴ Entrevista con “Anónimo”. Chinatú, 27 de Noviembre de 2003.

⁴⁵ Entrevista con Carlos Avella. Diciembre de 2003.

En corroboración de las palabras de Carlos Avella, la Señora Eustacia (esposa de Don Crucito gobernador indígena de Turuachi) comenta:

“Los créditos que otorga el INI deberían ser para uno solo y no para varios porque siendo así nadie quiere pagar la parte que le corresponde y dejan que una sola persona haga todo el gasto, si no es así, no paga nadie. En cambio, si es pa’ uno solo, pos uno se hace responsable y se obliga a pagar.”⁴⁶

El tema de la educación y la resistencia de los indígenas para integrarse a los programas educativos que se imparten en la Sierra Tarahumara sigue siendo un asunto recurrente. El profesor Joaquín quién imparte clases de danza en la Misión Cultural No 10 asegura:

“A mí no me gusta estar aquí y espero que me cambien bien pronto de ubicación porque aquí la gente indígena y sobre todo los jóvenes del Telebachillerato son muy irresponsables y muy irregulares para venir a sus clases, así que caso tiene venir.”⁴⁷

El texto de Marta Tello citado en párrafos anteriores da cuenta de la resistencia a procesos educativos en donde la resistencia se da desde el uso en clase de la lengua materna por parte del alumno cuando se espera hable el español hasta el ausentismo y la deserción definitiva de los programas escolares. El caso aquí descrito muestra un tipo de resistencia indígena del segundo tipo.

En otro aspecto totalmente diferente, Juan Luís Sariego, al realizar en (2006: 16) un estudio sobre la penitenciaría (CERESO) de Guachochi, municipio de la alta tarahumara entre otras cosas resalta que: “La experiencia penitenciaria implica para los tarahumaras tener que vivir con los chabochi o mestizos a quienes en la vida cotidiana de sus rancherías tratan de evitar. Sin quizás pretenderlo, la organización social dentro de la cárcel reproduce y acentúa el esquema de desigualdad y asimetría propio de las relaciones interétnicas del contexto serrano. Aquí, aunque mestizos y rarámuri comparten el mismo espacio, los primeros tratan a menudo de hacer valer una supuesta superioridad teñida de tintes racistas. Así subcontratan a los rarámuri en tareas de carpintería artesanía o lavado de la ropa mostrando con ello una clara diferencia de estatus.”

A esta asimetría existente en las relaciones entre indígenas y mestizos al interior de la penitenciaría los rarámuri responden con una resistencia manifiesta en la ocupación de diferentes espacios ya que los primeros deciden instalarse de forma

⁴⁶ Entrevista con “Don Crucito” gobernador indígena de Turuachi. Noviembre-Diciembre de 2003.

⁴⁷ Entrevista con Joaquín (profesor de danza). Turuachi. 17 de Mayo de 2004.

voluntaria en el segundo piso del CERESO dejando al mestizo apropiarse de las instalaciones de la planta baja.

En este contexto Sariego recoge testimonios de varios presos indígenas que relatan lo que sigue:

“Me gustaría que hubiera cárcel separada para indígenas y para mestizos, para estar más a gusto. Sí, preferiría que lo juzgara a uno el gobernador (indígena) porque así entendería todo, además de que lo ayudaría a no ponerle tantos años.”

“Estaría mejor que hubiera CERESOS aparte para los indígenas, porque los chabochi son muy cabrones. Juegan mucho y aguantan más... No se enojan. Sería mejor arreglar con el síriame. En Sorichique por una cosa así hubiera pagado 4000 pesos y me hubieran dejado libre.”

“Sería bueno que hubiera cárcel separadas de mestizos y rarámuri, porque se aprovechan y a veces dan golpizas en las celdas. Estaría bien que viniera un gobernador a dar un *nawésari*.”⁴⁸ (Sariego: 2006: 17)

Los fragmentos anteriores resaltan una disparidad de las relaciones entre indios y mestizos al interior de los CERESOS, relaciones en las que los indígenas al verse sometidos a la socialización forzada con el mestizo, buscan la separación y fractura del espacio físico que están obligados a compartir con “el otro” que los ha subyugado a lo largo de casi 400 años de contacto con la intención de resistir los embates de una dominación manifiesta frecuentemente hasta en el uso de la fuerza física. Pero los tarahumaras no resisten de forma exclusiva los embates de la dominación a partir de la separación física con los mestizos, a la par manifiestan formas simbólicas de apropiación del espacio penitenciario que radican en mantener una comunicación permanente en lengua rarámuri con la intención de no ser comprendidos por los chabochi, en la celebración de rituales en los que visten y pintan sus cuerpos de colores diversos, vistiendo ropas de soldados y fariseos, orando a Dios (Onorúame) por mantener el ciclo de la vida y las cosechas de maíz para poder beber tesgüino (el cual no es compartido con el mestizo) y el baile de “pascola y yúmari”; acciones que tienen como intención principal el reforzamiento de la identidad rarámuri en contraposición de una imposición de formas de vida occidentales. (Sariego, 2006: 17)

Esta apropiación del espacio a través del uso de símbolos, el rescate y reinvención de su cultura tradicional es de importancia vital para lograr la subsistencia al interior de la cárcel, pero no es sólo dentro de dicho espacio físico que se mantiene vigente el ejercicio de la celebración de rituales religiosos que buscan la diferenciación abierta de

⁴⁸ Sermón dominical tradicional de los tarahumaras.

los rarámuri frente al chabochi, de hecho las representaciones de los rituales de Semana Santa al interior del CERESO son en sí mismos la reproducción fiel de las celebraciones que se llevan a cabo en la comunidad de Norogachi desde mediados de los años 70's como una respuesta de resistencia a la intervención de los mestizos en territorio de los indígenas de la Sierra Tarahumara.

La Semana Santa en Norogachi comienza a celebrarse desde el día miércoles por la noche, momento en el que se encienden fogatas en lo alto de los cerros que rodean a la comunidad y se escuchan los tambores hechos de pino y forrados en cuero de chivo desde los cuatro puntos cardinales. Estas son las señales que indican que la “batalla del bien contra el mal ha comenzado.” Para el amanecer del día jueves, indígenas de las 69 rancherías que integran a la comunidad de Norogachi se hacen presentes en las casas de los abanderados donde los pintos marcan su cuerpo con manchas blancas de cal que se dejan secar al sol y posterior a esto, salen a las calles terregosas a patear el piso sobre sus huaraches de cuero, algunos ataviados con penachos de plumas de gallina o de otras aves. Mientras tanto en casa del síriame se desgrana el maíz para la elaboración de cerca de 500 litros de tesguino que serán ofrecidos el día sábado en la fiesta de awilachi o patio en la que sólo participan los rarámuri.

En un momento posterior los polis o policías (encargados de preservar el orden durante la fiesta) vestidos con un sombrero de punta con cintas de colores y un paliacate cubriéndoles la cara, esto con la intención de generar cierto temor a los visitantes, se dirigen a la casa del síriame para después, acompañado de él seguir camino a el atrio de la iglesia y dar la señal a los pintos para bajar de los cerros dirigidos por los abanderados y guiados por música de flauta y tambores hacia el atrio, marcando desde ahí los pasos a ejecutar durante el día y a lo largo de las peregrinaciones en las que los hombres cargan una imagen de Cristo vestida con un atuendo de color púrpura mientras las mujeres levantan la imagen de la Virgen de los Dolores arropada con un atuendo tradicional rarámuri.

La fiesta tiene como fin el iniciar un nuevo ciclo en el que llegan las aguas para inundar la tierra agradeciendo a dios por ello. De esta manera la acción de pisar con fuerza el piso terregoso presupone una ayuda para enterrar y mantener todo “lo malo” bajo tierra, reforzando la lucha entre las cosas malas o riablo frente al bien riosi.

La danza de los pintos en el atrio de la iglesia se extiende hasta el anochecer y se reinicia el viernes alrededor del medio día después de haberse albergado y alimentado en casa de los abanderados. Más tarde se realiza el Santo Entierro representado por la

salida de los pintos de la iglesia con la imagen del Cristo reposada y envuelta en una cobija que a su vez está sujeta a dos troncos que ayudan a los indígenas a cargarlo y a través del panteón y de los campos de cultivo llevándolo a una morada temporal antes de regresarlo a su hogar tradicional. Acto seguido, llegan los pascolas a la casa del abanderado vestidos únicamente con un calzón blanco o wisiburka para sentarse en un banquillo de madera y ser pintados de color blanco brindando más adelante una ofrenda de cruces forradas en hojas de pino y continuando con una danza en círculo a los cuatro puntos cardinales a ritmo de los tambores y el violín. Al concluir los actos mencionados, cuatro hombres re-decoran el cuerpo de los pascolas ahora con líneas y puntos rojos y negros, así como crucen en pecho, espalda y articulaciones. Los pascolas son los encargados de combatir el mal.

Los pascolas bailan descalzos durante el Sábado de Gloria mientras los pintos cargan al Judas que es vestido con ropas occidentales (botas de punta, pantalón de mezclilla, camisa de cuadros, sombrero, etc.) representando al mal encarnado en el chabochi y juegan con la imagen hasta el grado de la humillación para depositarlo a un costado de la entrada principal de iglesia en donde es defendido por uno de los pintos sin éxito, así los pascolas arrojan piedras al Judas, lo atraviesan con lanzas con gran excitación y terminan por arrojarlo a la hoguera terminado la lucha con una victoria del bien sobre el mal. De esta manera se termina el festejo público de la Semana Santa y se da inicio a la fiesta de patio en la que se comparte el tesgüino y se da el encuentro de los grupos de indígenas que generalmente viven dispersos a lo largo y ancho de las rancherías que componen a la comunidad de Norogachi.

La fiesta de Semana Santa parece ser un ritual importante en el que se manifiestan acciones dramaturgicas de resistencia que tienen su clímax en la quema del judas que representa la oposición de la vida tarámuri frente a la vida del mestizo que es la representación del mal y por tanto debe ser destruido bajo cualquier circunstancia; el tarahumara en oposición al chabochi, se considera una representación del bien. La resistencia disfrazada bajo los rituales de Semana Santa puede inferirse con facilidad si se observa atentamente la intensidad con la que se dirigen hacia la representación del Judas vestido con atuendos occidentales envistiéndolo hasta su destrucción y posterior quema en la hoguera; esto puede comprenderse como una representación simbólica de los deseos más ocultos y más profundos de los tarahumaras que en sí mismos buscan la exacerbación de sus tradiciones a partir de una confrontación artística que permite la descarga del choque ideológico ocasionado por la confrontación de una cultura

hegemónica frente a una tradicional pero, evitando a su vez un enfrentamiento abierto guiado por el uso de la fuerza en el que los rarámuri tienen de antemano la apuesta perdida.

Como testimonio de lo anterior, Javier (indígena tarahumara) relata el 9 de abril de 2006 en una entrevista al reportero del diario El Universal Carlos Coria Rivas lo que sigue:

“La fiesta termina el sábado cuando se mata o se quema al judas, un muñeco de paja vestido con ropa occidental representando al chabochi o mestizo, o sea el hombre blanco que para nosotros es encarnación de lo malo, de la maldad, del diablo, de lo que destruye a los rarámuri y por eso hay que quemarlo... Al quemarlo muere el chabochi que puede poseer al tarahumara porque cuando un rarámuri adquiere las costumbres del hombre blanco, del mestizo, entonces el tarahumara muere.”

Es necesario mencionar que si bien la representación de Semana Santa en Norogachi puede considerarse como la expresión dramática de la oposición de lo tradicional contra lo hegemónico, como la representación de la resistencia del rarámuri ante la dominación del chabochi, como el discurso oculto de los indios frente a la modernización de las comunidades de la Sierra Tarahumara, ésta se ha convertido también en una representación que sirve al esparcimiento y la expectación de turistas nacionales y extranjeros que pagan hasta 20 dólares por observar dicha festividad. En este sentido el festejo de la Semana Santa de Norogachi debe observarse como una manifestación de resistencia por un lado, pero en otro momento tiene que ser explicado a partir de las implicaciones que tiene para lograr integrar a dicha comunidad al mega proyecto turístico del cual forma parte integral la parte alta de la Sierra Tarahumara, lugar donde se ubica el municipio de Guachochi del cual forma parte la comunidad de Norogachi.

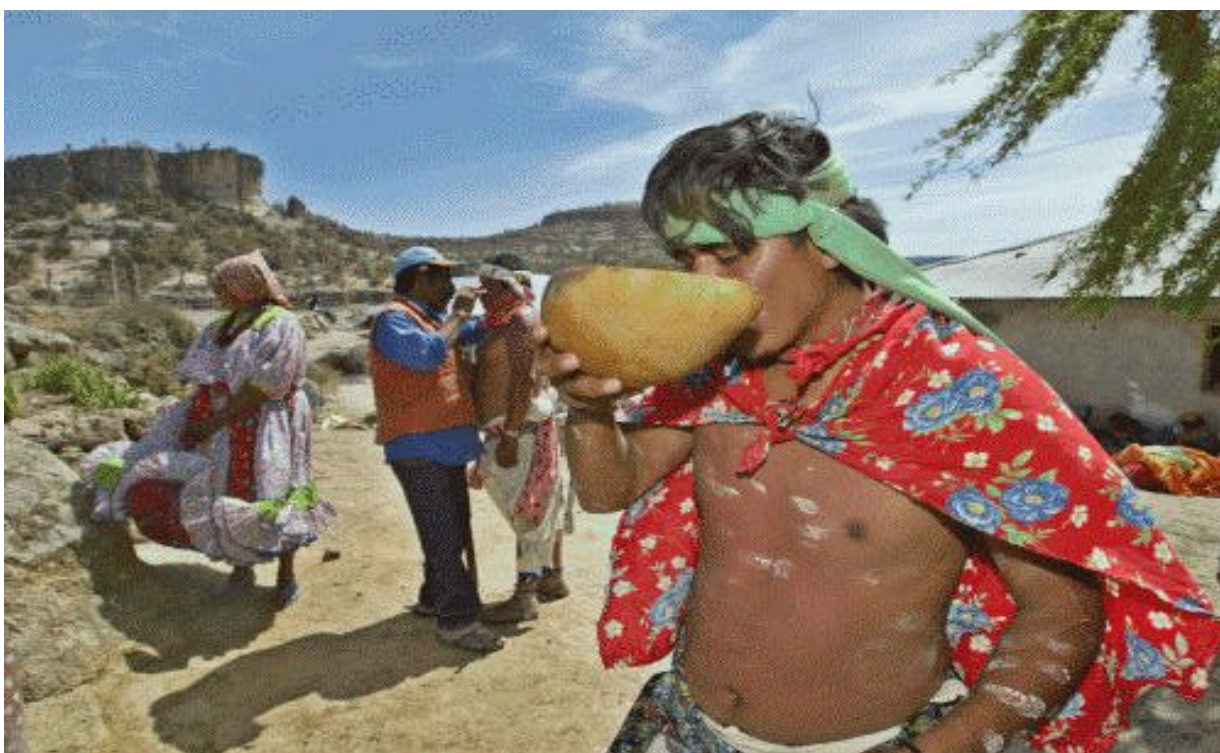
Sobre el tema del turismo, al acudir en últimas fechas a algunas de las comunidades de la Alta tarahumara afectadas por el proyecto turístico, los ejidatarios indígenas de San Ignacio de Arareko comentan al respecto:

“Aquí hay turismo desde hace como treinta años, antes había otras gentes pero los corrimos porque en las noches agrandaban sus terrenos, por eso los sacamos y hoy vivimos puros tarahumaras... Nosotros controlamos todo el turismo.”⁴⁹

⁴⁹ Entrevista con “Ejidatario”. San Ignacio de Arareko. 20 de Agosto de 2007



SEMANA SANTA EN NOROGACHI (ABRIL DE 2006)
 Autor: José Carlo González
 Diario La Jornada



SEMANA SANTA EN NOROGACHI (ABRIL DE 2006)
 Autor: José Carlo González
 Diario La Jornada



SEMANA SANTA EN NOROGACHI

Autor: www.plataypixel.bogsplot.com

En definitiva el ejercicio de la resistencia en la comunidad de Arareko se mantiene con una postura más fuerte y abierta en contra de los mestizos debido a que los consideran como ladrones y deshonestos tal como lo menciona Levy en el texto ya citado anteriormente. La relación de subordinación en este caso se rompe con la expulsión de los mestizos de la comunidad pero este hecho incrementa al mismo tiempo la polarización y el rechazo de unos frente a otros manteniendo una convivencia estricta que se da preferentemente fuera de los límites demarcados del ejido de Arareko.

Al cuestionar a otro indígena del ejido de Arareko sobre su relación con los padres jesuitas y sobre el aeropuerto proyectado originalmente en terrenos de Arareko y Sisoguichi y ahora en plena etapa de construcción en Creel contesta:

“Nosotros con los padres...como le digo, pos no nos llevamos bien. Ellos siempre quieren mandar... sobre el aeropuerto negociamos con los de Sisoguichi pero no nos convenía porque aquí hace tiempo hubo una pista y bajaban avionetas con hierba mala; no convenía porque no sabíamos que tipo de gente iba a venir aquí y quién sabe cuales serían sus intenciones.”⁵⁰

⁵⁰ Entrevista con “Anónimo 2”. San Ignacio de Arareko. 22 de Agosto de 2007.

La resistencia al proyecto turístico y al contacto general con actores externos a la comunidad rarámuri es más que evidente en la comunidad de Arareko, para confirmar el hecho se constata que el ejido está delimitado en su perímetro con mallas de alambre además de mantener vigilancia en sus entradas principales. La vigilancia se realiza obviamente por los propios ejidatarios indígenas.

Al entrar en una tienda de artesanías en la comunidad de Creel, otra de las comunidades afectadas por el turismo de aventura y conversar con la locataria sobre los beneficios o perjuicios que el Plan Barrancas del Cobre les traía para sus ventas refiere:

“Siempre hemos hecho artesanías desde hace mucho tiempo... desde chicas, desde los siete años porque aquí de eso vivimos.

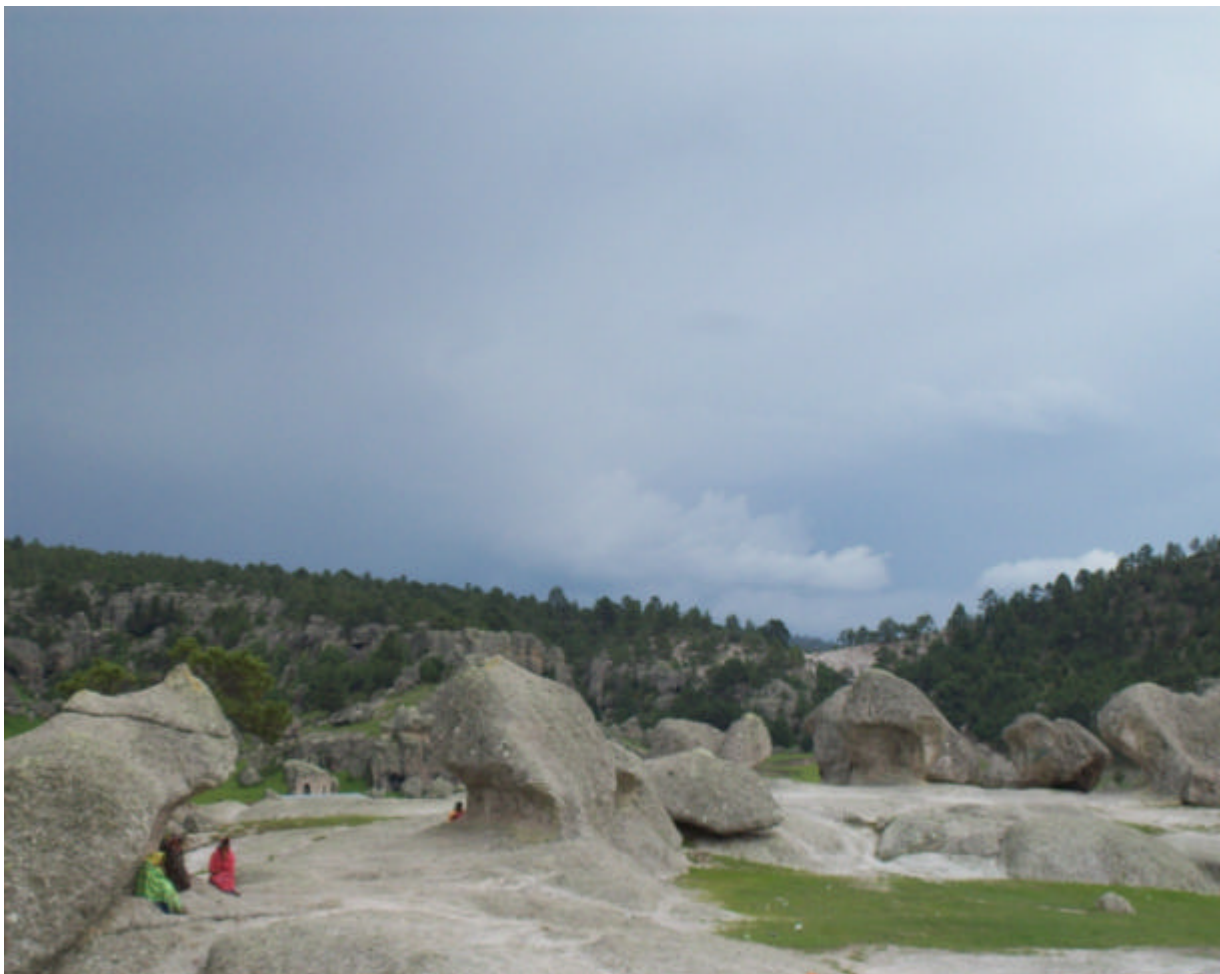
Aquí en Creel pagan bajo pero negociamos un precio justo... Los de Creel quieren hacerse ricos y por eso pagan bajo.”⁵¹

Se repite la concepción del mestizo observada por Levy que coloca al extraño, al extranjero, al blanco como un ser avaro, como un ser que se aprovecha de los más pobres, como un ser incapaz de compartir, como un ser que busca enriquecerse a partir del trabajo de los otros. En ese sentido el Plan Barrancas del Cobre no beneficia a los indígenas, contrario a ello los perjudica porque los sumerge aún más en las relaciones de subordinación que la sierra tarahumara importó del capitalismo de Estado en una primera etapa y que actualmente importa del capitalismo trans-nacional que busca su reproducción a partir de una nueva racionalización de los recursos naturales y de una nueva racionalidad también de los actores tradicionales que con ella conviven y en ella se reproducen.

Se muestra en este apartado y en las generalidades del capítulo la existencia patente y constante de relaciones de poder y subordinación o subyugación entre indígenas de la Sierra Tarahumara y blancos y mestizos allegados desde mediados del siglo XVII a la sierra del actualmente denominado estado de Chihuahua. La dominación, el poder, la hegemonía y sus contra-caras la subyugación y subordinación traen consigo movimientos de franca rebelión y resistencia cultural contra-hegemónica que tienen como finalidad conservar y consolidar la cultura tradicional tarahumara a partir de una idea de cambio que como bien comenta Ricardo Robles, tiene la intención de resistir el cambio mismo, el cambio que provocan los planteamientos vertidos por un Estado burocrático y autoritario que pretende el establecimiento de un modelo de progreso lineal, matemático, científico, racional y evolutivo; cambio que además

⁵¹ Entrevista con “Artesana”. San Ignacio de Arareko. 22 de Agosto de 2007.

pretende generalizar y estandarizar las relaciones humanas en relaciones sociales y de producción en las que el sujeto se convierte en un elemento más de una masa indefinida.



EJIDO SAN IGNACIO DE ARAREKO (AGOSTO DE 2007)

Autor: Julio Quiroz

En la actualidad se comienza a leer y vislumbrar la resistencia indígena a la modernización impulsada por el mercado de la naturaleza en el que los indígenas fungen y funcionan como artefactos extraños que no han sido trastocados por el tiempo y menos aún por la modernidad. El fenómeno que esclarece este postulado es la conformación del Plan Maestro Barrancas del Cobre, lamentablemente su publicidad es poca y su accesibilidad es más corta aún, convirtiéndolo en un problema social, económico, político, jurídico y cultural que no puede abordarse por ahora con la profundidad deseada. Sólo el paso del tiempo dejará ver si existe aceptación o resistencia de los indios a dicho proceso, aún así, con la escasa información obtenida

para la ejecución de esta investigación puede predecirse la prolongación de la resistencia.

Derechos Humanos: ¿Un nuevo ámbito de protesta para los tarahumaras?

La actividad forestal ha sido históricamente y hasta últimas fechas el pilar del pretendido desarrollo económico de la región tarahumara; de la misma manera dicho desarrollo y su direccionamiento a favor del progreso y la integración de los indígenas a la vida económica, social, cultural, política y jurídica del país es supervisado e implementado por las diversas instituciones y secretarías de Estado a partir de la creación de políticas públicas modernizadoras de las cuales a lo largo del presente trabajo se muestran sus generalidades, su efectividad, su eficacia, su eficiencia, sus aportes y sus contradicciones frente a la cultura e identidad tradicionales de los indios rarámuri, el tipo de relaciones sociales y de producción generadas desde la puesta en marcha, etc. Si bien la investigación realizada se centra en las relaciones sociales de dominación, poder, subyugación, resistencia y rebelión suscitadas por la incorporación de modelos de desarrollo estatal al interior de las comunidades indígenas, se debe reconocer desde finales de la década de los 80's y con la toma de posesión del Poder Ejecutivo por parte del Presidente Carlos Salinas de Gortari comienza en México una nueva fase de modernización de la nación que se basa propiamente en la liberación del curso de las leyes del mercado, ahora fuera del control y subsidio estatal.

Esto es de singular importancia para la comprensión de las relaciones actuales de entre indígenas y mestizos de la Sierra Tarahumara en tanto la incorporación de este nuevo modelo económico acarrea consigo la generación de nuevas formas jurídicas para el aprovechamiento de los recursos naturales, transformaciones en las leyes concernientes a la propiedad colectiva de las tierras y los productos de ella, e inclusive, la llegada de nuevas actividades económicas que no se sustentan en procesos de industrialización sino de aprovechamiento de los recursos de la naturaleza con una perspectiva de recreación y supuesta conservación.

“Los cambios importantes efectuados en el periodo del salinismo fueron, incluir en la Ley formas de asociación mercantil para la explotación de los recursos forestales. Con esta nueva figura se abrió la puerta a la inversión privada en ejidos y comunidades, a través de sociedades en participación en renta o mediería. Estos cambios permiten

garantizar las inversiones de capital a largo plazo, en periodos de tiempo renovables cada 30 años.” (Guerrero, 1999: 15)

A la par de estos cambios realizados en el plano jurídico con intenciones de favorecer a una economía liberal de mercado, surge para la zona de estudio un nuevo esquema de protesta y de resistencia que responde a la re-creación e internacionalización de un discurso a nivel mundial auspiciado por el finiquito de la “Guerra Fría” observable en el derribamiento del muro de Berlín, la caída de la Unión Soviética, etc. El discurso que resurge es el de la reivindicación de los Derechos Humanos como elemento fundador y fundamental de la persona; dichos derechos se convierten en la panacea de un nuevo universalismo al igual que la economía liberal-global se transforma en otro esquema universal de mercado con pretensiones a solucionar los problemas del sub-desarrollo y los proyectos de modernización inconclusos en los países del tercer mundo.

En México la manifestación más clara de la apertura al nuevo modelo de modernización basado en la economía de libre mercado se da con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en el año de 1994, junto con la firma del tratado al interior de la normatividad jurídica se dan transformaciones como las mencionadas en párrafos anteriores que impactaron en la Sierra Tarahumara con acciones tales como la inyección de capitales privados nacionales (primordialmente del estado de Durango) como extranjeros derramados Canadá supervisados, intervenidos y legislados en sus acciones por instituciones de orden internacional como lo es el Banco Mundial que entre los años de 1989 a mediados de los 90’s aportó un recurso de 93 millones de dólares para la producción y explotación de 8 millones de hectáreas de los bosques de Chihuahua y Durango con el fin de apoyar la industria de celulosa y de papel.

El proyecto fue detenido “debido a que no cumplía con las normas ambientales acordadas y no incluía la participación de los pueblos indígenas, por ello grupos defensores de los derechos humanos y ambientales de México y el sur de los Estados Unidos realizaron una campaña en su contra. La presión pública ejercida por los grupos mencionados, aunado a motivos de tipo burocrático y organización del proyecto, llevaron a su suspensión definitiva en 1993.” (Guerrero, 1999: 10) En un momento posterior inversionistas canadienses y mexicanos junto con otros países consolidaron el Programa Internacional del Bosque Modelo que en Chihuahua abarca comunidades como Creel, San Juanito, Bocoyna bajo el nombre de

Bosque modelo Chihuahua y tiene como intención que representantes gubernamentales, empresariales, comunitarios y ONG's manejen de forma conjunta el programa con el fin de promover tres aspectos fundamentales que son: La producción de mercancías que tienen como materia prima a la madera, la conservación del bosque y la promoción de una nueva actividad económica al interior de la región serrana de la tarahumara, el ecoturismo. Este proyecto ha sido ampliamente criticado debido a que los fondos son manejados en su mayoría por los empresarios y ONG's canadienses quienes incluyen mímicamente a las comunidades y a las otras ONG's en el mismo.

La apertura a la inversión extranjera fomenta el surgimiento de actividades como el eco-turismo manifestadas en la zona con la creación del Plan Barrancas del Cobre que en sus inicios se instaura en los años 1992-1998 durante el gobierno estatal de Francisco Barrio Terrazas a la par del proyecto carretero Gran Visión contando con el financiamiento del Banco Mundial; el proyecto carretero actualmente ha concluido casi en su totalidad. Para los años 1998-2004, el proyecto turístico es respaldado por un frente por el presidente Ernesto Zedillo a partir de variadas instancias e instituciones Federales entre las que se encuentra evidentemente, la Secretaría de Turismo, en otro nivel es financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo. Este proyecto es causa de serios problemas puesto que a pesar de ser manejado en el papel como una fuente de ingresos para las comunidades indígenas a través del concepto de "turismo de aventura", la realidad es que pretende ofrecerse un servicio de "cinco estrellas" el cual es acaparado por inversionistas privados nacionales y extranjeros haciendo al mismo tiempo a un lado a los comuneros indígenas.

"Es en este contexto y ayudados por las asociaciones civiles a favor de la defensa de los derechos humanos como la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A.C. (COSYDDAC) fundada en 1998 por el obispo jesuita José Llaguno y que tiene como antecedente al Comité parroquial de Guadalupe y Calvo nacido en 1983 que los movimientos en defensa de la tierra surgen en San Ignacio de Arareko y en Creel entre los años 1992 y 1998. En el primer caso, se suscitó un movimiento indígena que, a través de la movilización y generación de una propuesta alternativa, logró que se suspendiera la iniciativa de expropiación del ejecutivo estatal. Después de esto los indígenas de Arareko tomaron el control del desarrollo turístico en sus manos. En el segundo caso se negoció el precio de la indemnización por la expropiación de los terrenos sin que quedaran conformes los campesinos y ejidatarios." (Guerrero, 1999: 48)

De esta manera es que comienzan a gestarse las improntas de movilizaciones indígenas en defensa de los derechos de la tierra que no se sustentan solamente en el respeto de los derechos agrarios procurados por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, sino que comienzan a incorporar elementos propios de los discursos legales del derecho internacional, derechos de los pueblos indígenas, derecho consuetudinario, y sustancialmente se incorpora de lleno el ideal universalista del discurso sobre los derechos humanos. Tal ejercicio es de destacar en tanto la re-creación de un discurso universalista para resolver problemas muy particulares y muy específicos mantiene la impresión y la idea de incorporar a nuevos actores sociales a la arena de la discusión política abierta y frontal con la intención de generar una sociedad civil en el sentido crítico que haga valer su ciudadanía y a partir de ello reconozca y reproduzca el ejercicio de sus derechos y consecuentes obligaciones sociales, morales, políticas y jurídicas no solamente frente a las instancias e instituciones que sostienen el Estado Mexicano sino frente instancias incluso, de orden internacional.

Otro ejemplo de la apertura a nuevos canales de protesta asociados a la defensa de los bosques, de la tierra y de los derechos humanos de los indígenas de la Sierra Tarahumara es la intervención de organizaciones ambientalistas y defensores de los derechos humanos como: Amnistía Internacional, el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, Fuerza Ambiental, Greenpeace, Consejo Eco-regional de la Sierra Tarahumara A.C., Sierra Madre Alliance, etc. en el caso de Isidro Baldenegro⁵² y Hermenegildo Rivas, defensores de los bosques de la tarahumara quienes fueron aprehendidos el 29 de marzo de 2003 en el poblado de Coloradas de la Virgen, municipio de Guadalupe y Calvo bajo los cargos de posesión de enervantes y portación de armas de fuego exclusivas del ejército.

Investigaciones extra-oficiales, principalmente periodísticas, evidencian que la aprehensión de los dos indígenas rarámuri obedece realmente a la existencia de problemas entre los caciques de la zona y los indígenas ya mencionados en tanto los segundos son cabecillas de los movimientos de resistencia referidos a la explotación de los bosques en su comunidad. Por ello, los caciques intercedieron ante la Procuraduría Judicial del Estado de Chihuahua solicitando una orden de aprehensión para los

⁵¹ Es necesario mencionar que la familia Baldenegro (Julio y sus tres hijos incluyendo a Isidro) participan activamente como líderes de los movimientos en oposición a la tala ilegal del bosque desde el inicio de los 80's encabezando a más de 400 indígenas de Coloradas de la Virgen. El padre fue asesinado en 1986 y uno de los hermanos detenido de manera ilegal en 2002. A pesar de ello Isidro asegura: "Aunque yo estoy encerrado, la gente va a seguir luchando... si alguno de nosotros llega a faltar por alguna razón, los otros van a seguir la lucha."

indígenas no sin antes “sembrarles” evidencias (dos fusiles, dos pistolas y cerca de 500 gramos de semillas de marihuana) para inculparlos por los cargos arriba mencionados.

Ante esta situación, la Procuraduría General de la República recibe cartas enviadas desde 44 países diferentes demandando la libertad de los activistas del bosque tarahumar, ya que las autoridades locales del estado de Chihuahua reconocen finalmente que tanto Hermenegildo Rivas como Isidro Baldenegro permanecen en prisión a pesar de haber sido inculcados con falsas evidencias. Entre los países que intervienen para reclamar y negociar la liberación de los presos se encuentra España quién encabeza la defensa de los derechos humanos de las personas que protegen los recursos naturales de México, junto con ellos, México, Argentina, Chile, Perú, Colombia, Venezuela, Estados Unidos, Alemania, Francia, Austria, Afganistán, Mali, Papúa Nueva Guinea y más de 33 países han supervisado el proceso de judicial de los indios rarámuri principalmente vigilando el respeto de sus derechos humanos y sus garantías individuales como ciudadanos mexicanos.

De lo anterior se puede observar que en la Sierra Tarahumara se está recurriendo a nuevos canales propiamente de protesta pública anclados a los discursos universalistas procedentes de los derechos humanos como una nueva opción de solución a los problemas concernientes a la propiedad y explotación de los recursos naturales. Esto no quiere decir que tales peroratas logren abolir las relaciones infra-políticas visibles en los discursos ocultos que en sí mismos reflejan la cotidianeidad de las relaciones hegemónicas entre mestizos e indígenas, sino que los segundos recurren actualmente a nuevos medios y estrategias para protegerse de una penetración de las formas globales de desarrollo tecno-económico.

Conclusiones

(Preliminares)

La modernización en México se da en términos autoritarios ya que es en sí misma la implementación de modelos generales de progreso que no toman en cuenta la diversidad cultural de las regiones afectadas y menos aún, se genera una participación activa, constante y paralela de los indígenas y demás actores afectados por las políticas de Estado. Esto provoca una ruptura de los canales de comunicación entre las instituciones estatales y la población en general desvaneciendo el sentido mismo de la comunicación. De tal manera se generan a su vez relaciones sociales y de producción conflictivas entre el pueblo y el Estado manifiestas en el caso de los indígenas tarahumaras de la Sierra de Chihuahua en procesos y procedimientos de resistencia tanto abierta como oculta. Ello se evidencia a través de la tensión existente entre la comunidad indígena y el Estado al momento de incursionar en la implementación de acciones de carácter indigenista. La resistencia pone entonces de manifiesto momentos de tensión entre las comunidades indígenas y el Estado, al decir momentos se hace patente que dicha situación puede no ser de carácter permanente.

Los proyectos modernizadores de política indigenista lanzados por el INI en la Sierra Tarahumara y en el país en general son una continuación del modelo autoritario iniciado durante el porfiriato en tanto consolidan un modelo paternalista y proteccionista de las comunidades indígenas que no permiten a ellas su participación en la planeación y toma de decisión respecto su inserción en las actividades modernizantes y de integración a la cultura nacional. Al establecerse un modelo general a nivel de Estado para la participación indígena se ignora una diversidad de particularidades socio-culturales; esto conlleva a la ineficiencia modernizatoria y no pocas veces a la resistencia indígena-campesina puesto que en el balance de de beneficios y perjuicios, los indígenas cargan con el mayor peso en el segundo rubro. Esto se hace visible en el aislamiento y empobrecimiento en el que se ven sumergidas las comunidades tarahumaras e indígenas en general a nivel nacional.

Un factor de importancia para comprender la resistencia de los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara a la modernización es la condición de subordinación en la que se ven orillados a participar al momento de que los proyectos estatales se ponen de manifiesto en la región. Tal aseveración es observable si se retoman las categorías de

racionalización, mercantilización y diferenciación definidas por Gilberto Giménez en su texto *Cultura e identidades* retomadas en la parte introductoria de este trabajo de investigación como ejes de análisis de la resistencia *indígena-campesina* rarámuri. A partir de las categorías citadas se observa que si bien existen elementos culturales de mercantilización, de racionalización y de diferenciación social y de producción principalmente de recursos extraídos por la explotación forestal, el turismo y la minería, las condiciones de participación de los indígenas se constriñen a proporcionar mano de obra barata y poco calificada que en ocasiones frecuentes es pagada fuera de las leyes propias del capitalismo implementando formas de pago como el “pago en especie” dejando de lado el pago en moneda fraccionaria, los contratos de trabajo con las especificidades propias de la ley, el respeto a jornadas de trabajo no mayores a ocho horas, etc.

La racionalización es patente desde el momento en que entra en vigor el proceso de modernización impulsado por el presidente de la República Porfirio Díaz y su prolongación hasta el nacimiento de las políticas indigenistas supervisadas por el INI, pero en estos proyectos de Estado se manifiesta y se evidencia que la modernización se conduce por agentes externos a las comunidades indígenas debido a que se busca una modernización de corte industrial que propicie y tome la delantera en lo correspondiente al desarrollo nacional dejando de lado al mismo tiempo el progreso de la agricultura condenándola a ser una actividad basada en métodos pre-industriales y por lo tanto ausente de elementos tecnológicos que permitan la masificación de la producción de alimentos y demás derivados del campo. Estos hechos orillan también a los campesinos e indígenas a la servidumbre y la resistencia ya que los beneficios de la modernización son para ellos menores (si no es que nulos) y sin embargo son abundantes y de bajo riesgo para los empresarios privados y para las industrias estatales mexicanas.

La diferenciación social es un elemento que se describe ampliamente en el trabajo aquí elaborado y es tomado como la causa innegable de la resistencia a la modernización. La diferenciación entre una cultura hegemónica y el sostenimiento de una actitud contra-hegemónica a partir de la utilización y fortificación de elementos culturales considerados tradicionales es lo que permite observar el manifiesto de los discursos públicos y los discursos ocultos que estructuran el sistema de relaciones entre indios y mestizos en la región rarámuri.

La mercantilización de la cultura del tarahumar es un elemento tangible en la etapa actual de modernización que se vive en el lugar; ésta se intensifica con la

incurción del estado de Chihuahua en el mega-proyecto turístico Plan Barrancas del Cobre que se une a Escalera Náutica, pero (una vez más) las derramas económicas adquiridas a partir de la materialización del proyecto no dan sus mayores beneficios a los indígenas del lugar, sino que la derrama económica que de ahí se desprende es apropiada por los empresarios nacionales y trans-nacionales que propusieron el proyecto y aportaron la inversión bajo el argumento de impulsar la modernización de los pueblos indios de la región a partir de permitir su participación más allá de la mano de obra y la venta de artesanías a través de intermediarios mestizos.

Lo anterior es consecuencia de un proceso de modernización autoritario y a su vez fragmentario que prioriza históricamente el progreso de la industria sobre el del campo, el progreso del centro por el de las periferias, el progreso del mestizo sobre el del indígena, el progreso de la ciudad sobre el del entorno rural, el progreso de la clase burguesa representada por inversionistas y empresarios sobre la clase trabajadora, el progreso y masificación de la clase obrera sobre la clase campesina, el progreso del aparato estatal a partir de la tecnificación y la instrumentalización de las relaciones sociales sobre la racionalización crítica de las masas, el progreso económico sobre el desarrollo de la sociedad etc. La modernización fragmentaria es entonces una causa vital del poco éxito o el inminente fracaso de las políticas modernizadoras impulsadas para las comunidades indígenas de la sierra tarahumara y la persistente resistencia de los indios hacia las mismas.

En este sentido es posible decir que la modernización de la Sierra Tarahumara es únicamente la super-posición de un modelo de industrialización y de socialización occidental sobre las estructuras tradicionales propias de las comunidades rarámuri pero que en sí mismo no logra siquiera la incorporación y menos aún la integración de los indios a las diferentes fases de desarrollo propuestas por el Estado mexicano. Dicha super-posición es la evidencia y el argumento de la resistencia en tanto polariza la contradicción entre el sistema social tradicional indígena y el sistema social complejo de una sociedad en permanente ruta y aspiración a la modernización y a la modernidad.

Desde la perspectiva de las modernidades alternativas o múltiples se observan tres formas fundamentales de apropiación de la modernidad por parte de los indígenas rarámuri de la tarahumara. Retomando los presupuestos de Eisenstadt referentes la multiplicidad de manifestaciones prácticas de la modernidad en la Sierra de Chihuahua se gesta lo siguiente: En primer lugar, el ejido San Ignacio de Arareko se ha constituido como un parque recreativo y turístico independiente de la intervención del Estado y de

la empresas trasnacionales que pretenden incorporar a al zona serrana en un modelo de turismo de aventura o eco-turismo, esto bajo el argumento de conservar, reproducir y perpetuar la idea de que el hombre es parte de la naturaleza y subsiste y se reproduce a partir de lo que de ella emana. Tal argumento se contrapone evidentemente a la idea clásica moderna de observar a la naturaleza como instrumento susceptible de la manipulación y transformación del hombre con la intención de remarcar el ideal del individuo como centro de explicación, desarrollo, causas y consecuencias de lo que acontece a su alrededor.

En un segundo momento se observa principalmente en la parte alta de la tarahumara que se ha incorporado a la estructura discursiva y de socialización indígena el ideal de respeto a los derechos humanos con la intención de proyectar a nivel internacional su urgente necesidad de reconocimiento de la propiedad ejidal y el derecho a una explotación racional del bosque que permita su regeneración. La incorporación del discurso universalista de los derechos humanos a las particularidades societales de la tarahumara obedecen también a una anhelada intención de contra-restar un tipo modernización sujeto racionalidades puramente económicas con una modernización de corte social y cultural que permite a largo plazo la formación de sociedad civil compuesta de individuos críticos y concientes de sus derechos y obligaciones frente al Estado.

En tercer lugar se pone de manifiesto en la arena pública la existencia de un discurso religioso marxista denominado *Teología de la liberación* que se vincula también a la defensa de los derechos indígenas por la propiedad de la tierra. Esta es una alternativa de modernización múltiple que posibilita -según Eisenstadt- la apropiación del modelo universalista que en su forma clásica mantiene el presupuesto de encasillar todo acto religioso al interior del ámbito privado. Se puede decir que la publicidad del discurso religioso es punto nodal en la socialización de los indígenas tarahumara al momento de dar sentido al proceso modernizador particular que se construye en las montañas del Noroeste del estado de Chihuahua.

Por otro lado, el sistema de rancherías que funciona como modelo habitacional al interior de las comunidades indígenas rarámuri es lo suficientemente estable, no sólo a nivel de la reproducción social de la Sierra Tarahumara, lo es también como modelo de resistencia a la modernización planteada por los agentes mestizos internados en la zona en tanto estos últimos no han logrado en más de 400 años de historia de contacto entre indios y blancos constituir un aparato aglutinador y centralizador para las comunidades

indígenas del estado de Chihuahua, especialmente para los rarámuri. La estructura social al estar sustentada en el ideal de supervivencia individual en donde los lazos de parentesco son restringidos a la familia nuclear pero a su vez son lo suficientemente elásticos como para permitir la movilidad constante del individuo, ayudan a mantener por un lado la existencia de los tarahumaras como grupo social cohesionado a partir del compartir normas y valores comunes, mientras que en otra instancia mantienen bajos niveles de socialización con los actores externos a su comunidad. Por lo tanto puede sugerirse que la estructura social tarahumara basada en el parentesco es un elemento básico de sustento de la resistencia indígena frente a los agentes estatales con intenciones de modernización en la zona serrana.

La historia del contacto de las comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara con agentes externos a ellas (principalmente blancos y mestizos) es una muestra constante de intentos de cambio a partir de la introducción de parámetros culturales hegemónicos como la racionalización de la producción, la reorientación de la naturaleza como mercancía, la matematización, cálculo y utilización cientificista del espacio, etc. y es también una historia de rebelión y resistencia, de contra-hegemonía, de lucha frente a la imposición de los cambios previstos por la modernidad. La historia de la tarahumara es en sí misma una historia de un proceso modernizador autoritario y su correspondiente ineffectividad, ineficacia y resistencia, la historia de la tarahumara es un ejemplo de resistencia al cambio. Si bien han existido cambios al interior de las comunidades tarahumaras principalmente vinculadas a las formas de propiedad de la tierra, su movilización hacia zonas más inaccesibles de la sierra con la llegada de los españoles y la propiedad ejidal, estos cambios finalmente solidifican las formas de reproducción social e identitarias de los rarámuri.

En este sentido se rescata la propuesta de Juan Rodríguez (1999: 128) quién describe y resume en términos generales la situación histórica de los indígenas rarámuri de la siguiente manera: “Durante los primeros años de colonización, los rarámuri alternaron la resistencia pasiva con esporádicas rebeliones armadas y matanzas a sacerdotes que fueron aplastadas a sangre y fuego, provocando un cambio de método. El resultado es que hoy, el pacífico rarámuri subsiste mediante una estrategia dual: Huye hacia los lugares más inaccesibles dejándole su tierra al chabochi en vez de entablar una lucha desigual y, cuando no puede evitar el contacto, adopta algunos aspectos de la cultura occidental, reinterpretándolos según sus valores.”

Derivado de todo lo anteriormente dicho, se observa que el conflicto de poder existente en la Sierra Tarahumara es una manifestación y a su vez una consecuencia de un problema de corte racial en el que se polarizan y generalizan las acciones de dos grupos en pugna permanente: los indígenas frente a los mestizos. Esta manifestación empírica de polarización racial responde a los parámetros generales de materialización de un proceso de modernización fragmentario caracterizado por un divisionismo social marcado que fracciona al complejo social en grupos elitistas de terratenientes apoyados por las élites intelectuales, (actores quienes hacen realidad la Reforma Agraria y el indigenismo mexicano: antropólogos, ingenieros, médicos, profesores, etc.) mientras en el otro extremo de la ecuación se encuentra a la clase obrera, los campesinos y los indígenas desposeídos de las herramientas e instrumentos que brinda la modernidad y la modernización.

Pero existe un inconveniente al enmarcar el problema de la resistencia tarahumara en un contexto abiertamente racial y éste es el correr el riesgo de reproducir y prolongar los discursos ocultos de los poderosos (que en el presente trabajo se manifiestan en a través de las políticas indigenistas) además de justificarlos en tanto son una derivación de la política indigenista planteada por el Estado mexicano. En este sentido, a pesar de reconocer al racismo como causa de la hegemonía se ha evitado abiertamente su tratamiento, estudio y análisis desde esta perspectiva puesto que el trabajo aquí realizado desea desmarcarse del discurso político e infra-político engendrado por causas de las múltiples planeaciones de políticas de Estado.

Retomando la propuesta de Garduño (2004: 45) puede decirse que la resistencia en las comunidades indígenas tarahumaras se da como consecuencia de “la alteración de la movilidad tradicional característica de los pueblos indígenas de la región norte del país durante la época misional, la división de bandas y linajes con el establecimiento de la nueva frontera entre México y Estados Unidos en 1848, el despojo de su territorio durante el periodo de expansión capitalista, la degradación ambiental de su medio físico tradicional y la alteración de sus sitios ceremoniales, el exterminio y dependencia inducida de la población indígena, la violación de los derechos culturales y civiles de los indígenas, y por último, su deterioro demográfico, explotación y situación de extrema pobreza. A esto los indígenas han respondido con la negligencia en el trabajo, la ignorancia disimulada, el hurto, la intriga, la mordacidad, la huida, el sabotaje a los cultivos y a la rebelión armada.”

De manera similar Jerome M. Levi (1999: 93) sostiene que la resistencia de los indígenas de la Sierra Tarahumara se debe en parte a variables históricas como lo son los ataques militares en la zona de los que el más claro ejemplo es la colonización por parte de la Corona española y la subsiguiente dominación de los mexicanos en el México independiente o el ejercicio del poder de los mestizos a partir de la consumación de los gobiernos post-revolucionarios; mientras que en otro sentido las condiciones ecológicas y medioambientales forzaron la separación de los pueblos indígenas del grueso de la nación favoreciendo al mismo tiempo su dispersión.

El *discurso oculto* del poderoso (para el caso de la tarahumara) resulta más accesible que el discurso de los dominados en tanto lo que aparentemente permanece vedado en la relación cara a cara entre mestizos e indígenas, el mestizo lo exterioriza y lo publica dentro de una arena extensa que es el discurso de la modernización y la integración imperativa de los indios a tal proceso. Al ser una serie de proyectos estatales y por lo tanto un problema a discutir propiamente en el espacio público a partir de la argumentación racional de las ventajas o no de dichas iniciativas, lo que parece supuestamente oculto en la intimidad de los mestizos, se esclarece no pocas veces sin restricción de tipo alguno en foros de discusión sobre la marginación y el desarrollo de las comunidades *indígena-campesinas*.

La resistencia y la protesta no son modelos elegibles, son modelos que pueden co-existir debido a que los primeros son observables dentro del área de lo que James Scott denomina como infra-política mientras la protesta, es sólo visible al interior de los aspectos propiamente concernientes a la política teniendo además la intención de generar esquemas de sociedad civil en busca del reconocimiento de sus derechos por parte del Estado. Al ser la resistencia de carácter infra-político y por lo tanto oculto, y la protesta un elemento generador de conciencia política basada en el supuesto de la publicidad, no puede considerarse a la resistencia como alternativa propiamente de protesta. En este sentido, la resistencia se priva objetiva y sistemáticamente del principio político básico de la publicidad.

La resistencia cultural que busca el mantenimiento de una solidez en la identidad cultural de los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara y la protesta frontal frente a los proyectos modernizadores vinculados al impulso de estrategias mercadológicas basadas en el discurso del respeto y reivindicación de los Derechos Humanos coexisten de manera simultánea en el territorio rarámuri. Cabe mencionar que las protestas por un lado y la resistencia por otro no se dan paralelamente dentro de una misma comunidad;

la existencia de una u otra depende del grado de influencia que los actores de intermediación como lo son los jesuitas, las ONG's o las asociaciones civiles a favor de la defensa de los Derechos Humanos tienen sobre los indígenas de la sierra del estado de Chihuahua. Para lograr afirmar esto con mayor precisión habrá que estudiar y analizar en un futuro próximo si es que existe resistencia o no de parte de los indígenas de la Sierra Tarahumara al discurso universalista de los derechos humanos. Esta es una beta de análisis que la investigación aquí conjuntada deja abierta para posteriores proyectos a formalizar en la zona de estudio.

La pretendida ruptura con las políticas paternalistas que históricamente realizó el Estado mexicano es en la Sierra Tarahumara una tarea en curso de la que no se puede aún argumentar con profundidad ni de manera crítica sobre su éxito o sus posibles limitaciones. Es en sí misma un proceso en pleno desenvolvimiento y en plena búsqueda de solidificación de estructuras y creación de sentido al interior del orden comunicativo entre la cultura ancestral indígena tarámuri y las instancias modernas occidentales pertenecientes al orden internacional y mundial que conduce el discurso socio-político actual al interior del globo.

En lo que respecta al análisis de la propuesta teórica y de observación empírica de James Scott puede anticiparse una deficiencia que consiste en observar a la cultura hegemónica y a los dominados como grupos superpuestos uno sobre otro y siempre en franca oposición. Esta situación dificulta ampliamente el observar como es que se infiltran algunos de los individuos de un grupo en el otro con la intención de vigilar y perfeccionar su dominio o resistencia respectivamente. Estos actores de intermediación entre grupos hegemónicos y contra-hegemónicos son de difícil análisis si se pretenden observar desde los planteamientos teórico-descriptivos propuestos en los estudios de dominación y resistencia en los discursos ocultos de Scott. A la par de lo anterior Bruno Lutz (2002: 208) menciona que Scott “refiere indistintamente al poder como materialización de una relación particular con las cosas y las personas, y al poder como los que asumen el papel de dominadores. Esta imprecisión semántica limita ciertamente por su ambigüedad, el alcance del análisis de Scott en torno a los principios y las estrategias de dominación y resistencia.”

El avión pasa por lo que antes era tierra de los tarahumaras dominándolos con una visión periférica surcando espacios antes desconocidos; los camiones, elementos vitales de la industrialización, recorren la tierra del indígena aplastando con sus 12 toneladas una cultura tradicional e intenta conducirla y someterla por los caminos del desarrollo

racional occidental y su consecuente industrialización, la modernización. Se muestra además un dominio del espacio y del tiempo que avanza inevitablemente por la senda del progreso y la racionalidad instrumental sustentada en un conocimiento científico y en el dominio de la técnica, el hombre mestizo, civilizado, se posiciona siempre por encima del indígena con la intención de perpetuar su dominio sobre el otro, sobre el que ya nada tiene o poco le queda, sólo la resistencia bajo el disfraz de sus tradiciones.

Bibliografía

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo. 1994. **El pensar y el quehacer antropológico en México**. México: UAP.

ANDERSON, Perry. 2006. **Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en occidente**. México: Ediciones Coyoacán.

ANÓNIMO. 1956. El bosque tarahumara. En: **Acción indigenista**. Núm. 34, Abril.

APTER, David. 1965. **Política de la modernización**. Argentina: Paidós

1970. **Estudio de la modernización**. Argentina: Amorrortu.

ARTAUD, Antonin. 1984. **México y viaje al país de los tarahumaras**. México: FCE.

AYORA, Steffan. 2005. **Modernidades locales. Etnografía del presente múltiple**. México: Instituto de Cultura de Yucatán.

BENDIX, Reinhard. 1964. **Estado nacional y ciudadanía**. Argentina: Amorrortu.

BENNETT y Zingg. 1978. (1935). **Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México**. México: INI.

BERIAIN, Josetxo. 2005. **Modernidades en disputa**. España: Anthropos

BLÁZQUEZ, Carmen. 1989. **El dominio de las minorías república restaurada y porfiriato**. México: COLMEX.

BUENROSTRO, Manuel. 1993. **Educación y cultura tarahumara**. México: ENAH.
Tesis para obtener el grado de licenciatura en antropología social.

COASTWORTH, John. 1976. **El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato**. Vol. 1 y 2. México: SEP.

COHEN y Arato. 2000. **Sociedad civil y teoría política**. México: FCE.

COLLIER, David. 1979. **El nuevo autoritarismo en América Latina**. México: FCE.

CONTRERAS, Camilo. 2004. **Procesos y espacios mineros. Fundición en el centro y noreste de México durante el porfiriato**. México: El Colegio de la Frontera Norte.

COOK, Scott. 2004. **Understanding commodity cultures. Explorations in economic anthropology with case studies from Mexico**. USA: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

COSÍO VILLEGAS, Daniel. 1965. **Historia moderna de México. El porfiriato vida económica**. México: Hermes.

COSYDDHAC. 2003. **Mundo rarámuri**. México: Consultoría Técnica Comunitaria (CONTEC)

De S. LOPES, María. 2005. **De costumbres y leyes. Abigeato y derechos de propiedad en Chihuahua durante el porfiriato**. México: COLMEX-COLMICH.

De VELASCO, Pedro. 1983. **Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar**. México: Centro de reflexión Teológica.

DUBE, Saurabh. 2004. **Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes**. México: COLMEX.

DUNE, Peter. 1948. **Early jesuit missions in tarahumara**. USA: University of California Press.

EISENSTADT, S.N. 1968. **Modernización. Movimientos de protesta y cambio social**. Argentina: Amorrortu.

ESCALANTE, Fernando. 1992. **Ciudadanos imaginarios**. México: COLMEX.

FOUCAULT, Michel. 2006. **Seguridad, territorio, población**. Argentina: FCE.

GAMBOA, Eduardo. 1996. **El México desconocido cien años después**. México: INAH.

GARDUÑO, Everado. 2004. **“Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos.”** En: Revista europea de estudios latinoamericanos y del caribe. Vol. 77. USA: University of California :41-60.

GELLNER, Ernest. 1991. **Naciones y nacionalismo**. Alianza. Madrid.

GIMÉNEZ, Gilberto. 2002. **Cultura e identidades**. México.

GONZÁLEZ, Moisés. 1994. **Sociedad y cultura en el porfiriato**. México: CONACULTA.

GONZÁLEZ, Luis. 1994. **Derechos culturales y derechos indígenas en la sierra tarahumara**. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

1987. **Crónicas de la sierra tarahumara**. México: SEP.

GRAMSCI, Antonio. 1997. **Cuadernos de la cárcel. Los intelectuales y la organización de la cultura**. México: Juan Pablos editor.

GUERRERO, María. 1999. **La industria forestal y los recursos naturales en la sierra madre de Chihuahua: impactos sociales, económicos y ecológicos**. USA: COSYDDAC Texas Center for Policy Studies. (Versión Preliminar).

HABERMAS, Jürgen. 1996. **Teoría de la acción comunicativa**. México: Taurus.

1985. **Reconstrucción del materialismo histórico**. México: Taurus.

1975. **Problemas de legitimación del capitalismo tardío.**
Argentina: Amorrortu.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA. “Diagnóstico de la sierra tarahumara”, INI,
Mimeo, s/f.

IRIGOYEN, Fructuoso. 1974. **Cerocahui. Una comunidad en la alta tarahumara.**
México: UNAM, Facultad de Medicina.

JORDÁN, Fernando. 1948. “Invierno en la tarahumara. Ejemplares vivos de los
hombres de la prehistoria”. En: Mañana. Diciembre.

1954. “¿Serán los indios el problema? Es posible que los
indigenistas sean un problema mayor. En: Siempre, No 57. Julio.

1989. **Crónica de un país bárbaro.** México: Asociación
Mexicana de Periodistas.

LARAÑA, Enrique. 1999. **La construcción de los movimientos sociales.** España:
Alianza.

LARTIGUE, François. 1983. **Indios y bosques. Políticas forestales y comunales en la
sierra tarahumara.** México: Casa Chata.

2003. **Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y
debates actuales en México.** México: CIESAS

LEVY M., Jerome. 1999. “**Hidden transcripts among the rarámuri: culture,
resistance and interethnic relations in Northern Mexico.**” En: American ethnologist.
Febrero Vol. 26, Número 1. USA: American Anthropology Association: 90-113.

LUMHOLTZ, Carl. 1986. **El México Desconocido.** Tomos I y II. México: INI.

LUTZ, Bruno. 2002. “**Resistir al poder**”. En: Reflexión política. Diciembre. Número
8, Colombia: Universidad Autónoma de Bucaramanga: 207-210.

MAIHOLD, Günter. **Las modernidades de México. Espacios, procesos, trayectorias.** México: Cámara de diputados LIX legislatura.

MELUCCI, Alberto. 1982. **La invención del presente.** Mullido.

2001. **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia.** México: COLMEX.

MEYER, Lorenzo. 1992. **Los sistemas políticos en América Latina.** México: Siglo XXI.

NÚÑEZ de la Peña. 1994. **Tarahumara. El mundo de Pepe Llaguno.** E.U.: International printing & publishing.

OLIVOS, Nicolás. 1997. **Territorio étnico y proyecto nacional: El ejido y la comunidad tarahumara.** México: ENAH. Tesis para obtener el grado de licenciatura en antropología social.

PLANCARTE, Francisco. 1954. **El problema indígena tarahumara.** INI. 1954.

QUIROZ, Julio. 2007. **“Territorio ejidal y población indígena en una comunidad de la baja tarahumara”.** Ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Antropología de la Frontera Sur. Septiembre de 2007.

QUIROZ y Vera. 2005. **La construcción moderna del Estado-nación: Una perspectiva jurídico-antropológica. La implantación de la política indigenista en una comunidad de la baja tarahumara.** México: ENAH. Tesis para obtener el título de licenciatura en Antropología social.

RAMÍREZ, Silvia. 2007. **Derechos indígenas y redes de mediación política en la tarahumara: Los actores sociales y su interacción en el conflicto territorial Pino Gordo por la tierra y el bosque.** México: FLACSO. Tesis para obtener el título de doctor en Ciencias Sociales.

RODRIGUEZ, Juan. 1999. **“Las carreras rarámuri y su contexto: una propuesta de interpretación.”** En: Alteridades: 127-146.

SARIEGO, Juan Luis. 2002. **El indigenismo en la tarahumara. Identidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la sierra de Chihuahua.** México: INI-CONACULTA-
INAH.

2003. Políticas indigenistas y criterios de identificación de la población indígena en México. En: Lartigue, 2003. **Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México.** México: CIESAS

1998. **El Indigenismo en Chihuahua.** México: ENAH-
Chihuahua INAH.

2006. **“Costumbre jurídica y práctica penitenciaria en la tarahumara.”** ENAH- Chihuahua.

SCOTT, James C. 2000. **Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos.** México: Era

1998. **Seeing like state. How certain schemes to improve the human condition have failed.** USA: Yale University press.

1985. **The moral economy of the peasant. Rebellion and subsistence in Southeast Asia.** USA: Yale University Press.

TARROW, Sidney. 1997. **El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política.** España: Alianza.

TAVERA, Ligia. 2000. Movimientos sociales. En: Baca. **Léxico de la política.** México: FLACSO FCE CONACYT.

TELLO, Marta. 1994. **El mismo diablo nos robó el papel. Dos estudios de resistencia cultural entre mixes y tarahumaras.** México: CONACULTA.

TOURAINÉ, Alain. 2000. **Crítica de la modernidad**. México: FCE.

1998. **Teoría de los movimientos sociales**. Costa Rica: FLACSO.

VELAZQUEZ, Guillermo. 2006. “De la teoría del ecoturismo a la práctica del turismo tradicional. Alternancia en los modelos de Costa Maya, Quintana Roo.” En: Higuera. **Trabajo de campo. La antropología en acción**. México: Plaza y Valdéz.

Sitios Web

www.greenpeace.org

www.sierramadrealliance.org

www.jornada.unam.mx