



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**LAS BARRANCAS DEL COBRE EN LA
SIERRA TARAHUMARA**
CONTRADICCIONES DEL RECONOCIMIENTO DE LA
DIVERSIDAD CULTURAL EN UN CONTEXTO NEOLIBERAL

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

FÁTIMA DEL ROCÍO VALDIVIA RAMÍREZ

DIRECTOR DE TESIS: DR. SALVADOR AQUINO CENTENO

LECTORES:

Dra. Paola María Sesia Alcozzi

Dra. Linda B. Green

Dr. Charles R. Hale

OAXACA, OAXACA. OCTUBRE DE 2013



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
UNIDAD PACIFICO SUR



PÁGINA DE FIRMAS

El presente comité y jurado evaluador ha decidido aprobar, como parte de los requisitos para optar al grado de Maestra en Antropología Social, la tesis: **“Las Barrancas del Cobre en la Sierra Tarahumara. Contradicciones del Reconocimiento de la Diversidad Cultural en un Contexto Neoliberal”** presentada por: **Fátima del Rocío Valdivia Ramírez.**

Dra. Paola María Sesia Alcozzi
CIESAS Pacífico Sur

Dra. Linda B. Green
Centro de Estudios Latinoamericanos
Universidad de Arizona

Dr. Charles R. Hale
Departamento de Antropología
Universidad de Texas

Dr. Salvador Aquino Centeno
CIESAS Pacífico Sur

Fecha: 3 de Octubre de 2013

A mis mujeres

Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT, por hacer posible el curso de esta nueva etapa de formación profesional.

A todo el grupo de maestros del CIESAS Pacífico Sur por sus conocimientos y experiencias. A Ramiro y Fabiola por su apoyo puntual e ilimitado en este caminar, pero sobre todo por las sonrisas obsequiadas.

Al Dr. Salvador Aquino Centeno, por el interés en mi trabajo de investigación, el esfuerzo empeñado en cada una de las etapas de mi formación académica, las valiosas aportaciones a la redacción de esta tesis; y sobre todo su amistad y paciencia infinita.

A la Dra. Paola Sesia, por el interés espontáneo en mi investigación y también en mi desempeño profesional, su amistad, aportaciones, críticas y consideraciones más allá de su papel como lectora y profesora.

A la Dra. Linda Green y al Dr. Charles Hale por enriquecer mi trabajo y dedicarle tiempo, a pesar de las distancias y las múltiples ocupaciones.

A la Antropóloga Mara Dolores Alfaro, por el apoyo y la amistad brindada desde mi primer día en la ciudad de Oaxaca, hasta los últimos jalones de la maestría.

A las comunidades de Bakajípare y Wetosachi, así como a las artesanas que comercian en la localidad de Creel, por ser pieza fundamental de este trabajo; por todo el conocimiento compartido, pero sobre todo por su amistad.

A Rebeca González, tejedora de conocimientos y amiga. Cuyo trabajo, ideas y compañía aportados para la realización de esta tesis son invaluableles.

Al equipo de trabajo de CONTEC, por creer en esta investigación, por aportar sin límites todo su conocimiento y su trabajo de lucha, y por su amistad y confianza.

A los funcionarios públicos y prestadores de servicios turísticos del estado de Chihuahua, que aun cuando no los dibujé muy amablemente en la tesis, fueron dispuestos a prestarme un espacio.

A mis mujeres, cuyo sacrificio de presencias es la base de este nuevo logro.

A la piedrita de mi zapato, por obligarme a trabajar en esta redacción e interesarse en leer mis disparatadas afirmaciones.

A mis amigos del CIESAS, por confiar en mi trabajo y soportar mis impertinencias. Especialmente a Jazmín Guarneros, por ser la mano amiga durante el recorrido.

RESÚMEN

LAS BARRANCAS DEL COBRE EN LA SIERRA TARAHUMARA. CONTRADICCIONES DEL RECONOCIMIENTO A LA DIVERSIDAD CULTURAL EN UN CONTEXTO NEOLIBERAL.

3 DE OCTUBRE DE 2013
FÁTIMA DEL ROCÍO VALDIVIA RAMÍREZ
LICENCIADA EN DERECHO
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

La tesis aborda los procesos de incorporación/marginalización de comunidades rarámuri en la Sierra de Chihuahua, señalando cómo se han involucrado y han sido incorporados dentro de las políticas multiculturales que el gobierno del estado, ha instrumentado y dirigido a la población indígena de esa entidad. Con el trabajo de campo y la revisión bibliográfica y documental pude conocer las principales políticas gubernamentales dirigidas al pueblo rarámuri en el siglo XX, como principales antecedentes de la marginación e incorporación de los rarámuri a las actuales políticas multiculturales.

Esta revisión histórica me permitió poner en perspectiva la creación del Fideicomiso Barrancas del Cobre, enfocándolo como parte de un largo proceso de despojo y sujeción de las comunidades rarámuri. Tanto la revisión histórica como el trabajo en el campo, permitieron acercarme al contenido actual de la política multicultural y a la experiencia, participación y respuestas de la comunidad rarámuri en este nuevo contexto de reconocimiento de la diversidad cultural.

Las políticas multiculturales actuales y específicamente las de reconocimiento de derechos de las poblaciones indígenas, son parte de un proceso histórico que tiene sus orígenes en el siglo XIX, y que se prolonga con sus especificidades y cambios en el siglo XX y siglo XXI. Estas políticas multiculturales están enlazadas a procesos más amplios de cultura y poder, como en este caso a procesos de explotación y de despojo y desposesión de tierras y recursos a comunidades indígenas.

En la Sierra Tarahumara, hay un contraste entre el reconocimiento de la cultura rarámuri plasmada en las leyes y en las narrativas de funcionarios, con las políticas de proyectos turísticos como el Fideicomiso Barrancas del Cobre. Este proyecto, enarbolado por el Gobierno del Estado de Chihuahua como una muestra del reconocimiento de la cultura rarámuri, genera desposesión de tierras y recursos que históricamente les pertenecen.

Los rarámuri, a su vez, son parte activa de una historia que va más allá de las actuales políticas multiculturales. Existen dinámicas locales de resistencia y transformación, que permiten reflexionar e investigar cómo las sociedades indígenas están transformando e involucrándose en las políticas multiculturales que promueven nuevas maneras de sujeción y explotación de los sujetos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
--------------------------	----------

CAPÍTULO I

BREVE ASOMO AL MUNDO RARÁMURI	29
--	-----------

CAPÍTULO II

LA POBLACIÓN RARÁMURI EN CHIHUAHUA, EL ESTADO DEL PROGRESO Y LA MODERNIDAD	42
---	-----------

2.1 La desposesión y generación de mano de obra rarámuri en la Ley Creel.....	45
2.2 El Instituto Nacional Indigenista y la “cultura nacional” en la Sierra Tarahumara..	50
2.3 ¡Incivilizados no, “diferentes”! ...de la Ley de Civilización a las Leyes de Derechos Indígenas.....	57
2.3.1 Reconocimiento y explotación en el mismo paquete	60

CAPÍTULO III

LA POLÍTICA MULTICULTURAL EN CHIHUAHUA... ¿RECONFIGURACIÓN DE LA EXCLUSIÓN?	65
--	-----------

3.1. El multiculturalismo como una política pública.....	65
3.1.1 La corriente liberal.....	66
3.1.2 La diferencia cultural leída desde los procesos de explotación, entre ellos el neoliberalismo.....	71
3.1.3 Coincidencias del multiculturalismo como política pública y el fenómeno neoliberal	74
3.2 El multiculturalismo se vive en Barrancas del Cobre	76
3.3 Las batallas por espacios en el multiculturalismo.....	84

CAPÍTULO IV

LA POBLACIÓN RARÁMURI EN LOS PROCESOS DE EXPLOTACIÓN.....	88
--	-----------

4.1 Los procesos del capitalismo, una vieja historia en la Sierra Tarahumara.....	88
4.1.1 Los caminos de la desposesión territorial. Quien tiene el papel, tiene la tierra..	89
4.1.2 La explotación a través de las minas.....	96
4.1.3 La industria forestal y la inclusión de los rarámuri	97
4.1.4 “Los chapos y la línea”, una nueva forma de desposesión.....	99
4.1.5 “El turismo no quita, sino trae”	102

CAPÍTULO V

EL FIDEICOMISO BARRANCAS DEL COBRE, UN NUEVO ROSTRO DEL CAPITALISMO	115
--	------------

5.1 Nadie puede quedar fuera del “desarrollo”	117
---	-----

5.2 Lo más importante es “la cultura rarámuri”	119
5.3 Frente a los intereses del capital no hay reclamaciones justas	128
5.4 Las nuevas formas de desposesión. “Ni siquiera les estamos quitando las tierras, sólo estamos ocupando el espacio aéreo”	133
5.5 La desposesión como una figura jurídica	135
5.5.1 La desposesión y no el despojo en los nuevos procesos de acumulación.....	136

CAPÍTULO VI

LA POBLACIÓN RARÁMURI FRENTE A LA DESPOSESIÓN, ADAPTACIONES Y RESISTENCIAS	140
6.1 El turismo desde la experiencia rarámuri	140
6.1.1 La experiencia de ser parte de la “aventura” hacia lo tradicional. Bakajípare....	145
6.2 De dueños a “objetos decorativos con derechos” Confrontando la desposesión en el Fideicomiso Barrancas del Cobre	148
6.2.1 Bakajípare, una amenaza con diferentes rostros	150
6.2.2 Viejas y nuevas formas de desposesión-acumulación coexisten. El caso de Wetosachi	159
6.3 Exigiendo la consulta previa, las interpretaciones jurisdiccionales frente a la desposesión	164
6.4 ¿Una nueva forma de resistir?	170
6.4.1 “Somos fuertes” La primera manifestación en la estación Divisadero.....	175
6.4.2 Ahora podemos defendernos con lo que hay de derechos indígenas.....	178
CONCLUSIONES	184
BIBLIOGRAFIA	188

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1 Mapa de ubicación general de la zona que abarca la Sierra Tarahumara En el estado de Chihuahua, por municipios	16
Imagen 2 Trazado en la zona de la ruta del ferrocarril CHEPE	16
Imagen 3 Folleto Publicitario del Hotel Best Western.....	107
Imagen 4 Visitantes en la cueva de Sebastián. Tomada de tripadvisor.com.mx	109
Imagen 5 Artesana rarámuri vendiendo artesanía en una de las estaciones tren CHEPE	126
Imagen 6 Estación del tren divisadero	131
Imagen 7 Polígono de tirolesas sobre Bakajípare	133
Imagen 8 Hotel Mirador, en la Barranca del Cobre	151
Imagen 9 Teleférico instalado en la mesa de Bakajípare	155
Imagen 10 Marcha y manifestación en las oficinas de gobierno en Chihuahua, el 6 de febrero de febrero de 2012.....	170

INTRODUCCIÓN

En este trabajo de tesis analizo cómo a partir del discurso de la creación de una “nación multicultural e incluyente”, el Gobierno del Estado de Chihuahua ha producido desde mediados del siglo XX una “valorización” peculiar de la cultura de los pueblos indígenas y especialmente de los rarámuri. Este proceso de valorización es acompañado por prácticas y discursos esencialistas de la cultura rarámuri que se expresan no sólo en las políticas del Gobierno del Estado de Chihuahua, sino que se reproducen en el discurso de funcionarios y especialmente en la justificación y ejecución del proyecto Barrancas del Cobre. Mientras en el discurso y las políticas gubernamentales se engrandece a la cultura rarámuri, en la práctica se produce un proceso de despojo/explotación de los sujetos, y de lo que el estado llama la cultura rarámuri “ancestral”.

La inquietud por realizar esta tesis surgió durante una estancia de voluntariado en la región tarahumara en el estado de Chihuahua, de agosto de 2009 a julio de 2011. Durante esta etapa, habité en la sierra alta en el municipio de Guachochi, lo que me permitió acercarme un poco a la comunidad rarámuri y trabajar asuntos relacionados a la defensa de tierras y territorios. Este trabajo voluntario lo realicé muy de cerca con gente de la iglesia, partidaria de la llamada “teología de la liberación”, entre ellos algunas religiosas y sacerdotes jesuitas y diocesanos, cuyo trabajo reconozco y admiro a pesar de las múltiples críticas que en su contra se formulan desde algunos sectores de la academia y el “activismo de escritorio”.

Fue el trabajo conjunto con un sector de la iglesia y con la comunidad rarámuri el que me permitió asomarme a la existencia de un pueblo, un derecho y una razón de ser rarámuri. Siendo, a la fecha, lo que me mantiene en el camino de la defensa de este pueblo, comprometida no únicamente con aquellos lugares en donde realicé mi periodo de voluntariado, sino también con las comunidades que conocí de manera más cercana en mi trabajo de campo.

Aun cuando durante mi estancia previa en la región de la Sierra Alta Tarahumara, me ubiqué en algunas pequeñas comunidades relativamente distantes de las regiones turísticas, como Creel y Barrancas del Cobre¹, conocí parte del problema que la explotación turística estaba generando. Esto a partir de mi asistencia a una reunión general de autoridades rarámuri --Proceso de Fe Compartida de la Tarahumara PROPECTAR²-- en la comunidad de Sisoguichi, en marzo de 2011.

En esa ocasión, Pedro Turuseachi, compañero rarámuri de la comunidad de Turuséachi (capitanía de Norogachi) y miembro de una organización no gubernamental denominada Consultoría Técnica Comunitaria (CONTEC), informó al grupo de Siríame (primera autoridad) que algunas comunidades de la zona de Barrancas del Cobre estaban siendo afectadas por el turismo. Señalando que esta actividad amenazaba a algunas comunidades con sacarlas de sus territorios y otras las invadía de aguas negras provenientes de los hoteles. Por esta razón, la CONTEC pedía el apoyo de todos los Siríame para presentar la queja ante Naciones Unidas; de tal forma que, todos los Siríame reunidos se sumaron a esta petición plasmando su nombre y sello de autoridad en dicho documento.

Más tarde, en una reunión con autoridades de la Baja Tarahumara (zona de barrancos), las autoridades rarámuri se quejaban por el contenido de una nota encontrada en la revista del tren Chepe. En ésta, el Gobierno del estado promociona el proyecto turístico Barrancas del Cobre y ofrece a los inversionistas un espacio donde los rarámuri “presenten sus espectáculos”. Lo que llevó a las autoridades ofendidas, a manifestarse en contra, a través de una carta pública.

¹ Pertenecientes a los municipios de Bocoyna y Urique (aproximadamente a dos horas de distancia de mi lugar de trabajo).

² PROPECTAR Proceso de Fe Compartida, surge a mediados de los 90' como una iniciativa del entonces Vicariato Apostólico de la Tarahumara, en un intento de dar impulso a los Ministerios Indígenas Pastorales; sin embargo fue apropiado por la comunidad rarámuri como una oportunidad para reflexionar sobre su cultura y problemáticas. Actualmente convoca a los Siríame que es la primer autoridad de la comunidad, así como a otras autoridades y líderes comunitarios; se lleva a cabo a partir de reuniones periódicas por regiones centro, norte, sur y occidente; organizadas por un equipo de coordinadores rarámuri. Todos coinciden en una reunión general anual.

Fue así que me di cuenta de que el turismo desarrollado en Barrancas del Cobre estaba generando problemas con las comunidades rarámuri. Proyecto que era promovido por el Gobierno del Estado de Chihuahua, al mismo tiempo que buscaba también la aprobación de una Ley de Derechos Indígenas. Misma, que en más de una ocasión, fue cuestionada y detenida por elementos de la sociedad civil bajo el fundamento de que no contaba con el respaldo de la población rarámuri³.

Este escenario, al parecer contradictorio, me llevó a cuestionarme ¿Por qué se afectan impunemente territorios rarámuri y se contaminan aguas, mientras el Congreso local trabaja por una ley que reconozca los derechos indígenas? ¿De qué clase de derechos habla entonces el gobierno de Chihuahua? ¿Cómo ha construido su relación con los pueblos indígenas que habitan ese territorio, entre ellos los rarámuri?.

Con estas interrogantes en mente comencé el programa de la maestría, encontrándome con corrientes teóricas que me ayudaban a entender el panorama complejo que apreciaba en el estado de Chihuahua, y que ahora me dan sustento en la redacción de esta tesis. Me encontré también con estudios diversos sobre la región tarahumara y sus pobladores, varios de los cuales, se han hecho en relación a las acciones políticas que dividieron en dos momentos relevantes la formación del estado de Chihuahua: la de la llamada “guerra de pacificación contra los indios bárbaros” y la de “civilizar” a los tarahumara. Esto es, los estudios que se enfocan al periodo de la colonia y al indigenismo asimilacionista y el mestizaje, aplicados en la región durante finales del siglo XIX y el siglo XX, de los cuales aquí hago un breve recuento.

Por lo general, los periodos colonial e indigenista en la tarahumara son abordados de manera descriptiva, sin enfocarse a la población rarámuri como sujetos activos de transformación y en su relación con el estado. Este enfoque descriptivo es el eje de investigadores como Luis Vargas Piñera (1909), Manuel

³ Finalmente y luego de un proceso dudoso de consulta, la Ley fue aprobada y publicada el 29 de junio de 2013.

Ocampo (1950), William Merrill (1992; 2000), Carlos González Herrera y Ricardo León García (1992; 1995) y Jorge Chávez Chávez (2009).

Otros autores abordan el tratamiento que los diferentes gobiernos coloniales y nacionales dieron a la población rarámuri en el contexto de la expansión del capitalismo en la región, de la explotación minera y de la formación de una sociedad nacional. Ana María Alonso (1997), a través de su obra *Colonialismo, revolución y género en la frontera norte de México*, relata cómo las ciudades del norte de Chihuahua, Coahuila y Sonora, luego de surgir México a la vida independiente en el siglo XIX, fueron una zona de frontera y violencia para el nuevo proyecto de Estado. Un territorio en disputas fronterizas, con procesos diversos de colonización marcados por el nomadismo de las poblaciones indígenas que les otorgó cierta independencia en comparación con las poblaciones asentadas en las regiones centro y sur, hizo “necesaria” la asunción de políticas extremas para incorporar al norte del país a la dinámica nacional.

Este proceso de colonización y formación del estado transformó a la sociedad rarámuri. Desde esta visión histórica, el estado de Chihuahua fue escenario de la fragmentación social provocada y auspiciada por el gobierno federal en la lucha contra los apaches aproximadamente a partir de 1830 y hasta 1880. Luchas que fueron apoyadas también por hacendados y familias de terratenientes que financiaron y coordinaron las campañas en las que intervinieron además de campesinos, integrantes de la comunidad rarámuri. Lo anterior deja ver que, contrario a lo que se plasma en las etnografías, la población rarámuri no ha sido en ninguna etapa de la construcción del estado un sujeto pasivo, sino que ha participado directamente en procesos políticos y militares, aun en contra de otras poblaciones indígenas. La situación actual en que se encuentra el pueblo tarahumara no es entonces gratuita.

Los rarámuri han estado directamente involucrados en procesos de explotación y de transformación de su cultura; memoria histórica que las versiones dominantes del multiculturalismo intentan borrar. J. Turner (1908) en

México Bárbaro, por ejemplo, aporta datos históricos de principios de siglo XX sobre la relación norte-sur de México; para dicho autor como para Ana Alonso (2002) el momento crítico se sitúa bajo el régimen de Porfirio Díaz. Durante este periodo se actualizó un estado esclavista que sometió a la mayoría de la población indígena y mestiza del país, haciéndola “trabajadora-esclava” que debía someterse a los maltratos físicos, las largas jornadas de trabajo sin descanso, condiciones de vivienda y alimentación precaria que generalmente las conducían a la muerte a corto plazo, los engaños para ser “contratada-secuestrada”, y a los abusos de poder por parte del mismo gobierno para robarles sus tierras.

El racismo ha caracterizado la relación estado-pueblo rarámuri. Montanaro (2010) analiza lo que podría enunciarse como el antecedente histórico de la política pública indigenista en Chihuahua, a partir de la Ley para el mejoramiento y cultura de la raza tarahumara, aprobada en noviembre de 1906. La autora analiza los factores que dieron lugar a esta ley de corte positivista que pretendía incorporar a los rarámuri al progreso y la modernidad, situación que encuentro similar a la incorporación multicultural de los rarámuri del siglo XXI.

Por su parte el antropólogo Juan Luis Sariago Rodríguez en sus obras *La cruzada indigenista en la tarahumara* (2002) e *Ideologías y modelos de desarrollo en la Sierra Tarahumara* (1995), hace un recuento de la política indigenista resaltando la posibilidad de acción de los sujetos y las resistencias. Enfatiza que los pueblos indígenas no han sido sujetos pasivos de esta política, sino que por el contrario, la gama de estrategias de resistencia ha sido diversa. Abarca desde el enfrentamiento violento y la oposición declarada, hasta la asimilación asumida y la aceptación forzada de imposiciones externas; pasando por la resistencia pasiva y, especialmente, la reapropiación y reinterpretación de imposiciones externas de acuerdo con sus intereses.

La capacidad de acción de los sujetos rarámuri es también abordada por Ángel Acuña Delgado (2003). Este autor afirma que dicha cultura adopta las

influencias de manera selectiva a través de “la resistencia pacífica”, similar a lo que propone Scott (1985), la cual describe como una actitud no beligerante que asume la presión que sobre ellos se ejerce, pero selecciona lo que no le interesa. Describe la resistencia como un valor social importante del que depende el mantenimiento cultural y la identidad étnica, relacionándolo además con su resistencia física. Esta resistencia pasiva es también abordada tangencialmente por Mario Herrera Bautista (2010) quien la define como una plasticidad hacia lo nuevo. En esta investigación cuestiono la resistencia pasiva, extendiendo el estudio de Sariego hasta la época multiculturalista actual. Sobre todo, hago énfasis en la plasticidad propuesta por Herrera Bautista, o las influencias selectivas como las llama Acuña Delgado. Dejo abierto el panorama no sólo a la resistencia como confrontación directa, sino también, a las decisiones de participar del proyecto turístico Barrancas, pero analizando las modalidades que dicha participación considera.

Al enfatizar la capacidad de acción de los sujetos rarámuri, hago una crítica a las etnografías realizadas en la zona que describen una comunidad intacta, ancestral con poco o nulo contacto con el mundo occidental. Este tipo de etnografías centra su análisis en la descripción de elementos culturales como los actos ceremoniales, la siembra, el teswino, la división política y familiar, el patrón de asentamiento. Creando la imagen de una reproducción cultural de cierta forma inamovible y repetitiva; posición que se encuentra planteada principalmente en los trabajos de Basauri (1929); Beltrán (1953); Plancarte (1954); Dunne (1958); Benítez (1967); Kennedy (1970, 1996); Bennet y Zingg (1978); Rodríguez (1982, 1985); Lumholtz (1985); Velasco (1987); Neumman (1991); Altamirano (1992); Naranjo (1995); Urteaga (1997); Fontana (1997) y Delgado (2003).

De esta manera, abordo la parte histórica de la formación de las identidades en la región, como un proceso en el que los actores locales reconstituyeron las prácticas del estado. Es decir, cómo los rarámuri contestaron los términos en que el sistema político los constituyó como subordinados (Harvey, 2011).

Realizo una reconstrucción histórica para estudiar la revolución cultural que el estado y las comunidades rarámuri crearon; analizando la transformación de las identidades y el cómo las instituciones incorporaron a las comunidades dentro de las ideas hegemónicas del indigenismo.

Asumo que el campo de fuerza donde se mueve el estado y la población es complejo, fruto de relaciones y tensiones previas entre centro y localidad. La cultura popular, como le llama Roseberry (2002), no es un depósito intemporal de los valores igualitarios tradicionales y auténticos, ni tampoco el estado es una máquina de fabricar consensos. Vinculando a la cultura popular con el estado, y dándoles forma, hay un campo de fuerzas multidimensional y dinámico.

La etapa del indigenismo en la tarahumara, iniciada a partir de los años treinta, es analizada por los antropólogos Juan Luis Sariago (2002) y Arnulfo Embriz (1992), quienes hacen un recuento sobre los matices de implementación de esta política de acción nacional. Arnulfo Embriz estudia la transformación institucional a través de la acción del INI; mientras que Sariago analiza el proceso ideológico-político de esta transformación cultural.

Aun cuando ambos investigadores ilustran mi investigación sobre esta relación entre estado y población rarámuri, la propuesta de Juan Luis Sariago me permite analizar las luchas autonómicas. Aunque desde la propuesta indigenista, surgieron en la tarahumara como una línea alternativa y hasta cierto punto contraria a la preocupación por la construcción de la identidad nacional desde la asimilación - mestizaje y la integración. Ello revela que el indigenismo no era uno solo y que sus fines y prácticas podían ser flexibles. Me interesa extender esta discusión para comparar y analizar la actual propuesta de autonomía y autodeterminación que las reformas multiculturales plantean.

Este contraste entre indigenismo integracionista y el multiculturalismo es abordado por Sieder (2002). La autora afirma que hay una ruptura con el mito de la ciudadanía universal del siglo XX a partir del surgimiento de las autonomías. Si bien, coincido con su análisis, los planteamientos autonómicos que surgieron en la región tarahumara en la época indigenista me exigen un

análisis más a detalle del caso. Encuentro a través de la investigación, que la ruptura de la que habla Sieder no es real en el estado de Chihuahua. Que la autonomía propuesta desde el estado actual multicultural, es sólo una nueva versión de la política de antaño, en la que la élite gobernante se sigue planteando la necesidad de restringir a la población rarámuri en la libre disposición de sus territorios y recursos.

Un nuevo proceso contradictorio de segregación/incorporación se está gestando en las políticas del multiculturalismo. En la materialización del reconocimiento al “valor” de la población indígena en Chihuahua, el estado a partir de su finalidad inamovible “desarrollo”, transforma su política y estrategias de “inclusión”, y transforma las identidades de sus sujetos. Este proceso de transformación cultural incluye no solamente la conversión en mercancía de elementos simbólicos de los rarámuri, sino también, la conversión de un elemento crucial de su reproducción sociocultural: el territorio. El reconocimiento del derecho a la diferencia cultural no implica el colapso de las relaciones de dominación que caracterizó a la acción gubernamental de Chihuahua en el siglo XX, sino que constituye una nueva forma de dominación y explotación.

La desigualdad social tiene bases tanto culturales como económicas y políticas que hacen necesaria una revalorización (Honnet, 2010), y también una redistribución de poderes y beneficios (Fraser, 1997). Deben reconocerse y revalorarse en los ámbitos político, normativo y económico, las diversas formas de organización fuera del Estado nacional y de su autonomía; así como replantearse las atribuciones de la función pública.

Encontré pocos estudios sobre cómo los actores rarámuri y los actores gubernamentales han puesto en práctica las recientes políticas del reconocimiento a la diversidad cultural. Algunos trabajos enfatizan la relevancia de considerar los “usos y costumbres” en los procesos de administración y procuración justicia del estado, sobre todo en las áreas civil y penal (González, 1992). Aunque proponen un panorama de las políticas normativas

pluriculturales en la entidad, no abordan la trascendencia del derecho de los rarámuri a sus recursos y territorio, y se refieren de manera ambigua al derecho histórico a la tierra y territorio étnico de los rarámuri.

Las políticas multiculturales contemporáneas no son casuales, se producen en un contexto histórico marcado por el control de las identidades rarámuri y sus recursos. Viejos y nuevos actores ahora ligados al capitalismo global han entrado a un escenario local, donde los rarámuri pueden reclamar derechos al territorio. La memoria histórica y la identidad rarámuri están surgiendo como elementos decisivos ante procesos de desposesión y explotación que promueve Barrancas del Cobre, a través de la figura jurídica de un fideicomiso con inversiones millonarias --privadas y públicas--, para la conversión del territorio, el paisaje y la fuerza de trabajo rarámuri en objetos de explotación.

Sobre el proyecto Barrancas del Cobre hay algunos estudios que se enfocan a sus consecuencias en términos de conflictos sociales y culturales. Por ejemplo, G. Meyer (1996), analiza los conflictos sociales, económicos, ecológicos e interétnicos. Federico Mancera, Alonso Rodríguez y Arturo Herrera (1998) abordan los Impactos culturales. Joseph Wampler (1978) enfoca su análisis a la historia de los indios tarahumaras y de los ferrocarriles de Chihuahua al Pacífico. Cada uno provee datos para entender las dinámicas socioculturales de la región. Sin embargo, mi interés es estudiar los derechos indígenas al territorio y los recursos, y su relación con el capitalismo global a través de la acumulación por desposesión. Enfoque que Mayer no considera dentro de los impactos sociales, económicos e interétnicos, pues hace referencia únicamente al aprovechamiento desigual que hay entre rarámuri y mestizos.

Sobre el proyecto turístico Barrancas del cobre y su relación con la tierra, Meyer (1996) identificó que, dentro de los conflictos sociales, económicos, ecológicos e interétnicos generados por éste, es la explotación de tierras lo que agudiza la situación problemática en la zona. Estos conflictos refuerzan mi idea de que la vulneración “legal” del derecho al territorio

constituye lo central en un estado que se define a sí mismo como multicultural. Cuando por un lado, reconoce derechos y, por otro, permite y promueve la acumulación por desposesión no sólo de tierras, sino también, de identidades culturales.

Otros autores como Juan Luis Sariago (2002), Ángel Acuña Delgado (2003) y Mario Herrera Bautista (2010) consideran el megaproyecto Barrancas como una opción de desarrollo en la región que altera la dinámica social y que además, en términos de Herrera Bautista, explota el recurso paisajístico sin que los rarámuri sean llamados ni a la organización ni a los beneficios. Sin embargo, no discuten en qué dinámicas globales y de transformación del estado multicultural y de luchas políticas locales, se insertan las inversiones que explotan la identidad y los recursos. Aun cuando me remito a la falta de participación de la población rarámuri en el diseño y organización del proyecto turístico, así como su desigual participación en los beneficios; profundizo, más bien, en las implicaciones de dicho proyecto desde la perspectiva de los derechos indígenas insertos en el multiculturalismo neoliberal. Entender esta dinámica requiere indagar acerca de los orígenes del multiculturalismo.

Mi interés es analizar las relaciones de poder-dominación-explotación que hace posible las políticas del estado en relación a la población indígena de la región; más no, los impactos del proyecto turístico Barrancas del Cobre desde un enfoque de alteraciones culturales, como proponen Federico Mancera, Alonso Rodríguez y Arturo Herrera en su texto *Impactos culturales del plan maestro "Barrancas del Cobre" (1998)*, y Joseph Wampler en *La Barranca del Cobre México (1978)*.

Es evidente que las características del proyecto lo hacen inaccesible para las comunidades rarámuri por la competencia desigual entre inversionistas y pobladores. Por lo que, Sariago (2008) propone un replanteamiento del proyecto turístico que más bien fomente la elaboración de microproyectos y promueva la capacidad de control y autogestión de las comunidades. No obstante, el objetivo de este estudio es el Fideicomiso Barrancas como un instrumento para la

desposesión de territorios en beneficio del capital, implementado en las comunidades rarámuri precisamente bajo el discurso del desarrollo. Analizo quiénes están interesados, por qué y cómo participan en este proceso de despojo de identidades históricas, y especialmente pretendo conocer, cómo las comunidades rarámuri se posicionan en estas inversiones y con qué recursos políticos, legales y repertorios culturales lo hacen o cuentan.

En esta búsqueda me aportan teóricos como Harvey (2011), quien propone que ante el fenómeno de sobre-acumulación que caracteriza al capitalismo global, el capital busca nuevos espacios para incorporarlos a los circuitos de explotación, como el territorio y la cultura. Esta propuesta la discuto en el análisis del proyecto Barrancas del Cobre como un ejemplo de desposesión cultural. Incluir no sólo la desposesión de tierras, sino la mercantilización de la identidad cultural, fenómeno extendido en México y América Latina. Autores como Culler (1988), Yúdice (2002), Comaroff (2011) y Pérez Galán (2012), me guían en el análisis del uso de los elementos culturales como un recurso; así como la dualidad que esto conlleva en el reforzamiento de estructuras de dominación y discriminación. Fundamentan también el análisis de la constitución de nuevos espacios para el reposicionamiento cultural, como la reproducción cultural manifiesta –antes negada por el asimilacionismo- y, por otro lado, las luchas legales y la movilización pública consecuencia de las inconformidades.

Retomo la postura teórica que promulga que las diferencias sociales y culturales están asociadas a relaciones de poder y dominación y que las políticas del multiculturalismo, que aparentemente es incluyente, contribuyen a la construcción de jerarquías y nuevas formas de explotación. Esta corriente propone que es necesario un reconocimiento de las diferencias culturales pero además una redistribución del poder económico y político. Desde esta perspectiva analicé autores como Charles R. Hale (2005), Silvia Rivera Cusicanqui (2010), Catherine Walsh (2005), Nancy Fraser (1997), Daniel Gutiérrez Martínez (2006), Álvaro Bello (2006). Laura R. Valladares de la Cruz (2009) y Žižek (1988).

Nancy Fraser (1997) afirma que las injusticias de reconocimiento están profundamente imbricadas con las injusticias de distribución, por lo que resulta imposible enfrentar adecuadamente las primeras si se les aísla de las segundas. Esto implica reubicar la política cultural en relación con la política social y vincular las exigencias de reconocimiento con las exigencias de redistribución.

Es decir, según Fraser, no es suficiente con el reconocimiento de las diferencias culturales, sino asumir que hay también una desigual distribución de los recursos que habrá de corregirse. Por su parte Axel Honnet (2010), haciendo una crítica a Fraser, señala que la lucha por la distribución se halla anclada en una lucha por el reconocimiento de aquello que hace que una actividad social sea socialmente necesaria y valiosa, el reconocimiento tiene pues un sentido moral.

Respecto a la diferencia en un contexto de relaciones de poder, se pronuncia también Álvaro Bello (2006), quien retoma la afirmación de que el conflicto no es solo cultural sino que la desigualdad tiene bases económicas y políticas. Lo anterior, si bien no es nada nuevo, parece ser omitido por el proyecto multiculturalista de corte cultural, según lo apunta Catherine Walsh (2005), pues dicho proyecto basándose en los principios liberales de individualidad, igualdad y tolerancia, deja intactas las estructuras e instituciones de privilegio.

Estructuras de poder que tienen un origen colonial y no ontológico (Mignolo, 2003), lo que entonces desde mi perspectiva las hace proclives a ser destruidas o transformadas. Abonar a la valorización de las diferencias culturales y la reestructuración de las relaciones de poder económicas y políticas apunta no sólo a un cambio de política, sino también en la posición de las relaciones entre Estados nacionales, y entre gobiernos nacionales y su población.

A partir de lo que denomina “multiculturalismo neoliberal”, Hale (2005) sugiere que el reconocimiento a los derechos colectivos son una parte integral de la ideología neoliberal y no le son contradictorios. Al menos no desde la manera en que han sido plasmados por los instrumentos internacionales; que en

un momento dado pueden esgrimirse como instrumento legal emancipatorio pero al mismo tiempo, pueden producir neutralización de la oposición política y enfatizar las jerarquías raciales.

En este mismo sentido, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) afirma que el multiculturalismo oficial neutraliza las exigencias de los pueblos. Desarticulación de la movilización política, también señalada por Laura R. Valladares (2009), quien añade que el reconocimiento de derechos culturales tiene como objetivo utilizar la diversidad cultural para incorporar a los indígenas a las redes de reproducción del capital, en detrimento de sus demandas políticas de los pueblos indígenas.

Héctor Díaz Polanco (2006) analiza la incorporación de la cultura a la circulación del capital e introduce el término de capitalismo Salvaje,⁴ es decir, un tipo de capitalismo que sabe absorber y explotar las diferencias culturales; y donde la nueva mercancía es la imagen diferenciada. En términos de Pablo Lazo (2010), realidad que enmascarada en la idea de “desarrollo” permite la explotación de territorios e identidades indígenas.

Para Zizek (1988) es en este proyecto de explotación de capitalismo salvaje o tardío como ella lo denomina, donde surge la aceptación del otro folklórico y el odio hacia el otro real. Las poblaciones indígenas como el “otro”, frente a la población occidental”, es permitida en tanto su diferencia visible (lengua, ritos, vestimenta) aparece como redituable al capital. Esto, sin que de ninguna manera el proyecto multicultural neoliberal considere como una posibilidad real, la autonomía de los pueblos en la disposición total de sus territorios y recursos materiales, naturales y culturales.

De tal forma que, aun cuando el estado reconozca el derecho a la identidad cultural diferenciada para la población indígena rarámuri del norte del estado, ese reconocimiento no alcanza a la restitución territorial ni trastoca los parámetros generales de desarrollo (Sieder, 2002), sino que comercializa con la diferencia, permite y promueve su explotación. Esta desposesión de recursos

⁴ Otra concepción es la de capitalismo desregularizado, aportada por la economía política.

identitarios y territoriales la abordo desde la teoría de la acumulación por desposesión manejada por David Harvey (2003).

Analizo cómo, en este contexto neoliberal, el capitalismo se reformula; y tal como lo señala Roseberry (1989), va abriéndose nuevos campos para superar la crisis de sobre acumulación, consistente en la aparición de un excedente de capital, y en ocasiones de fuerza de trabajo, que permanecen ociosos, sin salidas rentables. Estas crisis pueden ser superadas creando más trabajo público o buscando nuevos espacios de explotación, donde el capital pueda invertir al menor costo y obtener grandes beneficios. Aclaro por qué ahora y en este caso hablamos de desposesión y no de despojo en términos jurídicos. En tanto que, a través de la desposesión los actores del capital, amparados en la legalidad, restringen la posesión no reconocida que las poblaciones ejercen sobre su territorio; limitando y transformando su uso y disfrute. Mientras que el despojo supone una disposición absoluta sobre el territorio, retirando a las poblaciones de toda posibilidad de uso y ocupación, y busca finalmente el ejercicio de la propiedad.

La acumulación ha sido definida por Carlos Marx como el proceso histórico de separación entre el productor y los medios de producción; de manera que se produce la conversión de un bien de propiedad común en un bien de propiedad privada en donde los productores son convertidos en fuerza de trabajo. A esta génesis del modo de producción capitalista Marx le denominó acumulación primitiva. Los procesos de acumulación primitiva incluyen, entre otros procesos, los procesos coloniales, neo coloniales e imperiales de apropiación de bienes (Harvey, 2003).

En tiempos del capitalismo global han surgido nuevos espacios de explotación, el consumo va desplazándose hacia otras prácticas que atienden no solamente a un giro económico, sino también cultural. Ante estos cambios sociales la acumulación se mantiene como un proceso flexible, debiendo ajustarse a los cambios y encontrar en ellos nuevas y mejores maneras de sobrevivencia a través de nuevos mercados.

Es aquí donde se inserta la explotación de los territorios y recursos por el valor generado ya no en torno a su capacidad productiva, sino al elemento identitario y cultural adherido a ellos; permeado de un halo “diferente” o “exótico” en referencia a los campos de manejo del capital. Campo nuevo de explotación donde quedan perfectamente insertos los proyectos de turismo cultural y etno turismo, y parte a lo que refiere la llamada acumulación por desposesión. Este fenómeno que como respuesta a las crisis de sobreacumulación capitalista, obedece a la necesidad de invertir en áreas más rentables con miras en el aprovechamiento de recursos naturales, territoriales y de trabajo a bajo costo.

Esta idea del cambio en la acumulación originaria es también abonada por Roseberry (1989), quien propone analizar el capitalismo a nivel local como una realidad construida a partir de múltiples relaciones en un espacio construido socialmente. Esta construcción del espacio sugiere una continua organización en la estructura de acumulación de capital que conlleva a crear nuevas estructuras de dominación (líneas regionales, étnicas y nacionales) y a extender el capital hacia regiones antes ignoradas; fenómeno al que llamó “arreglo espacial” (Roseberry, 2002).

Finalmente, respecto al reconocimiento del “valor” y derechos de las poblaciones indígenas a mantenerse como comunidades diferenciadas, materializado en la región rarámuri, se han realizado pocos estudios antropológicos. Silvia Ramírez Romero⁵, en su tesis doctoral, analiza cómo distintos actores sociales interactúan para operar los discursos de los derechos de los pueblos indígenas, a través de su interacción en redes de mediación política articuladas en torno a la defensa de los derechos de la tierra, territorio y bosques. Su trabajo describe el papel de las asociaciones civiles en la defensa de los derechos de los rarámuri, y cómo las ONGs han contribuido a enlazar a los rarámuri en redes más amplias de relaciones políticas.

⁵ Derechos indígenas y redes de mediación política en la tarahumara: Los actores sociales y su interrelación con el conflicto territorial de pino gordo por la tierra y el bosque, México, 2007, Tesis de Doctorado FLACSO-México.

implementación, pero sobre todo el cómo contempla la participación de la comunidad rarámuri. Sin embargo, el análisis lo llevo a cabo bajo la lente de los procesos históricos a partir del siglo XX; etapa durante la cual, considero, Gobierno del estado de Chihuahua delinea con mayor claridad una política para los pueblos indígenas.

La tarea de analizar cómo las comunidades rarámuri se han involucrado y/o han sido incorporadas en las políticas culturales que el estado mexicano ha diseñado en la Sierra de Chihuahua, a partir de una política de desarrollo turístico concretada en el mega proyecto Barrancas del Cobre, la realicé desde la etnografía.

De acuerdo con Geertz (1987), la etnografía no es una cuestión de métodos, es un todo donde se involucran método y teoría. Estas palabras adquirirían sentido al regresar a Tarahumara después de un periodo de formación antropológica. Sin embargo, al método y a la teoría se sumaba la experiencia como otro de los actores en la región. Como un actor ubicado claramente en pos del apoyo de las decisiones de la población rarámuri, frente a las ofertas/imposiciones gubernamentales y privadas.

El regreso para el estudio de campo estuvo marcado por diferencias. Llevaba conmigo otras posturas como las teorías post-coloniales; veía las cosas distintas, cuestionaba mi propio actuar y mis propias lógicas de creyente -un tanto acrítica- de los derechos indígenas. Así fui recuperando la experiencia recogida durante la etapa de voluntariado, y la conjugué con mi estancia de trabajo de campo, realizado de septiembre a diciembre de 2012.

Como lo exige el trabajo etnográfico, en mi estancia en las comunidades mantuve una interacción constante con sus habitantes, con el fin de obtener no sólo un acercamiento descriptivo sino también analítico, donde inscribir la realidad social no documentada, y donde inscribir el conocimiento local (Rockwell, 2011).

Anclé la investigación en la relación y las múltiples interacciones que se dan entre los sujetos rarámuri y el estado, específicamente, en aquéllas a través de las cuales se materializan las acciones legales y sociales que el gobierno promueve –sobre todo en esta última década-- en torno a la “valorización” y reconocimiento de la diferencia cultural. Fue un estudio enfocado mayormente a la acción de los sujetos, tanto rarámuri como gubernamentales en la instrumentalización de políticas multiculturales de estado.

De esta manera, analicé en un primer momento, cuál ha sido el contraste de las políticas indigenistas aplicadas en la entidad a partir del siglo XX con las actuales políticas multiculturalistas. Este primer punto que constituye el antecedente de la investigación, lo abordé desde la revisión documental/bibliográfica. Lo que me permitió observar cómo las políticas públicas y gubernamentales han delineado la relación entre pueblo rarámuri y estado, y de qué manera han concebido a esta población como partícipe de una idea de “progreso nacional”. Desde la explotación de su fuerza de trabajo en las mineras, hasta la actual explotación de su diferencia cultural en el proyecto Barrancas del Cobre, que mueve al estado neoliberal y al capitalismo global.

En cuanto a la relación actual entre estado “multicultural” y población rarámuri, desde la implementación del proyecto de desarrollo turístico Barrancas del Cobre, utilicé también la entrevista. La entrevista, en términos de Adrián Scribano (2003), me permite conocer las motivaciones, creencias y sentimientos de las personas respecto al tema. Así recogí las representaciones de los sujetos involucrados teniendo en mente, que tal como lo señala Eduard Bruner (1986), lo que se obtiene a través de las entrevistas viene de distintos niveles de vivencias, de manera que lo que se expresa en las entrevistas no es la realidad ni la experiencia en sí misma, sino la representación de todo este proceso en los sujetos.

Me entrevisté con los Siríame primero de las comunidades de Bakajípare y Wetosachi: Lorenzo Moreno Pajarito y María Monarca. También trabajé con otras personas de las comunidades que han participado en el diálogo, y la

denuncia del Fideicomiso turístico, como la segunda Siríame de Wetosachi: María Luisa. Por otra parte, el trabajo lo realicé también con los integrantes de la Consultoría Técnica Comunitaria CONTEC, que ha colaborado con las comunidades rarámuri en el proceso legal.

La finalidad de estas entrevistas, fue analizar la representación de su experiencia en la relación con las autoridades gubernamentales y sujetos particulares a cargo del proyecto turístico. Abarqué aspectos de trato personal, dificultades del proceso de diálogo y denuncia, respuestas favorables, apoyos sumados, y sobre todo su propia opinión sobre el respeto que las autoridades del estado han mostrado sobre los derechos e identidad del pueblo rarámuri. Traté de desentrañar –no sin dificultades- cuál ha sido su experiencia con el proyecto turístico, cuáles han sido desde su punto de vista los beneficios y cuáles los efectos negativos, así como cuál es la opinión que tienen respecto a la manera en que dicho proyecto publicita su cultura.

En las comunidades fui una más del equipo de CONTEC que intentaba apoyar a la comunidad, hice amistad con las mujeres y permanecí ahí, haciendo visitas algunas veces y preguntando cosas dentro de las charlas. Nadie me ubicó, creo, como estudiante, como investigadora; pues participaba de las actividades de formación y protesta. Sin embargo, tampoco era parte del equipo de CONTEC, poco a poco me fui relacionando con ellos, y analizando su operación. Aún desde un mismo lado de la línea hay posiciones diversas y sujetas a análisis.

Acudí al Congreso Local, a la Secretaría de Economía (antes turismo) y a la Dirección de Turismo del municipio de Bocoyna a entrevistarme con algunos funcionarios para conocer su visión respecto a la población rarámuri y su participación en el desarrollo. Me interesaba conocer su punto de vista sobre la implementación del proyecto Barrancas del Cobre y su impacto sobre la población rarámuri de la zona.

Durante este trabajo fui percibida por los funcionarios como la estudiante ajena al conflicto y a las organizaciones que colaboran con las

comunidades. Esto me permitió desempeñar cierto “espionaje”, y ser sujeta incauta de los discursos de la transparencia pública que aparecía de manera reiterada.

En los sitios turísticos hice también uso de la entrevista dirigida a cuatro sujetos: las artesanas comerciantes y comerciantes rarámuri, los comerciantes y artesanos mestizos, los administradores de los servicios turísticos, y los turistas. Con las artesanas comerciantes me propuse conocer su opinión sobre el turismo y su interés por conocer la cultura rarámuri; así como sus observaciones sobre la publicitación de su cultura como atractivo turístico, y el trato que reciben por parte de los turistas, las autoridades y la población local.

De los comerciantes y artesanos mestizos obtuve algunos elementos sobre su relación con los artesanos rarámuri, su opinión respecto a su cultura y su experiencia propia con el proyecto turístico. Los problemas que han enfrentado y su conocimiento y perspectiva respecto a la problemática en torno a los derechos de la población indígena afectada por dicho proyecto. En general, los administradores de los servicios turísticos manifiestan una posición positiva respecto a los alcances del proyecto turístico en el desarrollo de las comunidades rarámuri.

Finalmente de los turistas aprecié cuál es el interés que les mueve a visitar esos puntos turísticos, su conocimiento sobre la población rarámuri y su relación con el proyecto turístico. Un elemento importante en este trabajo con turistas fue también el impacto que en ellos tiene la publicidad.

La observación y la observación participante, como herramientas metodológicas me permitieron, en términos de Rosana Guber (2001), detectar las situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad. El objetivo concreto de implementarla fue tratar de detectar y posteriormente explicar cómo se van construyendo las relaciones en torno al Fideicomiso turístico y el sostenimiento de la vida comunitaria. Tomé en consideración el marco de interrelación entre las escalas micro y macro (Rockwell, 2011) en la participación de las dinámicas cotidianas

de la realidad en cuestión, enfocando la atención hacia las personas que intervienen, cómo es que intervienen y qué realidades están presentes aunque no sean notorias.

Concluyo que observar participando lo arruina todo, y despierta. Despierta nuevas críticas, acerca la mirada a sutiles imposiciones de resistencia, a nuevas formas de discriminación y esencialización a través del discurso del posicionamiento y respeto de los pueblos. Observar participando me ha desamorado de mí y las élites modernas de lucha, y me ha enamorado de ellos, de los otros y nosotros, con todas las contradicciones y debilidades, con todas las negociaciones.

A través de la observación participante pude involucrarme activamente con las mujeres artesanas, acercarme un poco a la dinámica a través de la cual participan en este proyecto, y cómo altera su vida comunitaria y familiar: horarios, actividades limitadas por la labor en el proyecto turístico, beneficios en cuanto a la percepción económica. Además de involucrarme directamente en actividades de defensa del territorio como reuniones, talleres, manifestaciones, que quedarán detalladas en la tesis. Una parte importante de la observación participante estuvo también enfocada a analizar la afluencia turística. Qué clase de turismo acude a la región y sobre todo la relación que se da entre turistas y sujetos rarámuri, entre administradores de los servicios turísticos y sujetos rarámuri, entre estos últimos y los comerciantes mestizos; así como entre las mismas artesanas comerciantes.

En cuanto a la relación entre sujetos rarámuri y turistas me interesó observar los matices de esta relación: en qué momentos se dio, con qué fin y de qué manera se desarrolló, cuál fue el proceso de venta, cómo los rarámuri se dirigían al turista, qué comentaban, qué preguntaban; y cuál era el interés del turista: hacia dónde se dirigió, qué hizo, si tomó fotografías qué tomó.

Finalmente realicé un análisis de la mercadotecnia empleada en el proyecto Barrancas del Cobre, con el fin de analizar la inclusión en él de un concepto de identidad rarámuri, de qué manera la construye a través del

discurso y de la imagen, qué elementos le interesa resaltar o crear y cuál es su impacto sobre el turista y sobre la misma población. Reafirmando estos aspectos en las entrevistas con visitantes.

Apuntes sobre el trabajo de campo

En torno al trabajo de campo me interesa hacer las siguientes precisiones: Decidí acercarme a las comunidades que ya habían iniciado algún procedimiento jurídico en defensa de su territorio contra actos de terceros, que con fines turísticos, efectuaban sobre tierras y territorios de la comunidad, actos de desposesión o restricción de uso. En atención al tiempo de trabajo de campo consideré que esto me facilitaría obtener los datos para el comparativo entre el discurso multicultural de la participación del pueblo rarámuri en los beneficios del desarrollo turístico, y la realidad de explotación de los elementos culturales y territoriales- naturales, amparada en la violación de derechos.

Este contexto de comunidades ya confrontadas, si bien no directamente con el proyecto turístico como tal, sino con los individuos que materializan los despojos y el cambio de uso de suelo de los territorios indígenas --como lo son la administración ejidal y los propietarios particulares--, me permitió obtener datos de manera más rápida sobre la defensa de los territorios. Desde esta posición pude obtener datos como la composición de las comunidades, sus exigencias, su experiencia diaria sobre el proceso legal, así como la representación que sobre ellas forma la asociación civil que las acompaña.

Por cuestiones metodológicas, para realizar las entrevistas con las artesanas que comercian en el poblado de Creel, decidí auxiliarme de Rebeca González, compañera rarámuri, acompañante de una cooperativa de artesanas, habitante de la comunidad de Samachike, con quien trabajé durante mi estancia en la región como voluntaria (2009-2011). Esta decisión obedeció a que el periodo más prolongado de trabajo de campo lo pasé en las comunidades de Bakajípare y Wetosachi, y en la estación Divisadero, donde ya tenía más cercanía con las artesanas. De manera que con las artesanas de la localidad de Creel el contacto fue más breve y dificultó mi comunicación con ellas.

Por otra parte, la dificultad de comunicación derivó de mi desconocimiento de la lengua y de la experiencia de contacto breve con algunas personas de la región alta tarahumara. Experiencia que me indicaba que no hablarían conmigo y que además mi presencia limitaba el desenvolvimiento tanto de Rebeca como de su interlocutora. Rebeca se sentía más cómoda acercándose sola a las artesanas y hacer plática sin realizar una entrevista formal.

Decidimos entonces que Rebeca llevaría a cabo las entrevistas que juntas preparamos, traducimos y revisamos. Poco a poco fue explicando a las artesanas que yo era una estudiante, que me interesaba saber cómo la pasaban ellas como artesanas en Creel y que ella me estaba ayudando a realizar el trabajo porque éramos amigas y habíamos trabajado juntas, luego, cuando Rebeca lo consideraba oportuno, me las presentaba.

Rebeca se identificaba con las entrevistadas no sólo por ser rarámuri, sino también por ser artesana, de manera que las charlas se daban en torno, además de las preguntas que llevaba preparadas, en la labor artesanal, las dificultades que se presentan, o simplemente en compartir consejos para la venta y defensa de los precios. Sin embargo, las cosas no fueron tan sencillas, aun cuando Rebeca es rarámuri y fue muy cautelosa en la forma de acercarse a las artesanas. Las que viven en Creel (algunas originarias de la comunidad de San Ignacio), y que yo asumía serían más abiertas al diálogo, por su constante contacto con personas que no son de su comunidad, se negaron a hablar con ella, sobre cualquier tema. Esta situación incomodaba a Rebeca, pues no le dirigieron ni una palabra.

Algo que también llamó mi atención durante el desarrollo de las entrevistas fue el peso de la escolarización mestiza como sinónimo de conocimiento. A pesar de que nosotras queríamos recoger la experiencia de su actividad, muchas de las artesanas entrevistadas por Rebeca eran insistentes en señalarle que ellas no sabían nada, que no podían decir nada porque “no sabían ni una letra”. Esta situación me llevó también a reflexionar sobre la violencia simbólica (Bourdieu, 1999, 2001) que puede representar la realización de una

entrevista en estas condiciones de primer contacto, y de una inadecuada estrategia de implementación. Al final de todo este proceso, y reflexionando sobre nuestra experiencia en éste, Rebeca me hizo saber la importancia del conocimiento obtenido sobre lo que pasa en otras zonas de la sierra; en especial, sobre lo que las mujeres tienen que hacer para poder vivir. Lo que motivo a Rebeca a compartir con las artesanas, en más de una ocasión, la experiencia que tuvimos juntas sobre el aprendizaje de los derechos y el valor del trabajo de las mujeres. Si bien, en las artesanías trabajan también algunos hombres manufacturando objetos de madera, la mayoría de las artesanas y todas las vendedoras son mujeres.

También, Rebeca expresó la dificultad de las entrevistas, y su interés por haber querido entender con mayor profundidad la investigación con el fin de aportar más a éste trabajo; en tanto, desde mi punto de vista, fue una de las partes mayor logradas. Lo anterior llevó a cuestionarme las limitantes de mi investigación y del trabajo de campo. Aclarando que, con Rebeca trabajé previamente el tema, traté de explicar de manera clara por qué surgió mi interés y a dónde quería llegar con la investigación. Trabajamos diariamente las preguntas para ver si estábamos entendiendo lo mismo, no obstante, reconozco no se logró del todo dicha comprensión y/o lenguaje común.

Me pregunté, si Rebeca, con quien insisto, trabajé previamente el tema, no sabe a dónde quiero llegar ni lo que quiero decir, ¿Qué será del resto de la gente con quien el contacto es más breve?. Asumiendo, por un momento, que el contenido de mi tesis estaría limitado de más, y que incluso no podía ser cierto lo que hablara de la vivencia de la comunidad rarámuri respecto al reconocimiento de su cultura y explotación en el turismo de Barrancas del Cobre, pues nunca podía estar en sus zapatos.

En coincidencia con Bajtín (1989, 2000) me atrevo a afirmar que no hay una única mirada, que así como la población rarámuri se ha construido en su relación entre sí mismos pero también con los “externos”; yo construyo esta “verdad” desde mi conocimiento y el conocimiento reflexionado con Rebeca,

así también desde el contacto que establecí con la comunidad rarámuri. Afirma Bajtín que no es necesario convertirse en el otro para conocer su realidad, pues aquel otro no ve de sí mismo lo que yo puedo observar, y de la misma manera juntos construimos un “otro” distinto.

Hablo entonces, desde mi mirada, desde lo que ellos me dejaron mirar, de lo que Rebeca construyó y construimos juntas; quedando muchas reflexiones abiertas. Confío en que aunque nuestras lógicas e intereses van por caminos diversos tenemos también puntos de encuentro, lo que confirmé cuando revisaba el contenido de las entrevistas realizadas por Rebeca y éstas enriquecían la investigación como si ella supiera a dónde yo había querido llegar. “La única forma adecuada de la expresión verbal de una auténtica vida humana es el diálogo inconcluso”, afirma Bajtín, “la vida es dialógica por su naturaleza”.

Estructura por capítulos

En el capítulo primero hago una breve ejemplificación y contextualización de la comunidad rarámuri desde mi experiencia. Señalo elementos como la organización familiar y comunitaria, el sistema de autoridades y los eventos de unión comunitaria como las fiestas, los juegos y los juicios, como principales formas en que la comunidad rarámuri expresa su ser comunitario y hace uso de su territorio.

En el capítulo segundo discuto la formación de políticas públicas en el estado de Chihuahua en relación a la población indígena a partir del siglo XX. Consideré este siglo para el análisis porque es una etapa determinante en la formación de la visión de estado moderno en el que la población rarámuri aparece de manera importante. Existe durante esa etapa una noción clara y abierta de incluir a la población rarámuri a la “civilización” y a los procesos del capital, ya sea como consumidores o como mano de obra.

Este capítulo me da pie para analizar cómo en Chihuahua desde su constitución como estado ha existido una política de trato hacia las poblaciones indígenas; sobre todo cómo esta política ha girado en torno a los intereses de los

procesos del capitalismo entendido como la modernidad. Política que continúa hasta ahora y que sigue dibujando la relación con las poblaciones indígenas, lo que me ayuda a centralizar y analizar los procesos actuales en torno a la explotación turística en el Fideicomiso Barrancas del Cobre.

Realizo un breve análisis desde la Ley de Civilización de 1906, pasando por las propuestas del indigenismo entorno al desarrollo para llegar a la época actual. En la cual, si bien me interesa tocar las reformas legales en torno al tema indígena, la finalidad es analizar cómo a pesar de que el país entra en una etapa de supuesto reconocimiento de la diferencia cultural, digna de “autonomía”, la política con los pueblos se sigue delineando en torno a lo que es conveniente para los intereses económicos nacionales, en tanto, los territorios y el pueblo rarámuri siguen explotados.

En el capítulo tercero discuto sí la adopción de nuevas políticas públicas y legislativas en torno a la población rarámuri en Chihuahua abona hacia la multiculturalidad, y qué tipo de multiculturalidad genera el gobierno de Chihuahua. Partiendo de que el estado de Chihuahua se suma al reconocimiento legal de los pueblos indígenas y sus derechos, analizo cómo se inserta la diferencia cultural en un estado de corte neoliberal. Entiendo como proyecto neoliberal, las prácticas de economía política que proponen que el bienestar humano puede ser alcanzado a través de liberar las capacidades y libertades empresariales de individuos dentro de un marco institucional caracterizado por la propiedad privada, el libre comercio y el libre mercado.

Esta definición permite explicarme el discurso que los funcionarios públicos esgrimen públicamente y plasman en documentos como el Fideicomiso Barrancas del Cobre. Esto con el fin de seguir incluyendo a la población rarámuri en procesos de explotación, ahora bajo la bandera de su reconocimiento cultural.

En este capítulo analizo también, cuáles son los espacios que el multiculturalismo --no sólo en Chihuahua sino en México y a nivel internacional--, abre a la población rarámuri y cómo ésta los aprovecha.

Espacios como la participación activa en el turismo, donde hacen uso efectivo de la cultura como recurso, y la defensa de sus territorios donde esgrimen herramientas jurídicas multiculturales como las reformas indígenas del 2002 y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

En el cuarto capítulo recojo procesos de explotación capitalista en la Sierra Tarahumara, como la minería, la explotación forestal y el narcotráfico. Me adentro concretamente en el estudio de la actividad turística como una nueva forma de explotación, amparada en el discurso de la valorización cultural y el derecho al desarrollo. Me centro en analizar cómo la explotación a través del turismo integra a la población rarámuri, cómo la identidad “estática” y “esencial” fabricada por el estado es el principal objeto de comercialización, y cómo produce procesos de desposesión

El eje de análisis del capítulo quinto lo centro en la dinámica y problemática que ha generado la implementación del Fideicomiso Barrancas del Cobre. Sobre este proyecto discuto cómo responde a la vieja forma en que el estado de Chihuahua se relaciona con los pueblos indígenas imponiéndoles nociones ajenas de desarrollo, y promoviendo con ello procesos de explotación. Bajo esta perspectiva, analizo cuáles son las diferencias que permean actualmente la desposesión (en términos jurídicos y sociales) de territorios en aras de la expansión de los intereses del capital, y cómo esta realidad se le puede explicar desde los procesos de acumulación por desposesión, apoyándome en autores como Harvey (2003), Roseberry (1989), y Wolf (1982).

Finalmente, en el sexto capítulo analizo las respuestas de la población rarámuri a estos procesos de desposesión y explotación turística, en los que la comunidad no es un sujeto pasivo, sino que busca sus propios espacios de sobrevivencia, como lo es, la participación activa en las actividades turísticas. Retomo la experiencia de las artesanas y de la comunidad de Bakajípare como la vivencia de una organización comunitaria frente al turismo.

Me adentro también al análisis de sus luchas legales en contra de la desposesión actual justificada por el desarrollo turístico, así como el papel que

en su lucha juegan los derechos indígenas, principalmente el de la consulta previa. Este derecho lo retomo desde su interpretación en la Suprema Corte de Justicia de la Nación, como una limitante para el ejercicio de derechos de una de las comunidades en pugna con el Fideicomiso turístico: Wetosachi. Delineo también, las nuevas formas de resistencia que se están generando y busco analizar en qué consisten y qué retos representan para la comunidad rarámuri, y para las nuevas relaciones que construyen entre ellas mismas y con organizaciones no gubernamentales.

CAPÍTULO I

BREVE ASOMO AL MUNDO RARÁMURI

Creel es el primer punto de entrada a la Sierra Alta, un pueblo pequeño con una plaza central, un quiosco y dos iglesias, comercios y la estación del ferrocarril. Ahí acuden diariamente algunos rarámuri a comerciar con las artesanías o a truequearlas por alimentos. En esta pequeña cabecera seccional del municipio de Bocoyna hay mucho movimiento turístico, muchos extranjeros, Asociaciones Civiles, voluntarios, y rarámuri. Estos últimos repartidos por las plazas del pueblo, con tendidos que muestran la mercancía, alguna confeccionada por ellos, alguna comprada en las tiendas de la localidad. Este es un centro principalmente mestizo-serrano, lleno de hoteles, cabañas y tiendas de artesanía.

A partir de ahí el camino se divide, hacia la izquierda la sierra alta, a la derecha la sierra baja y el Divisadero Barrancas del Cobre. El panorama cambia y los visitantes se hacen cada vez menos, comienzan las zonas que habitan los rarámuri. El camino por carretera es muy quebrado, arbolado y lleno de paisajes rocosos, grandes barrancas. Algunas comunidades se ven a pie de carretera, en espacios llanos con pocas viviendas, algunas cuevas, animales pastando. La sierra Baja es más cálida, en algunos puntos hasta tropical, cambia la vegetación y el carácter de la gente.

A partir de ahí el camino se divide, hacia la izquierda la sierra alta, a la derecha la sierra baja y el Divisadero Barrancas del Cobre. El panorama cambia y los visitantes se hacen cada vez menos, comienzan las zonas que habitan los tarahumaras. El camino por carretera es muy quebrado, arbolado y lleno de paisajes rocosos, grandes barrancas. Algunas comunidades se ven a pie de carretera, en espacios llanos con pocas viviendas, algunas cuevas, animales pastando. La sierra Baja es más cálida, en algunos puntos hasta tropical, cambia la vegetación y el carácter de la gente.

En ambos espacios los rarámuri se desenvuelven. En la sierra alta, durante el verano la gente tiene mayor movilidad, muy de mañana sale el humo de los calentones, lo que indica que la familia se ha despertado. Los niños que van a la escuela salen de

casa, los que no se quedan realizando las labores del hogar. Las mujeres echan las tortillas, comparten los frijoles y el pinole, luego salen a trabajar a las parcelas, algunas cerca de la casa, algunas en lugares retirados a los que llaman ranchos, y que se ubican a una hora o más de andada. A media tarde regresan a sus casas y el día concluye cerca de las 9 de la noche.

La temporada de invierno es dura en la Sierra Tarahumara, temperaturas que pueden ir de los -3 a los -16 grados. El agua amanece congelada, las tuberías se revientan, la nieve cae. Durante el 2010 la última nevada ocurrió en mayo. Durante este periodo la gente de la alta tarahumara sale poco, permanece haciendo trabajos en casa: leña, construcción, artesanía. Muchos de ellos, que viven en zona de barrancos, emigran hacia estos lugares, donde cuentan con viviendas improvisadas. El tiempo transcurre de acuerdo a la vida, a lo que se tenga que hacer, al momento en que ocurran las cosas. Esta circunstancia fue también desconcertante para mí, acostumbrada a horarios, exigencias de puntualidad, proyectos por hacer, hacer y hacer; en un lugar donde se trataba más bien de observar, y donde las cosas se llevan a cabo no en base a horarios, sino en base a que la comunidad esté lista y se reúna, en cualquier momento que esto ocurra.

La mayoría de comunidades padece grandes carencias, una sequía preocupante, escasez de agua, agua contaminada por las minas o los hoteles. En San José del Pinal, por ejemplo, los rarámuri caminan largas distancias para obtener un bote de agua, utilizada para beber o preparar alimentos, a pesar de la presencia de cianuro proveniente de la mina de piedras verdes. En la gavilana, los hombres y las mujeres tienen que caminar por horas para salir a una comunidad vecina, como es Samachike, para poder vender algo de artesanía y comprar comida. Costales de maseca y azúcar que cargan a espaldas durante tres horas que dura su trayecto a la comunidad; un trayecto que implica subir montañas, bajar arroyos, y que a mí me llevó más de cinco horas a pie, y una hora y media en camioneta.

El ambiente de violencia es constante y creciente, en los últimos meses se han incrementado los secuestros y asaltos; sobre todo en el tramo entre San Juanito y Creel. El narcotráfico es la normalidad. La región de la baja tarahumara fue muy azotada por la influencia de las actividades delictivas, pueblos y comunidades se extinguieron por esta

causa. Ahora la violencia incrementa en la región de la sierra alta. El cruce de caminos entre Guachochi y Batopilas, por ejemplo, ahora cuenta con la presencia habitual de un grupo de hombres jóvenes que las comunidades reconocen como “sicarios”, que pertenecen al cartel del “Chapo”, y que pasean por las comunidades armados, sin que nadie se atreva a realizar señalamiento alguno, yo misma les temo, y todos tratamos de evitar su encuentro. “Ahora no se puede ni dormir, ya no vivimos felices”, me comentaba una de las habitantes.

Los grupos delictivos se han apoderado también de algunos ejidos, o bien tienen nexos con los Presidentes de los Comisariados Ejidales, de manera que, la relación que ya de por sí era tensa con la comunidad rarámuri, se ha intensificado. Esta tensión responde a que hay una tendencia generalizada a que los ejidos sean administrados por las minorías mestizas, y el bosque sea sobre explotado sin ningún beneficio para la comunidad rarámuri, quienes además de no recibir repartos justos, no pueden hacer libre disposición de los productos del bosque como la leña, y la recolección de materia para construcción de viviendas. Las pocas voces levantadas en los ejidos, en contra de esta explotación, es sofocada por la soberbia y voracidad de los Presidentes de los Comisariados Ejidales, y algunos grupos de la delincuencia. “No sigas haciendo ruido, porque te voy a echar a los de la línea”, amenazaba un Presidente del Comisariado a un ejidatario inconforme; quien se había preocupado por reunir un grupo de gentes para solicitar informes claros.

La situación de violencia es crítica y limita la vida social y cultural. Mucha gente teme salir de las comunidades, recorrer las carreteras y brechas. Sin embargo, muchos de los habitantes, rarámuri y mestizos, también participan de esta actividad. Durante la época de cosecha muchas casas y personas huelen a este tipo de siembras, conocidas comúnmente como “marihuana”. Pronto aprendí a qué se refería la expresión “anda trabajando en el barranco”.

El territorio de esta manera adquiere nuevos usos, y algunas familias rarámuri con tal de retener el dominio sobre el mismo, se resignan a dedicar las tierras a estas actividades ilícitas. No obstante, los distintos usos sobre el territorio persisten. Continúa la recolección de leña en las comunidades, cada quien sabe a dónde acudir y qué rumbo

tomar. Esto me quedó muy claro luego de que en octubre de 2012, participé en un taller de ordenamiento territorial en la comunidad de Wetosachi, donde observé cómo cada una de las mujeres participantes delimitaron su territorio y sus usos, formando un gran mapa. Y luego, cómo dentro de este mapa fueron trazando a detalle sus rutas de recolección de leña, los lugares de pastoreo, los espacios de tránsito y sus propias viviendas. En esa ocasión incluso acudimos en grupo a recolectar leña; en tanto, las mujeres me iban indicando el nombre de cada sitio, el tipo de pino que existía en el lugar, y los elementos óptimos para la leña.

Recolectar la leña es una actividad familiar, pueden ir en pares o en grupo para aprovechar la vuelta y hacerse de una buena cantidad. La familia en este y otros contextos, es la principal base de organización de la población rarámuri. Organización primordialmente centrada en la familia nuclear, que alberga padres e hijos, y en algunas ocasiones, primos en primer grado. La relación con los abuelos y la familia de los hermanos también es muy estrecha. Por ejemplo, María Monarca, vive con su esposo y sus hijos; sin embargo su casa es cercana a la de su padre, y trabaja diariamente con su madre y sus hermanas en la venta de artesanías en la estación del tren Divisadero Barrancas del Cobre.

Fuera de la convivencia estrecha con la familia nuclear y extendida a nivel de hermanos y abuelos, la relación con el resto de la comunidad es principalmente manifiesta en los actos colectivos, como las fiestas, los juegos, los teswinos de trabajo (bebida del Dios elaborada a base de fermento de maíz) y los nawésari (consejo a la comunidad) de las autoridades. Por otra parte, la relación con la comunidad mestiza-serrana, en los lugares que la hay, no es mucha y no está exenta de tensiones. Por un lado está la relación con los mestizos autoridad en el ejido, permeada de paternalismo explotador: “hay que ayudar a los tarahumaritos, ellos no saben mucho, no se defienden, no dicen nada”, se excusa uno de los Presidentes del comisariado. Por lo general, los mestizos son los dueños de los pequeños comercios que hay en las comunidades, y se aprovechan en los precios. Muchas casas mestizas cuentan con una “tarahumarita” que les ayuda en las labores de aseo, y a quienes pagan cinco pesos por lavar una docena de ropa, y diez pesos por lavar una cobija; o bien, un kilo de maseca. Son relaciones desiguales entre mestizos y rarámuri.

Las comunidades rarámuri cuentan con su propio sistema de autoridad, que si bien deriva de la influencia colonizadora, fue adoptado y transformado por la población. No consiste en un sistema de cargos escalonados como ocurre en otras poblaciones indígenas de México, pero sí implica servicio sin remuneración y reconocimiento colectivo. El cuerpo de autoridades rarámuri lo elige periódicamente la comunidad a través de asamblea, está integrado por un promedio de entre 15 y 20 personas con distintos nombramientos y funciones; donde la primera autoridad son los Siríame⁶ o gobernadores. La función de los capitanes, por ejemplo y a grandes rasgos, es llevar las comunicaciones del Siríame a las rancherías o capitánías, auxiliar en los juicios llamando y buscando a los testigos; y escoltar al primer Siríame en las fiestas. Están los policías encargados del orden. El mayora, autoridad encargada de las familias y los niños; a él hay que acudir cuando los rarámuri quieren hacer vida juntos, para que acompañe al interesado a conversar con la muchacha y sus padres; él atiende los problemas familiares.

Durante la celebración de la semana santa, que es la fiesta mayor de las comunidades, las autoridades cambian. La primera autoridad no es el Siríame sino el jefe de los fariseos. Los fariseos, resguardan la entrada de la capilla cada domingo durante las celebraciones y son responsables del orden. Durante las fiestas ordinarias, también hay otro tipo de autoridades como el Monarca, quien dirige la danza; y los chapeyó o chapeyocos, que se encargan de vigilar que los matachines (danzantes) cumplan su encargo. Las ocasiones que pude participar en una danza de matachines, el chapeyoco se encargó de señalarme cuál sería mi lugar, y de reprenderme cuando me equivocaba y desarmonizaba la danza.

En la dinámica ordinaria y como ya señalaba, la primera autoridad son los tres Siríame o gobernadores, responsables de dar consejo o nawésari a la comunidad, lo que hacen semanalmente y por lo general después de la misa, en donde hay capilla y visita de sacerdotes; también son los principales encargados de mantener el orden comunitario y ayudar a resolver los conflictos a través del “juicio”. Su función se ejerce de manera independiente a la distribución territorial y a las distintas autoridades no rarámuri que

⁶ Siríame significa “el que manda o mandar”.

puedan coincidir en el espacio. Bakajípare, por ejemplo, es una comunidad rarámuri dentro de un ejido mixto (integrado por mestizos y rarámuri); sin embargo, la autoridad ahí es el Siríame Lorenzo Moreno, quien es el segundo Siríame del total de autoridades que abarcan no sólo la comunidad de Bakajípare sino otras cinco dentro del mismo ejido. De manera que semanalmente, la comunidad debe trasladarse a la comunidad rarámuri de San Alonso, para escuchar a sus Siríame, entre ellos Lorenzo. Éste es quien primordialmente representa a Bakajípare, y a quien la gente acude para que abogue por ellos ante los operadores del Parque de Aventuras Barrancas del Cobre; él busca los espacios de empleo y acompaña a los jóvenes a solicitarlos, maneja la gestión de los proyectos comunitarios ofrecidos por Gobierno del Estado, y representa las decisiones de la comunidad.

En Bakajípare y Wetosachi, el periodo de trabajo de campo y la distribución de tiempos no me permitieron presenciar la actuación de los Siríame ante la comunidad, fuera de los eventos en protesta contra el Fideicomiso Barrancas que ya señalé. Sin embargo, durante la estancia previa participé de estos espacios en otras comunidades, donde coinciden tres tipos de organización y de autoridades: la comunidad rarámuri, el ejido y las presidencias seccionales. En ocasión de un taller de derechos indígenas en la comunidad de Samachike cuestioné: “cuando hay un problema en la comunidad, ¿A quién acuden primero? ¿Al Siríame, al Presidente del Comisariado Ejidal o al Presidente Seccional?... Al Siríame, respondieron varios, entre ellos Victoriano, quien además agregó “él es como nosotros, él nos conoce”.

En efecto, aun cuando en varias comunidades coinciden estos tres tipos de organización, la comunidad rarámuri como tal, se organiza en torno a sus autoridades, las cuales pueden ejercer su función entre varias rancherías o capitanías considerablemente dispersas. De manera que, los Siríame congregan a la comunidad cada domingo para dar consejo y a éste evento los rarámuri asisten, sin importar incluso que tengan que caminar horas. Este es un momento importante para la vida comunitaria, ya que ordinariamente los pobladores están dispersos, y ocupados en sus labores diarias de sobrevivencia, como: trabar la tierra, principal fuente de sustento familiar por la siembra básicamente de maíz, papa y frijol; elaborar artesanías con madera, hilo, sotol y pino apache; y trabajar el bosque a través de los ejidos y los aserraderos.

En el nawésari, que se desarrolla en la lengua propia, las autoridades comparten con la comunidad consejos, acontecimientos importantes y avisos. La comunidad permanece atenta, sin importar el tiempo que dure la asamblea y las condiciones climáticas. Por su parte los juicios, aunque en algunas comunidades ya son cada vez menos, y a pesar de que es creciente la cantidad de rarámuri que acuden a otras instancias a tratar de resolver sus problemas --no con mucho éxito-- son también un claro ejemplo de la resistencia cultural rarámuri y su poder sobre el territorio, pues entre otras cosas, resuelven asuntos relacionados con tierras, uso del territorio y unión comunitaria. Durante estos juicios, llevados también a cabo en lengua rarámuri, toda la comunidad participa.

Aunque he presenciado varios, mis limitantes con el idioma no me han permitido darme cuenta de todo el contenido vertido; sin embargo, puedo describir a grandes rasgos lo observado. Por ejemplo, en una ocasión, el Siríame Miguel, de la comunidad de Samachike, convocó a juicio para resolver un conflicto entre una mujer y su madre. La Madre (ejidataria), reclamaba a su hija le devolviera unas tierras que le había prestado para que le ayudara a sembrar.

Luego del nawésari pasamos todos al comerachi (lugar de juicios), donde se colocaron dos bancas encontradas, en una de ellas se sentaron las autoridades presentes y en la otra la Madre y su Hija. Cada una expuso su versión del conflicto mientras la comunidad intervenía con risas y comentarios. Nada quedaba claro, las autoridades necesitaban la presencia de un testigo; fue entonces, cuando uno de los capitanes salió a buscarlo, mientras todos esperamos durante una hora. En este tiempo, cuestioné a una de mis compañeras presentes, si no importaba el tiempo de espera. --No, me contestó: “podemos esperar horas, o el juicio puede seguir mañana, porque hay que escuchar al testigo y resolver este problema”.

Todo surge y se resuelve en el momento, la comunidad opina, hablan todos al mismo tiempo, y en medio de lo que contemplo como el caos, la comunidad resuelve junto con las autoridades y los propios interesados. Aunque en realidad todos los asuntos son interés de todos. En estos espacios no cabe la ley del estado y su concepción de justicia, “esas son sus leyes” me señalaba un rarámuri en una reunión de conciliación

donde el Siríame me pidió que acompañara. En esos espacios todos tienen derecho de dar una opinión, basada en hechos presentes o pasados, relacionados o no con el asunto, pero pertinentes para la vida comunitaria.

El uso de la lengua rarámuri se mantiene presente incluso en aquellas comunidades que tienen un débil sistema de autoridad, o donde es casi nulo. Existe de manera general una división en dos grandes bloques: el rarámuri que se utiliza en la sierra alta, y el rarómari hablado en la sierra baja. Además al interior de estos bloques existen variables entre comunidades de la misma región, aunque sí llegan a comunicarse y entenderse. En la sierra alta hay un porcentaje alto de monolingüismo y por lo general hay más hombres bilingües que mujeres, aunque el dominio del español está en el margen de la comunicación elemental. En la sierra baja el porcentaje de bilingüismo es alto, así como es mayor el porcentaje de influencia de las prácticas y significados católicos; menor la presencia de resoluciones propias a los conflictos y mayor el interés por las defensa en contra de conflictos como el turismo y la minería.

A través de la lengua, las comunidades protegen su comunicación y su manifestación de opiniones y posicionamientos. Aunque por lo general hablan poco, y en los espacios donde coinciden con otros agentes, como en las asambleas ejidales, se comunican sólo entre ellos y en lengua rarámuri. Lo mismo es en espacios donde coinciden conmigo. Me llevó ocho meses darme cuenta de que las mujeres con las que compartía semanalmente talleres, y a las que veía casi todos los días, entendían el español, cuando asumí que no entendían nada de lo que intentaba explicar. Éste fue un índice de su aprobación y de mi integración, a partir del cual me exigían constantemente que aprendiera la lengua, lo que hacían hablándome en rarámuri a sabiendas de que no entendía, para luego remarcarme “así nos sentimos nosotras cuando tú nos hablas, aprende rarámuri”. Así como ocurrió en ese taller ocurre en los espacios de contacto de los sitios turísticos, las artesanas vendedoras, aunque hablan español no se comunican, guardan silencio, se hablan en rarámuri, “nosotros no decimos todo en español, hay cosas que nos guardamos” me señalaba Rebeca.

Otro elemento de identidad y resistencia es la vestimenta. Las mujeres son las que generalmente mantienen el uso del “traje tradicional”; en pocas comunidades los

hombres siguen usando de ordinario la vestimenta, como es el caso de algunas comunidades de los barrancos del municipio de Batopilas. Otro elemento importante de apertura fue cuando las mujeres me exigieron que usara el traje tradicional y participara en la fiesta. El traje las identifica como rarámuri y como pertenecientes a una zona determinada, en múltiples ocasiones fui reprendida por usar un traje que no correspondía a la comunidad “no estás en el barranco”, me decían.

El traje sin embargo, ha sufrido variaciones, se ha hecho común el uso de otros elementos como tenis “panam” en lugar del huarache de tres agujeros, una playera y un suéter de colores fluorescentes en lugar de la blusa “tradicional”; además de que muchas jóvenes ya no lo usan.

Bakajípare y Wetosachi conservan la lengua y la usan en todos los espacios, las mujeres utilizan en todo momento el traje “tradicional” al estilo de la Baja Tarahumara; tienen su propio sistema de autoridades que convoca y representa a la comunidad y aunque son comunidades considerablemente dispersas, mantienen otros espacios comunitarios como la fiesta y los juegos. Estos dos últimos elementos, desarrollados en el territorio, son eje del sentido comunitario, y en ocasiones, son los elementos más fuertes frente a la debilidad de las autoridades y la pérdida de la lengua, en algunas generaciones de comunidades de la Baja Tarahumara.

La fiesta rarámuri, en sus diversas formas: fiesta del jícuri o peyote, yúmare⁷ y fiestas patronales; son un espacio donde los rarámuri manifiestan la comunidad, donde comparten el teswino, donde bailan los matachines y se toca el violín y la guitarra, donde la comunidad comparte y comenta. Es la ocasión en que uno puede conversar con los otros sobre cualquier tema.

Debo decir que la primera fiesta a la que me invitaron a asistir me desconcertó totalmente, no pude entender lo que pasaba. Era una noche de septiembre y hacía mucho frío, la fiesta no comenzaba. ¿Cuándo va a comenzar? pregunté, “cuando estemos listos”, y así pasaron las horas, hasta las dos de la mañana cuando se dejaron

⁷ El yúmare es una de las fiestas principales, significa el agradecimiento al Dios o reconciliación de elementos desordenados del cosmos, a través de un ritual específico realizado por el cantador, acompañado de un baile especial y el sacrificio de una vaca para compartir el tónare.

escuchar los primeros gritos de los chapeyocos, autoridades durante la fiesta y encargados de animar y ver el cumplimiento de los matachines y músicos. Sonaron el violín y la guitarra, los matachines se formaron en dos filas y me llamaron las mujeres para danzar, colocándome para eso una corona de papel y dándome una sonaja y una palmilla. Comenzó la danza, no entendí, pero seguí el paso de Rosenda. Doce piezas seguidas, en el atrio de la capilla; no podía entender más que el frío de mi cuerpo, el sueño y la gran cantidad de polvo que la danza levantaba y que me impedía la vista. No comprendía las repeticiones y el sentido de la danza.

“Bailamos para sostener al mundo”, me explicó luego Pancho Palma, “con nuestra danza hacemos que el hermano menor que está allá abajo se quede ahí; los rarámuri no pedimos nada para uno solo, no pedimos perdón, sólo agradecemos, y pedimos para que el mundo siga, para que venga la lluvia, para que haya cosecha”. Después de las doce piezas el descanso, y la llegada de las barricas de teswino, una weja⁸ para todos, así que debes beberla al momento y devolverla llena a quien te la ha entregado para que también beba. Luego descansar un rato y conversar alrededor de la fogata de mujeres. Más tarde suena de nuevo el violín y gritan los chapeyocos, momento de regresar a la danza, y así seguir hasta las nueve o diez de la mañana.

En la Baja Tarahumara, la fiesta es un elemento importante aunque con sus variaciones en la danza, lo son también los juegos tradicionales, que al igual que la fiesta, son blancos de la mercantilización en los proyectos turísticos. Los juegos más comunes son el juego de bola para los hombres, y la ariweta para las mujeres. En ambos, la comunidad rarámuri recorre su territorio, corriendo durante horas, hasta que quede un último corredor; por lo que los juegos, que también son nocturnos, pueden durar hasta cuatro horas y concluir en la madrugada o al amanecer. Los corredores, animados por la comunidad e iluminados con antorchas o a oscuras, corren por ese territorio que conocen a pesar de su extensión.

A grandes rasgos, el juego consiste en reunir al menos dos equipos de corredores, éstos van lanzando un objeto que a su vez alcanzan y lanzan corriendo. En el caso de los hombres es una bola de madera, en el caso de las mujeres un arillo que van lanzando con

⁸ Guaje partido por la mitad a manera de tazón para beber.

la ayuda de una vara, el responsable de verificar dónde quedó el objeto e indicarlo a los corredores es el apuntador, que siempre debe ir adelante, y que se va relevando con miembros de la comunidad; gana el equipo cuyo corredor sea el único que llega al final corriendo las vueltas marcadas, que suelen ser más de diez.

A pesar de que hay equipos, es un juego de comunidad. En algunos lugares la comunidad participa de manera más activa que en otras, pero en ambos casos reúne a todos; y al igual que la fiesta, son los eventos comunitarios que logran reunir a jóvenes. Me permito narrar un juego de bola en el que participé, me parece importante porque fue realizado en una de las comunidades con considerable debilidad en el uso de la lengua y la resolución propia de conflictos. Sin embargo las fiestas y los juegos son indispensables para la participación comunitaria.

La comunidad formó sus dos equipos, uno correspondiente a la parte alta de la comunidad y otro a la baja, divididos a partir de la ubicación de la iglesia. Yo acudí con el equipo de la zona alta, nos reunimos cerca de las siete de la tarde. Lo primero fue realizar las apuestas, desde dinero hasta faldas, blusas, pañoletas, lo que fuera. En cada lado del campo se formaron grandes pilas de ropa con las apuestas, ahí las mujeres acudían a ver lo que se había apostado y, si algo les interesaba, le aparejaban a través de un nudo una prenda similar. Luego de que se aparejaron los objetos, los responsables del juego cambian de lugar los montones de ropa y cada quien va a revisar lo que aparejaron a su prenda, si no les parece lo desamarran y siguen las apuestas. El dinero se va contabilizando en una libreta.

Cerca de las diez de la noche comienza la carrera, yo permanezco con Aurora, una de las anteriores Siríame de la comunidad. Comienzan los corredores, una y más vueltas, Aurora me indica que debemos ir a encontrar a los corredores, no entiendo pero la sigo con un montón de antorchas de ocote en la mano, corremos en la oscuridad, en un territorio que no conozco, y no dejo de preguntarme ¿Cómo ellos pueden hacerlo? Aurora me resuelve, “es nuestro territorio, lo conocemos como nuestra casa”. Nos detenemos en un punto y encendemos las antorchas, los corredores llegan, se ven agotados, algunos pies sangran, pues corren usando su calzado que es un huarache de tres agujeros; entregamos las antorchas y corremos detrás de ellos –muy detrás, por

cierto- hasta llegar nuevamente a donde nos encontrábamos, recogemos nuevas antorchas y volvemos a la ruta para esperar a los corredores. Luego me doy cuenta de que hay varias estaciones donde la gente prepara antorchas, comida, agua y todo lo que pueda necesitar el corredor, incluso masajes para torceduras. Esto es una actividad importante, pues según Aurora la comunidad debe organizarse para ganar, no gana sólo el corredor, gana la comunidad: “los de allá abajo no están bien organizados, si no gana el corredor será su culpa, la gente tiene que estar al pendiente, llevarles comida, agua, luz, es un juego de todos”. Las vueltas continuaron hasta que a las cuatro de la mañana resultó sólo un corredor.

Estos relatos pretenden ser sólo un ejemplo de los múltiples elementos que conforman el vivir rarámuri, a través de los cuales ilustro la posesión de hecho que las comunidades ejercen sobre el territorio, independientemente de su titularidad. Sobre todo ejemplifican la resistencia cultural, las adaptaciones a los elementos antes extraños y ahora “rarámurizados”, como el sistema de autoridades, la vestimenta, las apuestas monetarias. Hay una dinámica rarámuri al margen de las exigencias gubernamentales, incluso, al margen de la comercialización permitida en algunos juegos y ceremonias, que se celebran como eso, como objeto de comercio y sobrevivencia material, pero que no responden a la manifestación espontánea de la vida comunitaria.

Sin embargo, el “desarrollo” y el “rescate cultural” son las promesas de la explotación turística. Promesas que el 15 de octubre de 2012, María Rufina, artesana de Bakajípare, no pudo alcanzar. Ese día llegó a las diez de la mañana a las afueras del hotel Mirador, luego de una hora de caminata para subir la barranca. Ahí, como de costumbre, se sentó en el piso y colocó una manta sobre la que dispuso varias artesanías elaboradas por ella, como wares de pino y sotol; además de otras elaboradas con madera y compradas a otros artesanos de la región, como violines decorativos y máscaras. Pasamos ahí todo la mañana y hasta las cinco de la tarde en que María Rufina regresó a casa, sin vender un solo objeto.

Sin embargo, el hotel Mirador recibió esa misma mañana un autobús de visitantes, decorado con fotografías de personas rarámuri. Estos turistas, muchos de ellos extranjeros, pagaron al hotel cerca de mil quinientos pesos por persona, por noche;

cuota que les aseguraba una caminata a Bakajíapre la mañana siguiente. De esta cuota María Rufina no recibió ningún beneficio, ni tampoco otro integrante de la comunidad. En cambio, María Rufina fue fotografiada en tres ocasiones sin que los fotógrafos trataran de entablar alguna comunicación con ella, ni mucho menos, pedirle permiso. Aunque días antes, ella me había manifestado “a mí no me gusta que me tomen fotos”, en el momento de las fotos sólo resolvió bajar el rostro. De esta manera los visitantes se llevaban además su “recuerdo tarahumara” y ella formaba parte de los productos ofrecidos por el hotel, complementando el paisaje.

Mi presencia causó extrañeza a los responsables del hotel, que dispusieron la presencia de alguien en la puerta cercana a nosotros para estar al tanto de nuestra cercanía, “mire pero no toque ni hable”, me hizo pensar la presencia de María Rufina en ese Hotel. Presencia que una semana después el gerente del Hotel justificó como el apoyo a la comunidad rarámuri: “nosotros les damos permiso de que vendan aquí”. Irónicamente, María Rufina necesita permiso para estar ahí, a pesar de que es un territorio que conoce y recorre, y cuyos beneficios de su presencia y trabajo los recibe Balderrama, empresario Sinaloense, dueño del hotel. La explotación y marginalización de los rarámuri se expresa en estas relaciones de subordinación y explotación, no obstante, que el Gobierno del Estado insiste en declarar que los rarámuri son lo más importante y los más beneficiados del desarrollo turístico, y de que el turismo en el Fideicomiso Barrancas del Cobre es su oportunidad de “progreso”. De estas contradicciones del estado multicultural me referiré en esta tesis.

CAPÍTULO II

LA POBLACIÓN RARÁMURI EN CHIHUAHUA, EL ESTADO DEL PROGRESO Y LA MODERNIDAD

“Los indios mexicanos, como una ola de fantasmas perversos, aguardan ocultos detrás de los nopales, esperando la hora de lanzarse a recuperar lo que perdieron con las leyes de desamortización: la tierra”

Luis Vargas Piñera

El despojo y la desposesión de territorios rarámuri han sido un proceso histórico directamente ligado a procesos de formación del Estado nacional. Este proceso se ha producido en diferentes épocas y circunstancias, de manera que las políticas actuales de explotación tienen un hilo conductor con el pasado. En este capítulo trato de seguir este hilo con la finalidad de entender y poner en perspectiva la marginalización e incorporación de los rarámuri al proyecto del multiculturalismo en la época del capitalismo global del siglo XXI en Chihuahua. Las ideologías liberales, del progreso y de la modernidad del siglo XX constituyen un antecedente crucial para entender la formación de identidades, inclusiones y exclusiones en la Sierra Tarahumara.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, una de las prioridades del actuar del gobierno de Chihuahua fue el exterminio de la población apache, lo que de alguna manera desvió su mirada sobre el resto de la población indígena que habitaba el territorio. Entre ellos los rarámuri, quienes si en algún momento eran tomados en consideración por el gobierno del estado, lo eran precisamente para unirse a la cacería, perseguimiento y exterminio de la población apache.

Hacia principios del siglo XVI, varios indígenas eran reclutados para formar parte de las tropas de defensa de la frontera junto con mestizos y mulatos que, si bien para la época colonial eran considerados “infames” por su descendencia racial, eran útiles en el México independiente para la defensa de la frontera norte; objetivo que para entonces se constituyó en una cuestión de

honor y valentía que les redituaba además un nuevo estatus, algunas porciones de tierra. Se formó una “columna tarahumara” conformada por rifleros rarámuri habitantes de Arisiachi, municipio de Guerrero, comandada por Joaquín Terrazas. El capitán de esta columna era Mauricio Corredor, rarámuri de Arisachi, quien en 1880 liquidó al indio Victorio, líder de un importante grupo de la tribu Chiricagua.

Esto nos habla que, la población rarámuri no ha sido homogénea en ningún momento de la historia. Durante la etapa de cacería algunos grupos rarámuri, sobre todo “cimarrones” o no bautizados, se unieron a los ataques de la población apache, mientras que otros se incorporaron al exterminio de esta población considerada “bárbara, incivilizada”. Posteriormente, los rarámuri fueron sujetos de despojo de sus territorios y sujetos de nuevas identidades para hacer posible el avance de la modernidad en la Sierra Tarahumara.

Fue hasta 1886 con el fin de la guerra contra los apaches que el gobierno del estado de Chihuahua comenzó poco a poco a diseñar políticas en torno al resto de la población indígena, con la finalidad de destruir la imagen que sobre la entidad pesaba como una “frontera bárbara” y así comenzar a caminar hacia la “modernización”. En este contexto, lo “moderno” se manifestaba como un concepto aglutinante que se relacionaba directamente con el progreso, lo racional, lo científico y la homogeneidad racial, así como también con la aceptación de los valores pregonados por occidente (Montanaro, 2010) como el consumo, la acumulación, el progreso, y el individualismo.

Aun cuando para entonces Chihuahua gozaba de relativa independencia respecto del gobierno central, la ambición modernizante fue vislumbrada y buscada también por el gobierno central bajo el régimen porfiriano. Durante el cual, si bien no existió una estrategia única para tratar a las comunidades indígenas, había claras líneas sobre el trato represivo a “los indios de guerra”, mientras que “los indios de paz” fueron atendidos bajo un patrón de política paternalista. La política de “integrar al indio” a la vida nacional empezó a aparecer mejor delineada hacia el segundo lustro de la década de 1880.

Según lo ha señalado Leticia Reina (1980), durante el Porfiriato hubo tres momentos claves en relación con las causas que movilizaron a las comunidades indígenas. De 1876 a 1885, recuperar la democracia agraria perdida; de 1885 a 1906, la reindianización de la población rural; y la de 1907 a 1910, la lucha por la autonomía política⁹. El periodo durante el cual la “problemática indígena” se inclinó hacia la integración tomó auge durante la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX.

Durante este periodo formaron parte del gabinete de Porfirio Díaz un selecto grupo de seguidores de la sociología de Auguste Comte (positivismo), quienes formaron la Unión Liberal en 1892, y fueron pronto conocidos como “Los científicos”. Convencidos de que sólo un aparato político bien estructurado sería capaz de encauzar el desarrollo económico de México y responder por la instrucción del pueblo; los “científicos” pretendían que la nación mexicana evolucionara hacia el orden, el progreso y la civilización.

A esta corriente de pensamiento pertenecía Enrique C. Creel, gobernador interino de Chihuahua de 1906 a 1907. Etapa que fue determinante en la dinámica social, política y económica del estado por la llegada del ferrocarril a la sierra. Precisamente, a lo que hoy se conoce como Creel, poblado que debe a este gobernador su nombre, previamente fue una rancharía rarámuri conocida como Narárachi.

Como gobernador, Enrique Creel procuró apoyarse en la ciencia en la búsqueda de posibles soluciones a los problemas sociales; estimuló la actividad bancaria y la minera, así como la explotación de recursos naturales. Durante su gobierno, Chihuahua se encontraba en un contexto de crecimiento económico

⁹ Durante la primera etapa de lucha por recuperar la democracia agraria se insistió en alejarse de las relaciones de dominación política y social que mantenían atado al campesinado a la explotación primitiva de los terratenientes, gamonales, comerciantes, entre otros. Durante la etapa de la política de integración surge propiamente el grupo de los “científicos” que motivados por una ideología positivista fueron los principales promotores de la política de integración; no obstante surgen también nuevos brotes de violencia rural por el empobrecimiento y la pérdida de acceso a los recursos naturales, con lo que el estado se une nuevamente a la oligarquía local y resurge el discurso que justificaba el exterminio étnico. Esta fue la etapa de mayor estabilidad en el gobierno de Díaz, en la cual intentó sustituir la política de exterminio y dispersión (correrías apache) por la de integración del indio a la sociedad. Durante la etapa de lucha por la autonomía las protestas se fueron unificando en torno a la exigencia de una democracia eficaz, que se busca principalmente a través de la lucha electoral.

inédito, por lo que se temía que los rarámuri, considerados para entonces como “indios de paz”, volvieran a reaccionar violentamente por el despojo de sus tierras, como había ocurrido en la época colonial y en el periodo republicano, cuando algunos de ellos no participaron en las correrías, sino que se aliaron a los indios apaches (Alonso, 1997).

Con el fin de que esta amenaza nunca llegara a realizarse, el Gobernador Creel se dio a la tarea de “estudiar” el tema rarámuri y a través de fuentes históricas, etnográficas y científicas, comprender al “otro”. A ese ser “bárbaro”, “ignorante”, “salvaje” y “primitivo”, a quien consideraba un lastre para el avance de la entidad, para entonces considerada una de las más modernas de la república. Como resultado de estas búsquedas, Enrique Creel concluye que aun cuando los rarámuri eran individuos que “no producían nada” y eran punto menos que nulos como consumidores, sí contaban con cualidades óptimas que los convertían en buenos candidatos para formar parte de la nación mexicana, siempre y cuando acogieran los valores occidentales. Con este razonamiento se promulga el 3 de noviembre de 1906 la Ley para el Mejoramiento y Cultura de la Raza Tarahumara, mejor conocida como Ley Creel, expedida por el Gobernador del estado Enrique C. Creel, la cual comenzaría a regir (en teoría) a partir del 1° de enero de 1907.

2.1 La desposesión y generación de mano de obra rarámuri en la Ley Creel

A decir de Juan Luis Sariago (2010), ésta es la primera formulación histórica de política pública indigenista en Chihuahua, a manos de un grupo de políticos liberales e intelectuales positivistas o “científicos”, en un contexto regional de progreso y modernidad. La Ley fue un intento de encontrar una salida negociada entre la tendencia liberal y la visión heredada de la época colonial, que subraya la condición de “debilidad y minoría de edad” de los indígenas, defendiendo la necesidad de promover mecanismos de tutela, protección, segregación y control para lograr la “integración del indio” a la nación. Por otra parte, dicha ley viene a romper con la estrategia de pretender

resolver “los problemas indígenas” por la vía de la persecución, la guerra o el olvido; representa una nueva forma de entender “el problema indígena”, concibiéndolo primordialmente como un problema agrario y de integración cultural.

En la ley Creel se hace particularmente presente el componente liberal al plantearse el objetivo de incorporar a los rarámuri a la lógica de producción y el mercado capitalistas, convirtiéndolos en consumidores pero sobre todo, en mano de obra barata. Esta finalidad debía cumplirla el gobierno del estado bajo una propuesta que formulaba una especie de amalgama entre la plena posesión y la libertad plena. Esto es, concederles a la población rarámuri la posesión sobre “algunos” territorios pero sin la libertad de disponer de ellos, su posesión sería controlada por el estado a través de la formación de colonias tarahumaras vigiladas por una Junta Central. De acuerdo con el artículo 1º de la citada Ley, la Junta Central estaría formada por lo menos por cinco personas propietarias y cinco suplentes, nombradas y removidas libremente por el Ejecutivo, y destinadas a entender en todo lo tocante a la cultura, conservación, instrucción y mejora de la raza tarahumara.

Este reconocimiento de los territorios en posesión de las comunidades rarámuri no sería de conformidad con sus deseos y padrón de asentamiento, sino conforme a lo que el estado determinara como lo más conveniente. La Junta Central sería la encargada de cuidar el deslinde y fraccionamiento de los ejidos tarahumara; así como congrega a la población en los pueblos establecidos o en nuevos pueblos, lo que entrañaba en sí una reubicación. Estos “nuevos pueblos” no podían ser embargados ni hipotecados; además a cambio de aceptar el proyecto y residir ahí, los rarámuri se verían exentos del pago de todo impuesto estatal y municipal durante 20 años, serían dotados de terrenos, instrumentos de labranza y, anualmente, de semillas de maíz, frijol, papa y árboles frutales, además de animales que llevarían una marca especial del gobierno. Todo esto tenía la finalidad “expresa” de que comenzaran una vida doméstica “civilizada-sedentaria”, por lo que les prohibieron también el consumo del alcohol.

La finalidad real de dicha ley, era sin embargo, despojar a la comunidad rarámuri de las tierras que ocupaba y reubicarlos en otras donde no tuvieran el dominio pleno. Además, de generar la posibilidad para que el estado determinara y controlara su dinámica de vida individual, familiar y social. Esto con el fin de convertirlos poco a poco en personas favorables, “dóciles” para el medio de producción capitalista y para su proyecto civilizatorio, mismo que no permitía la existencia de pueblos cazadores/recolectores/seminómadas, pero sí campesinos.

La “Junta Central Protectora de Indígenas”, cuya existencia se preveía en los artículos 1, 2 y 3 de la Ley Creel, era la encargada de la cultura, conservación, instrucción y mejora de la raza, además de supervisar y tutelar las colonias agrícolas tarahumaras para favorecer el arraigo permanente a la tierra e imponer los valores occidentales a través del sistema educativo. El asunto de una educación occidental por otra parte, era visualizado como una posibilidad de “mayor felicidad”.

Era necesario poner énfasis en el desarrollo de las aptitudes del “aborigen” en aquello que pudiera servir, tanto física como moral e intelectualmente, hasta constituirlo en miembro “útil” de la comunidad. De esta manera, la Ley dispuso en la fracción I del artículo 4, la obligación de la Junta Central de: “Promover todo lo conveniente a la civilización de los indios, a su mejoramiento social, a su educación, al régimen de sus bienes, al cuidado de sus colonias y a conseguir la protección que el Gobierno General, el del Estado y la sociedad deben impartir a la tribu tarahumara”.

Para elevar su nivel intelectual y moral, crearle aspiraciones, hacerle útil a sí mismo, sin constituirlo en un estorbo y sí en un aliado; aprovecharlo y no eliminarlo; la Ley consideró necesaria la cercanía a la “gente civilizada”. Por lo que en el mismo artículo 4 estipuló en su fracción VII, que los padres tarahumaras que estuvieran dispuestos a desprenderse temporalmente de sus niños, pudieran contar con que los pequeños serían recibidos dentro de una familia “civilizada” que contribuiría a convertirlos en factores de progreso:

“Conseguir por la persuasión que los indios se desprendan espontáneamente de sus hijos varones o hembras, para enviarlos a las escuelas de la capital del Estado, y de las cabeceras de Distrito, procurando que algunas familias de gente blanca reciban a los niños tarahumaras y los tengan a su lado, ya por filantropía, ya mediante pago, pero siempre tratándolos con bondad, enseñándoles costumbres suaves e instruyéndolos en los principios morales que contribuyan a mejorar su condición”.

Luis Vargas Piñera (1909), uno de los creadores de la Ley Creel propuso una “cacería” de niños, a los cuales consideraba aún podían ser llevados a la civilización a diferencia de los mayores: “... los indios adultos, dado su carácter de inmutabilidad cultural no interesan al proyecto pedagógico... los cuarenta y tantos mil indios hombres acaso ni para ejemplo, porque ya están hechos a la vagancia, al desprendimiento de sus hijos, al trabajo por pasatiempo o a la servidumbre perezosa a cambio de raquíca pitanza de munis...”.

Desde la perspectiva de estos pensadores positivistas como Enrique Creel, los indígenas padecían un atraso evolutivo, de manera que este instrumento legislativo en resumen y de acuerdo a la interpretación de María Esther Montanaro (2010), tuvo como principales intereses: convertir a los indios en un sector potencial de mano de obra y de consumo; revertir la situación de marginalidad o pobreza en que se encontraban los tarahumaras, propiciando su “civilización” a través de la dotación de tierras inalienables, de la creación de escuelas y de obras filantrópicas; y, el interés de dejar de depender de la colonización extranjera para procurar solventar el problema de la falta de mano de obra y la búsqueda por seguir dinamizando la economía.

Aun cuando la Ley Creel fue vigente a partir de 1907 nunca operó, no obstante provee elementos para indagar en el pensamiento de las elites de la época que permearon la relación entre la población indígena y no indígena de Chihuahua. La causa de esta inoperatividad, la ubica María Esther Montanaro, en la falta de apoyo que en un principio el gobierno federal, a cargo entonces del General Porfirio Díaz, se había comprometido a otorgar a través de la adjudicación de no menos de 300,000 hectáreas y no más de 500,000 para la ubicación de las colonias tarahumara; así como por el estallido de la revolución

en 1910. La Ley, sin embargo, es un parámetro para evaluar las ideologías raciales y de clase dirigidas a la población rarámuri que tuvieron efectos devastadores en la marginalización; y que produjeron, al paso del tiempo, la situación de despojo de territorios y extrema marginalidad que los rarámuri padecen actualmente.

Estas ideologías sobre la condición “incivilizada y salvaje” de los pueblos indígenas, entre ellos el rarámuri, Robert A. Williams (2012), las ubica en origen hacia la construcción de la idea de modernidad y la creación de estereotipos. Éstas, como imágenes fijas, sujetaron desde la época del imperio griego a los pueblos dominados como ajenos, distantes y al margen de los beneficios de la modernidad. Siguen determinando la forma en que interpretamos ahora los derechos humanos, y el cómo nos relacionamos con los pueblos indígenas.

La visión sobre la situación de “atraso” de la población rarámuri no era una idea que sólo habitara el pensamiento del Gobernador Creel, para la mayor parte de la élite política y empresarial del estado de Chihuahua ésta era una constante; tan es así que durante 1906 la situación de los rarámuri fue un tema recurrente en la opinión pública. En el Diario de Chihuahua apareció publicada a lo largo de 1906, en varias entregas una columna llamada “Curiosidades históricas” a cargo de Silvestre Terrazas, en la que aludía al modo de vida de los tarahumaras desde el siglo XVII. Desde entonces y hasta la fecha a la sociedad chihuahuense se les escucha hablar de la “gente de razón y los “sin razón” de los “primitivos”.

Durante mi estancia en la región tarahumara, era muy común escuchar que el gerente del ejido, dentro del cual se asentaba la comunidad rarámuri y donde yo también habitaba, Samachike, se refiriera a sí mismo como “persona de razón”. Cuando me comentaba que algunos pobladores rarámuri acudían a pedirle ayuda para solucionar algún conflicto con las autoridades ministeriales. De hecho, la primera impresión que tuve de la sociedad chihuahuense mestiza fue la de una naturalizada discriminación. Cuando el 29 de agosto de 2009 viajaba por primera vez de la ciudad de Chihuahua hacia la sierra, la persona que

viajaba junto a mí, que era una señora de mediana edad, comenzó a platicarme un problema que para entonces le aquejaba: “fíjese que voy a la Junta a ver a mi nieta porque mi hijo se casó con una de esas sin razón, una tarahumarita, y ya ve como son, cochinas, sucias, descuidadas”. Más tarde, confirmaría que no era ella la única persona que guardaba estas consideraciones respecto a la población rarámuri.

La ley Creel, aunque de carácter local, es el primer testimonio escrito de una visión hegemónica en los miembros del gobierno sobre el estado económico y social óptimo al que debe alinearse la sociedad nacional. Obedece a la existencia de una preocupación constante por ajustar a los sujetos no alineados y de controlar además los bienes que poseen, en este caso el pueblo rarámuri, que ha sido interpretado desde esta visión externa como necesitado de “evolución”. En los años posteriores, si bien, no existió una ley escrita, la política indigenista tanto local como federal, continuó siendo producto del análisis y la reflexión intelectual y gubernamental sobre lo que los pueblos indígenas son y necesitan, basado en la sujeción a un ideal común e incuestionable del “desarrollo nacional”.

2.2 El Instituto Nacional Indigenista y la “cultura nacional” en la Sierra Tarahumara

El propósito de incorporar a los rarámuri a la “cultura nacional” tuvo un nuevo impulso con la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista, hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; instalado en el municipio de Guachochi (alta tarahumara) en 1952. Sin embargo, hay que decir que para entonces, la acción indigenista ya tenía una historia de trabajo en la región.

De acuerdo con Juan Luis Sariego (2002), en los años treinta el principio del comunalismo indigenista se presentó en tarahumara al amparo de un discurso y una práctica radicalizados, y en los que las etnias eran vistas como nacionalidades inmersas en el Estado nacional. Surge por primera vez el tema de

la autonomía indígena, defendida entre otros, por una comisión gubernamental que a instancia del Presidente Cárdenas, recorre el territorio serrano en 1936, y llega a proponer la autonomía política y el reconocimiento explícito de su sistema de gobierno (Departamento del trabajo, 1936).

La versión más acabada de esta propuesta “autonómica” fueron el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara y en 1937 el Congreso Tarahumara, desde el cual se promovió un proyecto de organización de un gran ejido tarahumara y la expulsión de los habitantes mestizos de la sierra. Estas propuestas surgidas de la ideología indigenista de aquel entonces, podrían interpretarse como una contradicción a las interpretaciones hechas por los “pensadores” políticos –intelectuales de comienzos del siglo XX--, quienes para 1906 interpretaban la situación rarámuri como un “atraso evolutivo” del cual la población tenía que ser rescatada a partir de la “civilización”, en tanto que, treinta años después, los indigenistas abogaron por la “autonomía del pueblo”.

Sin embargo, ambas propuestas gubernamentales ignoraban que la población rarámuri no estaba al margen de los procesos de colonización, ni de formación del Estado nacional; y sobre todo, que tenía una forma de organización propia así como una disposición sobre el territorio, que de ninguna manera, coincidía con “reservas” o “colonias” o con “ejidos autónomos”. Esto entraña que ambas propuestas “de buena fe” estaban basadas en intereses ajenos a la población rarámuri, significaban un reacomodo y una forma de disponer del territorio determinada y delineada por el Gobierno del Estado. Esta propuesta como la de las “colonias tarahumara” nunca fue una realidad y quedó desplazada por la instalación del sistema ejidal formal, mismo que representó también un nuevo reto para la comunidad rarámuri.

Por su parte, el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara, vigente a la fecha, no cumple con la finalidad para la que fue creado: ser un agente de legítima representación de toda la región rarámuri, a manera de puente o mediador imparcial entre las instituciones de gobierno y las comunidades. Esto es así, en principio, porque las comunidades rarámuri se organizan en torno a un

grupo de autoridades donde el Consejo Supremo no tiene lugar, y donde la representación principal recae en el primer Siríame como el encargado directo de dar consejo a la comunidad y resolver los problemas comunitarios mediante juicio. De manera que, las funciones de los representantes del Consejo Supremo devienen secundarias, y sólo operan en algunas ocasiones en la mediación de conflictos, donde el mayor peso en la palabra lo tiene el Siríame. En segundo lugar, porque en la generalidad, los representantes al Consejo Supremo no son imparciales, pues si bien, el gobierno del estado lo ha llegado a considerar para tomar algún acuerdo sobre acciones en las comunidades, lo hace de manera tramposa; ya que los representantes del Consejo Supremo atienden en su mayoría a los fines gubernamentales y no cuentan con el respaldo de las comunidades.

Lo que realmente logró la acción indigenista al propiciar la creación del Consejo Supremo fue malversar la representación del pueblo rarámuri depositada de manera particular en cada uno de los Siríame de las comunidades. Los rarámuri no reconocen una autoridad superior o aglutinante, como pretende serlo el Consejo. Lo que inclusive actualmente reconocen algunos funcionarios públicos, como el Licenciado Grajera responsable jurídico de la Secretaría de Economía, que con motivo de una entrevista referente al conflicto con el Fideicomiso Barrancas del Cobre, señala: “ellos no ven que puedan ser representados, sino que tiene que participar toda la comunidad” (entrevista, noviembre 2012).

A la fecha, algunos de los integrantes del Consejo Supremo no son elegidos por la comunidad, sino por las autoridades estatales, provocando que estos en su mayoría no sean reconocidos como autoridad por la población rarámuri. Además de cuestionar su intervención de favorecer siempre al gobierno del estado.

Por otro lado, El Consejo ha generado algunos conflictos al usurpar funciones del Siríame en la resolución de casos, o bien, en la asunción de decisiones que afectan a la comunidad rarámuri como el del Fideicomiso

Barrancas del Cobre. De acuerdo con actas de la Secretaría de Economía y de lo dicho por el mismo Licenciado Grajera, en 1997 el Fideicomiso consultó a uno de los miembros del Consejo Supremo, hecho que a la fecha los Siríame de las comunidades afectadas desconocen. De tal forma, que la creación de este órgano “representativo”, creado desde lo que los indigenistas de los 30’ consideraban la solución a la situación rarámuri, ha traído severas consecuencias para las comunidades en el control y explotación de sus territorios. Ejemplo de lo anterior, me permito narrar un hecho que ocurrió en el 2010 durante mi estancia de voluntariado. Con motivo de una reunión de Siríame y autoridades de la región baja tarahumara en la comunidad de Cuiteco, para discutir asuntos relacionados con la formación de una asociación civil de ganado de rodeo, el grupo de coordinadores me invitó a participar en acompañamiento.

El primer día antes de iniciar la reunión, se presentó el representante del Consejo Supremo, sin que éste hubiera sido invitado; lo que causó revuelo entre los asistentes que desconocían su autoridad y su intención de entrar a la reunión. En vísperas de elecciones, algunos Siríame y coordinadores sospechaban que quería hacer propaganda política, además de enterarse de lo que ellos como autoridades estaban tratando. Por estas razones, me comisionaron para que le indicara, que por orden de las autoridades rarámuri, se retirara del lugar, ya que no tenía sitio en la reunión. Una vez que le expuse el punto al representante del Consejo, él me replicó diciendo: “usted no sabe quién soy yo, soy el representante del Consejo Supremo, gobernador de gobernadores”, dicho lo anterior, se negó a retirarse.

Fue tanta la insistencia del representante del Consejo y la tensión generada en el lugar, que los coordinadores de la reunión decidieron dejarlo pasar a la reunión; resolviendo el asunto de la siguiente manera: una vez dentro de la sala, y antes de decir palabra alguna, uno de los coordinadores, apoyado por toda la asamblea, le dijo: “está bueno, te vamos a dejar hablar, pero si tú dices que eres nuestro representante háblanos en rarámuri, si eres rarámuri no necesitas traductor”. Esta exigencia de las autoridades lo sorprendió y lo puso

en evidencia, de manera que, después de insistir un par de veces en usar traductor porque no era buen hablante de rarámuri, tuvo que retirarse.

Lo narrado con antelación así como otras experiencias me dejaron ver la falta de aval social que llegan a padecer las acciones tanto gubernamentales como civiles, respecto a lo que consideran “útil” o “necesario” para la población rarámuri. Además de la prepotencia con la que se manejan algunos representantes del Consejo Supremo de la Raza Tarahumara, y sobre todo, la falta de legitimidad que padecen respecto a las comunidades, no obstante, que se ostentan como “gobernador de gobernadores” o “representante de representantes”.

Esta falta de aval social revestía el objetivo central del INI, que en sus inicios, era hacer de los grupos “nativos” sectores de la población plenamente identificados con la cultura y la vida nacionales. Objetivo que sostuvo durante gran parte de su trayectoria aun cuando modificó algunas de sus formas de operación.

No es mi deseo hacer un recuento exhaustivo del paso del indigenismo en la Sierra Tarahumara, pero sí dar un panorama general de cómo se planteaba, desde esta corriente, la cuestión del “desarrollo” indígena; como parte decisiva del despojo e incorporación-marginalización. Finalidades vislumbradas por el gobierno y buscadas desde 1906, a través de la “civilización” que los transformaría en campesinos sedentarios “protegidos” por el estado, y sujetos a la educación y “bondad” de la raza mestiza “superior”.

De acuerdo con Romano (1962), entre 1952 y 1962, las acciones del Instituto Indigenista en la tarahumara estuvieron guiadas por el principio de acción integral diseñado por Aguirre Beltrán. Esta política de trabajo buscaba definir acciones conjuntas y articuladas en materia de promoción económica, fomento educativo, integración geográfica, impartición de servicios médicos, atención de las demandas agrarias y de justicia, y todo lo relacionado a mejorar la situación de las poblaciones rarámuri.

Anclado en esta corriente, Francisco M. Plancarte, primer Director del Centro Coordinador Indigenista, señaló que, para 1952 “el problema indígena tarahumara” (consistente en su rezago respecto al desarrollo nacional) se resumía en las cuestiones de la tierra. La población se había convertido en un pueblo semi-nómada sin tierra, el suelo era pobre y acaparado por los mestizos; las dotaciones de tierra fueron restringidas y el resto de terrenos pertenecían al estado.

Con este diagnóstico las acciones integrales se centraron no en restituir la posesión de las tierras a los rarámuri, sino en la explotación de los recursos madereros como eje primordial en el “desarrollo” de las poblaciones indígenas. Sin embargo, el INI advirtió la falta de éxito en este proyecto debido a que la autogestión, operación y administración de los ejidos forestales no eran asumidos en la realidad por la población rarámuri; diversificada en sus sistemas de producción y con miras más hacia una autosuficiencia que a una visión empresarial de acumulación y “progreso”.

Pronto fue necesaria la intervención de empresas madereras privadas que poco a poco fueron consolidando ese despojo territorial y de recursos; señalado por Plancarte como causa de la precaria situación en la región tarahumara.

A partir de los 70’ el INI cambia de política de desarrollo hacia una política sectorial, donde varias funciones que eran absorbidas por el Instituto y su Centro Coordinador, fueron delegándose hacia otras dependencias. Entre éstas figuraron Productos Forestales de la Tarahumara PROFORTARAH; el Programa Integral de Desarrollo Rural de 1977-1982; el Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados COPLAMAR de 1986 a 1989 y los Comités Comunitarios de Planeación COCOPLAS en 1990.

A partir de la década de los 70’ el discurso integracionista fue también haciéndose más moderado y se llegó a una etapa de neoindigenismo cuyas

concepciones se convirtieron, en la práctica y sobre todo a partir de 1982, en nuevas categorías como marginación y pobreza extrema. Categorías a partir de las cuales, y hasta ahora, ha de leerse la realidad indígena, dejando de lado todos aquellos elementos no economicistas. Comenzaron a implementarse algunos programas de etno desarrollo que no tuvieron gran impacto en la región tarahumara. Además de que la vivencia rarámuri estaba alejada de los conceptos de pobreza gubernamentales, la forma de obtener recursos fue encontrando otras diversas formas y con mucho mayor éxito, entre ellas, la siembra de estupefacientes y los grandes proyectos turísticos.

La operación del INI en la región tarahumara, ya sea por intención directa o por ignorar la situación rarámuri real, ha construido un discurso hegemónico y una práctica que rindió más resultados, a la necesidad de justificar las estrategias de la política nacional en torno a los pueblos indígenas, que a las necesidades reales y sentidas de la población y de los grupos indígenas de la sierra.

La etapa de acción integral (1952-1972) aunque propició el desarrollo de infraestructura en la zona, a través de la construcción de escuelas, hospitales y caminos, no coincidió con la lógica de austeridad rarámuri y derivó en explotación maderera a gran escala y marginalización de la población de los beneficios del bosque y de los ejidos. Las políticas sectoriales del neoindigenismo, concentradas en la superación de la pobreza y la marginación, se fundaron en una visión peyorativa y economicista (Sariego, 2002) que no consideró a los rarámuri como un pueblo integral con una visión propia sobre su bienestar.

La política seguida por los indigenistas no avanzó hacia la autonomía indígena desde lo que el pueblo rarámuri consideraba apropiado, sino hacia lo que los intelectuales políticos de la época consideraban óptimo, en el marco federal de integración de los indígenas a la sociedad nacional. Esta integración se buscó por medio de la creación de las condiciones que facilitarían su incorporación al desarrollo económico que vivía el país; mismo que a finales del

siglo XX pasó del liberalismo al proyecto neoliberal. En este trance, los elementos culturales pasaron a ser, de acuerdo con Porras (2001), un decorado exótico a manos de poblaciones pobres y marginadas. Esto podemos corroborarlo hoy en el contexto del Fideicomiso Barrancas del Cobre que analizo en el capítulo V.

2.3 ¡Incivilizados no, “diferentes”! ...de la Ley de Civilización a las Leyes de Derechos Indígenas

¿Cuál fue el salto de una Ley de Civilización a una reforma constitucional para el reconocimiento de derechos indígenas?. Sin duda alguna, fue un cambio de política tanto a nivel local como internacional. Un reposicionamiento de las diferencias entre bloques de la población, que no obstante, seguía acuñando el crecimiento económico como el sinónimo de “desarrollo”. Piedra angular sobre la cual el estado finca esta “nueva” relación con los pueblos indígenas; como así lo pregonan en la exposición de motivos de la iniciativa de Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas elaborada en el 2012, vigente a partir de junio de 2013.

Durante la primera mitad del siglo XX imperaba una filosofía en la clase política y empresarial no sólo chihuahuense, sino también occidental: el liberalismo y la modernización. Una finalidad que el estado alcanzaría a través de la centralización del individuo (no de la comunidad) y de la propiedad privada (no colectiva); pero sobre todo, a partir del principio de libre mercado y de una supuesta igualdad, la cual, obviamente no veía ni permitía diferencias culturales, ni mucho menos de principios y finalidades sociales.

Desde esta perspectiva, montados en una idea de “civilidad”-heredada desde la construcción de los grandes imperios-, quien no alcanzara los fines liberales era considerado un ser “no evolucionado”, que tenía que ser “protegido y limitado” como un menor de edad, en tanto alcanzara un estado óptimo de desarrollo: la occidentalización.

Hacia finales del siglo XX comienza a delinearse lo que hoy conocemos como el proyecto neoliberal. Conjunto de ideas políticas y económicas que postulan la libertad plena del comercio, la desaparición de cualquier injerencia gubernamental o desregularización y la privatización. La privatización de territorios colectivos como una de las principales consecuencias del neoliberalismo, constituye para entonces la principal amenaza de los pueblos indígenas, asentados en grandes territorios ricos en recursos naturales y minerales.

A partir de los años 70' comienzan a surgir protestas de las poblaciones indígenas latinoamericanas; a la par de que en Canadá y Estados Unidos algunos grupos, como los negros y los franco parlantes en el caso de Canadá, comienzan a pugnar por el reconocimiento de sus derechos como grupos diferenciados. El proyecto neoliberal en México comienza a partir de los años 80' recrudeciendo la conflictiva de los pueblos indígenas por la defensa de sus territorios, pero también desatando el pensamiento cuestionador de algunos pueblos indígenas, como públicamente lo expresaron las comunidades zapatistas en Chiapas en 1994, justo el año de firma del Tratado de Libre Comercio.

En Chihuahua el reconocimiento constitucional de la existencia de los pueblos indígenas en el territorio ocurrió desde 1993, un año después de que México reconociera en el artículo 4º de su texto constitucional, la composición pluricultural de la nación, sustentada en los pueblos indígenas. En Chihuahua durante 1993 el Gobierno del Estado realizó varios foros con el fin de proponer reformas constitucionales que concluyeron hasta 1994, entre ellas las relacionadas a los pueblos indígenas. En esta ocasión, el Congreso Local reformó varios artículos constitucionales con la finalidad de reconocer el derecho de los pueblos a preservar su identidad y valores culturales como su lengua y sus “usos y costumbres”. Que valga decir, los hacen ser discriminados como personas de “costumbre” o de “no razón- sin razón” y le permiten al estado justificar su situación de marginalización y pobreza. Sin embargo, esta reforma constitucional –como la ley de 1906- no tuvo en la práctica muchos

alcances y nunca contó con una ley reglamentaria a pesar de los múltiples intentos que hicieron las legislaturas.

En 1995, el reconocimiento de “algunos” derechos de la población indígena y la intención del Congreso local del estado de Chihuahua de integrar una ley reglamentaria, paradójicamente coinciden con las primeras actividades de formación del Fideicomiso Barrancas del Cobre. Ese año se diseñó el plan maestro, que agrupaba las directrices para la instalación de infraestructura carretera, hidráulica, eléctrica e imagen urbana de la zona de la barranca. Proyecto que como analizo más adelante, promueve la explotación de territorios rarámuri y de su fuerza de trabajo.

¿Qué pasa entonces? El gobierno de Chihuahua sigue insistiendo sobre la “modernización” y crecimiento económico del estado, ahora no a través del ferrocarril, ni de la explotación forestal sino del turismo. ¿Qué papel le corresponde a partir de entonces al pueblo rarámuri?. Es el momento de jugar en un nuevo escenario: el neoliberalismo, que como lo anoto en el siguiente capítulo, permite el reconocimiento de “ciertos” derechos culturales-folclóricos a los pueblos indígenas; en tanto que promueve la explotación capitalista de sus tierras y recursos naturales cuya propiedad no les reconoce, sino que se mantiene bajo dominio de particulares al amparo del Estado.

De esta manera, para 1995 y los años subsecuentes, algunos funcionarios del estado de Chihuahua manifestaban un ímpetu por el reconocimiento de los derechos indígenas; mientras que otros diseñaban y comenzaban a operar uno de los proyectos de mayor infraestructura e impacto cultural, territorial y ecológico en la Sierra Tarahumara. La población rarámuri no fue considerada en un proyecto de “desarrollo” que definitivamente vulneraba sus derechos. El Fideicomiso turístico Barrancas del Cobre, como anotaré más adelante, se finca en la explotación de recursos culturales, considerando entre ellos a la población rarámuri y en la afectación de amplias porciones de terreno donde dichas comunidades habitan.

Se puede decir, que para 1995 el tema de los derechos indígenas no era un campo muy explorado por los funcionarios chihuahuenses, aun cuando en 1993 habían vivido un proceso de reforma constitucional. De manera que la participación indígena en el diseño de este tipo de proyectos no era necesaria y significativa desde la visión gubernamental, para la cual lo único importante era que ésta iniciativa turística, contribuiría al tan buscado “desarrollo” de las poblaciones indígenas, y su integración al “progreso” nacional, objetivo inamovible desde finales del siglo XIX.

De manera que no existe incongruencia entre el deseo de plasmar los derechos indígenas en una ley, y a la par, diseñar proyectos que vulnerarían su derecho al territorio y recursos. Por el contrario, la realidad de los pueblos indígenas por parte del estado de Chihuahua ha sido leída siempre desde la misma perspectiva: el estado como el único capaz de definir sus necesidades y el papel que deben jugar, en un contexto donde el crecimiento económico es la única y la más importantes concepción de “desarrollo”, tal como se plasmaba en la Ley de Civilización de 1906. Esta “obligatoriedad” de contar con una ley que hable sobre lo que el gobierno del estado estima son los derechos indígenas, obedece a una preocupación por mantenerlos al margen de la disposición de sus recursos territoriales; y en su momento cumplir –en apariencia- con estándares nacionales e internacionales.

2.3.1 Reconocimiento y explotación en el mismo paquete

Independiente de la existencia de disposiciones legales a favor de los pueblos indígenas, persiste -al menos a nivel de política pública y normativa- el intento de alinearlos a una interpretación única de lo “correcto y lo necesario”. Esta situación, los sigue sujetando a una relación asimétrica con el estado así como con un importante porcentaje de la población no indígena, que no reconocen en ellos a un pueblo diferenciado, complejo e integral; viendo sólo un pueblo “pobre”, aún “incivilizado” y hasta “extraño”. En Chihuahua, como en otros estados del país, las reformas constitucionales tanto nacionales como

locales en materia de derechos indígenas, no han significado seguridad para el pueblo rarámuri en la protección de uno de los elementos fundamentales de su reproducción social: el territorio.

El gobierno del estado de Chihuahua sigue generando leyes que además de no tomar en seria consideración a los pueblos, les otorgan “algunos” derechos llamados “autonómicos”. Desde una interpretación limitada y manipulada que puede, en un momento dado, “legalizar” procesos de desposesión-explotación, como lo es su particular interpretación sobre el derecho a la consulta previa; plasmada en las actuales reformas legales, la reforma constitucional de 2012 y la Ley de Derechos de los Pueblos Indígenas de junio de 2013.

En resumen, la reforma constitucional del 2012 reafirma principalmente la composición pluricultural del estado y a través del artículo 8° delinea lo que las comunidades indígenas pueden hacer en el ejercicio de su “autonomía”, entendida como “la libre determinación para establecer sus formas de organización que les permitan vivir y desarrollarse libremente”. Retoma varios de los derechos autonómicos establecidos en el artículo 2° de la Constitución Política federal. Sin embargo, todas las declaraciones que contiene esta reforma que “pretende” abarcar una gran cantidad de derechos fundamentales, no cuentan con ningún mecanismo efectivo de preservación, lo que las hace, además de incompletas, inútiles. En términos de Carbonell, (2001) rompe con el sistema garantista al dejar inoperante el reconocimiento de garantías, si no hay una forma procesal de hacerlas efectivas de manera que sean coercitivas para el estado.

Me parece importante destacar que, como en la Constitución Federal la reforma constitucional de 2012 en Chihuahua declara, en el último párrafo del artículo 8°, la inalienabilidad e imprescriptibilidad de las tierras pertenecientes a los pueblos indígenas; este derecho queda sujeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas, tanto en la Constitución Federal y en las leyes de la materia, como a los derechos adquiridos por terceros o por

integrantes de la misma comunidad. Dicha declaración, además de que constituye un retroceso en comparación a la reforma de 1993, que asienta en su artículo 9º, como única excepción la decisión de la asamblea comunitaria de imponer sobre los territorios su enajenación o gravamen. Lo que confirma a las poblaciones indígenas en su estado de falta de certeza jurídica sobre sus territorios.

Al quedar sujetos a las formas previstas por las leyes vigentes, los ejidos, las comunidades agrarias legalmente reconocidas, la propiedad privada y la propiedad de la nación, el estado de Chihuahua sigue ignorando la posesión histórica no titulada que las comunidades rarámuri ejercen, y que ahora esgrimen en defensa de sus territorios contra el desarrollo turístico. El cual, precisamente se ampara en títulos de propiedad privada y en la propiedad nacional. Como ya he mencionado y reforzaré más adelante, los territorios rarámuri fueron transformados en diversos tipos de propiedad a través del tiempo, y que las tierras históricamente ocupadas por ellos no tienen ninguna categoría jurídica de propiedad.

Por otra parte, la vulneración a la posesión de las tierras de la comunidad rarámuri se actualiza también a través de la interpretación que los funcionarios del estado de Chihuahua hacen del derecho a la consulta y consentimiento previo. Figura intrínsecamente vinculada con el tema de las tierras y territorios de los pueblos indígenas, que analizaré en el capítulo VI. La consulta previa constituye una figura política y jurídica central en las reformas multiculturales, su ambigüedad y falta de claridad legal, la convierten en un recurso efectivo en el discurso dominante de las reformas multiculturales y en un recurso ambiguo y endeble para quienes reclaman su derecho a la consulta.

La consulta previa, como una figura íntimamente relacionada con el territorio y la autonomía de los pueblos, plantea la participación de la población indígena en las decisiones y actos de afectación territoriales y culturales. Sin embargo, además de no ser claras las exigencias de su implementación, niega la posibilidad real de decisión de los pueblos indígenas, supeditados a la decisión

del estado basada en conceptos tan manipulables como el “bien común”, “la utilidad pública” o el “desarrollo nacional”.

Entonces ¿Para qué las leyes? ¿Existe acaso una política pública para pueblos indígenas que sea uniforme? ¿Es esta política la de simular que protegen derechos indígenas y explotar sus territorios y recursos culturales como fue la realidad desde 1906?. Aquí cobra sentido lo postulado por Rodrigo Uprimny y Raquel Z. Yrigoyen (2011), en cuanto a que las reformas jurídicas de reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas deben ser coherentes en términos de no formar únicamente instrumentos legales congruentes en sí mismos, sino reconstruir las estructuras políticas, económicas y sociales que históricamente han fomentado la desigualdad. Lo que implica, obviamente, no seguir fomentando megaproyectos extractivistas y de explotación de territorios y elementos culturales en detrimento de las poblaciones indígenas que dicen proteger. Pero que con su actuar predatorio siguen posicionándolos en el papel de subordinados-explotados, aunque ahora con algunos derechos.

En Chihuahua se desarrolló con gran fuerza la ideología de la “modernidad”, heredada de la filosofía liberal occidental, que pugnaba por la primacía del individuo sobre la colectividad, y por una igualdad ficticia que no dejaba lugar a las diferencias reales. A su vez, esta filosofía al promover la libertad económica incentivó la economía del mercado y el ascenso progresivo del capitalismo como sistema privilegiado. Bajo esta ideología, la conformación del estado sujetó a los pueblos indígenas a una visión particular sobre el bienestar, que anclado principalmente en fines de crecimiento económico, hacía que su propia definición y organización no fuera comprendida sino en términos de “incivilidad”. Y considerándolos como una raza inferior a la mestiza, las élites determinaron desde temprana etapa un trato protector/explotador del que a la fecha no está exenta la población.

Aun cuando no pudieron ser llevadas a cabo las colonias tarahumara propuestas en 1906, ni el ejido autónomo propuesto en 1930, como en el resto del país, sí se impusieron sistemas educativos occidentales, y los territorios

quedaron sujetos a procesos de explotación devastadores como la minería y la explotación forestal. Sobre todo, la población rarámuri quedó sujeta a un concepto único e incuestionable de “desarrollo”, a partir del cual se van delineando algunos cambios en la relación que sostienen con el estado. Sujetos a políticas indigenistas de corte liberal que los anclaron a un concepto de “incivilizados”, hasta una filosofía neoliberal que los ubica como “diferentes” y reconoce su derecho a ejercer su propia organización social, pero con marcados límites, en cuanto a la disposición de sus territorios y recursos.

La situación es que, aun cuando, en 1993 se reconoce legalmente en Chihuahua el derecho de las poblaciones indígenas al respeto de sus “valores culturales y sus “usos y costumbres”, nada se resuelve en cuanto a la disposición plena de sus territorios; por lo que la discriminación eliminada de las normas persiste en la dinámica social. El pueblo rarámuri nunca se sujetó a las formas de organización planteadas por el gobierno del estado, sin embargo vivió la explotación y la experimenta ahora, aún a pesar de que se le reconozcan derechos sobre cuestiones que de ordinario operan en las comunidades, exista o no ley.

Reconocer sus “valores culturales” y pasar a una etapa multicultural, que Favre (1998), apunta como la forma neoliberal de bautizar lo que en el estado populista se llamaba indigenismo, ha derivado principalmente en explotación comercial, como lo señalaré en los siguientes dos capítulos. Desde 1906, Gobierno del Estado sostiene la tendencia a disponer sobre los territorios rarámuri, a través de títulos de propiedad que desconocen su posesión previa, y a través de su “derecho a decir sí” al “desarrollo” nacional.

CAPÍTULO III

LA POLÍTICA MULTICULTURAL EN CHIHUAHUA... ¿RECONFIGURACIÓN DE LA EXCLUSIÓN?

En el capítulo anterior analicé la construcción de la relación entre el pueblo rarámuri y el estado de Chihuahua, a través de las políticas gubernamentales en el siglo XX. Dibujé cómo la acción indigenista permeada en principio por la filosofía liberal y luego por el neoliberalismo, caminó poco a poco al reconocimiento de las diferencias culturales como derechos “menores”, pero consolidó la desposesión de las comunidades de sus territorios. En este capítulo analizo cómo este paso al llamado multiculturalismo o reconocimiento de las diferencias, desde el ámbito público puede constituir la perpetuación de la exclusión de los derechos reales de la comunidad rarámuri.

3.1. El multiculturalismo como una política pública

El multiculturalismo es un término polisémico sujeto a diversas interpretaciones, a veces contradictorias. En su sentido meramente descriptivo, puede simplemente designar la coexistencia de diferentes culturas en el seno de una misma entidad política territorial. Puede tener, asimismo, un sentido prescriptivo o normativo y designar diferentes políticas a voluntad de los Estados nacionales para con las diferencias culturales.

El término surgió inicialmente en países de occidente en los años 70' como un modelo de política pública y como una filosofía o pensamiento social en respuesta a la formación de las identidades nacionales del siglo XIX y siglo XX. Es una propuesta de organización social, que se ubica en términos teóricos dentro de la filosofía anti-asimilacionista del pluralismo cultural que promueve la no discriminación por razones de raza o cultura, así como la celebración y reconocimiento de la diferencia cultural. Es

tanto una situación de hecho como una propuesta de organización social, que celebra y pretende proteger la variedad cultural, al tiempo que se centra sobre las frecuentes relaciones de desigualdad de las minorías respecto a las culturas mayoritarias.

3.1.1 La corriente liberal

Desde el pensamiento liberal, el multiculturalismo se interpreta en sentido afirmativo como una política de reconocimiento de las diferencias culturales que permite la superación de la desigualdad social, y la pervivencia de los grupos culturalmente diferenciados (generalmente por cuestiones lingüísticas) en los Estados nacionales. Respetando para ello los principios liberales de individualidad e igualdad. Estos principios colocan la libertad individual y no colectiva, como la base del progreso social, y crean una ficción en donde se presume la igualdad ante la ley, a pesar de las diferencias y desigualdades existentes que no permiten el ejercicio de esos beneficios igualitarios.

Charles Tylor (1993) afirma que el término multiculturalismo se utiliza para describir un tipo de corriente política contemporánea basada en la necesidad y la exigencia de reconocimiento, el cual moldea la identidad tanto de manera positiva como negativa. Empero, Taylor se enfoca primordialmente a las diferencias culturales sobre todo, en el campo lingüístico, ignorando que hay poblaciones que sostienen respecto de la población mayoritaria, diferencias políticas y económicas considerables.

En la misma línea Will Kimlycka (1996) define a un Estado multicultural dependiendo de si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (un Estado multinacional), bien si éstos han emigrado de diversas naciones (un Estado poliétnico), siempre y cuando ello suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política. Este autor ubica diferentes etapas del debate sobre los derechos de las minorías étnicas (Carbonell, 2001): la primera en los años setenta y ochenta, cuando los derechos de las minorías se identificaron con el comunitarismo; no compatibles con los derechos del individualismo moral o de la autonomía individual que defendía el liberalismo.

Segunda etapa, cuando se reconoce que el liberalismo también puede dar cabida a los derechos de las minorías ya que se comprueba que éstas no siempre quieren ser

protegidas de los avances de la modernidad, sino que, por el contrario, piden protecciones que les permitan poder disfrutar de los avances en condiciones equitativas respecto a la mayoría, lo que comprueba su adhesión a los principios de la modernidad liberal. La tercera y última etapa, se presenta con el consenso sobre “culturalismo liberal” a través del desarrollo de políticas multiculturalistas concretas. Se abandona la idea de la neutralidad estatal y se pasa a la idea del Estado democrático protector de las naciones y nacionalidades que conviven en su interior: minorías nacionales e inmigrantes. Para Kymlicka los dos grandes avances del debate han sido el abandono de la idea de que la justicia social puede ser definida en términos de reglas que no hagan caso a las diferencias; y que la diferencia ya no tiene que ser demostrada por quien la esgrime a su favor sino por aquel que la niega.

Peter McLaren (1997), por su parte, habla de cuatro tipos de multiculturalismo como categorías heurísticas para distinguir las diferentes formas como se aborda la diversidad. Habla del multiculturalismo conservador, al que atribuye una visión de tipo colonial, que aun cuando reconoce la igualdad de razas, piensa que las culturas diferentes a la raza blanca no han logrado tener éxito debido a sus propias carencias. El proyecto de este tipo de multiculturalismo es el de “construir una cultura común” basado en la cultura propia. El multiculturalismo liberal lo define McLaren como el que afirma la igualdad cognitiva y racional entre culturas y reconoce que no existe igualdad en la sociedad; pero con la idea de que esta desigualdad se debe únicamente a que las culturas no hegemónicas no han tenido suficientes oportunidades sociales y educativas, afirma que sólo habría que darles más oportunidades dentro del propio sistema capitalista.

El multiculturalismo liberal de izquierdas, para McLaren es una postura que al poner el énfasis en las diferencias plantea que la idea de la igualdad de razas hace que se olviden diferencias importantes para la identidad. Tiende a “esencializar las diferencias culturales e ignora la diferencia como una construcción social e histórica”. De manera que según este autor, las identidades lejos de ser algo esencial ocurren a través del tiempo de conformidad con las circunstancias socioculturales, políticas y económicas; dinámica identitaria que de acuerdo con Martuccelli (2006) constituye la inestabilidad central de la utopía multicultural. El multiculturalismo crítico y de resistencia es el que propone McLaren como más adecuado y se trata de una visión de “resistencia post-estructuralista

del significado”. Enfatiza que el lenguaje y la representación juegan un papel importante en la construcción del significado y la identidad, además que los signos y significaciones son inestables y cambiantes y dependen de las luchas discursivas, históricas y con el poder. Aun cuando McLaren es extenso en la exposición del multiculturalismo, lo refiere únicamente como una realidad cultural y no tanto como una política de estado, además de que tampoco trae a la mesa las diferencias y desigualdades políticas y económicas.

Para Rodolfo Stavenhagen (1999) el multiculturalismo en primer lugar, se refiere al reconocimiento de una realidad social y cultural; reconocimiento que no necesariamente alcanza a las esferas normativas. En segundo lugar, la multiculturalidad puede ser considerada como un proyecto de nación, en donde se asume a nivel de política gubernamental la existencia de grupos diferenciados y se implementan acciones y líneas de convivencia e intercambio que puedan abonar a la superación de desigualdades. Tercero, la multiculturalidad constituye actualmente un marco para el reordenamiento de las relaciones sociales y políticas construidas bajo un proyecto de nación homogénea, con el objeto de reafirmar lo que tiende a llamarse la ciudadanía multicultural. Reordenamiento que, como ocurre en México, no necesariamente deriva en el respeto pleno a formas de organización autónomas como las de los pueblos indígenas, sino en normas de convivencia restrictivas de las facultades de estos pueblos.

Finalmente, Stavenhagen habla de la multiculturalidad como una manera de integrarse a la globalización, de la cual señala, participan también los pueblos indígenas, organizándose en torno a ciertos valores tradicionales que les permitan esta incorporación sin el riesgo de perder su propia identidad, y para poder negociar con el gobierno y otros actores desde una posición sólida. Se trata de un proceso de empoderamiento.

A la luz de las anteriores definiciones teóricas, interpreto que México se inserta en el reconocimiento de las diferencias en el campo específicamente cultural, sin reparar en las cuestiones políticas y de finalidades económicas; con lo que se reconoce como un estado poliétnico (Kimlycka, 1996) con una corriente culturalista de reconocimiento a las diferencias al estilo de lo que propone Tylor (1993). El gobierno mexicano reconoce oficialmente la composición diversa de su población a partir de la reforma constitucional

de enero de 1992, cuando bajo la presidencia de Salinas de Gortari y a pocos años de la entrada del proyecto de estado neoliberal, se el artículo 4° de la Constitución Política declara que, la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas; respecto de los cuales dispone la protección y desarrollo de lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas de organización social.

Actualmente, me atrevería a decir, que la mayoría de funcionarios públicos y algunos teóricos mexicanos siguen considerando que la diferencia sustancial entre la población mestiza y los pueblos indígenas puede leerse únicamente en términos de lengua, nivel educativo y marginación social. Lo que consideran fruto de la falta de “inclusión” al desarrollo propuesto por el estado, mismo que los confina al estatus de población marginada, sumida en la pobreza. Estas posiciones no asumen que los pueblos indígenas atienden a una complejidad, con diferencias no sólo culturales en términos de lengua, sino también en proyectos de vida individual y comunitaria, con formas propias y distintas de organización social.

Sin la comprensión de las diferentes formas de organización social, el término de “desarrollo” propuesto por los fines y programas del gobierno nacional no tiene sentido; más allá de obligarlos a una educación homogénea que poco tiene que ver con sus intereses y necesidades, así como a proyectos sociales que bajo el otorgamiento de pequeños beneficios generan dependencia y les imponen formas distintas de vivir y relacionarse. Consolidando de esta manera, el estado de desigualdad en el que se encuentran gracias a una visión incuestionable de “desarrollo”. En palabras de Vicente de la Cruz Santiago (1999), se trata de incorporar a las comunidades indígenas, abatiendo los rezagos sociales y la discriminación de que han sido objeto en el desarrollo histórico del país como consecuencia de la falta de equiparación con el resto de la sociedad.

Sin embargo, como lo afirma Martín de Alcázar Chávez (1999), reconocer que existe una cultura diferente no es sólo aceptar que alguien pueda tener un color de piel distinto, vestirse de algún modo particular, tener gustos diferentes y hábitos alimentarios distintos; lo que realmente importa es cómo conciben y viven la naturaleza humana y la

dignidad de la persona y en qué medida ello va contra nuestras concepciones. Argumento al cual yo añadiría, la disposición de entrar en diálogo con esta concepción distinta del ser humano y de los recursos que le integran. Asumir que en algunas sociedades indígenas (como en algunas occidentales) existen formas distintas de organizarse, de crecer, de sobrevivir; que son también válidas y que no comparten la ambición de los proyectos de Estado, enfocados al sostenimiento del sistema de producción del capital.

Esta postura de diversos sistemas de producción es una de las cosas que ignora la postura liberal respecto a las diferencias. Martuccelli (2006) lo explica partiendo de la premisa de que, aunque el problema determinante es la búsqueda de una nueva articulación entre la identidad y lo político, donde el multiculturalismo pone en duda el universalismo¹⁰ de los derechos; desde la perspectiva liberal la desigualdad no debe ser leída en términos de injusticia social bajo una super estructura de explotación, sino de búsqueda de igualdad de oportunidades.

La postura liberal en este tenor, plantea que el problema de las diferencias culturales es la búsqueda de aquellas cualidades que posee la población mayoritaria y que le permiten acceder a los procesos de desarrollo y progreso, a lo que Kimlycka (1996) se refiere como la generación de condiciones equitativas que les permitan la adhesión a los principios de la modernidad. Sin embargo, ésta es la postura que ha sido duramente criticada por otros teóricos. Las poblaciones culturalmente diferenciadas, como es en este caso, la rarámuri, sí están inmersas en una estructura de explotación que no respeta la formulación de aspiraciones propias e intenta sumarlas a los modelos de vida decididos como óptimos por los Estados nacionales.

¹⁰ La universalidad según el mismo autor, es la que define las relaciones de los individuos a partir de una representación de la sociedad como totalidad. De esta manera, la igualdad es un concepto que extrae su sentido de la referencia a un individuo abstracto, miembro de un sociedad moderna, y por tanto, finalmente, siempre universalizado.

3.1.2 La diferencia cultural leída desde los procesos de explotación, entre ellos el neoliberalismo

Frente a la corriente culturalista surge otra que apunta hacia las relaciones de poder en el reconocimiento de las diferencias culturales, y especialmente a las motivaciones estructurales económicas y políticas que acompañan a las políticas del multiculturalismo en un contexto de nueva explotación capitalista. Algunos teóricos como Harvey (2007) afirman que los movimientos de reivindicación, que de acuerdo a Martucelli (2006) cuestionan el ámbito privado de las identidades, se ven absorbidos por el proyecto neoliberal dentro de un marco institucional, caracterizado por derechos de propiedad privada, mercados libres y libertad de comercio. Neoliberalismo que propone que los individuos deben buscar las soluciones y los remedios de todos los problemas a través del sistema legal y el mercado.

De esta manera, se abre una segunda corriente que afirma que las diferencias sociales y culturales están asociadas a relaciones de poder y dominación y que las políticas del multiculturalismo, que aparentemente es incluyente, contribuyen a la construcción de jerarquías y nuevas formas de explotación. Esta corriente propone que es necesario un reconocimiento de las diferencias culturales pero además una redistribución del poder económico y político.

Nancy Fraser (1997) afirma que las injusticias de reconocimiento están profundamente imbricadas con las injusticias de distribución, por lo que resulta imposible enfrentar adecuadamente las primeras si se les aísla de las segundas. Esto implica reubicar la política cultural en relación con la economía política y vincular las exigencias de reconocimiento con las exigencias de redistribución. Es decir, según Fraser no es suficiente con el reconocimiento de las diferencias culturales, sino que hay que asumir que hay una desigual distribución de los recursos que habrá de corregirse.

Por su parte Axel Honneth (2010), haciendo una crítica a Fraser, señala que la lucha por la distribución se halla anclada en una lucha por el reconocimiento de aquello que hace que una actividad social sea socialmente necesaria y valiosa, el reconocimiento tiene pues un sentido moral. Sin embargo, considero que la noción de Fraser y de Honneth, no son contrarias sino complementarias, en tanto que el segundo apunta hacia

un reconocimiento de formas distintas en igualdad de valores, lo que indudablemente llevaría a una distribución distinta de bienes materiales y simbólicos; sin que de ninguna manera pueda afirmar que indefectiblemente dicha redistribución sea siempre equitativa. Coincido con la posición de Honneth de que la lucha por el reconocimiento no se agota en la redistribución, también tiene que atacar la escala de valores que legitima una división geográfica y racista de poderes.

Respecto a la diferencia en un contexto de relaciones de poder se pronuncia también Álvaro Bello (2006) quien retoma la afirmación de que el conflicto no es sólo cultural, sino que la desigualdad tiene bases económicas y políticas. Lo cual si bien no es nada nuevo, parece ser omitido por el proyecto multiculturalista de corte cultural según lo apunta Catherine Walsh (2005); pues dicho proyecto, basándose en los principios liberales de individualidad, igualdad y tolerancia, deja intactas las estructuras e instituciones de privilegio.

Estructuras de poder que tienen un origen colonial y no ontológico (Mignolo, 2003), lo que entonces, desde mi perspectiva, las hace proclives a ser destruidas o transformadas. Abonar a la valorización de las diferencias culturales y la reestructuración de las relaciones de poder económicas y políticas, apunta entonces, a un cambio tanto de política, como en la posición de las relaciones entre Estados nacionales y entre estados-países, como estructura formal de gobierno y la diversidad de la población.

Charles R. Hale (2007) cuestiona también la noción del multiculturalismo como la fórmula para la superación de las relaciones de poder desiguales. Sustenta su análisis en el contexto de las políticas neoliberales que como una nueva forma de gobernar, limitan el reconocimiento de los derechos culturales, las fuerzas (estrategias de resistencia) de la sociedad civil y la aprobación de la interculturalidad en condiciones de igualdad. A partir de lo que denomina “multiculturalismo neoliberal”, sugiere que los derechos colectivos son una parte integral de la ideología neoliberal y no le son contradictorios, al menos no desde la manera en que han sido plasmados por los instrumentos internacionales, que en un momento dado pueden esgrimirse como instrumentos legales emancipatorios. También reconoce que este multiculturalismo puede producir neutralización de la oposición política y enfatizar las jerarquías raciales.

Aunque el neoliberalismo abre nuevos campos para la movilización a través de la descentralización, permite que el Estado tenga la posibilidad de delinear la relación con aquellos pueblos. Esto, ya no a través de la asimilación, sino de la instauración de instrumentos normativos específicos, que configurando una “autonomía legal”, permitan el proyecto de desarrollo económico a través de la difusión y comercialización de la diferencia cultural.

Los límites entre lo que los pueblos pueden o no exigir, parecen estar contemplados y ser innegociables: nada que afecte contra el libre mercado y la explotación capitalista. En este mismo sentido Silvia Rivera Cusicanqui (2010) afirma que el multiculturalismo oficial neutraliza las exigencias de los pueblos. Desarticulación de la movilización política que es también señalada por Laura R. Valladares (2009), quien añade que, el reconocimiento de los derechos culturales tiene como objetivo utilizar la diversidad cultural para incorporar a los indígenas a las redes de reproducción del capital, en detrimento de las demandas políticas de los pueblos indígenas.

Una opinión contraria esgrime Martuccelli (2006), afirmando que no hay continuidad entre las identidades reivindicadas por medio de la acción colectiva y las identidades vividas en lo cotidiano; por lo que la preocupación identitaria jamás es trastocada hasta el extremo por el otorgamiento de nuevos derechos. En mi opinión, aun cuando el multiculturalismo, como política gubernamental que sólo atiende a las diferencias culturales, se encuentra delineado y previsto en las reglas del juego neoliberal, existen todavía espacios de lucha fuera e incluso dentro del proyecto neoliberal. En estos, se puede alegar por la superación de las desigualdades políticas y económicas; ejemplos como los espacios de autoridad y decisión comunitaria, u otros de resistencia civil y académica que son preexistentes o concurrentes al proyecto neoliberal.

3.1.3 Coincidencias del multiculturalismo como política pública y el fenómeno neoliberal

El reconocimiento del multiculturalismo en América Latina por parte del Estado se dio a partir de los 90' dentro del contexto más amplio de reformas neoliberales a nivel global. En México, a partir del gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988), se adoptó un programa de desarrollo con cortes multiculturalistas, basado en la Declaración de Barbados (1971) y la Declaración de San José (1981), que propugnaba por la identidad cultural de los pueblos indígenas y el etnodesarrollo.¹¹ Sin embargo, no pudo tener algún alcance debido a la entrada del proyecto neoliberal y con ello el adelgazamiento del Estado en 1985.

El neoliberalismo se implanta como una doctrina, no sólo económica, sino como un proyecto cultural y con una particular visión de las relaciones entre Estado, el mercado y la sociedad civil (Valladares, 2009). Durante la década de implementación del proyecto neoliberal resurgen las luchas de algunos pueblos indígenas de Latinoamérica por el reconocimiento de sus derechos, apoyándose algunas de ellas en las exigencias planteadas por el Convenio 169 de la OIT firmado en 1989. Lo que alertó, según Silvia Rivera (2010), la tecnocracia sobre la necesidad de humanizar el ajuste neoliberal, dando lugar a un multiculturalismo ornamental y simbólico. Esto es lo que la autora caracteriza en las propuestas etno desarrollistas.

Esta reflexión, me remite a lo que pasa en el estado de Chihuahua con la población rarámuri en el proyecto Barrancas del Cobre. Por una parte, el estado reconoce la importancia de la diferencia cultural de la población indígena y la necesidad de recoger su valor a través de dos proyectos concretos: el Fideicomiso turístico, y las reformas indígenas (respondiendo éstas últimas, a las exigencias del convenio 169 y a la reforma constitucional realizada en México en el 2002). No obstante, como anotaré más adelante, lo que realmente sucedió es que el estado de Chihuahua atendió al folklor de la imagen. Misma, que le presta a la entidad la existencia de población indígena, y a costa de

¹¹ Definido por Bonfil Batalla (1982) como el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para definir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones.

sus derechos aprobó y ejecutó estos dos proyectos que, involucrándolos directamente, no contaron con la aprobación de la población rarámuri, ni siquiera con su correcta participación. Por tanto, lo dispuesto por las leyes internacionales y nacionales en materia de derechos indígenas, además de ser insuficiente fue inoperante.

De acuerdo con Rodríguez Garavito y Luis Carlos Arena (2007), el ascenso del movimiento indígena transnacional está articulado explícitamente en la relación contra la expansión de los confines de las formas predatorias del capitalismo global hacia nuevos territorios y hacia nuevas actividades económicas. Lo que retomo en mi investigación desde la “acumulación por desposesión” y que Harvey (2011) define como la severa concentración de la riqueza y el poder en pocas manos a través del despojo de recursos.

Existe una conexión con el ajuste estructural del proyecto neoliberal que abrió las puertas a la privatización de la propiedad agraria colectiva, retornó a los cultivos de exportación, abrió al mercado de importaciones de productos básicos y otros implementos agrícolas, y sobre todo aumentó la extracción de recursos naturales, donde coincidentemente se ubica la mayoría de territorios indígenas. Surgió entonces un trío de reivindicaciones esenciales: autodeterminación, derechos a la tierra y supervivencia cultural. La política social neoliberal se acompañó de un discurso sobre el derecho de las comunidades de hacerse su propio “desarrollo” y preservar su identidad cultural. Para Henry Favre (1998), el neoliberalismo encontró en este discurso la ideología que el Estado populista encontraba en el indigenismo. Así, el discurso sobre el derecho a trabajar sobre su propio desarrollo sirvió para justificar la ineficaz actividad del estado en la erradicación de la marginación. Autoras como Silvia Rivero y Laura Valladares afirman, al igual que Stavenhagen (1999) y en palabras de éste, que la multiculturalidad mundial no es más que una estratagema de dominación que crea nichos de mercado culturalmente contruidos, y fragmentan la capacidad de resistencia y de protesta.

Este reconocimiento a la diferencia de los pueblos en cuanto a sus elementos culturales propuesto por el multiculturalismo neoliberal, definitivamente abre una nueva puerta a la explotación como ocurre en el caso de Barrancas del Cobre. No obstante, la comunidad indígena no es un sujeto pasivo al cual se le puede imponer sin reticencia y sin modificación alguna el proyecto neoliberal y las demandas del capital. Son

comunidades que participan en mayor o menor medida en el neoliberalismo, formulando también propuestas propias de organización, y hacen uso de los recursos legales, a que da lugar y a los cuales valga decir, también cuestionan, aspecto que analizo a detalle en el capítulo VI.

3.2 El multiculturalismo se vive en Barrancas del Cobre

Chihuahua es un estado donde la multiculturalidad ha sido la constante, en su territorio han convivido diferentes grupos de personas venidas de distintos lugares y con distintas formas de organización: rarámuri, tepehuanes, warijíos, pimas, mulatos, mestizos, italianos, belgasas, bóers, mormones, menonitas, entre otros. Y siempre ha existido también una línea de gobierno encaminada al trato con las poblaciones indígenas de parte de la clase mestiza gobernante. Por estas razones, considero que en la política gubernamental chihuahuense, la conciencia sobre la diversidad cultural de la población no es algo nuevo, sólo que ahora está capitalmente valorada por un grupo de políticos y empresarios inversionistas que representan y determinan los intereses del estado. El discurso público en torno a las poblaciones indígenas, actualmente sigue sin variaciones sustanciales, anclado en la finalidad del “progreso y desarrollo” nacional: “esas leyes regulaban, limitaban, sofocaban a los pueblos, no, ahora es integrarlos al desarrollo”, reflexiona en entrevista Carlos Ordóñez. Joven licenciado en filosofía y asesor del Diputado Pablo González, Presidente de la Comisión de Pueblos Indígenas, haciendo la comparación entre las anteriores leyes indígenas y la iniciativa actual.

Sin embargo, Ordóñez en ningún momento se cuestiona sobre el significado de ese “desarrollo” propuesto desde el estado para las poblaciones indígenas. Poca diferencia existe entre su optimismo y el que en 1906 exponía Enrique Creel buscando, a través de la Ley de civilización, que los rarámuri participaran de los beneficios de la cultura. Incluso Ordóñez va más allá, desestimando las oposiciones rarámuri a ese “desarrollo”, a las cuales califica como “una especie de cerrazón o intento de sabotaje de las acciones del estado” (entrevista, noviembre 2012).

Las nuevas interpretaciones de los funcionarios públicos relacionados con el Fideicomiso Barrancas del Cobre, en torno a la dinámica social rarámuri, no es muy diferente en 2012 a la de 1906. En ambas épocas los funcionarios creen conocer a la comunidad, y con base en ese conocimiento su forma de actuar frente a ellos parece legítima y de buena intención. Por ejemplo, en octubre de 2012 el Licenciado Grajera, me ilustraba cómo “el tarahumara no trabaja para acumular la riqueza, sino simplemente para generar un ingreso, entonces ahí se tiene que tener mucho cuidado porque los proyectos deben atender a un bien colectivo de toda la comunidad; y la cultura del tarahumara es más bien trabajar en conjunto y el beneficio lo perciben en una generalidad, no salen intereses personales o familiares, sino que son a nivel comunidad”.

Esta forma de organización al parecer tan digerida por el Licenciado Grajera parece haber sido entendida también desde inicios del siglo XX, según la reflexión que Enrique Creel plasma en la exposición de motivos de la Ley de civilización (1906). Característica que Creel define como un “agarrotamiento” por el exceso de protección en la época colonial, y al respecto critica a las Leyes de Indias como una protección que:

“Les quitó la energía que la necesidad de la propia conservación despierta...y aniquiló su ser individual, absorbiéndole en el de la comunidad: era un niño sujeto siempre a la patria potestad, y nada hacía por sí solo... El indio jamás aprendió a obrar por sí, hasta hoy nada sabe hacer sin juntarse con otros, dando a sus acciones, aún a las más inocentes, un aire de motín”.

¿Podría ser que la organización comunitaria se interpreta como una carencia de acción individual en sentido negativo? Lo claro es, que una realidad está siendo analizada desde los parámetros de una realidad distinta donde imperan los intereses individuales.

Reconozco que el estado no es un ente monolítico ni conformado únicamente por los agentes de gobierno y las instituciones, sin embargo, la interpretación que los funcionarios públicos asumen sobre la existencia de los pueblos indígenas en el territorio de Chihuahua y el cómo se debe construir la relación con ellos, se plasma en políticas y acciones generales dirigidas a la población rarámuri. Y estas políticas son construidas sobre la premisa de que ahora las cosas no son como antes, de que ahora los mestizos y el gobierno no quieren explotarlos, sino protegerlos y ayudarlos.

Frente a esta situación, el hecho de que la población rarámuri no quiera participar de las ofertas de gobierno resulta desconcertante, y se interpreta como una situación de menores temerosos a los que hay que enseñar a caminar por estos nuevos senderos:

“cuando usted trata de... ayudarlos aunque sea muy sano será que han venido recorriendo a través de su historia cuestiones que no han sido para ellos ni favorables ni agradables, el *chabochi* como nos llaman a nosotros, quizá en otros tiempos si tuvo mucha tendencia de explotarlos, ahora son muy reacios a aceptar el apoyo, la asesoría siempre que usted quiere estar con ellos y ofrecerles esas cosas luego luego reaccionan en un plan defensivo, siempre están ellos pensando que uno quiere sacar la mayor tajada para uno y que a ellos nada más los va a usar”. Carlos Amador, Director de Turismo del municipio de Bocoyna (entrevista, octubre 2012).

La nueva relación que gobierno del estado construye con el pueblo rarámuri gira en torno al sostenimiento de la “originalidad” de la cultura que es explotable. El mismo Carlos Amador, en un video promocional de Creel como pueblo mágico, señala: “los rarámuri son para nosotros gente bien tratada, responsable, queremos convivir con ellos en un plan de respeto, de armonía, de ayudarlos en todo, respetando, conservando y preservando la originalidad de su cultura”¹². Este es el multiculturalismo experimentado en los procesos de turismo en Chihuahua, entre ellos Barrancas del Cobre. Continuar con la visión de “nuestros tarahumara” a los que hay que ayudar y mantener en la originalidad de su cultura que ahora reedita económicamente al estado y a los particulares.

Como abordo en el siguiente capítulo, La “originalidad-autenticidad” se finca sobre la población rarámuri como una obligación. Lo que en la Ley de 1906 se estimó “incivilizado”, y que durante una importante etapa del indigenismo liberal se intentó absorber, ahora debe ser resaltado y de eso depende su valor como pueblo para el “desarrollo del estado”. La “imagen tradicional” es celosamente cuidada por los funcionarios públicos relacionados con el Fideicomiso. Así me lo confirma el Licenciado Grajera mientras platicábamos sobre la demanda de amparo iniciada por la comunidad de Mogótabo:

“Detectamos que estaban varias de las familias levantando casas con block, entonces platicando ahí con las mujeres, decían que

¹² <http://www.sined.com>. Consultado el 4 de diciembre de 2012.

aprovechaban que había block disponible, y nosotros les decíamos que no, que construyeran con adobe y les dieran el acabado para que la comunidad no perdiera esa imagen tradicional”.

De manera que el “progreso” tiene sus límites, lo que en algún contexto puede considerar el gobierno como “atrasado o pobre”, en el contexto del turismo esa referencia a la pobreza, extrañeza y no modernidad es lo que debe conservarse y promoverse.

Asumo que, aun cuando en el estado de Chihuahua a partir de la reforma a la constitución política en 2012 y de la Ley indígena aprobada en 2013, el discurso de los funcionarios se construye sobre el “reconocimiento” de los pueblos y la necesidad de respetar sus derechos; en la práctica, todo este aparato jurídico y discursivo aún con sus limitantes, se sujeta al principio máximo del “desarrollo –progreso”, en el cual el pueblo rarámuri no tiene nada que aportar fuera de su imagen “tradicional” y “auténtica”.

Ejemplo es el Fideicomiso Barrancas del Cobre sobre el que reflexiono en este trabajo de investigación. A la par que las comunidades sostenían una demanda de amparo en contra del Fideicomiso turístico, entre otras cosas por la falta de observancia de la consulta previa, el Congreso Local difundía la noticia de una iniciativa de ley indígena que reconocía el valiosísimo derecho a la consulta. Iniciativa que el Congreso Local vitoreaba se estaba llevando “ahora sí” conforme a las necesidades de los pueblos. Ahora es diferente, señalaba en entrevista Carlos Ordóñez:

“Esta ley es de regulación del actuar de las autoridades y de los particulares y de hecho la ley incluye sanciones, pocas leyes previenen sanciones muchas dicen cosas muy bonitas pero esto es algo que no se resuelve con política pública es algo que se va a resolver con sanciones y con la aplicación de las sanciones” (Entrevista, octubre 2012).

Sin embargo, los funcionarios que sostienen conflicto con las comunidades por la desposesión de sus territorios y su explotación turística, desconocen en concreto en qué consisten los derechos indígenas. ¿Conoce usted los derechos indígenas? pregunté a Carlos Amador (septiembre 2012): “Pues en esencia no... bueno en esencia si pero mmmm, desglosado en forma más profunda... ¿De qué? ¿De cuál? ¿De qué Congreso me está hablando? ¿Cuándo se dio la reforma?”.

Por su parte el Licenciado Grajera opina que los derechos indígenas son los que se incluyen supuestamente en el Decreto de creación del Fideicomiso Barrancas, que en sus palabras es el principal instrumento normativo a acatar:

“Para nosotros ahora sí que el primer fundamento legal que nosotros debemos considerar es el Decreto de creación del Fideicomiso como Fideicomiso, como autoridades nosotros estamos obligados a observar la ley de derechos...de los pueblos indígenas y sobre todo la Constitución Política del Estado” (Entrevista, octubre 2012).

Parece que hay dos realidades distintas: por una parte la euforia y la premura por lanzar una ley que albergara los derechos de los pueblos indígenas, y por otra, la inexistencia de su participación en un proyecto de gran envergadura como el Fideicomiso Barrancas, y la malversada interpretación de la aplicabilidad de sus derechos. Cuando se trataba de un caso concreto de observancia de derechos de los pueblos indígenas parecía no ser tan importante su inclusión en las actividades del estado.

Cuando las comunidades rarámuri de Wetosachi y Bakajípare, cuya lucha abordaré en el capítulo VI, exigían respeto por la imposición del Fideicomiso Barrancas del Cobre, se acababa la euforia del estado, y todas aquellas exigencias legítimas se volvían insignificantes aspiraciones que no podían parar el “desarrollo” del estado. Así lo señaló Carlos Amador “no es posible atender las denuncias producto de las aspiraciones de unas cuantas gentes indígenas y que nos bloquen toda una infraestructura que implica desarrollo” (Entrevista, septiembre 2012). Lo anterior revela que más de hablar de un doble discurso por parte del estado, se trata de la misma política de considerarlos una población a la cual aún hay que enseñarle qué derechos tiene y cómo los “debe” ejercer en aras de seguir contribuyendo a la economía nacional; sin que en ningún momento tenga la posibilidad de confrontarla. El Licenciado Grajera lo señaló claramente en entrevista:

“Nosotros creemos que se debe aprovechar el recurso turístico en la sierra porque es un activo que puede generarle mucha riqueza a las comunidades que tienen muchas necesidades...ellos pueden decirnos no estoy de acuerdo con algo y trabajamos en ello, pero no es para que me lo rechacen, o sea, no lo estoy poniendo a su aprobación sino a su conocimiento” (Entrevista, octubre 2012).

La diferencia radica en que ahora los modos de vida de la población rarámuri se han vuelto parte misma de los intereses hegemónicos, ya que tienen valor comercial como mercancías en el mercado de consumo de los productos culturales. Como lo señala Zizek (1988), se genera la complicidad entre fundamentalismo étnico y capitalismo global, donde la estrategia de éste último consiste en apelar a las supuestas esencias nacionales para inscribirlas en la universalidad del mercado.

Contrario a lo que propone Sieder, en su texto “El indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas”, en el sentido de que el multiculturalismo como política aplicada apunta a superar la segregación, considero que el multiculturalismo, concretamente en Chihuahua y en comparación a la etapa indigenista, constituye una estructura discursiva legal y política que apunta a la incorporación de la diversidad en una situación de subordinación y discriminación.

Aun cuando a nivel normativo los postulados del multiculturalismo parezcan respetuosos y posicionen las diferencias indígenas y los derechos a la autonomía, en la práctica, en el caso de Chihuahua, el reconocimiento de la cultura rarámuri busca continuar en la línea de dominación. Usando la cultura como mercancía, donde el capital y especialmente turistas la consumen como producto de una sociedad “nativa, ancestral y tradicional”; dejando tras bambalinas a la sociedad subsumida en los procesos de explotación y subordinación. Sin duda la asunción de normativas que recogen los derechos indígenas ha sido una nueva etapa propiciada o “legitimada” por la irrupción de la movilización indígena en la exigencia de sus derechos. Sin embargo, la manera en que el gobierno mexicano, y concretamente el de Chihuahua ha delineado los derechos indígenas no atiende a las necesidades reales e intereses de la población, ni tampoco ha generado algún cambio representativo en su aplicación.

A través de la reforma indígena en México y de las iniciativas de reforma en el mismo sentido propuestas por el Congreso del estado de Chihuahua, no se camina hacia la autonomía de los pueblos y la superación de las diferencias económicas y políticas, sino que se brinda unidad y seguridad al proceso neoliberal al delinear qué clase de exigencias se le pueden hacer al estado y cuáles no, en aras de la estabilidad y la expansión del mercado. Cuerpo de reglas y procesos sociales que Harvey (1990) ha

denominado “modo de regulación” y que no constituyen del todo una garantía para el ejercicio de derechos de los pueblos. Pero sí, una garantía para el sistema de reproducción del capital aplicado en los recursos naturales, territoriales y culturales de las comunidades indígenas. Esto es así, en tanto que en México, y concretamente en Chihuahua, se han elaborado leyes folcloristas que no trastocan la disposición plena que el estado tiene sobre esos recursos. Y con el fin de construir legalidad contemplan figuras de consulta a los pueblos que legitimen la explotación sobre sus recursos y donde el estado es el que tiene la última palabra sobre su disposición.

Se genera incluso una forma adecuada de ser indígena, sobre la cual teorizan Rivera Cusicanqui (2010) y Charles Hale (2005). Una forma de ser indígena aceptable en el estado que ahora les reconoce sus derechos. Por ejemplo, Armando Cárdenas, Gerente del Fideicomiso Barrancas del Cobre, me hablaba en entrevista de esta forma de ser indígena ideal para el estado, aplaudida y buscada en las comunidades: “había un líder muy positivo de Bakajípare, Benito Moreno, en paz descansa, era quien traía este proyecto, y era uno de los acérrimos en contra, pero ya cuando lo convencimos de las bondades, cuando yo traté con él, quedamos en esa secuela de compromisos y situaciones que él iba manejando con la comunidad” (Entrevista, octubre 2012).

Este “indio permitido” (Hale, 2005) ha pasado la prueba de la modernidad, sustituyendo “protestas” con “propuestas” y aprendiendo los trucos del diálogo. Es aquel cuyas exigencias han sido neutralizadas en aras de haber obtenido un reconocimiento constitucional, de integrarse en este folclórico mundo de la interculturalidad y el multiculturalismo, y aportar al desarrollo y progreso del país a través de la venta de su etnicidad.

En estos casos surgen las ideologías discriminatorias y racistas, como la idea de la “maleabilidad” a que están expuestos los rarámuri y que funcionarios utilizan como justificación para su marginalización y represión material y simbólica: “A veces”, señala el Director de Turismo, se les meten lidercillos que dicen ser defensores y lo que hacen es malearlos, ponerlos en contra del gobierno, y pues esto no es ventajoso, los aísla más”. (Entrevista, septiembre 2012). El actuar de estos personajes que cuestionan el actuar del estado, y que sin estar aislados de la dinámica nacional en la que están

inmersos, exigen el respeto a su ser pueblo, es siempre tachado. La finalidad del diálogo planteado por el estado es que las comunidades acepten siempre las propuestas gubernamentales, con o sin modificaciones. Aquí, señala el Licenciado Grajera, “no se está haciendo nada de manera oculta ni marginando a las comunidades, sino de que se sumen, obviamente de manera propositiva, decir no por el simple hecho de decir no pues no ayuda, no aporta nada” (Entrevista, octubre 2012).

Como apunta Silvia Rivera (2010), este multiculturalismo nos hace suponer un reconocimiento de las diferencias, ajeno a la realidad de los pueblos indígenas y los ancla de nuevo en la categoría de minorías. Se trata de una ciudadanía recortada, una inclusión condicionada que, a través de los nuevos discursos del indio “simbólico”, neutraliza las exigencias de los pueblos, teatraliza la condición originaria, ancla a los pueblos indígenas en el pasado y los supone incapaces de conducir su propio destino a través de conceptos mal interpretados como el de “pueblos originarios”. Discurso que los funcionarios públicos utilizan de manera retórica y esencialista, que niega su potencial vocación hegemónica y su capacidad de efecto en un estado incluyente.

No niego que este discurso de “pueblos originarios” también es utilizado por algunos compañeros rarámuri al referirse a sí mismos y posicionarse frente a la sociedad mestiza. Algunos de manera estratégica para asumirse en una posición privilegiada respecto del resto de la población, otros porque así lo han escuchado y también lo emplean para hacer referencia a su existencia previa a la llegada de los españoles. Aquí hago referencia principalmente al uso que de esta denominación hacen los funcionarios públicos¹³. A pesar de que la propuesta multicultural es impuesta al pueblo rarámuri y les exige una forma válida de ser, no todo está perdido, los procesos de respuesta de las comunidades van buscando espacios que les permitan reforzar y defender sus formas propias, siempre cambiantes. El multiculturalismo abre espacios en los que, si bien, hay riesgo de que el actuar de los pueblos indígenas caiga en la trampa de este “indio permitido o simbólico”, las comunidades utilizan y resignifican de acuerdo a su contexto y necesidades.

¹³ Es importante precisar también mi incomodidad en su uso estratégico por parte de los compañeros rarámuri, pues aun cuando pueda ser útil para la consecución de objetivos y beneficios específicos, la reflexión en torno a la denominación debería remitirse a su historia de cambios, intercambios y ajustes al cual, por lo general, el concepto de “pueblos originarios” se mantiene al margen.

Las comunidades rarámuri no han sido jamás comunidades estáticas sino dinámicas (Wolf, 1982). Son muchas las circunstancias en las que su vida se desenvuelve que les han marcado cambios, circunstancias como la marginación, la violencia, la entrada de proyectos a sus comunidades, entre otras cosas. Todo esto genera cambios y nuevos espacios, la violencia por ejemplo ha generado la recuperación de los espacios de reflexión y consejo como el nawésari¹⁴ para compartir la situación general de las comunidades e invitar a los pobladores a no sumarse a esas actividades que vulneran la estabilidad y cordialidad comunitaria. Sin embargo, para las mismas comunidades la misma realidad abre otros espacios de reproducción social y económica, como la dedicación de sus tierras de cultivo a la siembra de estupefacientes y la formación de pandillas, entre otras cosas.

3.3 Las batallas por espacios en el multiculturalismo

Considero que los espacios que se han abierto para la población rarámuri dentro del plan multicultural del estado de Chihuahua, es una nueva forma de ocupación y consecución de recursos, que en algunas circunstancias puede ser utilizada conforme a sus intereses y necesidades económicas y temporales: la participación en el turismo desde sus posibilidades, como lo es la venta de artesanía en los lugares y tiempos que las mujeres artesanas determinan.

La venta de artesanías es considerada un beneficio para la población, como así me lo confirma Ignacio Nava, Director de Asuntos Indígenas del municipio de Bocoyna, habitante de Huicórachi y miembro de la población rarámuri: “Sí se apoya a los indígenas porque ellos venden las artesanías. Es mucha ayuda para la comunidad indígena...la mayoría de aquí del municipio de Bocoyna viven de artesanías” (Entrevista, septiembre 2012).

No es mi interés negar o desdibujar el hecho de que la actividad turística ha sido también una imposición a la comunidad rarámuri, que llegó a la región a partir de un

¹⁴ El nawésari es el consejo que los Siríame dan a la comunidad cada domingo. En él retoman la situación actual de las comunidades, las amenazas, las propuestas de gobierno, los problemas de la comunidad, entre otras cosas, invitando a la población a permanecer alerta y seguirse fortaleciendo.

antiguo plan de desarrollo como el de la industria ferrocarrilera en 1906 (año de su llegada a la Sierra Tarahumara). Esto es así, porque la idea del turismo no fue una propuesta rarámuri y como analizaré en el siguiente capítulo, provocó también una serie de desposesiones; y hoy es fuente de explotación a través de la venta étnica. Sin embargo, las poblaciones rarámuri cercanas a estos sitios de afluencia turística no han sido sólo sujeto pasivo al cual se le coloca en los lugares para la ornamentación y venta, sino que, ha encontrado la forma de emplear la cultura como un recurso y buscar medios que le permitan la sobrevivencia, sobre todo, a través de la venta de artesanías. Al menos, el hecho de que ahora al estado no le preocupe (por sus propios intereses) quitarles las expresiones visibles de su cultura como lengua, ornamentación y actividades rituales y festivas, le permite a la comunidad rarámuri tener espacios propios de ocupación y obtención de recursos.

La población rarámuri tiene conciencia incluso de que su imagen y su cultura es utilizada por otros, por ejemplo, a los turistas les gusta ir a conocer su forma de vivir y eso es bien aprovechado por los mestizos y las autoridades del estado, sin que ellos vean de esas actividades algún beneficio. Frente a esto tampoco se muestran en total acuerdo. Como apuntaré en los siguientes capítulos, la desposesión de territorios por el turismo y la explotación de la imagen es una realidad que enfrentan las comunidades rarámuri, y que los ha determinado a buscar nuevas formas de protegerse.

Aun en este panorama complejo que en ocasiones parece ser solamente oscuro, es que la comunidad rarámuri ha encontrado un segundo espacio en la política multicultural no del estado de Chihuahua, sino en los instrumentos normativos nacionales e internacionales: los derechos indígenas. Aunque muy limitados, les dan nuevas estrategias de lucha, las cuales ciertamente tienen que acompañar de otras herramientas, como la presión pública, pero que les son útiles al menos para intentar demorar las acciones que amenazan sus territorios y recursos.

Toño Moreno, un anciano rarámuri habitante de una de las comunidades afectadas por el Fideicomiso turístico, señala que antes, “no había... no teníamos derechos, ahora sí tenemos derechos...pero también problemas” (entrevista, octubre 2012). Esto pone de manifiesto la ambigüedad de los instrumentos legales neoliberales

que pretenden proteger los derechos indígenas y revela los retos a los que la comunidad rarámuri se enfrenta actualmente: nuevas invasiones con sus propios instrumentos de defensa.

A la luz de la reflexión de Moreno vale la pena preguntarse si los derechos indígenas como son actualmente constituyen realmente una protección, o son como dice Silvia Rivera (2010) la humanización ornamental de los ajustes neoliberales. Definitivamente no es una casualidad que los derechos indígenas como instrumentos normativos surgieran a la par que las nuevas formas de reproducción capitalista sobre las regiones indígenas. Como dice Toño Moreno, ahora tienen derechos pero también problemas, realidades que quizás deban siempre coexistir y poner en juego la estabilidad o las formas aprendidas de resistencia de las comunidades.

Lo cierto es, que considerar que las decisiones de gobierno son incuestionadas por la comunidad rarámuri, o que el hecho de que decidan participar en alguna de las nuevas actividades signifique que no reconocen la nueva conflictividad que esto acarrea, es seguirles negando su calidad de agentes. La comunidad rarámuri sabe que aquellos derechos que tanto promulga el estado no van a resolverles la situación en la que se encuentran.

Algunos rarámuri, sobre todo, aquellos que han tenido que enfrentarse al estado por la imposición de proyectos de cualquier índole sobre sus territorios, saben que aunque ya existen leyes que buscan ampararlos, éstas son limitadas y deben complementarse con otros recursos de defensa. Sin embargo, saben también que el estado se funda en sus leyes escritas para afectarlos “legalmente”, razón por la cual su defensa desde las leyes también debe ser agotada. Catalina y Lorenzo por ejemplo, habitantes de la comunidad de Bakajípare me comentan que, aunque ahora sí tienen derechos, el problema siguen siendo sus recursos naturales. Pero no obstante ello, se han lanzado junto con otras comunidades a la defensa de sus territorios por la vía legal, llegando incluso a las instancias internacionales relacionadas también con la dinámica neoliberal: La Comisión Interamericana de los Derechos Humanos.

En este capítulo me ocupé de señalar cómo las diferencias sociales y culturales están asociadas a relaciones de poder y dominación donde el multiculturalismo, de la

manera en que se está formulando en Chihuahua, de manera formal a partir de las reformas constitucionales de 1993, refuerza la construcción de jerarquías y nuevas formas de explotación. Entre otras formas, lo hace a través del turismo como analizo en los capítulos IV y V, donde expongo cómo, a través del Fideicomiso Barrancas del Cobre, el gobierno del estado y los particulares inversionistas sujetan a la población rarámuri a un estado “primitivo” “natural”, que continúa la desposesión de sus recursos y su sujeción a una idea de “desarrollo”.

CAPÍTULO IV

LA POBLACIÓN RARÁMURI EN LOS PROCESOS DE EXPLOTACIÓN

4.1 Los procesos del capitalismo, una vieja historia en la Sierra Tarahumara

La incorporación de la población rarámuri a procesos de explotación, subordinación y despojo tiene un antecedente directo en el periodo colonial. A pesar de que en el lenguaje oficial gubernamental y en la justificación del proyecto Barrancas del Cobre se describe a la población rarámuri como una cultura “ancestral” y de que son poblaciones que han conservado sus “tradiciones”, una revisión histórica sugiere que la población rarámuri ha sido sujeta y fue incorporada a procesos de explotación y marginalización en diferentes circunstancias y en diferentes épocas. El modo de producción capitalista definido principalmente por Carlos Marx, como el proceso histórico de separación entre el productor y los medios de producción, no ha sido un fenómeno ajeno a las poblaciones indígenas en la Sierra Tarahumara.

Aun cuando la primera expansión capitalista ocurrió en Chihuahua entre 1880 y 1910, etapa en que se produjo el ingreso de grandes capitales mineros, forestales, la construcción del ferrocarril y las empresas deslindadoras; un breve asomo al periodo del México colonial revela que, al menos desde la llegada de los españoles en el siglo XVI, las poblaciones asentadas en el territorio con anterioridad a la colonia, modificaron poco a poco su sistema de reproducción social cuando les fueron despojadas las tierras por los colonos, quienes a su vez convirtieron en fuerza de trabajo a los antiguos habitantes, a través de sistemas de organización como las misiones evangelizadoras.

Dentro de este contexto la Sierra Tarahumara en el occidente del estado de Chihuahua padeció también, aunque con demora, los estragos del actuar colonizador desde 1601, cuando ocurre el primer encuentro con la Compañía de Jesús, en lo que hoy se denomina municipio de Chínipas, y en 1604 cuando llegan a San Pablo, hoy pueblo de Balleza (González, 1992). A partir de estos años comienza en la región la implantación

de un nuevo sistema de producción y con ello la reorganización y subordinación de las poblaciones originalmente asentadas en el territorio, entre ellas la rarámuri.

4.1.1 Los caminos de la desposesión territorial. Quien tiene el papel, tiene la tierra

La posesión de la población rarámuri sobre el territorio que ocupa el estado de Chihuahua originalmente se ejercía sobre la zona de los llanos y al pie de monte de la sierra madre occidental. Sin embargo, los rarámuri fueron desplazados a partir del contacto con los primeros misioneros que propiciaron la reorganización política y territorial a través de las misiones en las que el sistema de trabajo impuesto, basado en la Ley de Indias, fue un factor que contribuyó al despojo. Esto debido a que las tierras de la misión no eran poseídas en sentido estricto por los rarámuri, sino que pasaron a la propiedad de las misiones. En tanto, los rarámuri trabajaban para la subsistencia de éstas y también para generar provisiones, dedicándose principalmente a las actividades agrícolas y ganaderas. Hecho, que según pude advertir en algunas entrevistas, está presente en la memoria de algunos ancianos rarámuri, que aun cuando no vivieron este proceso lo conocen a través de la tradición oral.

Toño Moreno, anciano de la comunidad de Bakajípare se refiriere a estos hechos como un periodo de despojo y esclavitud en la sierra: “antes no había nada pero luego llegaron los de afuera y comenzaron a construir y nos trataban como esclavos, por eso muchos se fueron porque no estaban organizados” (Entrevista, octubre 2012). Aunque no fueron vividos por él de manera directa como característicos de un periodo pasado, tal vez colonial, los interpreta como una realidad agotada, sino como procesos que se van reproduciendo en el tiempo. De manera que van conformando en los habitantes memorias que les hacen interpretar los hechos presentes como nuevas y viejas invasiones, y por ende responder frente a ellas con base a ese cúmulo de memorias, y tal vez de experiencias.

Este tema afloró también en una entrevista con Todos los Santos Villalobos, una de las artesanas que comercian en la localidad de Creel: “antes éramos ricos, no necesitábamos de estar vendiendo artesanías. Cuando llegaron los españoles de ahí para

acá estamos trabajando como esclavos...eso nos platicaron los abuelos” (Entrevista, septiembre 2012). Así como lo refieren Toño Moreno y Todos los Santos Villalobos, en este sistema de organización colonial las autoridades civiles y eclesiásticas intentaron obligar a los rarámuri a cambiar sus formas de asentamiento y reproducción social, además de someterlos a la obligación de trabajar las tierras que a partir de entonces quedaron bajo el dominio de las misiones.

No obstante, esta finalidad no fue lograda en su totalidad, debido en parte a que los rarámuri eran un pueblo semi nómada que no facilitaba la organización en las misiones. Si bien, no tenían una organización similar a la de otros pueblos indígenas de México, y no tuvieron una respuesta abierta de resistencia a la ocupación de sus territorios como en su momento lo refiere Toño Moreno, existen registros de levantamientos en contra de los colonos desde su llegada a la región serrana y hasta 1698 (Robles, 1992). Fue después que la población rarámuri, como estrategia de sobrevivencia, se vio determinada a replegarse hacia las zonas más agrestes de la sierra madre occidental. La cual también, fue también invadida poco a poco por colonos para la explotación mineral y luego forestal en el siglo XIX.

Con ello la posesión que los pueblos indígenas ejercían sobre los territorios quedó desplazada. En ese periodo y a través de la implementación de las misiones, las autoridades occidentales civiles y eclesiásticas generaron en el estado de Chihuahua procesos de acumulación primitiva. En los que se produjo la privatización de la tierra y la expulsión de sus habitantes, quienes ahora pasaron a considerarse fuerza de trabajo susceptible de explotación, como ocurrió a través de la esclavitud.

La misión no fue lo único ni lo más adverso que tuvieron que padecer las comunidades rarámuri. En 1767 cuando son expulsados los jesuitas de México, sus bienes pasan a manos del gobierno y en acatamiento de la Ordenanza expedida por el Marqués de Croix en 1770 se pusieron en venta todas las haciendas. Con lo que nuevamente las autoridades civiles ignoran el poder de hecho ejercido por la población rarámuri hasta entonces “sustentada” por la propiedad de la iglesia.

Fue hasta después de 1775 que por decreto, la autoridad otorgó a los indígenas el derecho a poseer las tierras de las misiones en las que habían residido (Meza, 2001). Sin embargo, fue sólo a partir de mediados del siglo XIX cuando se efectuaron los trámites de medición y confirmación de estas tierras.

De acuerdo con Orozco (2000), en el curso de las últimas décadas del siglo XVIII se inició el proceso de expulsión de las comunidades hacia el interior de la sierra Madre Occidental. Hispanos y mestizos se valieron de todos los recursos legales de la legislación colonial, como la denuncia de terrenos supuestamente realengos, y más tarde de muy diversas normas jurídicas que propiciaban la constitución de la propiedad privada individual y en las que fue tan rica la legislación decimonónica. Estos procesos legales eran desconocidos para la población rarámuri que ejercía sobre el territorio un poder de hecho, no reconocido jurídicamente, pero que venía de mucho tiempo atrás a la imposición de las normas y procedimientos escritos. Estos últimos, formaron una nueva legalidad con orientación a la propiedad privada, pasando encima de la posesión ejercida por los pueblos.

En la época del México independiente los procesos para la constitución de la propiedad privada iniciados en la colonia fueron más precisos, bajo el gobierno de los “héroes de bronce de la reforma” (Montanaro, 2010). Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, sentaron las bases de la destrucción de las tierras comunales con la promulgación de Ley Lerdo. Estos liberales demostraron, según Powel (1972) poca comprensión hacia el campesinado desorganizando la vida de las comunidades, y al considerar el acaparamiento de las tierras uno de los principales obstáculos, procuraron poner a circular por la vía legal la propiedad raíz controlada por las corporaciones eclesiásticas y civiles; atacando, a las comunidades indígenas, protegidas hasta entonces por la iglesia.

Este despojo se consolidó durante la segunda mitad del Porfiriato. Durante este régimen de gobierno ocurrió el mayor auge del capitalismo en el estado. El régimen de colonización e inversión extranjera en el país agravó las condiciones de las comunidades indígenas al fomentar la política de despojo y destrucción de la estructura comunal, provocando que la mayor parte de los terrenos de la Sierra Tarahumara y zonas de

transición cercanas a ella se declarara propiedad de la nación, y fuera puesta a disposición de nuevos contingentes de pobladores, sin tomar en cuenta la posesión ancestral.

De acuerdo con Ana Alonso (1997), durante el Porfiriato se dieron la proletarización y destrucción acelerada de comunidades y corporaciones rurales. Tierra y labor entraron al mercado y los campesinos no sólo perdieron sus tierras sino también, su organización comunitaria se vio destruida. Las tierras denominadas como vacantes fueron adquiridas por empresas deslindadoras y otras tantas quedaron en manos de familias de la oligarquía. De manera que para finales del porfiriato millones de campesinos habían sido transformados en jornaleros sin tierras, viviendo y trabajando en haciendas como peones. En opinión de Francois Lartigue (1983), la época porfirista fue la época del acaparamiento de terrenos por los mestizos, mediante el no reconocimiento de la posesión rarámuri.

La visión de modernidad y privatización que se consolidó en el estado de Chihuahua, a partir del fin de la guerra apache hacia 1886 (Alonso, 1997), misma que transformó a esa frontera “bárbara” en la frontera con Estados Unidos, fue determinante para la asunción de políticas de despojo hacia los territorios rarámuri. Como una visión desde el gobierno central pero también como un anhelo de la élite política y empresarial local.

Surge así, una de las tendencias determinantes en el actuar de los funcionarios públicos para entender y resolver, lo que desde entonces se denominó el “problema indígena”: la filosofía liberal, que postulaba que el progreso y la expansión de la economía capitalista acabaría más temprano que tarde por alcanzar a los miembros más débiles de la sociedad, en este caso los indígenas, lo que redundará en su “mejoramiento” y “civilización” (Sariego, 2010). Uno de los gobiernos más representativos de estas ideas “modernizadoras” y del despojo de tierras fue el de Luis Terrazas, cuya familia comenzó el acaparamiento de la tierra y de cargos públicos desde que éste ocupó por primera vez la gubernatura en 1860. Desde entonces aprovechó la posibilidad de hacerse de tierras en el marco del proceso de desamortización de bienes eclesiásticos y de las comunidades indígenas.

Tanto Terrazas como el posterior gobernador Enrique Creel (1906),¹⁵ consideraban una fortuna que la población rarámuri se encontrara en la región más accidentada de la sierra madre, que era propiedad de la nación y que por ende no estaba sujeta a su libre disposición. Reducir a propiedad particular estos terrenos era considerado un problema serio, ya que desde la interpretación de aquellos pensadores la población rarámuri era a tal grado “manipulable” que podía ser presa de cualquiera con la mínima intención de quitarles las tierras. Esto no era bien visto por el gobierno de Enrique Creel, durante el cual la “situación” tarahumara fue declarada un problema de estado específicamente agrario. Esto significaba que era el Estado el responsable de vigilar, controlar y así proteger la posesión de las tierras en poder de los rarámuri.

Era un hecho el despojo histórico padecido por esta comunidad, que según se asentó en la exposición de motivos de la “Ley de civilización“, a partir de la entrada de los ferrocarriles “no pasaba ni un día en que... acudiera a las instancias gubernamentales a denunciar despojos en sus propiedades”. Despojos que el gobierno reconocía, a través de dicho texto, pues eran perpetuados por “la raza superior”, que “iba desalojando a los indios de sus antiguas habitaciones; por lo que los rarámuri iban día a día “enriscándose” en las alturas de la Sierra Madre”. Sin embargo, la intención de este reconocimiento era que no fueran los particulares, sino el estado el que despojara a los rarámuri de sus tierras, por medio del control legalizado que les otorgarían figuras como las “colonias tarahumaras” (Montanaro, 2010). Estas colonias de acuerdo a lo planteado en la Ley serían el “resguardo” de la población rarámuri que debía dejar las tierras que poseía y ocupar éstas cuya propiedad correspondería al estado de Chihuahua.

Esta estrategia de desposesión para las poblaciones rarámuri no pudo ser llevada a la práctica, entre otras cosas, por la irrupción de la revolución mexicana en 1910. La revolución trajo reformas legales que, no obstante, parecían posibilitar la disposición plena de los territorios rarámuri, derivaron en una nueva forma de organización

¹⁵José Luis Gonzaga Jesús Daniel Terrazas Fuentes (1829- 1923) fue un destacado político, militar y empresario chihuahuense. Participó en la Guerra de Reforma y en la Intervención Francesa, y fue gobernador del estado de Chihuahua en varias ocasiones. Se convirtió en uno de los más grandes terratenientes del país. Enrique Clay Creel (1854-1931) era un empresario, reconocido banquero y político influyente, perteneció a la generación de los hombres afines al positivismo y estuvo estrechamente vinculado a “los científicos”. Fue gobernador interino de Chihuahua (1904-1907) en sustitución de su suegro, el general Luis Terrazas, y embajador de México en los Estados Unidos (1906-1907).

impuesta: el ejido, que tuvo su origen en la ley de enero de 1915 que después sería elevada a rango constitucional en 1917. Esta ley aunque parecía ser la posibilidad para las comunidades de recuperar sus tierras, al otorgar derechos a los campesinos mexicanos desposeídos, fue restringida por una serie de ajustes y restricciones posteriores que afectaron directamente a las poblaciones indígenas.

Concretamente en el estado de Chihuahua se expidió una ley local en 1922, promulgada por el entonces gobernador Ignacio C. Enríquez, que contemplaba el reparto agrario sólo mediante el fraccionamiento de los latifundios donde la tierra no sería donada gratuitamente, sino vendida al campesino con facilidades. Esto con la intención de crear colonias en tierras donde el agricultor pagara un precio por su adquisición, lo cual no siempre fue posible para la comunidad rarámuri. El 2 de agosto de 1923, Álvaro Obregón emitió un decreto de ocupación de terrenos nacionales baldíos con el objetivo de frenar el éxodo de agricultores mexicanos hacia los Estados Unidos; sin embargo, este decreto también fue restringido en julio de 1924, cuando se adiciona el artículo 26, en el que se dispuso dejar fuera de toda posibilidad de denuncia, todo terreno nacional boscoso. Posteriormente, en marzo de 1925 la Secretaría de Agricultura y Fomento excluyó cualquier terreno irrigable. Todas estas medidas obstaculizaron de alguna manera la “regularización” de la población rarámuri sobre la tenencia de la tierra, pues la mayoría de los territorios que poseen son boscosos y en muchas ocasiones cercanos a recursos hidráulicos. Por lo que, entonces tuvieron que sujetarse a la organización ejidal permitida por la ley.

Los primeros ejidos se crearon entre los años 1920 y 1940 en las tierras pertenecientes a Cargill¹⁶, conformándose Pichachi, Arisiachi, Tomochi, Bocoyna y Guadalupe. El resto de terrenos expropiados pasaron a ser parte de la nación y fueron declarados en 1939 por el presidente Cárdenas como una reserva forestal nacional y refugio de la fauna silvestre. Desde entonces la población rarámuri ha padecido los estragos de la implementación de la organización ejidal, que como tocaré en un apartado más adelante, no corresponde a su forma de organización propia y le sigue relegando del ejercicio de su derecho sobre los territorios, facilitando así su explotación.

¹⁶ Corporación multinacional enfocada a la producción de insumos agrícolas y ganaderos.

El fenómeno de la desposesión es antiguo en la región tarahumara. La forma en que la población rarámuri posee y se relaciona con el territorio fue bien entendida por las “autoridades” coloniales y el actual Estado Mexicano para fomentar la desposesión territorial. Actualmente cuando las comunidades acuden a las autoridades jurisdiccionales civiles y agrarias para que les sea reconocida su posesión sobre la tierra, se enteran que ésta, ya se encuentra titulada a particulares.

Uno de los aspectos más complicados para los rarámuri en su lucha por recuperar sus tierras es acreditar su existencia como “comunidad”. La autoridad basada en la ley agraria por lo general resuelve su inexistencia¹⁷, ya que resulta incomprensible cómo pueden constituirla con la “dispersión” que existe entre la población. El Licenciado Grajera lo explica así:

“La verdad son el mínimo las comunidades indígenas que llegan a lograr que se les reconozca la titularidad de sus terrenos...la Secretaría de la Reforma Agraria resuelve que no son una comunidad asentada... efectivamente la característica de la cultura rarámuri pues no se agrupan en una forma tradicional de un núcleo de población perfectamente delimitado como pudiera ser el ejido que donde está la plaza está la iglesia y la escuela y todo se desarrolla alrededor, y el núcleo de población indígena es más de ranchería, más partido, más extenso. El problema es que cuando la autoridad federal va hacer la verificación no encuentra un núcleo de población qué verificar y resuelve que no hay una comunidad indígena”. (Entrevista, noviembre 2012).

Ciertamente, a diferencia de otras poblaciones indígenas en el país, la constitución de la comunidad rarámuri tiene una organización considerablemente dispersa en el espacio; no todas las comunidades cuentan con un centro de población aglutinado. En las comunidades que cuentan con escuela/albergue y clínica estos son las construcciones más cercanas, pero en otros casos el único centro de reunión suele ser la capilla o el comerachi (lugar de juicios y nawésari o sermón) que se ubican en lugares por lo general solitarios, mientras que las viviendas se encuentran dispersas en el resto del territorio que suele ser extenso.

¹⁷ Este es el caso de la comunidad de Mogótabo, que desde el 2008 enfrenta una serie de procedimientos agrarios para acreditar la existencia de la comunidad y la posesión que ésta guarda respecto al territorio ubicado también en la zona de la Barranca del Cobre, de manera previa a la titulación de la propiedad en favor de inversionistas privados.

Sin embargo, aunque las viviendas de la comunidad no se encuentren tan cercanas, y sus pobladores no se vean tan a menudo, se conocen y reconocen entre sí como miembros de una comunidad, comparten autoridades, normas, obligaciones, ceremonias y juegos. En este sentido, la población rarámuri caracterizada por no ser un pueblo del todo sedentario¹⁸, no considera vacío el espacio deshabitado, sino que todo el territorio es eventualmente ocupado y utilizado en actividades como el tránsito, la recolección y el pastoreo.

4.1.2 La explotación a través de las minas

El primer asentamiento minero en el actual estado de Chihuahua ocurrió en 1632, cuando se inaugura “La nevada”, mina ubicada en la barranca de Batopilas, propiedad que a fines del siglo XIX fue adquirida y explotada por Batopilas Mining Company¹⁹, que para entonces era la más grande de la región y estaba en propiedad del norteamericano Alexander Shepard (Meyer, 1996). A partir de entonces, Batopilas se convirtió en una ciudad de familias ricas y prósperas de todas partes del mundo, y donde la población rarámuri era utilizada para el trabajo duro de las minas.²⁰

Otro centro minero importante fue la minera de Urique inaugurada en 1690. Este municipio es considerado actualmente, según datos de la Secretaría de Economía, como uno de los principales puntos mineros. En él opera la mina “piedras verdes”, explotada por la empresa Yale Resources, que practica la minería a cielo abierto. En su territorio se ubica la Barranca del Cobre donde actualmente se lleva a cabo el desarrollo turístico.

¹⁸ Beltrán (1953); Kennedy (1970, 1996); Lumholtz (1985); Plancarte (1954); Benítez (1967); Bennet y Zingg (1978); Urteaga (1997); Velasco (1987); Fontana (1997); Naranjo (1995); Rodríguez (1982, 1985); Delgado (2006); Altamirano (1992); Molinari y Porras (2001); Basauri (1929); Neumman (1991); Dunne (1958).

¹⁹ <http://www.papermoneyofchihuahua.com/the-history/private-issues/batopilas.html> Consultado el 15 de enero de 2013.

²⁰ Actualmente el municipio de Batopilas es uno de los principales puntos de narcotráfico; en su territorio se encuentran importantes zonas de siembra de marihuana y amapola, y la población que la habita, mestizos en la cabecera y rarámuri en las rancherías, sufren los estragos de la disputa de poder entre tres importantes grupos de la delincuencia organizada: la línea de Juárez, el cartel de Sinaloa (Los chapos) y el cartel de los Beltrán Leyva. No obstante el ambiente de violencia y de “ausencia” del Estado que impera en el municipio, fue declarado pueblo mágico en octubre de 2012.

Las misiones religiosas de la colonia, el consecuente desplazamiento territorial de los rarámuri y la explotación minera del siglo XIX son elementos de un proceso estructural de despojo ocurrido a través del tiempo y que constituye el argumento central de esta tesis. Estos elementos se incrustan a procesos de más largo alcance en diferentes épocas que siguen un hilo conductor: la explotación y la subordinación de los rarámuri.

4.1.3 La industria forestal y la inclusión de los rarámuri

De acuerdo con Lartigue (1983), desde finales del siglo XIX en ningún otro lugar se extrajo más madera que de la Sierra Tarahumara, de manera que a inicios del siglo XX, la explotación maderera se convirtió en un gran negocio desarrollado a gran escala. Desde principios del siglo XX, los gobernadores del estado Luis Terrazas y luego Enrique Creel como gobernador interino (1906-1909) otorgaron, entre sus amistades, grandes concesiones para la explotación forestal. Previo a la revolución mexicana el destino de la tala era la industria ferrocarrilera de Estados Unidos, país que por su parte contaba con estrictas leyes para proteger sus bosques. Después, fueron los imperios madereros chihuahuenses los encargados de la explotación forestal, auspiciados por los ejidos forestales que se forman a partir de 1930.

Las tierras que aún estaban en manos de indígenas se redujeron cada vez más, siendo de menor calidad para la agricultura, aunque con reservas forestales muy ricas, lo que las convirtió en franjas de tierras bastante codiciadas. A partir de los años cincuenta el Instituto Nacional Indigenista promueve las actividades forestales en todos los ejidos y comunidades indígenas, considerando que esa era la solución para la situación de rezago económico que padecían.

Con tal fin, promovió que ejidos y comunidades obtuviesen concesiones controladas antes por las compañías forestales; sin embargo los ejidos no contaban para entonces con infraestructura ni capital, por lo que se vieron en la necesidad de cambiar sus recursos naturales por los préstamos de infraestructura; recursos que las empresas entregaban, incluso antes de iniciar con la explotación forestal, sin contar con las enormes deudas que para entonces tenían con los contratistas.

También recibían los denominados “derechos de monte”, que era una renta precaria a cambio de la explotación de sus bosques. Un proceso similar ocurrió en varias regiones indígenas de México como es el caso de Michoacán y Oaxaca. Hacia finales de los años setenta, la producción forestal de la sierra madre occidental era controlada prácticamente por dos compañías grandes, la parte norte por el grupo Chihuahua y Trouyet con la sucursal de Bosques de Chihuahua S.A., fundada y dirigida por el banquero Eloy Vallina; y la parte sur por Aserraderos González Ugarte S.A. (AGUSA) de José González Ugarte y sus hijos José y Mario González Múzquiz (Porras, 2001). Situación que generaba un descontento general por las pocas ganancias que de la explotación forestal obtenían los pobladores locales.

Surge a mediados de los 70' la empresa paraestatal Productos Forestales de la Tarahumara, la cual, trabajaba bajo la lógica del Estado benefactor, apoyando con créditos a veinte municipios de la sierra, pretendiendo con ello convertir a los detentadores de los recursos forestales en los encargados directos de su explotación. Sin embargo, esta organización terminó también por asumir la capacidad de decisión de los sujetos directamente implicados y se llenó de trámites burocráticos, y corrupción, entre otras problemáticas. Finalmente, se desintegró hacia 1988 (Porras, 1996), época en la que Salinas de Gortari vendió las empresas paraestatales, con excepción de PEMEX.

Otros procesos de explotación forestal se sucedieron agotando los recursos de las poblaciones rarámuri, que asentadas en territorios ricos en pino y encino, permanecían bajo un régimen ejidal y debían tolerar la tala desmedida de árboles por parte de los ejidatarios mestizos a cargo de los puestos de dirección. Actualmente, aun cuando la producción maderera se redujo considerablemente por el grado de deforestación y por el programa de pago de servicios ambientales en áreas naturales protegidas, implementado por la Comisión Nacional Forestal desde el 2003, la explotación forestal continúa en muchos de los ejidos en la Sierra Tarahumara.

No obstante esta actividad, es poco el beneficio que reporta a las comunidades rarámuri, las cuales aun cuando la explotación forestal a gran escala continúa en su territorio, han sido impedidas para hacer pequeños usos de los recursos a través de actividades como la recolección de leña y la construcción de viviendas de madera. De las

actividades de explotación de los ejidos se benefician con un reparto anual, que en la mayoría de los casos no supera los quinientos pesos por ejidatario, y de algunos empleos en la tala de los árboles.

4.1.4 “Los chapos y la línea”, una nueva forma de desposesión

El narcotráfico ha sido en la Sierra Tarahumara un nuevo móvil para la desposesión de tierras fértiles y propicias para la siembra de estupefacientes, como la zona de los barrancos, que está poblada principalmente por rarámuri. Las formas para perpetrar la desposesión han sido prácticamente dos. La primera, consiste en el abuso y acaparamiento de los recursos hídricos, de por sí escasos en la sierra, usados para el riego de los sembradíos de estupefacientes. Esto limita el uso de las tierras por parte de la población rarámuri para la siembra de semillas básicas de la alimentación como maíz, papa y frijol, lo que a la larga deriva en la apropiación de las tierras por parte de los grupos delictivos, o bien, imponer a sus poseedores dedicarse al narco cultivo o narco siembra, como comúnmente se le denomina a esta práctica en la región. La segunda forma, es obligándolos a la siembra de estupefaciente a través de la violencia directa ejercida por los grupos de delincuencia; sumándose ésta, al contexto de violencia estructural que ya de por sí padecen y que les aísla de otras posibilidades de adquirir recursos para la sobrevivencia. De esta manera, el “narcotráfico” arrebató a las comunidades rarámuri el uso que cotidianamente dedicaban a la tierra para la siembra de semillas básicas. Esto con el fin, de destinarlas a la siembra de narcóticos cuya ganancia económica es mísera para los trabajadores rarámuri, que reciben sueldos mínimos y en ocasiones ni eso. En este panorama, también el espacio al libre tránsito se ve reducido y dominado por el flujo de armas y violencia en la región.

El periodo más álgido de la siembra de estupefacientes en el estado de Chihuahua comienza con la producción de opio en los años cincuenta, durante la guerra de Corea. Específicamente, en la Sierra Tarahumara comenzó a finales de los 70', cuando muchos gambusinos y descendientes de mineros sin trabajo empezaron con el cultivo de mariguana y amapola en el municipio de Guadalupe y Calvo; expandiéndose luego hacia Morelos, Batopilas, Urique, Guazaparez y Chínipas (Mancera, 1998). La

siembra de estupefacientes pronto se convirtió en la fuente de ingresos alternativos para la población mestiza en los distritos mineros antiguos, y actualmente es la base económica más importante no sólo de la población mestiza, sino también de una importante cantidad de familias rarámuri.

De acuerdo a la investigación realizada por el antropólogo Arturo Herrera en 1996, los rarámuri que plantan drogas a menudo son de familias sin derechos ejidales, que carecen de tierra propia cultivable. Las pequeñas ganancias les ayudan en la alimentación básica de la familia, situación que no ha cambiado mucho a la fecha pero a la que se han sumado también personas mestizas y rarámuri con porciones de tierra propia para la siembra. La producción de estupefacientes acarrea además otras consecuencias como la desposesión de recursos hidráulicos escasos en la zona, un constante ambiente de violencia, y la militarización de la región desde 1995, cuando se establece en el municipio de Guachochi la primer guarnición permanente con 150 soldados que formaban parte de la Fuerza Tarea Marte XX (Operación Cóndor)²¹.

De acuerdo con Herrera, comúnmente los mestizos que trabajan en la “narcosiembra” abusan sexualmente de las mujeres rarámuri, matan y comen los animales de la comunidad y amenazan a la población. Esta situación varía según la región, en algunos barrancos de Urique muchas de las siembras están a cargo de los propios rarámuri que laboran a la par que los mestizos, lo que hace que no se mantenga una relación tan tensa como en los barrancos de Batopilas y algunas zonas de Urique donde inició el cultivo de estupefacientes. Sin embargo, generalmente el ambiente de violencia es constante sobre todo en los periodos de cosecha, ocasión en la que acuden a la sierra personas de otras entidades federativas para instalar campamentos de guardia. Esto último, incrementa el número de armas en las comunidades.

También en el narcotráfico es explotada la población rarámuri como fuente de trabajo duro. Cada vez son más los rarámuri que trabajan en la siembra de estupefacientes, sea en tierra propia o ajena, obligados o conscientes de que es “su mejor opción” para allegarse de recursos, frente a la escasez o inexistencia de alternativas de

²¹ Operación Cóndor fue una campaña contra el narcotráfico que se desarrolló en las décadas de los setenta y ochenta en los estados de la Novena Zona Militar de México, se pretendía destruir las plantaciones de marihuana en alrededor de 70 mil kilómetros cuadrados en Sinaloa, Durango y Chihuahua.

ocupación lícita. Esto les ha costado vivir en constante riesgo en lo individual pero también a nivel familiar y comunitario, a sabiendas que el “anhelado” pago por las cosechas no siempre llega. La siembra y el tráfico de estupefacientes en la tarahumara son una forma de vida, e inclusive se ha convertido en ideal para algunos de los infantes que sueñan con pertenecer a alguno de los grupos delictivos. Una nueva forma de organización social y política, en lugares donde la presencia del estado es un recuerdo en un ambiente de violencia e inseguridad que se ha hecho “natural”.

¿Cómo funciona entonces la violencia? ¿Cómo se instala y reproduce desde las instituciones sociales hasta las esferas cotidianas? ¿Cómo circula en ambos sentidos? La violencia, de acuerdo con Linda Green (1999) es un proceso histórico, político y económico frente al cual los seres humanos rearticulan y reformulan sus sistemas de vida con una internalización en las comunidades oprimidas del pensamiento y sentir del centro dominante. Precisamente esto ocurre en tarahumara, donde, mestizos y rarámuri modifican su dinámica cotidiana de vivir a partir de horarios para estar en casa, caminos que no hay que recorrer, personas que no hay que confrontar, una vida habituada a la vigilancia constante.

De estos cambios participa la comunidad rarámuri, abriéndose a nuevos espacios de obtención de recursos con la modificación de su dinámica comunitaria: llevando a otra hora la celebración de sus fiestas y participando en menor número por ejemplo. Y con ello, la merma de las relaciones de socialización y fraternidad comunitaria presentes y determinantes en las celebraciones festivas; la formación de nuevos grupos juveniles como los llamados “cholos”; la modificación de expectativas de vida en algunos pobladores como la “ambición “de poseer una *troca* (camioneta), una pistola y dinero para bebidas embriagantes.

Aunque no puedo ser exhaustiva en este tema, me parece importante dejar claro que el narcotráfico en la Sierra Tarahumara, es en sí mismo una forma de desposesión capitalista, y que la violencia en la región es una constante que dificulta la sobrevivencia de la población, en general y la rarámuri. Determina de manera importante la ocupación

laboral de los sujetos, en tanto, el narcotráfico, representa la opción “negativa”²² se reafirma la positividad de otras opciones laborales como es el turismo.

El proceso de despojo del que hablan Marx y Harvey, en el sentido de separar al productor de su medio de producción (en este caso el territorio), tiene múltiples facetas en la Sierra Tarahumara. Aunque el elemento más visible ha sido la marginalización y las precarias condiciones de vida de los rarámuri, recientemente ha adquirido nuevas dimensiones como la violencia, el cambio en la cotidianidad, el colapso de espacios festivos, la emergencia de nuevas identidades y de manera más general, la formación de nuevas formas de gobernabilidad caracterizado por un aparente caos, pero acaso, nuevas formas de Estado como bien, lo señala Poole (2008).

4.1.5 “El turismo no quita, sino trae”

Con la entrada del ferrocarril a la Sierra Tarahumara en 1906 no solamente se hizo más fácil la extracción de recursos minerales y forestales, sino que se propició también la entrada del turismo a la región. La actividad turística comenzó principalmente con la fundación del poblado de Creel en 1907, siendo una de las estaciones del ferrocarril conocida actualmente como Chihuahua-Pacífico²³.

El turismo continúa siendo una actividad económica importante hasta la fecha, no obstante el elevado nivel de violencia derivado del narcotráfico en la zona, que se hizo presente en los medios de comunicación nacional e internacional, sobre todo a

²² Para muchas familias en la Sierra Tarahumara el narcotráfico ha sido no sólo la opción de sobrevivencia, sino de organización y relativo control social ante la ausencia del estado, al menos en la forma ordinariamente esperada o normalizada en la sociedad; frente a lo cual se abre la posibilidad de que nuevas formas de Estado se estén gestando. De conformidad con la teoría de los márgenes del estado de Deborah Poole (2008) los márgenes no son inertes, llevan a sus integrantes a situaciones de desamparo tales que les determinan a buscar y desarrollar formas propias de hacerse de lo necesario, sea en el ámbito de lo económico, como de la seguridad, y de lo político. De ahí que en ocasiones deriven en centros de actividades consideradas ilícitas como una forma alternativa de actividad económica; lo que de acuerdo con el texto de Polle, Roitman conceptualiza como creadoras de bordes, en las cuales da cuenta no del colapso de la regulación, sino de la pluralización de las autoridades regulatorias, pues surgen nuevas y eficaces figuras de autoridad.

²³ Anteriormente era conocido como Ferrocarril Kansas City, México oriente.

partir del 2008, y que según el decir de algunos prestadores de servicios turísticos, causó una disminución y cambio en el tipo de turismo de la región²⁴.

David Varela, Gerente del Hotel Mirador, ubicado al filo de la Barranca en la Zona de Divisadero Barrancas del Cobre, en colindancia con los territorios de la comunidad de Bakajípare, comenta que, efectivamente desde el 2008, el turismo, que para entonces era cien por ciento extranjero, se terminó debido a la ola de violencia en la región; y que desde ese año comenzó a incrementar el turismo nacional:

“Hace tres o cuatro años se tenía un turismo cien por ciento extranjero, Estadunidenses, Canadienses, Europeos... a raíz de la ola de violencia y del escándalo de la influenza se acabó el turismo extranjero y comenzó a llegar el nacional, entonces tuvieron que cambiar mucho las cosas, como los horarios de comidas, los letreros en inglés y la oferta de actividades turísticas” (Entrevista, octubre 2012).

Este fenómeno lo retomó el Licenciado Chong, gerente de operación del hotel Best Western, quien señaló que desde el año 2010 el hotel comenzó a recibir más visitantes nacionales:

“Ahorita tenemos más turismo nacional que extranjero, estamos manejando alrededor de un setenta por ciento. Anteriormente teníamos más turismo extranjero. A partir de los acontecimientos que pasaron en el pueblo comenzó a bajar el turismo internacional hace dos años. Ahorita se está recuperando con el turismo nacional porque ellos casi no venían aquí a este lugar, a este sitio”, (Entrevista, octubre 2012).

Este cambio en el turismo detonó varias modificaciones en cuanto a la disminución temporal del ingreso económico que la actividad representa para la región, pero también, en el re-diseño de las actividades turísticas y consecuentemente la explotación de otros recursos. La apreciación del paisaje como actividad privilegiada durante el auge del turismo extranjero, ya no era suficiente. A partir del 2008 resultaron necesarios otros atractivos como senderismo, actividades extremas como las tirolesas y el rapel, y actividades que propiciaran el “contacto” con la cultura rarámuri de manera más directa, dinámica y atractiva.

²⁴ El cambio radicó según el decir de los prestadores de servicios, en que disminuyó considerablemente el turismo extranjero. Actualmente el turismo se va recuperando pero con el incremento de turismo nacional, con lo que la organización y ofertas turísticas cambiaron de acuerdo a los intereses de la nueva demanda.

Si bien, este contacto era buscado también por el turismo extranjero, se desarrollaba según el mismo entrevistado, bajo una dinámica más de observación, pues el extranjero según su decir, viene ya preparado sobre lo que va a encontrar en el lugar:

“Los turistas extranjeros eran todos mayores, sólo venían a pasar los días viendo la barranca y tomando una copa de vino, esa era su idea del paraíso. Al gringo le gustaba sólo ser contemplativo. El europeo pedía caminar, sin guía, sólo que se le indicara el camino. Son como borreguitos, es más fácil trabajar con ellos. Pero el mexicano es más inquieto, no le gusta contemplar, le gusta salir, ir a la tirolesa, al teleférico, bajar a las comunidades”. (Entrevista, octubre 2012).

La violencia también fue un tema de conversación con César Estrada, guía de turistas certificado de la localidad de Creel, el cual señala que: “las noticias son muy escandalosas y mucha gente se desanimó en venir. De hecho mucha gente que dice que viene aquí a visitarnos y le dice a su familia ésta le dice: ten cuidado con los narcos allá porque está muy canijo” (Entrevista, septiembre 2012). La violencia a su vez permite justificar el turismo como la única opción para la población rarámuri, que suplió incluso a la excesiva tala forestal, como así lo reflexiona el Licenciado Chong: “Desde que se terminó la cuestión maderera por la tala inmoderada de los árboles el turismo fue el principal atractivo de la región, se empezaron a conocer los atractivos turísticos con los que cuenta alrededor del pueblo” (Entrevista, octubre 2012).

Esta idea la reafirma Carlos Amador, quien además confirma que la única lógica posible es la explotación “no tenemos ganadería o es de autoconsumo, no tenemos agricultura, no tenemos minería, la única alternativa que nos queda es apostarle al turismo, y no hay que ponerle trabas” (Entrevista, septiembre 2012).

Esta “endeblez” de otros modos de producir ingresos ha dejado como único medio viable de supervivencia “legítima” la venta de productos culturales (Comaroff, 2011). Sin embargo, en Barrancas del Cobre la actividad turística no sólo ha traído nuevas formas de auto-realización y la aparición de nuevos derechos y riquezas en términos de los Comaroff; sino que genera una realidad dual que entraña contradicciones al encarnar a la vez posibilidades de insurgencia y una tendencia a profundizar las líneas predominantes de desigualdad.

Esta dualidad implica la capacidad de fomentar y de inhibir y tiene, a la vez, el poder de dar aliento y de aniquilar. No obstante, sus “aportaciones” a la economía del lugar, el turismo ha significado para algunos rarámuri el despojo de sus territorios. Con la fundación de Creel quedó desplazada lo que fuera una rancharía rarámuri denominada Naráachi para dar paso a una gran cantidad de gente mestiza que acudía al lugar a trabajar en la industria ferrocarrilera pero que también aprovechaba de ésta para conocer nuevos lugares, siendo la estación Creel, hoy presidencia seccional²⁵ y el punto de entrada a la Sierra Tarahumara.

Algunos de los ancianos de las comunidades aledañas a Creel califican como un despojo la llegada del turismo a la sierra y la misma formación de Creel. Juana Juárez artesana del ejido de San Ignacio y vendedora en las vías del ferrocarril, comenta: “antes de que hubiera turismo, nosotros trabajábamos las tierras y así vivíamos, sembrábamos y no hacíamos artesanías...a mí familia nos sacaron de Creel por el turismo, nos aventaron a un cerro...nos lo contaron los abuelos pero yo no sé más, eso me decía mi abuelo, que los echaron” (Entrevista, septiembre 2012). El relato de Juana Juárez da cuenta de los siguientes procesos: primero, que efectivamente el turismo en la región ha sido una “justificada” estrategia de desposesión. Segundo, que la actividad artesanal - como actividad de producción de artículos de venta- es un fenómeno relativamente nuevo en la zona que obedece no únicamente a una opción más de ocupación, sino a la necesidad de sumarse a ésta actividad por la falta de tierras para sembrar, destinadas en parte, también a esta actividad. Tercero, que frente a estas imposiciones, la población rarámuri encuentra espacios de sobrevivencia y acción desde sus posibilidades, como ha sido elaborar productos de uso ordinario así como para la venta en el turismo.

Actualmente, la naturaleza, el paisaje y la cultura se han convertido en objeto de nuevos mercados, mostrando con ello la flexibilidad de los procesos de acumulación en la sierra. Mismos que se ajustan a los cambios en los recursos y en la población, encontrando en ellos nuevas y mejores maneras de sobrevivencia. En estos tiempos del capitalismo global las prácticas del consumo ya no tienen solamente un tinte económico. De acuerdo con Culler (1988), una de las características del mundo moderno es la

²⁵ La división política del estado de Chihuahua incluye básicamente en dos niveles: estatal y municipal; sin embargo debido a las grandes extensiones de territorio que abarcan algunos municipios, la administración municipal se disgrega en una especie de secciones a los que se les denomina presidencias seccionales.

creencia en que la autenticidad se ha perdido y que sólo podemos encontrarla en el pasado o en algunos países “lejanos”. De esta manera, el turismo se ha ido convirtiendo en el dispositivo que promete hallarla, que permite el contacto con el mundo “auténtico y tradicional”. De este anhelo por el reencuentro con la vida “auténtica y natural” se sujeta la explotación de los territorios y recursos por el valor generado ya no en torno a su capacidad productiva, sino al elemento identitario y cultural adherido a ellos, y permeado de un halo “diferente” o “exótico” en referencia a los campos de manejo del capital.

El mercado de lo cultural es una respuesta al excedente de capital o incluso de fuerza de trabajo, que permanece ocioso, sin que se vislumbren salidas rentables; esto es, el proceso de sobreacumulación (Harvey, 2011). El capital invierte en áreas más rentables poniendo la mira en la explotación de recursos naturales y territoriales, en la explotación de recursos simbólicos y de fuerza de trabajo a bajo costo. Las empresas turísticas no “emplean” el “exceso” de mano de obra rarámuri, sino sólo de manera marginal. A cambio sí explotan la fuerza simbólica de los rarámuri como su paisaje, su presencia, y su conversión en entes “primitivos”.

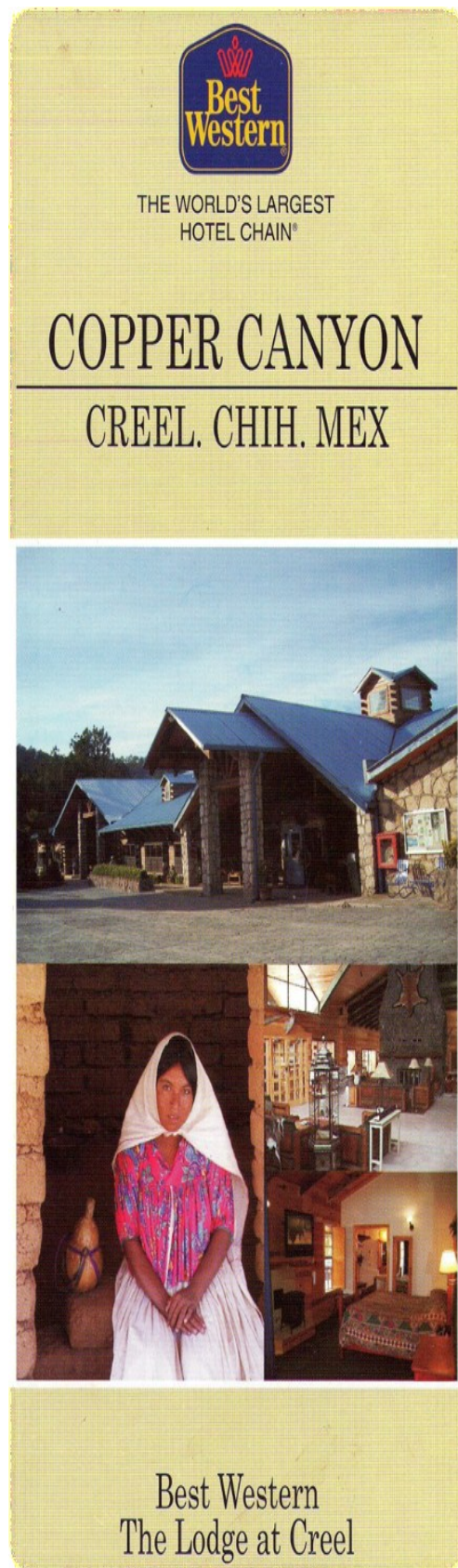


Imagen 3. Folleto publicitario. Hotel Best Western, Creel

Este interés por mostrar a los visitantes la forma “natural y primitiva” de vivir de los rarámuri se encuentra tanto en los funcionarios públicos como también en los prestadores de servicios, entre estos, los guías de turistas. César Estrada por ejemplo, refiere que “el turista viene más a aprender de la cultura rarámuri tarahumara” (Entrevista, septiembre 2012). Hecho que fue confirmado también por el gerente del Hotel Best Western, que entre sus servicios cuenta con rutas hacia las comunidades y cuya propaganda oferta la posibilidad del contacto con la población rarámuri, que aparece retratada en sus folletos (imagen 3). Aun cuando el hotel cuenta con una empleada rarámuri en la cocina y ninguno de los guías de turistas habla rarámuri. No está por demás de decir, que la imagen que parece en la foto, no corresponde en estricto a una mujer rarámuri.

De lado quedan las necesidades del pueblo rarámuri, ya que en este contexto los rarámuri se ven sometidos a una dinámica de explotación que emplea no sólo su trabajo, sino también su persona. Sujetándolos a una “identidad o representación de identidad” estática, con una subordinación económica y una negación al cambio en aras de mantener esa “autenticidad” buscada por los visitantes, y ofertada y explotada por los prestadores de

servicios turísticos y el gobierno. Quienes se jactan de poder ofrecer al turista este contacto con la población rarámuri, tal como lo refiere Carlos Amador: “Los indígenas en vivo ahí están, sobre todo, las mujeres indígenas están produciendo la artesanía” (Entrevista, septiembre 2012).

Durante mi trabajo de campo me sumé a una de las rutas turísticas que ofrece el hotel “Villa Mexicana”, ubicado en la localidad de Creel. Decidí realizar esta ruta para poder observar de cerca y de manera cotidiana el desempeño de los servidores turísticos, concretamente de los guías certificados. Me propuse observar los temas énfasis de los guías de turistas, qué es lo que estos ofrecen al turista como “realidad” del pueblo rarámuri, cuál es el centro de la excursión y sobre todo cuál es el interés del turista; ¿Qué observa durante el viaje? ¿Qué pregunta? ¿Qué fotografía? ¿Cómo expresa su experiencia?.

Decidí no presentarme como investigadora; decisión poco ética quizás pero que me permitió mayor fluidez con las personas que también realizan el recorrido; además de que sobre mí recaía también el interés y la explicación libre del guía. Solamente me presenté como estudiante de antropología y asumí la decisión y responsabilidad de grabar todo cuanto se comentaba en el recorrido; sin tomar fotografías.

El 20 de septiembre de 2012 arribé a las instalaciones del hotel Villa Mexicana cerca de la una de la tarde, horario de salida del tour. Este hotel ubicado a la salida del poblado de Creel cuenta con grandes instalaciones y una lujosa recepción donde pude consultar tarifas desde setecientos cincuenta pesos en temporada baja hasta mil ochocientos cincuenta en temporada alta. Jesús fue el guía del tour al que también acudieron otros cuatro turistas adultos. Durante este trayecto se ofrece la visita a una de las cuevas donde “aún” viven los rarámuri, según nos explica el guía, quien se preocupa por ofrecer al turista aquellas características, que desde su perspectiva, diferencian al pueblo rarámuri del resto, y que lo sujetan en un cierto estado “pasado y natural”:

“Esta cueva se hizo famosa a raíz de que ahí se filmara la película tarahumara actuada por Ignacio López Tarso. Ahí nos muestra cómo es que el tarahumara vive y desde entonces la gente pide venir a conocerla. En la película aparece cómo es que las mujeres rarámuri tienen a sus bebés en casa paradas y detenidas de un palo, acompañadas de otra tarahumara para tomar el bebé

cuando nace... Ahorita los pueblos indígenas autóctonos del país conservan su idioma o su dialecto, sus raíces, sus costumbres, sus festividades, todavía lo festejan bastante aquí los tarahumaras...El tarahumara es muy tímido, son bastante tímidos”.

Inmediatamente al ingresar a la cueva uno de los visitantes toma una fotografía de la entrada, donde se encontraban sobre un tapanco de madera una mujer rarámuri sentada con dos niños pequeños. Actividad que como se observa en la imagen 4, es lo cotidiano y una de las cosas más



buscadas por los turistas.

Imagen 4. Visitantes en la cueva de Sebastián.
Tomada de tripadvisor.com.mx

A la entrada se encuentra también una caja de cartón y sobre ella un pedazo de cartoncillo con una fotografía pegada y una leyenda. En la fotografía aparece una pareja de avanzada edad, ninguno de ellos usa el traje. La leyenda está escrita en español y en inglés y dice: “Gracias por su cooperación para comprar a Sebastián y Victoria flores el día de muertos”. Sebastián y Victoria, nos indica el guía, son la primera generación que habitó la cueva.

Durante todo el trayecto, al menos dos de los visitantes se interesan en fotografiar a las artesanas y comprar cualquier objeto a los niños que “se ven tan pobrecitos”. Solamente una de las turistas se niega a tomarse fotos en lugares donde pudieran salir las artesanas al considerarlo demasiado invasivo, según le comenta a su acompañante; y que también se pregunta sobre lo agresivo que puede ser visitar la cueva. Frente a esto el guía le resuelve que “para nada es así”.

El interés del recorrido se centra en mostrar las diferencias y particularidades de la población rarámuri, que la ubican como una población “autóctona y tímida” digna de ser visitada. Esta actitud de la población rarámuri respecto a los visitantes también fue referida por el guía Cesar Estrada, quien señalaba que “ellos no tienen mucha confianza a personas desconocidas”. Descripción que desde mi interpretación los sujeta a un meta

discurso en el que se perciben no como personas cautelosas y con cierta reserva lógica y normal hacia los desconocidos (como en un momento dado lo somos todos), sino como una muestra del aislamiento en el que —es conveniente decir— se ha mantenido esta población. Circunstancia que obviamente genera interés en los visitantes quienes se preocupaban por fotografiarlos y mostrar hacia ellos acciones de “caridad” que invisibiliza su calidad de sujetos agentes, miembros activos de un pueblo con dignidad propia, y no como sujetos de conmiseración.

La “autenticidad” de los sitios rarámuri se traduce en el elemento imprescindible para el interés del mercado, en el “curso legal” en términos de los Comaroff (2011). La agresividad que entraña la visita a las habitaciones rarámuri como las cuevas, parece ser una situación finalmente acordada y aprovechada por la población, después de un largo periodo en que fue aprovechada económicamente por los prestadores de servicios turísticos ajenos a la comunidad.

Ahora el acceso a esta cueva tiene una cuota marcada por un grupo de turismo formado por miembros rarámuri del ejido de San Ignacio de Arareco: “Complejo Turístico Arareco S.C. de C.V.”, el cual parece estar bastante organizado en la explotación turística. Aunque también este grupo ha tenido que enfrentar divisiones, debido a la participación desigual de los beneficios y la marginación de algunos sectores de la población no organizados. Como es el caso de las mujeres artesanas que, según narró Juana Juárez Ramírez, tienen problemas para vender si no pertenecen al grupo, en cambio las que participan en éste: “se sienten muy dueñas de todo porque son grupos”.

La excesiva diferenciación que realizan los programas de turismo étnico-cultural entre la población rarámuri y la población urbano mestiza de Chihuahua, no consiguen otra cosa que desproblematizar la situación de la población rarámuri. A través del uso y manipulación de su “imagen” en las campañas publicitarias y en la decoración de las instalaciones turísticas en Barrancas del Cobre, estos programas no sólo logran atraer una gran cantidad de turismo a la región, sino también intentan generar en los visitantes una idea de no discriminación ni marginalización de la población. A través de la integración de elementos de la cultura rarámuri como objetos decorativos, la

incorporación de rutas hacia las comunidades y la familiaridad que los guías de turistas demuestran con algunas de las artesanas que trabajan en la zona turística.

Alejandro y Brenda Alcoltzin, turistas y visitantes de la zona comentaron: “Parece que hay buena organización, que no hay discriminación, no es como en otros lugares, aquí los indígenas participan de los servicios del turismo, están en los lugares, y los hoteles tienen sus fotografías, no es como en otros sitios donde los ocultan” (septiembre, 2012). Este es el impacto que genera el manejo de la diferencia cultural rarámuri en la publicidad turística. Da la impresión que lo único importante que sucede en el estado con respecto a la población rarámuri, es que son culturalmente distintos, y que esto no es motivo de su marginalización, sino que, por el contrario, parecen estar perfectamente incluidos en los procesos de desarrollo del estado.

Esta ausencia u ocultamiento de problemática en torno a la incorporación de la población rarámuri en el turismo, es producto de la misma dinámica de explotación de los recursos culturales. Referida en, la incorporación de rutas turísticas hacia las comunidades, la permisibilidad en cuanto a la venta de artesanías fuera de los hoteles, los elementos decorativos y las explicaciones culturalistas de los guías de turistas. Incluso el que algunas comunidades participen de la actividad turística, como lo hace Bakajípare a través de la implementación de rutas y un pequeño museo comunitario, desvía la atención del visitante hacia el aspecto “positivo” de la llegada del turismo a la zona, y deja en penumbras las luchas de las comunidades por defender sus espacios.

Cuando en noviembre de 2012 realizaba una visita al museo comunitario de Bakajípare, acompañada de Catalina y Rebeca González, encontramos a una pareja de recién casados. La mujer originaria de La Paz, Baja California, compartió su experiencia en el lugar: “nos gusta mucho cómo involucran a la gente en el turismo, en la Paz no es así, hacen a un lado a la gente; aquí del hotel sacan una ruta donde visitamos varias casitas y así ellos venden artesanía... parece que aquí no tienen problemas”.

Como se aprecia, se actualiza una y otra vez el carácter ambivalente de esta problemática que, como explican los Comaroff (2011), produce la expectativa de oportunidades pero también subordina; propicia nuevos espacios para la lucha pero

también puede absorberla si la comunidad se conforma con esos pequeños espacios de participación y no cuestiona la explotación a gran escala de la que está siendo objeto.

Como señala Culler (1988), todo proyecto de reducir la cultura a un discurso esencialista es cómplice de intensas relaciones de poder. Aun cuando de acuerdo a la visión del Banco Mundial “la cultura material y la cultura expresiva son recursos desestimados en los países en vías de desarrollo que pueden generar ingresos mediante el turismo, las artesanías y otras actividades culturales” (Yúdice, 2002). Culler señala que más que una oportunidad, el ingreso de los recursos culturales al mercado es una obligación que se nos impone como país periférico, de producir una identidad que pueda ser gratamente consumida por la cultura hegemónica.

En los proyectos de turismo diseñados para la Sierra Tarahumara, los funcionarios públicos han sido enfáticos en señalar que uno de los principales atractivos turísticos es la “autenticidad” del pueblo rarámuri, la cual es importante “conservar”. Estos proyectos siguen dándole al estado la posibilidad de sujetar a las comunidades rarámuri al estatus de vivir afuera de la historia y no estar sujetos a transformaciones. El Estado puede determinar lo que es bueno o malo para las comunidades, dándoles una participación marginal en los proyectos turísticos, precisamente en espacios donde puedan ser observados por el turista. Los cuales, generalmente son trabajos rotativos y de bajo sueldo.

Por otra parte, cualquier exigencia rarámuri que esté más allá de lo que un indígena “debe” hacer, es tachada de irracional por las autoridades gubernamentales; o bien atribuida a otros intereses, restándole a la comunidad rarámuri su capacidad de decisión y de velar por el respeto a sus derechos. Además imponiendo nuevamente sobre él interpretaciones despectivas que sutilmente lo vuelven a retratar como el “incivilizado” del que hablaba Enrique Creel en 1906. Ahora, en voz de funcionarios como el licenciado Ricardo Molina, responsable del área de gestión de la Dirección de Economía: “Están muy ariscos y no confían mucho en el blanco. Ellos no conciben el desarrollo de un teleférico, un proyecto turístico. Es difícil llevarles apoyo” (Entrevista, noviembre 2012).

En este contexto, la población rarámuri se halla inmersa en una red de relaciones muy diferentes a las de décadas atrás, en las que si bien su dinámica social y cultural era trastocada por los intereses del capital, la manera de hacer uso de su persona era convirtiéndolos en fuerza de trabajo y no en objeto de ornamentación y explotación directa como sucede en la actualidad. Sin embargo, la afectación cultural (que se traduce también en afectación económica) no es comprendida por funcionarios como el Licenciado Grajera, y seguramente otros, que dicen no entender “cuál es la afectación en un teleférico que va de un punto a otro punto por vía aérea”. Ante esta lógica todo reclamo de la población rarámuri parece “simplista” pero sobre todo “aleccionado”. Dice Grajera:

“los asesores les dicen –a las comunidades- exactamente qué decir, y cuando platicas con una de las personas te dice exactamente lo mismo que te dijo el vecino. Quieren ser dueños del terreno, quieren que el proyecto turístico no se desarrolle como lo planea Gobierno del Estado y quieren que se les tome en cuenta con todas las decisiones que tengan que ver con desarrollos turísticos en la sierra” (Entrevista, octubre 2012).

Después de grandes periodos de explotación minera y de explotación y degradación forestal, el gobierno del estado e inversionistas privados descubren que la “naturaleza de los indígenas” es el potencial más grande para el desarrollo actual de la región. Esto continúa con el régimen de subordinación auspiciado ahora con la inversión de agentes externos como el Banco Interamericano de Desarrollo, quien además contribuirá con dicha acción, a través de proyectos como el Fideicomiso turístico Barrancas del Cobre, a la ampliación de la región de siembra de estupefacientes más extendida del norte de México, y en las más antiguas regiones de explotación mineral y devastadora explotación forestal: Urique y Bocoyna.

En este capítulo analicé cómo la población rarámuri ha sido sujeta y fue incorporada a procesos de explotación y marginalización en diferentes circunstancias y en diferentes épocas. A través de acciones que los desplazaron y convirtieron en fuerza de trabajo, sustentadas en una noción de “progreso-desarrollo-bien común” que promovió su explotación. Aunque el elemento más visible de su explotación ha sido la marginalización y las precarias condiciones de vida rarámuri, recientemente ha adquirido nuevas dimensiones como la violencia y la explotación cultural. En las cuales se

sostienen relaciones de dominación que sujetan a la población rarámuri a un obligado estado de “autenticidad”, que a través del discurso político-comercial y la mercadotecnia desdibuja la discriminación e inequidad en la actividad turística “multicultural”, como lo expongo en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO V

EL FIDEICOMISO BARRANCAS DEL COBRE, UN NUEVO ROSTRO DEL CAPITALISMO

El primero de enero de 1997 el gobierno federal publica en el Diario Oficial de la Federación el Decreto 409/96 IPO que autoriza la celebración del Fideicomiso Barrancas del Cobre, y asienta el acuerdo de coordinación entre el ejecutivo federal, SECTUR y Nacional Financiera S.N.C como fiduciaria en el fideicomiso Fondo Nacional de Fomento al Turismo, con el gobierno del estado de Chihuahua.²⁶ Surge así el proyecto turístico Barrancas del Cobre como un fideicomiso turístico mixto amparado en el plan nacional de desarrollo 1995-2000, que ubica en la actividad turística la “opción” más rápida y viable de “desarrollo”, haciendo énfasis en un desarrollo que dé sustentabilidad y revalore la importancia de los recursos ecológicos y culturales.

Este decreto en su etapa de Iniciativa fue dictaminado por la Comisión de Patrimonio y Hacienda del Congreso Local, quienes alegaron que tenía deficiencias en el enfoque sociocultural. Por lo que, era necesario enfatizar una visión decididamente social y particularmente indigenista que garantizara jurídicamente la no explotación de los indígenas, sino que se propiciara el arraigo digno y productivo de las etnias. Este discurso remite a la Ley de civilización de 1906, considerando que desde los albores del siglo XX los funcionarios públicos de Chihuahua contaban ya con una visión indigenista. Y que a partir, de la lectura del mencionado dictamen, no ha cambiado mucho reproduciéndose ahora con el Fideicomiso Barrancas del Cobre. En 1906, el discurso era “civilizar” a los indios tarahumara y hacerlos elemento útil para la mano de obra y el consumo, mientras que en la actualidad, es propiciar el “arraigo” digno y “productivo” de las “etnias”.

De acuerdo al Ingeniero Armando Cárdenas, el Fideicomiso Barrancas del Cobre comenzó a visualizarse luego de que en 1995, el entonces presidente de la República

²⁶ Este decreto es impugnado trece años después por dos de las Siríame rarámuri de la zona aledaña a los terrenos propiedad del Fideicomiso, quienes en abril de 2010 promueven un juicio de amparo señalando, entre otras autoridades responsables, al Congreso del estado por aprobar la emisión del mencionado Decreto que autoriza la constitución del Fideicomiso Barrancas del Cobre, sin antes haber hecho efectivo su derecho a la consulta y consentimiento previo.

Ernesto Zedillo Ponce de León, realizó una visita a la región de las Barrancas del Cobre en el estado de Chihuahua: “El proyecto tuvo diferentes etapas, tuvo una etapa muy subsecuente desde que vino el presidente Zedillo, allá por 1995” (Entrevista, octubre 2012). En esa ocasión el Presidente Zedillo declaró que dicha zona era estratégica para potenciar el desarrollo económico no sólo del estado sino del país, a partir de la explotación de los recursos turísticos²⁷.

Con esta disposición, el 10 de agosto de ese mismo año se reúne con el Gobernador del estado Francisco Barrio Terrazas en la localidad de Creel y se inaugura el Plan Maestro Barrancas del Cobre. En esa ocasión Barrio hizo notar que el proyecto tiene “además del interés económico, un segundo más importante motivo...hacer justicia a los portadores de la gran identidad, que piden mejores condiciones para sí mismos y su descendencia”. Y con este interés de “justicia y mejores condiciones”, el Gobierno del Estado diseña el proyecto turístico que implementará en cinco municipios de la Sierra Tarahumara: Bocoyna, Maguarichi, Urique, Batopilas y Guachochi. Entidades con un alto índice de población rarámuri a la que nunca se consultó.

En su conjunto el proyecto comprende la construcción de teleféricos²⁸, hoteles, uno de gran lujo y otros dos, de cinco y cuatro estrellas, un helipuerto²⁹, casas de árbol, cabañas, parque de casas rodantes, campo de golf, casino y un parque temático en la zona de la Barranca del Cobre. La cual, está constituida por un grupo de cañones localizados en el noroeste de Chihuahua y cuenta con una superficie de 2.4 millones de hectáreas. Dentro de estas hectáreas 311 se encuentran ubicadas en la región de la Sierra Tarahumara alta, entre los municipios de Bocoyna y Urique, que son consideradas como parque natural de Barrancas del Cobre, declarado en 2007 como una de las trece “maravillas naturales” de México. Esta zona de la barranca es un área óptima en términos paisajísticos pero también para realizar actividades de montañismo y senderismo, además, de que al fondo se cuenta con los recursos hidráulicos de los ríos Urique y Batopilas. En esta región se encuentran también asentadas al menos tres comunidades rarámuri.

²⁷ Exposición de motivos de la iniciativa de Decreto el 10 de Octubre de 1996.

²⁸ El primero inaugurado en el año 2011; comunica el divisadero con la mesa de Bakajipare ubicada casi a la mitad de la barranca.

²⁹ Construcción iniciada en el 2011 a cinco kilómetros del poblado de Creel.

5.1 Nadie puede quedar fuera del “desarrollo”

A partir de la formalización del Fideicomiso Barrancas del Cobre, cuyo objetivo explícito es la explotación de los recursos naturales y culturales, los funcionarios públicos del estado de Chihuahua generan una serie de discursos que lo justifican en función de su aporte al “desarrollo” de las comunidades rarámuri. A partir de la instalación de infraestructura y la generación de empleos, pero sobre todo a partir de acoger sus expresiones culturales y su sola presencia en los espacios de afectación del proyecto.

El Gobierno del Estado construye un discurso sobre el derecho de la población rarámuri a trabajar sobre su propio desarrollo, frente a la escasez de recursos que hace cada vez más difícil la explotación forestal y la siembra de las tierras cultivables, además del alto índice de violencia detonado por la influencia del narcotráfico que reduce las posibilidades de empleo. El proyecto turístico Barrancas del Cobre es “la oportunidad” de las comunidades rarámuri para sobrevivir sin que para ello se les exija olvidar su lengua, su ornamentación y tradiciones festivas, como en un momento el mismo gobierno se los exigió. Tienen además la “posibilidad” de administrar sus propios recursos y dejar a un lado el asistencialismo que caracterizó durante muchos años las acciones de gobierno. “La idea del Parque Barrancas es precisamente detonar la actividad turística y poder involucrar precisamente a esta gente en proyectos productivos en donde puedan generar empleo, ingreso y bienestar para sus familias” (Ingeniero Armando Cárdenas, octubre 2012).

Sin embargo, la lógica gubernamental se construye en torno a un único e indiscutible concepto de “desarrollo” en el que satisfacer la necesidad ineludible de infraestructura, y de dirigir la inversión pública y privada a la “civilización” de las comunidades rarámuri y la modernización, en general de todo el estado, debería entenderse como la solución y el anhelo de toda la sociedad chihuahuense, en donde se incluye sin duda a la población rarámuri aun cuando esta visión corresponde principalmente a la élite política y empresarial. En las entrevistas pude observar que la idea de “desarrollo” está asociada a una presunta sociedad igualitaria, y a un imaginario común de beneficio colectivo: “Yo pienso que parte del desarrollo de los pueblos indígenas es que tengan una infraestructura propia, una sociedad muy igualitaria con la gente que participa”, reflexiona en entrevista Armando Cárdenas (octubre, 2012).

“Los tarahumaras son chihuahuenses, todos somos chihuahuenses, todos pertenecemos a un mismo estado,...queremos desarrollar a la sierra de Chihuahua como un destino... tanto para rarámuri como para mestizos o para otras etnias... un solo beneficio... todos somos chihuahuenses y todos debemos participar en lo mismo.” (Ricardo Molina, noviembre 2012).

Empero, la idea de bienestar no es interpretada por todos de la misma manera y el concepto de “desarrollo” continúa sin discutirse. Introduciéndose en el discurso ordinario de funcionarios públicos e incluso de los ciudadanos involucrados en la administración de los servicios turísticos, la idea de desarrollo se presenta como el “bien común”, perseguido y logrado a través de la inversión en proyectos a gran escala, con importante infraestructura y con la participación de la inversión privada nacional y extranjera. Desde esta perspectiva el “bien común” es incuestionable y sin lugar para la diferencia.

Esta propuesta de “desarrollo-bien común” legitima los propósitos del gobierno y del capital en la búsqueda de nuevos espacios para la inversión, alineando a nuevos sujetos y recursos en su lógica de mercado sin considerar la organización de las poblaciones rarámuri involucradas; que cuentan con un padrón de asentamiento disperso pero con uso continuo de extensas porciones de territorio, con pocas edificaciones pero con alto dominio del espacio y del resguardo de la intimidad de sus comunidades.

Estas propuestas de expansión del capital ofertadas por el estado como oportunidades de “desarrollo” deben ser incuestionables e inevitables en su guía hacia el progreso (Harvey, 2006); cualquier cuestionamiento al respecto es considerado por los funcionarios públicos no como un derecho de los pueblos a definir su propia existencia, sino como un boicot hacia las acciones del estado y como una abstinencia total, arbitraria e irracional al diálogo. En este contexto, los funcionarios públicos niegan incluso la capacidad de las comunidades rarámuri para responder a las acciones que atentan contra su patrimonio, y forjarse una noción propia de bienestar, reforzando con ello una dinámica de discriminación. En entrevista con Carlos Amador refería que:

“...resulta que hay cuatro comunidades indígenas que están demandando que la estructura para el turismo les está afectando a sus comunidades, que les están invadiendo tierras...denuncian que el parque de aventura que se está construyendo, donde está el teleférico y las tirolesas les está invadiendo...yo en lo particular se me hace que esas comunidades indígenas no están actuando por

su moto propio, por su iniciativa propia, sino que en esas comunidades hay alguien, organizaciones religiosas o no sé quién que los está azuzando... porque la infraestructura nos trae mucho pero mucho beneficio; no es posible, no es posible atender las denuncias producto de las aspiraciones de unas cuantas gentes indígenas y que nos bloqueen toda una infraestructura que implica desarrollo, que implica generar una economía, generar fuentes de trabajo y una serie de cosas sólo porque unas cuantas familias indígenas se les ocurre y no son ellas, detrás de ellas hay alguien...”. (Entrevista, septiembre 2012).

Este pensar que son “instigadores externos” los que “azuzan” a la comunidad rarámuri implica una descalificación de la autonomía de agencia y capacidad de decisión rarámuri. Parece cuestionable que las comunidades rarámuri construyan sus propias necesidades y defiendan su organización social, cultural y territorial cuando se ve amenazada por factores externos. Pero sobre todo, es inaceptable que una comunidad, “basada en sus aspiraciones” se oponga a las “aspiraciones de otros” llamadas “progreso”, entendido al parecer como la necesidad de invertir recursos económicos en la edificación y “comunicación” de las comunidades rarámuri a pesar del sacrificio de otros recursos naturales y culturales.

La implementación de infraestructura carretera, hotelera y la construcción de presas no han traído bienestar a las comunidades sino invasiones y mermas en su tranquilidad. Por las carreteras no pasa solamente el “desarrollo” sino el narcotráfico y con ello la violencia en lugares hasta hoy resguardados; y las presas construidas en “pro” de la población no abastecen de agua a las comunidades, sino a los centros turísticos.

5.2 Lo más importante es “la cultura rarámuri”

“...ellos son muy importantes porque al final de cuentas uno de los principales atractivos de Chihuahua es la etnia rarámuri, precisamente los tarahumaras...”
Ricardo Molina (Entrevista, noviembre 2012)

El proyecto turístico Barrancas del Cobre es fruto de la entrada de la identidad rarámuri al mercado, encapsulada por el estado a una forma “ancestral” e inamovible. En este contexto, las comunidades rarámuri cercanas a los centros turísticos son objeto de comercialización a través de la publicidad del Fideicomiso Barrancas. Junto con la Barranca del Cobre que constituye el territorio donde reproducen su vida y cultura, la

población rarámuri es uno de los dos elementos más importantes a explotar. “Ahorita... puede ser mucho más beneficioso desarrollar la actividad turística con los recursos naturales con los que contamos, con las costumbres, las tradiciones”. (Ricardo Molina, entrevista, noviembre 2012).

El Fideicomiso turístico Barrancas del Cobre acepta a una cultura rarámuri folklórica, llena de tradiciones y manifestaciones culturales atractivas para aquellos que no pertenecen al pueblo; pero niega y reprime al pueblo rarámuri que en aras de su existencia y su propia reproducción exige el respeto a sus espacios territoriales, que involucran no solamente el espacio de tierra, sino todo aquello que le integra, como el espacio aéreo, los recursos naturales y las tierras que eventualmente ocupan. En esta aceptación del otro folklórico y el odio del otro real (Zizek, 1988), las poblaciones indígenas como ese “otro” en referencia a la población “occidental” es permitida en tanto su diferencia visible (lengua, ritos, vestimenta) aparece como redituable al mercado, sin que de ninguna manera el proyecto multicultural neoliberal considere como una posibilidad real la autonomía de los pueblos en la disposición total de sus territorios y recursos materiales, naturales y culturales.

El Plan Maestro Barrancas del Cobre dibuja las líneas de acción para el posicionamiento del centro turístico como uno de los principales puntos de turismo cultural y de paisaje. En él se contempla la integración del pueblo rarámuri a través de la creación de un poblado o aldea tarahumara que se localice en el centro del *resort* junto al precipicio de la barranca, y que ofrezca la gran plaza del mercado tarahumara, diez o quince puntos de venta de artesanías certificadas y productos regionales, talleres artesanales y un centro de interpretación de rituales rarámuri. Aldea rarámuri que también me refirió en entrevista el Licenciado Grajera para justificar la participación rarámuri: “se contempla también otra área para la cultura rarámuri, para que ellos realizaran directamente sobre ese terreno proyectos económicos para sus comunidades, una pequeña área denominada aldea rarámuri” (Entrevista, octubre 2012).

En nota del Diario de Chihuahua del 29 de marzo de 2009 se leía:

“Héctor Valles Alveláis subrayó que se pretende crear un nuevo parque temático indígena para exponer con una serie de actividades, juegos mecánicos, atractivos culturales, que tratarán sobre diversión y cultura, donde se hablará de

las etnias locales y de todo México; tipo museo... además habrá actores caracterizando a personajes de la historia mexicana... se plantea que haya un show interactivo que sea divertido y cultural, para que en el recorrido los turistas aprendan de la historia... todo será bajo la premisa de sustentabilidad y respeto de la opinión de los pobladores de la sierra; hoy se toma la opinión de los gobernantes indígenas para que estén de acuerdo”.

El respeto hacia la opinión y decisión de las autoridades rarámuri por parte de gobierno del estado, promulgada por discursos políticos como el de Héctor Valles, es una falacia. La presencia de la población rarámuri en la región incrementa el valor de la explotación turística, cientos de visitantes acuden al lugar en búsqueda de la “autenticidad” del pueblo rarámuri, de un origen remoto, de una cultura intacta. Carlos Amador confirma que los principales atractivos turísticos de la región son los recursos naturales y... “la cultura rarámuri que tiene una gran diversidad de expresiones culturales, artísticas y es uno de los ganchos, es una de las cosas que estamos vendiendo, la gente viene mucho a la región para conocer la vida de los rarámuri” (Entrevista, septiembre 2012).

De esta manera, el estado y los prestadores de servicios turísticos se preocupan por ofrecer al turista, que busca tener un encuentro cultural, el disfrute de representaciones “auténticas” de la cultura. Este es su único interés sobre la supervivencia y reproducción de la cultura rarámuri, el “retomar lo que auténticamente fue rarámuri...”. Esta “venta” del auténtico pueblo tiene, según su decir, la única finalidad de ayudarles en su desarrollo “...en el buen sentido de quererlos apoyar sería un atractivo turístico muy demandante, la gente se encantaría de poder tener la posibilidad de que las comunidades den más, le ofrecieran al turismo...que le dijera...pues hasta festejos vaya”. (Carlos Amador, entrevista, septiembre 2012). Este discurso multicultural sujeta a las comunidades rarámuri a un estado de vida “natural y auténtico” al margen del cambio, de lo contrario quedarán también excluidas. De manera que lo que en una etapa convino al gobierno, ahora es tachado y clasificado incluso como “degeneración”, como así describe Carlos Amador a algunas comunidades aledañas a los centros turísticos, como Creel:

“La mayor parte de las comunidades que están alrededor ya son comunidades indígenas que su cultura original ya está un poco desvirtuada, la forma de vestir, la forma de hablar, muchas de sus tradiciones ya están como un tanto

degeneradas por haber convivido y compartido mucho con nosotros, ya no es una cultura auténticamente indígena rarámuri, entonces no hay paquetes que los abarquen” (Entrevista, septiembre 2012).

Su exclusión tiene que ver con que precisamente el turismo en la región vende esta idea –exigencia- de “autenticidad” que raya en el “primitivismo”; elemento que atrae a los turistas y de lo que está plagada la publicidad del Fideicomiso turístico Barrancas del Cobre para ofrecer sus servicios y cautivar la imaginación de los turistas. En su página de internet invita a sus clientes a visitar la Sierra Tarahumara para conocer a: “una tribu indígena nativa que ha elegido vivir apartada de la cultura occidental moderna, que vive una existencia sencilla y en cierta forma primitiva, subsistiendo del maíz, el frijol y de sus animales de corral y habitan en cuevas o cabañas de tronco; Tarahumaras que bailan, sacrifican animales y beben teswino”.

Un discurso similar puede leerse en el programa de “Pueblos Mágicos” de la Secretaría de Turismo, y de varias agencias de servicios turísticos que a través de internet invitan a conocer a los más “primitivos y legendarios” indios nativos de América del Norte. Discurso que hace mella en los visitantes que arriban a la Sierra Tarahumara atraídos por la publicidad. Brenda Acotlzin y Alejandro Villaseñor visitantes de Pachuca, me compartían que su interés en la región surgió por los anuncios en la televisión y además porque la página web de Visita México presenta como primer opción Chihuahua y las Barrancas del Cobre: “Nos interesó conocer por los anuncios en la televisión y además porque cuando buscamos en internet en la página de Visita México la primer opción era Chihuahua y las barrancas del cobre, así que decidimos hacer este trayecto en tren desde los mochos”. (Entrevista, septiembre 2012).

Algunos visitantes llegan esperando un encuentro con la prehistoria: “Esta es la frontera bárbara... aquí alguna vez el general Lázaro Cárdenas quiso rescatar a los que viven en la tierra, que viven en el paleolítico realmente ¿no?, que viven en cuevas, marginados...este lugar tiene verdaderamente un interés antropológico” (Entrevista con la visitante Elmira Leyva, historiadora y visitante de la región, noviembre 2012).

Estas palabras hacen ver el papel tan importante de la publicidad y la mercadotecnia en la configuración de una imagen “primitivamente atractiva” del pueblo rarámuri. Además, enseñan el papel que la disciplina antropológica ha desplegado en la

conformación de estereotipos evolucionistas a través de un ejercicio irresponsable de la profesión, y de lo que se forma en el imaginario de quienes están alejados de la antropología sobre lo que a ésta interesa. Algunas personas como Elmira piensan casi en la búsqueda del “eslabón perdido”, como si las poblaciones indígenas estuvieran detenidos en el tiempo; situación contraria que seguramente Elmira Leyva estuvo en posibilidad de observar ya que no era ésta su primer visita a Tarahumara. De acuerdo con su relato, su primera visita al lugar la realizó en 1950, luego en 1990 y nuevamente en el 2012; sin embargo su interpretación sigue siendo que la población rarámuri no se ha integrado a la cultura nacional, vive suspendida afuera de la historia y en situación perenne. La visión del bienestar como crecimiento económico no es entonces una idea que impera solamente en las estructuras gubernamentales; tampoco lo son el “primitivismo y aislamiento” de la población rarámuri. Sara, una visitante del Distrito Federal contaba que precisamente una de las mejores cosas del viaje era “ver cómo vivían los rarámuri, cómo han subsistido con el aislamiento y cómo no se han fusionado con la civilización” (Entrevista, octubre 2012).

Esta explotación turística, desde la perspectiva de Elmira, es “el costo de su pobreza”, a lo que se suma la afirmación de otra visitante sobre el mismo tema, Rita Gómez Martínez: “Cuando se tiene hambre se pierde la dignidad” (Entrevista, noviembre 2012). Estas afirmaciones hacen reflexionar acerca de cómo podemos medir la pobreza en una población que se rige -al parecer- con distintos parámetros de bienestar de la sociedad hegemónica. Hacen pensar que no se reconoce que la dificultad de sobrevivencia es la consecuencia de la explotación. Las interpretaciones de Elmira y Rita, aluden a una pérdida de dignidad rarámuri al buscar la sobrevivencia, incluso en la imposición del turismo y remiten a una población rarámuri atrapada, necesitada de conmiseración, donde podemos fincar lástimas e incluso exigencias.

Desde mi experiencia en la región dentro y fuera del trabajo de campo, los y las rarámuri en ningún momento se han quedado detenidos esperando misericordia de ningún tipo. En la Sierra Tarahumara se actualiza lo que Scott apunta (citado por Roseberry, 2002): “Los dominados saben que son dominados, saben cómo y por quiénes; lejos de sentir esa dominación, dan inicio a todo tipo de sutiles modos de soportarla, hablar de ella, resistir, socavar y confrontar los mundos desiguales y cargados

de poder en que viven”. Día a día y desde tempranas horas los hombres y mujeres rarámuri trabajan en diferentes espacios para vivir, en la siembra, en los aserraderos, en los sitios de venta de artesanía a donde las artesanas muy temprano caminan, para regresar más tarde a casa, donde el trabajo continúa. Cualquier actividad que la comunidad rarámuri realice en pos de la sobrevivencia no debe provocar ninguna merma en la dignidad, si ésta es acaso un concepto universal. Es así como el “dolor” que su situación de “pobreza” provoca en algunos visitantes, como en Leticia Rivas, no tiene lugar: “a los originarios de México no se les da lo necesario, vi que viven en una pobreza extrema y me duele mucho” (Entrevista, noviembre 2012).

Durante las entrevistas que realicé a visitantes que esperaban abordar el tren CHEPE en la localidad de Creel, tuve la oportunidad de conversar con una pareja de recién casados que provenía del Distrito Federal: Isaac y Sara. Al preguntarles ¿Cómo veían la participación rarámuri en el turismo? Isaac comentó molesto:

“Siento que está un poco montado, me refiero a como si fuera un escenografía, los ponen a la entrada de los hoteles vendiendo su artesanía pero parece un atractivo turístico no real para que se viva la experiencia. Fuimos a una cueva, por ejemplo, y es una cueva turística que es como un tianguis más bien, están vendiendo sus artesanías y no sé, parece muy armado, queriéndolo parecer este... si es natural pero se está transformando no muy bien, bueno a mí no me parece”. (Entrevista, octubre 2012).

De alguna manera Isaac critica el performance de la cultura llevado a cabo por los hoteles e incluso por la población rarámuri involucrada; sin embargo desconoce que las mujeres artesanas que se colocan fuera de los hoteles para vender artesanías buscan obtener recursos necesarios y legítimos. Aun cuando con su presencia contribuyen al objetivo comercial de los hoteleros, no obedece a la necesidad de completar una “escena” como Isaac lo refiere, sino a la necesidad de trabajo. Por otra parte, aunque Isaac muestra una actitud crítica como algunos otros pocos turistas, finca en la población rarámuri la exigencia de mantenerse “naturales” para la satisfacción de los visitantes; que mantengan su cultura “típica y rústica” como la caracteriza Elmira Leyva.

Ante la reacción de Isaac, Sara formula otra interpretación y alega:

“El montaje es posible, pero es por las necesidades que se han creado por la falta de seguridad, por el narcotráfico, por la violencia...y bueno una de las

principales entradas para la gente del pueblo es el turismo...pues el atractivo principal es este pueblo indígena que ha logrado sobrevivir y que sí ha (tenido) que asimilarse un poco por necesidad de alimentarse y sobrevivir, pero que dentro de lo que cabe han mantenido su cultura y sus principios de vivir dentro de la naturaleza, vivir en cuevas y hacer sus propios alimentos...es una necesidad porque el turista quiere ver, y la única forma de ver es a través del montaje”.(Entrevista, octubre 2012).

Sara refiere muy bien esa necesidad moderna de tener contacto con poblaciones “sobrevivientes, naturales”, de la que habla Culler (1988); pero más allá de eso, Sara reconoce en el fenómeno del turismo una cultura que si bien se muestra o es mostrada al público, guarda para sí elementos y significados fuera del alcance de los visitantes, quienes efectivamente reciben representaciones culturales.

Este deseo del turista por encontrarse con otra cultura “auténtica” y el esfuerzo de los servicios turísticos por ponerlos a su alcance, no es desconocido por la totalidad de los miembros de las comunidades rarámuri implicadas en las rutas turísticas. Algunos de ellos saben del interés de los fuereños por conocer sus comunidades y por presenciar acontecimientos importantes para la comunidad como son las ceremonias y los juegos tradicionales; y aun cuando no todos están de acuerdo con esto, reconocen en ello una oportunidad de recursos para la comunidad y para las familias. El manejo de la imagen tampoco les es desconocido, los pobladores reconocen sus fotografías en las paredes de hoteles y restaurantes, y son diariamente fotografiados por los visitantes.

El interés por la toma de fotografías fue evidente durante mis estancias en los centros turísticos y la participación en las rutas, sobre todo del turismo extranjero, por obtener un testimonio gráfico de las mujeres artesanas elaborando sus productos o incluso de sus hijos pequeños. La mayoría de las mujeres artesanas entrevistadas hacía referencia a este hecho y al desconocimiento de a dónde iría a parar su fotografía.

Manuela Samarrón, artesana de San Ignacio sospecha de los beneficios que sus fotografías acarrear a terceras personas: “las fotos –dice- no está bien que estén en los hoteles ni reportajes, son robadas. Los hoteleros son los que se benefician de esas imágenes, los rarámuri no” (Entrevista, noviembre 2012). María Moreno Torres señala “a mí no me gusta que me tomen fotos, no me gusta ir tan lejos; hasta a los pies les toman fotos, todos polveados” (Entrevista, octubre 2012). ¿Será que el turista asume que

las mujeres no tienen una opinión sobre su insistencia en fotografiarlas?; o simplemente que los turistas se quieren regresar a casa con sus recuerdos y souvenir y las fotos son parte de ellos. Las mujeres rarámuri son objetificadas como parte del atractivo turístico por el cual se pagó. Los turistas compraron un producto y las mujeres son parte de este producto.

Opiniones varias hay en este contexto, desde quienes se niegan rotundamente a ser fotografiadas como María Moreno Torres, hasta las artesanas que buscan obtener un beneficio de esta actividad, como María Rubis, artesana de Bakajípare: “yo no dejo que me tomen foto hasta que no me paguen cincuenta pesos, pero sólo me dan veinte y con eso me conformo. Es que con las fotos que nos toman hacen negocio y hasta en los museos y a nosotros nos dan muy poco, y paramos hasta los hoteles y restaurantes” (Entrevista, noviembre 2012).

Para otras mujeres, la toma de fotografías puede significar el costo por la venta de artesanías. María Teresa, artesana en Creel comentó al respecto “cuando les decimos que no tomen de todas formas se llevan nuestra foto, cuando compran artesanía siempre me toman foto, como que eso es el precio de lo que compró” (Entrevista, octubre 2012).



Imagen 5. Artesana rarámuri vendiendo artesanía en una de las estaciones del tren chepe. Esta imagen forma parte de la publicidad de este servicio de transporte y de turismo, y fue la fotografía que Rebeca y yo utilizamos para obtener las impresiones de las artesanas.

Como parte del trabajo de investigación Rebeca González y yo mostramos a las artesanas entrevistadas la imagen 5, con la finalidad de recoger sus impresiones. Ésta fue la reflexión de una de las artesanas, llamada Martha Villalobos Armendáriz: “La señora a la que le tomaron la foto ni siquiera le preguntaron si quería que le tomaran su foto o para qué, este es un robo de su cuerpo” (Entrevista, octubre 2012). Este “robo” de la imagen gráfica como instrumento para la comercialización de las representaciones culturales del pueblo rarámuri, ciertamente parece ser el “precio” de la consecución de recursos para la subsistencia, como en sus términos lo comenta María Teresa, no existe nada que regule la toma de fotografías y su manejo comercial.

Aun cuando las artesanas que colaboraron a este trabajo a través de sus entrevistas eran enfáticas en señalar que no les gustaba la toma de fotografías, al momento de enfrentar la situación no son confrontativas. Algunas optan por ocultar su rostro agachando la cabeza y cubriéndose en medida de lo posible con las pañoletas que utilizan. Así lo sugiere Alicia Cobos Batista, artesana de San Luis de Majimachi “cuando toman la foto hay que agacharse, no dar la cara” (Entrevista, octubre, 2012). Por el contrario, otras artesanas colocan a los niños en el paso de los turistas para que los fotografíen, esperando una cooperación monetaria.

La toma de fotografías tiene diversas interpretaciones; pero por lo general, la cooperación por la toma de fotografías y la petición de “kórima” que realizan los niños - que yo alguna vez clasifiqué erróneamente como mendicidad- es referido por las artesanas como la cooperación por parte de los turistas. No ven en ello nada denigrante al contrario de lo que más de un turista manifestó y como yo misma lo llegué a pensar.

La opinión de Rita Gómez Martínez, una de las tantas visitantes en el sitio, cuando refiere a que “ahora está la cultura muy amañada, ahora te dicen dame cinco pesos tengo hambre, ahora explotan su miseria; están corrompidos, eso da mucha tristeza” (Entrevista, noviembre 2012), se enfrenta con la visión de las artesanas que lo asumen como la mínima obligación moral, por llamarla de alguna manera, por parte de los turistas de cooperar algo para los niños, “para que les compremos comida” (Entrevista, noviembre 2012), señala Mariquita, artesana de la comunidad de Bakajípare.

Esto parece ser una parte necesaria del juego, quien visite debe cooperar en algo, esto no es más que lo justo.

5.3 Frente a los intereses del capital no hay reclamaciones justas

“Las organizaciones (entendiendo se refiere a las que asesoran a las comunidades en conflicto con el Fideicomiso: CONTEC y Tierra Nativa)... critican el desarrollo de la infraestructura turística del estado pero no se dan cuenta de que el rarámuri está en una situación muy difícil, si el rarámuri anda en las ciudades pidiendo limosna...tienen que entender que ellos tienen que aprender a sumarse a proyectos ya productivos y a integrarse, no a quedar aislados” (Entrevista Ricardo Molina, noviembre 2012).

Desde la perspectiva de Ricardo Molina, lo mejor para las comunidades rarámuri es aceptar su idea de “progreso–desarrollo”; integrarse a la evolución y modernización del estado que les ofrece múltiples oportunidades de subsistir. Obviamente, desde lo que al estado le interesa que sobreviva de las comunidades y bajo el riesgo de quedar marginados. El precio que hay que pagar por la negativa de inclusión, por no “aprender” a sumarse a los proyectos, es la pobreza y la necesidad de “andar en las ciudades pidiendo limosna”.

Aun cuando a partir de la firma del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en 1989, los países firmantes, entre ellos México, reconocieron los derechos colectivos de los pueblos indígenas a su autodeterminación, las condiciones básicas para que sean reconocidos y respetados es que no contradigan los principios principales de la economía a largo plazo, el modelo de desarrollo, entre ellos el turismo y la gestión ambiental, respetando y contribuyendo así al proyecto neoliberal. Hay una contradicción entonces, entre los derechos colectivos reconocidos y las exigencias reales de los pueblos indígenas, pues éstas últimas no pueden amenazar a los detentadores del poder establecido y desestabilizar el régimen (Hale, 2005), exigiendo la libre disposición de sus recursos territoriales, que son base de la explotación, y negándose a la integración de sus planes de "desarrollo”.

Frente a los intereses del capital no hay reclamaciones justas. La participación de la comunidad rarámuri –si es que la hay- debe ser limitada y conforme a lo que gobierno disponga. Ante la razón de los funcionarios públicos el hecho de que la comunidad rarámuri necesite una participación colectiva en la toma de decisiones y en la

implementación de proyectos “es muy tardado”- pues dicen- “hay una inversión de millones que trae bienestar, no podemos esperarlos” (Ricardo Molina, entrevista, noviembre 2012).

Este funcionario además de limitar la participación rarámuri, ha registrado y explotado una imagen que plasma como emblema en souvenirs disponibles en el parque Divisadero Barrancas del Cobre. Ésta consiste en una cabeza vestida de una collera y un corte de cabello usual en algunos de los rarámuri más viejos de algunas comunidades, así como en algunas autoridades, y en hombres rarámuri de comunidades poco comunicadas. De manera que, bajo el amparo de la propiedad intelectual, este personaje aprovecha también de la explotación de una imagen que no produjo precisamente pero que remite a la visita de una población indígena que ningún beneficio recibe de esta comercialización.

En el imaginario de los funcionarios públicos del estado de Chihuahua, la participación activa del pueblo rarámuri en los procesos del capital es la única participación permitida como sinónimo de aquel “desarrollo” necesario y urgente. Esta visión, al no contar con más alternativas para la sobrevivencia, encuentra en el turismo su única esperanza, según declaró en el 2007 a los medios de comunicación Héctor Valles Alveláis, entonces Secretario de Desarrollo Turístico:

“El proyecto turístico requiere una inversión cercana a los dos millones de pesos para acercar a las comunidades indígenas como la rarámuri al desarrollo. La idea es llevar empleo, llevar desarrollo económico, elevar el nivel de calidad de vida de los habitantes de la región, de los rarámuri, integrarlos”.

Similar discurso emiten ahora las autoridades implicadas en el seguimiento del proyecto turístico. Armando Cárdenas, enfatiza su deseo de apoyar a la comunidad rarámuri que vive según él, en estado de constante carencia y necesita a alguien en quien confiar, siendo los funcionarios de gobierno quienes ofrecen la oportunidad de que sean los rarámuri los encargados de su “desarrollo y bienestar”. Esto lo pueden llevar a cabo convirtiéndose en socios del Fideicomiso turístico y no “repartiendo cobijas o haciendo “tallercitos” como lo hacen algunas organizaciones que dicen apoyar a las comunidades” (Entrevista, noviembre 2012).

El Gobierno del Estado de Chihuahua no reconoce a los pueblos indígenas asentados en su territorio como pueblos con su propia dinámica organizativa y política, y mirada en torno a sus oportunidades y necesidades de sobrevivencia y estabilidad. Su interés continúa caminando sobre la línea de la integración a los intereses del estado-capital, ya no a partir de la renuncia a sus elementos culturales diferenciados visibles sino de su conservación y exposición. Es el turismo lo que mueve a las comunidades rarámuri de la zona de influencia del proyecto Barrancas del Cobre a sumarse a este concepto de desarrollo, que desde el discurso gubernamental les permite contar con una fuente de trabajo más o menos estable, a través del empleo en los centros de servicios turísticos (hoteles, restaurantes, parque de aventura) o de la venta de artesanías.

Sin embargo, los funcionarios eliminan en el discurso el hecho de que el espacio real que corresponde a la población rarámuri es mínimo en comparación con la explotación turística a manos de Gobierno del Estado y de la población mestiza tanto de la zona, como la proveniente de otras regiones de la misma sierra o de otras entidades federativas. Inclusive, algunos mestizos han aparecido en la región ostentándose como propietarios de los terrenos de la zona de la barranca.

Si bien, es cierto que la industria maderera viene en decadencia y una de las fuentes de ingreso importante en la región es el turismo, no se puede esconder que los más beneficiados de la explotación forestal no fueron los rarámuri, sino los pobladores mestizos que tienen cooptada la administración ejidal. Por otra parte, los empleos que ofrece el Proyecto Barrancas del Cobre a los rarámuri son pocos y de sueldos pobres, Así, lo comentó Laura Ruiz, Gerente del hotel Divisadero, propiedad de Ivonne Sandoval, ex funcionaria de turismo del estado:

“Nosotros no apoyamos nada en la región...los dueños de los hoteles y el gobierno son los que se benefician y no apoyan. La comunidad es tan buena que han permitido muchas cosas, que se les quitaran tierras. Ellos sólo piden trabajo y no se los damos porque se cree que la mano de obra no es calificada y hay muchos malos sueldos. Aquí solo tenemos tres personas rarámuri, el de mantenimiento, el de limpieza de áreas verde y la cocinera...”(Entrevista, noviembre 2012).

Esta situación no es reconocida ni por los funcionarios públicos ni por los empresarios “inversionistas”; quienes al contrario se jactan de ser quienes llevan a la

región tarahumara oportunidades de empleo, lo que según ello, genera en la población rarámuri agradecimiento. Al grado, que llegan a establecer relaciones de compadrazgo y otras manifestaciones como el ponerles su nombre a algunos niños de la comunidad. Según afirmaciones que Ivonne Sandoval hizo durante su entrevista.

Aun en el espacio de la venta de artesanías, que de acuerdo al proyecto turístico es una parte sustantiva del “desarrollo” y ocupación de las comunidades rarámuri, se han reproducido jerarquías y subordinaciones. Esto se puede advertir fácilmente al observar el corredor comercial instalado en la estación del tren divisadero, donde el 90 % de los comercios son de población



Imagen 6. Tomada del archivo digital es.m.wikipedia.org. Corresponde a la estación del tren divisadero. Los tejabanes rojos, señalados por el círculo, corresponden al área de comida y los grises de la parte posterior, a la zona donde se ubican las artesanías rarámuri

mestiza. Estos se encuentran ubicados en primera fila y con mayor espacio que los lugares donde venden algunas mujeres rarámuri, que valga decir, apenas alcanzar a ser ocho y no son locales establecidos como tal o fijos, sino mesas de madera detrás del área de comida (imagen 6). La apropiación de este espacio por parte de la población mestiza se realizó aprovechando el uso que la comunidad rarámuri ya daba a éste para la venta de artesanías, así como las formas de organización que ya tenían para comerciar. Así lo constata el relato de María Monarca, quién me señaló que fue su mamá quien se ganó ese lugar para vender: “aunque antes no había tantos puestos como ahora, cada quien vendía donde quería, pero fueron los mestizos los que comenzaron a poner los puestos, y a ellos les quedó ese espacio” (Entrevista, noviembre 2012). Quizá por ser una de las primeras en establecerse en el lugar, la familia de María ha sido de las más beneficiadas en este espacio, pues además de ella y su mamá, en el lugar comercian tres de sus hermanas.

Contrariamente a lo que pueda pensarse, la venta de artesanías en los puntos turísticos de la zona de la barranca no es una actividad tan redituable. Las artesanías

tienen que caminar aproximadamente una hora para llegar a los puntos de venta, o bien, algunas pagan transporte, regresando en ocasiones sin ningún ingreso o como se dice con las manos vacías. En los días “buenos” pueden obtener la cantidad de cien pesos, ya sea a través de la venta –que no carece del regateo- o de las “propinas” que algunos turistas dejan a los niños por la toma de fotografías.

“...yo vendo ware de pino y sotol pero se vende muy poquito, los vendo a treinta pesos el chiquito y el grande a cien... ¿Y cuando te piden que los vendas más barato? Pues sí lo hago, luego no vendo y así puedo comprar comida para comer”. (María, artesana de Bakajípare, noviembre 2012).

“Sí me gusta que vengan los turistas porque algunos me dan dinero y a los niños también, uno puede comprar jabón y a veces también traen despensa. Yo aquí tengo mi puesto pero compran poco, a veces dan propina” (María Refugia, artesana de la comunidad de Bakajípare, noviembre 2012).³⁰

Como me lo hicieron saber María y María Refugia, el turismo trae a la región tarahumara una opción para la consecución de recursos; sin embargo el beneficio que los particulares y el gobierno obtienen de la sola presencia de los rarámuri en la zona es mayúsculo. De ninguna manera se puede afirmar que este “desarrollo” propuesto por la inversión pública y privada sea igual para todos. Sobre todo, cuando la comunidad rarámuri ha cuestionado la invasión a sus territorios y sus exigencias son interpretadas por la autoridad como manipulación de terceros. Para la autoridad lo ideal es que no defendieran sus derechos sobre el territorio y permanecieran únicamente vendiendo artesanías a las afueras de los hoteles, mostrando con ello que Chihuahua reconoce e integra a la población indígena en el “desarrollo” del estado.

³⁰ Para acceder a la casa de María Refugia ubicada en una de las cuevas de la comunidad de Bakajípare, justo debajo del parque turístico Barrancas del Cobre, existe un camino empedrado desde la entrada del hotel Mirador, su casa forma parte de las rutas turísticas del hotel y desde ahí se observan las habitaciones del hotel que cuentan con vista a la barranca.

5.4 Las nuevas formas de desposesión. “Ni siquiera les estamos quitando las tierras, sólo estamos ocupando el espacio aéreo”

“Cuando acudimos a la comunidad de Bakajípare para revisar el terreno, las viejecitas y los viejecitos nos decían (imita): no les vamos a vender la barranca, ya nos enteramos de que ustedes nos van a sacar de aquí, que nos van a llevar a una reservación a Cuauhtémoc...Pero no es la intención del gobierno expropiar las tierras pues ni dinero tiene...ni siquiera les estamos quitando las tierras, sólo estamos ocupando el espacio aéreo”. (Entrevista Armando Cárdenas, octubre 2012).



Imagen 7. Polígono de tirolesas sobre Bakajípare

Ésta es la clave de la nueva desposesión en la Sierra Tarahumara: ocupar las tierras sin remover de ahí a la población rarámuri, que debe permanecer en sus territorios restringidos en sus derechos a través del cambio de uso de suelo; y enriqueciéndolos con su presencia, de manera que permita la satisfacción de un nuevo mercado que busca la “autenticidad” de las poblaciones indígenas. La imagen 7 muestra el polígono conformado por las tirolesas y el teleférico al centro del cual se ubica una parte importante de la comunidad de Bakajípare, la cual ha tenido que permitir la colocación de puestos de tirolesa, puentes colgantes, senderos, y con ello el paso constante –por aire y por tierra- del turismo. De esta manera, la existencia de las comunidades rarámuri en el territorio no es ya un obstáculo para el “progreso” del estado de Chihuahua ni un punto nulo en el proceso del capital como se les describía en la Ley de 1906. Su presencia ahora es interpretada por la inversión pública y privada como objeto de propiedad capitalista

que, vinculada a la búsqueda de “autenticidad” de la época moderna, la torna en productora de valor agregado:

“Hay una falta de información, a las comunidades se les ha hecho ver por parte de los asesores que el gobierno pretende desalojarlos, que el gobierno pretende moverlos del lugar donde ellos están habitando y desplazarlos a otros lugares, el gobierno no tiene contemplado ninguna sola acción de desalojo para ninguna comunidad de las que están alrededor del proyecto turístico” (Licenciado Grajera, entrevista, octubre 2012).

Grajera además, añade algo muy importante, que Gobierno del Estado “en ningún momento promueve ningún ataque a la cultura del rarámuri, en ningún momento se ha pretendido que ellos modifiquen su cultura, su forma de toma de decisiones, su forma tradicional de convivir en función del proyecto. Al contrario, nosotros hemos tomado una posición más activa en que se trata de que ellos desarrollen los proyectos en virtud de sus tradiciones y sus preferencias” (Entrevista, noviembre 2012). De esta manera, las políticas del capital y el estado han transformado las identidades rarámuri, pero tampoco los puede desaparecer o desplazar totalmente. Necesita su reproducción social y cultural para su explotación.

Las comunidades son escindidas y explotadas, marginalizadas, reconocidas en cuanto a sus “atributos” culturales, pero negadas en su sobrevivencia a partir del dominio de sus territorios y de su organización política. La desposesión de tierras de las comunidades rarámuri se reconstituye, ahora a partir de la reducción de derechos de disposición absoluta sobre la tierra, y además la explotación comercial de las representaciones y reproducciones culturales que en el mismo se actualizan y que le otorga al territorio un valor adicional. Representa la reformulación del capitalismo en un contexto de estado neoliberal que reconoce las diferencias culturales, a partir de la apertura de nuevos campos que superen las crisis de las antiguas formas de acumulación (Roseberry, 1989).

De acuerdo con Culler (1988), las fuerzas hegemónicas imponen por un lado, un rol que implica un cierto vaciamiento simbólico, pero por otro, es también posible utilizar lo que se tiene para perturbar las lógicas y producir nuevos tipos de intercambio. Esto es lo que busca realizar la comunidad de Bakajípare, pues aun cuando ofrece al turista la posibilidad de presenciar danzas y juegos tradicionales, permite la toma de

fotografías y la visita a la comunidad, todo esto se trata sólo de un medio de trabajo que les permite la subsistencia, dejando a salvo el significado de su reproducción y ser cultural. Es el manejo de la cultura como un recurso a través de la performatividad (Yúdice, 2002).

5.5 La desposesión como una figura jurídica

La desposesión de territorios en la región tarahumara no es un fenómeno nuevo. Ha sido una constante en torno a la cual los pueblos indígenas, entre ellos los rarámuri, han tenido que reorganizarse y tratar de resistir. Sin embargo, antes de adentrarme a los procesos de lucha actuales en contra de la desposesión, es preciso aclarar en qué consiste la posesión o al menos, en qué sentido la estoy empleando y relacionando con las nuevas formas de acumulación capitalista.

La posesión es una figura jurídica reconocida y limitada en el derecho civil, pues aunque ha sido la forma de detentar el territorio de las poblaciones indígenas de manera independiente al derecho positivo, su conceptualización fue absorbida por la norma jurídica, y con base en la “legalidad” que de esta deriva, particulares y autoridades han vulnerado el derecho de la población rarámuri. Su defensa y argumentación debe hacerse necesariamente también desde lo jurídico, ya que es una de las trincheras desde la cual se les subordina, discrimina y marginaliza.

La posesión como una figura jurídica desde el derecho civil, es un poder de hecho que se ejerce sobre una cosa, en este caso sobre el territorio. Esto es, la relación que una persona construye sobre el territorio a través de actos de dominio como la ocupación, el uso y disfrute del mismo; sin que para ello tenga a su disposición un título que ampare su derecho y sin que pueda disponer absolutamente de él. Es decir, que no pueda tener su dominio pleno, entendido como la facultad de transmitir los derechos sobre el bien de manera onerosa o gratuita.

Previo a la llegada de los españoles la posesión era el derecho determinante sobre los territorios, las poblaciones asentadas entonces conocían los territorios que les correspondían y que dominaban sin necesidad de plasmarlo en un documento. Sin embargo, esto fue desplazado por el derecho de propiedad, que erigió como mejor

prueba sobre el derecho a las tierras la titularidad. Misma que inició a partir de la elaboración de títulos virreinales fundamentados en la Bula Noverint Universi, emitida el 4 de mayo de 1493, por el papa Alejandro VI, y continuó durante todas las etapas del México independiente hasta nuestros días.

El derecho mexicano actual, fundamentado en el derecho romano, consagra la superioridad del derecho de propiedad. Quien tiene la titularidad, cuenta con el dominio pleno sobre la cosa, mientras que la posesión, aun cuando es un poder de hecho, está supeditada a la existencia de un título de propiedad sobre la cosa. Sin embargo, en los fenómenos de la desposesión actual la finalidad no es únicamente el dominio pleno sobre la tierra, sino el uso y disfrute con todas sus accesiones. Por ello, Barrancas del Cobre no pretende remover a los rarámuri de sus espacios sino que quiere que permanezcan allí.

5.5.1 La desposesión y no el despojo en los nuevos procesos de acumulación

De acuerdo con Harvey (2003) la acumulación por despojo (desposesión) se refiere a la severa concentración de la riqueza y el poder en pocas manos a través del despojo de recursos. La diferencia en cuanto a la acumulación originaria radica en que ahora se produce a través de la explotación y privatización de los recursos naturales, servicios básicos y derechos sociales, así como a través de la mercantilización de las formas culturales y las identidades. Según el autor esta desposesión incluye cuatro elementos: la transformación de la propiedad pública en propiedad privada; la desregulación del sistema financiero; los programas de ajuste estructural como el desmantelamiento de derechos sociales; y la re-estructuración del ingreso.

Sin embargo, tomando en consideración que la desposesión (junto con la violencia) ha sido el origen y la condición de existencia del sistema capitalista (Composto, 2012; Luxemburgo, 1967), me parece que llamar a las adaptaciones del proceso de acumulación capitalista como acumulación por desposesión como sinónimo de despojo, haciendo con ello referencia a lo nuevo, es algo desacertado. Los procesos de desposesión como elemento propio y constitutivo a la lógica de la acumulación del

capital, no pueden ser reducidos como acontecimientos explicativos del pasado, sino que han sido constantes y mutables hasta hoy. De manera que lo que caracteriza a los procesos actuales de acumulación no se puede acuñar en el término desposesión-despojo, al menos que se trate de una interpretación estrictamente jurídica de los términos.

Me refiero con ello a que en Barrancas del Cobre, la explotación no se presenta en todos los casos a partir del despojo propiamente dicho en términos jurídicos. Este último consistiendo en que al tratar de hacerse del dominio pleno, busca la privatización de los bienes, a través del ejercicio de la propiedad privada, como en las formas originarias de la acumulación.³¹ En este caso, la explotación radica en mantener una determinada estabilidad social manteniendo la propiedad de los pobladores y haciendo solamente uso y disfrute de sus bienes, a través de mecanismos legales de posesión derivada³² como el arrendamiento. En esto radica en parte la diferencia de los actuales procesos de acumulación capitalista, y desde una interpretación estrictamente jurídica de los términos “despojo” y “desposesión”. Sólo así podría hablarse de una nueva acumulación por desposesión y no por despojo.

Este proceso así diferenciado genera un beneficio doble. Por una parte, no se alerta a la población sobre el despojo de sus bienes causando el descontento y la inestabilidad de la industria turística tan “sensible” a la denuncia pública; y por la otra, la población que ocupa estos lugares, que además no es propietaria, sigue ocupando y “adornando” los espacios. Con ello, no sólo el territorio que poseen es explotado, sino también su presencia y la identidad que en él reproducen como una “accesión”³³.

Fuera de una interpretación estricta de la posesión y el despojo como términos jurídicos, encuentro que la denominación “acumulación por desposesión-despojo” es

³¹De ninguna manera descarto que quizás en un periodo no tan largo la posesión derivada con la consecuente desocupación de los bienes por la población, propicie su apropiación plena.

³² La posesión derivada, de acuerdo al Código Civil Federal existe cuando en virtud de un acto jurídico el propietario entrega a otro una cosa, concediéndole el derecho de retenerla temporalmente en su poder en calidad de usufructuario, arrendatario, acreedor pignoraticio, depositario, u otro título análogo.

³³ Con “accesión” me refiero al fenómeno jurídico por medio del cual todo lo que se asiente sobre la tierra de manera más o menos permanente (árboles, casas, aditamentos) pasa a formar parte de la tierra como un accesorio, de manera que sufre la suerte de lo principal. En el caso de la comunidad rarámuri lo refiero como una ficción en la que la comunidad se considera de manera accesorio tomando parte de la suerte del territorio como un elemento más de la explotación.

sólo un sinónimo de la “acumulación primitiva”. Esta denominación, que asimila la desposesión al despojo, da la impresión de que la novedad de los procesos de acumulación reside en una preminencia del despojo sobre la violencia, elemento indispensable de la acumulación. Lo que realmente sucede es que nos enfrentamos a una nueva herramienta que se suma al despojo y la violencia: la desposesión, como un instrumento “legal” de acumulación.

¿Qué tiene de particular entonces el momento histórico actual y qué ha cambiado en la lógica de acumulación capitalista? Algunos autores afirman que nos encontramos en una nueva fase de acumulación del capital (Harvey, 2003) o, incluso, que se trata de una etapa terminal del capitalismo (Wallerstein, 1997). Otros, desde una perspectiva más amplia, sostienen que nos enfrentamos a una profunda mutación epocal (Gilly y Roux, 2009) o, yendo aún más allá, que estamos ante la presencia de una crisis civilizatoria de carácter integral, signada por el agotamiento de una forma de vida total centrada en la racionalidad productivista e instrumental de la modernidad occidental (Toledo, 1992; Vega Cantor, 2009). Por mi parte no considero que estemos frente a una etapa terminal del capitalismo, ya que éste encuentra nuevas fronteras donde reproducirse aplaudidas por las constantes demandas. La diferencia estriba quizás en que la violencia y el despojo son más densos y dinámicos y que, de acuerdo con Gilly y Roux (2009), se sostiene sobre la base de un salto científico-tecnológico que está ampliando a niveles inimaginables la escala de apropiación privada del trabajo colectivo y la naturaleza.

En el Fideicomiso Barrancas del Cobre se representa lo que Hirsch (2001) llama el “Estado nacional de competencia”, creando espacios y condiciones para la acumulación, respaldando y promoviendo procesos de desposesión ejecutados por él mismo. Aun cuando el Gobierno del Estado tiene una posesión precaria o derivada sobre las tierras de Bakajípare en virtud de un arrendamiento, sin que pueda aspirar a la propiedad de los bienes por el paso del tiempo (prescripción positiva), desplaza la posesión de las comunidades rarámuri cuyo derecho queda sujeto ahora no sólo a la propiedad que ostenta el ejido, sino a la posesión del Fideicomiso.

Al Gobierno del Estado, efectivamente hasta ahora no le interesa ejercer actos de dominio sobre la región, sino hacer uso de ella y obtener sus frutos. Dentro de estos

frutos puede contemplarse a la comunidad de Bakajípare, puesto que su estancia en el lugar frente a este panorama no tiene ningún sustento legal, sino que son un elemento más a usufructuar como parte de la posesión del territorio. Caso distinto el de la comunidad de Wetosachi, donde sí estamos en presencia de un proceso de privatización “legal” de la tierra a partir del derecho de propiedad, para desplazarla de su lugar de asentamiento con fines del desarrollo turístico.

En este capítulo analicé cómo la desposesión, como un fenómeno antiguo en la Sierra Tarahumara, amparado a través de la “legalidad” de la propiedad privada plasmada en documentos, adquiere una nueva forma que restringe el uso de la población rarámuri sobre su territorio además de que explota su presencia en el mismo. Por tanto, ya no es necesario que lo abandonen, sino que ajusten su dinámica y con su sola estancia produzcan ganancia, configurándose así la acumulación por desposesión. El turismo en este contexto, convierte a los sujetos en objeto de comercialización y ha sido fruto también del despojo, generando en su dualidad nuevas condiciones de dominación y nuevos ámbitos de lucha y transformación social; análisis que realizo en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO VI

LA POBLACIÓN RARÁMURI FRENTE A LA DESPOSESIÓN, ADAPTACIONES Y RESISTENCIAS

6.1 El turismo desde la experiencia rarámuri

El turismo como una actividad económica en la región tarahumara es vivido de distinta manera por la misma población rarámuri. No es lo mismo la dinámica del turismo en la localidad de Creel, donde la mayoría de la inversión es de pobladores mestizos de la zona y algunos de la ciudad de Chihuahua; que la de Barrancas del Cobre, donde se disputan grandes inversiones nacionales y extranjeras. Sin embargo, en los dos escenarios se viven dinámicas de marginación de la población rarámuri; aunque el turismo es una actividad que les permite un ingreso a veces único, los espacios de participación y de ganancia no son de ninguna manera los mismos entre los diversos actores de la actividad turística.

No obstante que, en el discurso tanto de funcionarios como de prestadores de servicios, el turismo aparece justificado a razón de que la comunidad rarámuri se beneficia con la venta de artesanías, ésta no es constante ni mucho menos genera la misma ganancia que la actividad hotelera, restaurantera y de recorridos turísticos (que como he señalado, explota la existencia de las comunidades). La venta de artesanías es una actividad dominada por las mujeres, aunque los hombres también participan de su elaboración; sin embargo son sus esposas las encargadas de realizar la venta y diariamente tienen que desplazarse a pie y a tempranas horas a las principales zonas de afluencia turística (Creel-Divisadero).

Durante mis estancias en las zonas turísticas pude observar que los turistas se interesan poco por la adquisición de artesanías y enfocan su interés en la captura de imágenes del lugar donde las rarámuri están incluidas. Cuando éstas realizan la venta directa son objeto del regateo.

Según María Teresa, artesana de San Ignacio, “a los turistas no les gusta comprar, los mestizos son los que compran más” (Entrevista, octubre 2012). Para ella, como para otras artesanas entrevistadas, los “turistas” los ubican como las personas extranjeras güeras: gringos, europeos, chinos; mientras que el turismo nacional lo ubican únicamente como mestizos.

La venta a través de las tiendas de artesanía propiedad de mestizos de la región, implica también que estos generalmente compran a precios muy bajos y aunque parecen ser “conscientes” de la situación del rarámuri, no dejan de lado su mirada miserabilizante y llena de prejuicios. El propietario de una de las tiendas de artesanías en Creel comentaba, por ejemplo, “los rarámuri son conformistas y flojos, hay que decirles no lo quiero así para que así te lo traigan” (Entrevista, octubre 2012). La idea del rarámuri flojo o tonto está muy enraizada en las mentalidades de los mestizos serranos, quienes fincan sobre la población rarámuri una visión “paternalista”, explotadora no sólo de su trabajo artesanal sino también de su trabajo doméstico. En la mayoría de casas mestizas se cuenta con una empleada doméstica o “tarahumarita”, como así las llaman, con malos sueldos y exceso de actividades. Estas referencias a los rarámuri como “flojos”, también revela la exigencia que sobre ellos se finca de sumarse a un sistema de reproducción altamente eficaz para el mercado, y no para la sobrevivencia.

Tanto en la localidad de Creel como en la zona de Divisadero Barrancas del Cobre la venta de artesanías es una actividad relativamente nueva, la mayoría de las artesanas no rebasan los treinta y cinco años, y comenzaron su actividad como acompañantes de sus madres cuando eran niñas. La ganancia que por esto se obtiene es ordinariamente poca, y las comerciantes-artesanas tienen que enfrentar algunas complicaciones para realizar esta actividad. Complicaciones que van desde horas de caminata hasta jornadas de largos lapsos sin ingerir alimentos; además de algunos conflictos que se presentan con los maridos por el trabajo en la venta de artesanías. Esto último, revela también la existencia de relaciones asimétricas al interior de las comunidades, donde no todas las mujeres logran igual libertad para trabajar porque ahí “los maridos son machistas, a muchas no las dejan trabajar” denuncia Martha Villalobos Armendáriz (Entrevista, octubre 2012).

La ganancia en las artesanías es variable pero generalmente poca, alcanzando los cien pesos al día, sin que se asegure que esta cifra sea constante, pues también a veces no se vende nada. Como lo comparte la artesana Alicia Cobos Bautista: “casi no saco nada de la venta de artesanías porque el camión me cobra 60 pesos y además tengo que caminar dos horas hasta mi casa...aquí los turistas no compran, sólo les gusta ver y tomar fotos... a veces me la paso sin comer porque no se puede vender” (Entrevista, octubre 2012). Dificultades de las que también da cuenta Rosa Adela Nevárez Ronquillo, artesana de la comunidad de Gonogochi:

“Yo hago una hora de camino hacia acá (Creel) porque para allá (Gonogochi) no hay camino de troca, vengo una vez a la semana pero a veces ni cien pesos saco...yo me traigo a mi nieta para que venda...tengo veinte años vendiendo, desde que empezó este turismo yo venía con mi mamá, tenía yo seis años cuando empezó a vender” (Entrevista, octubre 2012).

Rosa Adela refiere con su relato que ha pasado la mayoría de su vida como artesana. Actividad productiva –externa y doméstica- única conocida para varias mujeres rarámuri como Petronila Cruz Lara, quien asume que no hay otra forma más que el turismo para poder vivir; más cuando ella, como otras de sus compañeras, son responsables directas del sustento familiar. Sobre Petronila pesa además la carga de la escolarización como la única forma de conocimiento y de tener opinión: “no sé si el turismo afecta a las comunidades –dice-, yo no sé nada, no conozco ni una letra, apenas sé qué son cien pesos” (Entrevista, octubre 2012). Como en Petronila, esta carga está presente en otras de sus compañeras, como una razón que eliminaba en ellas su posibilidad de palabra.

María Luz Ronquillo Hernández, habitante de la comunidad de Gonogochi, a una hora más o menos de la localidad de Creel, comenzó a vender desde los siete años, y ahora ella, cuando no manda a la escuela a sus tres hijos, los lleva a vender. Aunque se dice contenta de vender artesanía, a veces la pasa mal “a veces estamos todo el día sin comer porque no traemos ni lonche porque pensamos que vamos a vender” (Entrevista, octubre 2012). María Luz entonces se enfrenta también a problemas para conseguir recursos económicos, aunque también cuenta con tierras para sembrar, y para ella, a diferencia de Petronila, es la siembra la principal actividad “sólo cuando necesitamos comprar manteca o azúcar venimos a vender, una vez a la semana”.

Otro problema importante es la dificultad de conseguir material para la elaboración de artesanías, el sotol (uno de los principales materiales para la elaboración de wares o canastos) poco a poco viene a menos, hay que caminar más horas para conseguirlo o incluso comprarlo. Rosa, artesana de Wetosachi cuenta lo siguiente: “ya hacemos cosas chicas porque no hay pino apache tan grande ni sotol, el sotol lo venden en Churo, ellos vienen para acá pero lo venden a quince pesos el manojito, y usamos como tres para una artesanía, entonces la tenemos que dar más caro” (Entrevista, octubre 2012). María Moreno Torres, artesana de Bakajípare, también compra sotol pero de la comunidad de Pamachi y pagar por él diez o doce pesos por puño. Permanece en la zona del teleférico desde las nueve de la mañana hasta las cinco que deja de funcionar y según sus estimaciones, a veces vende veinte pesos, a veces cien, y a veces nada.

La visión gubernamental de la “promesa de desarrollo” a través del turismo, que implica el crecimiento económico, además de que no es compartida de la misma forma por la población involucrada, entre ellos la rarámuri, tampoco es una realidad en sus vidas. No lo es ni en la venta de artesanías ni en la “derrama de empleos” que se generan en la zona, pues desde lo que pude observar, en la mayoría de los lugares se contrata gente mestiza que cuente con cierto grado de escolaridad y de preferencia que hable inglés.

Los pocos empleos que se otorgan a la población rarámuri son en los hoteles, en las áreas de limpieza, cocina y mantenimiento. Empleos que no siempre resultan una buena experiencia, tal es el caso de una mujer rarámuri que en entrevista comentó “yo trabajé en un hotel pero me fue muy mal, ahora tengo dos güeritos...en un principio te tratan bien pero después no...te mandan sin pagar” (Entrevista noviembre 2012). Esta mujer ha padecido además de abusos por parte de los hoteleros, amenazas por gente del mismo pueblo que se manifiesta a favor de los proyectos turísticos. Aun si estos significan la reubicación o desposesión sin alternativa alguna para algunas comunidades: “nosotros estamos amenazados...no podemos decir nada del aeropuerto porque un señor rarámuri nos dijo que no nos interesaba, que nosotros qué, y que si decíamos algo nos iban a cortar el cuello” (Entrevista, noviembre 2012). Su relato deja en evidencia otro de los efectos del proyecto turístico en algunas comunidades: la división y el enfrentamiento.

Los administradores de los servicios turísticos suelen explotar su trabajo ofreciéndoles sueldos y prestaciones que la población rarámuri no encuentra fácilmente en la región, pero que sobrepasan los horarios laborales y no son pagados en equidad. Como le sucede a la hermana de María Monarca, quien trabaja en el hotel Divisadero y dice que “le va bien” porque tiene un cuarto para quedarse, le dan comida que puede llevar a su casa, tiene seguro y le dan aguinaldo. No obstante, le pagan ochenta pesos la jornada de once horas de trabajo, de ocho de la mañana a siete de la tarde, y no tiene días de descanso fijos, estos dependen de la voluntad del empleador y no son frecuentes. Raquícos salarios que también recibe Alejandro, esposo de María Monarca, por cuidar el parque de aventuras durante 15 horas a cambio de cien pesos.

El turismo es algo relativamente nuevo para los rarámuri y algunos lo refieren como una actividad que llegó a sus vidas por la imposibilidad de realizar otras como la siembra; principalmente porque se han quedado sin tierras por la llegada del mismo turismo o porque ya hay pocos recursos para sembrarla. Todos los Santos Villalobos, artesana que trabaja en la localidad de Creel ubica al turismo como una ocupación necesaria para la subsistencia a partir del despojo de territorios: “ahora necesitamos turismo para poder comer porque nos han quitado todo, nuestro territorio” (Entrevista, octubre 2012). Esta apreciación no está alejada de la realidad, varias son las comunidades rarámuri que actualmente enfrentan la necesidad de defender sus tierras, sobre las cuales no poseen títulos, frente a intereses de particulares y autoridades que han obtenido la titularidad y que las destinan entre otras cosas, al turismo. Este es el caso de la comunidad de Bakajípare, que aun cuando participa de la actividad turística, enfrenta procesos por la defensa de su territorio.

6.1.1 La experiencia de ser parte de la “aventura” hacia lo tradicional. Bakajípare

“Está bien que bajaran pero que nos dieran algo, que nos alivianaran, no nos ayudan en nada, pero ellos no piensan así, ellos venden. Si nos apoyaran con todo eso pues qué bueno, es muy bueno para que la comunidad siga creciendo, siga trabajando todo bien, que no se beneficien ellos nada más, nosotros también tenemos derechos no nomás ellos, todos tenemos derechos, no nada más unos” (entrevista octubre, 2012).

Este testimonio es de Lorenzo Moreno Pajarito, Siríame de la comunidad de Bakajípare. Esta comunidad forma parte de los “atractivos” de la ruta turística del parque de aventuras Barrancas del Cobre, luego de que a partir del 2010 es atravesada por un teleférico y seis tirolesas desde las cuales puede ser observada por los visitantes, quienes durante todo el trayecto reciben una explicación cargada de esencialismos sobre la forma de vivir rarámuri. Por ejemplo, mientras viajas en la cabina del teleférico eres invitado a observar las cuevas donde “todavía” viven los tarahumara, que conservan sus costumbres primitivas, que caminan largas distancias y que aún siguen conservando sus celebraciones “paganas”. Explicación que pude obtener al cruzar el teleférico en una primera ocasión como turista, y en otras tantas con las artesanas de la comunidad de Bakajípare, las cuales no dejaban de ser observadas por los visitantes mientras ellas ocultaban sus rostros.

Esto gracias a que el ejido de San Alonso, al cual legalmente le pertenecen estos terrenos que clasifica como de uso común, recibe por su arrendamiento al gobierno del estado un beneficio anual de 260 mil pesos. De los cuales sólo 25 personas de la comunidad de Bakajípare se ven beneficiadas como ejidatarios, recibiendo mil pesos por año, mientras que la ruta turística que incluye las seis tirolesas y el teleférico tiene un costo de seiscientos pesos por usuario.

Por su parte, la comunidad de Bakajípare administra un pequeño programa de turismo en la comunidad que les fue ofrecido por la Secretaría de Economía a partir de la instalación del teleférico. Es un proyecto a fondo perdido que le permite una mínima participación de la actividad turística a través de caminatas, la visita a un pequeño museo comunitario y la posibilidad de observar danzas y juegos tradicionales para grupos. Esta cooperativa de turismo, por así llamarla sin referirme a la constitución legal, sino a su manera de operar, lleva el nombre de *Tasi Mukúame* “Lo que nunca muere”, y su imagen

consiste en unos pies calzando unos huaraches de tres agujeros, que es el calzado común entre la población rarámuri. La forma en que se organizan es a través de cargos rotativos para la administración del cobro de las rutas turísticas, de la coordinación de los guías, de las visitas al museo, y de recuperar las ventas de playeras y gorras (que venden a los visitantes por la cantidad de cien pesos). Mensualmente el encargado presenta un reporte a quienes participan activamente y se procede al reparto de ganancias conforme a lo que cada uno trabajó. Cabe decir, que como en todo, no siempre quedan todos conformes, y que no toda la comunidad participa de estas actividades, algunas mujeres venden artesanía por su cuenta y otros pocos no participan de la actividad turística que es relativamente nueva para la comunidad.

La idea del turismo en la comunidad es muy sencilla, las caminatas, una ruta para andar en bicicleta y la visita al museo. Éste es un local de dos por dos metros en el que se encuentran objetos de todo tipo: fotografías viejas traídas de los registros jesuitas y de personas que la comunidad desconoce; artículos de uso diario como wares, fajas, huaraches antiguos y nuevos, tambores; pero también otros artefactos de los que los guías dan poca cuenta como una máquina de coser SINGER y antiguos artículos mineros. Los guías, desde lo que pude observar, hablan poco y dan poca información sobre lo que hay en el museo; sin embargo, cabe preguntarse ¿Quién inventó los museos? ¿Qué significa éste para la comunidad y por qué decidió iniciarse? La respuesta para la comunidad, es que el gobierno así lo propuso, no obstante que para la comunidad no signifique nada.

Por otro lado, se muestra la vida de la comunidad a través de la visita a sus lugares más conocidos: casas y siembras. Brenda y Alejandro, turistas que realizaron la ruta se decían muy satisfechos al poder conocer “cómo viven, lo que comen, que ellos mismos hacen sus casas”. Más que la cultura, al parecer muerta y hasta cierto punto desconocida que encierra el museo, una de las actividades más atractivas que Bakajípare ofrece es que se conozca lo conocible de su comunidad.

Para Bakajípare, como para otras comunidades, efectivamente el turismo es una de sus fuentes de empleo, ya sea a través de la venta de artesanía o a través de las visitas a la comunidad, donde en términos de George Yúdice (2002) la cultura es empleada como

un recurso. Sin embargo, el beneficio que ellos obtienen es mucho menor del que obtienen gobierno del estado y los inversionistas privados por la explotación del paisaje, y dentro de éste la comunidad rarámuri. Inclusive, así lo reconoce Carlos Amador, (septiembre, 2012) “no hay mucha equidad en esto, en las barrancas los dueños de los terrenos (los rarámuri) no están sacando provecho, son otras gentes los que aprovechan... pero habrá que ordenar”.

Tampoco es interés de la comunidad vivir la explotación turística masiva del parque divisadero. La finalidad es contar con un medio de subsistencia y aún son pocos los turistas que bajan a la comunidad como para trastornar a gran escala su dinámica social. Esta, por otro lado, ciertamente se vio afectada por el paso del teleférico y las tirolesas: “yo tenía nueve años cuando llegó el teleférico y yo tenía mucho miedo porque no sabía, no habían llegado los Gringos y cuando llegó esa cosa llegaron muchos”, comentó Dolores Rascón Torres, una niña de doce años, habitante de la comunidad (Entrevista, noviembre 2012).

A pesar de la poca participación real que Barrancas del Cobre ofrece a la población rarámuri, marcada por la toma y venta de fotografías, la instalación de hoteles que les invaden de aguas negras y los pocos empleos mal pagados; las comunidades rarámuri como Bakajípare buscan salidas, así como seguir sobreviviendo en las condiciones que se ven obligados a enfrentar. Aun cuando el turismo llegó sin que la comunidad lo pidiera y de que ciertamente su proyecto no compite con el teleférico y sus tirolesas, Bakajípare negocia el beneficio para sus habitantes sin conceptualizarse a sí mismo como dominado y dejando a salvo su derecho a reclamar respeto a su forma de ser pueblo y a su derecho a la tierra. Sin embargo, el beneficio no es igual para todos y esto es conocido por los habitantes rarámuri, pues así lo refiere también Lorenzo, Siríame de Bakajípare:

“Sobre el turismo es que también ellos pues se mantienen navegando tienen salidas y no se ve a la comunidad y ahí es donde cada persona cobra para que vean a los indígenas ahí en el pueblo, cobran pues ahí en el hotel y luego un guía los lleva a conocer el pueblo, las casas, toman las fotos, llevan un recuerdo y ahí es donde se benefician ellos. La comunidad no se beneficia nada” (Entrevista, octubre 2012).

Todos los hoteles se encuentran decorados con fotografías rarámuri, cuentan con caminatas hacia las comunidades y rutas turísticas donde se escucha de la forma “primitiva” de vivir de los rarámuri, viviendo en cuevas, con festividades “paganas”, en extrema pobreza, ricos en celebraciones rituales. En este mercado de otredad y diferencia, la cultura se torna un recurso más de las comunidades para su sobrevivencia, teniendo que aprender a manejar también los recursos con los que cuentan y a negociar entre lo local y lo global, aprovechando los espacios de ocupación para la subsistencia, pero combatiendo también el abuso.

6.2 De dueños a “objetos decorativos con derechos” Confrontando la desposesión en el Fideicomiso Barrancas del Cobre

La ignorancia sobre la posesión antigua que las comunidades rarámuri ejercen sobre el territorio de la sierra madre occidental, y la imposición de derechos de propiedad privada de particulares mestizos y de gobierno del estado sobre ella, se confirma y se reproduce en el desarrollo turístico. Concretamente sobre Barrancas del Cobre y su relación con la tierra, G. Meyer (1996) identificó que dentro de los conflictos sociales, económicos, ecológicos e interétnicos generados por el mismo, se encuentra la explotación de tierras lo que agudiza la situación problemática en la zona. La vulneración “legal” del derecho al territorio constituye lo central en el estado de Chihuahua que se define a sí mismo como multicultural, por un lado reconociendo derechos y por otro permitiendo y promoviendo la desposesión.

Son muchos los conflictos sobre la posesión de tierras que ha provocado la llegada del turismo a la región de la Sierra Tarahumara. El ubicarse en una zona de bastos recursos naturales y culturales, acarrea la atracción de intereses millonarios tanto de sujetos particulares como del gobierno del estado. La lucha por acreditar el mejor derecho sobre los territorios se convierte cada vez en una batalla más complicada para las comunidades rarámuri afectadas. Además de que ninguna de ellas cuenta con título alguno que ampare su derecho, la confrontación a los planes de gobierno y privados sobre estas tierras se clasifica inmediatamente como oposición al “progreso”.

En este apartado sólo me enfoco a la problemática de dos comunidades en las que realicé trabajo de campo: Bakajípare y Wetosachi. Los motivos para elegir estas comunidades fueron principalmente tres. En principio, ambas comunidades sostienen procesos jurídicos de distinta índole para el reconocimiento de su comunidad y la defensa de su territorio, ante las amenazas de los intereses turísticos, y en estos procesos son asesoradas por la misma organización no gubernamental Consultoría Técnica Comunitaria A.C. CONTEC.

Segundo, la comunidad de Bakajípare fue afectada directamente por la instalación del teleférico y tirolesas que forman parte del Parque Barrancas del Cobre bajo la autorización de uno de los ejidos. Finalmente, el proceso de defensa de la comunidad de Wetosachi ha estado a cargo únicamente de las mujeres, quienes demandan el amparo de la justicia federal por la violación del derecho a la consulta y quienes abren el camino para que tanto su comunidad como otras afectadas, defiendan sus derechos territoriales, ante instancias internacionales como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Es preciso señalar que con el personal de CONTEC realicé una importante etapa del trabajo de campo. Desde esta organización pude revisar los archivos jurídicos de cada comunidad formados en el transcurso de su defensa del territorio en juzgados civiles y en el tribunal agrario, y también el expediente integrado por la confrontación directa al Fideicomiso. Participé también con esta organización en la realización de reuniones de planeación de la estrategia del litigio internacional entre los litigantes responsables y las comunidades, así como en talleres llevados a cabo en las comunidades y algunas actividades de protesta como la celebración del Tercer Foro de la Red en Defensa del Territorio (octubre de 2013). En este foro en éstas y otras comunidades, asesoradas por la red, dieron a conocer a la prensa y a los asistentes las problemáticas que enfrentaban por la desposesión de sus territorios. Así mismo, cada comunidad recogió en mesas de trabajo sus caminos de lucha con el fin de compartirlos y asumir retos conjuntos, entre ellos, la defensa jurídica del territorio como un solo pueblo.

La Asociación Civil se constituyó legalmente el 28 de abril de 1999, con el fin de promover la economía campesina y la gobernabilidad en los ejidos forestales de la Sierra Tarahumara. Una de las fundadoras, María Teresa Guerrero (Directora) y Diana Villalobos (encargada de la defensa de tierras) iniciaron camino en la zona a través de la defensa de los derechos humanos, económicos y sociales, desde su colaboración en la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos A.C. COSYDDHAC 1989-1999³⁴. Tomaron contacto con las comunidades desde 1998 cuando, como parte del grupo de COSSYDHAC, fueron invitadas a una reunión de Siríame de la zona occidente, donde Bakajípare expuso su problema con el hotel Mirador y el desecho de aguas negras. A partir de entonces, comienzan el trabajo con esta comunidad y logran en conjunto la instalación de una planta de tratamiento.

CONTEC ha fomentado en las comunidades de Bakajípare y Wetosachi la realización de un trabajo integral en la defensa del territorio, enfocándose no únicamente a la cuestión jurídica sino también a la capacitación y formación de la población en derechos indígenas, conservación de suelos y otras medidas para la protección del medio y el reconocimiento y demarcación de su territorio; logrando con ello el reconocimiento y apoyo de las comunidades.

6.2.1 Bakajípare, una amenaza con diferentes rostros

Bakajípare se localiza en el municipio de Urique, ubicándose justo al fondo de la barranca en la zona conocida como Divisadero Barrancas del Cobre, donde a partir del 2006 comenzó a construirse el Parque de Aventuras Divisadero como primera etapa del Fideicomiso Barrancas del Cobre. Es aquí donde actualmente operan el teleférico y seis tirolesas inauguradas en el 2010 que se colocaron dentro del territorio que ocupa la comunidad, la cual, a partir de entonces, puede ser observada y visitada por los turistas.

³⁴ Organización fundada por gente de la iglesia y con actual presencia en la Sierra Tarahumara a través de su director el P. Javier Ávila S.J.



Imagen 8. Hotel Mirador ubicado en la Barranca del Cobre, colindando con terrenos de Bakajípare

Bakajípare es una de las primeras comunidades que comienza a oponerse a los efectos adversos de la inversión turística. En lo que la comunidad reconoce como su territorio. Junto con la Asociación Civil CONTEC demandan a

uno de los hoteles instalados en la región: el hotel Mirador (imagen 8), por la derrama de aguas negras en los dos ojos de agua de los que se abastecen las familias de la comunidad.

En el 2006 instauran una demanda ante la Comisión Nacional del Agua y la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente, sin encontrar respuesta por parte de alguna autoridad. Fue a partir de una nota periodística que aparece en el diario Nacional La Jornada, en abril del 2006, cuando las autoridades responden instalando una planta de tratamiento que a la fecha tampoco ha sido muy efectiva para la resolución total del problema.

Durante mi estancia en la comunidad pude observar (en una caminata con Catalina, esposa del Siríame, Lorenzo Moreno Pajarito) que la expulsión de aguas negras continúa. De acuerdo a Catalina el agua de la planta “baja hasta Bakajípare y la gente se baña y toma agua, a los niños les salen granos, se oía bien feo”. Con esto vemos, que el problema de la inversión turística a gran escala en la región de la Barranca del Cobre no es solamente territorial sino también ambiental y de salud pública.

Bakajípare es actualmente representada por el Siríame Lorenzo Moreno Pajarito, que forma parte de los 3 Siríame que representan a las cinco comunidades indígenas asentadas en el ejido de San Alonso. Moreno Pajarito es el primer responsable de la defensa de la comunidad integrada por 39 ranchos en donde habitan aproximadamente

370 personas, dedicadas a la elaboración y venta de artesanías, así como a la agricultura de autoconsumo. Como muchas otras comunidades en la Sierra Tarahumara, Bakajípare tiene una distribución muy dispersa en el espacio territorial. La comunidad inicia desde la zona alta de la barranca a un kilómetro más o menos de la carretera y llega hasta el fondo, donde corre la afluyente del río Urique. Cada vivienda está considerablemente alejada de la otra, así mismo existen grandes porciones de terreno utilizados para otros fines que no son la vivienda, ni los cultivos. La comunidad reconoce la totalidad del espacio que les corresponde no sólo como aquel en el que están instaladas sus viviendas y las parcelas (en el caso de las familias que cuentan ellas), sino como aquél en el que los Siríame ejercen su autoridad y donde se encuentran otros recursos que les otorga la naturaleza como los espacios para recolectar leña, dejar pastar a los animales, conseguir sotol para la elaboración de artesanías, la realización de festividades y juegos, y el mismo tránsito.

Sin embargo, la organización de la comunidad de Bakajípare respecto al territorio que ocupan no está exenta de problemáticas. Ha tenido que negociar su disposición desde que el 15 de abril de 1936 se legaliza el ejido como modelo de organización sobre el territorio. A partir de esta fecha y por resolución presidencial se constituyó el ejido de San Alonso con 26,080-00-00 hectáreas del municipio de Urique, dentro de las cuales el terreno ocupado y utilizado por la comunidad rarámuri fue reconocido legalmente como área común del ejido, que solamente reconoce a 25 rarámuri habitantes de Bakajípare como ejidatarios de un total de 265 miembros, en su mayoría mestizos.

Para la comunidad de Bakajípare como para muchas otras, la forma de administración ejidal fue una nueva forma de negar la posesión previa que sobre los territorios mantenían. Además de que el territorio que ocupaban, que no cuenta con documento alguno que amparara su derecho, fue declarado área de uso común, al constituirse el ejido no fue tomada en cuenta la totalidad de la población y actualmente la administración ejidal no garantiza la seguridad de la comunidad ni el ejercicio de sus derechos.

Esto se debe a dos razones: primero, que la administración ejidal de por sí no corresponde con la forma de organización rarámuri, en cuanto a sus sistema de toma de

decisiones, la representatividad e incluso los fines, que en la mayoría de los ejidos de la Sierra Tarahumara están concentrados en la explotación colectiva a gran escala de los recursos forestales. Segundo, que es un hecho frecuente que los ejidatarios mestizos sean o no mayoría, suelen cooptar los principales puestos de la administración ejidal e imponerse en las asambleas nulificando el derecho de la población rarámuri a levantar su voz en la toma de decisiones.

Este es el caso del ejido de San Alonso en el que aun cuando los ejidatarios mestizos no habitan la zona de la barranca --donde se asienta la comunidad de Bakajípare-- desde tiempos previos a la constitución del ejido, disponen sobre ella y sus territorios; bajo el entendido de que legalmente no son tierras y recursos que le pertenezcan a la comunidad rarámuri sino tierras de uso común del ejido. El territorio de la comunidad de Bakajípare ha tenido que estar a expensas de los intereses del ejido de San Alonso, el cual ha destinado porciones de terreno de la comunidad a fines turísticos.

El 28 de septiembre de 2008, por ejemplo, la asamblea ejidal acuerda con 32 votos a favor conceder mediante arrendamiento y durante treinta años el uso, disfrute y usufructo de nueve hectáreas ubicadas en la comunidad de Bakajípare, en beneficio de Bernardo Balderrama García³⁵. Para los ejidatarios mestizos esta parte de las hectáreas corresponden a Manuel Frías Fontes y Silvestre Martínez Acosta, mestizos que no habitan en la comunidad de Bakajípare, sino en una localidad mestiza a aproximadamente hora y media de distancia (media hora en carretera más una hora de descenso a pie hacia la barranca). Este particular que pide el usufructo de las tierras en la comunidad con el interés de emplearlas en servicios turísticos, es propietario de dos hoteles en esa zona, entre ellos el hotel Mirador que como señalaba líneas atrás, fue denunciado por la comunidad de Bakajípare por el desecho de aguas negras.

A partir de esta fecha, inicia propiamente la lucha de Bakajípare por la defensa de sus territorios, que al parecer, previo a la actividad turística en la zona no eran tan representativos o importantes para el ejido. Cabe aclarar que la oposición de Bakajípare

³⁵ Balderrama es un empresario sinaloense que llega a la zona de la sierra hace más de veinte años para administrar el hotel Posada Lunch en el ejido de Arareco; aprovechando que algunas de las zonas de la barranca fueron declaradas bienes nacionales desde las leyes de reforma, se hace de algunos importantes terrenos en la región donde construye dos hoteles: hotel Posada y hotel Mirador, este último ubicado al filo de la Barranca del Cobre.

no ha sido en contra de la actividad turística de la cual también ellos participan, sino de la imposición y disposición sobre sus terrenos. Es precisamente su anhelo de inclusión en el turismo lo que detona que en el 2008 se den cuenta de los manejos del ejido.

Según me relata María Teresa Guerrero, Directora de CONTEC, en esta fecha, la comunidad se acerca a la organización para que le ayuden en un proyecto comunitario para la venta de artesanías a través de la instalación de una pequeña tienda en la barranca. Sin embargo, su solicitud no fue acogida por el ejido porque el lugar donde querían instalar la tienda era precisamente en aquellos terrenos que los ejidatarios Manuel Frías Fontes y Silvestre Martínez Acosta habían solicitado se dieran en arrendamiento. Este hecho, denota además la marginación que la población rarámuri padece respecto a la toma de decisiones en la organización ejidal. No es cosa rara que en los ejidos de la Sierra Tarahumara se disponga sobre los bienes de la población rarámuri sin que estos se den por enterados.

Pero en este caso, una vez enterada la comunidad de Bakajípare del arrendamiento de sus terrenos, comienza la movilización. Antonio Gutiérrez Miranda, Siríame primero en aquella época, encabeza un procedimiento agrario para la nulidad del acta de asamblea. Exige el derecho de la comunidad a mejor poseer ya que aquellas hectáreas - afirma en el escrito de demanda- “no son ocupadas por los ejidatarios mestizos Manuel Frías Fontes y Silvestre Martínez Acosta, sino que son tierras ocupadas por la comunidad para pastear, transitar por las brechas y caminos que se usan cotidianamente, además de que en ese sitio se recolectan plantas para la artesanía”.

Las afirmaciones de Gutiérrez Miranda, aun cuando sean redactadas en el formato específico que prima en los procesos legales, confirman los actos de posesión que la comunidad ejerce sobre el territorio, y revela el sentido de conjunto que no se agota en la vivienda como edificación sino en un espacio completo de reproducción. No obstante dicha apreciación y valoración del territorio no han sido acogidas por las autoridades agrarias, para quienes impera la administración ejidal de la cual forma parte la comunidad, y no su organización y posesión como comunidad indígena.

Bajo este cobijo de “legalidad” el ejido de San Alonso vuelve a arrendar terrenos de la comunidad de Bakajípare para los servicios turísticos, ahora en favor de gobierno

del estado. El 30 de noviembre de 2008, en asamblea ejidal por segunda convocatoria con la participación de 125 ejidatarios que representan el 47.7 %, el comisariado ejidal somete a consideración la autorización para ocupar una superficie de terreno ejidal requerida para el proyecto turístico del teleférico, precisamente en la región de Bakajípare.

En esta ocasión se presenta el Ingeniero Armando Cárdenas y anuncia el proyecto turístico como un “detonador del desarrollo social”. Se materializa así a un Estado que transforma identidades a través de la opción del “desarrollo” que, desde la perspectiva del bien social, se sustenta en parámetros incuestionables de crecimiento económico y que difumina e incluso invisibiliza el interés de la expansión del capital en la región.

Ofrece además de manera enunciativa, y sin señalar a través de qué mecanismos garantizará el cumplimiento de sus compromisos, que la comunidad de Bakajípare contará con la integridad de la propiedad de sus tierras y recursos naturales; el libre acceso, tránsito y recolección de plantas. Sobre todo anuncia que “la derrama económica” por la generación de empleo y la operación en las diversas etapas del proyecto serán para la gente del ejido, a los cuales se les va a otorgar capacitación turística, artesanal, empresarial y administrativa. En esta oportunidad aprovecha también para informar que de hecho el Fideicomiso turístico se ejecuta desde hacía ya doce años, lo que claramente revela la falta de interés- o ignorancia- por parte de los funcionarios públicos de observar los derechos indígenas, al menos el de la consulta y consentimiento previo.

Armando Cárdenas señala como la mejor área para la construcción del teleférico la mesa de la barranca en el lugar conocido como la escalera y hasta la



Imagen 9. Teleférico instalado en la mesa de Bakajípare

mesa de Bakajípare (imagen 9). En ese tenor solicita el “derecho de paso” sobre 20-5 hectáreas y propone un arrendamiento anual de \$265,000.00 pesos.

Esta solicitud es aprobada con 65 votos a favor, 1 en contra y 59 abstenciones, y se celebra así el contrato de arrendamiento CA-03-001/2009. Esta es la legalidad de los procesos ejidales, la decisión de explotar mediante el arrendamiento un área de terreno ocupada por la comunidad rarámuri, asumida únicamente por 65 ejidatarios de los 265 que integran el ejido, sin que exista certeza de que dentro de esos 65 ejidatarios exista una razonable representación de aquellos 25 que son rarámuri. Lo anterior, de ninguna manera podría suplir la decisión de la comunidad rarámuri como la directamente afectada; decisión que tendría que ser dialogada y asumida a través de sus formas de toma de decisiones y sus autoridades representantes.

A partir de entonces, el ejido de San Alonso y el Gobierno del Estado acuerdan que la primera estación del teleférico se instale en la zona de divisadero piedra volada y la segunda en la mesa de Bakajípare, donde ninguno de los ejidatarios mestizos habita. De aquellos “beneficios” que hablaba Cárdenas la comunidad de Bakajípare no ha visto mucho. Aunque a partir del 2010, la comunidad es atravesada por una línea de teleférico y seis tirolesas que la rodean, ninguno de los rarámuri trabaja en su operación, ya que para ello se emplea gente especializada de la ciudad de Chihuahua. Hecho que además de ser constatado en mi visita al parque de aventura, fue referido por Lorenzo Moreno Pajarito, Siríame de Bakajípare, cuando al encontrarme de visita en su casa advertí que muy de mañana le esperaban varios jóvenes, a los que llevaría al parque a solicitar empleo sin tener éxito con ninguno por que dijo “ya habían contratado gente de Creel y de San Rafael”.

Por su parte, los guías de la comunidad a los que gobierno del estado capacitó para las caminatas en la comunidad, tienen poco trabajo ya que el mayor porcentaje de visitantes son personas adultas a las que se les complica la ruta. La capacitación que ofreció el Gobierno del Estado a la comunidad se limitó a unos cursos breves a los guías de turistas y un taller para aprender el idioma inglés que se impartió en pocos días, finalizando con la entrega de libros para su autoaprendizaje. Por otra parte, algunos de los pocos turistas que bajan a la comunidad lo hacen esperando encontrar ese prototipo

de espacios culturales prehispánicos “auténticos” y al no encontrarlos se quejan de que “los guías no dicen nada, no explican si hay pinturas rupestres” (Olga Martínez, entrevista, diciembre 2012).

Los pocos espacios que en las instalaciones del Fideicomiso se destinan para la participación de los habitantes locales son en su mayoría acaparados por los mestizos serranos y citadinos, no precisamente ejidatarios. Los pocos empleos que se dan a la comunidad son rotativos y en el área de limpieza de baños y uno que otro de vigilante. Empleos que además se ofrecen no sólo a la comunidad de Bakajípare sino que son abiertos a la población rarámuri, con lo cual incrementa la competencia y disminuyen los beneficios.

María Luisa, segunda Siríame de Wetosachi me contaba que ella también acude a pedir trabajo al parque, ya sea en la basura o recogiendo los baños, pero “hay que ir pronto para alcanzar porque los cambian cada quince días”. Ella como una de las Siríame que ha encabezado la demanda en contra del Fideicomiso turístico, reconoce en la instalación del parque de aventuras una oportunidad de emplearse y tener recursos que difícilmente podrían obtener de otra fuente.

Se podría preguntar si es contradictorio o es cuestionable luchar contra el Fideicomiso, mientras María Luisa vende artesanías y se emplea eventualmente en el parque de aventuras, María Monarca es artesana y Lorenzo Moreno Pajarito trabajó como cantante en el restaurante del parque. Sin embargo, hay que recordar que la población rarámuri no está en oposición a la actividad turística, sino a la forma en que ésta se les impone como un pretexto para la desposesión de sus territorios. De tal forma que, el hecho de demandar el Fideicomiso turístico como una estrategia para defender su territorio de ninguna manera los impide para acceder a los beneficios marginales que este proyecto les deja abiertos, encontrando así una nueva manera de afianzar el uso y posesión del territorio, una nueva manera de sobrevivir, ajustarse y confrontar además estas imposiciones.

El principal obstáculo para esta confrontación ha sido el margen mínimo de movilidad jurídica con que las comunidades cuentan en la defensa de su territorio como comunidad indígena frente a la “legalidad de los títulos” que sobre aquellos posee el

ejido. De manera que si es voluntad de los ejidatarios mestizos el enajenar la porción de territorio que ahora arrendan a Gobierno del Estado, la comunidad de Bakajípare tendrá que enfrentarse nuevamente a la mayoría ejidal y a los tribunales que no le reconocen su derecho de posesión como comunidad indígena.

De acuerdo con Armando Cárdenas, este anhelo de venta de tierras es patente en los ejidatarios mestizos que así lo han manifestado a los funcionarios públicos. Sin embargo, las ofertas de venta han sido rechazadas bajo el argumento de que la finalidad de Gobierno del Estado es “cooperar” con la comunidad rarámuri, lo cual pueden lograr al menos “por ahora”, a través de una especie de asociación: “nos vamos haciendo socios (Armando Cárdenas) ustedes se quedan con su tierra, si fuera yo no vendería, pero propongan la venta a gobierno del estado” (Entrevista, noviembre 2012).

Esta “cooperación” ofrecida por Gobierno del Estado invisibiliza totalmente las asimetrías que existen entre gobierno y comunidad rarámuri, y presenta la oferta como un panorama “armónico” en que la comunidad puede entrar a dialogar y negociar con el estado en igualdad de condiciones como “socios”. Se deja de lado que las tierras sobre las cuales el ejido de san Alonso negocia pertenecen a una comunidad rarámuri que no es reconocida en sus derechos de propiedad y que además no participa de la misma manera en los beneficios de la explotación turística.

La “cooperación” de Gobierno del Estado para con la comunidad rarámuri ignora que existe un dialéctica centro-periferia en términos de Wallerstein (2010), en la que el estado absorbe un mayor porcentaje de los beneficios generados, mientras que las comunidades rarámuri como periferias permanecen estructuralmente subordinadas a los requerimientos del centro que en este caso pueden ser el estado y el mismo ejido, donde los ejidatarios mestizos tienen mejores condiciones que la comunidad rarámuri. Esta situación es reconocida por las mismas autoridades como casos de evidente desigualdad y marginación: “tú te das cuenta que los *chabochis* viven en san Rafael, es la clase que tiene el abarrote, tiene negocios, los indígenas son los que viven en las rancherías” Cárdenas (noviembre, 2012).

La acción del estado atiende no a las desigualdades reales sino a la “legalidad” de los procesos agrarios que son una nueva herramienta para la desposesión de las tierras

rarámuri. Frente a estas herramientas, la población se mantiene atenta y, como analizaré más adelante, busca y experimenta nuevas formas de organizarse y protegerse. Confronta directamente a las autoridades estatales no sólo con su posesión previa fundada en su propia organización como pueblo, sino también con los mismos instrumentos jurídicos con los que el estado justifica el arrebato de sus territorios: la norma positiva.

6.2.2 Viejas y nuevas formas de desposesión-acumulación coexisten. El caso de Wetosachi

El pasado 14 de marzo de 2013 se llevó a cabo en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos la primera audiencia entre el Estado Mexicano y las comunidades rarámuri afectadas en sus derechos territoriales por la implementación del Fideicomiso Barrancas del Cobre. En esa ocasión María Monarca, Siríame primera de la comunidad de Wetosachi señaló: “Vivimos en una tierra donde los papeles dicen que son propiedad privada, aunque nosotros, nuestros abuelos y los antiguos siempre hemos vivido ahí, antes que ellos”. La Siríame introduce la palabra “papeles” para argumentar que la comunidad no tiene las escrituras que demuestren ante el estado su propiedad territorial. La revisión histórica que hago aquí sugiere que no darles “escrituras” a los rarámuri ha sido un factor clave en la desposesión territorial, frente a la cual los rarámuri argumentan una posesión histórica que no es aceptada por la ley.

Wetosachi es una comunidad rarámuri ubicada a hora y media de caminata respecto del Parque de Aventuras Divisadero Barrancas del Cobre. La conforman 77 personas de las cuales 40 son hombres y 37 mujeres distribuidos en seis ranchos: Botogochi (2 familias), Huiyochi (1 familia), Piedra bola (3 familias), Recoviata (una familia), Sitamoba (1 familia), y Wetosachi (7 familias). La principal ocupación de las familias son la artesanía, la agricultura y el ganado menor. Esta comunidad es gobernada por dos mujeres: María Luisa, una mujer adulta que funge como segunda Siríame, y María Monarca, una joven de 24 años que es la primer Siríame de la comunidad. Ellas dos han encabezado junto con otras mujeres la lucha por la defensa de sus territorios, los cuales han pasado a ser propiedad privada.

La poca participación de los hombres en esta comunidad no me queda muy clara. Durante mis estancias en la comunidad no se les veía en los eventos de formación y preparación de la defensa de sus tierras, ni en ningún otro espacio, aunque cabe decir que la comunidad y sus rancherías son muy dispersas como para poder dar cuenta de su presencia.

Lo único que supe fue a través de comentarios que hacían las mujeres en el sentido de que “aquí no hay hombres y los que hay andan borrachos”. En fin, las mujeres liderean este proceso, poco a poco son ellas, quienes toman la cabeza de sus comunidades, gozando de la confianza y respeto de la comunidad a la par que los hombres.

En Wetosachi, conforme al dicho de la Siríame María Luisa, el conflicto de tierras comenzó cuando un hombre originario de Sinaloa, al que ella se refiere como “Camacho”, llegó al predio vecino denominado el Madroño, donde comenzó a construir cabañas, y posteriormente utilizó unas tierras de siembra correspondientes al territorio de Wetosachi. Cuando recuerda este hecho María Luisa me relata: “cuando yo quería hacer casa no me dejaba, decía que me fuera para el rancho porque aquí era de él” (Entrevista, noviembre 2012). Precisa que, aunque ella no era de ahí sino de una comunidad cercana, su esposo la trajo a vivir a Wetosachi cuando se casaron pero señala que ahí ya vivía su suegro: “Ya tenían ahí como cien años”.

Hasta ese momento, en que aparece “Camacho”, los habitantes de Wetosachi no reconocían a nadie más como propietario de los territorios que ocupaban, aun cuando ellos no contaban con documentos sabían de su posesión por la voz de los abuelos. Por su parte, María Monarca sobrina de María Luisa me comenta también que fue su tía la que le dijo del problema, pero que ella a pesar de su corta edad sabe que los dueños de las tierras son los rarámuri: “Yo sabía que no era cierto, que nosotros ya vivíamos aquí, porque eso me platicó mi abuelo, que sus papás también vivían aquí” (Entrevista, noviembre 2012).

Esta posesión de hecho sobre las tierras desde tiempos antiguos fue confirmada a través de un peritaje antropológico realizado por la antropóloga de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Mayra Mónica Meza Flores, quien rastreó

registros bautismales desde 1921 a 1939 de habitantes de Wetosachi registrados en la parroquia de Sisoguichi (primera misión jesuita).

Convencida María Luisa de que los habitantes rarámuri de Wetosachi son dueños de las tierras que habitan y ocupan, comenzó a movilizarse para defender su territorio. Comenzó a tomar contacto no sólo con gente de la comunidad como más tarde lo hizo con María Monarca, sino con gente mestiza que ubicaba como apoyo. Con el tiempo, fue haciendo relación con organizaciones gubernamentales como COSYDDHAC y de la sociedad civil, cuestionando con ello el “mito” del aislamiento y nulo contacto de la población rarámuri con el resto de la sociedad y poniendo de manifiesto que no es la “resistencia pasiva” sobre la que hablaré más adelante, la única forma de respuesta de la población rarámuri, que sobra decir no es homogénea.

En este sentido, María Luisa refiere: “Yo no me dejé... a mí me ayudaron otras personas, Lola Mancinas³⁶ me ayudó mucho, me dijo que fuera a Chihuahua y allá fuimos...vino también el padre Pato y Alejandro que era el comisariado...luego nos ayudó Peti” (Entrevista, noviembre 2012). Esta búsqueda de apoyos externos es narrada también por María Monarca, que además agrega: “Vinieron unas gentes de Cuauhtémoc de Derechos Humanos y se hicieron unos escritos y unas publicaciones. Luego vino el padre Pato pero dijo que no se podía hacer nada. Luego conocí a Peti en San Rafael pero yo todavía no tenía encargo, pero le platicué lo que pasaba” (Entrevista, noviembre 2012). De esta manera fueron confeccionándose poco a poco las redes de defensa buscadas por la comunidad, y construyéndose también nuevas formas de enfrentarse a las agresiones a su territorio. “Peti”, como así la refieren María Luisa y María Monarca, es el sobre nombre de María Teresa Guerrero, Directora de la Asociación Civil CONTEC, organización que a la fecha asesora tanto a Wetosachi como a Bakajípare en el proceso de denuncia del Fideicomiso Barrancas del Cobre. Su papel ha sido determinante para el camino de lucha de ambas comunidades junto con esta organización en junio de 2010, los habitantes de Wetosachi ejercitan acción de prescripción adquisitiva en contra de

³⁶ Lola Mancinas es habitante de una región cercana a Wetosachi; es propietaria de un grupo de cabañas en el ejido de Arepónapuchi y de un puesto de comida en la estación del tren. Ha prestado su apoyo no sólo a la comunidad de Wetsachi sino también a Mogótabo, ya que según su decir su abuelo rarámuri, su padre y ella misma fueron afectados por los actos de despojos perpetuados por la familia Sandoval, propietaria del Hotel Divisadero y de muchas otras hectáreas en la región de la Barranca.

Andrés Arturo Elías Madero y Federico Elías Madero, a quienes hasta ese momento reconocen como aquellos que se ostentan propietarios legales del terreno asiento de la comunidad, y quienes quieren sacarlos de su territorio, cuya propiedad, las comunidades alegan ancestral.

A partir de entonces comienzan a enfrentarse en procesos judiciales, que para esta etapa consisten básicamente en demandar de la autoridad el derecho de propiedad sobre el inmueble, con base al reconocimiento de la posesión que sobre el mismo han guardado cumpliendo las exigencias de la ley; entre ellas, un determinado tiempo de posesión ininterrumpido.

Durante el proceso, Andrés Arturo Elías Madero y Federico Elías Madero acreditan ante el juzgado, que los habitantes de la comunidad se encuentran asentados en terrenos privados correspondientes al predio denominado “El Madroño”. Esto, en virtud de un comodato celebrado con cada uno de los demandantes en diversas fechas y a partir del 2002. Comodato susceptible de terminarse en cualquier momento que lo decida el comodante y sin que los comodatarios puedan ejercer acción jurídica alguna en su contra, por lo que nunca han tenido la calidad de dueños.

Señalan además, que ese predio era propiedad privada desde 1970 y ha sido enajenado varias veces, entre ellas en 1979, a favor de Desarrollo Turístico Barrancas del Cobre S.A. de C.V. representado por Enrique Elías Madero. Este a su vez, en 1989 vende a Andrés Arturo Elías Madero, que es quien celebra los comodatos y quien finalmente, en junio de 2008, vende el inmueble a SPYGA S.A. de C.V., corporativo que promueve servicios integrales de administración en varias ciudades del país.

Lo anterior, indica que conforme a los datos aportados por los demandados, y el contenido del peritaje elaborado por la Antropóloga Mayra Mónica Meza Flores, a partir al menos de 1970, se realizaron compraventas sobre terrenos ocupados por población rarámuri desde 1921. Por su parte, la comunidad alega que los documentos del comodato fueron suscritos por ellos sin saber de qué se trataba. Al revisar los documentos advertí que en dichos comodatos obra únicamente la huella digital de cada poblador, lo que denota que no saben escribir y muy posiblemente tampoco leer. Desde mi experiencia en la zona, no resultaría extraño que, en efecto, los demandados hubieran

obtenido la impresión de su huella digital sin que para ello la comunidad supiera de la existencia del comodato, y sin que supieran tampoco, que sobre las tierras que ocupaban se habían levantado ya diversos títulos de propiedad.

Han sido, estos documentos privados lo que han permitido atropellos en contra de la comunidad, como lo fue, la instalación de puertas que obstruyeron la entrada a la misma, provocando por ejemplo, y como lo señala María Monarca: “Tuviéramos que sacar a los enfermos de la comunidad en carretillas debajo de las cercas”. Este hecho es interpretado como justo por los particulares propietarios que califican la oposición de la comunidad como un capricho, según se lee en el escrito de contestación de demanda: “...Efectivamente la propietaria instaló un cerco de protección...no pretenderán...que dicha empresa quite su seguridad solamente por su capricho. Esto es inaceptable...” (Escrito de contestación de demanda). Inaceptable ha resultado también para las autoridades judiciales del estado de Chihuahua que la comunidad de Wetosachi reclame la propiedad de las tierras respecto de las cuales no posee título alguno.

El derecho de propiedad y la titularidad del mismo no reconocen la posesión rarámuri, digamos desde la colonia, desplazándola por otras formas de propiedad; sin embargo, ahora las comunidades rarámuri han encontrado otras estrategias para el rescate de sus territorios. A la par del procedimiento civil, la primera y segunda Siríame de la comunidad con el apoyo de CONTEC, iniciaron en 2010, una demanda de amparo en contra del Fideicomiso Barrancas del Cobre, alegando la falta de consulta y consentimiento previo y la no incorporación al Consejo Consultivo Regional del mismo Fideicomiso.

De acuerdo a las asesoras de las comunidades Diana Villalobos y Teresa Guerrero, este proceso obedece a una estrategia de defensa cuya mirada está puesta en agotar las instancias jurisdiccionales nacionales, y llevar el caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Instancia donde no sólo la comunidad de Wetosachi, sino las demás comunidades afectadas puedan alegar además de la falta de consulta y consentimiento previo, el reconocimiento de la posesión ancestral sobre sus territorios.

6.3 Exigiendo la consulta previa, las interpretaciones jurisdiccionales frente a la desposesión

En agosto de 2010, María Monarca y María Luisa Cruz, primera y segunda Siríame de la comunidad rarámuri de Wetosachi, acompañadas por CONTEC, promovieron ante el Juzgado Octavo de Distrito con sede en el estado de Chihuahua, una demanda de amparo en contra del decreto No. 409/96 I P.O. Por medio de este decreto, el 10 de diciembre de 1996, la Quincuagésima Octava Legislatura Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chihuahua autoriza al Ejecutivo del Estado a celebrar contrato de fideicomiso con la institución fiduciaria que ofrezca mejores condiciones de crédito y de financiamiento. Cuyo objeto sea precisa y exclusivamente el desarrollo equilibrado en la zona de la Sierra Tarahumara, para la “explotación de la diversidad de los atractivos culturales y naturales de la región conocida genéricamente como Barrancas del Cobre”.

Denuncian también, la formalización de dicho Fideicomiso, alegando en ambos casos, la falta de consulta previa sobre un asunto que vulneraba sus derechos como pueblo indígena al causar serias alteraciones de carácter social y cultural. La comunidad demandó, además, la omisión en la integración de un Consejo Consultivo Regional que el Fideicomiso Barrancas del Cobre prevenía como condición sine qua non para la puesta en marcha del proyecto turístico; y a cargo del cual quedaría el cuidado, vigilancia y protección de los derechos de los pueblos indígenas de la zona de influencia.

Luego del correspondiente trámite judicial, la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), decide ejercer su facultad de atracción el 26 de octubre de 2011 y resuelve el 14 de marzo de 2012. Al momento de resolver y previo a adentrarse al estudio del fondo, la Segunda Sala de la Suprema Corte de Justicia precisó que no eran aplicables las reformas al artículo 107 de la Constitución Política vigentes a partir del 6 de junio de 2011. En la cual se previene, entre otras cosas, el interés colectivo; pues de conformidad con el artículo tercero transitorio de dicha reforma los juicios iniciados previamente debían regirse por las leyes vigentes a su inicio. Dicha precisión parece darle sustento a la interpretación tendenciosa que posteriormente se hace en torno a la acreditación del interés jurídico de las promoventes, aplicando un candado- al parecer legal- respecto del derecho colectivo a la consulta previa.

La Suprema Corte resuelve el sobreseimiento de la causa, por lo que hace al Decreto que autoriza la celebración del Fideicomiso turístico Barrancas del Cobre y a la firma del mismo, argumentando que en la exigencia del derecho a la consulta previa aparecía una “falta de interés jurídico”. Esto es así, debido a que las Siríame de Wetosachi no acreditaron en forma fehaciente que los actos reclamados les afectan personal y directamente, dado que sobre las comunidades a las que pertenecen las quejas no se tiene contemplado realizar construcción turística comprendida dentro del proyecto Barrancas del Cobre.

Agrega que no es dable considerar su interés jurídico con la aseveración de que la actividad turística afecta el medio ambiente, sus costumbres y patrimonio cultural, pues es un hecho notorio, que desde hace años se han desarrollado varios proyectos turísticos sin que se pueda aseverar que los mismos hayan sido consecuencia del proyecto Barrancas. Afirma que, el acto de autoridad tiene que incidir o relacionarse con la esfera jurídica de un individuo en lo particular, y no es suficiente para acreditar el interés jurídico en el amparo, la existencia de una situación abstracta en beneficio de la colectividad, que no otorgue a un particular determinado, la facultad de exigir que esa situación abstracta se cumpla. Sin embargo, y de manera al parecer contradictoria, concede el amparo por lo que hace a la constitución del Consejo Consultivo Regional, argumentando que, sí existe interés jurídico por parte de las quejas, ya que “se encuentran dentro del área de influencia” del mega proyecto.

Esta interpretación de la Suprema Corte de Justicia de la Nación devela las grandes limitantes en el campo de los derechos indígenas en México. En realidad, existía el interés jurídico por parte de las Siríame de las comunidades en cuestión, ya que no se alegaba solamente una afectación territorial por la implementación del mega proyecto turístico Barrancas del Cobre, sino también una afectación inminente respecto a la conservación y desarrollo de la cultura rarámuri. Supervivencia cultural, que dicho Fideicomiso turístico pretende proteger a la mano de la explotación del patrimonio cultural y los recursos naturales existentes en sus territorios.

Es preciso aclarar entonces, que los derechos culturales como pueblo indígena van más allá del espacio territorial y se encuentran protegidos en tanto pueblo y no en

tanto comunidad determinada geográficamente, por lo que deviene errónea la interpretación de la SCJN, en el sentido de que se demanda el amparo de la ley frente a una situación abstracta. Por otra parte, aun cuando los recursos naturales explotados turísticamente no se ubican en tierras de la comunidad de Wetosachi, la protección a sus derechos culturales sobre ellos va más allá del concepto de ‘tierras’, que tradicionalmente ha sido delimitado física y jurídicamente en cabeza de una persona natural o jurídica. El ‘territorio’ abarca un área difusa, definida en virtud de usos y ocupaciones realizadas por todo el pueblo.

Al respecto el Instituto Iberoamericano de Derechos Humanos describió el territorio de la siguiente manera: “Inicialmente debe decirse que el territorio es un espacio geográfico en el cual se desenvuelve la dinámica de las sociedades indígenas, y con el cual está vinculada la cultura, la historia y la identidad de un grupo determinado. Este espacio es reclamado como un derecho colectivo, indispensable para la sobrevivencia, identidad y reproducción como pueblos diferenciados”³⁷.

Puede decirse entonces que la adopción del término “territorio” en el derecho internacional atribuido a los grupos indígenas implica que, para estos grupos, existe un vínculo histórico y colectivo con las tierras, del cual depende su supervivencia física y cultural. Desde esta perspectiva, en todo momento las Siríame promoventes del amparo gozaban de interés jurídico como integrantes de un pueblo indígena afectado en sus derechos culturales y territoriales; pues además de que el proyecto turístico se promociona haciendo uso de la identidad cultural rarámuri, abarca territorios de paso y desarrollo cultural. Inclusive, el principal problema es la amenaza a la libre disposición de sus territorios, fuera o no de la participación en la actividad turística.

El turismo es percibido en las comunidades como una buena fuente de ingreso e incluso de él participan los demandantes a través de la venta de artesanías, sin embargo, la necesidad de respeto a sus tierras y territorios es determinante. Tan es así que, más allá del derecho a ser consultados, el principal reclamo de las comunidades es el respeto a sus

³⁷ Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Encuentro Estratégico de Organizaciones-Redes por la Incidencia, Costa Rica, 19 a 21 de agosto del 2003, Avances de la Legislación de Paraguay y Panamá sobre Tierra y Territorio de los Pueblos Indígenas, Documento preliminar, “Tierra y Territorialidad Indígena en el Paraguay”, Rodrigo Juan Villagra Carron; “Tierra y Territorio Indígena en Panamá”, Héctor Huertas.

territorios y, en este contexto, la exigencia de la consulta es la construcción de una estrategia para lograr mantener la posesión sobre el territorio. En este sentido Lorenzo Moreno Pajarito Siríame de Bakajípare comenta: “nos dijeron del Fideicomiso Barrancas, no sabíamos qué era pero pensamos que nos querían quitar el terreno y empezamos a luchar. Nos habían dicho que compraban terrenos en las comunidades y tuvimos miedo porque querían rentar para meter animales, los gobernadores comenzaron a reunir a la gente” (Entrevista, octubre 2012). Los derechos indígenas en este contexto, como una abstracción delineada por el Estado, se vuelven una mera herramienta que aparece en la lógica de las comunidades hasta que ésta les es presentada como útil para la defensa de su territorio, sin que necesariamente coincidan con las demandas y realidades de la población indígena.

Además de la violación al derecho del territorio; el derecho a la consulta previa, que obliga a los Estados a celebrar consultas con estos pueblos en función de su vinculación con el derecho a la identidad y la integridad cultural; el derecho a conservar las propias instituciones; el derecho al territorio y los recursos y; el derecho a decidir sus propias prioridades de desarrollo, entre otros,³⁸ fueron también ignorados por las autoridades del estado de Chihuahua y por la misma Corte, aun cuando fueron exigidos por las comunidades y organizaciones de la sociedad civil.

Dentro de estas organizaciones el Programa Interinstitucional de Atención al Indígena (PIAI), asentó en minutas del 11 de mayo y del 1 de junio de 2009, que una de las preguntas expresas, hechas en esa ocasión al entonces Director de Turismo Héctor Valles, fue sobre el impacto del proyecto en los pueblos indígenas. Dicho funcionario asintió que los aspectos culturales de la sierra eran importantes pero que no había ninguna consulta con los pueblos de la región; solamente se había hecho una reunión con algunos líderes del Consejo Supremo Tarahumara. Organismo que cabe recordar,

³⁸ De acuerdo con Bartolomé Clavero, miembro del Foro Permanente de Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas para garantizar un proceso de consulta acorde con el derecho internacional tenemos que realizar dicha consulta teniendo en cuenta los siguientes principios: Buena Fe, igualdad de oportunidades, información previa, oportuna y adecuada, veracidad de la información, integralidad de los aspectos y temas a someter bajo el proceso de consulta, oportunidad, participación, transparencia, territorialidad, autonomía y representatividad a través de las instituciones propias, localidad y accesibilidad al lugar de celebración de la consulta, legalidad y obligatoriedad de la consulta, jerarquía, el principio de responsabilidad por la mala fe, y la libertad.

fue creado por el gobierno, atiende principalmente a los intereses de éste y a la fecha no goza de representatividad ni de buena fe en las comunidades.

La consulta previa no es importante para los funcionarios de Chihuahua, incluso me atrevería a decir, que la desconocen y mal interpretan, amparados en el argumento de que el Fideicomiso Barrancas del Cobre es la mejor propuesta de desarrollo de la región y para el estado. A decir, de Héctor Valles: “Aun cuando algunas familias tendrían que ser reubicadas, algunos tendrán que ajustarse para el beneficio de la región, pues la normativa sólo le exige los estudios de impacto ambiental” (Minuta 2009). En cuanto a la consulta, afirma que es un tema que debe resolver el Congreso local; lo cual hizo de manera muy limitada en la Ley indígena aprobada el 2013.

A pesar que frente a la explotación de los recursos naturales-territoriales debería operar al menos el derecho de los pueblos a ser consultados y a dar su consentimiento previo, los funcionarios del estado de Chihuahua interpretan que, el derecho a la consulta y consentimiento previo deben implementarse a partir de que los proyectos (una vez diseñados), comiencen la etapa de ejecución. No cabe lugar dentro de su interpretación, la facultad de las comunidades rarámuri a decir no, pues esto puede ser considerado como un hecho arbitrario que atenta en contra de la “utilidad pública”, que vela por el bienestar de todos los ciudadanos: “Si no tienes el consentimiento es porque es prever una especie de cerrazón o intento de sabotaje de las acciones del estado, entonces hay que proteger la famosa razón de estado”, afirma Carlos Ordóñez (Entrevista, noviembre, 2012).

Por lo que hace al Consejo Consultivo Regional, contemplado en el Decreto de formación del Fideicomiso Barrancas y al que hace referencia la Suprema Corte de Justicia al conceder el amparo a la comunidad de Wetosachi, en el sentido de ordenar su creación, es importante aclarar que, parte de la premisa de que el Fideicomiso es válido, con o sin la anuencia de las comunidades y no está diseñado para garantizar la participación de los representantes rarámuri. Éstas son solamente tres personas en enorme desproporción con la representación de gobierno depositada en 43 funcionarios públicos de los tres ámbitos de gobierno, cuatro representantes del empresariado, y cinco representantes ejidales. En este contexto, conforme a la experiencia de los que

hemos trabajado y convivido con la población rarámuri, es complicado que se genere la participación de los representantes rarámuri ante el Consejo. Además de que son minoría frente a las autoridades gubernamentales, en las reuniones suelen tocarse aspectos muy técnicos como la configuración de reglas de operación, respecto de los cuales los representantes rarámuri no están en igualdad de condiciones para el diálogo.

Así lo hicieron saber al Gobierno del Estado Isabel Monarca Cruz, Lorena Cruz y Mariano Corral Rascón, representantes en el Consejo, a través de un escrito que presentaron el 19 de septiembre de 2013 a la Secretaría de Economía. En el cual, se hacía saber que no asistirían a la primer reunión “formal” convocada para el 25 de septiembre del mismo año, alegando entre otras cosas, que no eran sus comunidades las únicas afectadas, y que “frente a tanta gente de gobierno no vamos a tener la posibilidad de hablar”.

A pesar de la inasistencia de los representantes rarámuri, dicha reunión se celebró y se levantaron acuerdos. Aun cuando la Secretaría de Economía no pudo acreditar oportunamente ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación la conformación del Consejo, en archivo que apareció con posterioridad al juicio de amparo, se asienta su creación desde el 9 de mayo de 1997. En esa ocasión participó únicamente un miembro del Consejo Supremo y un miembro de la diócesis como representantes de los derechos de la comunidad rarámuri; demostrando con ello que la participación rarámuri no es importante.

Este funcionamiento del Consejo sin las comunidades afectadas me lo confirmó Carlos Amador, quien aceptó que: “no participaban las comunidades todas tal cual, pero si participaba un representante de la federación, de los hoteleros, participaba de hecho el padre Javier Ávila por la diócesis de la tarahumara, y un representante de lo que en su momento se le denomina el Consejo Supremo de la Baja Tarahumara” (Entrevista, octubre 2012).

En ese espacio donde, de acuerdo a las actas, no tenía representación legítima el pueblo rarámuri, se discutieron varios asuntos, como el establecimiento de una empresa minera en Cerocahui, la delimitación de la zona turística de Cusárare, y la propuesta de reglamento interno del entonces Consejo Consultivo. Esta marginación de la población

respecto de asuntos que les competen, parece hasta cierto punto normal y usual para los funcionarios públicos, como el Licenciado Ricardo Molina quien acepta que: “Se ha cometido el error de no incluir a la gente, por eso lo rechazan. Eso es algo común que se debe subsanar” (Entrevista, octubre 2012).

Es común que esto pase porque no se estima necesaria dicha participación, ni se sabe a ciencia cierta en qué términos debe llevarse a cabo, como puede leerse en la ambigüedad de la reflexión del Licenciado Grajera: “si tú lo quieres ver de que no se hubiera explicado a detalle, pues te podría conceder que sí a lo mejor en ese momento, pero porque en 1999 no existía un proyecto ejecutivo” (Entrevista, octubre 2012); sin embargo para entonces se había aprobado ya el Fideicomiso Barrancas del Cobre y se había diseñado el plan maestro.

6.4 ¿Una nueva forma de resistir?



Imagen 10. Marcha y manifestación en las oficinas de gobierno en Chihuahua, el 6 de febrero de 2013

Durante mi estancia en la Sierra Tarahumara desde el año 2009, fue una constante escuchar sobre la estrategia de “resistencia pasiva” de la población rarámuri para hacer frente a los ataques a su integridad como pueblo. Esta estrategia de sobrevivencia es abordada por Ángel Acuña Delgado (2003), quien afirma que dicha cultura adopta las influencias de manera selectiva a través de “la resistencia pacífica”. De

manera similar la describe Scott (1985), como una actitud no beligerante que asume la presión que sobre ellos se ejerce, pero selecciona lo que no le interesa. Presenta a la resistencia como un valor social importante del que depende el mantenimiento cultural y la identidad étnica, relacionándolo además con su resistencia física. Esta resistencia pasiva es también abordada tangencialmente por Mario Herrera Bautista (2010) quien la define para los rarámuri como una plasticidad hacia lo nuevo.

Me pregunto si actualmente este concepto es efectivo frente a la diversidad de problemas que enfrenta la población rarámuri, sobre todo cuando se presentan de manera tan “justificada y tan legal”. Lo anterior, aun cuando los autores mencionados parecen asumir el concepto como algo flexible, la “plasticidad” que le atribuye Herrera Bautista, o las “influencias selectivas” como las llama Acuña Delgado. Sin embargo, me he encontrado posiciones rígidas entre los mismos compañeros rarámuri que asumen algunas formas de protesta como “lo que no es rarámuri”, entre ellas, las movilizaciones y el seguimiento estricto de los ritmos procesales. Frente a estas afirmaciones tan “esenciales” y tajantes, y observando los procesos de las comunidades de Bakajípare y Wetosachi, me pregunto sobre sus formas de responder, reafirmando mis limitaciones en cuanto a comprender “lo que es rarámuri y lo que no lo es”.

De acuerdo con Montanaro (2010), la respuesta rarámuri es la de seguir defendiendo su independencia, así como su modo de ser, habitar, vivir y entender el mundo. Pero me pregunto, ¿Cómo hacerlo ahora con estas nuevas formas de explotación?, ¿Cómo hacerlo frente a este proyecto de estado neoliberal, con este “reconocimiento” a su diferencia cultural?. Mirando a la población rarámuri en conflicto por la defensa de sus territorios frente a los intereses del turismo, y aún más allá, viendo a otras comunidades (en las que he tenido la oportunidad de estar), resuelvo que están aprendiendo formas nuevas de resistir. Como siempre, la comunidad rarámuri está al tanto, moviéndose entre dos mundos, donde la “resistencia pasiva” aún funciona, pero donde encuentran nuevas realidades que requieren tomar otras medidas.

A pesar de la existencia de una estructura donde existe la marginación y la explotación de la población rarámuri, a través de la carencia y la inexistencia de derechos sociales, así como del aprovechamiento por extraños de sus recursos naturales,

territoriales y culturales, en la vida diaria --dentro de las comunidades y en lo individual-- no existen las palabras “capital”, “neoliberalismo”, “resistencia”, “mercado”, “explotación cultural”; tampoco existe la ambición de las comunidades rarámuri por alcanzar los “beneficios” de los “dominantes”. En ese espacio imperan otras finalidades y otros intereses que hacen que la comunidad se reúna y escuche a sus autoridades, que se reúna y celebre sus fiestas y juegos; donde cada uno de los pobladores viven y aprecian su ser rarámuri, trabajando en casa o en la tierra, desplazándose, atendiendo a la familia, viviendo y sobreviviendo.

Como tampoco se niega la existencia de ese otro espacio de explotación y dominación, las comunidades rarámuri se mueven en un nuevo ámbito: el de la organización y defensa reactiva y confrontativa de su territorio. A su manera, tratándose de abrir a la coordinación de los tiempos “procesales” y los tiempos de la comunidad; saliendo de sus casas y comunidades y negociando. Lo anterior se hace aun cuando no se comprenda del todo lo que se debe hacer una cosa es clara y definitiva: defender el territorio.

Esta claridad la tiene Lorena Cruz, una joven de 20 años, artesana y representante ante el Consejo Consultivo Regional, quien a pesar de no saber a ciencia cierta de lo que se trata, e incluso sin poder darme razón del por qué su comunidad la eligió a ella --ya que la reunión en que la eligieron era la primera a la que asistía--, ella sabe que hay problemas en la comunidad y que la asamblea depositó en ella su representación. A pesar de que diariamente se ocupa de sus labores como madre y como vendedora de artesanía, y que además también disfruta pasear en el Parque de Aventuras Barrancas del Cobre “si pudiera ir diario a divisadero a vender, lo haría”, acude a las reuniones de planeación para defender la comunidad, desplazándose continuamente a Chihuahua con motivo de esta función.

Precisamente porque estas nuevas formas de defender a la comunidad están surgiendo, y el camino es aún poco claro, la intervención de agentes externos a la comunidad, como mi propia participación y la de las organizaciones no gubernamentales como CONTEC, es importante y útil. Además de acompañar a las comunidades, cuando éstas así lo solicitan, en su fortalecimiento y capacitación en la defensa legal y social de su

territorio. Su presencia constituye una especie de “puente” por donde se busca, se socializa y se discute la información pertinente. Desde donde se ayudan a develar los intereses que entraña el “desarrollo-bien común”; y además se genera una presión adicional a las instituciones gubernamentales, que no paran en desacreditar su trabajo, e incluso rastrear y cuestionar los fines y financiamiento de las mismas. La referencia que los funcionarios públicos hacen respecto a las organizaciones está enfocada a desestimar su trabajo y también a discriminar el trabajo de las mismas comunidades al que califican fruto de la “manipulación”. El Ingeniero Cárdenas, por ejemplo, considera que las acciones de las organizaciones no tienen fundamento y pueden traducirse simplemente en una obstaculización de las acciones del estado:

“El asunto es que todo lo que haga Gobierno del Estado está mal hecho, todo lo que haga Gobierno del Estado es corrupto o sea, todo volteado. Hay mucha tendencia a que los indígenas fueran usados y manejados, ¿Por quién? Por intereses extraños, ajenos incluso a ellos. Todo lo que han hecho lo que dicen que se desgarran las vestiduras por ayudar a los indígenas en realidad no ha llega a gran cosas”. (Entrevista, noviembre 2012).

Estos “intereses extraños” que menciona Cárdenas, sin dar crédito a la lucha en contra de la dominación y explotación de los pueblos, se traducen en intereses económicos. Si bien las organizaciones que colaboran en la defensa de los derechos territoriales del pueblo rarámuri, como es el caso de CONTEC, reciben para su operación financiamiento de distintas fuentes, este hecho además de necesario no demerita su labor como así lo han buscado algunos funcionarios; quienes incluso han desempeñado actos de “espionaje” para cuestionar los intereses de las organizaciones, cuestionando también con ello la movilización de la sociedad civil.

El licenciado Grajera considera, por ejemplo, que no obstante la comunidad rarámuri tiene derecho a demandar lo que “consideran” que les corresponde, el origen sus demandas es –además de la ignorancia sobre lo que les corresponde y lo que no- la mala asesoría y manipulación por parte de las organizaciones:

“Nosotros hemos visto que efectivamente las comunidades tienen sus derechos y Gobierno del Estado no está interesado en que ellos dejen de hacer las demandas sobre lo que consideran les corresponde. Pero vemos que hay una asesoría deshonesta por parte de estas personas a las comunidades para utilizarlos como ataque a este proyecto. Vemos que con el argumento de que se

están defendiendo los derechos de las comunidades, se les está utilizando para atacar esto”. (Entrevista, noviembre 2012).

Grajera deja al descubierto también la inquietud que genera el actuar de las organizaciones en las estructuras de gobierno cuando éstas se oponen a sus intereses, no considerándolas interlocutores legítimos y haciéndolas objeto de “rastreo”:

“Estas personas reciben muchísimo dinero de asociaciones internacionales, de organizaciones no gubernamentales internacionales para promover este tipo de juicios. Entonces le tenemos detectado a Tierra Nativa a parte de la búsqueda de internet que se hizo, cerca de ciento veinte mil dólares pues eso es un motivo muy fuerte para promover este tipo de conflictos, hay una actitud de mantener esto en una situación de conflicto que es la forma en que ellos reciben dinero” (Entrevista, noviembre 2012).

Sin ignorar el hecho de que la acción desde las organizaciones civiles y la “supuesta” defensa de derechos de los pueblos indígenas se ha convertido para muchos en un negocio que no solo reditúa dinero, sino también estatus, las acciones que el Gobierno del Estado ha desplegado para difamar la acción de las organizaciones involucradas en el conflicto con el Fideicomiso Barrancas del Cobre, revela el autoritarismo de las instituciones de gobierno, y su poca apertura a los cuestionamientos de la sociedad.

Ésta es otra forma de desestimar la lucha social, considerando que las organizaciones no gubernamentales actúan bajo el único interés de conseguir recursos, y que los reclamos de la población son reflejos de la manipulación ejercida por aquéllas. Sin embargo, las comunidades siguen organizándose y las mismas asociaciones civiles reinventándose, e incluso formando alianzas entre ellas. Esto ha sido también un aspecto importante de la lucha: Hacer que dos o más organizaciones se coordinen y se unan en el trabajo aún a pesar de sus diferencias y de las luchas de poder que parecen ser inevitables aún con objetivos tan afines.

6.4.1 “Somos fuertes” La primera manifestación en la estación Divisadero

El martes 24 de octubre de 2012, por iniciativa de las asociaciones civiles que coadyuvan con las comunidades, se congregaron en la estación del tren de Divisadero Barrancas del Cobre, aproximadamente setenta personas pertenecientes a las comunidades de Bakajípare, Wetosachi, Mogótabo y Repechike, esperando la llegada del tren de primera clase que arriba a la estación Divisadero, aproximadamente a las 13:15 horas, y que transportaba entre sus pasajeros a varios inversionistas extranjeros que acudían a un evento de promoción turística llamado Traveland. El objetivo era que las comunidades hicieran visible las violaciones de derechos invisibilizadas en el proyecto turístico e hicieran difusión a sus demandas.

Aunque ciertamente la iniciativa no surgió de las comunidades porque para comenzar no sabían de la celebración de tal evento, la forma en que asumieron y ejecutaron la propuesta, así como lo que movió en ellos, no contó con el control de ninguna persona ajena a la propia individualidad y colectividad rarámuri puesta en escena en esa ocasión. De manera previa el 23 de octubre, miembros de las comunidades y de las organizaciones asesoras, nos habíamos reunido con las comunidades en el salón comunitario de Bakajípare para hablar de los detalles de la demanda internacional. En esa ocasión, María Teresa Guerrero de la organización CONTEC informó sobre la celebración de Traveland y la propuesta de manifestarse en la estación del tren. A partir de ahí comenzó la organización, utilizando para ello en gran parte el idioma rarámuri y con pocas traducciones. En principio todo fueron preguntas ¿Cómo iban a manifestarse?... ¡realizar una manta! ¿Quién haría la manta de protesta? ¿Qué diría? ¿Quién de ellos había hecho antes una manta? ¿Cuáles eran las exigencias principales? Aunque éstas últimas fueron redondeadas por los moderadores de la reunión, había una respuesta dominante en el aire por parte de los compañeros rarámuri: la tierra-territorio.

Habría que entregar volantes con las denuncias y exigencias ¿Quién lo haría y cómo? Los hombres propusieron que fueran las mujeres artesanas, ellas hablaban poco. Fue María Monarca quien dio las instrucciones: cada una se llevaría un paquete de volantes y los repartirían a los que bajaran del tren. ¿Y si no los quieren? -se preguntaban- todas las interrogantes se resolverían la mañana siguiente, por lo pronto

había que realizar la manta. Los encargados fueron la comitiva de Repechike, comunidad afectada por la construcción del aeropuerto en Creel.

Cerca de las 13:15 horas del 24 de octubre vemos y escuchamos que llega el tren, los cuatro Siríame llaman a su gente – en su mayoría mujeres- para que baje a las vías, coloquen la manta y las mujeres entreguen los volantes. De inmediato, los compañeros de Repechike y los Siríame de Mogótabo y Bakajípare extienden la manta en tanto las mujeres se acercan a los pasajeros y reparten los volantes.

Yo permanezco en la parte de arriba, desde ahí puedo observar varias reacciones: el turista al que le interesa llevarse el “recuerdo” de la manifestación y que toma fotografía tanto de la manta como de las mujeres, o que incluso se acerca a tomarse una fotografía con ellas; hasta turistas que cuestionan la legalidad del proyecto turístico. Uno de ellos comenta: “seguro han de tener problemas” luego baja para que le den un volante y al regresar comenta con su acompañante: “Ves, si es del fideicomiso hay que subirlo por internet porque como son comunidades pequeñas seguro los joden”. Todo transcurre muy rápido, no tengo oportunidad ni de realizar alguna entrevista, pues el tiempo que el tren para en la estación es de quince minutos, aprovechados por los turistas para acudir rápidamente a los puestos de comida, tomar fotografías y en algunas pocas ocasiones comprar una artesanía.

Se aleja el tren y los hombres bajan la manta, la gente comienza a subir nuevamente al espacio de estacionamiento, ahí me acerco nuevamente a las mujeres y les pregunto ¿Cómo se sienten?, ellas ríen, algunas dicen que no se sintieron nerviosas, ¿No les dio miedo? Pregunté. No, “somos fuertes” respondió a mi pregunta María Monarca. En ese mismo momento, llegan dos mujeres turistas a entregar juguetes usados a los niños.

Suelo concluir que la discusión entre lo que es ser rarámuri y lo que no lo es sólo habita en personas cuyas condiciones personales nos permiten filosofar sobre el tema y nos alejan de las condiciones diarias que los rarámuri enfrentan. Aquellos que vamos por ahí hablando de lo que la resistencia es y significa no sabemos realmente de lo que se trata desde la posición elitista que en ocasiones significa la “radicalidad”, la “posición crítica”, y la “lucha social” alejada de los actores.

En ocasión de esta manifestación del 24 de octubre de 2012 pude corroborar que el análisis y el compromiso social en el campo de la “defensa”, por llamar de alguna manera a lo que puede resultar en pura “grilla”, nos obliga a dejar de lado las visiones “pasivas” sobre la población rarámuri y abrirnos hacia los nuevos espacios que han construido. Entre ellos se encuentran el manejo del espacio público en las manifestaciones, el litigio y la asistencia a foros; espacios siempre en diálogo con la comunidad, con los actores externos e incluso con el estado a través de algunos intentos de negociación. Estos procesos son dinámicos en atención a las circunstancias que van enfrentando.

Esta manifestación fortaleció a las comunidades en pugna, y a que en ese momento, se asumieron no como víctimas sino como actores fuertes como lo resumió María Monarca; con finalidades propias, y aún que con muchas limitaciones, también poseedores de derechos y herramientas para exigirlos y posicionarse. Esta representación fue completamente distinta a la que minutos después se materializó con las dádivas de los visitantes, que aunque producto de la buena fe, contribuyen al encasillamiento de la comunidad rarámuri como aquella necesitada de ayuda, excluida de la crítica y de la posibilidad de asumirlo como autor, agentes de sus propias vidas y luchas.

Siguiendo a Boccara (2005), considero que algunas comunidades rarámuri que se han visto directamente afectadas por la desposesión de territorios en estas nuevas formas del capital, entre ellas el turismo, han vivido procesos combinados de resistencia, adaptación y cambio. Sin dejar a un lado su memoria histórica, se alejan de la vieja dicotomía entre permanencia de una tradición inmemorial, por un lado, y la dilución de la entidad india vía un mecanismo de aculturación impuesta, por el otro. Esto es, las comunidades rarámuri de Wetosachi y Bakajípare, como muchas otras se mantienen en constantes procesos de adaptación y defensa en aras de sobrevivir. Frente a los ataques concretos a su espacios territoriales (entre otras cosas), no se asumen como poblaciones “tradicionales” en un sentido inmutable sino como agentes capaces de hacer incluso uso de las leyes *chabochis* (mestizas) para defenderse.

6.4.2 Ahora podemos defendernos con lo que hay de derechos indígenas

El momento en que Wetosachi agotó las instancias nacionales para la resolución de sus conflictos con el territorio, inició un momento importante de la lucha en colectivo. A partir de entonces se unen en un solo proceso Wetosachi, Bakajípare y Mogótabo³⁹, así como las organizaciones que les asesoran, CONTEC y Tierra Nativa⁴⁰ para llevar ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sus conflictos, no sólo en lo referente al turismo y los proyectos no consultados por el Estado mexicano, sino también por el reconocimiento de la posesión sobre sus territorios. El catorce de marzo de 2013 se celebró la primera audiencia sin que el Estado mexicano pudiera dar atinada respuesta a las exigencias de los y las Siríame rarámuri.

Como analizaba en el segundo capítulo el fenómeno multicultural abre algunos espacios de acción para la población rarámuri a través de la creación de instrumentos nacionales e internacionales para la protección de los derechos de los pueblos indígenas. Como hemos visto, en Chihuahua el reconocimiento de la diversidad o multiculturalismo a nivel normativo es limitado y los pocos instrumentos internacionales que los funcionarios públicos conocen son mal interpretados como es el caso de la consulta. Sin embargo, el espacio normativo multicultural no se limita a las fronteras nacionales; fronteras que en el caso de la lucha de la población rarámuri contra el Fideicomiso sólo le ha permitido agotar las instancias necesarias para acceder a la justicia internacional⁴¹.

³⁹ Esta comunidad ubicada también en la zona de la Barranca del Cobre, enfrenta procedimientos agrarios para ser reconocida como comunidad, y para anular los contratos de compraventa que un particular realizó sobre sus territorios en favor de empresarios y políticos como el Doctor Ricardo Orviz Blake diputado del PRI en el Congreso del Estado hasta octubre de 2012; el empresario Agustín López Dumas; Omar Bazán Flores dirigente de la Confederación Nacional de Organizaciones Populares; Jesús Alberto Cano Vélez miembro del PRI, ex diputado federal de la LXI legislatura, actualmente director de la Sociedad Hipotecaria Federal; y Ricardo Valles Alveláis hermano del entonces secretario de turismo estatal. El contrato de compraventa se hizo bajo la cláusula de guardar secrecía sobre la presencia de la posesión indígena y la promesa de desalojar a los indígenas que solo tienen en el lugar “modestísimas viviendas”. Es decir, el despojo de tierras tiene nombre y apellido de las élites de Chihuahua.

⁴⁰ Tierra Nativa A.C. es una organización no-lucrativa independiente, se constituyó en 2007 en Chihuahua y brinda acompañamiento, asesoría legal y técnica a los pueblos rarámuri amenazadas por la minería, conflictos agrarios, turismo industrial, y ganadería.

⁴¹ No es mi deseo afirmar que todas las exigencias de la población indígena en Chihuahua en torno al respeto y efectividad de sus derechos específicos no tengan éxito o en qué sentido son interpretadas por las autoridades jurisdiccionales mexicanas, pues mi estudio se enfoca únicamente al proceso desplegado por la problemática del Fideicomiso Barrancas del Cobre. No obstante lo que sí es un hecho es que a través de esta problemática se

Por otra parte, la denuncia puso de manifiesto también una nueva etapa en la lucha rarámuri por la defensa de sus territorios a través de los procesos jurídicos ya no sólo nacionales sino internacionales, y en este tránsito las asociaciones no gubernamentales han tenido un papel determinante como elemento de las redes de acción que comienza a construir la población. El trabajo sin embargo no ha estado exento de complicaciones, entre las cuales pude advertir como las más determinantes, a través de mi participación en reuniones de planeación entre el equipo de CONTEC y las comunidades de Bakajípare y Wetosachi, el no conocimiento de la lengua por parte de los integrantes de la asociación. Lo anterior, determina a su vez una segunda complicación en cuanto a las formas de participación; ya que la comunidad rarámuri tiende a expresar poco verbalmente, de manera que en ocasiones no me quedaba claro si ambas partes estaban en la misma sintonía.

Me resultaba claro que el interés de las comunidades está en defender sus territorios, pues esta exigencia estuvo siempre presente. Sin embargo, las estrategias jurídicas y discursivas propuestas por la asociación para lograrlo, no son del todo comprendidas por la comunidad, aunque poco a poco las van experimentando. Conceptos como la autonomía y la consulta previa parecen no tener sentido para la comunidad como una finalidad perseguida, sino como un discurso que les permite la defensa de los territorios.

Por otra parte, aun cuando las ONG insisten en no ser protagonistas de los procesos, son ellos quienes llevan la batuta. Su influencia se deja sentir en cualquier acción y el discurso del derecho a la consulta parece más de ellos que de las comunidades. Sin embargo, este derecho ha sido la estrategia para llegar de manera más rápida a las instancias internacionales cuando para la comunidad este tipo de organización y confrontación es relativamente novedosa. Lo novedoso explica de alguna manera su escueta y en ocasiones tibia participación, y por ende hasta la necesidad de contar, al menos en esta etapa, con opciones claras y más o menos definidas de acciones diseñadas por las organizaciones que les auxilian.

reflejó el poco conocimiento de los funcionarios públicos respecto al tema y su mínima voluntad de ampliar su interpretación.

Los representantes de la comunidad hablan poco; la pauta y el discurso sobre la autonomía del pueblo lo van dictando las organizaciones. Por ejemplo, para la preparación de la demanda internacional se tuvieron previamente varias reuniones de trabajo, una de ellas celebrada el 23 de octubre de 2012, a la que tuve la oportunidad de asistir. La reunión dirigida por los miembros de CONTEC y la Licenciada responsable del proceso de demanda internacional se enfocó a explicar el proceso jurídico que seguiría la demanda y saber qué se puede esperar de ella y lo que seguirá después.

Los principales reclamos, indicó la Licenciada, serían el territorio en que han vivido antes del gobierno, de las leyes, de los proyectos turísticos. “El proyecto turístico afecta el territorio, las barrancas están ahí porque las han cuidado”- señaló- “afectan su forma de vida porque se tapan caminos, se contamina el agua. Existe una falta de protección por parte del estado que debe adoptar medidas para hacer efectivos los derechos de los pueblos indígenas”. La comunidad escucha atenta, sin embargo algo me indica que no se está entendiendo muy bien de qué se habla, pues hay pocos espacios de traducción. La Licenciada habla por periodos muy prolongados de manera que cuando se da paso a uno de los Siríame para que traduzca no sabe qué decir, así que habla poco traduciendo solamente lo que se va anotando en los papelógrafos. La gente permanece atenta pero hay poca participación, sólo hablan los que siempre participan, los Siríame de las tres comunidades: Lorenzo, Miguel y un poco menos María. Para disipar mis dudas pregunto a quienes tengo cerca de mí, sobre lo que se está hablando: Pedro Turuseachi, rarámuri integrante del equipo de CONTEC y María Mariquita, artesana de la comunidad de Bakajípare. Ambos me indican que no se entiende nada. Esto me lo corrobora al final de la reunión Mariano Corral Rascón, representante de Bakajípare ante el Consejo Consultivo Regional del Fideicomiso Barrancas del Cobre quien dice: “Muy poco se les entiende en las reuniones con lo de la demanda”.

Esta situación lleva a preguntarme ¿Es necesario que las comunidades entiendan en su totalidad el proceso jurídico por el que están atravesando? ¿Bastaría tal vez solamente el entender un objetivo común: la defensa del territorio? ¿Será siempre necesaria la intervención de agentes externos como las organizaciones no gubernamentales? Tengo más preguntas que respuestas.

Lo que sí me queda claro es que, aunque al menos por ahora, las organizaciones manejen el discurso jurídico y político estratégico reivindicatorio de los pueblos indígenas, y que con base en él vayan dando las pautas a seguir en el camino de lucha de las comunidades, éstas caminan de manera cautelosa sobre este sendero que saben nuevo y dónde el único panorama claro es la conservación íntegra de sus recursos territoriales.

Por lo demás, es complicado saber si se camina en una misma lógica, si los problemas se perciben como tales para todas las partes, si luchamos exactamente por las mismas cosas. Estas lagunas se me hacían gigantes cuando presenciaba que los miembros de las organizaciones continuaban haciendo preguntas que tenían que resolver ellos mismos: ¿Qué es para ustedes una vida digna?...como nadie contestaba, la pregunta se dirigió a Pedro Turuseachi, quien respondió: “Tener donde vivir, donde hacer fiesta, tenga sus autoridades, tenga para comer, tenga una cultura”.

Al abordar el tema de la solicitud emergente⁴² para que el Fideicomiso turístico no siga haciendo más daño a la comunidad en tanto se resuelve el proceso de denuncia, Lorenzo Moreno Pajarito dice que el problema más grande son los hoteles: “Que primero hablen bien cómo van a empezar los hoteles porque llegan así como así a la comunidad”. La reunión continúa y sigue otra pregunta: ¿Qué se puede pedir mientras se resuelve la denuncia? nadie dice nada. Entonces quien pregunta opina: “Que no se construya nada”. La sigue el Licenciado Juan de Tierra Nativa: “Que se pare la construcción de puestos y que no se saquen más materiales”. Lorenzo Moreno Pajarito habla de las artesanías chinas que tren los chilangos.

Luego de un rato se vuelve a lanzar una pregunta: ¿Cuál es el problema que el turismo causa a las mujeres? Después de un silencio, dicen algunos hombres: “Los chilangos que vienen a vender cosas chinas, las mujeres artesanas se las venden a los gringos”. En este momento las mujeres comienzan a hablar pero son opacadas por los hombres que argumentan que: “Se debe hacer un reportaje para que vean cómo se hacen las cosas aquí y cómo se hacen las cosas chinas que traen”...No pude evitar hacerme la pregunta, el problema ¿Son las cosas chinas?

⁴² Se refiere a medidas de seguridad inmediatas, en tanto se desarrolla el proceso.

Seguramente el problema del mercado de artesanías chinas no era la respuesta que los coordinadores esperaban escuchar: ¿Cómo debía interpretarla yo?. Ciertamente el producto artesanal de la sierra estaba siendo considerablemente amenazado por la entrada de mercancía de origen chino, ante lo que cabe preguntar si se les estaba marginando también a través de esta forma. También cabe preguntarse, si todas las partes estábamos entendiendo lo mismo como problema. Lo único que me quedó claro es que, como en muchos procesos sociales y económicos en la Sierra Tarahumara, las realidades son complejas y multifacéticas, y definitivamente no tienen un solo matiz.

Lo que en un momento dado los pobladores consideran un conflicto por el desplazamiento de los productos locales y la invasión de artículos de menor precio, (derivados en sí de la explotación de trabajadores y recursos) como en el caso de la llegada de los productos chinos, para la comunidad de artesanas rarámuri ha representado, ciertamente este desplazamiento, pero a su vez una oportunidad de hacerse de recursos con un gasto menor para ellas. Así lo reflexionaba María Refugia, una de las artesanas que se encuentran a las afueras del Hotel Mirador: “hay personas que se molestan cuando vendemos artesanía del chilango, nos regañan pero es negocio para nosotros, nosotros compramos y vendemos porque a veces lo que nosotros hacemos no se vende”.

En fin, aun cuando no nos entendamos del todo, las nuevas formas de resistencia están ahí. Las organizaciones han sido un puente importante entre las comunidades rarámuri y el estado; un puente que les acerca de alguna manera al ininteligible lenguaje de las leyes y los procedimientos, y que equilibra su posición en términos de capacidad técnica para los diálogos. El papel de las organizaciones no gubernamentales tiene siempre aspectos sujetos al análisis como el protagonismo y la esencialización. Elementos que en un momento dado y como estrategia político-legal despliegan para defender la posesión que las comunidades guardan sobre su territorio, así como el significado de éste para su reproducción socio-cultural; esgrimiendo argumentos basados en “los tiempos inmemoriales”, “los usos y costumbres”, “el arraigo al territorio”. En este sentido, el proceso que han llevado las comunidades rarámuri en la defensa de sus territorios, desde mi perspectiva, marca un episodio importante en su historia, al hacer

uso de estrategias que les eran desconocidas, unirse a otras comunidades para su lucha y formar redes con el apoyo de organizaciones no gubernamentales.

Movimientos que Harvey (2003) denomina como “movimientos insurgentes contra la acumulación por desposesión”, y Leff (2004) como “movimientos de reapropiación (de la naturaleza) y resistencia (del ser)” debido a que no luchan por una mejor distribución ecológica y económica, sino por la recuperación de la propia identidad cultural vinculada al territorio y la reinención de los sentidos. Se reivindica una relación integral con la naturaleza, entendida como espacio vital que no puede escindirse del mundo social en términos de Svampa (2008), se basa en principios que no son nuevos, sino que representan una continuidad actualizada de experiencias de lucha anteriores que se anidan en la memoria colectiva de los pueblos. Evidencia una fuerte apuesta a la acción directa no convencional y disruptiva como principal herramienta de lucha, así como a la articulación y coordinación con otras organizaciones sociales y experiencias de resistencia (Seoane, 2006; Ouviaña, 2008; Svampa, 2008).

Sin duda, muchos retos aguardan a la comunidad rarámuri en este proceso de lucha, retos que poco a poco la vayan posicionando en la cabeza de sus propios procesos. Se lucha contra concepciones estáticas de lo que un rarámuri puede o no hacer; y se debe dejar de lado poco a poco el protagonismo –en ocasiones preocupante– de organizaciones y actores independientes que los acompañan en el camino. Protagonismo preocupante en cuanto a que estos actores llegan a desplazar a la población rarámuri tanto en las acciones como en las decisiones que les corresponde asumir en determinados espacios como los institucionales.

En este capítulo analicé como los procesos históricos de la desposesión han ocasionado que la comunidad rarámuri se organice y además de su “resistencia pasiva”, materializada en la sobrevivencia cotidiana a través de la cual sostienen su comunidad, la población ha comenzado senderos nuevos de capacitación y defensa de su territorio. Formando -con este fin- redes intercomunitarias y con organizaciones de la sociedad civil, que no sólo han sacudido a las autoridades gubernamentales, sino a la propia conceptualización que algunos rarámuri teóricos y gente cercana a las comunidades, han hecho del pueblo rarámuri, clasificándolos en general como un pueblo no confrontativo.

CONCLUSIONES

El objetivo general de esta tesis fue analizar cómo los sujetos rarámuri y los actores gubernamentales procesan el reconocimiento de la diversidad cultural en el estado de Chihuahua, teniendo como eje la instauración del Fideicomiso Turístico Barrancas del Cobre. Con el trabajo de campo y la revisión bibliográfica y documental pude conocer las principales políticas gubernamentales dirigidas al pueblo rarámuri en el siglo XX, las cuales fueron los principales antecedentes de la marginación e incorporación de los rarámuri a las actuales políticas multiculturales. Esta revisión histórica me permitió poner en perspectiva la creación del Fideicomiso Barrancas del Cobre, enfocándola como parte de un proceso largo de despojo y sujeción de las comunidades rarámuri. También me permitieron acercarme al contenido actual de la política multicultural y a la experiencia, participación y respuestas de la comunidad rarámuri, en este nuevo contexto de reconocimiento de la diversidad cultural.

Para desmenuzar el objetivo principal de la investigación construí cuatro ejes. El primero, fue el contraste entre algunas políticas gubernamentales del siglo XX enraizadas en la imaginación de las élites de Chihuahua como la Ley de la Raza Tarahumara, la creación de los ejidos, el desplazamiento de los rarámuri de sus tierras, y el cambio de estas políticas gubernamentales hacia el “reconocimiento” de derechos de los rarámuri asociadas al multiculturalismo del siglo XXI.

El segundo, consistió en el análisis de las actuales políticas multiculturales de reconocimiento de la diversidad cultural en el marco de estado neoliberal, que por un lado, fomentan el reconocimiento de derechos limitados y “ambiguos” como es el reconocimiento de la consulta previa y por otro, promueven la explotación de identidades culturales rarámuri a través del turismo.

En tercer lugar, el análisis de la incorporación de la población rarámuri a diversos procesos de desposesión como la explotación minera y forestal, la intromisión y el control social del narcotráfico; y la explotación identitaria y territorial a través del turismo étnico-cultural del Fideicomiso Barrancas del Cobres. Señalando las formas en que, la población rarámuri busca y se ajusta a los espacios de participación pero a la vez

reconoce las nuevas formas de desposesión a que están siendo sometidos y que se les ofrecen como la única posibilidad de “desarrollo”. Por último, el análisis de la manera en que los actores rarámuri procesan y responden a estos fenómenos de despojo y marginación, participando de las actividades turísticas pero cuestionando la vulneración de sus derechos, haciendo uso de nuevas estrategias de defensa, entre ellas la movilización y la implementación de procedimientos jurídicos.

Demostre que la política gubernamental del siglo XX y las actuales políticas multiculturales que el gobierno del estado de Chihuahua ha diseñado para el tratamiento de la población indígena, del siglo XX a las actuales políticas multiculturales, tiene un hilo conductor forjado en tres elementos: a) la marginación de la población rarámuri originada en la prevalencia de un fin único e inamovible de “modernidad” y “progreso”, respecto del cual se ubican en la posición de “incivilidad” y como pueblos sin “derecho” a la tierra; b) su incorporación en actividades económicas productivas que abonen a este fin, por lo general ajenas a sus prioridades; y c) la explotación de sus recursos, territorios e identidad; sustentada en el no reconocimiento de su posesión sobre el territorio, y la marginación del disfrute de derechos sociales y económicos.

Argumenté cómo las actuales políticas de reconocimiento de la diversidad cultural contemporánea en el estado de Chihuahua no han significado para el pueblo rarámuri una mejora en el respeto de sus derechos, sino que se han quedado a nivel de reconocer el “folclor” y desde ahí se constituyen en una nueva trinchera de desposesión. Una gran parte del pueblo rarámuri sigue en la “ilegalidad” de la posesión de sus tierras o bien sujetos a formas de propiedad no acordes a su sistema de organización como la propiedad ejidal. Un pueblo al que se insiste en sujetar a planes de “desarrollo” ajenos y además anclado en el concepto de “primitivo”, “natural” y “auténtico”, que le permite a la sociedad moderna satisfacer su necesidad de contacto con formas “distintas” a la dinámica occidental, y al capital explotar nuevos campos de mercado.

La materialización de la desposesión a partir de la diversidad cultural en Chihuahua es el Fideicomiso Barrancas del Cobre. En él se actualizan nuevas formas de acumulación capitalista a través de la desposesión de territorios de la comunidad rarámuri, y de la creación y comercialización de una identidad “estática” y “exótica”, que

ahora no se oculta, sino que se explota en el marco de un proyecto de estado neoliberal, que reconoce “ciertos” derechos culturales ambiguos que constituyen herramientas endebles para la defensa de las comunidades. El sostenimiento de la diferencia leído superficialmente como benéfico para las comunidades repara en la consolidación de estructuras de dominación.

Finalmente, demostré que la población rarámuri no es un sujeto pasivo en los procesos de la explotación capitalista y la marginación, sino que su propia existencia demuestra su capacidad de resistir. Sin embargo, esta actitud de resistencia también se ajusta a estas nuevas formas de agresión. La comunidad rarámuri agota todas las instancias posibles, jurídicas o no, para defenderse y posicionarse; confirmando que no se mantiene ajena al poder del capital y del estado. Aun cuando hace de la cultura un recurso participe en algunos espacios que se le imponen como su oportunidad de garantizar su posibilidad de supervivencia, sigue cuestionando la explotación de sus recursos naturales, territoriales y culturales.

Los procesos quedan abiertos y las comunidades rarámuri siguen en lucha contra la desposesión de sus recursos territoriales y culturales. A través de este trabajo sólo enfatizo la capacidad de acción de los sujetos rarámuri y cuestiono las visiones que los anclan como una comunidad intacta y “ancestral”. Con estos resultados, mi investigación aporta al estudio del multiculturalismo como política de gobierno permeada de los fines del capital, cuyo análisis en la región Tarahumara no se había realizado desde ninguna perspectiva, ni liberal-culturalista, ni neoliberal.

Sobre todo abono al estudio del multiculturalismo neoliberal materializado en una realidad concreta, como el Fideicomiso Turístico Barrancas del Cobre, que cuestiona la vigencia de los derechos indígenas y su alcance, y devela el interés real del reconocimiento de las diferencias culturales en Chihuahua.

Amplió los estudios sobre Barrancas del Cobre que no abordan la problemática del derecho de los rarámuri a sus recursos y territorios ignorados por este Fideicomiso; y sobre todo lo analizo como un espacio de explotación capitalista de la identidad, y como un ejemplo de los nuevos procesos de acumulación por desposesión.

Finalmente, cuestiono y a su vez abono a los estudios que sobre la “resistencia pasiva” existen y que enuncié en la introducción. La “resistencia pasiva” no es la única forma en que la comunidad rarámuri responde; comunidad que además no es homogénea. Dicha estrategia ya no es suficiente, ante las nuevas formas de explotación y marginación, la comunidad rarámuri cuestiona sus formas de responder y reelabora nuevas estrategias.

Quedan muchos cabos sueltos, como el papel del indigenismo oficial en esta dinámica a través de la Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas que ha permanecido ausente de las luchas de las comunidades, y que no consideré en esta investigación. Otro frente importante que no pude agotar fue ahondar en los procesos de las reformas indígenas y el involucramiento de las comunidades rarámuri, así como desentrañar cómo se interpreta y opera el derecho a la consulta previa, o cómo interpretó la Suprema Corte de Justicia la afectación cultural promovida por la explotación turística, como afectación a un pueblo o a una comunidad, o qué impactos ambientales generó el Fideicomiso Barrancas del Cobre.

Me quedan otras preguntas sobre la experiencia de las comunidades rarámuri involucradas en el turismo, y en la lucha contra el Fideicomiso Barrancas, que mis limitantes con el idioma no pudieron alcanzar. ¿Cómo los rarámuri interiorizan esta marginación? ¿Cómo viven un procedimiento jurídico? ¿Qué significa para los Siríame enfrentarse al Estado mexicano en la Comisión Interamericana? ¿Qué cambios individuales y comunitarios se actualizan a partir de la confrontación a los procesos de desposesión? ¿Qué otras formas adquiere el Estado en esta época global-neoliberal en regiones indígenas? Las respuestas a estas interrogantes quedan abiertas.

BIBLIOGRAFIA

Acuña Delgado, Ángel. (2003).

Tradicón y cambio cultural en la sociedad rarámuri: Semblanza de un conflicto. En Beatriz Pérez Galán y Gunther Dietz (Eds.), *Globalización, resistencia y negociación en América Latina* (pp. 247-269).

México: Catarata

Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1953).

Formas de gobierno indígena.

México: Imprenta Universitaria

Alonso, Ana María. (1997).

Thread of blood Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier.

Arizona: University of Arizona Press

Alonso, Ana María y Nugent Daniel. (2002).

“Tradiciones selectivas en la reforma agraria y la lucha agraria. Cultura popular y formación del estado en el ejido de Namiquipa Chihuahua”. En Gilberto M. Joseph y Daniel Nugent (Coord), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado* (pp. 175-210).

México: ERA

Altamirano, Graziella. (1992).

Andanzas en la sierra tarahumara.

México: Instituto Mora

Asencio, Raúl H., Pérez Galán, Beatriz, (Eds.). (2012).

¿el turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina.

Perú: Editorial Asociación Canaria de Antropología, PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural

Bajtín, Mijaíl. (1989).

Teoría y estética de la novela.

Madrid: Taurus

Bajtín, Mijaíl. (2000).

Yo también soy.

México: Alguara

Basauri, Carlos. (1929).

Monografía de los Tarahumaras.

México: Talleres gráficos de la Nación

Bello, Álvaro. (2006).
Multiculturalismo, ciudadanía y Pueblos Indígenas. ¿Un debate pendiente en América Latina?.
En Daniel Gutiérrez Martínez (Comp.), Multiculturalismo, Desafíos y perspectivas (pp.189-205).
México: COLMEX

Benítez, Fernando. (1967).
Viaje a la tarahumara.
México: ERA

Bennett, Wendel C. y Robert M. Zing. (1978).
Los tarahumaras, una tribu india del Norte de México.
México: Instituto Nacional Indigenista

Boccaro, Guillaume. (2005).
"Mundos nuevos en las fronteras del Mundo Nuevo". Debates, edición en internet, febrero de 2005. [URL:http://nuevomundo.revues.org/index426.html](http://nuevomundo.revues.org/index426.html) Consultado el 13 de marzo de 2013.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1995).
Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla. Tomo 2 (pp.564-480)
México: INAH/INI

Bourdieu, Pierre. (1999).
"Comprender". En La miseria del mundo.
México: FCE

Bourdieu, Pierre y Jean Claude-Passeron. (2001).
Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica, en Bourdieu, Pierre y Jean Claude-Passeron. La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza.
España: Popular

Bruner, Eduard. (1986).
"Experience and its expressions". En Turner and Bruner (Ed.) The anthropology of experience.
USA: University of Illinois Press.

Carbonell, Miguel. (2001).
La constitución en serio: multiculturalismo, igualdad y derechos sociales.
México: Porrúa. Universidad Nacional Autónoma de México

Chávez, Chávez, Jorge. (2008).
Orígenes del indigenismo.
México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Chávez, Chávez, Jorge. (2008).

El Indigenismo Chihuahuense Durante el Porfiriato

México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Clavero, Bartolomé. (2008).

Geografía Jurídica de América Latina: Pueblos Indígenas entre Constituciones Mestizas.

México: Siglo XXI

Comaroff, John L. y Jean. (2011).

Etnicidad S.A.

Buenos Aires: Katz

Composto, Claudia. (2012).

Acumulación por despojo y neoextractivismo en América Latina. Una reflexión crítica acerca del Estado y los movimientos socio-ambientales en el nuevo siglo. Astrolabio, 8.

Culler, Jonathan. (1988).

Framing the sing. Criticism and institutions.

Oklahoma: University of Oklahoma

De Alcázar Chávez, Martín. (1999).

Ciudadanía multicultural o Ciudadanía indígena: Hacia una concepción de ciudadanía diferenciada. En Jorge Nieto Montesinos (Comp.), Sociedades multiculturales y democracias en América Latina (pp. 43-58).

México: Unesco/Unidad para la cultura Democrática y la Gobernabilidad

De la Cruz Santiago, Vicente. (1999).

La multiculturalidad en la legislación: la experiencia de México. En Jorge Nieto Montesinos (Comp.), Sociedades multiculturales y democracias en América Latina (pp. 321-326).

México: Unesco/Unidad para la cultura Democrática y la Gobernabilidad

Díaz Polanco, Héctor. (2006).

Elogio de la Diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia.

México: Siglo XXI.

Díaz Polanco, Héctor. (2005).

“Etnofagia y multiculturalismo”.

México: Siglo XXI

Díaz Polanco, Héctor, Consuelo Sánchez. (2002).

México Diverso. El debate por la autonomía.

México: Siglo XXI

Dunne, Peter Masten. (1958).

Las Antiguas Misiones de la Tarahumara, Volumen 2. Colección figuras y episodios de la historia de México.

México: Jus

- Embriz, Arnulfo Osorio. (1992).
Pueblos Indígenas y Acciones Indigenistas en México.
México: INI
- Favre, Henry. (1998).
El Indigenismo.
México: Fondo de Cultura Económica
- Fontana, Bernard L. (1997).
Tarahumara: Were Night Is the Day of the Moon.
Arizona: University of Arizona Press
- Fraser, Nancy. (1997).
Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postcolonialista.
Bogotá: Universidad de los Andes
- Geertz, Clifford. (1987).
La interpretación de la cultura.
Barcelona: Gedisa
- Gilly, Adolfo y Roux, Rhina. (2009).
“Capitales, tecnologías y mundos de la vida: el despojo de los cuatro elementos”. Herramienta,
40
- González Herrera, Carlos. (1992).
Misiones Jesuitas en la Tarahumara siglo XVIII
México: Buena Prensa
- González Herrera, Carlos y Ricardo León García. (1995)
Civilizar o exterminar Tarahumaras y apaches en Chihuahua
México: CIESAS-INI
- González Rodríguez, Luis. (1985).
Tarahumara.
México: Chrysler de México S.A
- González Rodríguez, Luis. (1992).
Crónicas de la Sierra Tarahumara.
Chihuahua: Camino
- Guber, Rosana. (2001).
La etnografía: método, campo y reflexividad.
Bogotá: Grupo editorial Norma.
- Gutiérrez Martínez, Daniel. (2006).
Multiculturalismo, Desafíos y perspectivas.
México: COLMEX

- Green, Linda. (1999).
Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala.
Columbia: Columbia University Press
- Hale, Charles R. (2007).
“Más que un indio” Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala.
Guatemala: AVACNSO
- Hale, Charles R. (2005).
Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *Polar*, vol. 28, 1.
- Harvey, David. (2007).
Breve historia del neoliberalismo.
Madrid: Akal.
- Harvey, David. (2003).
El nuevo imperialismo.
Madrid: Akal.
- Harvey, David. (2011).
El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión.
Madrid: Akal
- Harvey, David. (1996).
Justice, Nature & the Geography of Diference. Blackwell.
Oxford: Blakwell
- Harvey, David. (1990).
La condición de la posmodernidad Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.
España: Amorrout
- Harvey, David. (2006).
Spaces of Global Capitalism.
New York: Verso.
- Herrera Bautista, Arturo Mario. (2010).
La vida en los intersticios. Estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua.
México: ENAH
- Herrera, Carlos González y Ricardo León García. (1995).
Civilizar o exterminar Tarahumaras y apaches en Chihuahua.
México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social
- Hirsch, Joachim. (2001).
El Estado nacional de competencia.
México: UAM

- Honneth, Axel. (2010).
Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social.
Madrid: Akal
- Kennedy, John G. (1970).
Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil.
México: Instituto Indigenista Interamericano
- Kimlycka, Will. (1996).
Ciudadanía multicultural.
Barcelona: Paidós.
- Lartigue, Francois. (1983).
Indios y bosques. Políticas forestales y comunales en la Sierra Tarahumara.
México: Ediciones de la Casa Chata
- Lazo Briones, Pablo. (2010).
Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad.
México: Universidad Iberoamericana
- Leff, Enrique. (2004).
Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza.
México: Siglo XXI
- León García, Ricardo. (1992).
Misiones jesuitas en la Tarahumara Siglo XVIII.
México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
- Lumholtz, Carl. (1985).
El México desconocido.
México: INAH
- Luxemburgo, Rosa. (1967).
La acumulación del capital.
México: Grijalbo
- Mancera, Federico, Alonso Domínguez y Arturo Herrera. (1998).
Impactos culturales del Plan Maestro “Barrancas del Cobre”.
México: Instituto Chihuahuense de la Cultura
- Martuccelli, Danilo. (2006).
Las contradicciones políticas del multiculturalismo. En Daniel Gutiérrez Martínez, (Comp.),
Multiculturalismo, Desafíos y perspectivas (pp.125-147).
México: COLMEX.
- Marx, Carlos. (1969).
La acumulación originaria del capital.
México: Grijalbo

- McLaren, Peter. (1997).
Pedagogía crítica y cultura depredadora.
Barcelona: Paidós
- Merrill, William. (1992).
El catolicismo y la religión moderna de los rarámuris. El contacto entre españoles e indígenas en el norte de la Nueva España.
México: UACJ
- Merrill, William. (2000).
La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya al final de la época colonial, Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff
México: UNAM
- Meyer, G. (1996).
Sobre los conflictos sociales, económicos, ecológicos e interétnicos en la Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua. Informe para la Secretaría de Relaciones Exteriores.
Chihuahua: ENAH.
- Meza Flores, Mayra Mónica. (2001).
San José Baquéachi: historia de un ejido tarahumara que resiste al despojo de sus tierras.
México: Instituto Chihuahuense de la Cultura. Solar
- Mignolo, Walter. (2003).
Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.
Madrid: Akal
- Molinari, Claudia y Eugeni Porras (Coord). (2001).
Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara.
México: INAH
- Montanaro, María Esther. (2010).
¿Exclusión o integración? La promulgación de la Ley Creel en la Sierra Tarahumara. México: El Colegio de Chihuahua
- Montemayor Naranjo, Asención. (1995).
Tarahumara.
México: Aguilar
- Neuman, P. José y Luis González Rodríguez (Eds.). (1991).
Historia de las rebeliones de la sierra Tarahumara.
México: Camino
- Ocampo, Manuel. (1950).
Historia de la Misión Tarahumara
México: Buena Prensa

- Ouviña, Hernán. (2008).
“Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción de poder popular”. En VVAA Reflexiones sobre el poder popular.
México: El Colectivo.
- Pérez Galán, Beatriz y Gunther Dietz (Eds.). (2012).
Globalización, resistencia y negociación en América Latina.
México: Catarata
- Plancarte, Francisco M. (1954).
El problema indígena tarahumara.
México: Instituto Nacional Indigenista
- Poole, Deborah y Veena Das. (2008).
El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. Cuadernos de Antropología Social, 27, 19-52.
- Powell. Y.G. (1972).
“Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la Reforma”. Historia Mexicana, vol.XXI, núm. 4, abril-junio.
- Ramírez Romero, Silvia Jaqueline. (2007).
Derechos indígenas y redes de mediación política en la tarahumara: Los actores sociales y su interrelación con el conflicto territorial de pino gordo por la tierra y el bosque, México.
Tesis de Doctorado.
México - FLACSO
- Reina, Leticia. (1980).
Las rebeliones campesinas en México.
México: Siglo XXI
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010).
Chíxinakax Utxiwa una Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.
Buenos Aires: Tinta Limón
- Robles, J. Ricardo. (1992).
“Los Rarámuri-Pagótuame”. En M. Marzal (Edit.), El rostro indio de Dios.
México: Centro de Reflexión Teológica/Universidad Iberoamericana
- Rodríguez Garavito, César A. y Luis Carlos Arenas. (2007).
Derechos Indígenas, activismo transnacional y movilización legal: la lucha del pueblo U´wa en Colombia. En Boaventura de Sousa Santos, César A. Rodríguez Garavito (Eds.), El derecho y la globalización desde abajo (pp. 217-239).
México: Anthropos
- Rodríguez, Luis. (1982).
Tarahumara La sierra y el Hombre.
México: Camino S.A. de C.V.

Rocwell, Elsie. (2009).
La experiencia etnográfica.
Barcelona: Paidós

Romano, Agustín. (1962).
“El INI en la Tarahumara”. *Acción Indigenista*, 103

Roseberry, W. (1989).
Anthropologies and histories: essays in cultura, history, and political economy.
New Brunswick: Rutgers University Press

Roseberry, W. (2002).
“Hegemonía y el lenguaje contencioso”, en Gilberto M. Joseph y Daniel Nugent (Coords.),
Aspectos cotidianos de la formación del Estado (pp. 213-226).
México: ERA

Sariego Rodríguez, Juan Luis. (2002).
El Indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua.
México: CONACULTA INAH

Sariego Rodríguez, Juan Luis. (2002).
La cruzada indigenista en la tarahumara. *Alteridades*, 12, 129-141

Sariego Rodríguez, Juan Luis. (2008).
La sierra Tarahumara: travesías y pensamientos.
México: INAH

Sariego Rodríguez, Juan Luis. (1929).
Monografías de los tarahumara

Sariego Rodríguez, Juan Luis. (2010).
Prólogo. En Montanaro, María Esther. (2010), *¿Exclusión o integración? La promulgación de la Ley Creel en la Sierra Tarahumara* (p. 13).
México: El Colegio de Chihuahua

Scribano, Adrián. (2008).
El proceso de investigación social cualitativo.
Buenos Aires: Prometeo

Scott J. C. (1985).
Weapons of the weak: everyday forms of resistance.
New Haven and London: Yale University Press

- Seoane, José; Taddei, Emilio y Algranati, Clara. (2006).
 “Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina”. En Atilio Borón y Gladys Lechini, (Comps.), Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina (pp. 227-250).
 Buenos Aires: CLACSO
- Sieder, Rachel .(2007).
 Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas.
 Londres: Universidad de Londres. Instituto para el Estudio de las Américas
- Sieder, Rachel. (2002).
 Pluralismo Legal y Globalización Jurídica: Retos del Multiculturalismo En América Latina, III Encuentro: Pluralismo Jurídico: Presente y Futuro.
 Guatemala: Red Latinoamericana de Antropología
- Stavenhagen, Rodolfo. (1999).
 Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas. En Sociedades multiculturales y democracias en América Latina (pp.17-36)
 México: Unesco, Unidad para la Cultura Democrática y la Gobernabilidad. COLMEX
- Svampa, Maristella. (2008).
 Cambio de época. Movimientos sociales y poder político.
 Buenos Aires: Siglo XXI
- Taylor, Charles. (1993).
 El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”.
 México: Fondo de Cultura Económica
- Toledo, Víctor. (1992).
 “Latinoamérica: crisis de civilización y ecología política”. Edición de internet.
<http://www.ecologiasocial.com/biblioteca/ToledoCrisisEcologiaPolitica.htm> Consultada el 15 de enero de 2013
- Turner, John Kennet. (1908).
 México Bárbaro.
 México: Leyenda
- Ulloa Aguirre, Pablo, Armando González. (2008).
 El Multiculturalismo. Una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los casos específicos.
 México: Universidad Autónoma de México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Plaza y Valdés. S.A. de C.V
- Uprimny, Rodrigo. (2011).
 Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: Tendencias y Desafíos. En César Rodríguez Garavito (Cord.), El Derecho en América Latina un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI (pp.109-138).
 Buenos Aires: XXI

Urteaga, Augusto. (1997).

“Narrativas etnográficas en la Sierra Tarahumara”. *Frontera Norte*, 18, pp. 197-208

V. Orozco. (2000).

“El conflicto entre apaches, rarámuris y mestizos en Chihuahua durante el siglo XIX. En Marie-Areti Hers, et.al. (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff* (pp.683-692).

México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Instituto de Investigaciones Estéticas. Instituto de Investigaciones Históricas

Valladares de la Cruz, Laura R. (2009).

Colonizando el multiculturalismo. Resistencia y adaptación entre los pueblos indios en tiempos multiculturales. En Valladares, Laura, Maya Lorena López y Margarita Zárite (Comp.), *Estados Plurales. Los retos de la Diversidad y Diferencia*.

México: UAM-Juan Pablos

Vargas Piñera, Luis. (1909).

Invocación a la raza tarahumara. *Revista Chihuahuense*, 2 y 3

Vega Cantor, Renan. (2009).

“Crisis civilizatoria”. *Revista Herramienta*, 42, edición de internet.

<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-42/crisis-civilizatoria> Consultado el 17 de marzo de 2013

Velasco, Pedro de. (1987).

Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar.

México: Centro de Reflexión Teológica

Vich, Víctor. (1999).

La Nación en venta: Bicheros, Turismo y Mercado en el Perú Contemporáneo. En Jorge Nieto Montesinos (Comp.), *Sociedades multiculturales y democráticas en América Latina* (pp. 159-168).

México: UNESCO

Walsh, Catherine (Ed.). (2005).

Pensamiento crítico y matriz (de) colonial reflexiones latinoamericanas.

Panamá: Abya Yala

Wallerstein, Immanuel. (1997).

“Ecología y costes de producción capitalistas: no hay salida”. Ponencia presentada en las Jornadas PEWS XXI “The Global Environment and the World System”.

Santa Cruz: Universidad de California

Wallerstein, Immanuel. (2010).

El capitalismo histórico.

México: Siglo XXI

Wampler, Joseph. (1978).

La Barranca del Cobre México. La región e historia de los indios tarahumaras y de los ferrocarriles de Chihuahua al pacífico.

Berkeley: Universidad de Berkeley

Williams, Jr., Robert A. (2012).

Savage Anxieties the Invention of Western Civilization.

New York: Palgrave Mac Millan

Wolf, E. (1982).

Europa y los pueblos sin historia.

México: Fondo de Cultura Económica

Yrigoyen Fajardo, Raquel Z. (2011).

El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En César Rodríguez Garavito (Cord.), El Derecho en América Latina un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI (pp. 139-160)

Buenos Aires: Siglo XXI.

Yúdice, George. (2002).

El Recurso de la Cultura

Barcelona: Gedisa

Zizek, Slavij. (1988).

“Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En Jameson F. y S. Zizek. Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo (pp. 137-176).

Buenos Aires-México: Paidós.

Otros documentos:

- Decreto 409/96 IPO que autoriza la celebración del Fideicomiso Barrancas del Cobre
- Estrategias de desarrollo del proyecto barrancas del Cobre
- Expedientes procesales de las comunidades de Bakajípare y Wetosachi, civiles y agrarios.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Encuentro Estratégico de Organizaciones-Redes por la Incidencia, Costa Rica, 19 a 21 de agosto del 2003, Avances de la Legislación de Paraguay y Panamá sobre Tierra y Territorio de los Pueblos Indígenas, Documento preliminar, “Tierra y Territorialidad Indígena en el Paraguay”, Rodrigo Juan Villagra Carron; “Tierra y Territorio Indígena en Panamá”, Héctor Huertas.
- Informe elaborado para Fonatur por D. Eulogio Bordas, Presidente de THR International Tourism Consultants, agosto 2003
- Minutas de reunión del Programa Interinstitucional de Atención al Indígena PIAI
- Plan Maestro Barrancas del Cobre
- Plan estatal de desarrollo 2010
- Resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación sobre la demanda de amparo de la comunidad de Wetosachi