

Antropología reciente de Chihuahua

Tras los catrachos que no regresaron
Barbara Beltramello



Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Rafael Tovar y de Teresa

Presidente

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Sergio Raúl Arroyo García

Director General

Bolfy Efraín Cottom Ulín

Secretario Técnico

Alba Alicia Mora Castellanos

Secretaria Administrativa

Francisco Barriga

Coordinador Nacional de Antropología

Eduardo Vázquez Martín

Coordinador Nacional de Difusión

Héctor Toledano

Director de Publicaciones, CND

Gloria Falcón

Subdirectora de Vinculación y Extensión Académica, CNA

Benigno Casas

Subdirector de Publicaciones Periódicas, CND

Agradecimientos

A Barbara Beltramello por permitirnos la reproducción de una parte de su obra fotográfica en la sección *Portafolio*.

Las viñetas que acompañan a este número fueron tomadas de Gustavo Palacios Flores (coord.), *Geometrías de la imaginación. Diseño e iconografía. Chihuahua, México*, Instituto Chihuahuense de Cultura-Conaculta, 2008.

Diario de Campo

Nueva época, núm. 11, enero-marzo 2013

Director

Francisco Barriga

Consejo Editorial

Carmen Morales, Dora Sierra,

Saúl Morales, José Antonio Pompa

Coordinación editorial

Gloria Falcón

Coordinadores de Expediente

Esperanza Penagos Belman y José Francisco Lara Padilla

Asistente de edición

Enrique González

Cuidado editorial y diseño

Raccorta

Administración

Sandra Zamudio

Investigación iconográfica

Mariana Zamora

Apoyo secretarial

Alejandra Turcio

Envío zona metropolitana y estados

Marco A. Campos, Fidencio Castro, Juan Cabrera,

Concepción Corona, Omar González, Graciela Moncada

y Gilberto Pérez

Imagen de portada

Barbara Beltramello, *Nolbia Navarro en la manifestación*

en el Claustro de Sor Juana, ciudad de México, durante

la Caravana de las Madres de Migrantes Desaparecidos, 2012

Diario de Campo, nueva época, núm. 11, enero-marzo de 2013, es una publicación trimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo núm.: en trámite. ISSN: en trámite. Licitud de título: en trámite. Licitud de contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Offset Reboán, S.A. de C.V., Av. Acueducto 115, Col. San Lorenzo Huipulco, C.P. 14370, Deleg. Tlalpan, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, séptimo piso, Col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 30 de abril de 2013, con un tiraje de 2 000 ejemplares.

Índice

Presentación 3

QUEHACERES

La investigación arqueológica en Tamaulipas durante el cambio de siglo y la primera década del siglo XXI 4

Gustavo A. Ramírez Castilla

EXPEDIENTE

Antropología reciente de Chihuahua

Archivos y transparencia en Chihuahua 10

Sofía Pérez Martínez

Avances en el estudio de los cazadores-recolectores del norte centro 14

Arturo Guevara Sánchez

El ejercicio del peritaje antropológico en Chihuahua. El escenario jurídico 17

Víctor Hugo Villanueva

Globalización, identidad y lucha agraria en el noroeste de Chihuahua 24

Esperanza Penagos Belman

Religión, un concepto insuficiente para el caso rarámuri en el Alto Río Conchos 31

Abel Rodríguez

Territorialidad y gobierno indígena entre los rarámuri de la sierra de Chihuahua 37

Juan Luis Sariego Rodríguez

El peritaje antropológico en la sierra Tarahumara. Hacia una interculturalidad más equitativa. Clasificación y sistematización del acervo de peritajes antropológicos realizados en el estado de Chihuahua 42

José Francisco Lara Padilla

Oralidad guarijío: sabiduría indígena y normatividad social 49

Claudia Jean Harriss Clare

El Camino Real de Tierra Adentro: un sendero recorrido 55

Elsa Rodríguez García

PORTAFOLIO

Tras los catrachos que no regresaron

Barbara Beltramello 60

CARA A CARA

La pendiente reconciliación con las culturas de Sonora

Entrevista con la doctora Raquel Padilla 72

Alma Olguín Vázquez

INCURSIONES

Teresa Mora Vázquez, *Testimonios de Tizapán. Memoria y olvido de un pueblo originario de la ciudad de México*, México, INAH, 2012 76

Mette Wachter

Luis Eduardo Gotés, Ana Paula Pintado, Nicolás Olivos, Angélica Pacheco, Marco Vinicio Morales y Daniela de la Parra (coords.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*, México, INAH, 2012 78

Ana Paula Pintado Cortina

Ana Paula Pintado, *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, México, INAH (Estudios monográficos, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2012 79

Sergio Raúl Arroyo

EXCURSIONES

EL PASEO DE LA REFORMA EN LA MIRADA DEL DOCTOR SILVIO ZAVALA 82

Beatriz Nieves

COSTUMBRE

MÚSICOS DEL SON RECIBEN EL PREMIO NACIONAL DE CIENCIAS Y ARTES 2012 84



Presentación

El boletín *Diario de Campo* invita en esta ocasión a mirar y repensar el norte, para saber un poco más respecto a algunas investigaciones que se realizan en tan vasta región del país. Al haber muchos nortes, tanto históricos como en el imaginario contemporáneo, no alcanzaremos a cubrirlos todos, pero sí a ofrecer un panorama diverso sobre investigaciones que se realizan fundamentalmente en Chihuahua. El *Expediente*, “Antropología reciente de Chihuahua”, coordinado por Esperanza Penagos y José Francisco Lara, se conforma de nueve ensayos que retoman temas clásicos como estudios de cazadores-recolectores y otros como la lucha agraria o experiencias de peritaje antropológico.

Otra cara del norte se presenta en *Quehaceres*, con un bosquejo sobre 16 años de investigación arqueológica en Tamaulipas desde el Centro INAH de esa entidad. Por otra parte, en *Portafolio* las fotografías nos muestran uno de los rostros de la migración centroamericana con rumbo a Estados Unidos. Hemos titulado a este ensayo fotográfico “Tras los catrachos que no regresaron”, integrado por fotografías de Barbara Beltramello, debido a que forman parte de una investigación de la fotógrafa sobre la participación de madres de jóvenes desaparecidos en la caravana Liberando la Esperanza. Mientras realizaba su trabajo, la italiana conoció a doña Nolbia y decidió acompañarla de regreso a El Panal, Honduras, para retratar aspectos del pueblo que nunca más vio regresar a su hijo. En tales imágenes a México entero le corresponde ser parte de ese norte feroz con aquéllos en busca de migrar a Estados Unidos, impulsados por la esperanza de obtener trabajo allá.

Para completar algo del panorama sobre el norte, Alma Olgún entrevista para la sección *Cara a Cara* a la historiadora Raquel Padilla, y en su colaboración “La pendiente reconciliación con las culturas de Sonora” la entrevistada nos ofrece un interesante boceto sobre las culturas en el estado de Sonora.

Excursiones nos muestra algo más del fondo documental de la Biblioteca Nacional de Antropología con “El Paseo de la Reforma en la mirada del doctor Silvio Zavala”, donde se reseña el interés de este investigador en preservar la integridad arquitectónica y estética de la citada vialidad. Las cartas y documentos de investigación del doctor Zavala de seguro captarán la atención de investigadores interesados en la memoria histórica, la planeación urbana y el uso político de los espacios públicos, entre otros muchos temas.

Finalmente, entre las reseñas incluimos dos libros de reciente publicación por parte del INAH, los cuales tratan sobre el norte y, en concreto, de Chihuahua: *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico* y *Los hijos de Riosi y riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. En ambos casos se trata de resultados que llevaron años de investigación en aquella entidad.

Esperamos que este número amplíe nuestras miras respecto al norte del país y nos sugiera otras lecturas.

La investigación arqueológica en Tamaulipas durante el cambio de siglo y la primera década del siglo XXI*

Gustavo A. Ramírez Castilla**

En junio de 1995 se creó el Centro INAH Tamaulipas (Citam), cuyas primeras instalaciones se establecieron en un rincón de las oficinas del Instituto Tamaulipeco de Cultura (ITC), en el Ex asilo Vicentino de Ciudad Victoria, durante la gestión de María Teresa Franco y González Salas como directora general del INAH. La primera directora del Citam fue la historiadora Maribel Miró Flaquer, quien con el apoyo del ingeniero Ricardo Deustch Carbajal en la administración llevó a cabo las primeras acciones para dar a conocer las funciones del INAH e integrarlo a la dinámica de la sociedad tamaulipeca. La tarea no fue fácil, pues si bien durante la década de 1940 hubo una oficina del INAH en Reynosa, a cargo de la arqueóloga María Antonieta Espejo, salvo algunos trabajos de interés arqueológico y paleontológico ésta no causó mayor impacto, por lo que se desconoce hasta la fecha el alcance de su presencia en el estado. Correspondió entonces a la incipiente representación federal dar los primeros pasos en la consolidación de una firme presencia por todos los rincones de Tamaulipas, con el objetivo de llevar a cabo las labores de protección, conservación, investigación y difusión del patrimonio cultural en la entidad, encomendadas por ley al INAH.

La presencia del arqueólogo Noel Morelos, entonces adscrito a la Dirección de Investigación y Conservación del Patrimonio Arqueológico (DICPA) del INAH, inyectó entusiasmo a la escasa actividad cultural del estado y su capital. Morelos se hizo cargo del proyecto arqueológico El Sabinito, en origen bajo la dirección del maestro Jesús Nárez Zamora, del Museo Nacional de Antropología. Así, entre 1995 y 1998 se

dio a la tarea de explorar y restaurar más de 40 edificios en El Sabinito, además de realizar la delimitación poligonal. En paralelo, elaboró el "Atlas arqueológico de Tamaulipas", en el que registró más de 250 sitios. De igual forma se hizo cargo del Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede), con el que se delimitaron las parcelas con vestigios arqueológicos que deberían quedar fuera de reparto ejidal. Los años en que Noel Morelos permaneció en la entidad fueron fructíferos. Aunque no estuvo adscrito al Citam, su colaboración y experiencia ayudaron a consolidar a la naciente institución.

En febrero de 1997 se integró el autor de este texto, quien obtuvo su plaza en el año 2000, para atender la creciente demanda de inspecciones y salvamentos arqueológicos. Los años subsecuentes se integrarían de manera temporal los arqueólogos Alejandra Sosa Florescano, Sixto Rodríguez Rosas, Víctor Hugo Valdovinos Pérez y, en 2001, la doctora Sophie Marchegay. Uno de los primeros trabajos a cargo de quien esto escribe fue el mantenimiento mayor de la pirámide de Las Flores, en Tampico, que consistió en una limpieza general del monumento, eliminación de flora parásita, hongos y consolidación de los aplanados. También se colocaron nuevas cédulas.

Para 1998 se realizó el primer salvamento arqueológico en la carretera Rumbo Nuevo. Durante este proyecto se localizaron 22 nuevos sitios arqueológicos en los alrededores de Ciudad Victoria, así como un conjunto de entierros con vasijas. Ese mismo año, en el centro de Tampico, se realizó un salvamento en la red de media y baja tensión de telefonía, durante el cual se recuperaron algunos materiales interesantes de principios del siglo xx.

El año de 1999 estuvo lleno de actividad, primero con un salvamento en las inmediaciones de la Presa Internacional

* Dedicado a todos los compañeros investigadores, arquitectos, técnicos, manuales y administrativos que a lo largo de 16 años han contribuido a forjar el Centro INAH Tamaulipas.

** Centro INAH Tamaulipas.

Falcón. El salvamento Velero-Jaujal surgió a partir del estudio de exploración geosismológica para ubicar mantos de gas por parte de Pemex. Al término se habían localizado más de 50 sitios de cazadores-recolectores y cientos de artefactos de piedra, los cuales motivaron la realización de dos “cursos-taller de análisis tecnológico de artefactos líticos”, impartidos en 2000 y 2001 por el doctor Steve Tomka, de la Universidad de Texas en San Antonio. La tesis “Tecnología lítica de la zona de la Presa Internacional Falcón, Tamaulipas. Aplicación del método de análisis tecnológico en herramientas y artefactos bifaciales arqueológicos”, de Carlos Vanueth Pérez Silva, es producto de ese salvamento y talleres.

A mediados del mismo año se realizó un rescate en el Colegio Americano de Tampico. La construcción de una cancha deportiva destruyó un espacio habitacional de la antigua aldea de Tancol. La maquinaria arrasó varios entierros del Posclásico, no obstante que se recuperaron materiales de concha, hueso y cerámica de gran interés. Más tarde se atendió una denuncia de afectación en la colonia Tierra Alta, municipio de Tampico, por la introducción del servicio de agua potable, que derivó en un rescate que el Citam llevó a cabo. Éste resultó en el hallazgo de un enterramiento doble de individuos femeninos, con una rica ofrenda de cobre, oro y concha, que ha motivado amplios estudios y varias publicaciones, incluida la del anuario científico titulado “La science au présent” (2002). También en 1999 asumió la dirección del Citam la abogada Nora Ahumada Sánchez.

El inicio del siglo XXI estuvo marcado por los salvamentos en líneas de transmisión eléctrica de la CFE. El proyecto L. T. Altamira-Champayán, en el año 2000, permitió localizar más de 20 sitios del Preclásico tardío y el Posclásico con una amplia muestra de cerámica en el municipio de Altamira. En 2001 la L. T. Champayán-Anáhuac-Potencia permitió extender las exploraciones hacia secciones de la Huasteca veracruzana y potosina. Hacia finales del mismo año se inició el salvamento L. T. Río Escondido-Arroyo Coyote, que abarcó más de 170 kilómetros de recorrido entre los municipios de Nuevo Laredo, Tamaulipas y Nava, Coahuila, gracias al cual se localizaron 72 sitios de cazadores-recolectores, con miles de artefactos de piedra. Entre otros elementos de interés se encontraron pinturas rupestres y petrograbados. Uno de los sitios reveló la presencia de tumbas prehispánicas de piedra apilada, aunque no fue posible explorarlas.

El proyecto “Adecuación del sitio arqueológico Tammapul”, en 2001, surgió del interés del presidente municipal de Tula por generar un foco de atracción turística en una de las zonas más deprimidas de la entidad, donde la aridez del suelo

dificulta la industria agropecuaria. Éste constó de tres temporadas, financiadas con recursos del Programa de Empleo Temporal (PET) de la Sedesol. Los trabajos se enfocaron en la liberación y consolidación del monumento mayor: un edificio de planta circular de 10 metros de altura, con tres épocas constructivas visibles. Los materiales cerámicos demostraron que el asentamiento no es huasteco, sino que estaba ligado culturalmente con la región de Río Verde, en San Luis Potosí, cuyo desarrollo se dio entre los años 700 y 1000 d.C. Un análisis de los rasgos y relaciones del sitio se presentó en la tesis “Tammapul, una jefatura en la región de Tula, Tamaulipas”, sustentada en 2008 por Diana Paulina Radillo Rolón.

Para entonces era una necesidad apremiante que el Citam contara con un edificio propio y adecuado a sus funciones, por lo que antes de que concluyera 2001 se obtuvo el comodato de un antiguo edificio de ladrillo del siglo XIX que en origen formó parte de la ex hacienda de Tamatán. El inmueble, que también fue granero, fábrica de hielo y Escuela Campesina, Normal Rural y de Especialidades, se recuperó del abandono para convertirse en las magníficas instalaciones que hoy en día tenemos.

Entre 2002 y 2005 se integraron de manera temporal al Citam los arqueólogos Francisco Mendoza Pérez, Francisco Mayén Anguiano, Tehua Osnaya Rodríguez; Morrison Limón Boyce y Diana Paulina Radillo Rolón. Durante esos años se llevaron a cabo varios salvamentos y rescates arqueológicos, sobre todo los del kilómetro 40, Isla de la Pitahaya y Nuevo Amanecer, que aportaron materiales del Preclásico tardío y Posclásico de la zona huasteca. Durante ese periodo también asumió la dirección del centro el ingeniero Luis Carlos Torre Gómez.

El año 2006 se inició con otro gran salvamento arqueológico en la zona aledaña a la presa Falcón, donde Pemex llevó a cabo un estudio geosismológico tridimensional para localizar mantos gasíferos. El proyecto Corindón-Reno Sur 3D localizó más de mil campamentos de cazadores-recolectores en una superficie de 518 kilómetros cuadrados. El estudio del patrón de asentamientos permitió consolidar una tipología de sitios surgida del salvamento Río Escondido-Arroyo Coyote, y también produjo la tesis “¿Sedimentarismo o nomadismo? Los recolectores-cazadores de la confluencia de los ríos Salado y Bravo”, presentada en 2009 por Víctor Hugo Valdovinos Pérez.

En 2006 también se inició el salvamento arqueológico Puerto Altamira, a raíz de una denuncia que databa de 2002. El estudio abarcó 10 mil hectáreas y se han localizado 13 sitios arqueológicos, el primero de los cuales, Lomas del

Real, es el mayor de todos. Se han realizado tres temporadas (2006, 2007 y 2008) y se acordó continuar en 2011. Ese salvamento ha dado luces sobre la vida cotidiana de una aldea del Preclásico tardío (600 a.C.-100 d.C.) situada frente al mar. El estudio integral del material osteológico realizado por Jesús Velasco ha proporcionado una idea general de las condiciones precarias de salud y alimentación de esa población, reflejadas en el caso extremo de una mujer (identificada como "E47") cuyos huesos revelan una severa osteoartritis, con diferentes cuadros de infección, desnutrición y sífilis. El único montículo existente ha proporcionado información abundante sobre sistemas constructivos y funerarios, además de piezas de jadeíta y otros objetos que revelan relaciones de intercambio a larga distancia. El proyecto ha permitido además la colaboración multidisciplinaria e interinstitucional entre el INAH, la Dirección de Antropología Física (DAF), la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y el Centro de Investigación en Ciencia Aplicada y Tecnología Avanzada (Cicata), Unidad Altamira, del Instituto Politécnico Nacional, con el objetivo de llevar a cabo estudios arqueométricos y moleculares de los materiales, cuyos resultados preliminares se han presentado ya en congresos nacionales e internacionales.

Ese mismo año obtuvo su plaza allí el arqueólogo Carlos Vanueth Pérez Silva, y en mayo se notificó al Citam el hallazgo de una escultura del "Señor de los Muertos" en el ejido Celaya, municipio de El Mante. Más tarde se localizó un altar con bajorrelieves semejante a los de Cholula, Puebla, hallazgo que dio pie a un rescate y al planteamiento de un proyecto de exploración del sitio arqueológico, el cual se vislumbra como uno de los más grandes e importantes de la Huasteca tamaulipeca. El sitio Celaya-El Truinfo II conserva más de 50 estructuras de tierra de grandes dimensiones de los años 1200-1500 d.C., con contextos inalterados. En 2008 se realizó la primera temporada de prospección y mapeo a cargo de Carlos V. Pérez Silva. Entre esos años y 2009 el propio Pérez Silva y Radillo Rolón se ocuparon de atender varias inspecciones y salvamentos, sobre todo en la franja fronteriza y en el suroeste de la entidad. Cabe destacar el registro de tres conjuntos de pinturas rupestres de singular estilo en el cañón de Santa Olaya, municipio de Burgos.

A partir de 2007 se presentaron ante el Consejo de Arqueología del INAH los primeros proyectos de investigación arqueológica estrictamente científica, con el proyecto "Asentamientos prehispánicos de la cuenca lacustre Tamesí-Pánuco" y el "Proyecto bioarqueológico momias de Tamaulipas", a

cargo de Gustavo A. Ramírez Castilla. El primero tiene como objetivo central la localización de las aldeas prehispánicas situadas en las riberas lacustres del Tamesí, cuya forma de vida y economía, basada en la pesca, continúa con ligeros cambios tecnológicos hasta la fecha. La investigación intentará dilucidar las relaciones intersitios y extrarregionales, así como entender la organización política de los cacicazgos en el siglo XVI, reconstruir las filiaciones étnicas de la población antigua y actual con vestigios que contienen ADN y revisar la tipología cerámica propuesta por Gordon F. Ekholm, entre otros aspectos. Hasta la fecha se han localizado más de 30 sitios que abarcan del Preclásico al Posclásico, con una importante muestra cerámica y escultórica.

Por su parte, el "Proyecto bioarqueológico momias de Tamaulipas" pretende conocer las formas de vida de la población sepultada en los abrigos rocosos de la Sierra Madre Oriental, cuyos cuerpos momificados fueron recuperados por Richard S. MacNeish en 1954, en el cañón del Infiernillo, y cuyo paradero era desconocido, además de un ejemplar recuperado en fechas recientes en la cueva de La Encantada, municipio de Llera. Este proyecto se propone complementar el estudio físico de las momias realizado por la doctora Josefina Mansilla Lory (2001) de la DAF-INAH, mediante la localización y estudio de los artefactos y documentos asociados con las mismas. En los archivos de la Andover Foundation for Archaeological Research (AFAR), con sede en Andover, Massachusetts, se obtuvo el informe inédito e inconcluso de las excavaciones de MacNeish y el análisis parcial de los materiales arqueológicos. Se ha avanzado también en el análisis de muestras paleobotánicas, así como en el estudio de ADN y carbono 14, realizados en los laboratorios de la Universidad Lakehead en Ontario, Canadá, y la Universidad de Oxford, Inglaterra, respectivamente.

A mediados de 2009 se integró al centro INAH la arqueóloga Tonantzin Silva Cárdenas para atender las principales actividades del proyecto de protección legal y técnica del patrimonio arqueológico en el estado. Con su apoyo también se han organizado los almacenes de material arqueológico y realizado el inventario general de los mismos. En 2010 obtuvo su plaza el antropólogo físico Jesús Ernesto Velasco González, quien asumió la responsabilidad de organizar la osteoteca, donde se conservan ejemplares procedentes de diversos proyectos y regiones del estado, además de la momia de la cueva La Encantada. Como parte de sus actividades, ese año Velasco recuperó y registró un conjunto de esqueletos de la cueva de Las Calaveras, en el municipio de Tula. Un nuevo proyecto para localizar material no alterado en cuevas

mortuorias se encuentra en proceso de aprobación, en colaboración con el IIA de la UNAM. Entre 2009 y 2010 los deterioros ocasionados por el medio ambiente y el huracán *Alex* contra algunas estructuras del Sabinito fueron atendidos por los arqueólogos Carlos Pérez y Tonantzin Silva.

El Centro INAH Tamaulipas también ha realizado una intensa labor de divulgación mediante conferencias, exposiciones temporales y publicaciones. Hasta la fecha se han publicado los libros *Las Flores, historia de un sitio arqueológico de la Huasteca tamaulipeca* (2000), *Piedra, arcilla y caracol, obras maestras del Museo de la Cultura Huasteca* (2006), *Panorama arqueológico de Tamaulipas* (2007) y *De aquí somos, la Huasteca* (2008), producto de la exposición de ese nombre en el Museo Nacional de Culturas Populares, en 2004.

En 2003 se inauguró el Museo de la Cultura Huasteca, en sustitución del antiguo museo que sirvió por más de cuatro décadas a la comunidad, en el Instituto Tecnológico de Ciudad Madero. Este nuevo recinto ofrece una visión actualizada de la cultura huasteca, para mostrar, a través del contraste entre elementos etnográficos y arqueológicos, su continuidad cultural a lo largo de los siglos.

El Citam ha colaborado igualmente en los guiones científicos y museográficos de los museos Regional de Historia de Tamaulipas y del Noreste, en Monterrey, Nuevo León. También ha participado en la organización de eventos académicos de primer orden, como el Primer Simposio Internacional sobre el Noreste de México y Sureste de Estados Unidos (2000), el Tercer Coloquio Internacional del Noreste Mexicano y Texas, con sede en el Museo Casamata de Matamoros y subsele en la Universidad de Texas en Brownsville-The Southmost Colleague (UTB-TSC, en 2007). La cuarta emisión del mismo tuvo su sede en la UTB-TSC (2009) y en ahora se prepara la quinta emisión. Como producto del tercer coloquio se publicó el libro *People, Places and Conflicts in Northeastern Mexico and Texas* (2010), en coedición entre el INAH, la UTB-TSC y la Universidad Autónoma de Tamaulipas. Asimismo colaboró en la organización de la conferencia anual de la Society for Historical Archaeology, celebrada en Austin, Texas, en 2011. La presencia del Citam ha alcanzado también Europa y Oriente Medio, donde la doctora Marchegay colabora con la misión arqueológica francesa de Ugarit, Siria. La colaboración entre las universidades de Córdoba, España, y Autónoma de Tamaulipas permitió la visita de expertos en conservación y gestión de patrimonio cultural a fin de promover el inventario de bienes culturales de la sierra de Tamaulipas, como parte del proyecto de declaratoria como área natural protegida.



Con el cambio de siglo también llegó la alternancia en el poder, con un giro en la orientación del INAH, que dio un mayor énfasis a la promoción turística que al uso social de los sitios patrimoniales, en busca de la autogeneración de recursos para su sostenimiento. Desde 2009 el incremento de la violencia en Tamaulipas ha frenado, como en otros estados, las actividades sustantivas del instituto, y resulta difícil imaginar cómo se hará el trabajo arqueológico a lo largo de esta década. Quedan desafíos difíciles de vencer, como el incremento de los presupuestos para el mantenimiento de los sitios abiertos al público y la investigación; la consolidación del Centro INAH como un verdadero centro de investigación, la ampliación de la planta de investigadores en las distintas disciplinas del instituto; ampliar la difusión de los resultados y la incidencia en los programas estatales de educación, que permita forjar en la población una conciencia histórica, así como la conservación del legado cultural y natural.

El Centro INAH Tamaulipas es una institución joven aún, y confiamos en que hallará el camino para cumplir su compromiso con las generaciones presentes y futuras.

Bibliografía

- Mansilla Lory, Josefina, "Proyecto de investigación y preservación las momias de México de la DAF-INAH", México, INAH, 2001.
- Pérez Silva, Carlos V., "Diagnóstico de la investigación arqueológica realizada en el estado de Tamaulipas durante los siglos XIX y XX", mecanoscrito, Archivo Técnico del Centro INAH Tamaulipas, 2006.
- Ramírez Castilla, Gustavo A., *Panorama arqueológico de Tamaulipas*, Ciudad Victoria, Programa de Estímulos a la Creación-Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, 2007.
- _____, Sophie Marchegay, Carlos Pérez y Diana Radillo, "Nuevos aportes y perspectivas de la arqueología tamaulipeca", en Cristina García M. y Elisa Villalpando (eds.), *Memoria del Seminario de Arqueología del Norte de México*, Hermosillo, Centro INAH Sonora, 2007.
- La science au présent 2002*, París, Encyclopedia Universalis, 2002.

Antropología reciente de Chihuahua

Los documentos que conforman *Expediente* se presentaron en el coloquio de investigadores titulado “Mesa Norte”, efectuado en junio de 2010 en la ciudad de Chihuahua. En él participaron el Centro INAH Chihuahua y la ENAH, Unidad Chihuahua (hoy en día Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, con sede en la capital de estado).

El objetivo de ese coloquio fue dar continuidad a un espacio de discusión académica anual, auspiciado desde el Centro INAH Chihuahua, para hacerlo extensivo a los profesores-investigadores de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. La respuesta tuvo éxito y rebasó las expectativas, pues la mayoría de los participantes de ambas instituciones contribuyeron a hacer de este coloquio uno de los primeros esfuerzos de comunicación y diálogo académico entre dos entidades hermanas. Las pretensiones se enfocaron en la construcción de un ámbito propicio para presentar, comentar y debatir los referentes teóricos y metodológicos contemplados en los diversos proyectos de investigación a cargo de los participantes. Asimismo, en virtud de que se realizó en el marco de la celebración por el vigésimo aniversario de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, las autoridades del plantel vincularon a sus estudiantes con la dinámica académica, con lo que éstos tuvieron la oportunidad de comentar y formular sus dudas e inquietudes en torno a las exposiciones.

Los ejes temáticos del Coloquio Mesa Norte se desarrollaron en cinco mesas de trabajo:

La primera de ellas se tituló “El norte de México”, centrada en investigaciones de carácter histórico: misiones, conformación del septentrión, el Camino Real de Tierra Adentro, estudios en torno a los cazadores-recolectores del norte de México y archivos históricos y transparencia en el estado de Chihuahua.

La segunda mesa se tituló “Antropología jurídica” y en ella se presentaron perspectivas sobre derecho indígena, reflexiones sobre peritaje antropológico, así como sobre territorialidad y gobierno indígena entre los rarámuri de la sierra de Chihuahua.

El eje temático de la tercera mesa fue la discusión alrededor de la “Antropología y el desarrollo”, donde se analizaron las respuestas campesinas emergentes en el noroeste del estado ante el embate neoliberal; la exclusión social de grupos indígenas frente al desarrollo estatal turístico; los proyectos de participación comunitaria que proponen el desarrollo sustentable en la sierra Tarahumara y la discusión entre patrimonio, turismo y desarrollo.

La cuarta mesa se integró con trabajos de “Antropología simbólica”, donde las reflexiones versaron sobre religión y praxis religiosa entre los rarámuri del Alto Río Conchos; la vida religiosa de los pimas y la experiencia de los cantos guarijíos.

Por último, la quinta mesa se constituyó bajo el rubro temático de “Antropología urbana”, y en ella se expusieron proyectos de investigación que analizan grupos domésticos en municipios urbanos chihuahuenses; la etnicidad y la ritualidad en contextos urbanos; las relaciones de asimetría entre el campo periférico de Delicias y la ciudad de Chihuahua, entre otros.

Para este *Expediente* se seleccionó una parte de los trabajos presentados en el Coloquio Mesa Norte, como testimonio de la discusión académica que se dio de manera fructífera entre los estudiosos de ambas instituciones del norte de México y para difundir los avances de la investigación en esta área.

Esperanza Penagos Belman
José Francisco Lara Padilla

Archivos y transparencia en Chihuahua

Sofía Pérez Martínez*

Agradezco la invitación a participar en este evento académico para festejar los 20 años de la ENAH Chihuahua. Dos son los objetivos de esta presentación: exponer de manera breve los logros y desaciertos que hemos tenido a lo largo de estos 19 años de trabajo e intentar enmarcar el futuro de los archivos en el marco de la vorágine de la transparencia.

A lo largo y ancho de estos años trabajando en el proyecto, hemos tenido la suerte de colaborar con mucha gente que se interesa por los archivos desde diferentes puntos de vista y de quienes hemos aprendido mucho. Los intereses van desde aquéllos con una predilección por lo antiguo y por la historia, pasando por los que ven en los archivos la herramienta indispensable para la investigación documental de sus temas de interés, hasta aquellos que sólo tienen interés en ellos desde el punto de vista político, presupuestal, e incluso de quienes de plano los consideran una amenaza. A todos ellos, muchas gracias.

Para hacer un balance general, el proyecto de archivos ha tenido experiencias exitosas y otras no tanto. Los resultados obtenidos hasta hoy han ido de menos a más en lo que se refiere a los compromisos reales de los municipios, la consolidación de los archivos, la calidad de los catálogos y los trabajos de coordinación entre el Ichicult y el INAH en algunos proyectos particulares, no así en una coordinación estatal en la materia.

Los archivos y la transparencia

La noticia salió en *El Diario de Chihuahua* el 21 de mayo de 2010: "Chihuahua y Chiapas son los estados número uno en transparencia", pues obtuvieron el mayor puntaje (99.8) en el Índice de Transparencia y Disponibilidad de Información Fiscal (ITDIF). Según explica la nota, éste es un instrumento estadístico que permite conocer la disponibilidad de la información financiera y fiscal generada por los gobiernos estatales para evaluar no sólo su desempeño en el manejo, administración y ejecución de los recursos públicos, sino también para conocer las acciones realizadas por cada gobierno para transparentar sus recursos.

Así las cosas, la noticia me sorprendió. La primera reacción fue: "¿Qué no está la transparencia en relación directa con los archivos? ¿Cómo puede Chihuahua ser el primer lugar en transparencia si es el único estado en la República que no cuenta con un archivo general ni con un archivo histórico estatal?"

* Centro INAH Chihuahua.

Necesitaba averiguar que pasaba. ¿Cómo se mide la transparencia? ¿Y qué papel juegan los archivos en todo esto?

Tal es el propósito de esta exposición: intentar explicar qué pasa con los archivos, la transparencia, la democracia y el futuro de los archivos.

A partir de la creación del IFAI y de la Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Información Pública (LFT), publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 11 junio de 2002, los archivos pasaron de ser “los olvidados de las oficinas públicas”, a los “parientes incómodos, aquellos que saben y dan mucho de qué hablar”.

Si bien la transparencia es una consecuencia lógica y directa de la democracia, no necesariamente los archivos han sido la consecuencia lógica y directa de la transparencia.

Me explico: no existe transparencia sin archivos. Éstos son un elemento imprescindible para conocer la verdad, saber el destino de los recursos financieros en el ejercicio gubernamental y obligar a la rendición de cuentas, indispensables a su vez para probar y comprobar hechos y responsabilidades.

Históricamente, México ha tenido un problema endémico: la falta de atención a los acervos documentales, si bien los esfuerzos se han visto canalizados hacia los archivos históricos, los cuales han sido atendidos más por el interés histórico y académico de los especialistas que por programas gubernamentales, cualquiera que sea su nivel.

Prueba de ello es el propio Archivo General de la Nación (AGN), aún con un gran rezago no sólo presupuestal, sino de clasificación, estructura administrativa y apoyo gubernamental. Hasta la fecha, incluso con el interés de transparencia, debió luchar por sobrevivir y no se le ha apoyado lo necesario para cumplir con su objetivo principal: ser el custodio de la memoria nacional.

Todavía no queda clara la frontera entre las funciones del AGN como custodio y agente normativo en materia de organización y administración de archivos y las funciones de IFAI, a su vez vigilante y garante del acceso a la información pública.

Es de todos sabido que la mayoría de los archivos de trámite, concentración e históricos, sean municipales, estatales o federales, carecen de infraestructura (un local adecuado, mobiliario suficiente y equipo), así como de personal suficiente y capacitado, explosión documental, falta de reglamentación jurídica, carencia de métodos y técnicas para la conservación, clasificación, ordenamiento y difusión de los instrumentos de control y consulta documental.

Antes de la Ley de Transparencia, el acceso a los archivos de concentración y de trámite se restringía y sujetaba

a la buena voluntad del funcionario en turno o a la suerte del investigador. Ahora los funcionarios públicos están obligados a proporcionar información clara, oportuna, veraz, suficiente y con perspectiva de género. Tales son los atributos de la información pública. Es cierto que al inicio de la vorágine de la transparencia se pensó en reforzar esta ley con la promulgación de otras dos que la complementarían: la Ley Federal de Archivos y la Ley de Datos Personales. Sin embargo, esto no ocurrió de inmediato. La primera de ellas, aprobada por la Cámara de Diputados en marzo de 2009, se encuentra en espera de aprobación en el Senado.¹

En el ámbito estatal, la Ley de Transparencia y Acceso a la Información Pública del Estado de Chihuahua se publicó en el *Periódico Oficial* número 83 del 15 de octubre de 2005, mediante decreto 278-05, aunque hasta la fecha tampoco tiene una ley estatal de archivos. Existe una propuesta realizada por personas e instituciones convocadas por el Congreso del Estado en 2006, pero guardada en un cajón.

Tanto en la escala estatal como en la federal existe un rezago jurídico en materia de archivos.

La Ley Federal de Transparencia estableció plazos para empezar a transparentar la gestión pública, a saber: un año para poner a disposición del público información sobre:

- La estructura orgánica.
- Las facultades de cada unidad administrativa.
- El directorio de servidores públicos, desde jefe de departamento hacia arriba.
- El sueldo mensual por puesto.
- Las metas y objetivos de las unidades administrativas de conformidad con los programas operativos.
- Los servicios que prestan.
- Los trámites, requisitos y formatos.
- Información sobre el presupuesto asignado.
- Los resultados de las auditorías al ejercicio presupuestal.
- Las contrataciones celebradas.
- Las licitaciones.
- Los informes.

Y dos años para la organización y funcionamiento de los archivos: “A más tardar el 1º de enero de 2005 las instituciones de la administración pública deberán completar la organización y funcionamiento de sus archivos administrativos, así como la publicación de la ‘Guía simple’ ”.

¹ La Ley Federal de Archivos se aprobó y publicó en el *Diario Oficial de la Federación* en diciembre de 2011.

Para cumplir con lo anterior, el 12 de agosto de 2003 se publicaron los “Lineamientos generales para la clasificación y desclasificación de la información de las dependencias y entidades de la administración pública federal”, realizados por el AGN y el IFAI, una herramienta indispensable para la elaboración de los catálogos de disposición documental, previstos para octubre del 2004, con la determinación de que sería reservada y confidencial.

El 20 de febrero de 2004 se emitieron los “Lineamientos para la organización y conservación de los archivos de las dependencias y entidades de la administración pública federal”, también por parte del AGN-IFAI, donde se establecía un plazo de 30 días para designar al coordinador de archivos de cada dependencia y entidad pública, así como a un responsable del archivo de trámite, un responsable del archivo de concentración y un responsable del archivo histórico. Con estos elementos se elaboraría el “Cuadro de clasificación archivística” de cada dependencia y entidad federativa para octubre de 2004. El AGN, por su parte, emitió el “Instructivo para la elaboración del ‘Cuadro de clasificación archivística’”, el 1 de agosto de 2004, y el “Instructivo para la ‘Guía simple’ de archivos”, entre junio y julio de 2004.

Los otros dos instrumentos que la LFT determinó realizar a más tardar el 1 de enero de 2005, tomando como parteaguas la fecha de publicación de la propia LFT, fueron la “Guía simple”, es decir, la relación de las series documentales recibidas o generadas antes del 12 de junio de 2003, y el inventario general de expedientes, es decir, la relación de expedientes generados a partir de esa misma fecha.

No hay que dejar pasar que uno de los grandes beneficios de la LFT es haber echado a andar la maquinaria de la investigación y actualización en materia de administración y técnicas archivísticas, hasta ahora muy retrasadas o ignoradas. Para realizar estas tareas se requiere personal especializado, capacitado, “que cuente con conocimientos y experiencia archivística”.

Las preguntas obligadas son las siguientes: ¿cuántos archivistas hay en Chihuahua?, ¿cuántas escuelas o instituciones de nivel superior cuentan con esta carrera?

La respuesta no es muy alentadora. La ENAH Chihuahua y la carrera de ciencias de la informática en la Facultad de Filosofía y Letras de la UACH imparten algunas materias sobre archivos. Sólo eso.

A nivel nacional encontré un dato espeluznante: en cuanto a la Escuela Nacional de Biblioteconomía y Archivonomía (ENBA), fundada en 1945, hasta octubre de 2004 sólo habían egresado 701 alumnos, de los cuales nada más 57 se

encontraban titulados. Esto nos da una idea de que aquellos que estamos y trabajamos en la organización de los archivos (y me incluyo) no tenemos la preparación profesional para situarnos a la altura de la demanda y necesidad de los archivos (Flores, 2005).

Dados los tiempos en que están obligados a presentar y el tipo de información incluido, el gobierno del estado ha canalizado sus esfuerzos a desarrollar instrumentos y programas electrónicos mediante portales de transparencia (Infomex), los cuales se actualizan cada tres meses. En efecto, en el portal de transparencia del gobierno del estado encontramos la información actualizada, oportuna y eficiente. Por eso es que se tiene el primer lugar en transparencia.

Sin embargo, las preguntas son las mismas: ¿cómo se puede tener el primer lugar en transparencia si se carece de un archivo general y un archivo histórico?, ¿qué o quién garantiza que la información que aparece en el portal de transparencia existe en los archivos físicos y que la podremos analizar y encontrar con el paso de los años?, ¿cuál es la instancia gubernamental que se hace responsable de la organización, conservación y funcionamiento de los archivos de concentración, de trámite e históricos del estado?

En la realidad, la transparencia se ha convertido en una cuestión virtual. Los archivos son los parientes incómodos y olvidados de las oficinas públicas, y por lo visto no existen intenciones de crear ni de operar un sistema estatal de archivos, ni de contar con un equipo capacitado que garantice la existencia de los expedientes con el paso del tiempo.

Los recursos financieros se destinan a sostener al personal del Ichitaip y al que alimenta los portales de transparencia.

Propuestas para los archivos en el estado

Sabemos que, a pesar de los esfuerzos realizados por diferentes instituciones, personas y proyectos, aún nos hace falta un programa estatal de rescate y organización de archivos en el estado, es decir, un proyecto estatal de archivos integral. Se han dado pasos significativos en la creación de los cuadros técnicos y en la concientización y difusión de la importancia de los archivos históricos como memoria escrita, así como una valiosa fuente de investigación científica y cultural.

Sabemos también que en la operación de este programa se deben congregar los esfuerzos que hasta ahora han sido aislados, pero que han ofrecido resultados.

Sabemos que el gobierno del estado debe ser la instancia obligada a realizar de manera sistemática y permanente esta labor, pues ahí se generan los acervos.

Promulgación de una ley estatal de archivos moderna

Sabemos que es indispensable echar a andar el Sistema Estatal de Archivos con las siguientes funciones:

- Crear y operar el archivo general y el archivo histórico del estado.
- Crear el sistema estatal de documentación, cuyo propósito sea establecer la normatividad y el procedimiento administrativo de los archivos histórico y de concentración del estado y los municipios.
- El sistema estatal de archivos dará operatividad y realidad a la transparencia y rendición de cuentas.
- Crear y administrar programas de rescate y organización de los archivos del estado.
- Crear un banco de información sobre la situación de los archivos históricos en el estado por medio de censos y diagnósticos cada dos años.
- Capacitar a los cuadros técnicos en administración documental, restauración y conservación de papel, encuadernación y paleografía en todo el estado, así como crear la licenciatura en archivística.
- Crear programas de difusión y publicaciones.
- Crear redes interinstitucionales que colaboren en el rescate y organización de archivos en sus diferentes niveles.

Sabemos también cuáles son las tareas más urgentes a realizar en los próximos cinco años:

1. Diagnóstico de la situación de los archivos de trámite, de concentración e históricos de los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial.
2. Diagnóstico de la situación de los archivos de trámite, de concentración e históricos de los 67 municipios.
3. Crear un programa de rescate de archivos históricos en el cual participen en forma coordinada tanto instituciones académicas o privadas como el gobierno federal y municipal.
4. Constituir y operar el archivo general estatal, adscrito a la Secretaría de Gobierno del estado de Chihuahua, como el pilar que sostiene la lente de la transparencia.
5. Constituir y operar el archivo histórico del estado de Chihuahua, dependiente del Instituto Chihuahuense de la Cultura.

Tanto el archivo general como el histórico, en el ámbito de su competencia, deberán:

- Establecer políticas de organización, conservación, depuración y uso de los acervos documentales.
- Crear reglamentos, normas, procedimientos y lineamientos para la organización, clasificación, conservación, depuración, uso y destino de los acervos documentales.
- Crear cuadros técnicos en la administración de archivos administrativos e históricos a través de programas de capacitación permanentes.

Todo lo anterior obedece a que los acervos documentales ordenados contribuyen:

- A conocer más y mejor la sociedad que los genera.
- A la mejor toma de decisiones en la administración pública.
- Al análisis cuantitativo y cualitativo de nuestra realidad.
- Al análisis político, social y económico.
- Al análisis orgánico de nuestras instituciones.
- A la evaluación de resultados de la gestión pública y de la transparencia.
- Al control de presupuestos y programas.
- A la investigación histórica.

Sabemos que la recuperación de la memoria histórica escrita, ordenada y al servicio del público es la base para identificar nuestra pertenencia a la sociedad, para la transparencia y para el futuro, y no sólo para el conocimiento y la investigación, sino para el porvenir político y social del estado. Sabemos también que esta retroalimentación la entendemos como el uso social del patrimonio documental e histórico. Sabemos que los archivos organizados, como parte del patrimonio cultural, los pensamos y ubicamos como un factor de desarrollo, como un elemento que genera riqueza cultural.

Además, a partir de 2002, con la promulgación de la Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Información Pública, los archivos han comenzado a tomar una nueva dimensión. Hay que garantizar el acceso a la información y la conservación de los archivos.

Bibliografía

Flores Padilla, Georgina, "Perspectivas de los archivos del gobierno mexicano con la Ley de Transparencia y Acceso a la Información Pública Gubernamental", en revista electrónica *Razón y Palabra*, núm. 44, abril-mayo de 2005.

Avances en el estudio de los cazadores-recolectores del norte centro

Arturo Guevara Sánchez*

Introducción

Este trabajo fue redactado para presentar algunos de los avances que se han logrado en fechas recientes en el estudio de los grupos cazadores-recolectores del sureste del estado de Chihuahua y en el resto del Bolsón de Mapimí. En esta ocasión nos ocupamos de algunas de las formas de aculturación que ocurrieron dentro del área mencionada.

Aunque se trata de una región sumamente árida, a la llegada de los europeos el Bolsón de Mapimí estaba ocupado por varios grupos indígenas que no conocían la agricultura y eran nómadas. Para entonces se habían adaptado al medio ambiente y desarrollado un sentido de la territorialidad muy agresivo, debido a la gran competencia de los habitantes del sitio contra otros grupos en la búsqueda de las plantas y animales silvestres con que se alimentaban. Esto había convertido a los habitantes de la región en gente muy sensible y peligrosa. Entre ellos destacaban los grupos conocidos como tobosos, acoclames, cabezas, xipocales, cocoyomes, chisos, sisimbles y cholomes,¹ que eran afines entre sí y que unieron fuerzas para oponerse al avance de la dominación española (figura 1).

Una de las primeras forma importantes de aculturación ocurrió desde la época prehispánica, cuando los pueblos mexicaneros llegaron a la región,² se extendieron ampliamente y establecieron rancherías a los que pusieron nombres en náhuatl, su lengua nativa. Aunque hablaban una versión tosca de la misma, aún existen poblaciones con el nombre original, como Atotonilco, “lugar del agua caliente”, que fue el nombre antiguo de Villa López.

Por otra parte, Almoloya es el nombre en náhuatl de una sierra del municipio de Allende, Chihuahua, que significa “lugar donde mana el agua” (figura 2). Otro de estos sitios fue Huejotitan, una deformación de Huejotitlán, nombre de una población del sur del mismo estado, que significa “lugar de los huejotes o lugar donde hay muchos sauces”. También en el extremo sur de la entidad se encuentra el río Petatlán, palabra que significa “río o lugar de los petates” y que igualmente proviene del náhuatl.

Debo señalar aquí que los nahuatlismos se dieron sobre todo al sur de Chihuahua y que fueron mucho más abundantes en el estado de Durango (si los mexicaneros hubieran dominado la región, quizás nuestros indios habrían sido hablantes de náhuatl). Asimismo, algunos de los to-

* Centro INAH Chihuahua.

¹ Para saber más de los grupos mayores de la región, véase Reyes Landa y Guevara Sánchez (2008: 48-53).

² A los mexicaneros también se les ha llamado aztecas del norte (Sánchez Olmedo, 1980: 129).



Figura 1. Pintura que representa a un miembro del grupo de los tobosos que porta su característico penacho. Arte rupestre de la cueva de Los Remedios, Chihuahua (en Reyes Landa y Guevara Sánchez, 2008: 125).

pónimos de la región que provienen de esa lengua podían ser escritos con el sistema del México central; por ejemplo, Atotonilco, en el municipio de Villa Coronado, tenía un nombre que podía ser representado con el jeroglífico de la figura 2.

Por su movilidad, los grupos del sur de Chihuahua se dejaron sentir en áreas muy alejadas del bolsón. El caso más conocido fue el de los tobosos, que se establecieron en diversos puntos de Nuevo León e incluso se les llegó a conocer en Tamaulipas (González Rodríguez, 2000: 372). Esto permitió que se conocieran entre sí y tuvieran algún intercambio cultural. Cuando llegaron los españoles decidieron asentarlos en poblaciones fijas, pues sólo de esa manera sería posible evangelizarlos e integrarlos al modo de vida colonial. Esto motivó muchos problemas, y con el paso del tiempo los españoles prohibieron a los indios que salieran de los pueblos que les habían sido asignados, a menos que tuvieran un permiso escrito por alguna autoridad española. Incluso se llegó a permitir que aquel que hallara indios fuera de un pueblo, los cuales no pudieran demostrar que contaban con la venia de las autoridades, incluso podían ser ejecutadas (AMS).

Los pueblos de indios fueron muchos, y según la costumbre de la época llevaron los nombres de santos católicos. Allí eran adoctrinados y se suponía que con el paso del tiempo cambiarían su propia cultura. Sin embargo, obligarlos a vivir como sedentarios no fue aceptado con facilidad, pues no sabían cultivar la tierra ni estaban acostumbrados a

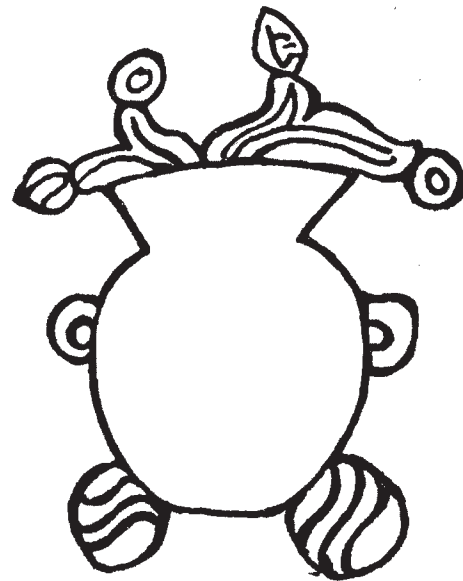


Figura 2. En otras partes de la República los indios utilizaron escritura ideográfica y crearon jeroglíficos para palabras como éstas. Así se hizo, por ejemplo, con Atotonilco, "El lugar del agua caliente", que en el centro de México se representó como una olla de agua hirviendo.

comer los alimentos de pueblos que no eran nómadas. Con el tiempo comenzaron a utilizar muchos objetos propios de la cultura europea; apreciaban la protección que les daban las ropas, superiores a sus atavíos, y acabaron por utilizar prendas que antes desconocían (figura 3).

Hubo muchos grupos que aceptaron asentarse, pero entonces ocurría que los españoles necesitaban mano de obra para explotar sus minas y hacer producir sus haciendas. De modo que las autoridades españolas crearon las encomiendas, es decir, que entregaron grupos de indios a un español para que los educara como cristianos, con la obligación de que a cambio trabajaran para él.³ Los indios eran arrancados de sus pueblos y, como era de esperarse, esto motivó muchas protestas, al grado de que muchos escapaban y otros más se levantaron, con lo que por desgracia murieron muchas personas, en su mayoría indígenas. El contacto con los europeos trajo consigo que los indios aprendieran cosas nuevas; así, por ejemplo, aunque estaba prohibido, aprendieron el uso de los caballos y mejoraron sus técnicas de caza cuando pudieron hacerse de armas de fuego.

Una vez que se cansaban de los atropellos, ahora mejor armados, los indios atacaron a los dominadores, quemaron

³ Además de la encomienda, en el virreinato de la Nueva España se estableció el repartimiento, institución en la que se designaba a cierto número de indios a fin de colaborar con un español en alguna actividad, por ejemplo, la cosecha de algodón.

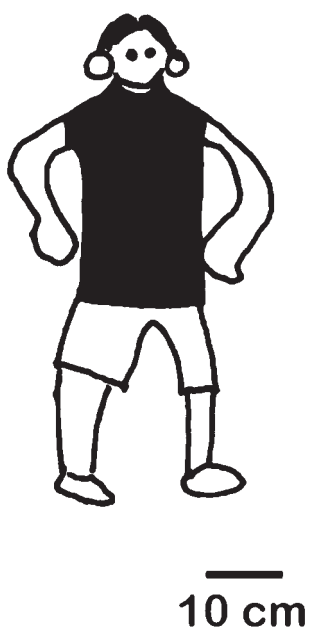


Figura 3. Figura humana pintada en la Cueva de las Monas, Chih. Puede verse que porta ropas de tipo europeo y que lleva los grandes zarcillos que utilizaban los grupos indígenas (en Guevara Sánchez, 1989: 53).

las misiones, robaron los caballos y escaparon a las serranías, desde donde comenzaron a organizar nuevas ofensivas contra los españoles. Entre las primeras providencias que tomaron en la región, los españoles crearon los presidios, sitios donde se ubicó a un grupo de militares que debía realizar una vigilancia estrecha y acudir al auxilio de los pueblos atacados por rebeldes, así como a proteger el Camino Real de Tierra Adentro, el cual comunicaba desde la ciudad de México hasta Nuevo México, además de una red de caminos secundarios por donde transitaban los comerciantes y productores en general, con mercancías en ambas direcciones.

Allí se dio otra forma de aculturación. Los primeros rebeldes sólo se apoderaban de los alimentos que llevaban los viajeros, pero cuando comenzaron a apreciar otros bienes, se acostumbraron a arrebatar diversos objetos que aún no sabían producir. Como era de esperarse, durante estas luchas ocurrieron muchos decesos. Por desgracia para el patrimonio arqueológico, las edificaciones de la Nueva Vizcaya no se conservan, pues casi todas eran de adobe y estaban en lugares aislados, por lo que han resultado muy dañadas por la intemperie y los saqueadores. En casos como el de Janos se conserva la capilla, y en otros –como en San Carlos– algunos fragmentos de muro.

Es necesario recordar que el proyecto que dio lugar a esta información sobre los nómadas tuvo su centro en el noreste del estado de Chihuahua, por lo que incluye a grupos de la

Comarca Lagunera, como lo fue una parte de los tobosos que habitaron en la región de Cuencamé, Durango, así como por salineros, cabezas, xipocales y otros que se desplazaban en Chihuahua y Coahuila. Esto permitió que la información localizada sobre la Comarca Lagunera fuera lo suficientemente amplia como para conformar un nuevo libro, por lo que me es muy grato anunciar que está en vías de ser presentado el libro *El nomadismo en la Comarca Lagunera*, el cual es de mi autoría y esperamos que pronto se dé a conocer. Me parece que éste es el avance más importante hasta el año 2010, que es el resultado del proyecto que lleva por nombre “Estudios de la población indígena del sureste del estado de Chihuahua”, y que lamentablemente fue suspendido por falta de fondos.

Por último quiero señalar que para proteger a la región se creó el presidio de Cerro Gordo, muy cerca de la actual frontera entre Chihuahua y Durango. Otro presidio fue el de San Bartolomé, hoy Valle de Allende, y siguiendo la línea del Camino Real, se estableció otro más en el pueblo de San Francisco de Conchos. Con el paso del tiempo la actividad de los soldados y las epidemias que trajeron los españoles redujeron en forma notable el número de indígenas, los cuales desaparecieron antes de que la aculturación los convirtiera en verdaderos súbditos del rey de España. El esfuerzo realizado por los misioneros se fue por la borda, pues de más de 121 grupos mayores que había en Chihuahua a principios del virreinato, en la actualidad sólo quedan cuatro,⁴ lo que nos habla de las duras condiciones que debieron enfrentar.

Bibliografía

- Archivo Municipal de Saltillo (AMS), “Diligencia y decreto para que ningún natural salga de su pueblo sin el correspondiente pasaporte”, San Felipe, Presidencia Municipal, caja 20, exp. 26, 1755.
- González Rodríguez, Luis, “Los tobosos, bandoleros y nómadas. Experiencias y testimonios históricos (1583-1849)”, en *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, IIA-III-UNAM, 2000.
- Guevara Sánchez, Arturo, *Algunos sitios arqueológicos de grupos en proceso de transculturación del centro del estado de Chihuahua*, México, Dirección de Arqueología-INAH (Cuaderno de trabajo, 8), 1989.
- Reyes Landa, María Luisa y Arturo Guevara Sánchez, *En el camino viejo a Chiguagua*, Torreón, Ichicult-Gobierno del Estado de Chihuahua, 2008.
- Sánchez Olmedo, José Guadalupe, *Etnografía de la Sierra Madre Occidental. Tepehuanes y mexicaneros*, México, INAH (Científica 92, Etnología), 1980.

⁴ Se trata aquí de los grupos conocidos como pimas, guarijijos, tepehuanes y tarahumaras o rarámuris.

El ejercicio del peritaje antropológico en Chihuahua. El escenario jurídico

Víctor Hugo Villanueva*

Introducción

Como parte de los proyectos de investigación del INAH en Chihuahua, el de “Peritaje antropológico en la sierra Tarahumara”, coordinado por el maestro Augusto Urteaga durante sus últimos años de vida, permitió una aproximación al estudio antropológico de lo jurídico en la sierra de Chihuahua.

De aquel proyecto se extrae la presente reseña sobre las etapas en que se ve involucrado el perito antropólogo al atender una solicitud de elaboración de una pericial de ese tipo. La intención es colocar frente al lector el escenario de lo que se conoce en términos jurídicos como “debido proceso”, en el que los distintos “medios de prueba” tienen cabida en tanto compilación de elementos argumentativos a ser valorados por el juzgador durante el proceso jurídico. De esta manera, con nuestra participación se integra un argumento que considera la motivación o contexto cultural en casos donde estén de por medio hechos o circunstancias que exijan una interpretación especial, por éstos portadores de una particularidad que los diferencia del resto de situaciones “monoculturales”.

Así, potenciar el ejercicio del peritaje antropológico en el estado de Chihuahua se ha vuelto consustancial al interés de instancias jurisdiccionales, instituciones académicas y algunos colegas hemos dejado ver, con la intención de consolidar un modelo de peritaje integral para construir, desde la ciencia antropológica, un saber práctico y un referente teórico-metodológico. El objetivo es que éstos sean capaces de influir en el sistema jurídico nacional y de coadyuvar en el debido proceso al momento de llevarse a cabo un litigio o querrela que implique una diferencia cultural entre las partes procesales, así como algún impacto negativo al patrimonio cultural constitutivo de alguna de ellas.

Para que la incursión que estamos provocando se extienda y arroje resultados favorables al contexto de pluralidad jurídica, es necesario que los interesados identifiquemos los campos, ámbitos e instancias que intervienen directamente en el procedimiento: su marco normativo, medios procesales y perspectiva sobre dicho instrumento; clasificar las áreas en que se ha presentado un medio de prueba como el que nos convoca, así como continuar con el análisis de la experiencia al reflexionar sobre los retos, las perspectivas y los alcances de un modelo integral. Además de conocer desde las fuentes primarias el estado del conocimiento sobre el tema que

* Centro INAH Chihuahua.

tratamos, esto ha permitido aportar elementos concretos sobre la pertinencia al momento de aceptar la elaboración de este tipo de pericial.

El proceso jurídico

Por “proceso jurídico” entendemos las etapas que se siguen desde el momento en que se instala un procedimiento ante instancias jurisdiccionales que persiga la certeza jurídica de un bien tutelado.

En un proceso de este tipo intervienen distintas instancias jurisdiccionales estratificadas según la factibilidad jurídica para desplegar una diversidad de instrumentos legales al alcance de las partes actoras. Asimismo se desarrolla sobre la base de la figura denominada como “debido proceso”, por la que se entiende al conjunto de etapas y protocolos a seguir en todo procedimiento jurisdiccional, aunque en ocasiones se imponga la “economía procesal” con la intención de agilizar aquellas diligencias que resulten innecesarias debido a que las partes en conflicto no las solicitan o no han sido informadas debidamente sobre los recursos de que pueden echar mano. Es en busca de tal consecución protocolaria donde descansa el aspecto instrumental del derecho de Estado.

Así, la instrumentalidad del derecho de Estado se sujeta a una normatividad específica que la coloca como aparato desde el que es posible dictaminar sobre la juridicidad o antijuridicidad de los actos reclamados, con base en una serie de instrucciones o apelación de recursos.

En este orden de ideas, el “ofrecimiento de pruebas” se coloca en la etapa de “instrucción”, sujeta a la primera instancia jurisdiccional que nos interesa destacar, aunque es posible que una pericial sea solicitada en otro momento del procedimiento. Es en el ofrecimiento de donde se parte para ejemplificar la forma en que el perito antropólogo intervendrá: una vez asentado en actas, el requerimiento es turnado a la institución designada como perito o que lo designará en caso de sea un perito particular.¹

El perito estudiará la solicitud con el fin inmediato de localizar la pertinencia de la misma. Luego de elaborada la pericial, se entrega ante el juzgado conducente, donde por lo general el secretario de actas o de juzgado fija una fecha posterior para la ratificación de la pericial. Así, ya ratificado

¹ Categorías de peritos: especialista, práctico, en rebeldía y tercero en discordia. De éstas, según el ámbito en que se desenvuelva el especialista, pueden definirse como institucional u oficial y particular o privado. Según el campo de actividad, será perito topógrafo, valuador, antropólogo, etcétera.

en sus partes, el juzgador evalúa el medio de prueba y le otorga sentido, es decir, lo designa prueba como tal o descarta toda posibilidad para ello. En caso de que la pericial no resulte satisfactoria para el juzgador o sea impugnada por alguna de las partes actoras, la instancia jurisdiccional estará en su derecho de nombrar a uno o varios peritos más para que rindan un segundo o tercer dictamen (en el caso de este último se le conoce como “tercero en discordia”). Otra instancia a la que los peritos se pueden ver sujetos es la denominada “*junta de peritos*”, en la que éstos debaten sus argumentaciones con la intención de tomar posición ante quien juzga. Posteriormente el juzgador tendrá la última palabra sobre lo dictaminado y, como ya se mencionó, sobre el sentido que cobrará la peritación antropológica y su dictamen cultural.

En esta situación se encuentran todos los medios de prueba; es decir, no se trata de una situación especial que sólo limite a este tipo de peritajes. Más bien obedece a la manera en que se formula la normatividad propia de un proceso jurídico cualquiera en México. La pregunta al respecto es la siguiente: ¿resulta pertinente, posible o estratégicamente necesario pugnar porque, en particular, este tipo de pericia sea considerada como “reina de las pruebas”, en casos en los que se vean involucrados sujetos bajo sistemas normativos culturalmente diferenciados? En mi opinión, la respuesta es afirmativa, siempre y cuando el argumento vertido sostenga metodológicamente las características de esa pluralidad jurídica, que posibilita una interpretación especial en torno a la situación juzgada, es decir, su pertinencia.

El peritaje antropológico como medio de prueba

Por “prueba” entendemos todo aquello que sea presentado ante el juzgador para convencer, mostrar o demostrar la razón de quien la expone. Por “medio de prueba” tomamos a aquellas figuras desde las cuales es posible proponer un tipo de argumentación en un proceso jurídico, la cual, valorada por el juzgador, constituya evidencia de lo que se presume conocer y a lo que se llegó mediante la aplicación de una serie de técnicas y procedimientos metodológicos propios de la ciencia o arte sobre la que descansa.²

En este sentido, la peritación antropológica se enfrenta, al igual que los demás medios de prueba, a un escenario jurídico que le constriñe, pues es el juzgador quien, al in-

² Tipos de medios de prueba: testimonial, documental, ocular, médica, etcétera.

dagar sobre las formas en que se inscribe la peritación y las partes que la constituyen, dictamina sobre su valor y otorga el sentido que considere prudente al momento de introducir el argumento propuesto por el perito o bien su propio argumento. Con esto se compone un tipo de razonamiento en el que se considera el contexto en que sucedió el hecho, la motivación cultural y, sobre todo en el caso de los integrantes de pueblos y comunidades indígenas, la juridicidad o antijuridicidad que se le concede al hecho por el cual el sujeto involucrado es sometido al proceso jurídico. De esta forma, la concatenación que sea capaz de llevar a cabo el juzgador sobre el conjunto de pruebas examinadas determinará el sentido de la sentencia. Sin embargo, la duda que surge desde el análisis antropológico de la cultura jurídica que permea al aparato de Estado mina la certeza de que el juzgador sea portador del criterio suficiente o el capital cultural mínimo necesario para visualizar el contexto de pluralidad jurídica que da sentido a la pericial antropológica.

El campo de la pericial antropológica se inscribe en los márgenes de su propia disciplina: antropología social, filológica, física o forense; etnología; lingüística; etnohistoria; arqueología prehistórica, histórica, subacuática y forense. En tanto al ámbito del derecho en que tiene cabida, encontramos que el derecho penal cuenta con el mayor número de solicitudes presentadas, mientras que en el agrario se ha recurrido a este tipo de periciales sólo en casos en que las comunidades en litigio cuentan con la asesoría de organizaciones de la sociedad civil que acompañan las diligencias necesarias en la demanda de derechos sobre las tierras que habitan o sobre el uso y aprovechamiento de los recursos naturales que se encuentran en éstas.

No es de extrañarnos que la antropología física y arqueología, en el ámbito de lo forense, sean las que en el contexto de la “guerra contra el narcotráfico” en que se encuentra el estado de Chihuahua, hayan acaparado una mayor atención y demanda por parte de las distintas procuradurías de justicia y fiscalías especializadas, si bien estas disciplinas propias de la ciencia antropológica no han tenido la oportunidad de exponer el contenido cultural de su análisis ni de hacer aportaciones en el campo de la interpretación de la denominada “cultura de la violencia”, más allá del hecho de la identificación técnica de cuerpos, osamentas y contextos criminales. Este se debe al carácter de secrecía respecto a su labor, que constituye una condición vital para preservar la integridad como personas y especialistas.

Por fortuna, en el rubro de la antropología social, y para dar respuesta sobre una posible interpretación en el con-

texto de violencia generalizada en Chihuahua, se cuenta con una pericial que en materia de violencia y discriminación de género se inscribe en el ámbito de la denuncia internacional contra el Estado mexicano por su omisión en tanto aparato encargado de propiciar para la mujer una vida libre de violencia.

Esta pericial fue presentada por la doctora Marcela Lagarde de los Ríos en 2009 ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, perteneciente a la Organización de Estados Americanos (OEA), donde destaca el marco jurídico nacional e internacional que protege la condición del género femenino en tanto vulnerable por su posición de subordinación y exclusión estructural que facilita las condiciones de violencia y discriminación, con lo que se le impide el pleno desarrollo de sus libertades que, en ocasiones, puede llegar a concluir en asesinatos e incluso suicidios.

Por considerarla un ejemplo de la aplicación del saber antropológico en el trato e interpretación del contexto de la “guerra contra el narcotráfico” y la “cultura de la violencia” extendida a lo largo y ancho del territorio nacional, se agrega la siguiente cita en extenso de esta pericial:

Se trata de una fractura del Estado de Derecho que favorece la impunidad. Por ello afirmo que el feminicidio es un crimen de Estado. Es preciso aclarar que hay feminicidio en condiciones de guerra y de paz.

Es el genocidio contra las mujeres y sucede cuando las condiciones históricas generan prácticas sociales que permiten atentados contra la integridad, el desarrollo, la salud, las libertades y la vida de las mujeres.

En el feminicidio concurren en tiempo y espacio daños continuos realizados por conocidos y desconocidos, por violentos, violadores y asesinos individuales o grupales, ocasionales o profesionales, quienes conducen a la muerte cruel de algunas de las víctimas.

No todos los crímenes son concertados o realizados por asesinos seriales. Los hay individuales. Algunos son cometidos por conocidos: parejas, parientes, novios, esposos, acompañantes, familiares, visitas, colegas y compañeros de trabajo. También son perpetrados por desconocidos y anónimos, por grupos mafiosos de delinquentes ligados a modos de vida violentos y criminales tolerados por las autoridades [entiéndase “cultura de la violencia”].

Sin embargo, todos los crímenes tienen en común que las mujeres son usables, prescindibles, maltratables y desechables. Todos coinciden en su infinita crueldad,



y son crímenes de odio contra las mujeres, crímenes misóginos acunados en una enorme tolerancia –e impulso social y estatal– y a la violencia genérica contra las mujeres, y a la violencia masculina como arte de la condición de género de los hombres.

Para que se dé el feminicidio concurren de manera criminal el silencio, la omisión, la negligencia y la colusión de autoridades encargadas de prevenir e impedir estos crímenes. Hay feminicidio cuando el Estado no brinda garantías a las mujeres y no crea condiciones de seguridad para sus vidas en la comunidad, en la casa ni en los espacios de trabajo, tránsito o de esparcimiento. Sucede cuando las autoridades no realizan con eficiencia sus funciones. Si el Estado falla, la delincuencia prolifera y el feminicidio no llega a su fin. Por eso señalamos que es un crimen de Estado.

Asimismo se conforma por el ambiente ideológico y social de machismo y misoginia, de “violencia normalizada” contra las mujeres, por ausencias legales y de políticas de gobierno. Esto genera una convivencia insegura para las mujeres, pone en riesgo la vida y favorece el conjunto de crímenes que exigimos esclarecer y eliminar (“Peritaje...”, 2009: 25-26).

Metodología y contenidos de una pericial antropológica

En tanto a la metodología que se ha seguido en las periciales para causas penales en las que se han visto involucrados sujetos indígenas, y por lo tanto se ha presentado un peritaje antropológico con dictamen cultural, tras revisar la diligencia y observar la pertinencia de las variables a desarrollar, se recurre a la revisión del expediente en cuestión. Se aplican entrevistas semiestructuradas con el solicitante para que nos introduzca al hecho juzgado. Se realizan entrevistas a profundidad con los involucrados directos, así como una inspección en campo para conocer el contexto

tanto del sujeto como del hecho en sí. Se interpela a las autoridades políticas de las comunidades sobre la tipicidad del hecho y la conducta de los involucrados directos. Posteriormente se recurre a la revisión documental y bibliográfica para apoyar la sistematización de la información recabada y la construcción del dato etnográfico.

Al rendir el dictamen, el informe final es entregado en la oficialía de partes, área jurisdiccional encargada de la recepción de toda documentación procesal, donde se agregan dos copias y los anexos que se considere necesarios sumar al informe o expediente de la causa penal en trámite. Es importante traer a colación el hecho de que todo material anexo a la pericial amplía el contenido contextual sobre el que descansa el hecho a juzgar, por lo que el registro fotográfico, los genogramas y los esquemas sobre las formas de organización o ciclos rituales cobran importancia al momento de hacer visible, desde el argumento antropológico, los otros modos de vida.

En el caso de una pericial antropológica para el ámbito del derecho agrario y con implicación de comunidades indígenas, ha sido necesario diferenciar entre una pericial antropológica “en términos generales” y una pericial especializada, por ejemplo de tipo etnohistórica, arqueológica o lingüística antropológica. Esto se debe a que en las solicitudes atendidas la referencia común es la pericial antropológica, y ha sido así como la metodología para este tipo de experticias con dictamen cultural han transitado de la descripción dura y comparativa de las características culturales que portan las comunidades en cuestión, hacia la profundización metodológica que hasta la fecha trata de manera integral las variables a dictaminar desde la conjunción de la etnohistoria.

El objetivo de esto es rescatar la oralidad y documentación sobre los pueblos en torno a su propia historia; la lingüística antropológica para traer a colación la diversidad de variables dialectales que perduran en las diversas regiones culturales; la etnoarqueología para demostrar cómo es que persisten prácticas culturales que se pensaban extintas como resultado del proceso de evangelización misional, y la antropología sociocultural para no quitar el dedo del renglón y posicionar el carácter político de toda sociedad y el trato de las relaciones de tipo intraétnico, intertribal e interétnico, así como el contenido cosmogónico de las relaciones con el medio natural en el que se asientan, al afirmar la sacralidad de parajes, oteros y abrigos rocosos que funcionan como indicadores de la extensión territorial e identidad, jurisdicción y posesión histórica que atraviesan; ejemplo de

esto último son las dinámicas de herencia y distribución del territorio instrumentadas desde los sistemas de parentesco y sus propias categorías etnojurídicas en torno al patrón de asentamiento.

Entregada la pericial, se llama a la ratificación de la misma y es en ese momento cuando el perito debe ser más asertivo y concreto, debido a que las preguntas cerradas que por lo general aplican los jueces, magistrados, secretarios de juzgado o fiscales al cuestionar al especialista en su peritación pueden condicionar los efectos del instrumento de prueba. Por muy sesgadas que parezcan las interrogantes, en términos de medición de la diferencia cultural del procesado, recurriendo a categorías como “media cultural”, nivel de escolaridad o situación de marginación y vulnerabilidad socioeconómica, las respuestas que arroje el perito, en cualquier ámbito del derecho, deberán versar sobre el contenido cultural y la normatividad que la comunidad de referencia presenta como vigente en relación con los hechos constitutivos del supuesto delito del que se trate o sobre la posesión de un determinado predio. De no ser así, se incurriría en el juego de la discriminación como único medio de defensa cultural posible que la hegemonía jurídica ofrezca para el ser diverso, con lo cual lo estaría reconociendo como un sujeto de la dinámica de subordinación “perenne”.

Desafíos en el ejercicio del peritaje antropológico

Algunos de los retos que se han identificado como una parte del ejercicio del peritaje antropológico y que, desde mi perspectiva, se han presentado de manera intermitente y transversal en distintos casos atendidos, constituyen por lo tanto elementos del contexto en que el perito se involucra al aceptar el requerimiento y sujetarse a los protocolos y normatividades. En muchas ocasiones esto último suele ser más que un incentivo a nuestra participación, una franca y abierta advertencia que, de no subordinarse a los requerimientos, corre el riesgo de que la profesionalización de su especialidad y calidad moral de su persona se vea truncada:

a. El reto de la barrera lingüística: lengua materna y reemplazo etnolingüístico en el ámbito procesal; habla, lenguaje, interpretación y referentes culturales disímiles sobre el concepto de justicia.

b. El reto de la correlación de fuerzas: el peso específico del referente teórico-metodológico del dictamen frente al dogma en la administración de justicia y el engranaje de la cultura política dominante.

c. El reto de la pertinencia: ¿determinar el “grado” de diferencia cultural y aminorar penas o pugnar por consolidar un marco jurídico plural?

d. El reto de la empatía transdisciplinaria: jurisprudencia y otras formas de vincular a la ciencia antropológica con la aplicación del derecho en un contexto pluricultural.

e. El reto de la empatía interdisciplinaria: la conformación de comisiones mixtas para el ejercicio integral de la pericial antropológica con dictamen cultural.

f. El reto de la constitucionalidad y los sistemas autonómicos: la autodefensa de los pueblos y la refuncionalización de sus órganos de seguridad, impartición de justicia y toma de decisiones ante la legislación vigente e instancias judiciales del Estado.

g. El reto de la estrategia jurídica: el peritaje como nicho objetivado para la defensa de los derechos humanos en situaciones de diferencia cultural y la salvaguarda del patrimonio cultural.

h. El reto de la maniobra política: las estrategias de asimilación convenida y la adaptación de instrumentos litigantes o instancias de representación exógenos que hacen las colectividades étnicas para evidenciar o fortalecer su persistencia.

i. El reto de la motivación cultural y la prueba circunstancial: el manejo descontextualizado de la circunstancia juzgada y la individualización de la penalización en el debido proceso.

j. El reto del abanico multicultural: posibilidades reales de trascender el ámbito étnico en aras de abordar casos en los que el factor cultural sea no indígena.

k. El reto epistemológico: ¿individualidad versus colectividad del derecho? ¿Universalidad versus particularidad del derecho?

l. El reto de la sostenibilidad: dificultades prácticas, presupuestales y éticas para la realización del peritaje integral.

m. El reto de la socialización de las experiencias: el peritaje antropológico como herramienta de la antropología jurídica y el estudio de lo político en las sociedades contemporáneas, indígenas y no indígenas, sometido a debate.

Tras 20 años de ejercicio procedimental del peritaje antropológico en México, hoy se puede afirmar que nos encontramos en un momento de evaluación académica y propuesta metodológica. Por ello, revisar nuestra participación como especialistas al intervenir en un asunto jurídico

nos facilita identificar los elementos específicos que deben ser modificados en torno al enfoque étnico de la diversidad: instancias y procedimientos.

En otras palabras, por un lado se busca potenciar las primeras en tanto sean las propias de los pueblos y comunidades indígenas; por el otro, al ser reconocidas las capacidades de dichas instancias, se busca definir de manera dialógica sus ámbitos y competencias, es decir, aproximarnos desde la etnografía a la variedad de métodos por los que se llega a impartir justicia sin descuidar el sistema de valores que la sustentan y han permitido persistir en un ambiente de marginalidad e incertidumbre jurídica hacia el exterior, cuidando de no caer en la ilusión de enunciar formulas que encapsulen la procuración e impartición de justicia indígena en binomios del tipo delito-sanción, definidas desde la dogmática del derecho positivo. Esto implica reconocer la habilidad de las autoridades indígenas para generar sus propias “jurisprudencias” a través de sus canales de negociación-sanción/comunicación-cohesión de sus colectividades.

Nuevos escenarios, nuevas dinámicas para el peritaje antropológico

La creación de agencias, procuradurías y fiscalías especializadas encargadas de tratar los asuntos involucrados en el contexto de pluralidad jurídica; los convenios y acuerdos intrajurisdiccionales e interinstitucionales; las iniciativas de reforma a los códigos penales y de procedimientos, así como la promulgación de legislación local como resultado del proceso de adecuación a las constituciones estatales, además de la introducción en aquella legislación de categorías sobre situaciones delincuenciales como la trata de personas, la violencia y discriminación de género, la migración forzada, el tráfico de menores, la portación de armas de uso exclusivo del ejército, la participación en la producción y trasiego de enervantes, delitos electorales y usurpación de identidades o duplicación de algún tipo de identificación oficial, mantiene un amplio espectro de aplicabilidad del saber antropológico sobre la diversidad cultural. Y esto, a la luz de la construcción de nuevos sistemas penales sustentados en la oralidad de su ejecución por medio de modelos acusatorios o alternativos, determina nuevos protocolos en la solicitud, elaboración y presentación de las pruebas periciales, así como los criterios de validez y valoración de las mismas.

En el caso del Distrito Federal, la PGR ha dado a luz a la Fiscalía Especializada en Asuntos Indígenas, desde la cual

peritos antropólogos (sociales y físicos) participan con el Ministerio Público al momento de integrar los expedientes de los casos en que se ven involucradas personas indígenas. De este modo se sujeta su participación a los requerimientos procedimentales que le demande el personal de dicha instancia, lo cual puede ser desde la realización de entrevistas para dictaminar la procedencia étnica del involucrado, hasta la realización de periciales antropológicas en que se dictamine sobre la condición cultural del investigado y la motivación que siguió en la consecución del hecho constitutivo del supuesto delito por el que se le juzga.

En el estado de Morelos, las reformas a los códigos penales y de procedimientos han facilitado la creación de tribunales denominados de “justicia alternativa”, en los que se recurre a instancias procedimentales diversas en que la oralidad, la reparación del daño, el careo directo de los involucrados y resolución de las problemáticas por medio del común acuerdo de la partes intenta retomar los “usos y costumbres” de los pueblos indígenas como instrumentos jurídicos que faciliten la procuración e impartición de la justicia. Sin embargo, hasta la fecha el peritaje antropológico relacionado con población indígena en aquel estado ha quedado relegado a la elaboración de “cartas de identidad”.

Desde mi punto de vista, en ambos casos se confunde el sentido de la pericial antropológica, ya sea con estudios de personalidad, socioeconómicos o sociojurídicos, o bien con certificados de identidad, más que con dictámenes culturales que en realidad versen sobre la motivación y circunstancia de origen cultural que matiza y contextualiza no sólo al sujeto (individual o colectivo), sino al hecho mismo. Como tal, esto no permite posicionar al conjunto de elementos constitutivos de una situación que escapa a la comprensión racional de los agentes del aparato de Estado en materia de procuración e impartición de justicia, formados epistémicamente en terrenos que no corresponden con la interpretación, valoración y juzgamiento de un asunto relacionado con el contexto de pluralidad jurídica.

La misma situación ocurre en el estado de Chihuahua, donde, por citar un ejemplo, la aplicación del Nuevo Sistema de Justicia Oral y su apéndice, el Programa de Preliberación de Presos Indígenas, suscrito por el gobierno estatal por medio de la Secretaría General de Gobierno y la Fiscalía con el Supremo Tribunal de Justicia del Estado y la CDI, se implementa por medio de los distintos municipios que conforman los distritos judiciales en el estado, al abocarse a la preliberación de indígenas inculcados por actos cometidos en sus comunidades o fuera de éstas y que constituyen un delito

según el aparato del Estado, pero aplicada sólo a quienes ya han purgado como mínimo 50% de la pena en reclusión y hayan mostrado un tipo de conducta aceptable o valorada como señal de su posible reinserción social, como es el caso de aquel que durante la reclusión se empleó en el interior del Centro de Readaptación Social (Cereso) y la remuneración que obtuvo por ello le permita cubrir la sanción económica a que fue sometido por el daño causado al ofendido.

Sin embargo, este tipo de programas y novedades en los sistemas judiciales parten de premisas jurídicas extranjeras, propias de un cosmopolitismo conservador, más que de premisas sustentadas en el contexto local de pluralidad jurídica. Esto es, la instrumentación de lo dicho con anterioridad no considera, por ejemplo en la preliberación de un indígena, el estudio sobre las características propias del hecho en posible contexto de diferencia cultural que derivaría en la aplicación del artículo 398 del CPP del Estado, que a la letra dice:

Tratándose de delitos cometidos por miembros de comunidades o pueblos indígenas, en perjuicio de bienes jurídicos de éstos o de algunos de sus miembros, podrán ser juzgados con base en sus usos y costumbres por sus autoridades tradicionales, siempre que en ello estuviesen de acuerdo tanto el imputado como la víctima u ofendido. En esta hipótesis, se declara la extinción de la acción penal, a solicitud de cualquiera de los interesados ante un juez competente.

Se exceptúan de lo dispuesto en el párrafo anterior los delitos de: homicidio doloso; secuestro; violación; violencia familiar; contra la correcta formación del menor y protección integral de incapacitados; y los delitos de asociación delictuosa.

Para continuar con la escenografía y la novedad de los sistemas penales orales, la legislación nos indica que las pruebas periciales deberán ser presentadas en tiempo y forma dentro del marco procedimental de las audiencias de desahogo de pruebas. En este nuevo escenario el especialista se somete al escrutinio directo y abierto de la audiencia al exponer los resultados de su indagación y su conocimiento. Como ejemplo de ello tenemos a colegas que en el campo de la arqueología forense y la antropología física merecieron ser partícipes en el caso de la joven Rubí Marisol Frayre Escobedo, de quien al identificar sus restos (*postmortem*) expusieron los resultados de la investigación en el pleno

de la diligencia, y fueron interpelados al momento por los representantes legales de las partes.

No tenemos certeza sobre las novedades procedimentales de los sistemas orales o acusatorios, ya que, como hemos visto, se interrumpen debido a la cultura jurídica que entorpece al propio aparato de Estado. Sin embargo, el escenario que debe ocupar nuestra mayor atención es aquel que introduzca en el “nuevo sentido común del derecho” la posibilidad de invertir la relación entre lo que es considerado propiamente “jurídico” y lo que es “uso y costumbre”.

El velo ideológico que impide hasta hoy afirmar en todo su esplendor el contexto de pluralidad jurídica es el mismo que nos tiene dedicándole tiempo, recurso y esfuerzos a la liberación de diversos sujetos o a la denuncia de situaciones violatorias de la dignidad humana en el interior de nuestra propia cultura hegemónica. Con esto se recurre a la misma dogmática o episteme jurídica que niega la pluralidad de sentidos sobre la justicia como categoría de dignificación del ser y afirmación de los saberes y su ecología.

Para concluir con esta disertación, lanzo la siguiente interrogante. En vista de que la ruptura epistemológica se aproxima, ¿estaremos a la altura de lo que los nuevos tiempos nos demandarán como especialistas en el estudio de la diversidad de modos de vida?

Bibliografía

Lagarde de los Ríos, Marcela, “Peritaje para el caso del Campo Algodonero”, en *Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y Peritaje del Caso Campo Algodonero vs. México*, México, Red de Investigadores por la Vida y la Libertad de las Mujeres/Colectivo de Investigación, Desarrollo y Educación entre Mujeres AC, 2009.



Globalización, identidad y lucha agraria en el noroeste de Chihuahua

Esperanza Penagos Belman*

Ocuparé este espacio para reflexionar cómo pueden ser pensadas en la actualidad “las identidades colectivas” de los productores agropecuarios del noroeste de Chihuahua frente a los efectos de la globalización y una política de desarrollo neoliberal que, antes que construir sociedad o “densidad social”, tiende a destruirla (véase Zermeño, 2005, para una definición de “densificación social”).

Con el propósito de ordenar esta reflexión, dividiré la exposición en tres grandes apartados: en el primero describiré en forma el tema central de mi proyecto de investigación, con la idea de suscribir sus límites y, sobre todo, dar un contexto para los apartados subsecuentes. En la segunda expondré cuatro aspectos clave que desde mi perspectiva han sido definitorios en la constitución cultural e identitaria de los pequeños y medianos productores agropecuarios en el noroeste de Chihuahua. Cabe mencionar que señalo estos cuatro elementos como puntos a desarrollar en un análisis posterior.

Finalmente, en el tercer apartado intentaré presentar a manera de reflexión el camino que se ha tomado en el noroeste de Chihuahua en relación con la organización campesina frente a la imposición del modelo de desarrollo neoliberal.

El título de mi proyecto de investigación es “Respuestas campesinas al modelo de desarrollo neoliberal en el noroeste de Chihuahua: un análisis de las organizaciones productivas”. Como su nombre lo indica, el objetivo consiste en analizar las respuestas que los campesinos, los productores de granos básicos de la región noroeste de Chihuahua, han generado para afrontar un modelo de desarrollo impuesto para el agro mexicano desde la década de 1980; sin embargo, de la infinidad de respuestas que se han desarrollado, prestaré atención en particular a las vinculadas con la organización productiva.

En relación con la antropología mexicana, mi investigación se circunscribe al estudio clásico de las formaciones campesinas iniciado en México en la segunda mitad de las décadas de 1960 y 1970.¹ Sin embargo, me planteo analizar la expresión de un tipo de campesinado muy poco caracterizado y estudiado por dicha ciencia social: se trata de un “sector del agro chihuahuense” (los medianos propietarios privados) que han sido “insuficientemente” estudiados por la antropología mexicana, dado que se ha privilegiado como “objeto de análisis clásico”

* Centro INAH Chihuahua.

¹ Un panorama de los estudios agrarios en México en la antropología durante las décadas de 1970 y 1980 se puede leer en Paré (1991: 9-26). Por otra parte, Palerm (1980: 147-168) sitúa el origen de los estudios del campesinado en la vieja tradición europea, sumados a la experiencia mexicana existente desde principios del siglo xx.

el estudio de los campesinos de autosubsistencia o autoconsumo, “producidos” por una reforma agraria dirigida desde el Estado.²

II

En una caracterización del pequeño productor agropecuario de la región noroeste de Chihuahua pesan, a mi parecer, ciertos rasgos histórico-culturales que no podemos soslayar en cuanto a su configuración “identitaria” como grupo social. En concordancia con lo planteado por Orozco (1995) y González (1985), considero que entender la configuración histórica de la región es fundamental para discernir el “carácter y la construcción de una mentalidad particular”: la de los productores agropecuarios que pueblan esta región, otrora fronteriza. En esta forja de “identidad” del ser productor agropecuario en el noroeste chihuahuense importan a mi juicio algunos aspectos que enfrentaré en el desarrollo del análisis y que ahora desgloso brevemente.

El primero de ellos es la configuración regional del espacio social que ocupan. En este sentido es menester hacer hincapié en que se trata de un espacio de colonización tardía (siglos xvii y xviii). Con ello quiero decir que la zona del noroeste de Chihuahua constituyó un territorio relativamente autónomo del poder administrativo y político colonial mas allá de la época independiente; de ahí que se constituyera, al decir de Orozco (1995), una sociedad de productores libres e independientes agrupados en ranchos y pueblos que se fueron extendiendo y abriendo nuevas tierras para el cultivo.³ Esta sociedad de productores generó con gran esfuerzo y sacrificio su derecho a la tierra, incluso por encima de las poblaciones indígenas originalmente asentadas ahí. El propósito de explicitar este primer nivel de “pertenencia” se relaciona con ir desvelando la forja de un particular “modo de ser” del poblador temosachiquense,

² Cabe señalar que desde la historia social se ha trabajado en el análisis de las sociedades rancheras y los grupos oligárquicos del campo. Ejemplo de ello se encuentra en Díaz-Polanco (1982). Debemos agregar además los trabajos sobre las sociedades rancheras desarrolladas en el CIESAS Occidente y los del Colegio de Michoacán (Barragán: 1994).

³ Instalados en pequeños ranchos a lo largo de los siglos xviii y xix, estos productores fueron abriendo y expandiendo sus tierras de cultivo. Una parte de sus propiedades procedía de las viejas dotaciones hechas a los pueblos por las autoridades coloniales. Por ejemplo, en el caso de Namiquipa y Casas Grandes, pero otras estaban en sus manos como producto del fraccionamiento u ocupación irregular (o por medio del trabajo al partido) de las viejas haciendas y sobre las cuales tenían una propiedad meramente formal, “ya porque formaban parte de las antiguas tierras de las misiones jesuitas o de la Corona, de adjudicaciones de tierras de los pueblos indígenas, o simplemente porque se trataba de la ocupación de terrenos sin dueño visible” (Orozco, 1995: 25).

subrayado por su modos de interacción con el entorno y su modelo de organización productiva.

Un segundo elemento fundamental en la construcción de su identidad histórica y productiva es el trabajo, en este caso constituido por la agroganadería. En efecto, este territorio fronterizo y periférico comenzó en sus albores atrayendo a gente de diversa procedencia para la colonización de las tierras inhóspitas y el auxilio en las pocas haciendas y ranchos ganaderos erigidos por la Iglesia, o bien por las diversas instituciones de expansión hispánica, como los complejos mineros establecidos en la sierra Tarahumara o en Santa Bárbara y Santa Eulalia. Poco a poco la ganadería extensiva y el cultivo itinerante de maíz constituyeron el modo predominante de reproducción entre los pobladores de estos lugares.⁴

Un tercer elemento que observo como pivote de su constitución identitaria es que se trata de una sociedad ranchera. En relación con esta perspectiva, retomo los trabajos desarrollados por Esteban Barragán.⁵ Asimismo adopto la propuesta de Gilberto Giménez (1996) acerca de que la identidad es la dimensión subjetiva de la cultura y que no forma parte en exclusiva de un marco de interpretación y representación del mundo, sino por encima de todo una herramienta para accionar sobre él. En ese sentido no sólo se trata de “un modelo de”, sino un “modelo para” (Geertz *apud* Giménez, 1996: 20). Giménez (1996: 25) manifiesta que tal perspectiva nos lleva a considerar la cultura desde la óptica de los sujetos, más que de los objetos; en otros términos, a retomarla “bajo sus formas interiorizadas y no bajo sus formas objetivadas”.

Un cuarto elemento que nos parece definitivo para descifrar la lógica identitaria de estos productores agropecuarios es su casi permanente lucha por la tierra desde el siglo xviii hasta la quinta década del xx, librada desde diversos frentes y siempre contra distintos adversarios que obligaron a crear formas de organización específicas en cada caso.

⁴ En su análisis sobre las sociedades rancheras, Linck (1997: 19) menciona que aparentemente el maíz ocupaba el lugar central en el ordenamiento del espacio; sin embargo tras observar las prácticas de cultivo, manifiesta que el verdadero polo de reproducción era la ganadería y que los itinerarios técnicos tendían a centrarse en forma mayoritaria en la producción de recursos forrajeros en vez de la producción de granos.

⁵ Barragán (*apud* Linck, 1997: 15) las denomina así, ante la ausencia de categorías analíticas explicativas creadas por los estudiosos del agro mexicano, quienes han dejado a la saga el análisis de estas realidades rurales para privilegiar al campesino agrupado en comunidad, sea de origen mestizo o indígena. Según el autor citado, estas sociedades rancheras presentan ciertas características que será necesario tomar en consideración: a) el predominio de la propiedad individual, b) la ausencia en la formación de comunidades y más bien caracterizadas por la dispersión del hábitat, c) en el plano de los valores culturales, caracterizadas por un individualismo celoso, d) presentan un tipo de sociabilidad y de organización social propias que los diferencian tanto de las comunidades y de los ejidos como de las haciendas y los empresarios agropecuarios.

III

En esta tercera parte del trabajo reflexionaré sobre el significado para el productor agropecuario de la globalización, pero no para plantearlo en el terreno de sus beneficios, sino de sus efectos negativos y centrarme en lo que para ellos ha representado la pérdida de identidad productiva, pues como bien lo ha señalado Blanca Rubio (2001) en su análisis de los movimientos sociales agrarios en la época de la posguerra, ser campesino implicaba gozar de una identidad económica, política y productiva.

Frente a esta nueva fase agroexportadora neoliberal inaugurada en la década de 1980, la cual excluye estructuralmente al pequeño y mediano productor agrícola, éste no sabe cómo actuar ni a dónde dirigirse una vez que ha perdido “el sentido de su estar en el mundo”. Desde esa perspectiva cabría preguntarse cuál es la tarea que cumple a nivel económico la producción campesina ahora, cuando ya ha perdido su papel protagónico tradicional, es decir, la de “garante de la contención salarial mediante la producción de alimentos baratos” y cuando su actividad económica ha quedado reducida a constituir un exiguo complemento que apuntala el salario obtenido de sus actividades extraagrícolas.⁶

Por ello en esta tercera parte me referiré, aunque sólo se trate de una reflexión inconclusa, a los derroteros que detecto entre estos productores agropecuarios situados en el noroeste de Chihuahua en cuanto a organización productiva. En suma, cómo observo la organización de este productor agropecuario frente a un experiencia de organización política y productiva que resultó capital en un pasado mediato, pero que en el presente se percibe escasa, desarticulada y gobernada por el miedo y la desconfianza hacia “el otro”.

En este intento de respuesta a partir de mi trabajo etnográfico, y en particular las entrevistas con los “actores del campo”, lo dividiré en dos tiempos: el primero para cuestionar el concepto de capital social “a secas” y pensar desde él en lo que algunos autores llaman “la construcción política del capital social” (Becerra *et al.*, 2003) frente a la riqueza de la organización (política y productiva) existente en la región en la década de 1980 y escasamente en la de 1990. Y el de su repliegue, más que el de su pérdida, 20 años después.

⁶ Notas de clase tomadas en el seminario de Víctor Quintana (primera generación de posgrado en la ENAH Chihuahua). De ahí que sea una necesidad estructural, y por ende permanente, no sólo desde la implantación del modelo neoliberal en la reproducción de la fuerza de trabajo campesina, el ingreso de dicha mano de obra a múltiples y diversos trabajos estacionales, ya sea en el ámbito rural o el urbano. La migración temporal, y a veces definitiva, llegó para quedarse.

En un segundo tiempo retomaré la categoría de la incertidumbre (Giddens, 2006; Appadurai, 2007) para explicar el incremento desorbitado de la violencia, el miedo y la desorganización en el presente entre estos actores del campo, así como otros fenómenos colaterales producidos por la implantación del neoliberalismo y el ajuste estructural (fenómenos que desde mi punto de vista destruyen las pocas iniciativas existentes en la construcción de ese capital sociopolítico).

En 2006 Appadurai escribió un libro como resultado parcial de un proyecto de largo aliento que tendía al análisis de la violencia extrema surgida en la década de 1990, en un contexto donde el exterminio étnico y la guerra civil se convirtieron en la imagen del cada día en varias partes de nuestro orbe.⁷ Así pues, se propuso realizar un análisis de los efectos negativos de la globalización, mientras que otros se encontraban justo en el polo contrario, es decir, en el análisis de los beneficios que acarrearía este nuevo contexto, uno de ellos el de “la libre circulación de bienes, mercancías, capitales, armas, personas e imágenes” y el “imperativo resurgimiento [de] las ideologías neoliberales”.

A partir de categorías clásicas propuestas por Mary Douglas, Appadurai hace una relectura y recrea nuevos conceptos para explicar nuevos fenómenos, o más bien viejos fenómenos pero con expresiones nunca antes vistas.⁸ Tales categorías nos serán de utilidad para explicar en forma parcial la incertidumbre y la ansiedad que observo ante la pérdida de la “identidad productiva” en algunos de los productores agropecuarios de esta región, y que pasaron de ser “incluidos, aunque en forma subordinada”, a un modelo de desarrollo y producción agrícola, a resultar “excluidos del sistema” y convertirse en “los parias del campo” (Rubio, 2001).

En este tenor, responderé brevemente en voz de los propios productores qué ha significado para ellos la globalización iniciada con un programa de ajuste estructural. Sus muchos testimonios aluden a una situación llena de dificul-

⁷ Appadurai (2007: 24) explica cómo esta década denominada de “alta globalización se puede caracterizar como una década de violencia a gran escala, acompañada de un exceso de ira y odio que produjo formas nunca vistas de degradación y vejación del cuerpo y en el propio ser de las víctimas: cuerpos torturados y mutilados, personas quemadas y violadas, mujeres destripadas, niños con miembros cortados y amputados y humillaciones sexuales de todo tipo”. Su libro intenta explicar este excedente de violencia que con frecuencia tiene lugar en acciones públicas.

⁸ Appadurai se refiere, por ejemplo, a la renovación y vigencia de los fundamentalismos religiosos, a las nuevas expresiones de la guerra (por ejemplo, a partir del 11 de septiembre) ya no librada por Estados-nación y en defensa de territorios, sino llevada a cabo por una agencia, además de los etnocidios e ideocidios.

tades. No habían terminado de experimentar una prolongada etapa de sequía en la década de 1980 cuando comenzaron a advertir las primeras señales de este ajuste estructural consensuado desde el exterior. De manera paulatina vieron desaparecer los subsidios que por tradición recibían de las instituciones gubernamentales; el precio de los combustibles se incrementó y las equivalencias existentes entre el costo del maíz y el litro de diesel o de gasolina, que se habían mantenido por años, se perdieron.⁹ También comenzaron a desaparecer las instituciones estatales de apoyo al agro, como la Conasupo, y otras instituciones de apoyo financiero, como Banrural. Desaparecieron luego las aseguradoras que los habían apoyado en caso de desastre, como la Nacional Agrícola y Ganadera (Anagsa). En suma, se comenzó a dejar desvalido al productor nacional y al de la región.

Como sabemos, en el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988) se impuso la primera generación de reformas de ajuste estructural que en pocas palabras puede definirse como aquellas medidas de política económica tendientes a suprimir un conjunto de factores que impedían y distorsionaban la competencia en el mercado global. Así pues, en este periodo, en el ámbito agropecuario en particular, se comenzaron a desmontar los únicos instrumentos con que los pequeños y medianos productores agrícolas contaban a nivel nacional para un sinnúmero de tareas y actividades en el ramo: desde la obtención de un pedazo de tierra o la consecución de paquetes agrotecnológicos, como semillas mejoradas y fertilizantes, hasta el otorgamiento de créditos agropecuarios para la tecnificación y el aseguramiento de las cosechas, además del abasto y apoyo a la comercialización.

Ese ogro filantrópico llamado Estado mexicano, omnipresente desde la década de 1940 y que creció en forma desorbitada en la de 1970 mediante la promoción agropecuaria, comenzó a fenecer de un jalón y sin previo aviso. Se empezaron a “liberar” los precios de los insumos agrícolas, como los fertilizantes, energéticos y maquinaria. Asimismo se redujo en forma drástica la inversión y el gasto gubernamental en apoyo a la extensión y a la investigación agrícola, y poco a poco desaparecieron los precios de garantía. Todo ello se exacerbó con la apertura de la economía a las importaciones agroalimentarias, perspectiva apoyada por el ingreso de México al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros (GATT) en 1986. En síntesis, con base en Quintana (1994), podemos decir que durante este sexenio “se

⁹ Entrevista con Roque Cruz, productor agropecuario de Tejolocachic, municipio de Matachic, septiembre de 2001.

pusieron en práctica virtualmente todas las políticas de ajuste estructural promovidas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional”.¹⁰

Esta primera generación de medidas de ajuste estructural tuvo continuidad en el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, quien capitalizó los esfuerzos de su predecesor y no sólo no rompió los acuerdos establecidos por De la Madrid con los organismos financieros internacionales, sino que ahondó en ellos. De hecho, impulsó las reformas estructurales más decisivas para instalar “una economía abierta de Estado mínimo”, como la desregulación del mercado subyugada por la firma de diversos tratados de liberalización comercial, como el TLC, además de promover reformas a la Constitución para permitir la enajenación e intercambio comercial de la propiedad ejidal.

Cabe señalar que esta imposición de medidas de ajuste estructural generó una pluralidad de respuestas a nivel regional en la organización campesina. En un primer momento prevaleció un tipo de respuesta débil, mientras se observaban los ajustes en la vida económica que dieron pauta a formas de organización y construcción de redes y recursos muy cercanos al “modelo de gobernabilidad autoritaria de matriz Estado-céntrica” (Becerra *et al.*, 2003: 2), el cual tradicionalmente constituyó la forma de diálogo y obtención de recursos y bienes entre los grupos campesinos y el Estado, es decir, a través de su propia estructura corporativa y de su brazo campesino: la Confederación Nacional Campesina (Becerra *et al.*, 2003).

En efecto, en la década de 1980 los campesinos del noroeste aún se agrupaban en diversas organizaciones corporativas organizadas desde el Estado, correspondientes a sus formas de tenencia de la tierra, como los consejos de administración de las colonias o sus formas de representación ejidal. Recordemos que “todo esfuerzo de organización fuera de este modelo o independiente estaba destinado a morir de inanición o bien sufría de represión, pues la consecución de los recursos productivos (créditos, apoyos, extensionismo, etc.) eran monopolizados por el gobierno, el partido en el poder y por la organización sectorial” (Becerra *et al.*, 2003: 2). De ahí que, como también señalan estos autores, no se pueda hablar de capital social a secas, sino de construcción política del capital social, máxime cuando se

¹⁰ La reducción en el gasto público (incluyendo los servicios sociales), la eliminación u orientación precisa de los subsidios, la adopción de una reforma fiscal, la restricción del crédito, la privatización de una buena parte de las empresas estatales, la liberalización comercial, la devaluación, la abolición de barreras para la inversión extranjera y los salarios “competitivos”.

trata del México rural, “donde toda construcción de capital social entendida como la construcción de redes y de relaciones para que los campesinos accedieran a los recursos, o al mercado, o a las decisiones del Estado, siempre será un proceso de alto contenido político en cuanto atenta contra las relaciones de poder dominantes y en cuanto constituye un discurso tácito o explícito que desafía el monopolio de la representación política y de la asignación de recursos para los hombres y mujeres del campo”. Sin embargo, desde abajo comenzaba a darse una forma de organización autónoma que partió incluso desde el Estado mismo. Por ejemplo los productores de Gómez Farías, que en la década de 1980 se encontraban todavía enrolados en una lucha por la ampliación ejidal,¹¹ comenzaron a dar la batalla por la apropiación de su ciclo productivo y la obtención de recursos más allá de su organización corporativa.

Esta batalla formó parte de una madurez del movimiento campesino a escala nacional que irrumpió en la formación de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) y otras organizaciones campesinas que empezaron a reclamar y a exigir una forma de organización autónoma e independiente del control del Estado (Robles y Moguel, 1991). Fue el tiempo en que el movimiento de los trabajadores del campo pasó por un nuevo tipo de movilización, centrado en la lucha por los recursos productivos, con lo que se inauguró una fase el que se comenzó a enarbolar “su derecho a sobrevivir y conservar su condición de campesinos”.¹²

En la región noroeste de Chihuahua, la década de 1980 fue el punto de partida de un nuevo tipo de organización campesina que centró sus demandas alrededor de los recursos productivos –por ejemplo, en busca de un mejor precio para sus productos–, y más tarde defendiendo su derecho al crédito y a las inversiones del gobierno (Quintana, 1991: 58). En el municipio de Gómez Farías se dio una lucha por la construcción de bodegas Conasupo¹³ frente a la llegada de una cosecha récord en el estado, la cual desbordó todos

¹¹ Entrevista a R. P. Gómez Farías, septiembre de 2008. Señala que para ese tiempo todavía se estaba pidiendo la ampliación del ejido de Gómez Farías. Se demandaba la ampliación con 3000 hectáreas que estaban bajo un decreto de inafectabilidad ganadera. Cabe señalar que para la década de 1980, ya se tenía 25 años de antigüedad demandando la ampliación. Dicha ampliación se hizo en el predio de Peñitas una fracción del Latifundio de San Miguel de Babícora cuyo dueño era Luis Terrazas comprado posteriormente por una compañía ganadera particular.

¹² Blanca Rubio (2001: 82) señala que la lucha por los recursos productivos se convirtió en el frente de batalla de mayor dinamismo de la lucha campesina en América Latina durante esa etapa.

¹³ Se trataba de esas bodegas tipo *wonder*, que son redondas, metálicas, con ventilación para airear las semillas, equipadas con ductos y por debajo de las cuales corre el aire. Algunas estaban preparadas para sacar la cosecha por ductos (entrevista con Rosario Ponce, septiembre 2008).

los graneros habidos en la región y que se empalmaría con la pelea por el mejoramiento de los precios de garantía.

Cabe señalar que tal iniciativa de construcción de bodegas surgió desde las propias instituciones del Estado, con promotores del Sistema Alimentario Mexicano (SAM), los cuales quedaron rebasados por la organización. Tiempo después, cuando las comunidades ya se habían enfrascado en su construcción, los trabajos se interrumpieron en forma definitiva por el “destape” de Miguel de la Madrid como candidato al gobierno nacional. Poco a poco algunos de los promotores del SAM se enfilaron hacia la organización campesina y fueron partícipes de un movimiento desde las bases que provocó que el segundo municipio que ganara la izquierda en México, detrás de la experiencia de la COCEI en el Istmo de Tehuantepec, fuera ni más ni menos que el de Ignacio Zaragoza, enclavado en el noroeste chihuahuense. Sin embargo, desde sus testimonios, en esta lucha confluyeron las demandas que procedían desde la década de 1965 en el asalto al cuartel Madera, por parte del profesor Gamiz. En suma, estas demandas se coronaron con una lucha por los gobiernos municipales que llevaron a Cuauhtémoc Flores a la presidencia municipal de Ignacio Zaragoza entre 1983 y 1986.

No es objeto de este trabajo reseñar los pormenores de ese proceso. Baste señalar que después de la construcción de las bodegas devino la lucha por los gobiernos municipales, y después por los créditos, los seguros y los precios de garantía. Estas batallas integraron a los campesinos de Zaragoza, Gómez Farías y Madera, que hicieron caso omiso de sus formas de tenencia de la tierra, es decir, no importó que fueran colonos, ejidatarios, pequeños y medianos propietarios, pues en conjunto inauguraron formas de presión antes desconocidas en Chihuahua. Por ejemplo, las clásicas marchas hacia la capital del estado, las tomas de bodegas, las tomas de instituciones bancarias o instituciones de crédito como aseguradoras, el bloqueo de carreteras, la ocupación de tierras, los plantones, los ayunos y otras formas de presión y expresión de los movimientos campesinos y sociales en la década de 1980.¹⁴

Esta organización, la cual rompió las estructuras corporativas del Estado, culminó con la formación de uniones de crédito que más tarde fracasaron debido a la “crisis financiera”, pero sobre todo por la paulatina desaparición del Estado y la entrada de la segunda generación de medidas de ajuste

¹⁴ El informante refiere que entre 1984 y 1985 se tomaron la aseguradora de Cuauhtémoc, de Gómez Farías y el Banco de Crédito Rural. Desde su punto de vista nunca se rompió con el precio de garantía, pero se conseguía un sobreprecio a escala estatal e incluso regional.

estructural. Entre esos nuevos proyectos cabe mencionar la Unión de Crédito del Noroeste, situada en Zaragoza. Asimismo la incipiente Unión de Crédito en Ciudad Guerrero, que agrupaba a productores de este municipio junto con otros de Namiquipa y Gómez Farías, y una más de ejidos que intentó impulsar una central de maquinaria y otra de fertilizantes líquidos, de acuerdo con la entrevista celebrada con Rosario Ponce en Gómez Farías, en septiembre de 2008.

Chayo Ponce menciona al respecto de tal proceso de organización que la primera estocada llegó con el gobierno de Miguel de la Madrid, pues:

Se termina[ron] los apoyos para los proyectos integrales, para los proyectos macro y sólo se apoya[ron] proyectos pequeños, proyectos de comunidad y las uniones de crédito, pues dura[ron] un poco tiempo más hasta la crisis de 1995, que fue cuando ya se le dio prácticamente el tiro de gracia.

Todos los proyectos que se tenían pues de repente se quedaron tirados y no hubo de dónde sacar. Se batalló para entender que se tenía que replantear desde otra perspectiva el movimiento. De hecho se siguen dando las movilizaciones por los precios de garantía, ya con menos intensidad, porque en los primeros años no era nada más el precio de garantía, sino por el crédito, créditos oportunos y suficientes. Banrural estaba apoyando; de hecho nada más daba 75% del costo y la lucha era porque prestara el ciento por ciento y que [además lo hiciera] oportunamente. Al principio se daba pero estaba a destiempo y las aseguradoras, por más cobertura al cultivo, eso fue como en los ochenta y tantos, en la década de 1980. En la década de 1990 ya se viene otra embestida en contra del campo porque es cuando se plantea la desaparición de la Conasupo, la desaparición del banco, y se empezó a retirar Banrural de las regiones, principalmente de las temporaleras de aquí del noroeste. De hecho se hace una clasificación de zona de alta siniestralidad, de baja productividad, y entonces se empezó a retirar...

En voz de este líder, uno de los efectos negativos de tal globalización fue el cierre de empresas estatales que antes comercializaban la producción, el retiro de los escasos créditos para renovación de la tecnología y el retiro de las aseguradoras. Comenzó entonces el fenómeno del desgaste de la organización y luego, como consecuencia lógica, la emigración masiva de gente del noroeste hacia Estados Unidos.

Cuando más adelante le pedí que analizara con mirada retrospectiva por qué no pudo mantenerse el movimiento campesino, tan importante en la década de 1980, señaló:

Creo que nos faltó visión porque todavía seguimos insistiendo que por qué no se apoyaba al campo. Si hubiéramos entendido yo creo que a lo mejor nos replegamos en las comunidades en sociedades de producción rural... No sé, en pequeños grupos, aunque después hicieramos una coordinación entre ellos. Estábamos tan casados con ese proyecto macro o regional, que no supimos cómo darle el sesgo para replegarnos y replantear desde la comunidad otro tipo de lucha de lucha...

Cabe señalar que la estocada final para la organización campesina independiente, que venía *in crescendo*, fue la firma del TLC, y muy en particular las modificaciones al artículo 27 constitucional (Hernández, 1992; Moguel, 1992).

Ahora bien, ¿cómo podemos evaluar esta experiencia si partimos de la existencia desde debajo de un tipo muy particular de organización campesina incipiente en la región si nos enfrentamos a un tipo de asociación y de capital social forjado en principio desde el Estado¹⁵ y posteriormente fuera de él? En este punto habría que señalar que esta lucha y crecimiento de la organización campesina no sólo se dio en un momento, sino que maduró y se transformó en una lucha por las carteras vencidas, pues muchos de estos productores tenían tiempo trabajando con la banca oficial o la privada. De hecho fue la etapa en que hubo una reactivación desde otros frentes del movimiento campesino, esta vez como un frente unificado por la defensa de las carteras vencidas, agrupados bajo la Central de Organizaciones Sociales del Sector Agropecuario (COSSA), y luego bajo la Coordinadora de Organizaciones Campesinas y Organismos Superiores del Sector Agropecuario (COCOSSA), organización que de nuevo feneció, pues las centrales oficialistas no estuvieron de acuerdo con el movimiento. Las organizaciones cercanas al PRI dejaron la coordinadora, y

¹⁵ Es decir: haber organizado a algunos cientos de campesinos en colonias agrícolas generó la formalización de un conjunto de redes y grupos que fueron asociados en los ámbitos político y productivo bajo un modelo antes desconocido para la región. Esta nueva figura se relacionó con la formación de los consejos de administración de las colonias: espacios de discusión y decisión sobre cualquier asunto relacionado con ellas. Bajo esta nueva organización, creada verticalmente por el Estado, los productores agropecuarios recibieron créditos bancarios, apoyo tecnológico y de insumos agrícolas, además de que se constituyeron en una instancia para demandar bienes y servicios urbanos, y tomar decisiones alrededor de sus terrenos pastales, denominados "mancomún", y sus recursos forestales.

las independientes pasaron a formar un nuevo frente, denominado Organizaciones Campesinas en Lucha (OCL), cuya demanda primordial fue el problema de los deudores y que en consecuencia muy pronto se vinculó con El Barzón.

Cuando pregunto por la escasa organización productiva hoy no obtengo respuesta, y si la encuentro es aquella que indica el miedo, la desconfianza hacia el otro, el cuestionamiento a la negligencia o autocomplacencia hacia el vecino de quien se conocen los negocios ilícitos en los que se encuentra. Hoy en día, desde mi perspectiva, prevalece la incertidumbre. No se sabe a dónde se va ni lo que habrá de ocurrir ante la pérdida de las instituciones de apoyo al agro. Acostumbrados a ser “los hijos privilegiados del régimen”, los que recibieron siempre beneficios, hoy sufren la orfandad del Estado.

El campo se ha convertido en la retaguardia emocional. Ahora, tal como lo manifiesta Anthony Giddens, estamos en el terreno de la incertidumbre, porque si algo ha sido subrayado por esta era de globalización exacerbada es la ignorancia respecto a dónde nos dirigimos. Los campesinos del noroeste tienen un futuro incierto; sin embargo, acostumbrados a resistir, forman parte de esta generación de la cual habla Giddens, es decir, de esta que vive en sociedad pero cuyos contornos son poco claros y previsibles. De allí que la globalización no sea una cosa espesa lejos de nuestro accionar vital y cotidiano u algo que se mantenga allá afuera, sino que es también un “fenómeno de aquí adentro, que influye en los aspectos íntimos y personales de nuestras vidas” (Giddens, 2006: 25).

Las lecciones están dadas. Algunas de las organizaciones subsisten; se mantienen trabajando poco a poco en un proceso de construcción de equidad entre hombres y mujeres, así como en acciones colectivas para mejorar las condiciones de vida de los campesinos en esta región, como lo es el Frente Democrático Campesino.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Barcelona, Tusquets (Ensayo), 2007.
- Barragán López, *Con un pie en el estribo. Formación y deslizamientos de las sociedades rancheras en la construcción del México moderno*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Red Neruda, 1997.
- Becerra Pozos, Laura, Víctor Quintana et al., “La formación y acciones promovidas por Frente Democrático Campesino de Chihuahua, para mejorar las condiciones de vida y de equidad. (1985-2002)”, en *Revista Trimestral Latinoamericana y Caribeña de Desarrollo Sustentable*, vol. 1, núm. 3, 2003, p. 12.
- Díaz-Polanco, Héctor, *Formación regional y burguesía agraria en México*, México, Era, 1982.
- Giddens, Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, México, Taurus, 2006.
- Giménez, Gilberto, “Prolegómenos”, en *La teoría y el análisis de la cultura*, vol. I, México, Conaculta, 2005, pp. 28-161
- González Herrera, Carlos, “La formación y desarrollo de una élite política de Occidente en Chihuahua. Los pueblos de la cuenca del Papigochic”, tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH, 1985.
- Hernández, Luis, “Las convulsiones rurales”, en Julio Moguel, Carlota Botey y Luis Hernández (coords.), *Autonomía y nuevos sujetos en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, 1992, pp. 235-260.
- Linck, Thierry, “Prólogo”, en *Con un pie en el estribo. Formación y deslizamientos de las sociedades rancheras en la construcción del México moderno*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Red Neruda, 1997, pp. 15-24.
- Moguel, Julio, “Crisis del capital y reorganización productiva en el medio rural. Notas para la discusión sobre los pros, contras y asegunes de la apropiación del proceso productivo”, en Julio Moguel, Carlota Botey y Luis Hernández (coords.), *Autonomía y nuevos sujetos en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, 1992, pp.15-24.
- _____, “Reforma constitucional y luchas agrarias en el marco de la transición salinista”, en Julio Moguel, Carlota Botey y Luis Hernández (coords.), *Autonomía y nuevos sujetos en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, 1992, pp. 261-281
- Orozco, Víctor, *Historia General de Chihuahua III. Tierra de libres. Los pueblos del distrito de Guerrero en el siglo XIX*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-Gobierno del Estado de Chihuahua, 1995.
- Palerm, Ángel, “Los estudios campesinos: orígenes y transformaciones”, en *Antropología y marxismo*, México, CISINAH/Nueva Imagen, 1980, pp. 147-168.
- Paré, Luisa, “El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta”, en *Nueva Antropología*, vol. XI, núm. 39: “Clases y sujetos sociales en el agro mexicano”, junio de 1991, pp. 9-26.
- Quintana, Víctor, “Chihuahua: actores sociales y modernización”, en *Noesis*, año III, núms. 6-7, enero-diciembre de 1991, pp. 53-79.
- _____, “El impacto del ajuste en la agricultura en Chihuahua”, en Carlos A. Heredia y Mary E. Pourcel (coords.), *La polarización de la sociedad mexicana: una visión desde la base de las políticas de ajuste económico del Banco Mundial*, México, Equipo Pueblo, 1994, pp.12-21.
- Robles, Rosario y Julio Moguel, “Los nuevos movimientos rurales por la tierra y por la apropiación del sistema productivo”, en *Historia de la cuestión agraria mexicana. Los tiempos de crisis*, México, Siglo XXI, 1991.
- Rubio, Blanca, *Explotados y excluidos: los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Chapingo, 2001.

Religión, un concepto insuficiente para el caso rarámuri en el Alto Río Conchos

Abel Rodríguez*

Introducción

Inscrito en un proyecto más amplio, el presente ensayo pretende poner las bases para una crítica al concepto de “religión” empleado hasta ahora en la literatura etnológica e histórica que ha realizado análisis sobre la perspectiva religiosa de los rarámuri o tarahumaras.¹ El intento de la deconstrucción del concepto implica, en este caso, la propuesta de uno distinto: el concepto “praxis religiosa”, que a mi modo de ver resulta más apropiado para referirnos en adelante a la perspectiva religiosa de los rarámuri del Alto Río Conchos.

Advertencia

Advierto que el intento de deconstruir el concepto religión no sólo apela a una cuestión semántica y menos a una necesidad que tenga su origen en el capricho de una antropología posmoderna. El camino de la superación de los conceptos es una consecuencia del juego dialéctico existente entre la crítica teórica y la revisión de la realidad empírica. No se puede negar la insuficiencia del lenguaje ni que la ciencia ha requerido de este importante paso en sus avances. Sobre la insuficiencia de ciertas categorías y la necesidad de revisión de sus contenidos, Turner (2007: 124-141), por ejemplo, ha advertido que los términos como brujo y hechicero forman hoy parte del caos conceptual al que los especialistas no han dado una respuesta. Por su parte, Kirk (2006: 25) afirma que “casi todo el mundo cree que sabe lo que dice con la palabra mito”, mientras que Geertz (2005: 115) ha señalado que al hablar de “‘animismo’, ‘totemismo’, ‘chamanismo’, ‘culto a los antepasados’ y otras insípidas categorías [...] los etnógrafos de la religión desvitalizan sus datos”. Un gran teórico como Marcel Mauss (1971: 151) advirtió en su momento que términos como “magia y religión, oración y encantamiento, sacrificio y ofrenda, mito y leyenda, dios y espíritu, etc.”, eran y son empleados en forma indistinta, los unos por los otros. En nuestro caso, es muy posible que el empleo del concepto tradicional de religión nos haya mostrado el punto de vista de ciertos estudiosos más que el de los propios actores.

* Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH.

¹ Los rarámuri o tarahumaras, a quienes me refiero aquí, habitan la zona sur del municipio de Carichí, Chihuahua, en la región conocida como Alto Río Conchos, conformada por los ejidos de Naráachi, Tewaterichi, Wawachérare, Chinéachi y Bakiáchi. Rarámuri es el endoetnónimo de los habitantes de esta región. Según cifras del INEGI (2010), en el estado de Chihuahua viven en la actualidad 85 mil 316 personas de tres años y más que son hablantes de la lengua rarámuri.

Una pregunta no planteada

En nuestro acercamiento a la perspectiva religiosa de los rarámuri hay una pregunta importante que no nos hemos planteado los tarahumaristas. Se trata de la que Vernant (1999: 5) se hace al intentar bosquejar lo que él llama la "religión griega"; este autor se pregunta si tenemos derecho a hablar de religión en el sentido que la entendemos cuando nos acercamos al análisis de una visión religiosa distinta a la conocida en nuestro entorno. Vernant piensa que el historiador de la religión griega debe navegar entre dos escollos (*idem*). Por un lado, "debe cuidarse de 'cristianizar' la religión que estudia, interpretando el pensamiento, las conductas y los sentimientos del griego que se entrega a sus prácticas piadosas en el marco de una religión cívica, superponiéndolos al modelo del creyente de hoy, que asegura su salvación personal, en esta vida y en la otra, en el seno de una Iglesia única, con potestad para dispensarle los sacramentos que hacen de él un fiel" (*ibidem*: 6).

En el caso de los rarámuri, evidentemente no se trata de una religión cívica, pero sí de un sistema de prácticas religiosas y creencias con claras diferencias, con ideas como salvación personal o colectiva en esta vida o en la otra. No se trata de una Iglesia única que legitima a sus fieles con o sin sus sacramentos. No se trata de una religión uniforme ni de carácter dogmático de ésta, ni hay una casta sacerdotal. Tampoco existe en ella un libro en el que se fijen sus verdades de una vez por todas, y menos implica un credo fijo. Asimismo, Jean-Pierre Vernant señala que tal historiador "también debe guardarse de [...] que las oposiciones entre los politeísmos de las ciudades griegas y los monoteísmos de las grandes religiones del libro lo induzcan a descalificar a los primeros, a retirarlos del plano religioso para relegarlos a otro ámbito, incorporándolos, como han llegado a hacerlo los grandes partidarios de la escuela antropológica inglesa, siguiendo a J. G. Frazer y J. E. Harrison, a un fondo de 'creencias primitivas' y de prácticas 'mágico-religiosas'" (*idem*). Una tendencia similar han seguido en no pocos casos tanto la etnología como la historia tarahumara.

Según Vernant, las religiones antiguas no son menos ricas ni menos complejas y organizadas intelectualmente que las actuales. Son distintas (*ibidem*: 7). Y ser distinta a otras formas y contenidos religiosos es el caso de la perspectiva religiosa de los rarámuri en el Alto Río Conchos que, a mi modo de ver, no se limita a una reelaboración del cristianismo en general ni del catolicismo en particular, porque el cristianismo católico no se reduce al bautismo o al uso del

crucifijo, y la perspectiva religiosa de los rarámuri tampoco se reduce a una autonomía de la institución formal ni a la relativa aceptación de agentes externos como los misioneros. Por otra parte, Vernant advierte que los fenómenos religiosos tienen múltiples formas y orientaciones (*idem*); por lo tanto, la tarea del historiador es exponer lo que la religiosidad de los griegos (en nuestro caso la de los rarámuri) puede tener de específico, en sus contrastes y analogías con los otros sistemas, politeístas o monoteístas, que regulan las relaciones de los hombres con el más allá (*idem*). Sin perder de vista que el pensamiento y las prácticas religiosas griegas antiguas y rarámuri actuales evidentemente son distintas, lo planteado por Vernant hasta aquí para las primeras es válido también para las segundas.

Religión, un concepto insuficiente

El concepto religión concebido como una relectura de las prácticas y el pensamiento religioso, propios de la religión católica, nos remite a un origen muy determinado y guarda una serie de relaciones externas que muestran, más aún, su insuficiencia a la hora de emplearse para abordar la mentalidad indígena. Desde distintas perspectivas teóricas, pero con un referente de religión similar, se han impuesto parcialmente las observaciones al sistema religioso rarámuri, con referencia a un punto de vista externo, al modo en que Pike plantea la dimensión *etic* en el acercamiento a otra cultura, y sin atender al modo en que Vernant lo hace cuando se pregunta si en el estudio de las creencias y prácticas religiosas griegas es posible hablar de religión como la entendemos.

El concepto religión que surgió en las religiones mundiales fue también el que inspiró el impuesto en las ciencias sociales de los siglos XIX y XX. Frazer (2006: 76) afirmó que la visión que se tiene de la relación entre magia y religión "estará necesariamente teñida por la idea que nos hemos formado de la religión misma", y pone el ejemplo. Con base en la tradicional figura preferida de los colonizadores ibéricos del siglo XVI, es decir, Santiago, el punto de partida de la concepción de religión de Frazer (*ibidem*: 76-77) es lo dicho por este apóstol en la epístola que aparece en el Nuevo Testamento. En su definición de religión, Durkheim (1995: 42), el padre de la sociología, pone el énfasis en la noción de "Iglesia", porque precisamente es la que más nos remite a la manera jerárquica en que se estructuran las iglesias históricas. Marcel Mauss (1971: 52), por su parte, distinguió la religión de la magia tomando como referente



para la primera lo acontecido en ciertos ritos judíos e hindús. Hace algunos años, debido a su intento universalista, el concepto de religión de Geertz (2005: 89, 112) fue criticado por Talal Asad (1993: 27-52) quien, por el contrario, sugiere desarrollar “conceptos comprensivos” a partir de los elementos específicos que se estudian. No obstante, según McCutcheon (1995: 289) esta posición es una propuesta complicada, puesto que la categoría de “religión” resulta un concepto demasiado amplio para ser científico, y al emplearse sólo como instrumento conceptual es demasiado estrecho para ser tomado en serio (*ibidem*: 287). El origen del concepto que nos interesa criticar se enmarca, pues, en la tradición judeocristiana, la cual permea al pensamiento clásico en que la mayoría de nosotros hemos sido formados y la cual ha sido mínimamente objeto de estudios antropológicos (Cannell, 2006). El concepto “religión” empleado hasta ahora para abordar la actividad y el pensamiento religioso de los rarámuri actuales y del pasado muestra una insuficiencia en la medida que se profundiza en las relaciones que connota tal concepto.

¿Cuáles son estas relaciones?

Relaciones del concepto “religión”

El concepto religión remite a una tradición cristalizada. Connota una jerarquía piramidal religiosa, esto es, a los sacerdotes. Se trata de los especialistas de la fe sistematizada en el ámbito racional, es decir, en la teología. El concepto se relaciona, por lo tanto, con una liturgia en cuya base están el libro (o Escrituras) que rige la calendarización ritual y ceremonial. Connota, además, la referencia a lugares sagrados donde se practica el culto, es decir, los templos. Por último, el concepto asimismo connota una ética, esto es, el comportamiento del hombre desplegado en una búsqueda de la “plena vida eterna” en contraposición con el sufrimiento eterno presente en la idea del infierno.

En el pensamiento y las prácticas religiosas de los rarámuri es sumamente difícil encontrar, por ejemplo, las ideas de infierno,² salvación eterna o pecado original³ como existen en el núcleo de la tradición católica. Merrill (1992: 140) ha probado que la cosmovisión rarámuri no incluye el concepto cristiano de la Trinidad: “Los rarámuris de Basíhuare no tienen el concepto del Espíritu Santo y han transformado radicalmente la figura bíblica de Jesucristo”. Lo mismo sucede entre los rarámuri de nuestra región de estudio, el Alto Río Conchos, al sur del municipio de Carichí. La perspectiva religiosa de ellos se presenta a nuestros sentidos como una constelación de notas que parecen edificar una amplia construcción simbólica y coherente, no fácil de comprender *a priori*. En ésta, pensamiento y sentimiento parecen ser dos caras de una misma moneda; sus ritos, ceremonias y mitos parecen cumplir funciones específicas vitales para el ordenamiento del cosmos. Su expresión económica, dancística, deportiva, civil y ritual o ceremonial se nos presenta como tejida por una trama que forma la concepción de un mundo dual, no dicotómico, en el que las relaciones sociales se extienden más allá de lo puramente humano.

No obstante, y porque las manifestaciones religiosas de este pueblo indígena expresan aspectos comunes al catolicismo y a su ética, se ha dado por sentado que podemos entender este complejo ritual y ceremonial al concebir la religión como una relectura. Quizá esto no sea falso del todo, pero sí insuficiente. No representaría problema alguno de no ser porque a esta dimensión abarcadora de la vida social, que entraña la identidad de los rarámuri *pagótua-me*, se le sigue viendo como una “religión” que contiene

² Merrill (1992: 172) señala que “en el sistema de ideas rarámuri no hay condenación ni sufrimiento eterno”, de modo que la idea de infierno no ha sido integrada a esta cosmovisión, lo que sin duda también podemos señalar para la mayoría de los rarámuri de la región del Alto Río Conchos.

³ Probado también por Merrill (1992: 177).

magia y hechicería (Pastron, 1977; Velasco Rivero, 2006). Estos últimos conceptos que emanaron, evidentemente, de las representaciones del “otro” en América desde el siglo xvi, son propios de una concepción religiosa y antropológica de carácter eurocentrista. El concepto magia, por ejemplo, que algunos consideran como la práctica ritual aislada del colectivo y que “rara vez es parte de la actividad social” (Evans-Pritchard, 1997 [1937]: 392, 400), tiene en las prácticas rituales y ceremoniales rarámuri un verdadero obstáculo para ser vigente en el acercamiento a este grupo.

La curación que realiza el *owirúame* (especialista ritual), aunque sea en privado, se hace siempre con referencia a un colectivo social reunido alrededor de la casa del enfermo, ya que primero la enfermedad es tratada por el especialista como aquello que repercute o puede repercutir en la colectividad y en el cosmos rarámuri entero, y en segundo lugar en la mentalidad rarámuri una curación necesita de la colectividad, pues ésta, las medicinas y el especialista ritual, así como la confianza de los enfermos en que sanarán, comunican la *iwérima* (fuerza) necesaria para que la salud (el alma o las almas) regrese a quienes padecen su ausencia.

Es difícil encontrar un ejemplo en el que el especialista rarámuri se coloque por “encima” de las deidades para influir en ellas (o en las fuerzas de la naturaleza, como señaló Frazer para los magos, (2006: 82, 85, 90, 94, 107, 110, 117) y lograr sus objetivos. Entre los rarámuri, lo común es que el especialista sea un “sumiso” intermediario entre las deidades y los humanos, como lo demuestran también sus discursos mediante los cuales solicitan el auspicio de aquellas. De hecho, el *owirúame* es una transposición de quien cura, es decir, del *onorúame* (al que llaman Padre), porque es él quien hace el encargo de curar, esto es, de ser representado y no suplantado.

Religión como religación

Entender por religión la “relectura” nos exige hablar de conversión al catolicismo por parte de los rarámuri; de nueva religión o de reelaboración del cristianismo católico entre los rarámuri antiguos y actuales. Comprender la religión como “religación” es algo distinto. Es este último sentido al que deseo referirme. Siguiendo de cerca al filósofo vasco Xavier Zubiri (1898-1983), entiendo que la “religión” es el resultado de una particular interpretación cultural, social e histórica de la religación, lo que evita, en principio, entender la religión como un hecho universal. Pero ¿qué es la religación? Desde el punto de vista epistemológico, el hom-

bre es un animal que se enfrenta a las cosas como reales no como a simples estímulos al modo del animal no humano. El hombre es un animal (aprehensor) de realidades, en el que sentir e inteligir no conforman una dicotomía (Zubiri, 1984: 75). Desde este punto de vista, lo más radical de la inteligencia humana no es concebir, conceptuar, desvelar o razonar (Husserl, Heidegger), sino la actividad sentiente (Zubiri, 1986: 35). En tanto que la inteligencia comienza en el sentir, el *logos* y la razón no son sino reactualizaciones de lo primariamente actualizado en los sentidos (Zubiri, 1984, 1995). Este hecho nos ubica en los niveles prelógicos y pre-conceptuales de la inteligencia, pero no niega que las cosas sean también representaciones; es decir, que las cosas estén en el nivel del concepto o del “ser”. Se trata del primer nivel de la realidad que los perspectivistas han criticado a otros haber pasado por alto.

Esta manera de entender la inteligencia nos permite atender, en primera instancia, las relaciones que constituyen a las entidades que forman nuestro universo, y las cuales, de acuerdo con Descola (2001: 120), sólo tienen significado e identidad a través de dichas relaciones, puesto que son anteriores a los objetos que conectan.⁴ Para Zubiri, por su capacidad de inteligir, el ser humano se encuentra envuelto, pero al mismo tiempo posibilitado por la realidad que lo rodea. Es en la realidad y sólo en ella donde encuentra las posibilidades de realización personal y colectiva. En el transcurso de su vida, el ser humano está “dominado” por su realidad circundante; es lo que contiene la expresión, de modo que “la realidad se impone” y en este sentido se encuentra radicalmente religado con la realidad (Zubiri, 2003: 93).

El hecho se manifiesta en el “poder” que la realidad ejerce sobre el ser humano (*ibidem*: 96-98), es decir, en las posibilidades que ésta le dona y por las posibilidades que éste es capaz de abrir en ella. En medio de su sistema de posibilidades, los recursos que ofrece la realidad, el ser humano se ve forzado a proyectar, y en ello a elegir y a optar en forma constante; a constituirse y, al mismo tiempo, a construir un modo particular de comprender su relación con lo real (con lo “otro” y con los “otros”). En cualquiera de sus actos, consciente o inconscientemente, se apoya en la realidad, y a decir de Zubiri, “sólo en y por este apoyo puede la persona vivir y ser: es el fenómeno de la religación. La

⁴ A pesar de cierta concordancia de pensamientos, Descola considera el suyo como una fenomenología estructuralista. Zubiri, en cambio, aunque en forma estricta en el terreno filosófico, al darle valor a las estructuras noérgicas de la intelección (sentir activo) y al ir contra la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad, podría considerarse como la base de una antropología posfenomenológica.

persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real, el cual constituye *eo ipso* la fundamentalidad misma de la vida personal" (*ibidem*: 128).⁵

La realización del hombre, pues, se encuentra posibilitada e impelida en última instancia por la realidad histórica y social. En este sentido la realidad es "fundamento" de la realización humana (*ibidem*: 107). La plasmación, o la interpretación y lectura (no relectura) que históricamente las distintas sociedades han hecho de este fundamento de la realidad, se ha traducido, por ejemplo, en los distintos tipos de arte, de ciencia o en la diversidad de perspectivas religiosas, como productos de procesos históricos y sociales. A pesar de la interrelación de las distintas sociedades, esta plasmación e interpretación, incluso si absorbe elementos externos, conserva siempre una "personalidad social" que se manifiesta en una praxis. Por lo tanto, la religación deriva en la adopción de una praxis social, es decir, en una forma de enfrentar, entender y habérselas con la realidad circundante desde el mundo físico hasta las estructuras de significación socialmente establecidas (Geertz, 2005: 20, 26), incubadoras de la identidad.

Una praxis (religiosa)

Esta interpretación histórica y social, en definitiva mediada por el lenguaje (Reinhold, 2000: 314), es lo que desde nuestro punto de vista aceptaríamos como religión, entendida ésta como un subsistema de la cosmovisión (López Austin, 1994: 103-165; 1996: 471-507) en la que se enmarca la cultura que nos interesa. Para el caso de los rarámuri, esta praxis religiosa no es precisamente un *schemata de praxis*, como ha llamado Descola (1996, 2001) a distintos modos de identificación (animismo, totemismo y naturalismo), que a su vez pueden incluir modos de relación (reciprocidad, rapacidad y protección) y de clasificación (analogía, metáfora y metonimia). Sin embargo, sí se trata de un *schemata* en tanto que la praxis, creencias y prácticas particulares enraizadas en la religación nos descubre un particular modo de concebir el fenómeno religioso de manera distinta a lo expresado en el concepto usual que remite a la "religión" como un hecho universal y relectura.

⁵ Por razones de espacio no me es posible explicar aquí por qué empleo los planteamientos de un filósofo formado en Europa para criticar categorías "occidentales". Sólo adelanto aquí que, como especialista en lenguas semíticas, Zubiri es conocedor de elementos del pensamiento de culturas más afines con el pensamiento indoamericano, y esto lo aplica en la construcción de sus planteamientos, con lo que se aleja de la epistemología eurocéntrica.

Con el concepto zubiriano de praxis queremos referirnos tanto a la actividad como a la realización humana que emergen de la íntima imbricación hombre/realidad. Si el hombre es una realidad abierta, entonces al hablar de praxis debemos reconocer el vínculo entre conocimiento y práctica, así como el dinamismo de ambos polos de la acción humana (no hay cultura acabada). De acuerdo con Dávalos (1998: 90-94), en síntesis, praxis es "hacerse cargo de la realidad" (*ibidem*: 59-60, 90, 95, 98, 122, 129). Al ser humano le corresponde hacerse cargo de su realidad. La praxis es actividad, pero también realización y transformación (*ibidem*: 130, 133, 163). El hombre es autor de su vida; no sólo ejecuta acciones. En el nivel antropológico, esto se traduce en la construcción de la propia persona como sujetos y como sociedad y cultura. Pero en la construcción social, ¿todo acto es praxis? Si la praxis humana es "hacerse cargo de su realidad", entonces el hombre se compromete en su realización y transformación como sujeto personal y social. Esto significa que, en sentido lato, todo acto es praxis, pues todo acto configura al animal humano de tal o cual manera, pero en sentido estricto sólo aquellos actos que implican e inciden directamente en la realización y transformación humana son praxis.

Entre los rarámuri, las actividades curativas, por ejemplo, en las que se ven implicados diversos actores como los especialistas rituales, los enfermos o sus familiares, así como el uso de elementos rituales como el fuego y el agua, son praxis porque estas actividades implican en forma directa la realización colectiva, es decir, la construcción del grupo como tal y de las personas como rarámuri, así como la continuidad de la costumbre y la tradición. Y eso es realización.

El bautismo es praxis porque implica también el ingreso al grupo de los *pagótuame*; la danza también lo es porque esta actividad implica el estatus del grupo como uno de los pilares del universo (Lévi, 1993). Si se deja de bailar, "el mundo se caería", dicen ellos. La comunicación hacia dentro del grupo, en la propia lengua rarámuri, es praxis porque este hecho apela a la construcción de la identidad y, por tanto, a la realización de la persona y del grupo como rarámuri. La actividad que realiza es praxis y la praxis es realización como actividad transformadora. Praxis religiosa es un concepto libre de connotaciones que alejan nuestra comprensión de una perspectiva religiosa distinta como es la rarámuri en el Alto Río Conchos. Praxis religiosa es, pues, un concepto que nos acerca a la particularidad de la interpretación indígena de la realidad histórica y social, sin menoscabo de la identificación de

los elementos externos en el interior de ésta. Probar estos planteamientos será cuestión de un trabajo etnográfico y un análisis aún pendientes.

Bibliografía

- Asad, Talal, "The Construction of Religion as an Anthropological Category", en *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 27-53.
- Cannell, Fanella, "The Anthropology of Christianity (Introduction)", en *The Anthropology of Christianity*, Durham, Duke University Press, 2006, pp. 1-50.
- Dávalos Sánchez, Jorge M., "Inteligencia sentiente y praxis, una elaboración del concepto de praxis religiosa desde la filosofía de Xavier Zubiri", tesis de doctorado en filosofía, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
- Descola, Philippe, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Quito, Abya Yala, 1996 [1987].
- _____, "Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social", en P. Descola y Gissli Pálisson (eds.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 101-123.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Coyoacán, 1995 [1912].
- Evans-Pritchard, Edward, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1997 [1937].
- Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE, 2006 [1890].
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005 [1973].
- Harris, Marvin, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Tabulados básicos de los Estados Unidos Mexicanos. Censo General de Población y Vivienda 2010*, en línea [<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27303&s=est>], consultado el 19 de agosto de 2011.
- Kirk, G. S., *Mito, sus significados y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 2006 [1970].
- Lévi Jerome, Meyer, "Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity Among the Rearamuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico", tesis de doctorado antropología cultural, Cambridge, Universidad de Harvard, 1993.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- _____, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH-DGP-Conaculta, 1996, pp. 471-507.
- Mauss, Marcel, "Definición de la magia", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, cap. III, pp. 50-152.
- McCutcheon, Russell T., "The Category 'Religion' in Recent Publications, a Critical Survey", en *Numen*, vol. 42, núm. 3, octubre de 1995, pp. 284-309.
- Merrill, William L., "El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris", en Ysla Campbell (ed.), *El contacto entre los españoles y los indígenas del norte de la Nueva España*, vol. 4 de la *Colección conmemorativa. Quinto centenario del encuentro de dos mundos*, Ciudad Juárez, UACJ, 1992, pp. 133-170.
- Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion, an Introductory Text*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Pastron, Allen Gerald, "Aspects of Witchcraft and Shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico", tesis de doctorado en antropología cultural, Berkeley, Universidad de California, 1977.
- Reinhold, Bernhardt, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao, Desclée de Brower, 2000.
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI, 2007.
- Velasco Rivero, Pedro J. de, *Danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Guadalajara, ITESO/UIA/CACSTAC, 2006 [1983].
- Vernant, Jean-Pierre, *Mito y religión en la cultura griega*, Barcelona, Ariel, 2001.
- Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.
- _____, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza/ Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.
- _____, *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1995.
- _____, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2003 [1984].



Territorialidad y gobierno indígena entre los rarámuri de la sierra de Chihuahua

Juan Luis Sariego Rodríguez*

Estructura del territorio rarámuri

La concepción territorial propia del pueblo rarámuri o tarahumara se funda en una serie de elementos constitutivos de su cosmovisión, tales como la noción de que el espacio territorial es un elemento simbólico vital para expresar la identidad. En ese espacio se encuentran enterrados los antepasados y en él se han venido celebrando desde hace siglos las reuniones y fiestas rituales presididas, desde los pueblos cabecera, por los gobernadores y demás autoridades indígenas.

En realidad se sabe poco de la forma en que, antes de la llegada de los españoles, los rarámuri se organizaban territorialmente, aunque las fuentes misioneras y militares insisten en la gran movilidad espacial de la población indígena.

Fue la Iglesia y el poder colonial quienes forzaron a los tarahumaras a conformar pueblos de reducción bajo la tutela de los misioneros. Surgió así un sistema de organización territorial basado en el modelo de parroquias (lugar de asentamiento de uno o varios religiosos) y pueblos de visita a los que éstos acudían con cierta periodicidad para catequizar e impartir los sacramentos. Cada una de estas unidades conformaban un partido y varios partidos integraban una rectoría.

Al mismo tiempo, varias de las rectorías conformaban un sistema misional como los de la Baja (o Antigua) y Alta (o Nueva) Tarahumara. Algunos de los pueblos de la actual sierra de Chihuahua estuvieron adscritos a las misiones de Sonora, como fue el caso de la región de Chínipas, o a las misiones tepehuanas, en el actual municipio de Guadalupe y Calvo.

Surgió así un modelo de organización territorial directamente vinculado con el sistema de gobierno y cargos que los misioneros y autoridades civiles fueron imponiendo en cada uno de estos partidos y pueblos, tomando como referente el sistema de los ayuntamientos españoles. Los cargos y autoridades en la mayoría de los casos eran nombrados por los propios misioneros y se dividían en tres tipos: los ligados al servicio de la Iglesia, los relacionados con el mantenimiento del orden público y los vinculados con el sistema militar y de defensa.

Cada pueblo quedó entonces integrado por una cabecera y un conjunto de ranchos y rancharías circundantes, dependientes de las autoridades locales indígenas. Las fiestas y celebraciones religiosas tenían lugar en las cabeceras, mientras que otro tipo de rituales autóctonos se llevaban a cabo en el ámbito doméstico o en los asentamientos dispersos.

* Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH.

Este modelo de pueblos tuvo su auge durante la época de presencia de los misioneros jesuitas y se mantuvo con menor vigencia a la llegada de los franciscanos, pero a lo largo del tiempo fue asimilado y apropiado por los propios rarámuri, al punto de que, tras haber sido concebido en origen como una estrategia de control de la población indígena, se convirtió en un espacio de organización, autonomía y defensa de sus propios intereses.

Desde mediados del siglo XIX esta concepción territorial se vio afectada por la creación de partidos y ayuntamientos, y en los años del reparto agrario derivado de la Revolución de 1910 surgieron los ejidos y más tarde las comisarías de policía. En la actualidad, y como resultado de estos fenómenos históricos y del carácter interétnico de la sierra Tarahumara, las concepciones y prácticas de los indígenas en torno a sus territorios y sus comunidades entran a menudo en conflicto con aquellas que derivan del sistema ejidal y municipal.

Desde el punto de vista formal propio de la administración pública, el territorio serrano se estructura en municipios con sus cabeceras municipales (por lo general las localidades con mayor población), secciones municipales (de tamaño mediano) y comisarías de policía (con sede en rancherías de una cierta importancia demográfica). Desde el punto de vista agrario, en la Tarahumara predomina el sistema de propiedad ejidal, y en menor medida el de bienes comunales y el de la propiedad privada. Las superficies ejidales en las partes altas de la sierra son en su mayoría extensiones de bosque de pino y encino, y sólo en una mínima proporción tierras aptas para la agricultura, mientras que en las zonas de ladera y barranca son terrenos abruptos o secos, muchos de ellos poco propicios para la agricultura.

Cuando se delimitaron los territorios estatales y municipales de la sierra en el siglo XIX, así como los de los ejidos a partir de la década de 1920, nunca se tomó en cuenta el parecer de los indígenas. Como resultado de ello, los tarahumaras, tepehuanos, pimas y guarijíos quedaron escindidos por las fronteras municipales, y en algunos casos por las estatales. Así, por ejemplo, existen pimas y guarijíos en Chihuahua y en Sonora, así como tepehuanos en Durango y Chihuahua.

La configuración de los ejidos vino años después a dibujar aún más los perfiles de los territorios indios, para dar lugar a todo tipo de situaciones. En la actualidad hay ejidos cuyo territorio se corresponde con el de los pueblos¹ indígenas que allí habitan, pero hay también muchos ca-

sos en que los pueblos se encuentran escindidos en varios ejidos o un solo ejido engloba un conjunto de pueblos independientes. Desde el punto de vista político, esta situación ha dado como resultado una competencia y en no pocas ocasiones un conflicto entre el gobierno indígena y las autoridades representantes del poder municipal o del ejido, que a menudo quedan atravesados por las disputas interétnicas entre indígenas y mestizos.

De lo que venimos diciendo se concluye que, a diferencia de lo que sucede en otros territorios indígenas de México, la delimitación territorial y la jurisdicción política de los pueblos rarámuri nunca coincide con los límites administrativos y jurisdiccionales de los ayuntamientos, y en la mayoría de los casos tampoco con los de las secciones municipales, comisarías de policía y ejidos.² Mucho menos se puede decir que las autoridades de gobierno indígena formen parte del sistema orgánico de autoridad de los municipios, comisarías de policía o comisariados ejidales y sean reconocidas como tales por las autoridades gubernamentales, judiciales o agrarias. Se trata, por el contrario, de dos sistemas de representación, autoridad, justicia y gobierno que han permanecido durante siglos con una relativa autonomía. Y aunque sólo el que corresponde al sistema de la administración pública nacional es legalmente reconocido, en la práctica los indígenas continúan rigiéndose en muchos ámbitos de su vida cotidiana por las decisiones que toman con sus propias autoridades en el ámbito territorial de sus pueblos.

Esta disociación entre la territorialidad y el sistema de gobierno, por una parte, tal y como los entienden y practican los rarámuri, y por la otra las concepciones del territorio y de la autoridad que derivan del sistema de la administración pública nacional, dificulta la tarea de identificación de territorios y comunidades indígenas, la cual es fundamental para determinar los sujetos de derechos colectivos indígenas. Así, por ejemplo, el manejo de la información censal plantea muchas limitaciones a la hora de reconocer los perfiles y características de la comunidad indígena, en la medida que tal información aparece referenciada a unidades como los municipios o los ejidos, y no de acuerdo con la estructura indígena del territorio.³ Es importante señalar, además, que en la bibliografía sobre la Tarahumara, aunque

² Uno entre otros casos de esta situación es el del pueblo de Tewaterichi, cuyos ranchos dependientes se encuentran dispersos en tres municipios: Bocoyna, Carichí y Guachochi.

³ Es importante, además, recordar aquí que las fuentes censales no ofrecen ningún tipo de información, más allá del número total de habitantes, de todas aquellas localidades confidenciales de una o dos viviendas. Tales localidades, que en la Tarahumara son mayoritariamente indígenas, representan 50% del total de los asentamientos.

existe un cierto número de estudios monográficos sobre algunos pueblos y localidades de la sierra, no se cuenta sin embargo con investigaciones que permitan reconstruir un catálogo completo de los pueblos de la Tarahumara ni de la estructura territorial de esta región.

Aunque hablamos de territorios, es importante señalar que en la mentalidad rarámuri los pueblos no son concebidos como territorios con un límite susceptible de trazarse con precisión geográfica mediante una línea o frontera física, sino que más bien hacen referencia a un conjunto de personas que viven dispersas en ranchos y rancherías y se identifican como una unidad geográfica y social, presidida por un sistema de gobierno. En forma gráfica podríamos representar esos territorios como manchas geográficas de colores que en su centro son fuertes y en sus orillas se van desvaneciendo. Esto no significa que las localidades que están más lejos de la cabecera sean reconocidas como menos rarámuri o tengan menos derechos que los que viven en el centro, aun cuando se beneficien menos de las ayudas gubernamentales, las cuales suelen llegar, casi en exclusiva, a estas localidades. Por el contrario, es en estos lugares lejanos donde las formas de vida indígena han permanecido más vivas y donde la identidad rarámuri se expresa de manera más libre. En cuanto a la participación en las celebraciones que tienen lugar en las cabeceras, los habitantes de las localidades de frontera entre diferentes pueblos muestran una cierta libertad para adscribirse a uno u otro pueblo, tomando en cuenta la ubicación de las redes sociales y de parentesco. En la mayoría de los casos, sin embargo, la gente opta por participar en la cabecera a la que está adscrita.

Herencia y formas de propiedad de la tierra

La herencia entre los rarámuri se rige por un principio de igualdad y bilateralidad según el cual todos los hijos tienen los mismos derechos sucesorios, con independencia del sexo y la edad. La herencia se puede hacer efectiva cuando los hijos se casan o tiempo después. Con base en estas condiciones, los nuevos esposos se instalarán en el rancho de los padres o suegros, donde trabajarán la tierra heredada o se asociarán con los padres para trabajar en forma conjunta la tierra patrimonial familiar. En cualquier caso la familia nuclear pasará a convertirse en una extensa y el rancho se ampliará para dar lugar a un número mayor de casas-habitación.

También es posible que a partir del matrimonio, o tiempo después, la nueva pareja constituya una familia nuclear autónoma y se desplace a otro lugar, donde abrirá al cultivo, por

medio de la tala, quema y roza del bosque, un nuevo rancho. En suma, parece no haber una norma que determine el patrón de residencia ni la composición de la familia.⁴

El esquema que referimos y que explica la relación entre familia y territorio se vuelve aún más complejo si tenemos en cuenta que en muchas zonas indígenas de la Tarahumara es común que los núcleos familiares se trasladen en la época invernal desde sus ranchos de la cumbre hasta otros situados en la barranca, para defenderse del frío y en búsqueda de pastos para el ganado, mientras que en verano el movimiento va en sentido contrario.⁵ Además de eso, y dadas las prácticas de la endogamia y de la propiedad agraria derivadas de las reglas de la herencia, es común que en una familia las tierras propiedad de la esposa se encuentren situadas en un lugar distinto al de las tierras heredadas por el esposo. Por lo mismo, la familia se desplaza en forma periódica entre esos dos ranchos en las épocas de actividad agrícola.⁶

En cuanto a las formas de propiedad de la tierra, la modalidad predominante en los pueblos referidos en este estudio es la ejidal. Los ejidos son sobre todo concebidos en la Tarahumara como formas de propiedad y aprovechamiento colectivo de la riqueza forestal. Más allá de ello, los rarámuri se transmiten la propiedad de la tierra agrícola y ganadera de acuerdo con sus usos y costumbres, e independientemente de que sean o no ejidatarios, de tal forma que la gran parte de los habitantes de localidades y pueblos tarahumaras cuentan con tierra donde sembrar. Incluso en muchos de estos pueblos se siguen abriendo al cultivo nuevos terrenos agrícolas, para lo cual se requiere la autorización de la asamblea ejidal.

⁴ Retomamos aquí la tesis que plantea Kennedy (1970: 203-210) en su trabajo sobre Inápuchi, una zona gentil cercana al pueblo de Aboréachi. Según él, y contra la tesis de Murdock, para quien la familia tarahumara es nuclear y neolocal, no existe una norma fija y universal que explique el patrón de residencia posmatrimonial (uxorilocal, virilocal, neolocal), ni la composición de la familia (nuclear o extensa). La familia nuclear puede pasar a ser extensa y viceversa a lo largo del año agrícola, a causa de las migraciones estacionales, o puede variar también de una generación a otra conforme nacen nuevos miembros o van partiendo otros a causa del matrimonio.

⁵ De acuerdo con la información que hemos recogido en campo, parece que esta misma práctica fue propia de núcleos mestizos en zonas como Tónachi (de media barranca), que hasta la década de 1970 se desplazaban en el verano hacia la mesa de Guachochi.

⁶ Esto permite a las familias rarámuri diversificar sus estrategias y posibilidades de levantar cosechas en un territorio donde las lluvias son inciertas y desigualmente repartidas. Robert J. Hard y William L. Merrill (1992) han llevado a cabo un minucioso estudio sobre esta práctica de lo que ellos llaman "agricultura móvil" en la comunidad de Rejogochi. Como ejemplo de esta movilidad, podemos citar el caso de La Mesa de la Yerbabuena, población rarámuri barranqueña cercana a Batopilas, donde en la época de verano (junio, julio y agosto) mucha gente se desplaza a ranchos de su propiedad, distantes un día de camino, a fin de sembrar y escardar sus tierras de labor.

Por último es importante señalar que la tenencia de la propiedad agraria en la sierra enfrenta, desde hace muchas décadas, serios problemas derivados de invasiones de tierras, conflictos de linderos entre ejidos y expansión de la frontera ganadera por parte de la población mestiza.

Gobierno y justicia en la comunidad rarámuri de la sierra Tarahumara

a) Organización rarámuri. Aspectos históricos

La comunidad rarámuri antes de la llegada de los españoles, como sociedad nómada o seminómada, con seguridad contaba con algunos elementos de organización, jerarquía, y resolución de los problemas que llegaban a influir en el funcionamiento y el bienestar del grupo. No tenemos datos respecto a cómo se llevaba a cabo esta elemental organización y resolución de conflictos.

Cuando los españoles comenzaron a interrelacionarse con el pueblo rarámuri, intentaron transmitirles su propia experiencia de organización y sistema jurídico. Y no sólo procuraron transmitírsela, sino incluso imponérsela, con base en el principio de que habían tomado posesión del territorio y de las personas que lo habitaban. Es probable que encontrarán mucha resistencia por parte de los indígenas e incluso sabemos de varios ciclos de rebeliones armadas. A base de la fuerza y las armas los españoles dominaron al pueblo rarámuri. Y este pueblo fue tomando conciencia de que necesitaba una actitud de resistencia pasiva para sobrevivir. Con el transcurso de los años los rarámuri llegaron a aceptar todo un sistema de organización y resolución de conflictos que abarcan los aspectos de su vida. De esta forma aprendieron una nueva forma de organizarse y resolver sus desarmonías. De manera semejante sucedió en otros aspectos: religiosos, ceremoniales y festivos.

La organización del gobierno rarámuri tiene sus raíces en esta época de convivencia con los españoles. Al darles una organización derivada del modelo del ayuntamiento español, los conquistadores querían tener elementos para controlar a los rarámuri. La nomenclatura de la jerarquía se conserva hasta ahora, aunque el contenido de esa organización se fue "raramurizando" y continúa vigente, a su manera, hasta la fecha en muchos pueblos. El nombramiento de las autoridades se acompañó con signos sensibles de su cargo: las lanzas de los capitanes, los bastones de los gobernadores, los pequeños bastones de cada autoridad. Aprendieron a tener centros de reunión, donde había un lugar que se les decía que era casa de Dios. También apren-

dieron a nombrar personas para gobernar, mantener el orden, convocar y organizar. Asumieron así una estructura de gobierno y justicia que venía de España: gobernadores, generales, capitanes, mayores, alguaciles, fiscales, alcaldes, alféreces: nombres sin contenido para una sociedad que no necesitaba más que la experiencia de los viejos para continuar su vida de supervivencia seminómada. Con la decisión de no enfrentar al más poderoso, fueron aprendiendo que había que reunirse cada semana, concepto también nuevo para ellos; y si bien se ubicaban en un mundo cíclico en sus fríos y calores, lluvia y sequía, no llegaban a tal sofisticación de organizar la vida en conjuntos de siete días. La mensualidad de la Luna era evidente, pero no así la organización en periodos de 28, 30 y 31 días, más unas horas sobrantes.

Aprendieron también que la vida a veces pide excederse y festejar. Las fiestas que les fueron impuestas conmemoraban hechos pasados sucedidos en algún lugar muy lejano, con costumbres muy alejadas de las de los pueblos autóctonos de la sierra Tarahumara. Pero para estas gentes que vinieron también de lejos eran fiestas significativas. Y además, divertidas. Así, los rarámuri aprendieron la música tocada con instrumentos ajenos, pero que alegraba sus fiestas. Con los años se apropiaron de los instrumentos, adaptaron a su gusto las melodías, transformaron las danzas a su modo, de manera que les ayudaran a celebrar sus fiestas y rituales.

Tanto a la organización de gobierno como a la festiva los rarámuri le dieron su propio matiz. No es la expresión de una verticalidad de poder presuntamente fincada en un todopoderoso del que deviene toda autoridad, sino más bien la decisión colectiva de supervivencia, la que los llevaba a considerarse como partes de un todo, mutuamente necesitados de sus semejantes, con una finalidad vital muy clara: seguir siendo lo que son. Y así aprendieron que sin gobernador que recuerda la fecha de la fiesta, no hay fiesta. Sin "chapeyones" que invitan a los danzantes y preparan la comida y la bebida, no hay fiesta. Sin músicos que toquen las melodías, no hay fiesta. Sin artesanos que fabriquen los violines y las guitarras, no hay fiesta. Sin "monarcos" que guíen a los danzantes, no hay fiesta. Sin mujeres que hacen la comida, no hay fiesta. Sin niños que desde pequeños van aprendiendo a bailar y a desvelarse, cansarse y así preservar la continuidad, no hay fiesta. Sin alimentos y bebida para festejar, no hay fiesta. Todos dependen de todos.

b) La organización rarámuri en la actualidad

El pueblo rarámuri lleva practicando los juicios orales desde hace poco más de 300 años en algunos pueblos más anti-

guos, y entre 200 y 250 años en otros más nuevos. Cuando más recientemente se ha erigido un pueblo, se nombran sus respectivas autoridades. Y sigue habiendo gobernadores que convocan a la población, que escuchan a la gente, que plantean los problemas a la comunidad, y luego sancionan con su autoridad el consenso logrado en la abierta discusión colectiva. Recuerdan a los que se reúnen cada domingo qué es ser hijo de Onorúame, el que es padre y madre. Advierten de los peligros que acechan la tranquilidad de los pueblos. Avisan sobre asuntos del interés de todos. Previenen, si es preciso, de los males al señalar la mala conducta de algunas personas. Presiden los juicios, escuchan a los testigos, instan a quien hizo mal a que acepte su culpabilidad y la multa que se le imponga. Dan consejo a quienes actuaron mal y advierten de ese comportamiento a los demás. En algunas comunidades los gobernadores son puente entre la comunidad y las autoridades ejidales. Y buscan que, ante todo, prevalezca el modo de vivir y actuar rarámuri, aun en contra de la ley ejidal. Son ejidatarios, pero nunca se han guiado de hecho por las leyes agrarias, porque la ley no escrita de la comunidad prevalece.

Los gobernadores (*siríame*: “el que porta el bastón”) tienen en el “general” un ayudante que coordina el trabajo de los “capitanes”. Es el brazo ejecutivo de los gobernadores. Suelen ser personas con don de mando y mucha participación activa en la vida de los pueblos.

Los capitanes asisten a la reunión dominical, escuchan lo tratado en la reunión, los acuerdos a que se llega, las recomendaciones. Luego van a las rancherías que les corresponde tutelar para informar de los acuerdos a aquellos que no pudieron asistir al pueblo cabecera. En algunas ocasiones uno o varios capitanes son enviados para convocar a la población, a la instancia judicial, a algún infractor. Ellos invitan a algunos vecinos a que los acompañen, para llevar a la cabecera a quien será juzgado. Cuando van con esta misión de acercar a un delincuente, se acompañan siempre de su lanza, símbolo de su autoridad.

Hay también un “mayora” grande que coordina el trabajo de todos los demás mayores de un pueblo. En algunos pueblos son tantos capitanes como mayores. Y atienden el mismo territorio: las mismas rancherías y familias que las habitan. En otros pueblos son pocos los mayores que atienden todos los problemas y situaciones que les corresponden, en todo el territorio del pueblo. Se encargan de hacer juicio a los niños delincuentes, aconsejan a las parejas que andan en problemas conyugales, tratan de buscar pareja a aquellas personas que se han quedado solas por la razón que sea,

pues una persona sola suele ser mal vista por la comunidad. Más vale que pronto cada persona encuentre a su pareja.

Los “alguaciles” están cada domingo en la puerta de la iglesia del pueblo, vigilando que no entren allí los perros. Saludan a los que se acercan al rezo. Al término de la ceremonia, acercan los bastones de los gobernadores (*siríame*) para que éstos den el sermón a los reunidos. Después, vuelven a recoger los bastones, para luego llevarlos al lugar donde se harán los juicios. Al concluir el juicio, el alguacil vuelve a guardar los bastones en su lugar. Cada semana, sin falta, está al cuidado de los mismos. También es parte de su cargo participar en forma activa en los juicios: da su opinión y ayuda a aclarar las situaciones.

c) Flexibilidad en la organización rarámuri

Entre los rarámuri toda estructura de gobierno y las funciones asignadas a cada cargo son flexibles. Cada pueblo determina cuántos gobernadores nombrará. De manera ordinaria son tres. En algunos pueblos de nuestro estudio, cuatro. En un pueblo hay dos generales. En la mayor parte, uno solo. En un pueblo hay 12 capitanes, siete en otro, o seis, o cuatro. El número de mayores varía también según le parezca a la comunidad. Todos saben qué hacer y cómo hacerlo. Pero no hay ninguna ley escrita que ponga límites. Esta flexibilidad del pueblo rarámuri contrasta mucho con la rigidez de los códigos mestizos de la sociedad mexicana, en los que se estipula el tipo de cargos, el tiempo de duración, las funciones, la división de poderes y los niveles de autoridad, según sea municipal, estatal o federal. La flexibilidad de la comunidad rarámuri es una señal de que la verdadera y suprema autoridad es la comunidad misma y la conciencia que tienen de ello los lleva a vivir su organización y gobierno con versatilidad. Así como invocamos la Constitución mexicana como la expresión escrita de un pacto social que une a los ciudadanos, así no debemos olvidar que muchos años antes de la Constitución, incluso de la Independencia nacional, ya la comunidad rarámuri estableció su pacto social y acordó las normas apropiadas para mantenerlo. Lo hizo con toda flexibilidad, pero dentro de una firme convicción: seguir siendo el pueblo rarámuri que es.

Bibliografía

- Hard, Robert J. y William L. Merrill, “Emergence of Sedentism: Perspectives from Northern Mexico”, en *American Anthropologist*, vol. 94, 1992, pp. 601-620.
- Kennedy, John G., *Inápuchi*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.

El peritaje antropológico en la sierra Tarahumara. Hacia una interculturalidad más equitativa. Clasificación y sistematización del acervo de peritajes antropológicos realizados en el estado de Chihuahua

José Francisco Lara Padilla*

Introducción

De manera consecuente con las tareas sustantivas del INAH relacionadas con el fortalecimiento de las acciones orientadas a la protección y conservación del patrimonio cultural, en 2006 se instauró en el Centro INAH Chihuahua un proyecto de investigación enfocado en el peritaje antropológico. Este proyecto, a cargo de Augusto Urteaga Castro Pozo, investigador del INAH fallecido en 2008, fue precedido por una serie de esfuerzos relacionados con la formulación de periciales antropológicas ofrecidas en litigios agrarios interétnicos. De esta manera, con el registro del proyecto de investigación, se respondió de manera institucional a una demanda social por demás sensible: la impartición de justicia en escenarios interculturales. Así, a instancias de las autoridades judiciales o de los propios grupos indígenas originarios de la sierra de Chihuahua, etnólogos, arqueólogos, historiadores y lingüistas adscritos al proyecto de investigación de peritaje antropológico se han encargado de formular dictámenes antropológicos que condensan opiniones calificadas sobre contextos interétnicos.

Sin embargo, el esfuerzo del INAH, así como del resto de las instituciones a las cuales les ha sido solicitada la designación de peritos en antropología, tales como la CDI, la ENAH, la Coordinación Estatal de la Tarahumara, así como peritos independientes, ha sido meramente reactivo a la demanda de las autoridades judiciales, instancias administrativas o de las propias comunidades indígenas serranas y de los organismos de la sociedad civil que las acompañan. Amén de las dificultades presupuestarias, de logística o de disposición de personal para el acopio de la información etnográfica y la elaboración misma de los dictámenes, la urgencia de los plazos procesales ha impedido contar con un sistema que clasifique, sistematice y dé cuenta del número y tipo de periciales que se han elaborado, sus autores y metodologías, la materia judicial que se discute, él o los actores indígenas involucrados, la valoración de la autoridad sobre la pericial presentada y su incidencia en la sentencia o resolución definitiva del conflicto, entre otras muchas variables.

El presente texto comparte y justifica de manera sucinta algunos de los criterios propuestos para la clasificación y sistematización del acervo de peritajes antropológicos realizados

* Centro INAH Chihuahua.



En este mapa destaco en negro los límites de la entidad federativa de Chihuahua, la más grande de la República Mexicana, y en blanco delimito a la sierra Tarahumara, ubicada al suroeste de la entidad federativa.

en el estado de Chihuahua y los consecuentes escenarios de interlegalidad y de diálogo interdisciplinario que se desprenderían de su análisis y estudio.

Aires de pluralismo, el contexto “glocal”

¿A qué responde esta intensificación judicial que se vuelca en una demanda constante de periciales en materia antropológica? El ocaso del siglo xx y los albores del xxi se engarzan por una inflexión internacional que rescata la dignidad de los pueblos indígenas del mundo. La Década Internacional de las Poblaciones Indígenas (1995-2004)¹ ha sido un llamado de atención fehaciente y enérgico a la comunidad internacional para reconocer la conformación poliétnica del mundo y destacar el lugar que ocupan las poblaciones indígenas en él. De este esfuerzo multifactorial

¹ La Década Internacional de las Poblaciones Indígenas emergió como resultado de un esfuerzo de reflexión y apertura de espacios para el reconocimiento de la diversidad étnica. Se articuló en el interior del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, un foro auspiciado desde 1982 por las Naciones Unidas para la detección de problemas que atañen a las poblaciones nativas del mundo y la elaboración de leyes que protejan sus derechos (Burger, 1994: 5).

iniciado por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, que auspicia la Organización de las Naciones Unidas desde 1982, se han cosechado frutos interesantes que se encuentran transformando la perspectiva internacional sobre las poblaciones indígenas del mundo. Entre los ordenamientos internacionales que se abocan al reconocimiento y tutela de los derechos indígenas destaca la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oit), el capítulo 26 de la Agenda 21,² los instrumentos de derechos humanos de las Naciones Unidas y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas del Mundo.

Este impulso normativo internacional que reivindica la dignidad y la especificidad de los pueblos indígenas se articula en un mundo globalizado que, tal como advierte Patricia Morales (1994), es un escenario en el cual se han creado múltiples riesgos para la diversidad, pero que también está brindando oportunidades únicas de diálogo multicultural y de solidaridad planetaria antes inimaginables.

² La Agenda 21 reivindica a las autoridades de las poblaciones indígenas, a sus valores y tradiciones. Asimismo reconoce la vinculación estrecha entre las poblaciones indígenas con sus tierras y los recursos naturales.

La sierra Tarahumara

Resulta pertinente acotar que la sierra Tarahumara es el ámbito referencial del proyecto de investigación que nos ocupa. Considerada como una porción de la Sierra Madre Occidental, la Tarahumara se extiende en alrededor de 60 mil kilómetros cuadrados, distribuidos en el suroeste de la actual entidad federativa de Chihuahua.

La toponimia que se le asigna a la sierra se sustenta en que ésta ha sido el recinto histórico de la etnia más numerosa de la zona, los rarámuri o tarahumaras, quienes compartieron originariamente su territorio con otros grupos étnicos, de los que, después de la colonización, sobreviven hasta nuestros días sólo los ódame (tepehuanos), o'oba (pimas), así como los warijó (guarijíos), tres grupos étnicos menos numerosos que los tarahumaras.

La sierra Tarahumara ha sido motivo de disputa e inspiración de múltiples proyectos a lo largo de la historia. Durante el siglo xvii las incursiones empezaron a ser frecuentes. Amén de las razones económicas, sustentadas en los minerales, la vocación espiritual fue otra de las motivaciones en el caso de los misioneros católicos.

Las peculiaridades culturales de los cuatro grupos étnicos nativos de la sierra Tarahumara modelan instituciones particulares que le dan sustento y coherencia a su manera de concebir el mundo, de organizarse y de dirimir sus conflictos. La reproducción de sus costumbres y de su cultura gravita en torno a una organización social, comunal. Augusto Urteaga (1996: 303) sostiene al respecto que “los cuatro grupos étnicos serranos cuentan con particularidades culturales pero comparten una característica común, primordial para la reproducción de sus costumbres y cultura; todos cuentan con formas de organización social, comunal, política (sistema de autoridad), de toma de decisiones (gobierno) y de impartición de justicia (derecho consuetudinario o costumbre jurídica)”.³

Reconocimiento y respeto a la diversidad

La adhesión por parte del gobierno mexicano al Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales ha constituido una impronta formal en el inicio de un largo proceso de

³ La ciencia jurídica occidental sostiene que son dos los elementos que se han considerado en la costumbre: el *usus* (la repetición general y constante de un cierto tipo de comportamiento observable); la *opinio iuris seu necessitate* (actitud interior por la cual el comportamiento es advertido como vinculante). Se ha planteado que esta última característica debe ser sustituida por la “expectativa de reciprocidad” (Roldán, 2006: 205).

inclusión y reconocimiento de los usos y costumbres de los grupos étnicos nativos. El espíritu del Convenio 169 de la oit⁴ alienta la integración y el respeto de las instituciones de los pueblos indígenas en el balance que llevan a cabo las instituciones nacionales al momento de emitir una sentencia que dirima controversias o que pretenda sancionar a un indígena por la presunta comisión de un delito.⁵

No obstante que el espíritu del Convenio 169 no ha permeado a plenitud en la legislación nacional, existen preceptivas de reivindicación a los derechos indígenas que instan a las autoridades a tomar en cuenta las particularidades culturales de los grupos étnicos, con la consecuente demanda de peritajes antropológicos.⁶

La tendencia contemporánea de las sociedades hacia el reconocimiento de la pluralidad étnica, cultural y jurídica complejiza las dinámicas de impartición de justicia. Un escenario de equidad supone por necesidad la integración de las distintas lógicas a los procesos judiciales y administrativos a cargo del Estado.

¿Cómo conciliar dos modelos normativos, en el supuesto de que se contradigan? Bartolomé (1994: 114) advierte sobre la reticencia de los aparatos estatales y de las sociedades civiles a respetar la “otredad”, “es decir, la existencia de seres sociales construidos por otras experiencias civilizatorias significa una confrontación mucho más difícil de ser resuelta en términos equilibrados. El derecho a esa alteridad radical y aparentemente irreductible, que es la que proporciona la filiación con una lengua y una cultura diferentes, es un reto que no sólo los aparatos estatales, sino también las sociedades civiles que éstos han construido, aún temen asumir”.

En este esquema de legalidades interrelacionadas, Sierra alude a la “interlegalidad” como la dimensión empírica del pluralismo jurídico y la práctica observable de la

⁴ “La Organización Internacional del Trabajo (oit) fue creada por el Tratado de Versalles en 1919 y tiene como principal objetivo la búsqueda de justicia social considerada como indispensable para el mantenimiento de la paz universal. Se trata de la única organización internacional tripartita, en la cual los Estados son miembros, pero los empleadores y trabajadores de estos países tienen también una representación en los diferentes órganos de la organización. Sin embargo, es fundamental recordar que se trata de una organización gubernamental, un organismo especializado de las Naciones Unidas” (Staelens, 1994: 193).

⁵ La suscripción del Convenio 169 de la oit, efectuada el 27 de junio de 1989, supondría la adecuación de los diversos ordenamientos jurídicos mexicanos, ya sea en su competencia federal como local.

⁶ Entre las adecuaciones legales podemos enunciar las reformas constitucionales federales en materia indígena del 14 de agosto de 2001, que modifican los artículos 1º, 2º, 18 y 115 de la Carta Magna; la actual Constitución Política del Estado de Chihuahua (título segundo, artículos 8º, 9º y 10). Durante el año 2012 se efectuó una reforma constitucional en el estado de Chihuahua en materia indígena y se discutió la elaboración de una ley en la materia.

justicia en regiones donde existe población indígena.⁷ El concepto de interlegalidad es una herramienta de análisis indispensable en este escenario dialógico, con afluentes jurídicos diferenciados, producto de historias de dominación y resistencia.

El peritaje antropológico como herramienta esclarecedora

El peritaje antropológico o cultural emerge dentro de un ámbito de dictaminación estratégico para la ciencia jurídica. Su naturaleza complementaria dentro de los procesos judiciales y administrativos pone a prueba la interdisciplinariedad de las ciencias sociales y jurídica: “Es un intento de responder a los retos que plantea la construcción de una justicia plural, para que los factores culturales sean tomados en cuenta cuando se lleve a cabo un procedimiento jurídico en el cual los sistemas normativos indígenas difieran del derecho nacional” (Escalante, 2002: 5).

A unos cuantos años de la suscripción del Convenio 169 por parte del gobierno de México y de las consecuentes disposiciones legales que por ministerio de ley obligaban a los juzgadores a indagar en los intersticios de la interlegalidad, incorporando al peritaje cultural entre sus principales medios de esclarecimiento, la postura de algunos prestigiosos antropólogos respecto a la convivencia de estas dos disciplinas, la antropología y el derecho, era por demás escéptica: “Evidentemente, aparecen íntimamente ligadas la antropología y la ciencia jurídica; pero su integración no resulta fácil, posiblemente porque tienen orígenes epistemológicos muy distantes y porque sus prácticas han sido hasta ahora diversas; un sinnúmero de discusiones y desencuentros provienen de los usos diferenciados de categorías y conceptos que en cada una de las tradiciones tienen su propio sentido” (Lartigue e Iturralde, 1995: 364). Lo que resulta irrefutable es que el apego por parte de los juzgadores al espíritu de las normas derivadas del Convenio 169 demanda un profundo conocimiento no sólo de los contenidos del derecho positivo mexicano, sino de los sistemas normativos de los pueblos indígenas, labor de suyo colosal.

⁷ Sierra (2004: 43) retomó el concepto de “interlegalidad” de Boaventura de Sousa Santos (1987) y planteó que por él debemos entender la articulación de diferentes referentes normativos y discursos legales, así como el reajuste que puede ocurrir en situaciones particulares. El concepto permite apreciar la dinámica de las prácticas jurídicas en diferentes niveles, desde los espacios comunitarios hasta las áreas en las que prevalece la legalidad del Estado, donde dichas prácticas son redefinidas y “relegitimadas” a partir de los propios marcos culturales y legales, como la ley positiva y las tradiciones.

Si bien es cierto que el juzgador está dotado de los recursos legales sustantivos y procesales para evaluar conflictos y dirimir controversias sustentadas en la ley escrita y en los antecedentes judiciales acumulables y orientados en un mismo sentido (jurisprudencia), por lo común ignora el cuerpo de los sistemas normativos indígenas no por mala fe, sino por desconocimiento vivencial e intelectual de la otredad cultural.

Determinar qué los constituye como diferentes a los pueblos y qué los iguala en sus acciones y prácticas culturales no sólo es un desafío para la antropología, sino para el ámbito de impartición de justicia. Por ello, uno de los principales retos del peritaje cultural consiste en hacerle inteligibles al juzgador las prácticas e instituciones sociales que desconoce. Es a través de los dictámenes antropológicos como la coincidencia y la divergencia se destacan mediante matices culturales que resultan por lo general invisibles a la óptica de los impartidores de justicia del Estado. Así, la misión de los peritos “es aportar discernimiento al juez para que imparta justicia de manera razonada” (Escalante, 2002: 17).

Resulta imprescindible destacar que cuando aludimos a la noción de peritaje antropológico vinculado con la impartición de justicia, por necesidad nos remitimos a un escenario interdisciplinario en el que convergen la ciencia jurídica (sustantiva y procesal); la antropología y la etnología, que describen la alteridad cultural, las cosmovisiones específicas, las identidades, la ritualidad, los sistemas normativos y de justicia tradicional, entre otros; la etnohistoria, que abreva en las crónicas, en los archivos parroquiales y oficiales, en los códigos, en busca del dato que muchas veces no está escrito, pero que ha estado implícito en la cotidianidad ancestral y presente de los grupos étnicos; la lingüística, que determina las variables y coincidencias idiomáticas; la antropología física, que mediante la osteología y de diversas técnicas colaterales describe las características antropomórficas de los ancestros humanos, adscribiéndolos, conforme a su especificidad, a ciertas épocas y nichos culturales; la arqueología, que reseña las texturas del pasado a través de los vestigios materiales, para conjeturar sobre las dinámicas culturales preexistentes.

Categorías contempladas en la clasificación y sistematización del acervo de peritajes

Ante este escenario con múltiples preceptivas legales que, por una parte, insta a los juzgadores a allegarse de elementos esclarecedores de la interculturalidad que desvelen la probable tensión entre sistemas normativos distintos, es pre-

ciso saber qué se ha hecho hasta ahora. La incorporación de la dictaminación antropológica en los procesos judiciales es aún reciente en el ámbito judicial mexicano y chihuahuense. Por lo tanto, el horizonte de variantes, metodologías, pertinencia procesal y eficacia jurídica apenas se bosqueja. El registro y sistematización del acumulativo de experiencias relacionadas con el peritaje antropológico y su incidencia en el marco judicial chihuahuense, propuestos en el proyecto de investigación a mi cargo, resultan indispensables en virtud de que a corto y mediano plazo incidirían en el escenario Tarahumara y en el chihuahuense, al consolidar la figura del peritaje antropológico como una herramienta técnica y científica indispensable en los procesos judiciales y administrativos relacionados con problemáticas interétnicas.

Los objetivos principales de la primera fase del proyecto de investigación se enfocan en tres rubros: a) compilar y sistematizar desde el Centro INAH Chihuahua los procesos judiciales o administrativos que integren peritajes antropológicos relacionados con cualquiera de los individuos o comunidades originarios de la sierra Tarahumara, así como de los miembros de los grupos étnicos provenientes del resto del país, que se encuentren de manera transitoria o con afanes de establecerse en la entidad; b) profundizar en el conocimiento de los escenarios de interlegalidad en el estado de Chihuahua; c) la atención de las solicitudes de elaboración de peritajes antropológicos provenientes de las distintas instancias administrativas y judiciales.

¿Qué criterios serían los idóneos para compilar y sistematizar desde el Centro INAH Chihuahua, interinstitucionalmente, los procesos judiciales y administrativos que integren peritajes antropológicos relacionados con cualquiera de los grupos étnicos nativos de la sierra Tarahumara, a partir de la década de 1990?

En principio, la compilación deberá atender categorías como las siguientes:

1. El grupo étnico al cual se adscribe el ciudadano o la comunidad involucrada. Edad, nombre, sexo, religión, estado civil, lugar de nacimiento y de residencia.
2. El tipo de conflicto que se dirime, y la instancia judicial o administrativa ante quien se ventile y haya sido ofrecido el dictamen antropológico (juzgado o instancia administrativa y titular del mismo).
3. La etapa procedimental en que se solicitó e integró el peritaje antropológico.
4. El acuerdo que recayó sobre la presentación del peritaje antropológico.

5. La valoración que hizo la autoridad sobre el peritaje antropológico presentado.
6. La incidencia del dictamen en la resolución definitiva del asunto.
7. La instancia procedimental en que quedó juzgado en definitiva el conflicto.
8. Los datos del perito o la institución que elaboraron el dictamen de peritaje antropológico y, de ser posible, sus observaciones en torno al peritaje emitido.

Por otra parte, la sistematización de la información deberá sustentarse en las siguientes variables, las cuales pueden ser complementarias entre sí:

1. Diacrónica: a) fecha del litigio, b) fecha de presentación del peritaje, c) fecha de la sentencia.
2. Por nombre de los involucrados.
3. Por localidad donde se arraiga la controversia dirimida.
4. Por lugar de origen de los involucrados.
5. Por materia judicial.
6. Por juez o autoridad específica que lo solicitó.
7. Por tipo de juzgado o por instancia administrativa.
8. Por tipo de peritaje emitido.
9. Por la valoración y el sentido de la resolución definitiva.

Propiciando escenarios interlegales más equitativos

Son vastas las expectativas que detona la problemática abordada, las cuales se anclarán en forma paulatina en el diseño de posteriores objetivos de investigación que vinculen el tema del peritaje antropológico con el amplio universo de la antropología jurídica y de la interlegalidad, así como la confección de metodologías y la construcción de puentes interdisciplinarios e interinstitucionales que consoliden tal figura como una herramienta estratégica para el diálogo interétnico. Por todo ello, el presente proyecto de investigación se concentra en esta primera etapa en una de las aristas de la problemática: la compilación y sistematización del acumulativo de experiencias relacionadas con los peritajes antropológicos realizados en la sierra Tarahumara y en el estado de Chihuahua.

La particularidad histórica que distingue a la época actual del país destaca por su carácter inédito. El reconocimiento expreso de los derechos indígenas en la Carta Magna, así como en las normatividades federales y locales



Mujeres de la Tarahumara. Acervo fotográfico del Centro INAH Chihuahua.

derivadas de la adhesión al Convenio 169, condiciona escenarios atípicos en la impartición de justicia. Si bien es cierto que las reformas legales, en cualquiera de sus instancias, resultan aún limitadas y perfectibles, la impronta histórica derivadas de ellas es por demás rescatable y plausible, ya que traza directrices formales que se orientan hacia un escenario de reconocimiento de la diversidad y de respeto de los derechos de los grupos étnicos adscritos a las distintas regiones y territorios de la nación, entre ellos los rarámuri o tarahumaras, los ódame (tepehuanos), los o'oba (pimas), y los warijó (guarijíos) de la Tarahumara.

Por ello, el registro y sistematización del acumulativo de experiencias relacionadas con el peritaje antropológico en el estado de Chihuahua es un primer peldaño para formalizar un ejercicio interdisciplinario e interinstitucional que trascienda por mucho el carácter meramente reactivo del Centro INAH Chihuahua en cuanto a la atención de solicitudes de peritajes antropológicos. Con este objetivo, en sus subsecuentes etapas el proyecto:

a) Propiciará las condiciones para que los diversos grupos étnicos nativos de la sierra Tarahumara, las instituciones públicas estatales y federales, así como las organizaciones

de la sociedad civil vinculadas con los grupos indígenas y la impartición de justicia, dispongan de un acervo ordenado que documente las experiencias precedentes en cuanto al peritaje antropológico y su incidencia en el ámbito judicial y administrativo.

b) Analizará los contenidos de las sentencias y resoluciones administrativas en las que se hubiere ofrecido algún dictamen antropológico, a fin de identificar su valoración y la lógica jurídica subyacente, y establecer estrategias sucesivas para la propuesta de argumentaciones interlegales.

c) Sentará las bases para establecer criterios metodológicos que en lo sucesivo permitan depurar las técnicas de dictaminación antropológica y de sustentación de argumentos teóricos vinculados con los grupos étnicos serranos y sus instituciones sociales.

d) Generará información que eventualmente se podría constituir en una fuente de consulta, a la cual accederían las distintas instancias de gobierno, administrativas, judiciales o legislativas, en sus ámbitos municipales, estatales o federales, interesadas en el diseño de políticas públicas o estrategias legislativas vinculadas con los grupos étnicos de la sierra Tarahumara.

e) Sugerirá y propondrá tendencias y criterios para abordar los conflictos interculturales, tanto en ámbitos judiciales como extrajudiciales.

f) Coadyuvará en la tutela de los derechos territoriales indígenas, al sugerir dictámenes antropológicos integrales que indaguen en torno a las facetas lingüísticas, culturales, arqueológicas, etnohistóricas y de antropología física.

g) Identificará mediante estudios cualitativos el grado de conocimiento que las autoridades judiciales y administrativas tienen respecto a la diversidad cultural del estado de Chihuahua, al elaborar manuales de interculturalidad que describan rasgos culturales de los grupos étnicos serranos.

h) Coadyuvará con el Honorable Congreso del Estado de Chihuahua en las reformas legislativas que reivindiquen los derechos indígenas.

i) Divulgará interinstitucionalmente a las distintas instancias administrativas y de impartición de justicia del estado de Chihuahua, mediante jornadas de sensibilización y materiales de difusión, el conocimiento de los valores culturales específicos propios de los pueblos originarios que coexisten en la entidad, los cuales conforman su diversidad cultural y jurídica.

j) Difundirá entre los grupos étnicos de la entidad, en su propio idioma, los derechos humanos y prerrogativas constitucionales de las cuales son titulares.

k) Suscribirá convenios interinstitucionales dirigidos a la excarcelación de presos indígenas en la entidad, a través del ofrecimiento de peritajes antropológicos.

Bibliografía

- Barth, Frederick, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little Brown & Co., 1969.
- Bartolomé, Miguel Alberto, "El derecho a la existencia cultural alterna", en *Derechos Indígenas en la Actualidad*, México, IJ-UNAM, 1994.
- Burger, Julián, "Pueblos indígenas. Sus derechos y la acción internacional", en Patricia Morales (coord.), *Pueblos Indígenas, derechos humanos e interdependencia global*, México, Siglo XXI, 1994.
- Cajas Castro, Juan, *La sierra Tarahumara o los desvelos de la modernidad en México*, México, Conaculta, 1992.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS (Clásicos y contemporáneos en antropología), 2007.
- Cossío Díaz, José Ramón, *Los problemas del derecho indígena en México*, México, CNDH, 2003.
- Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, CIESAS/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1995.
- De Sousa Santos, Boaventura, "Law: A Map of Misreading. Towards a Postmodern Conception of Law", en *Journal of Law and Society*, vol. 14, núm. 3, 1987, pp. 279-302.
- Escalante Betancourt, Yuri et al., *La experiencia del peritaje antropológico*, México, INI, 2002.
- García Máynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, México, Porrúa, 2009.
- Gómez, Magdalena, *Derechos indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, México, INI, 1991.
- Lartigue, François y Diego Iturralde, "Antropología jurídica, perspectivas de investigación", en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, CIESAS/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1995.
- Monsiváis Márquez, Salvador, *El peritaje antropológico. Juicios y nociones elementales para su uso y elaboración. (Un acercamiento al problema)*, México, INI, 1999.
- Morales, Patricia (coord.), *Pueblos indígenas. Derechos humanos e interdependencia global*, México, Siglo XXI, 1994.
- Mittelman, James H., "The Dynamics of Globalization", en J. Mittelman (ed.), *Globalization. Critical Reflections*, Boulder, Lynne Rienner, 1997.
- Robles, Ricardo y Carlos Vallejo, "Los juicios en el pueblo rarámuri", en Rosas Isabel Estrada Martínez y Gisela González Guerra (coords.), *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, México, CNDH, 1997.
- Roldan Xopa, José, "La costumbre indígena como fuente del derecho", en *Antología sobre derechos indígenas en la procuración de justicia: retos y realidades*, México, PGR, 2006.
- Sariego, Juan Luis, *El indigenismo en la sierra Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la sierra de Chihuahua*, México, Conaculta/INI, 2002.
- Saucedo, Eduardo et al., "Vigencia de los sistemas normativos de los pueblos indígenas de la sierra Tarahumara. Los casos de los pueblos rarámuri y ódami", mecanoscrito, 2007.
- Sierra, Teresa, "Introducción", en T. Sierra (ed.), en *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, Cámara de Diputados/CIESAS/Porrúa, 2004.
- Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000.
- Staelens, Patrick, "El Convenio 169 de la OIT: de una política integracionista al reconocimiento del derecho de la identidad de los pueblos indios", en *Derechos indígenas en la actualidad*, México, IJ-UNAM, 1994.
- Stavenhagen, Rodolfo, "El derecho consuetudinario indígena en América Latina", en Diego Iturralde (comp.), *Entre la ley y la costumbre*, México, IIDH-III, 1990.
- Urteaga Castro Pozo, Augusto, "Aspectos culturales del sistema político rarámuri", en Esteban Krotz (coord.), *El estudio de la cultura política en México*, México, Conaculta/CIESAS, 1996.

Oralidad guarijío: sabiduría indígena y normatividad social

Claudia Jean Harriss Clare*

Introducción

Este ensayo surgió a partir de una investigación de antropología lingüística enfocada en la lengua e identidad étnica guarijío (Harriss, 2012).¹ Este pueblo, de aproximadamente 800 personas,² reside en la región de Las Barrancas, en la sierra Tarahumara de Chihuahua. Son hablantes de la variante “serrana”, la cual es llamada por ellos mismo “guarijío” (Miller, 1996: 21).³

Los datos presentados a continuación reflejan el uso de la lengua en la vida cotidiana y durante el ceremonial del grupo. Entre los ejemplos encontré formas de orientarse en el espacio, una historia oral que explica sus referentes geográficos, y algunos cantos tradicionales del grupo. Una interpretación “libre” del habla da pautas para entender los posibles significados y nexos entre el lenguaje, las creencias y las expectativas o normas sociales. Además, el lenguaje cotidiano y ceremonial refleja una forma particular de construir y conceptualizar su relación con el entorno, la cual es identificada por Bassols-Barrera (2003) como *indigenous knowledge system* (sistema indígena de conocimiento). Dicho por Geertz (1983), esto es “el conocimiento local”.

El uso diario de la lengua y de los cantos del *tuguri* socializan expresiones que los orientan, desde la infancia, en el espacio. Proyectan, además, la cosmovisión, los valores y la normatividad de conductas “deseadas”. Esta oralidad articula una relación entre ellos y el medio ambiente, es decir, la socialización de este repertorio cultural significa un proceso de acumulación de sabiduría local, la cual es una herencia de los antepasados transmitida vía la lengua de generación en generación (Pretty *et al.*, 2009).

Para la comprensión de lo anterior, un sistema normativo es una institución social culturalmente específica que proyecta, dicta o moldea “las reglas del juego” o las conductas esperadas de la población, amén de sus matices de clase, etnicidad y género. Estas instituciones o “sistemas normativos” abarcan el lenguaje, las estructuras sociales jurídicas tradicionales, las costumbres, las creencias y el ceremonial, las relaciones de parentesco e ideas en torno a los roles sociales por sexo, edad y prestigio. En conjunto constituyen las obligaciones y los derechos

* Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH.

¹ Agradezco los recursos brindados para el trabajo de campo y el apoyo humano ofrecido desde el año 2000 por parte del proyecto de “Etnografía de las regiones indígenas en el nuevo milenio” del INAH.

² En línea [www.cuentame.inegi.org.mx], 2012.

³ Los hablantes de la variante de guarijío o makurawe, llamada “del río” (Miller, 1996), residen en el sur del Sonora. Aquí concentro el análisis en lo observado entre los guarijío (guarijío) de los municipios serranos de Uruachi, Moris y Chínipas, Chihuahua. Algunos ejemplos presentados se refieren a vocablos compartidos por ambas variantes (Miller, 1988; Barrera, 2005).

no escritos de un pueblo (Geertz, 1983). Además, pueden incluir las prácticas relacionadas y las ideas proyectadas en la cosmovisión, el respeto y la tradición oral del pueblo detallado más adelante.

Contexto cotidiano y el ceremonial

Los guarijíos son agricultores tradicionales de temporal con siembras de maíz, frijol y calabaza. Además, mantienen jardines de traspatio y viven de la caza y recolección de plantas medicinales y comestibles. Su trabajo y vida ceremonial se ciñen a un calendario ritual que se inicia con Semana Santa y la temporada de “las aguas” para la siembra, y se termina con las cosechas de maíz en noviembre. Para muchos, el resto del año se dedica a jornadas de trabajo doméstico, así como a la construcción en las comunidades mestizas locales o regionales.

La mayoría vive en un patrón de asentamiento llamado “ranchería”. Estas localidades, conformadas por entre una y 20 casas, son un tipo aldea cuyo esparcimiento cumple una lógica de aprovechamiento (no agotamiento) de los distintos nichos ecológicos serranos y los recursos de agua, plantas y animales de cacería que provean. Las distancias entre estos sitios son de dos a nueve horas caminando por una compleja red de veredas de la sierra.

En tal sentido, para la supervivencia, una orientación en este inmenso territorio montañoso desde una edad temprana es determinante entre los menores. Desde muy pequeños aprenden a interpretar los significados de las huellas de la gente o de los animales sobre los senderos. A partir de los siete años pueden nombrar y articular los usos de aproximadamente 20 plantas locales. En este entorno los elementos y símbolos codificados en la geografía expresan una relación con el río Mayo-*pako*, el aguaje- *pawichi*, el monte *kuutere* (o *kawe*) o el lugar donde brotan las plantas-*hu ani*. Entre otras, estas referencias sirven para orientar a las personas en su mundo.

Aquí es importante recordar que la ubicación geográfica de los guarijío se encuentra por el lado oeste de la Sierra Madre Occidental. En esta región la lluvia suele llegar de la costa, pero al juntarse el temporal con la sierra el agua regresa y baja a la región guarijío desde el este, de modo que la mayoría de las referencias ceremoniales para atraer el agua se dirijan allí.

Por entender su orientación en el espacio, en la lengua guarijío no hay términos para los puntos cardinales fijos, y tampoco hay forma para decir “norte” o “sur”. El “este” y

“oeste” se indican con cuatro sufijos que codifican movimiento y la “dirección del hablante”, “lejos” y “no empinado” (Miller, 1988: 509):

- *giebo*: hace al este y significa arriba, lejos, no empinado, allá.
- *giabona*: desde el este, es abajo, lejos, no empinado, acá.
- *reribo*: significa hace el oeste, abajo, lejos, no empinado, allá.
- *reribona*: significa desde el este, arriba, lejos, no empinado, acá

El uso de estos sufijos refleja el movimiento, el terreno y el hecho de que los guarijío viven, como señalé ya, en la región de “la baja”, al lado oeste de la Sierra Madre Occidental. Pero el uso de estos términos puede resultar contrario, según el posicionamiento de la persona sobre el monte y la dirección de su mirada. Es decir, las referencias direccionales incorporan el tipo de terreno, la distancia, el movimiento del sujeto y la mirada del mismo (Miller, 1996). Además, encontré que su sistema de orientación no incluye direccionales para la salida del sol (*kawiya*) ni por dónde baja este astro (*iwaru*). Dichas referencias no son indicativas de lugares, ya que para ellos se refieren a la hora del día (Harriss, 2012).

Otros nombres señalan áreas generales (arriba o abajo), lugares en relación con otros sitios, distancias relativas al hablante, y los lugares ubicados con respecto al río. Por ejemplo, *tepó-mi* significa “el área del cerro arriba”; *witipó-mi* es “el área del cerro abajo”; *tewí* es un cerro cercano específico y *witú* es un cerro cercano particular. *Witú-mi* es un “área general plana muy lejos”. Esta última es una referencia para Ciudad Obregón, y *tewí-mi* es la de Chihuahua. Pero la comprensión del uso de estos términos depende del contexto de la ubicación física del hablante sobre el terreno.

En la vida cotidiana, la combinación de las toponimias con los términos de locación ya expuestos permite la ubicación, el señalamiento de direcciones y la conceptualización de espacios precisos. Para comprender este mapeo mental, es importante saber que cada nicho ecológico en la sierra corresponde a un terreno particular con plantas y animales específicos. Por ejemplo, *segorichi* (*chi*-lugar de) es el lugar de la olla. Esto es un sitio con barro utilizado por las artesanas en la confección de ollas. *Pasébochi* es el lugar del “palo dulce”. Otros sitios son nombrados por plantas son *pacayvo*-carrizo, *guásima*-árbol, y de animales como



La *paskola* de “la iguana”, Mocerichi, Uruachi, Chihuahua. **Fotografía** Sebastien Neveu, 1996.

el *mahoe*- venado o el *waréwere*-abajo el águila (ranchería ubicada abajo de los nidos de las águilas).

La historia oral es otra forma de construir el entorno y a su vez proyecta las normas sociales. El siguiente ejemplo fue ofrecido un día en la casa por un abuelo para entretener a su hija y nietos:

La mujer que hizo el río Mayo

owérume achigori reka wemúme inerira

(Había una mujer que le gustaba mucho ir a las fiestas)

katirari pie owérume achigo wemíne oika yaiwachi

(Iba siempre a la fiesta aunque era lejos donde andaba)

iao newíni waika, kiche baraa kunála

(Cuando ya se enfadó su esposo)

waikasa sawí e’ego rewanieme

(Entonces, luego, había una flor)

paló sageira e’ego

(El esposo molió el palo luego [de la flor])

owiro michi e’ego yawichi

(Cuando ella se fue a la fiesta)

chaneíra teimála, kawiábona nashpuchi

(Cuando le dijo su esposo, en la puerta allá arriba)

shu shinága machinenaga kapó napúchi

(Le gritaba saliendo allá en la puerta)

waikasa ayáchi ashilira apó ojowuachi puká esa cañería

(Entonces, luego, en su casa, en este lugar es cuando dijo el esposo)

apóteima iísa jiká, kochimiriga wana mina poiká

(Así mujer, toma, acuéstate por aquel lado)

kochimesa

(Acuéstate)

waika e'ego tes pegó né'ne noaira kunala
 (Al rato, luego, el esposo fue a mirarla)

tewisa apó teimá né'nera puchi
 (Miró a los ojos, se vio sus ojos)

setáme pushieía nenéori
 (Eran colorados cuando los vio)

waiká imewíra
 (Estaba [la mujer] revolviéndose)

teíga nekú popoiroga
 (Estaba quejándose)

waíka oiroiira
 (Cuando se fue)

waíka shinoi kajusá
 (Cuando se hizo culebra)

waáshi chistúlaga
 (Cuando se hacía como una rosca)

ya ya roga chanaira kunála
 (Cuando estaba sentada es cuando le dijo su esposo)

iwáribo shimishka witió kosocho
 (Vete por aquí abajo, abajo en el arroyo)

machihenasa
 (Cuando salió [la mujer])

owegabo pakiríri
 (Iba el esposo por arriba, cuando se metió [en el aguaje])

shishina moira iwareru shimshiká chaneira kunála
 (Cuando le gritó vete por ahí abajo, cuando dijo [el esposo])

wajiba jiji naósari
 (Se acabaron las palabras)

Luego el señor siguió su relato en español: “Ésta [la mujer] se fue como culebra arrastrándose y se hizo el río [Mayo] donde dejó su huella. Dicen que se ve ella por el cajón [del río] sentada en una piedra, esta mujer cepillando su cabello, es ésta, la mujer culebra del río. El marido se fue por arriba, donde está el aguaje, no sé, tal vez se quedó ahí como *paisori* [culebra invisible que protege las fuentes de agua]”.

Entre otras, esta historia forma parte de lo que ellos llaman *pichikena*, “la creencia”. La historia, reproducida en la cotidianidad, humaniza el entorno y articula las normas de género. Una mujer guarijía crea y forma parte viva del medio ecológico. De la normatividad de género que el cuento revela surgen las consecuencias padecidas por las mujeres cuando festejan o “agarran la fiesta” con demasiada frecuencia. Además, la historia contiene una advertencia sobre los resultados cuando una mujer “enfada” a su ma-

rido, mientras señala, a partir de sus transgresiones, el nacimiento geográfico del río Mayo y del aguaje del cerro de la comunidad donde residen estos personajes hasta la fecha.

El repertorio de historias forma parte de lo que ellos llaman *guarijó pichiké-na*-la creencia guarijó, lo cual expresa su cosmovisión y se relaciona con sus conceptos de “verdad y orden”. Por ejemplo, ellos hacen una distinción entre “pensar” (*e'lá-ni*, *e'lapá-ni*, *e'ré-na*) y creer-*pichiké-na*. Esta última se asocia con “la verdad”-*pichiuá-me*, “decir la verdad”-*pichiwári* y “aceptar”-*piciké-ma*. Según lo entendido, *piciké-na* es “la creencia acerca de la aceptación de una verdad del orden del mundo”. Tiene implicaciones religiosas en su forma de conceptualizar la vida, la muerte, la llamada tradición o *kotúmbre*, y moldea sus ideas referidas al origen del grupo, su entorno ecológico, las conductas ideales y las relaciones interétnicas. Entonces, *guarijó pichiké-na* conforma un sistema normativo que moldea sus creencias, así como las prácticas en la vida cotidiana y su ritualidad.

El *tuguri* forma parte de este sistema en un calendario de las prácticas rituales domésticas de las rancherías. Es una forma de agradecer *no'no* (el padre de todos los guarijíos). Además, es “un rito de fertilidad” y motivo de atraer la lluvia para la siembra. El *tuguri* es realizado en los patios de las casas, donde las mujeres bailan en filas, agarradas de las manos, frente al *maynate* (cantador o maestro rezandero), quien se encuentra sentado sobre un banco mientras toca sus tres sonajas. El *maynate* se ubica al lado oeste del patio frente al altar, en el cual se encuentra una cruz de madera con una manta blanca acompañada por los santos católicos de san Juan, la Virgen de Guadalupe y san Isidro. Al pie de la cruz, en la tierra, se halla un frasco con agua “bendita” (agua de los agujeros del monte), otro con *isuki* (cerveza de maíz), velas y flores.

Mientras las mujeres bailan para pedir la lluvia, manteniéndose con los cantos del *maynate*, los hombres, en un espacio cercano, realizan las danzas de *paskola* con música de arpa y violín, las cuales son representadas en sonos que invocan a los animales del monte como la iguana, el venado, el coyote, el jabalí, el zorrillo, la ardilla, la chuparrosa y la paloma. Como se explicó, “el *tuguri* es para agradecer a Dios, es para las aguas, para tener más, más maíz, más comida y más guarijíos”.

Una muestra de los cantos del *tuguri* señala esta construcción humana del entorno y las normas sociales deseadas:



Tres generaciones de mujeres guarijias. San Juan, Uruachi, Chihuahua (Claudia Harriss, 2008).

kokóburí (La paloma)

kokóowi, kokóowi, kokóowi, kokóowi

(Paloma, paloma, paloma, paloma)

yeyanine witonana pitaya-ne

(Ahí está abajo en la falda sobre la pitahaya)

yasakani neuanaline kuchitan-nine

(Está sentado cantando en aquel lugar)

uyegane uanali-ne

(Ahí está cantando)

tesiwame – ne, tesiwame- ne

(Pobrecito, pobrecito [está cantando por tristeza])

tetan-ne kusi-chani

(Cantando)

pitayachi, pitayachi

(El lugar de la pitahaya, el lugar de la pitahaya)

moinali -ne lapanina-ne

(Despacito, sentado moviéndose de lado a lado)

achimorine (La ardilla)

achimori, achimori

(Ardilla, ardilla)

towilane

(Macho)

ateepanibo, ateevani kainabore

(Ahí anda, ahí anda en la falda [de la sierra])

ishina, ishina

(Está buscando, está buscando [comida])

kainabore

(En la falda [de la sierra])

abokochi, abokochi

(El lugar del pino, el lugar del pino)

iyaga, iyaga

(Está buscando, está buscando)

kusicane, kusicane

(Sus hijos, sus hijos)

muenari, muenari

(Grita por ellos, grita por ellos)

pichi-na -ne kai

(Pero no lo creen [al papá])

semuchi (La chuparrosa)

semuchi- ne, semuchi- ne

(La chuparrosa, la chuparrosa)

tánala, tánala, tánala - ne

(La cría, la cría, la cría)

ku -ku re re

(Está chupando)

ye ´ ye- la, ye ´ ye - la, kuchitena -ne

(Mamá, mamá, está hablando)

yikita -ta, kukiru-na, kitewaa, kitewaa

(Va hacer, el monte [sin traducción])

haponi, haponi, hakiwa- ne

(Está hablando a sus crías [sus hijos pero no hacen caso])

El canto de la paloma (*kokóburi*) muestra la emoción de tristeza. En su desánimo el ave va a la pitahaya para estar solo. La chuparrosa (*semuchi*) y la ardilla (*achimori*) son resignificados como los padres de familia en procesos de crianza de hijos. Los cantos adviertan sobre la importancia de enseñar a los menores sobre la búsqueda de comida en el monte, además de confiar en las palabras de sus mayores como guías en la vida. En todos los ejemplos de cantos del "mundo natural" se indica una cosmovisión a partir de su estrecha asociación con el entorno.

Conclusiones

Sin duda, dentro del contexto serrano la conceptualización del terreno, proyectada en el lenguaje vía las historias y los cantos, transmite sus nociones del espacio, significados del territorio y los valores sociales. Dentro de la ritualidad afirma las relaciones sociales del grupo y su concordancia con el entorno. Esta visión engloba nociones de su relación con el mundo "natural" en una construcción cultural propia del monte, las plantas y los animales. Al igual que las narrativas, las expresiones líricas representan un aspecto importante de su etnicidad en la transmisión y renovación constante de los valores socioculturales particulares.

Durante una entrevista, un *maynate* explicó que un buen cantador también compone canciones, inclusive du-

rante la fiesta misma y sobre situaciones ocurridas en el espacio y momento inmediato. Quiere decir que los cantos representan una creación cultural dinámica que, además de reproducir y transmitir lo ancestral, compone nuevos versos sobre circunstancias actuales. Empero, aún quedan muchas dudas sobre la transmisión de las normas sociales expresadas en estos ejemplos.

Finalmente hago hincapié en la marginación de las fiestas tradicionales en los últimos años por la violencia en la zona, y aún existen nuevas búsquedas para la socialización de sus relatos y cantos. En particular, una comunidad está organizando talleres tanto para la elaboración de instrumentos musicales como con los niños para enseñarles los cantos, con el propósito de mantener los elementos centrales de los *tuguri* y retomarlos de manera plena en cuanto haya condiciones. Además, en algunas comunidades tienen fiestas de las mujeres durante el día en sus casas con cantos de *tuguri* grabados, las cuales surgen de manera improvisada. En estos eventos las niñas y los niños se incorporan bailando *tuguri* y *paskola*. Sin duda se requiere mucha mayor investigación para conocer los mecanismos de persistencia cultural vía la producción y transmisión de la lengua, las historias y los cantos, además de su compleja relación con el entorno.

Bibliografía

- Barreras, Isabel Justina, "Toponimias y expresiones de locación en el guarijío de Sonora", en *Memorias del coloquio Toponimia: Los nombres de los pueblos del noroeste*, Culiacán, Universidad de Sinaloa, 2005.
- Barrera-Bassols, Narciso, "Symbolism, Knowledge and Management of Soil and Land Resources in Indigenous Communities: Ethnopedology at the Global, Regional and Local Sites", tesis de doctorado en ciencias de la tierra, Gante, Universidad de Gante, vol. I, 2003.
- Geertz, Clifford, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1983.
- Harriss Clare, Claudia Jean, *Hasta aquí son todas las palabras, la ideología lingüística en la construcción de la identidad entre los guarijío del alto Mayo*, México, Conaculta/Ichicult/Pialli (Rayénali), 2012.
- Miller, Wick A., *Guarijío, gramática y textos*, México, IIA-UNAM, 1996.
- _____, "Componential Analysis of the Guarijío Orientational System", en Shipley Williams F., *In Honor of Mary Haas. The Haas Festival*, Berlín, Mouton de Gruyter, 1988, pp. 500-509.
- Pretty, Jules *et al.*, "The Intersections of Biological Diversity and Cultural Diversity: Towards Integration", en *Conservation and Society*, vol. 7, núm. 2, 2009, en línea [<http://www.conservationandsociety.org>].

El Camino Real de Tierra Adentro: un sendero recorrido

Elsa Rodríguez García*

El ser humano tiene por naturaleza un sentimiento de pertenencia, por lo que establece caminos y rutas para trasladarse de un lugar a otro sin sentirse perdido. La historia que narraré a continuación es la de uno de ellos: el Camino Real de Tierra Adentro. El 2 de octubre de 1492 Cristóbal Colón llegó a América: nunca supo que se trataba de un nuevo continente. Tampoco se enteró de que con su descubrimiento iniciaría un proceso de globalización mundial que 500 años después, en el siglo XXI, estaría en plena efervescencia.

Con la llegada de Colón a América muchas cosas sucedieron. En 1521 la conquista de Tenochtitlán, la ciudad más poblada del continente. Poco después, los deseos expansionistas de los españoles, su ambición de ampliar sus dominios hacia el norte, en búsqueda de metales preciosos, promovió el sometimiento de la Gran Chichimeca, que era el nombre que se le daba al territorio más allá del dominio azteca.

El norte de México, según algunos investigadores, estaba habitado por grupos indígenas con diferentes lenguas, quienes se agrupaban en rancherías o en bandas, “redes sueltas de familias emparentadas que en apariencia no tenían sentido de pertenecer a grupos mayores que sus comunidades inmediatas” (Weber, 2009). De la misma manera Acevedo indica que “usaban arco y flecha, habitaban en chozas humildes o en cuevas y su tecnología era rudimentaria” (Alvear, 1993).

En tan mala estima tenían a los pobladores de estos extensos territorios, que se dice que la palabra “chichimeca” significaba “hijos de perros”, “que no llevaban otro vestido, sino cueros adobados de fieras”. Asimismo se destacaba que en los territorios chichimecas, los cuales eran una verdadera “torre de Babel”, reinaba la confusión (Weber, 2009: 4).

Los chichimecas fueron a los españoles como los bárbaros a los romanos. Paradójicamente, el término “chichimeca”, nos dice la arqueóloga Marie Areti Hers (2009), se aplicaba también a los antepasados de pueblos plenamente mesoamericanos.

Entre 1529 y 1530 Nuño de Guzmán inició la conquista de la Nueva Galicia (hoy Jalisco). En 1540 Hernando de Alarcón emprendió una expedición marítima para apoyar a Francisco Vázquez de Coronado, quien iba por tierra hacia Nuevo México (*idem*). En 1548 se descubrieron las minas de Zacatecas. A partir de entonces, en 1554 y 1560 Francisco de Ibarra inició la expedición hacia la Sierra Madre Occidental. Para 1573 se dictaron las ordenanzas que reglamentarían los nuevos descubrimientos, conquistas y pacificaciones, las cuales, entre otros aspectos, prohibían la violencia. En 1598 Oñate llegó a Santa Bárbara, en Chihuahua, y después se estableció en Nuevo México

* Centro INAH Chihuahua.

con la idea de quedarse: “Oñate proclamó el dominio español sobre todo y sobre todos sin exceptuar nada y sin limitaciones, incluyendo montañas, ríos, valles, praderas, pastizales y aguas [...] desde las hojas de los árboles en los bosques, hasta las piedras y arenas del río, y de las piedras y arenas del río hasta las hojas del bosque” (Weber, 2009: 7).

Estos acontecimientos, y seguramente otros conocidos y desconocidos, marcaron el inicio de lo que para el siglo xviii, con la fundación de la ciudad de Albuquerque, en Nuevo México (1706), y la de Chihuahua (1709) se conocía plenamente como el Camino Real de Tierra Adentro. Una ruta que se trazó aprovechando los antiguos caminos prehispánicos (Punzo, 2006).

Un aspecto fundamental en la historia del Camino Real de Tierra Adentro tiene que ver con lo que se ordenaba sobre éste desde el reino español. María Luisa Pérez González (2000) señaló con precisión en Valle de Allende, Chihuahua, durante un coloquio celebrado en 1995, cómo los caminos reales que se establecieron antes de las reformas borbónicas (siglo xviii) fueron decisivos en la integración y comunicación en América, según el proyecto de la monarquía española.

Al respecto, Pérez (2000: 310) señala:

Dentro de un plan globalmente concebido desde instancias superiores, el Camino Real es el camino de interés público desde el punto de vista oficial. Su ruta puede variar o incluso ser alternativa, pero siempre es una ruta que articula el territorio en su totalidad según las directrices de la economía de la zona [...] estos caminos garantizan que el modelo económico que impone el Estado se desarrolle de manera fluida y sin trabas. En este sentido el camino que conduce a los reales de minas podemos considerarlo Camino Real por antonomasia, puesto que las minas y las regalías de ellas derivadas constituyeron uno de los objetivos fundamentales para la expansión territorial y el sostenimiento del Estado.

Las referencias normativas más significativas acerca de los caminos reales datan del siglo xvii y hablan de lo siguiente: “los virreyes pueden mandar abrir caminos y hacer puentes donde conviniera [...] los corregidores y alcaldes mayores en sus distritos hagan aderezar los caminos y visiten los ingenios y obrajes [...] que se hagan y reparen puentes, caminos a costa de los que recibieren beneficio [...] que los indios contribuyan para fabricar los puentes, siendo necesarias e inexcusables [...] que no se impida la libertad de caminar cada uno por donde quisiere” (*ibidem*: 303).

En la colonización del norte de la Nueva España, el Camino Real de Tierra Adentro jugó un papel definitivo. Un camino que no sólo era una vereda o un trazo, pues se trataba de un espacio por donde transitaban ideas, relaciones, objetos, obras: en fin, donde se forjaba una nueva cultura.

El Camino Real de Tierra Adentro fue una de las más largas e importantes vías de la América virreinal. Más de dos mil 900 kilómetros de longitud unían al poder central de la Nueva España, en la ciudad de México, con Santa Fe, capital de la provincia de Nuevo México. Prácticamente la totalidad de los más importantes centros de población del norte novohispano se relacionaban por esa vía: las ciudades de México, Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí, Zacatecas, Saltillo, Monterrey, Parras, San Antonio, Durango, Parral, Chihuahua, Paso del Norte (hoy Ciudad Juárez), El Paso, Albuquerque y Santa Fe.

Durante siglos estos territorios y sus habitantes han mantenido influencias recíprocas, lo que ha constituido la base sustantiva de la cultura del norte del país. Hoy en día esta influencia se manifiesta en el patrimonio tangible e intangible que se encuentra a ambos lados de la frontera: misiones, presidios, centros mineros, archivos, celebraciones, rituales, entre otros ejemplos. Es preciso destacar que si bien el Camino Real de Tierra Adentro indicaba la ruta que conectaba a la capital de la Nueva España con el norte de México, el trayecto entre México y Zacatecas, en primera instancia, y más tarde el de Zacatecas-Chihuahua-Nuevo México, fue conocido como el Camino de la Plata. Esta ruta se convirtió durante los siglos xvii y xviii en uno de los tránsitos comerciales más importantes de la Nueva España.

La mayor cantidad de plata exportada de la Nueva España en el periodo colonial se extraía de los yacimientos de Guanajuato, San Luis Potosí, Zacatecas, Durango y Chihuahua. Esta riqueza minera constituyó el factor decisivo para la colonización del norte mexicano. La prosperidad de pueblos, villas, ciudades y haciendas, así como los cambios culturales de esa región, siguen de cerca los pasos del progreso de la minería y las utilidades proporcionadas por éste, que sufragaban los gastos de la colonización de las provincias septentrionales del virreinato (De la Cruz y Sánchez, 2000: 13).

Del otro lado del océano, los minerales extraídos de las poblaciones que conformaron esta ruta, en particular el oro y la plata, resultaron fundamentales para el sostenimiento de la Corona española. Los metales extraídos de los pueblos

mineros que se establecieron en la ruta del Camino Real de Tierra Adentro incidieron en la galvanización de la economía mundial durante los siglos xvii y xviii.

La época colonial terminó una vez iniciado el siglo xix, si bien por el Camino Real de Tierra Adentro continuaron transitando personas, ideas y objetos. Durante esa centuria el movimiento de Independencia en el norte de México creó una nueva división política. La Nueva Vizcaya se dividió en dos estados autónomos, Chihuahua y Durango. Un proceso por construir un nuevo sentimiento de pertenencia a esta patria nueva se inició entonces. La “guerra apache”, como se le conoce en Chihuahua, influyó en las comunidades establecidas y en sus vecinos. La arquitectura de las casas, construidas durante el siglo xix, y la traza de las villas, pueblos y haciendas, responden a esta situación bélica. Los ataques de indios bárbaros, como se les conocía a estos protagonistas del Camino Real, promovieron una cultura de solidaridad en los habitantes y fomentó una eficiente organización entre los vecinos, que muchos años después, durante la Revolución mexicana, jugaría un papel fundamental en el derrocamiento de la dictadura porfirista (Orozco, 2003).

La traza del Camino Real de Tierra Adentro poco se modificó con el establecimiento de una de las fronteras más importantes del mundo contemporáneo, entre México y Estados Unidos, este último el país más poderoso del mundo. Se creó la frontera, pero el flujo de ideas, habitantes y mercancías continuó: “El Camino Real de Tierra Adentro permaneció como ruta única de comercio e intercambio cultural después de la guerra entre México y Estados Unidos (1846-1848) y hasta 1880, cuando se construyó el ferrocarril desde Santa Fe, Nuevo México, hasta El Paso, Texas, continuando hasta la ciudad de Chihuahua. En la última década del siglo xix se enlazaron las principales ciudades de la ruta del Camino Real con la ciudad de México” (De la Cruz y Sánchez, 2000: 13).

Hacia finales de siglo xx la globalización se convirtió en un fenómeno omnipresente patente en el desarrollo de la tecnología y el acortamiento de las distancias entre los grupos sociales o comunidades. El intercambio se agilizó, y lo que en el siglo xvii se recorría en seis meses, ahora se realiza en segundos a través de internet. La transferencia de ideas se intensifica, la cultura se mezcla y crea nuevos significados. La migración de ida y vuelta es una constante.

A este acercamiento, paradójicamente, le viene aparejado un distanciamiento social y económico entre los países que en un principio compartieron este camino y que ahora viven en situación de frontera. La relación desigual y combinada entre ambos se acentúa e igualmente sucede con los

desequilibrios entre grupos en el interior de ellos. En 1994 el INAH suscribió acuerdos con diferentes instituciones estadounidenses a fin de conservar la ruta histórica del Camino Real de Tierra Adentro originó a poblaciones a ambos lados de la frontera. Así lo anunciaba Teresa Franco, entonces directora del instituto, en noviembre de 2000:

En nuestros días, el concepto Camino Real de Tierra Adentro ha resurgido como una metáfora histórica, por el sentido que han tomado las relaciones entre Estados Unidos y México tras la formalización del Tratado de Libre Comercio. Este tratado, que da origen a uno de los mercados más grandes en la economía mundial, ha venido a replantear el perfil productivo de las economías norteamericana y mexicana al propiciar transformaciones tecnológicas, estimular incrementos cualitativos en la productividad de la industria y favorecer la apertura de nuevos mercados. Tal vez el Camino Real de Tierra Adentro ya apuntaba como destino natural la convivencia armónica entre ambos países, desde hace casi cinco siglos, cuando se trazó su trayecto de más de dos mil kilómetros para unir a la ciudad de México con Santa Fe (De la Cruz y Sánchez, 2000).

Instituciones como el Servicio de Parques Nacionales, la Agencia del Manejo del Terreno de los Estados Unidos (BLM), la Oficina de Asuntos Culturales del Gobierno de Nuevo México, la Universidad de Texas en el Paso y la de Nuevo México, la Asociación Civil Camino Real Inc., en Estados Unidos, el INAH y la UACI, en México, se comprometían a proteger y fortalecer el patrimonio cultural compartido durante más de 400 años. Esta alianza se concretó en forma atinada en el Programa del Camino Real de Tierra Adentro.

El objetivo que se estableció en los convenios de cooperación que entonces se firmaron fue:

Unir esfuerzos y capacidades para llevar a cabo el desarrollo de investigaciones y proyectos relacionados con la investigación y conservación del patrimonio cultural, arqueológico, histórico y paleontológico, así como el intercambio académico y la difusión de las publicaciones de los productos generales obtenidos en un marco de trabajo académico coordinado conjuntamente entre las partes, así como colaborar con sus propios recursos y esfuerzos, en el ámbito de sus propias competencias, en la realización de proyectos de investigación, técnicos y culturales (“Marco legal...”, 2000).

En los años que van de 1994 a 2000 se firmaron dichos convenios y se realizaron cinco coloquios de intercambio académico; ferias de libros; reuniones de museos; seminarios y talleres de arquitectura de tierra y se iniciaron los expedientes para la declaratoria como patrimonio de la humanidad tanto en México como en Estados Unidos. En 1996 se inauguró el Museo de las Culturas del Norte en Casas Grandes, Chihuahua, y en 1998 se declaró a la Zona Arqueológica de Paquimé como patrimonio de la humanidad.

Seis años después, ya en el siglo XXI, el 8 de septiembre de 2000, en una reunión sostenida en Las Cruces, Nuevo México, los directores de los Centros INAH del norte de México y del National Park Service, de la BLM y de la Universidad de Texas en El Paso plantearon la necesidad de fortalecer el programa. Este acuerdo fue ratificado en las oficinas centrales del INAH en la ciudad de México, con los siguientes objetivos ("Reunión del Programa Regional...", 2000):

1. Propiciar la vinculación entre los programas del Camino Real con los proyectos de desarrollo urbano, tanto de los gobiernos estatales como municipales, para que incorporen a sus planes propuestas de conservación, además de considerar a las zonas arqueológicas y de monumentos históricos como un conjunto integral que debe ser conservado en su totalidad.

2. Incrementar la participación de diversos especialistas pertenecientes a instituciones educativas de los estados de México y Estados Unidos, así como de los diferentes niveles de gobierno y los sectores sociales, para sumar esfuerzos en torno a un objetivo común: la conservación del patrimonio cultural.

3. Procurar, a través de programas de difusión, que la sociedad tenga una participación activa y completa durante el proceso de investigación y planeación, pero sobre todo durante la ejecución misma de los proyectos, ya que en la medida en que se involucren en la conservación de su propio patrimonio estarán más decididos a cuidarlo y mantenerlo.

4. Proponer ante las instancias correspondientes la actualización de instrumentos jurídicos en materia de conservación y protección de dicho patrimonio.

5. Integrar un expediente técnico que fundamente histórica, social y culturalmente la declaración del Camino Real de Tierra Adentro como un itinerario cultural reconocido por la UNESCO.

6. Promover que las universidades hasta ahora participantes amplíen su convocatoria para lograr una mayor incidencia en la participación de otras, además de consi-

derar dentro de sus planes curriculares la formación de especialistas en la conservación del patrimonio cultural asociado con el Camino Real, de tal suerte que los trabajos relativos a la conservación cuenten con personal capacitado y suficiente.

7. Propiciar la creación de consejos, comités, patronatos y asociaciones civiles, para que por este medio los habitantes de los sitios históricos o de otras comunidades que integran la ruta del Camino Real de Tierra Adentro hagan llegar sus ideas y propuestas a sus representantes, de tal manera que sea la población la que coadyuve en la protección, defensa, conservación y difusión de su patrimonio.

8. El programa del Camino Real de Tierra Adentro deberá responder a la necesidad de continuar con las reuniones, jornadas internacionales y coloquios, al convocar a más especialistas e instituciones educativas para impulsar la actualización de conocimientos y coordinar programas de educación, investigación y capacitación docente.

9. Ampliar la participación de los estados del país en el programa, de modo que formalicen dentro de sus respectivos planes parciales de desarrollo urbano, social y cultural, acciones encaminadas al Camino Real de Tierra Adentro.

10. Instrumentar la señalización de los monumentos históricos de la ruta, completar la recuperación de archivos y fuentes documentales y difundir las investigaciones, al incorporar el conocimiento de las mismas a programas educativos de largo plazo.

11. Recuperar, estudiar y difundir el patrimonio intangible asociado con la ruta histórica, como música, tradiciones, comida, formas de habla, celebraciones y festejos, entre otras, con programas permanentes que impulsen conferencias, semanas culturales, ferias de libros y todas las actividades que la imaginación y la creatividad permitan para incrementar y conservar un flujo de intercambio cultural binacional.

Consecuentes con los objetivos planteados, durante entre los años 2000 y 2006 se continuaron los coloquios de intercambio académico y se realizaron seminarios y talleres de arquitectura de tierra a ambos lados de la frontera. Muy significativa fue la realización del plan de manejo binacional del Camino Real de Tierra Adentro, en la ciudad de Zacatecas.

Por parte de Estados Unidos se hizo la declaratoria a nivel nacional del Camino Real, que abarcó los estados de Texas y Nuevo México.

En lo que respecta a México, se siguió trabajando en el expediente técnico para la declaratoria internacional y se publicaron instrumentos legales de protección de los sitios ubicados dentro de la ruta. Tal fue el caso de las declarato-

rias como patrimonio nacional de los municipios de Parral y Valle de Allende, en Chihuahua; la declaratoria como patrimonio de la humanidad de la ciudad de San Miguel de Allende y de las misiones de la Sierra Gorda, en Querétaro. Debe destacarse, también, la creación del Museo de Camino Real en Socorro Nuevo México, entre otros.

A estos logros se interpusieron efectos de carácter internacional que sobrepasaron los ámbitos locales de los estados de Nuevo México y Texas, así como de las entidades del norte de la República Mexicana. Tal fue el caso de la guerra de Estados Unidos contra Irak, la cual afectó las relaciones de Norteamérica con la Organización de las Naciones Unidas, y con ello la intención de coordinar la declaratoria del Camino Real de Tierra Adentro en la categoría de itinerario cultural de manera conjunta entre México y ese país.

La experiencia de la primera declaratoria en esta categoría se realizó por parte de España y Francia para el Camino de Santiago. Esta declaratoria, según lo expresó María de la Rosa Inclán en el Coloquio del Camino Real de Tierra Adentro, celebrado en Socorro, Nuevo México, en mayo de 2006, se presentó por separado, primero por parte de España y después de Francia. En el caso del Camino Real de Tierra Adentro, la política de las instituciones estadounidenses referidas inicialmente (1995) se cancelaron debido a las nuevas circunstancias internacionales. En lo que concierne al caso de México, nuestras autoridades continuaron trabajando en la declaratoria.

Terminó 2006 y la nueva administración del INAH (líder inicial del proyecto) comenzó su reconocimiento al programa del Camino Real de Tierra Adentro con buenas intenciones. Durante el primer semestre de 2007, su entonces director general, Alfonso de María y Campos, inauguró la exposición fotográfica sobre el Camino Real de Eniak Martínez en el Museo Casa Chihuahua. En 2008 se presentaron los expedientes para la declaratoria de las entidades de Durango y Zacatecas. En 2009 se declaró como área protegida a las pinturas rupestres de Samalayuca en Chihuahua. Asimismo, quedaron publicados con antelación, en el *Periódico Oficial* del estado de Chihuahua, los reglamentos de imagen urbana de Valle de Allende e Hidalgo del Parral.

Durante estos años se continuaron los coloquios de intercambio académico. Muy significativa fue la realización del taller para el plan de manejo binacional del Camino Real de Tierra Adentro realizado en la ciudad de Zacatecas.

El 1 de agosto de 2010 se inscribió el pueblo de Valle de Allende en la lista de patrimonio mundial, en la categoría de itinerario cultural.

Se han elaborado expedientes y talleres de plan de manejo y gestión de los sitios del Camino Real de Tierra Adentro en 13 sitios que conservan los valores indicados por la UNESCO para una posible inscripción como parte de este itinerario cultural de valor universal. Al respecto, debo señalar que, para lograr la declaratoria, la gestión de gobierno del estado de Chihuahua ha sido indispensable.

Son muchos los desafíos que enfrenta este programa en la actualidad. Sin embargo, éstos se pueden resumir en dos:

1. Refrendar las relaciones entre las instituciones de los estados de Texas y de Nuevo México en Estados Unidos y los estados del norte en el caso de la República Mexicana, encaminadas a rediseñar acciones para fortalecer el programa iniciado hace 15 años.

2. Declaratoria de la totalidad del Camino Real de Tierra Adentro como patrimonio de la humanidad.

Si éstos se cumplen, el Camino Real de Tierra Adentro seguiría con rumbo, para dar identidad y pertenencia a las personas que durante siglos compartieron una historia y que ahora se encuentran divididas por este arrogante intruso que conocemos como frontera.

Bibliografía

- Alvear Acevedo, Carlos, *Historia de México*, México, Jus, 1994.
- Areti Hers, Marie, *El septentrión y la antigua trama de las imágenes en el Arte de las Misiones de la Nueva España 1600-1821*, México, Antiguo Colegio de San Idelfonso, 2009.
- De la Cruz Pacheco, José y Joseph Sánchez (coords.), *Memorias del Coloquio Internacional El Camino Real de Tierra Adentro*, México, 2000.
- "Marco legal de operación convenios", documento del Archivo del Centro INAH Chihuahua, 2000.
- Orozco, Víctor, *Diez ensayos sobre Chihuahua. Las guerras indias en la historia de Chihuahua*, Chihuahua, Hélice, 2003.
- Pérez González, María Luisa, "Los Caminos Reales de América en la legislación y en la historia", en José De la Cruz Pacheco y Joseph Sánchez (coords.), *Memorias del Coloquio Internacional El Camino Real de Tierra Adentro*, México, 2000.
- Punzo, José Luis, "Camino Real de Tierra Adentro, Durango El camino prehispánico", en *Cuadernos de Patrimonio Cultural y Turismo*, núm. 15: "Itinerarios culturales y rutas de patrimonio", 2006.
- Reunión del Programa Regional del Patrimonio Cultural México-EUA "El Camino Real de Tierra Adentro", documento del Centro INAH Chihuahua.
- Weber, David J., "Arte y arquitectura, fuerza y temor: la lucha por el espacio sagrado", en *El arte de las misiones del norte de la Nueva España. 1600-1821*, México, Antiguo Colegio de San Idelfonso, 2009.

Tras los catrachos que no regresaron

Barbara Beltramello*

Son las cuatro de la mañana en El Panal, Honduras. Falta una hora para que amanezca, pero doña Nolbia ya está despierta. Hace fuego en su cocina, calienta agua y se toma un café antes de salir de su casa, para tomar el autobús que la llevará a Tegucigalpa. Hoy es un día importante para ella: una vez que llegue a la capital del país, empezará el viaje que tanto ha esperado en los últimos doce meses. Doña Nolbia es una de las madres provenientes de las naciones más pobres de América Central que participaron en la caravana Liberando la Esperanza. El objetivo de la misma es ayudar a las personas a buscar y encontrar a sus seres queridos que desaparecieron años atrás, mientras cruzaban México para migrar a Estados Unidos.

Una noche, hace 18 años, Pedro Antonio, uno de los 14 hijos de doña Nolbia, fue a verla y le comunicó su decisión de irse al día siguiente con su hermano Wilson. La meta final de ambos era Estados Unidos, pero tras una semana de viajar juntos, cuando Pedro Antonio había ido a buscar comida, llegó Migración. Wilson y los otros que se habían quedado esperando corrieron para escapar de la policía. Al cabo de unos meses doña Nolbia recibió una llamada de parte de Wilson: por fin había llegado a Estados Unidos, pero había perdido el contacto con su hermano menor, del cual no sabía nada.

Desde aquel momento doña Nolbia vive cada día con la cruz de no saber qué le sucedió a Pedro Antonio, si sigue vivo o no. En 2003 ella se puso en contacto con la Pastoral de Movilidad Humana, una organización que se ocupa de recolectar información de migrantes desaparecidos, que asimismo colabora con organizaciones no gubernamentales y otras instituciones de México¹ en la búsqueda de migrantes. Entonces doña Nolbia se dio cuenta de que no estaba sola, pues eran muchas las madres que compartían su pena.

Las instituciones oficiales afirman que desde el año de 2006 más de 70 mil migrantes han desaparecido durante su viaje a Estados Unidos. Las causas son diferentes: secuestro, trata de personas, homicidio por parte del crimen organizado o trabajo forzado para el mismo, muerte natural durante el viaje, mientras se intentaba cruzar el confín México-Estados Unidos o por caer del tren en que se viajaba por México, así como el comienzo de una nueva vida en Estados Unidos o en México sin que el migrante se vuelva a comunicar con la familia de origen.

El pasado 2012 la caravana recorrió 14 estados mexicanos y ayudó a cinco madres a reunirse con sus hijos. Doña Nolbia no resultó tan afortunada, pero conserva la esperanza de que algún día abrazará de nuevo a Pedro Antonio.

* Nació en Bassano del Grappa, Italia, en 1977. Cursó la licenciatura en antropología y etnografía en la Universidad de Milán; el máster en antropología visual en la Universidad de Barcelona y dos semestres en la Danish School of Media and Journalism en Aarhus. Ha participado en la exhibición colectiva KL International Photoawards 2012, en Kuala Lumpur, así como en la exposición colectiva WPGA Worldwide Photographic Biennial Exhibition en el Centro Cultural Borges de Buenos Aires. Además, recibió mención honorífica en los IPaint'l Photography Awards 2011 y en el festival Px3 2011, y ganó en la categoría *Children* para fotógrafos no profesionales en la tercera edición de The Pollux Awards Shortlist de la Loucie Foundation Scholarship 2010 y 2011.

¹ Comisión Nacional de Apoyo al Migrante Retornado con Discapacidad (Conamiredis), Movimiento Migrante Mesoamericano (MMM) e International Committee of the Red Cross (ICRC).



Atardecer en El Panal, Honduras.



Ozman, uno de los 14 hijos de Nolbia Navarro, come algo en casa de su madre.



Retrato de Nolbia Navarro. Aunque lleva 18 años sin noticias de su hijo Pedro Antonio, está convencida de que sigue vivo.



Carmen Lucia Cuarezma, una de las madres que participaron en la caravana de 2012.



Nolbia Navarro, participante de la caravana (2012). Su hijo Pedro Antonio desapareció hace 18 años.



Dorca Espinoza Vásquez, una de las madres de la caravana en 2012.



Nolbia Navarro había regresado a su pueblo una semana atrás, después de haber viajado durante un mes por México junto con la caravana, en 2012. Ahora visitaba a sus amigos y les contaba que, aunque no encontró a su hijo, la experiencia resultó muy bonita para ella.



Nolbia Navarro y algunas niñas del pueblo mientras rezan en la iglesia, un sábado por la tarde.



Nolbia Navarro con algunos de sus hijos: José Rider, Miriam y Ozman.



Nolbia Navarro en el porche de su habitación, con uno de sus sobrinos y la esposa de su hijo Ozman.



Una tarde en el porche de casa de Míriam, una de las hijas de Nolbia Navarro. El esposo de Míriam acababa de regresar del trabajo y descansaba en la hamaca mientras acariciaba a su hija.



Renan enseña la prótesis que le pusieron tras un incidente que tuvo en México.



Pedro Antonio cuando tenía 18 años. Es la única foto que Nolbia Navarro tiene de su hijo, y la que siempre lleva consigo durante las Caravanas de Madres de Migrantes Desaparecidos.



Nolbia Navarro y otra de las madres de la caravana en 2012, en ocasión del evento en el Claustro de Sor Juana, ciudad de México.



Un momento de la manifestación por parte de los participantes en la caravana de 2012, en La Concha, Lechería, Estado de México. Las madres siempre llevan consigo la misma foto de los hijos e hijas desaparecidos.



Grupo de migrantes a la espera de seguir sus caminos en La Concha, Lechería, Estado de México.



Nolbia Navarro y otras de las madres que participaron en la caravana de 2012, durante su manifestación en el Claustro de Sor Juana, ciudad de México.



Caravana de las Madres de Migrantes Desaparecidos.



Una de las madres de la caravana en 2012.

La pendiente reconciliación con las culturas de Sonora

Entrevista con la doctora Raquel Padilla

Alma Olguín Vázquez*

Las culturas del norte, a diferencia de las de Mesoamérica, han gozado de muy poca difusión. Si acaso han sido estereotipadas, y a pesar de estar ampliamente estudiadas poco se sabe de su diversidad etnográfica, supervivencia y desarrollo histórico y cultural.

Sobre el territorio sonorense, la doctora Raquel Padilla, profesora investigadora del Centro INAH Sonora con especialidad en indígenas del noroeste, nos ofrece un breve recorrido sobre la importancia de estas culturas. Según explica, en la región vive una gran variedad de grupos con características bien diferenciadas, aunque asegura que los más conocidos son los yaquis y los mayos: los primeros porque historiográficamente han sido los más trabajados y los segundos porque son los más numerosos.

La especialista recuerda que los grupos del norte de México se dividieron en sedentarios y nómadas, después tipificados entre indios misionales, que fueron los sedentarios que con mayor facilidad aceptaron la cristianización de los jesuitas, primero, y después de los franciscanos, y los indios no misionales o arrojados, nómadas y seminómadas a quienes les costó mucho trabajo acostumbrarse a las normas establecidas por las misiones, por lo que se mantuvieron al margen, e incluso muchos prefirieron huir hacia la montaña y las barrancas como lugares de refugio.

Señala que otro grupo muy importante fue el denominado ópata, que terminó por extinguirse como nación, aunque por fortuna, añade, con excepción de su lengua, muchas de sus costumbres prevalecen en la vida serrana de los sonorenses. Los habitantes de los pueblos de la sierra son herederos de aquel importante grupo étnico. Los seris,

por su parte, fueron un grupo nómada que vivió una gran batalla por conservar su forma de vida, su cultura y su territorio, no como lo entendemos en la actualidad, pues al ser nómadas tenían una concepción distinta. La suya ha sido una idea que defiende su forma de ser, su independencia y su autonomía étnica. Su larga carrera de resistencia, enfatiza Padilla, les ha dado importancia, pues aunque son habitantes de las costas, han huido a la sierra en distintas épocas, cuando fueron perseguidos por las autoridades virreinales y más tarde por las mexicanas.

Por otro lado, ubicados al sur de Sonora y el norte de Sinaloa se encuentran los mayos y los yaquis, entre el río Fuerte y el río Mayo, ya que los afluentes han sido muy importantes para estos grupos, tanto así que en la actualidad los yaquis mantienen una lucha por la defensa de sus aguas: “Se trata de un asunto delicado, ya que el gobierno del estado pretende acarrear agua de una de las presas que abastecen al río Yaqui, lo que afectaría el caudal río abajo, que es donde se encuentran los grupos indígenas, por lo que han mantenido una confrontación muy fuerte y prolongada”, nos asegura.

Se puede decir que los yaquis siempre están en la lucha, afirma la también etnóloga, al recordar que durante el siglo XIX su resistencia fue una confrontación muy violenta y frontal entre ejércitos y después una guerra de guerrillas, aunque señala y reconoce que “en la actualidad existe una organización civil, militar y religiosa que les ha permitido continuar sus luchas por el camino de la negociación, además de que tienen una élite intelectual, conformada por un grupo de yaquis muy preparados que están aprendiendo a comprender el lenguaje de los blancos para dialogar y negociar con ellos”.

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

Los yaquis y los mayos en los ríos, los seris en las costas, los ópatas en la sierra, los pimas altos en el desierto, de los cuales se desprenden los pápagos, un grupo seminómada acostumbrado a vivir entre carencias, mientras que en la sierra alta se encuentran los pimas bajos, un grupo en proceso de recuperación cultural gracias a la labor de algunos antropólogos, y sobre todo de un misionero franciscano que ya tiene muchos años con ellos, por lo que están recuperando su lengua, que se encontraba casi en extinción. Entretanto, en el sur de Sonora, en los límites con Chihuahua, hay otro grupo conocido como los guarijíos, parientes lejanos de los yaquis

La investigadora explica que cada grupo tiene distintas formas de autonombrarse, si bien significan casi lo mismo: “la gente”. Los seris se llaman a sí mismos *concáac*; los yaquis, *yo'emem*; los mayos, *yoremes* (“los que respetan la tradición”), y los pápagos, *tohono o'dham* (“gente del desierto”). La doctora Padilla aclara que de todos estos grupos, los más abandonados son los seris y los pápagos, quienes durante un tiempo fueron nómadas y en la actualidad viven en el desierto en situaciones precarias y en tierras muy lejanas, donde las instituciones encargadas de atender a los indígenas llegan con dificultad.

Por otro lado, los mayos y yaquis son agricultores y pescadores, lo cual no los exime de la pobreza: “Un gran problema que tienen ahora los yaquis es lo que le conocen como ‘rentismo’. Poseen tierras privilegiadas, las más fértiles de Sonora, pero ante la pobreza y la carestía en que viven, se han visto obligados a rentarlas a los *yoris* (blancos) y terminan siendo peones de sus propias tierras”.

También desmiente la creencia de que los yaquis hayan sido los consentidos de la Revolución: “Eso es una mentira, pues tienen problemas muy agudos de pobreza y marginación, de mortandad infantil, de alcoholismo y drogadicción”.

Situación peculiar fue la de los pápagos, que ocupaban un territorio entre los actuales estados de Sonora y Arizona y quedaron separados cuando se dividió el territorio, mientras que otro grupo también se escindió cuando, en el siglo XIX, se inició una gran migración de yaquis hacia territorio estadounidense a fin de mantenerse a salvo de las políticas de exterminio y deportación, recuerda la también historiadora.

Esto acarrió por necesidad diferencias entre los que están allá y los que permanecieron del lado mexicano: “Conozco bien a los yaquis que viven en la comunidad de Pascua, muy cerca de Tucson, Arizona, y ellos tienen, por ejemplo, un casino de los mejores que hay en el sur de

Estados Unidos. Está muy bien organizado y les deja buenas ganancias, las mismas que invierten en la comunidad. Entonces viven bastante bien, son trilingües (hablan su lengua, español e inglés), residen en reservaciones y ejercen una autonomía étnica en términos de justicia y religión”.

Sin embargo, aclara que éstos mantienen un contacto con los grupos indígenas asentados en los pueblos del río Yaqui, porque son sus parientes, se reconocen y tratan de ayudarse.

Respecto a los pápagos, explica que también tienen un casino más antiguo que el de los yaquis, y aunque menos exitoso también viven de él, en tanto que los grupos en Estados Unidos van al desierto, asisten a las fiestas y procuran tener contacto con sus parientes del lado mexicano: “Apoyan a sus parientes de Sonora. Por ejemplo, si algún joven quiere ir a estudiar una carrera a Arizona, lo ayudan, aunque cada vez tienen más problemas para cruzar la frontera por el papeleo y los trámites burocráticos, pero esa relación ha traído beneficios a los grupos mexicanos”, reconoce la especialista.

La autora del libro *Progreso y libertad. Los yaquis en la víspera de la repatriación* (2006) explica que, culturalmente, yaquis y mayos son parientes cercanos: “Viven culturas muy parecidas porque ambos fueron misionados por sacerdotes jesuitas más o menos durante la misma época; incluso algunos misioneros que estuvieron con los mayos después se fueron con los yaquis, por lo que podemos apreciar tradiciones muy similares”.

“Su lengua es muy parecida; tanto, que se entienden entre sí porque las variantes resultan muy tenues. Por ejemplo, mientras que en el danzante del venado el yaqui baila con el torso desnudo, el mayo lo hace con una camisa blanca”.

Explica que gracias a las investigaciones del lingüista y antropólogo del INAH José Luis Moctezuma Zamarros y sus estudios comparativos entre la lengua yaqui y la mayo, se sabe que la yaqui se encuentra en menos riesgo debido al desplazamiento que han sufrido ante el español: “Él ha puesto de relieve que la lengua mayo tiende a perderse, mientras que la yaqui se mantiene viva gracias a su apertura, que aunque parecería que la pone en riesgo, es lo que le ha permitido mantenerse vigente, de manera que se sigue hablando y se enseña a los niños. Aunque la mayoría ya son hablantes bilingües, todavía es posible encontrar yaquis monolingües y me consta”.

Señala que aunque un poco menos estudiada, pero con grandes aportaciones de Rodrigo Rentería y Felipe Mora, se sabe que hasta cierto punto los seris también han man-

tenido su lengua debido al abandono y la lejanía en la que viven. Las razones, de acuerdo con la doctora, es que en el caso de yaquis y mayos el gobierno federal ha encargado a miembros de la propia comunidad como promotores culturales, cuyo papel ha sido el de impulsar para seguir hablando su lengua, realizar las fiestas populares, religiosas y patronales, aunque asegura que los principales generadores de cultura han sido los propios indígenas, con o sin la participación gubernamental: “Es incluso una presencia todavía misional. En sus fiestas religiosas se despliega una ritualidad que proviene de los tiempos prehispánicos, con sus agregados de la época colonial. Es un despliegue ritual y maravilloso al que yo llamo las misiones vivas”.

Explica que lo anterior se debe a que, cuando los jesuitas fueron expulsados, los yaquis se quedaron muy abandonados en términos eclesiásticos, lo que los obligó a asumir las riendas de su religiosidad, y a su modo siguieron practicando cuanto habían aprendido: “De manera que si uno está interesado en saber cómo era la pastoral jesuita del siglo xviii, hay que ir al yaqui, porque ellos siguen haciendo sus celebraciones en latín, siguen danzando los matachines y los pazcolas, mezcla del pasado indígena y el tiempo de las misiones. Así mantienen sus misiones vivas, a través de la ritualidad”. Aclara que no es el caso de los seris, donde no hubo misioneros que dejaran huella. Ellos permanecieron con su cultura propia y autónoma hasta llegado el siglo xx, cuando fue aderezada con misiones protestantes que permitieron la intrusión de la cultura mal llamada occidental, es decir, “las influencias norteñas de los blancos y de los gringos, aunque sí se conserva el ritual religioso, pero se le ha agregado la feria, el baile, el tiro al blanco, entre muchos otros elementos”.

Otra tradición compartida, señala la etnóloga, es que todos estos grupos indígenas relacionan sus ciclos agrícolas con las fiestas patronales. Para ellos, dice, esas fiestas son muy importantes; por ejemplo, Semana Santa o las fiestas de san Juan, y reconoce que ése debe haber sido un trabajo muy minucioso de los misioneros: mezclar los ciclos agrícolas indígenas y relacionarlos con las fiestas patronales.

La especialista en cultura yaqui recuerda que una de las labores que puso en marcha el gobierno federal a partir de la segunda mitad del siglo xx consistió en formar maestros bilingües. Indujo a que salieran los propios indígenas, se prepararan y regresaran a impartir la instrucción escolar a sus comunidades; sin embargo, explica que al salir, regresaron con otra mentalidad, lo que creó conflictos, por lo que aquellos que se habían ido fueron rechazados por la comu-

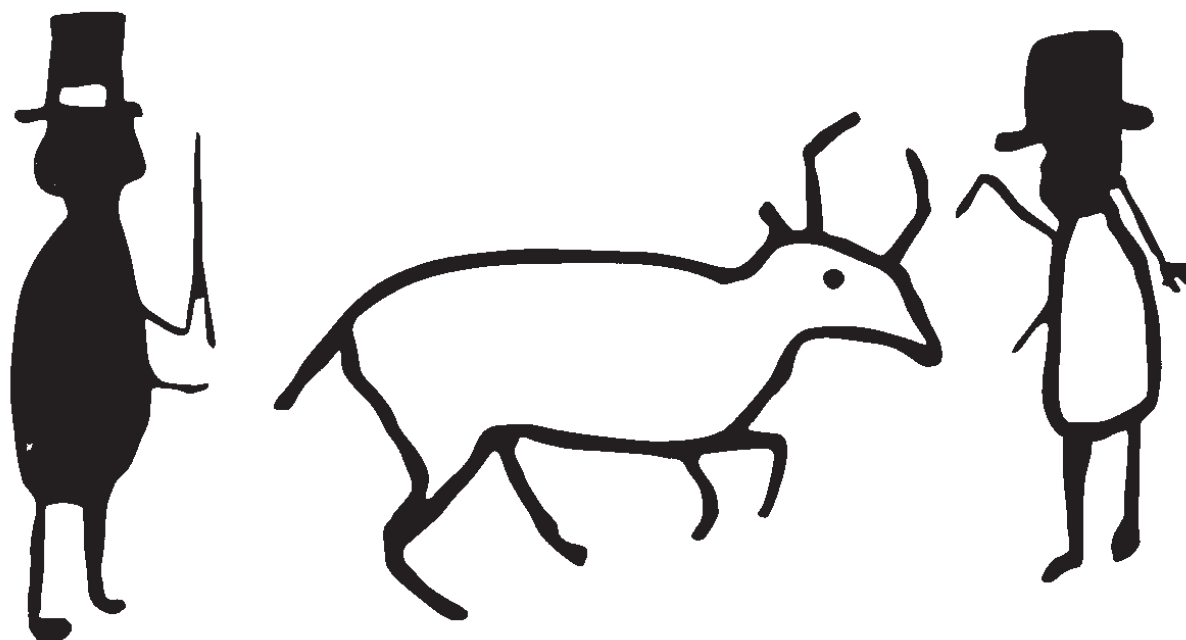
nidad: “Puedo decir que por parte del gobierno hubo un afán de dividirlos a través de estos maestros, aunque también hay que reconocer que no es nada nuevo, pues esos mismos grupos siempre han tenido una relación compleja. En ocasiones tienen sus diferencias y se confrontan entre sí a muerte, pero también saben en qué momento deben cerrar filas, sobre todo cuando viene un embate de fuera”.

Aunque en algún momento las figuras de los maestros bilingües llegaron a dividir a las comunidades yaquis, también destaca que esta situación ha cambiado y ahora ellos se han convertido en una élite intelectual de conocimiento, depositaria de la historia y su cultura. Explica que tienen un proyecto de nación para sí mismos, en el que ellos marcan las directrices de su desarrollo y su relación con los recursos naturales, así como de su relación interna y su vínculo con el Estado mexicano.

Por lo anterior, algunos yaquis y mayos han enviado a sus jóvenes a estudiar a las universidades estatales, donde se preparan como lingüistas, sociólogos, abogados, agrónomos y profesionistas en general. Pero a estos cuerpos técnicos les falta una figura: “He hablado mucho con ellos y les he sugerido que manden indígenas a prepararse como arqueólogos, porque ellos no permiten la excavación en su territorio debido a que es tierra sagrada. Por supuesto, esa tierra tiene mucho que decir y sería bueno que lo hicieran ellos mismos, si así lo desean, y si no tampoco están obligados. De seguro a ellos no les interesa conocer lo que nosotros estamos ansiosos por saber”.

Respecto a la guerra, la antropóloga señala que los ópatas tenían muchas características similares al pueblo yaqui y al mayo, pues fueron una nación eminentemente bélica, según lo registran las crónicas de los siglos xviii y xix: “La organización guerrera era algo muy importante porque estamos hablando de grupos que vivían en una zona de frontera, no como la franja que separa a dos países sino en términos historiográficos. Era un espacio en el que dos o más grupos estaban en permanente disputa y donde hubo momentos de relaciones armónicas y otros muy tirantes”.

Ese concepto de frontera se mantuvo hasta que el Estado mexicano prevaleció sobre los grupos indígenas, si bien durante la colonia siempre estuvieron en disputa, por lo que para estos grupos era muy importante ser buenos guerreros. Señala: “Las crónicas hablan, por ejemplo, de cómo se entrenaba a los niños, que desde pequeños eran preparados para soportar el dolor y las inclemencias, mientras que a las mujeres las enseñaban a ser embajadoras, emisarias de paz, pero también a reformar cartuchos y a alimentar e



hidratar a los guerreros. Ellas tuvieron un papel muy importante que iba más allá de ser simples soldaderas, pues además estaban a cargo de la educación de los hijos”.

Respecto a otros grupos como los seris y los pápagos, aunque reconoce que también eran levantiscos, su organización fue menos importante para la guerra. Para la también autora del volumen *Los irredentos parias. Los yaquis, Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911* (2012), la violencia en esa región es en la actualidad un problema muy serio, sobre todo para los indígenas de la sierra más alta, en tierras colindantes con Chihuahua, en particular los pimas bajos: “De repente llegan los sicarios y toman el pueblo. Hace como dos años sucedió: llegaron, mataron a personas, hubo pánico, y lo más curioso es que la gente realizó prácticas aprendidas hace cientos de años, como huir para refugiarse en la sierra. Pero no sólo es la violencia del narcotráfico, sino también la que se vive entre los mestizos y los indígenas, con quienes hay confrontaciones muy fuertes”.

Especialista en el tema del exterminio y deportación de los yaquis durante el porfiriato y la Revolución, la estudiosa reclama que las políticas indigenistas del gobierno mexicano no han funcionado, en particular con los yaquis, pues asegura que no han existido las condiciones adecuadas para una reconciliación: “El gobierno mexicano tiene un largo historial de agravios cometidos contra los yaquis.

Son de veras inenarrables la guerra de exterminio y deportación de que fueron víctimas. Han sufrido mucho”. Ante ello evoca lo sucedido en Australia en 2008 y recuerda que el Parlamento de ese país pidió perdón a los aborígenes, además de que se emitió un documento en reconocimiento de que hubo afanes de exterminio y políticas de remoción de grupos indígenas. Recuerda que Australia llevó a cabo una larga investigación, en la que participaron investigadores muy serios: antropólogos, historiadores, sociólogos, quienes demostraron tales agravios. Por lo tanto, considera que en México esto sería posible: “Ojalá que el gobierno mexicano considerara esa posibilidad. Aquí no batallaríamos en absoluto para demostrar que sí hubo atrocidades, en particular con los yaquis, aunque también con los mayos”.

Sin muchas esperanzas, concluye que esa reconciliación esta muy lejana. Como ejemplo, menciona la problemática actual de los yaquis en su lucha por defender sus derechos del agua.

Bibliografía

- Padilla Ramos, Raquel, *Progreso y libertad. Los yaquis en la víspera de la repatriación*, Hermosillo, Instituto Sonorense de Cultura, 2006.
—, *Los yaquis, Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911*, México, INAH, 2012.

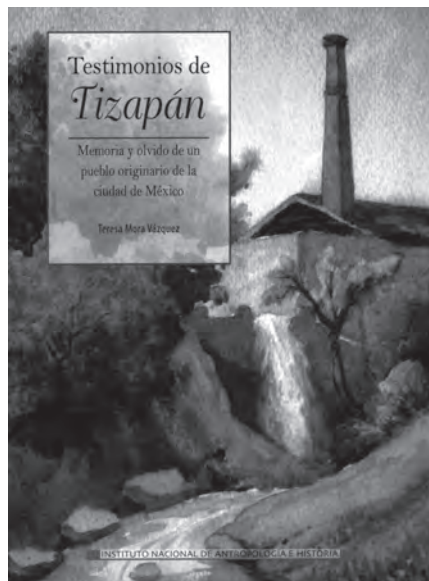
Teresa Mora Vázquez, *Testimonios de Tizapán. Memoria y olvido de un pueblo originario de la ciudad de México*, México, INAH, 2012.

Mette Wachter

Teresa Mora Vázquez, maestra en etnología adscrita a la DEAS del INAH, quien ha estudiado en las últimas décadas a los pueblos y barrios originarios del Distrito Federal, nos obsequia en esta ocasión con un libro por demás ameno que nos introduce al conocimiento de la memoria histórica del pueblo Tizapán, situado en la delegación Álvaro Obregón, que al mediar el siglo pasado empezó a perder su carácter agrícola y fabril, así como a luchar por no diluirse en el entramado urbano de la capital.

Se trata de una investigación que, tras ofrecernos un breve panorama acerca de los orígenes prehispánicos del pueblo, de su fisonomía colonial, así como de los avatares por los que transitó durante el siglo XIX, se centra en la vida cotidiana de sus habitantes entre las décadas de 1920 y 1960. Un periodo en que las fábricas textiles La Alpina, La Hormiga y La Corona alcanzaron su apogeo para luego decaer y desaparecer, lo cual, como se narra en el libro, modificó en buena medida la forma de vida de sus pobladores, si bien esto no implicó la desaparición de su sentido de pueblo, de colectividad, que hasta la fecha predomina en el lugar.

En este sentido, *Testimonios de Tizapán. Memoria y olvido de un pueblo originario de la ciudad de México* se distingue por documentar con dinamismo y acuciosidad los cambios y adaptaciones en aquella época, así como los trastornos que trajo consigo el cierre de los centros de producción textil, los cuales brindaban empleo a un número elevado de hombres y mujeres de esa colectividad y que al perder su principal fuente de sustento, en la década de 1960, se vieron obligados a buscar alternativas de trabajo o a emigrar.



La obra se escribió a partir de entrevistas realizadas por un tiempo prolongado por la propia autora, así como por Marcela Olmos, Esther Gallardo y Miriam Manrique, que recabaron con paciencia testimonios de personas de edad avanzada, las cuales trabajaron en las fábricas mencionadas y entre quienes destacan los llamados *Muchachos de la Fuente*: don José Guadalupe León y don Manuel Balderas Ramírez, que escucharon y enriquecieron con sus recuerdos y comentarios el contenido del trabajo.

Una serie de reflexiones teóricas en torno a la memoria histórica conforman el primer capítulo. Tal memoria no es definida como un espacio donde se resguardan o se acumulan los recuerdos, sino como un proceso de construcción sociocultural que se actualiza en forma constante desde un presente que muchas parece incierto, a la vez que entre otras cosas cumple con la función de producir profundos sentimientos de identidad. En efecto, quienes hemos trabajado en los ahora llamados pueblos originarios de la ciudad hemos detectado que la recreación de su memoria histórica les permite evocar, a veces con una fuerte dosis de nostalgia, prácticas que desde el presente tienen una significación especial,

en la medida que configuran y dan cuerpo a un territorio que desde hace decenios ha sido sitiado por el crecimiento caótico y desmedido de la capital. Estos pueblos, como lo señala Teresa Mora, se pueden definir como “unidades identitarias portadoras de una clara tradición histórica, económica, política y sociocultural y del uso simbólico de su legado territorial [las cuales] han logrado conservar su identidad de origen sin desintegrarse en el entramado urbano, gracias al apego, resistencia y lucha de los herederos de su antiguos pobladores” (pág. 9).

En los siguientes capítulos la autora, a partir de los testimonios de los entrevistados, nos introduce a las más diversas dimensiones de la vida sociocultural que dieron forma a la cotidianidad de Tizapán en la primera mitad del siglo pasado. Habla, entre otras muchas cosas, del tipo de alimentación característico del poblado, de la vida festiva y de las redes de ayuda mutua constituidas en torno a ella, de las rivalidades escenificadas por las “palomillas” de jóvenes, sus salidas al cine, los bailes y los noviazgos, así como los juegos propios de los niños y niñas, al tiempo que recoge con gran lujo de detalles información sobre los ritos funerarios característicos de la zona. Éstos, por extraño que parezca, incorporaban los juegos del “tiznado” y “al vivito te lo doy”, cuyo propósito era aliviar la tristeza de los deudos.

El libro también refiere a los nativos ilustres de Tizapán o que allí residieron y cobraron relevancia nacional. También menciona los gratos recuerdos que reproducen hasta la actualidad los habitantes del poblado acerca de las películas allí filmadas, entre ellas *La ilusión viaja en tranvía* y *No me defieras, compadre*, protagonizada por el popular Germán Valdés, *Tin Tan*. Los relatos contenidos en el libro también hacen referencia a aquellos espacios del territorio tizapeño que les fueron sustraídos en beneficio del capital inmobiliario o de los agentes gubernamentales empeñados en modernizar a la ciudad.

Fue el caso del lujoso fraccionamiento construido en el pedregal de San Ángel y de una parte de los terrenos donde ahora se ubica Ciudad Universitaria.

Un aspecto de este trabajo fundamental es su intención de rescatar la tradición fabril de la zona. Hasta ahora la mayoría de las investigaciones realizadas sobre los pueblos y barrios de la capital se han hecho en regiones que hasta hace algunas décadas se dedicaban en forma primordial al trabajo agrícola, motivo por el cual aluden con frecuencia a aquellos aspectos que, derivados de esa vocación productiva, se mantienen vivos, aunque ciertamente de manera actualizada. Empero, *Testimonio de Tizapán* nos muestra la importancia actual para sus habitantes sobre una tradición creada en la modernidad. Y, en efecto, aunque desde la época colonial existieron obrajes en el territorio sobre el que ahora se despliega el Distrito Federal, fue durante el porfiriato, es decir, el momento en que el proceso de modernización de nuestro país comenzó a impulsarse con intensidad, cuando estos centros manufactureros fueron desplazados por fábricas profusa y novedosamente mecanizadas.

A partir de entonces el trabajo fabril comenzó a marcar los ritmos y la forma de vida de Tizapán, cuyos recuerdos se recrean en la memoria histórica de esta colectividad y que de manera anecdótica y detallada se vierte en esta obra. Así, en relación con el trabajo en la fábricas, se narra la multitud de destrezas entonces desarrolladas por los nativos para manejar las máquinas, reconocer las materias primas, los tintes y la calidad de las fibras: en síntesis, los conocimientos y habilidades requeridos para producir los diferentes textiles ofrecidos a la venta por las boyantes fábricas.

La obra también advierte sobre la relevancia adquirida por el trabajo obrero en la zona, al mencionar las nuevas divisiones o rivalidades surgidas tanto en el interior co-

mo en el exterior del pueblo a consecuencia de la aparición de los nuevos centros fabriles. Estas rivalidades se aprecian con la aparición de apodos y denominaciones para identificar a los individuos con determinados espacios de producción. Al respecto, los trabajadores de La Alpina adquirieron el mote de *los Piojos o las Borregas*, pues su trabajo se centraba en la lana; los de La Hormiga eran llamados *los Polvientos*, porque el algodón con el que trabajaban “soltaba mucho polvo”, mientras que los de Loreto y Peña Pobre, pueblo vecino de Tizapán, recibían el mote de *los Papeleros*, dada la orientación de esa fábrica.

Ahora bien, la vida fabril, que ahora se percibe como una tradición constitutiva, como un elemento de distinción diacrítico del pueblo, también implicó cambios que refieren a la inserción de los tizapeños en la vida institucional del Estado posrevolucionario. En efecto, los obreros debieron afiliarse al recientemente creado Instituto Mexicano del Seguro Social, así como optar por agremiarse a una de las centrales obreras que en ese momento competían por monopolizar el control político y económico de este sector de la población. Ninguno de estos dos procesos, según se relata en la obra, resultó fácil. En el primer caso los obreros se preguntaban cuál era la ventaja de pertenecer al Seguro Social, si ya contaban con los servicios médicos brindados por la empresa, y en el segundo cuestionaban la rectitud de los líderes obreros. De cualquier forma los tizapeños se apropiaron de los servicios de seguridad social y de las formas de organización sindical, al afiliarse a la Confederación de Trabajadores de México (cct), la cual llegó a jugar un papel primordial en la reproducción socioeconómica y cultural del pueblo y del gremio. Esta organización, a través de sus sindicatos, auxilió a crear redes de ayuda mutua por las que circulaban dinero, bienes o servicios orientados a resolver los problemas graves que

llegaban a afrontar las familias de los trabajadores. También jugó un papel esencial en el desarrollo de las actividades propias de la vida festiva del asentamiento, en la organización de competencias deportivas y entre otros aspectos más, como la formación de orquestas adscritas a las fábricas. Es cierto que los sindicatos, según indican los testimonios reunidos en el libro, lograron algunos beneficios para sus afiliados, pero también se caracterizaron por sus manejos turbios y corruptos, los cuales se describen con profusión de detalles en diferentes testimonios a lo largo del libro, como el citado a continuación: “Pero si andaban en pachangas, en malas compañías, en todo, se estaban gastando nuestras cuotas sindicales: hubo un tesorero que se llevó buena cantidad, entre ellos se taparon, se cubrieron, se llevó cierta cantidad y todavía lo veo pasar por aquí [...] Éste fue sobre las cuotas sindicales, pero de nada le sirvió porque en una noche se lo gastó en el Molino Rojo, un cabaretucho de mala muerte que estaba en La Merced” (pág. 129).

Otro proceso identitario ocurrido a raíz de que una parte importante de los tizapeños adoptó el trabajo como obreros se refiere a la generación de un lenguaje de señas que permitía a los trabajadores comunicarse en el interior de los ruidosos centros de producción. Esta práctica, recordada con algarabía y que desde luego da cuenta de la gran capacidad creatividad de los obreros, es otro de los elementos diacríticos que conforman en la actualidad el bagaje de tradiciones o de emblemas identitarios distintivos de Tizapán.

El libro narra el fuerte golpe para la vida económica y sociocultural del pueblo que representó la desaparición de las fábricas, así como los procesos de negociación de los obreros para evitar que se cerraran los centros fabriles y recibir una indemnización que, como era de esperarse, no llegó hasta muchos años después, tras múltiples ne-

gociaciones y con una moneda devaluada. En ese periodo la desolación y las penurias económicas cundieron en Tizapán, como lo muestra el siguiente testimonio entre los varios que reúne el libro sobre aquel momento: "En Tizapán estábamos impuestos a vivir en fábricas. Entonces nuestros hijos decían: 'No saben hacer otra cosa más que de la industria textil, por eso no queríamos que se cerrara la empresa, la fuente de trabajo. ¿Qué le hacíamos, si no sabíamos hacer otra cosa? Nada más eso'" (pág. 138).

Testimonios de Tizapán no relata la historia de un fracaso, sino que habla de un éxito, pues al final muestra la capacidad de este pueblo para superar la crisis, reactivarse y mantenerse vivo hasta hoy. Los antiguos obreros exploraron, no sin dificultad, nuevas alternativas de empleo, formas de vida y estrategias para recrear una identidad distintiva del pueblo, que ahora incorpora a su memoria histórica la tradición del trabajo fabril, que en el pasado reciente era consustancial al asentamiento.

Por último, esta obra, como otras de Teresa Mora, tiene un doble filo: por una parte es un aporte valioso para la investigación académica de los pueblos originarios del Distrito Federal, y por la otra constituye un acto de devolución a la colectividad que le brindó su tiempo, conocimientos y afecto para el desarrollo de la investigación.

•••

Luis Eduardo Gotés, Ana Paula Pintado, Nicolás Olivos, Angélica Pacheco, Marco Vinicio Morales y Daniela de la Parra (coords.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*, México, INAH, 2012.

Ana Paula Pintado Cortina

Esta obra desarrolla de manera amena temas etnográficos e históricos sobre los pueblos rálámuli, ooba (pima), oódam

(tepehuanos) y guarijío de la sierra Tarahumara, y es producto del "Proyecto etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio" de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, institución que la edita.

El atlas, realizado por un equipo multidisciplinario y coordinado por estos seis investigadores, incluye textos, ilustraciones, mapas, fotografías, cuadros estadísticos, amplia bibliografía y un glosario muy completo en la lengua de los pueblos de la sierra Tarahumara, sobre todo la rálámuli.



El volumen consta de 18 capítulos, divididos en estudios básicos y ensayos temáticos, apoyados en un conjunto de breves notas presentadas en recuadros.

En la obra se intentó desarrollar cada temática desde la proximidad; es decir, con ejemplos detallados que reflejen a la persona de carne y hueso. Gracias al extenso trabajo de campo de los investigadores, se obtuvieron fotografías de la cotidianidad, para intentar así, en conjunción con el texto, presentar una realidad más íntima. La idea es que los lectores experimenten lo que los investigadores han visto a lo largo de los años al visitar estos pueblos

indígenas, y acercarlos a la experiencia de estar allí, describiendo el olor a los pinos, del humo de las fogatas y del café recién hecho.

El atlas se procuró escribir a manera de testigo de una realidad sobrecogedora y muy compleja. Cada capítulo resulta insuficiente para la ardua tarea que significa reunir información de tan amplio territorio y diverso panorama cultural e histórico, que además rebasa las fronteras del estado de Chihuahua para extenderse hacia los de Sinaloa y Sonora.

El atlas manifiesta un agradecimiento a la hospitalidad de estos pueblos, mediante una mirada sin regodeos teóricos, sino que intenta mantenerse fiel a una descripción que refleje una realidad de por sí compleja. Se hizo gran hincapié en las estrategias utilizadas por los ooba, los odam, los rálámuli y guarijío para sobrevivir.

Por ejemplo, se habla de la importancia de la trashumancia, de la relación con su entorno, de la idea de comunidad, de las relaciones de género, de las misiones jesuitas, de su arte y su relación con el mundo capitalista y su cotidianidad, de las chivas, de las tortillas "gorditas y sabrosas", del pinole, el esquite, las noches estrelladas, del ambiente que se vive en las fiestas, de los vestidos multicolores, de las redes sociales, de los amaneceres y atardeceres. También se habla de la problemática de las minas, de la educación escolar, de las tierras erosionadas, de los cuernos de chivo...

Este atlas etnográfico relata una historia compleja a través de la experiencia de antropólogos, arqueólogos, viajeros, historiadores, periodistas y misioneros. Ojalá que sea disfrutada no sólo por académicos, sino por todos aquellos que quieran saber un poco más sobre la vida en la sierra Tarahumara.

•••

Ana Paula Pintado, *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, México, INAH (Estudios monográficos, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2012

Sergio Raúl Arroyo

Haré una semblanza crítica de este libro, cuyo punto de partida es la tesis doctoral de Ana Paula Pintado Cortina, a fin de proponer a ese segmento de la realidad que la autora aborda una reflexión sistemática sobre el vasto tema de la etnicidad, en medio de un pragmatismo alarmante que emplea recetas ideológicas como llave maestra para abrir y cerrar todas las puertas. El texto tiene una clara tendencia enciclopédica, que de seguro no terminará con las conclusiones de un solo volumen, por lo que señalaré algunos de los aspectos que me han parecido relevantes y dignos de ser advertidos para cualquier lector atento de los temas que envuelven los vastos problemas étnicos de México.

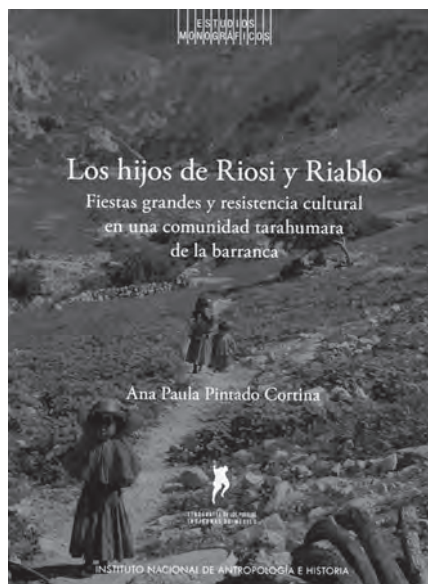
Primero, percibo como obligación hacer cuatro preguntas:

¿Qué han sido los indios para una gran parte del pensamiento antropológico, fincado en las ficciones de la política gubernamental o incluso en la no gubernamental? ¿Su lugar en la historia acaso no está dado por numerosas fabulaciones que se han entrecruzado con las ilusiones de una ideología que ha combinado el paternalismo, el pintoresquismo y el folclore? ¿Eso que denominamos la indianidad no es en buena medida una construcción imaginaria que con frecuencia ha dejado de tocar tierra para acceder a los territorios de una irrealidad donde todo ha perdido su valiosa complejidad? ¿No es verdad que la cultura rarámuri, rálámuli o tarahumara no ha sido atravesada por esas mismas fabulaciones provenientes del mundo ideológico?

Los hijos de Riosi y Riablo ofrece diversos elementos que dibujan posibles

respuestas, al remitirnos a los territorios de lo específico (las fiestas grandes, las fiestas de patio), algo que permite un encuentro con una porción de la realidad, encubierta precisamente por las prácticas del automatismo indigenista.

1. Una buena estrategia para aproximarse a los rálámuli y su cultura es identificar los mecanismos con que han introducido su sistema simbólico en la liturgia y los rituales de la religión católica, para dejarnos ver un asunto central en la reconfiguración cultural: lo importante no sólo es lo que el catolicis-



mo hizo con las prácticas culturales de las comunidades indias, sino lo que los indios han hecho con la religión católica para apropiársela, al volverla concerniente y darle una función tanto en su universo práctico como en el plano simbólico.

2. Las "fiestas de patio" (*Walú Omáwala*) son un lugar de síntesis que permite redibujar en forma incesante los trazos de los vínculos colectivos. Constituyen el ámbito físico y metafórico que reordena la vida de las comunidades. Son la muestra palpable de la dinámica de un mundo social que de manera constante se ha asociado con lo estático y lo inamovible.

3. Las fiestas de patio, en particular las comunales de Potrero, en la subregión de Barrancas, Chihuahua, no representan un fin en sí mismas: son expresiones de una voluntad, de una perspectiva religiosa autónoma que invariablemente se proyecta en las atmósferas de la vida cotidiana. Es sólo en este contexto cultural que encuentran su sentido.

4. En las fiestas se reorganiza la sociedad (se puede afirmar, sin exagerar, que tras haber participado en una fiesta, el sujeto individual y la colectividad ya no son los mismos; la experiencia festiva es un fenómeno liminal que atraviesa la subsistencia y lo meramente cotidiano). Justo en el cruce religioso se ubica al sujeto en los márgenes de lo banal. Las fiestas son consustanciales a las instituciones y a los organismos que dan forma a la sociedad; en ellas están presentes el parentesco, las funciones ordenadoras y la economía, por tocar los elementos más visibles. La fiesta y la vida doméstica se presentan ligadas y se reconocen como dos fases de una misma realidad.

5. Uno de los aspectos teóricos más encomiables del libro tiene que ver con la visión de las fiestas como algo singular en términos formales, algo irreductible en cuanto a su organización y desarrollo, pero inherente en su dimensión estructural a otras culturas del mundo. Las fiestas se sostienen por segmentos simbólicos y funcionales que no difieren de los de otras sociedades. La igualdad, ese viejo paradigma ilustrado, encuentra en torno a las operaciones lógicas del pensamiento correspondiente a la fiesta un emblema y un soporte significativos. Se dice que en la *Walú Omáwala*, más allá de las diferencias respecto a otras culturas, prevalece la idea de comprender el mundo (en su peculiar integración de naturaleza y sociedad).

6. El libro nos permite encontrar el extenso diálogo vivo entre rituales y mitos, así como entre fiestas y sistemas de cargos. Las fiestas son un núcleo generador de conocimiento. Las emociones que allí se

despliegan tienen una función social entrelazada con lo que se conoce del universo, con sus connotaciones terapéuticas y con la fuerza que germina en su interior, y esto permite transformar la incertidumbre en un terreno favorable para la vida.

7. En el libro se identifica a la fiesta como un ideal absoluto en el que, como sucede en la esencia del psicodrama, hay una experiencia catártica que revela el sentido o los paradigmas claves de la existencia.

8. Otro punto central radica en lo que nos deja observar del horizonte histórico de las fiestas de patio. El largo rechazo hacia ellas por parte de los jesuitas en su aventura septentrional y su relativamente reciente asimilación, trasluce también una forma de entender la realidad. El inicio de la empresa evangelizadora en la Nueva Vizcaya es al mismo tiempo el comienzo de lo que Ana Paula Pintado define como penetración y resistencia, conceptos que más allá de *Los hijos de Riosi* y *Riablo* se deben matizar como fenómenos definitorios de uno de los procesos de retroalimentación cultural que marcaron el destino de las comunidades indias.

9. Los altibajos de la presencia jesuita, se nos comenta con cierta ironía, no marcaron la ausencia de Dios en las barrancas ni en los valles, que más tarde enfrentaría con la misma elocuencia a la República de las Vicisitudes, una nación que proclama su unidad y se integra al margen de toda diversidad. El siglo xx surge con los experimentos de Enrique Creel y con el fusilamiento por parte de las tropas villistas de 17 misioneros estadounidenses. En la década de 1930 se fundará la Escuela Normal para Maestros Indígenas en Guachochi. El regreso de los jesuitas a la región irá aparejado con una paulatina (y menos sencilla de lo que parece en el texto) aceptación de las fiestas. Se trata de un tiempo inmerso en las contradicciones de un sistema político cargado con todas las promesas incumplidas de la modernidad mexicana.

10. también el siglo xx trajo consigo el indigenismo y la destrucción de la riqueza forestal, consumada en la década de 1990. En los años recientes la presencia del narcotráfico se ha ido convirtiendo en un factor decisivo para entender los nexos y tendencias sociales de la región.

11. No quiero pasar por alto la cuidadosa descripción territorial que nos permite reconocer el espacio físico como elemento activo en las fiestas, pero también en relación con el parentesco y la organización conjunta de las comunidades: 50 mil kilómetros cuadrados de valles, cumbres y barrancas. Su conformación no es ajena a los ciclos rituales; por el contrario, afirma un calendario donde nada es gratuito ni absurdo. Cualquier entorno se convierte en un espacio ritual, siempre y cuando pase por un proceso comprensivo ligado a la historia de la vida comunitaria. Potrero, el eje del texto, es una comunidad que, según la visión de la autora, se mantiene en incesante transformación.

12. El acercamiento de la autora mantiene una proximidad afectiva hacia la comunidad, mas en ningún momento deja de guardar la distancia necesaria para advertir los peligros del acercamiento sentimental, sino que, a modo de ejemplo, transita por el interés de la lengua, fundamentalmente, para que nos acerquemos a lo intransferible, lo cual sólo los códigos lingüísticos propios son capaces de designar. Lejos del sentimentalismo culposo o una artificiosa solidaridad resuelta con ecuaciones académicas y políticas, nos trae la novedad del mundo vivo.

En síntesis, observo aquí algunas de las vertientes de la obra:

- *Los hijos de Riosi* y *Riablo*, en su dicotomía y en su liga con un sistema binario, muestran la interminable y compleja movilidad de una comunidad rálámuli frente a la agotadora imagen de una historia estática que nos ha ofrecido buena parte de la literatura étnica, no pocas veces ahogada en el mero folclore o en el melodrama étnico.

- Nos remite a las fiestas como elementos significantes de la adaptación a modo de una de las posibilidades de hacer inteligible la realidad; como un punto de convergencia de las demandas y búsquedas inherentes al mundo social y natural.

- Es en el ámbito de la movilidad donde se describe a la cultura como trashumante, pero desligada de las confusas ideas de nomadismo que tanto influyen negativamente en la comprensión de gran parte de las comunidades indias del norte de México. La movilidad y el tránsito responden a patrones cíclicos que combinan la visión religiosa, la ritualidad sujeta a la periodicidad y la subsistencia. Las fiestas consuman la anhelada reunión de esos factores.

- Observo el uso de fuentes también como un punto de convergencia de los más importantes trabajos que se han realizado en la región tarahumara. Hay un aspecto interdisciplinario que no se debe soslayar.

Por último, he tratado de hacer más algunas lecciones que trae consigo este libro:

Con nada se puede sustituir la investigación exhaustiva, las relaciones sensibles del trabajo de campo, que no son reemplazadas por internet, donde todo gira en torno al rigor metodológico, la observación participante tangible y las entrevistas abiertas. Al margen de crisis, abusos y mitificaciones, estos recursos siguen dando los mejores testimonios del alcance de las mayores búsquedas antropológicas hoy día.

Deseo ver en este libro una apuesta a favor de la lucha contra cierto automatismo que permea el mundo indigenista, contra la retórica del buen salvaje encarnada en forma mágica en la figura de los rarámuri, contra la falsa buena conciencia, que es una de las formas encubiertas del discurso sentimental y el sometimiento, contra los clichés envejecidos que nos vende un radicalismo que no deja de mirar al mundo en blanco y negro. En resumen, contra esa antropología que prefiere cualquier cosa a toparse con el presente.

DIPLOMADO
ANÁLISIS DE LA CULTURA
XVI Promoción



Caricaturizado por Dr. Alderete

DEL 16 DE ABRIL AL 10 DE DICIEMBRE DE 2013

INVITAN EL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA A TRAVÉS DE
LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

★ Informes e inscripciones: Subdirección de capacitación y Actualización de la Coordinación
Nacional de Antropología del INAH (Av. San Jerónimo Núm. 880, Col. San Jerónimo Lídice,
CP 10200, México DF) Tel. 4040 54 00 ext. 4251 y 4252

Correos electrónicos: capacitacion2@yahoo.com / www.antropologia.gob.mx

EL PASEO DE LA REFORMA EN LA MIRADA DEL DOCTOR SILVIO ZAVALA*

Beatriz Nieves**

En los últimos años ha habido esfuerzos del gobierno federal para difundir los sucesos históricos del pasado y reafirmar la identidad de los mexicanos, mediante campañas en las que en diversos sitios de la nación aparecen afiches con preguntas similares a la siguiente: “¿Quieres saber qué pasó aquí? Manda un mensaje...” Es común que tanto historiadores como los estudiosos de otras disciplinas de humanidades o sociales tengan la misma inquietud del gobierno federal y se preocupen por comunicar a la población en general “dónde está parada”, es decir, históricamente dónde se encuentra uno en ese momento.

En lugar de esperar la respuesta del gobierno vía un mensaje móvil, los ciudadanos debemos aprovechar los espacios culturales que no sólo nos proporcionan la información que buscamos, sino también un estilo de vida moderno que en verdad nos ayude a conservar y construir una identidad consciente de la realidad. Una buena opción es la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH), ubicada en el primer piso del Museo Nacional de Antropología (MNA), entre Reforma y Gandhi, en el bosque de Chapultepec. Allí se resguardan importantes archivos documentales de relevancia histórica, como el que contiene la colección personal del doctor Silvio Zavala, donado en una primera parte por él mismo el 13 de diciembre de 1995. Cuando ya contaba con 102 años de edad realizó una segunda donación de documentación, que abarca de 1995 a 2007. El acervo contiene desde correspondencia personal hasta publicaciones, artículos, discursos, reconocimientos, foto-

* Información tomada del Archivo Dr. Silvio Zavala, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

** BNAH, INAH.

grafías y otros documentos de divulgación científica que dan cuenta del paso del doctor Zavala por diversas instituciones como el INAH, El Colegio Nacional, la embajada de México en Francia y El Colegio de México, entre otras.

Uno de los tantos proyectos emprendidos por el doctor Zavala fue la defensa del Paseo de la Reforma, en la capital del país, y constituyó una de sus principales preocupaciones, razón que lo llevó a coleccionar y producir información sobre el tema.

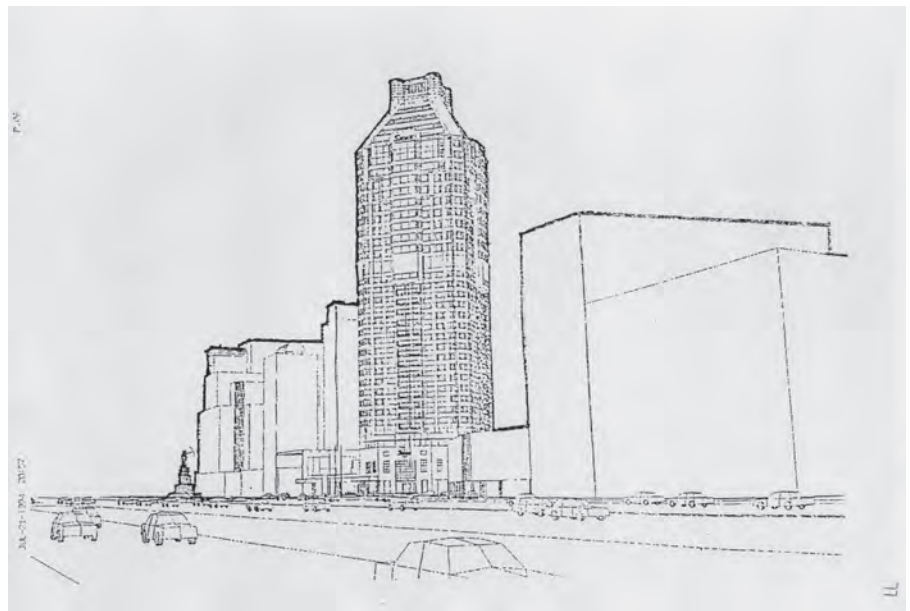
De esta manera resurge la idea del primer párrafo de este escrito: “¿Quieres saber qué pasó aquí?” Miles de personas transitan a diario por el Paseo de la Reforma sin darse cuenta acaso del importante medio de comunicación y transmisión de la historia que representa esta arteria vial, y que el descuido conceptual histórico del mismo repercutió en el mal urbano que debemos soportar de manera consuetudinaria: el tráfico automovilístico.

En esta ocasión haremos una breve síntesis del proyecto de defensa de esa vialidad incluido en el acervo del doctor



Proyecto Torre Chapultepec, Paseo de la Reforma, entre Ródano y Elba.

Zavala, así como algunos datos históricos desde su origen como uno de los principales reguladores en la traza urbana del siglo XIX hasta su proyección como patrimonio histórico, concebido por el propio Zavala y que al mismo tiempo se contradice con los grandes edificios que lo flanquean en la época actual, los cuales expresan una fran-



El proyecto de la torre con 46 pisos, propuesta en la esquina del cruce de Paseo de la Reforma con la calle Misisipi.

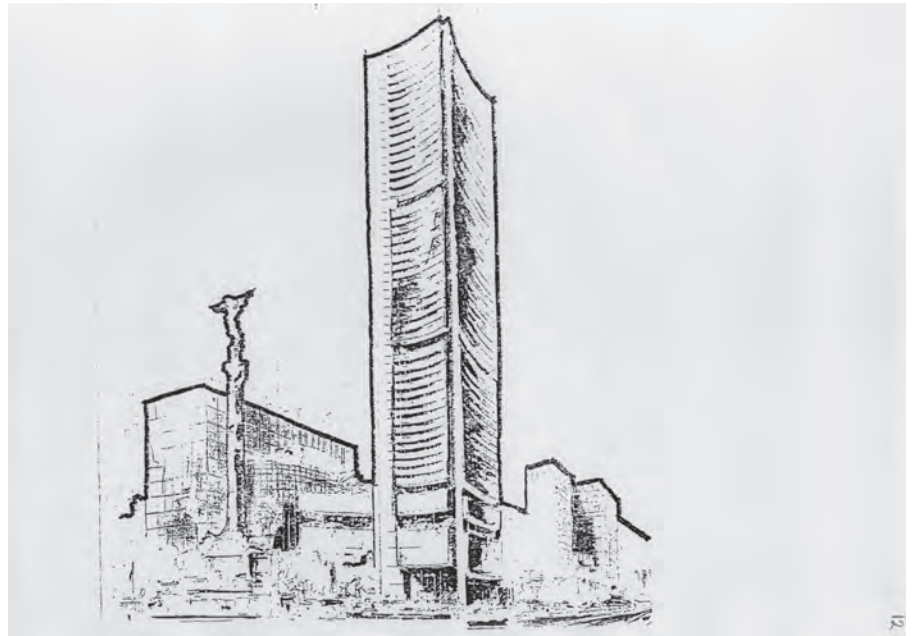
ca integración a los paisajes modernos y de ciudades globales.

El Paseo de la Reforma tuvo su origen en las ideas de urbanismo traídas durante el Segundo Imperio mexicano por Maximiliano de Habsburgo desde Austria, y en un primer momento se le llamó Paseo de la Emperatriz. No obstante, al caer el imperio, el gobierno de don Benito Juárez mantuvo el adelanto urbanístico de la obra y en 1872 le cambió el nombre a como conocemos hoy en día.

En el caso de la defensa del Paseo de la Reforma, lejos de representar un acto de romanticismo empedernido por la conservación de monumentos históricos, el doctor Zavala sugería que el respeto por la arquitectura y estética de esta importante vía de circulación evitaría la congestión automovilística que tanto afecta a los capitalinos y al medio ambiente en general. Además, la posición defensiva de Zavala no sólo tenía propósitos de planeación urbana, pues había un auténtico interés en conseguir una armonía homogénea en las esculturas del Paseo de la Reforma. A lo largo de las glorietas que la componen se erigieron con un criterio cronológico monumentos que conmemoran los puntos más altos de la historia de nuestro país. Sin embargo, hay dos espacios vacíos que corresponderían al virreinato y al momento posterior a la Independencia, por lo que Zavala proponía que se dedicara a honrar los valores de nuestras constituciones.

Así pues, en lugar de optar por una secuencia coherente de la historia mexicana, uno de los espacios vacíos se le dedicó a la fuente de la Diana Cazadora por indicaciones de la entonces regencia del Distrito Federal. Esta figura, aunque ya emblemática de la ciudad de México, rompe con la "narración" histórica en el espacio público, pues se trata de un personaje de la mitología grecorromana asociado con los bosques.

Otro proyecto estaba en puerta para el Paseo de la Reforma, que era la construcción de las macrotorres en los bordes



Proyecto Torre Águila, con setenta pisos de altura.

del mismo, el cual provocó que Zavala iniciara una serie de escritos que permitían ver estudios de urbanismo en los cuales se indicaba el notorio cambio de la zona y los problemas viales que se provocarían, además de los graves riesgos que se corrían por tratarse de una zona sísmica. El debate público no se dejó esperar en torno a es-

to, y los textos sobre el tema empezaron a circular en los diarios más importantes del país y entre la opinión pública.

Los estudios que el doctor Zavala realizó sobre el Paseo de la Reforma constituyen uno de los temas que se pueden consultar en las series documentales de los archivos personales que resguarda la BNAH.



Fotografía del boceto de la Diana, en la Calzada del Rey.

MÚSICOS DEL SON RECIBEN EL PREMIO NACIONAL DE CIENCIAS Y ARTES 2012

El 27 de noviembre de 2012, el entonces presidente Felipe Calderón hizo entrega de los Premios de Ciencias y Artes 2012 a lo más destacado de la ciencia, literatura y arte. La comunidad de 99 músicos de Boca de San Miguel, Tlacotalpan, Veracruz, fue reconocida con este galardón en el campo de artes y tradiciones populares.

El expediente con que se propuso la candidatura fue presentado por el INAH con el objetivo de promover la valoración social de la diversidad musical de México, y con ello la conservación del patrimonio cultural intangible. A la propuesta del INAH se sumaron el Instituto Veracruzano de la Cultura, la Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca y la Red Nacional de Intérpretes y Promotores de la Música Tradicional Mexicana, A.C.

La comunidad de músicos tradicionales, formada por las familias Vega-Utrera, han sido encabezadas, en fechas recientes,

por Andrés Vega Delfín y Esteban Utrera Lucho, ambos considerados como pilares del resurgimiento del son.

La investigadora del INAH Amparo Sevilla, quien formuló el expediente para proponer esta candidatura, destacó que Vega Delfín y Utrera Lucho, además de intérpretes sobresalientes de guitarra de son, han sido formadores de nuevas generaciones de músicos. Además, explica la investigadora, durante los años difíciles de la tradición, entre las décadas de 1950 y 1970, cuando la sociedad le dio la espalda a la fiesta tradicional del fandango, ambos músicos se mantuvieron arraigados en su comunidad al resguardo de su patrimonio cultural, al mismo tiempo que desarrollaron varias actividades paralelas.

Con la llegada de las nuevas modas musicales de mediados del siglo xx la sociedad jarocho abandonó su tradición. Sin embargo, don Andrés resistió la tentación de irse a tocar a otras ciudades donde la música se comercializaba. Cabe recordar que su tra-

yectoria motivó que en 2007 el Gobierno del Estado de Veracruz creara una medalla que lleva su nombre para reconocer a los músicos tradicionales de la región y que se entrega cada año en Tlacotalpan, durante la fiesta de La Candelaria.

Por su parte, Esteban Utrera (1920-2012) aprendió a tocar con su padre y abuelo desde los seis años de edad. Cuando creció, combinaba las actividades de vendedor de pescado con las de campesino, labraba la madera y se enseñó a practicar la laudería en forma autodidacta. Se distinguió en la ejecución de guitarra de son y requinto, hasta convertirse en uno de los guitarreros más reconocidos de la región.

Andrés Vega es integrante del grupo Mono Blanco y Esteban Utrera pertenecía a Los Utrera. Varios descendientes de ambos también integran grupos tan reconocidos como Los Vega, Son de Madera, Los Cojolites, Caña Dulce-Caña Brava y Son del Hato.

Andrés Vega Delfín recibió el premio en representación de la comunidad musical.



© Rodrigo Vázquez.

SEP

SECRETARÍA DE
EDUCACIÓN PÚBLICA



CONACULTA

Instituto Nacional
de Antropología
e Historia

Diplomado PERITAJE en CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

VII Promoción

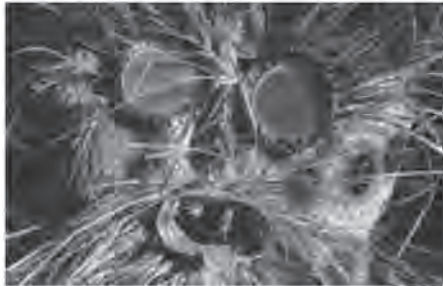


Del 18 de abril al 12 de diciembre de 2013

INVITAN EL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
A TRAVÉS DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

INFORMES E INSCRIPCIONES: Subdirección de Capacitación y Actualización de la
Coordinación Nacional de Antropología del INAH. Tel. 4040 5400 ext. 4251 y 4252 Correos
electrónicoscapacitacion2@yahoo.com / www.antropologia.gob.mx

EL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA A TRAVÉS DE
LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA Y EL GRUPO MULTIDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO
INVITAN AL



S E M I N A R I O PERMANENTE DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO 2013

ENTRE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD:
MEMORIA Y ORALIDAD EN GUERRERO

PROGRAMA

12 de febrero

El mercado tradicional de Tetitlán en la ciudad de Taxco de Alarcón, en Guerrero
ANNETTE MACKINLEY YÁÑEZ / Escuela Nacional de Antropología e Historia
El ingrediente afromestizo en el habla hispana de Guerrero
ERASTO ANTÚNEZ REYES / Dirección de Lingüística

5 de marzo

Los relatos escritos y orales de fundación de pueblos indígenas de La Montaña de Guerrero. Construcción histórica de nahuas, mixtecos y tlapanecos
FLOR YENIN CERÓN ROJAS / Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México
Petrograbados en Zihuatanejo
RUBÉN MANZANILLA LÓPEZ / Dirección de Salvamento Arqueológico

9 de abril

De la Villa de Acapulco al Acapulco del Jet set. 160 años de fotografía en el Puerto
SAMUEL L. VILLELA FLORES / Dirección de Etnología y Antropología Social
Acapulco: reyes, virreyes y conquistadores. Una memoria de su creación
GEORGINA ALFARO GONZÁLEZ / Investigadora independiente

7 de mayo

La prensa en Guerrero. Segunda mitad del siglo XIX
JESÚS GUZMÁN URIÓSTEGUI / Investigador independiente
La voz de los jóvenes de la Costa-Montaña de Guerrero: de la comunidad a la universidad y de vuelta
SILVIA CARBONE y GEMA JIMÉNEZ MANRÍQUEZ / Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur

4 de junio

Arqueología en Tlalchapa: recuperación de la memoria, tradición e identidad
ROSA REYNA ROBLES / Dirección de Salvamento Arqueológico
Pensar, sentir, recordar: reflexiones sobre la construcción de la memoria colectiva en Teloloapan, Guerrero
ANNE WARREN JOHNSON / Universidad Autónoma de Guerrero

2 de julio

Pasado y presente en la historia de la lengua cuitlateca (†)
H. ANTONIO GARCÍA ZÚÑIGA / Centro INAH Yucatán
La aportación del diezmo en Tepecuacuilco de 1822 a 1926, ¿tradición o salvación del alma?
ÉRIKA PELÁEZ PASTRANA / Centro INAH Guerrero

6 de agosto

Los Tlahmáquetl de la región La Montaña en Guerrero: entre plegarias y memoria oral
GREGORIO SERAFINO / Università di Bologna - Alma Mater Studiorum (Bologna - Italy) École Pratique des Hautes Études (Paris - France)
Narrativas de la percepción del riesgo- desastre en Tlacuítlapa, municipio de Teloloapan, Guerrero
BEATRIZ ADRIANA MÉNDEZ TORRES / Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental

3 de septiembre

La producción de sal en Petatlán, Guerrero: del contexto arqueológico al dato etnográfico; herencia milenaria en una comunidad de la Costa Grande
ERIC SALOMA GARCÍA / Centro INAH Tlaxcala
La población en Taxco a través de la memoria escrita. Siglos XVI-XIX
MÉRCEDES GARCÍA ZAPOTECO / Centro INAH Guerrero

1 de octubre

Miradas antropofísicas a la corporeidad de la población de San Andrés Huixtac, Taxco de Alarcón, Guerrero:

- Semblanza de la etnografía San Andrés Huixtac, Guerrero, "En el lugar de las piedras blancas"
ANABELLA BARRAGÁN SOLÍS / Escuela Nacional de Antropología e Historia
- La tortura como experiencia corporal significada en el contexto de la Guerra Sucia en Guerrero
VLADIMIR SÁNCHEZ FERNÁNDEZ / Escuela Nacional de Antropología e Historia
- La memoria de San Andrés Huixtac, Guerrero, a través de lo visual
JOSÉ FRANCISCO GUTIÉRREZ MORALES y PEDRO YÁÑEZ MORENO
Escuela Nacional de Antropología e Historia

5 de noviembre

Nahuales y tonales de Zapotitán Tablas, en La Montaña de Guerrero
ESMERALDA HERRERA RODRÍGUEZ / Dirección de Etnología y Antropología Social
Las Trancas: un sitio arqueológico de la Costa Chica de Guerrero
CINTHYA ISABEL VIDAL ALDANA y JUAN PABLO SERENO URIBE / Centro INAH Guerrero

3 de diciembre

De la oralidad a la ritualidad en la tradición nahua y me'phaa de Guerrero.
Algunos ejemplos vinculados a los rituales agrarios
LILIAN GONZÁLEZ CHÉVEZ / Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Horario de las sesiones: Primer martes de cada mes a las 11:00 hrs. Se otorgará constancia con 80% de asistencia anual. Sede: Sala 1 de la Coordinación Nacional de Antropología, Av. San Jerónimo Núm. 880, Col. San Jerónimo Lídice, C.P 10200. Del. Magdalena Contreras, México, D.F. Informes: Coordinación Nacional de Antropología. Tel. 4040-5400, ext. 4223 y 4225. Correos electrónicos: guerrero.cnan@gmail.com / hsantaella.barrera@gmail.com / cipactli_diaz@inah.gob.mx



EL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA A TRAVÉS DE
LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA, EL CENTRO INAH GUERRERO
Y EL GRUPO MULTIDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO
INVITAN A LA

CÁTEDRA *Ignacio
Manuel Altamirano*
en Antropología e Historia sobre Guerrero

NUEVOS AVANCES Y HALLAZGOS EN LA ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DE GUERRERO



PROGRAMA 2013

10 DE ENERO

Catálogo de Monumentos Históricos del estado de Guerrero

MARCO ANTONIO ROMERO TORRALVA

REYNA ISELA BELLO ESCOBEDO

SHEYLA YAMEL MAGALLANES TELUMBRE

JOSÉ LUIS LÓPEZ SUÁREZ

Centro INAH Guerrero

7 DE FEBRERO

Altamirano: reflexiones, remembranzas y anecdotario

ERASTO ANTÚNEZ REYES / Dirección de Lingüística

JESÚS GUZMÁN URIÓSTEGUI / Investigador independiente

7 DE MARZO

La presencia del pasado como recurso para el futuro en
el estado de Guerrero

CATHARINE GOOD ESHELMAN / Escuela Nacional de

Antropología e Historia

11 DE ABRIL

Análisis estilístico de las manifestaciones gráfico rupestres
de la región de la Costa Grande de Guerrero

RUBÉN MANZANILLA LÓPEZ / Dirección de Salvamento

Arqueológico

2 DE MAYO

Descripción de los dialectos del español de Guerrero.

Dos estudios de caso

ERASTO ANTÚNEZ REYES / Dirección de Lingüística

6 DE JUNIO

Avances recientes en la investigación del Códice

Azoyú 1, documento indígena de La Montaña de Guerrero

ELIZABETH JIMÉNEZ GARCÍA / Centro INAH Guerrero

4 DE JULIO

Una mirada de las poblaciones del estado de Guerrero
desde los campos de la Antropología Física

ANABELLA BARRAGÁN SOLÍS / Escuela Nacional de

Antropología e Historia

1 DE AGOSTO

Permanencia y cambio jurídico. El Congreso de Chilpancingo

LUIS OLIVERA LÓPEZ / Universidad Nacional Autónoma de

México

5 DE SEPTIEMBRE

De Chilpancingo a Acatempan. Vicente Guerrero

y el origen de la nación mexicana

JESÚS GUZMÁN URIÓSTEGUI / Investigador independiente

3 DE OCTUBRE

La conformación de la frontera sur-oeste del imperio mexica

– con tarascos y yopes –

RAFAEL RUBÍ ALARCÓN / Universidad Autónoma de Guerrero

7 DE NOVIEMBRE

Transformación de las políticas culturales en el estado

de Guerrero

ALFONSO BARQUÍN CENDEJAS / Dirección de Etnología y

Antropología Social

5 DE DICIEMBRE

El teponaxtle sagrado. Instrumento del ayer y hoy en Guerrero

SAMUEL VILLELA FLORES / Dirección de Etnología y

Antropología Social



Horario de las sesiones: Primer jueves de cada mes a las 18:00 hrs.

Se otorgará constancia con 80% de asistencia anual

Sede: Centro INAH Guerrero, Abasolo Núm. 46, Col. Centro,
C.P. 39000. Chilpancingo, Guerrero.

Informes: COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Tel. 4040-5400, ext. 4223 y 4225

Correos electrónicos

guerrero.cnan@gmail.com

hsantaella.barrera@gmail.com

cipactli_diaz@inah.gob.mx

CENTRO INAH GUERRERO

Tel. (01) 747 471 71 21 / 472 00 35

Correo electrónico: difusioninahgro@gmail.com



EL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
A TRAVÉS DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA, LA DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL
Y LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO, A TRAVÉS DE LA UNIDAD ACADÉMICA DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

CONVOCAN AL

SEMINARIO SOBRE APROXIMACIONES MULTIDISCIPLINARIAS A LA MEMORIA COLECTIVA

Del 6 de febrero al 4 de diciembre de 2013

PROGRAMA

6 DE FEBRERO

Antropología y memoria

RAFAEL PÉREZ-TAYLOR / IIA-UNAM

20 DE FEBRERO

Cognición y memoria

ENRIQUE FLORES / INPSIQ

6 DE MARZO

Historia y memoria

ANTONIO GARCÍA DE LEÓN / IHH-UNAM

20 DE MARZO

Lingüística y memoria:

la lengua como repositorio de la memoria histórica

FERNANDO NAVA / IIA-UNAM

10 DE ABRIL

Filosofía y memoria

RAYMUNDO MIER / UAM-XOCHIMILCO

17 DE ABRIL

Psicología y memoria

ALFREDO GUERRERO / FP-UNAM

8 DE MAYO

Arqueología y memoria

CÉSAR VILLALOBOS / IIA-UNAM

22 DE MAYO (HORARIO EXTENDIDO)

El archivo de la palabra

HILARIO TOPETE / ENAH

Literatura y memoria

MTRO. FRANCISCO AMEZCUA / ENAH

5 DE JUNIO (HORARIO EXTENDIDO)

MÚSICA Y MEMORIA: SONIDOS DE LA MEMORIA

GONZALO CAMACHO / ENM-UNAM

RAFAEL PÉREZ-TAYLOR / IIA-UNAM

19 DE JUNIO

Ritual y memoria

CATHARINE GOOD / ENAH

3 DE JULIO

Memoria histórica

IVÁN GOMEZCÉSAR / UACM

21 DE AGOSTO

La narrativa como memoria histórica: el caso de los "dueños" entre los nahuas de Pahuatlán

ELIANA ACOSTA / DEAS-INAH

4 DE SEPTIEMBRE

Comida y memoria

CATHARINE GOOD / ENAH

18 DE SEPTIEMBRE

Migración, arte y memoria

MARTHA GARCÍA / ECOSUR

2 DE OCTUBRE

Performance, cuerpo y memoria

ANNE WARREN / UAG-UAAS

16 DE OCTUBRE

Territorio, paisaje y memoria

AÍDA CASTILLEJA / CENTRO INAH-MICHOACÁN

6 DE NOVIEMBRE (HORARIO EXTENDIDO)

Imagen y memoria

DENISE HELLIÓN / INAH

JUAN MANUEL AURRECOECHEA / INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

20 DE NOVIEMBRE

Algunos apuntes de Howard Gardner sobre las inteligencias múltiples

JAVIER GUERRERO / DEAS-INAH

4 DE DICIEMBRE

Trauma y memoria

PALOMA ESCALANTE / ENAH

HORARIO: Primer y tercer miércoles de cada mes, de 17:00 a 19:00 hrs.

SEDE: Sala 1 de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. Av. San Jerónimo Núm. 880

Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200, México D.F.

REQUISITOS: Registrarse y entregar una fotocopia de comprobante del último grado académico, 1 fotografía tamaño infantil, 1 cuartilla de currículum y 1 carta de exposición de motivos.

Se entregará constancia con valor curricular si se cubre al menos el 80% de asistencia al programa.

INSCRIPCIONES: Subdirección de Capacitación y Actualización de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

Av. San Jerónimo Núm. 880, Col. San Jerónimo Lídice, C.P. 10200, México D.F. Tel (55) 4040 54 00 ext. 4251 y 4252.

Correo electrónico: capacitacion2@yahoo.com



NORMAS EDITORIALES PARA COLABORAR EN *DIARIO DE CAMPO*, NUEVA ÉPOCA
Publicación trimestral de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH

Toda colaboración enviada para su publicación deberá ser inédita, con una extensión no mayor de 9 cuartillas (una cuartilla es igual a 1800 caracteres, en tanto 9 cuartillas equivalen a 16 200 caracteres), incluyendo bibliografía, y observará las siguientes normas:

1. El texto se presentará en archivo Word, justificado a lo ancho y con interlineado de espacio y medio, sin formatos especiales o plantillas.
2. La fuente será Arial de 11 puntos, con título en altas y bajas, en negritas. El nombre del autor incluirá una llamada al pie, con asterisco, en la que se indique su adscripción o institución académica de procedencia, junto con correo electrónico.
3. Las citas textuales que excedan los cinco renglones se incluirán a bando (sangradas) y en tipo menor, sin comillas, con su respectiva referencia consignada al final y entre paréntesis (Jakobson, 1990 [1949]: 296-297).
4. Las notas a pie de página serán solamente aclaratorias y en caso de aparecer una sola se usará asterisco. Si su número es mayor se utilizará numeración arábica progresiva.
5. Las referencias o bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético de acuerdo con los apellidos de sus autores. Se observará el siguiente formato:
 - a) Para artículos:
Apellidos, Nombre del autor, "Título del artículo", en *Nombre de la publicación*, ciudad, Editorial o Institución editora, vol., número, periodo que abarca, año, páginas consultadas.
 - b) Para libro:
Apellidos, Nombre del autor, *Título de la obra*, ciudad, Editorial (Nombre de la colección, número), año, páginas consultadas.

- c) Para capítulos de libro:
Apellido, Nombre del autor, "Título del capítulo", en *Nombre de la obra*, ciudad, Editorial, años, páginas consultadas.
 - d) Para las tesis:
Apellido, Nombre del autor, "Título de la tesis", grado y especialidad obtenida, ciudad, Institución académica, año, páginas consultadas.
 - e) Cuando se trate de un código, otros documentos u obras sin autor, el nombre de éstos ocupará el lugar del autor y se resaltarán mediante cursivas. Ejemplo: *Código de Dresde*.
6. Las reseñas podrán ser sobre libros, documentales o discos, de reciente aparición y vinculados a nuestra disciplina, con una extensión no mayor de 3 cuartillas.
 7. Las notas sobre coloquios, congresos y otras actividades académicas no excederán las 3 cuartillas.
 8. Las imágenes incluidas en los textos deberán ir acompañadas con sus respectivos pies, los créditos correspondientes de autoría, año y procedencia. Los trámites de permiso de su uso recaerán en los colaboradores que las utilicen.
 9. Además de observar los permisos de uso, las fotografías y otras imágenes incluidas deberán ser entregadas en blanco y negro, en formato tif o jpg, en resolución de 300 dpi, en tamaño media carta.
 10. Toda colaboración deberá entregarse impresa en papel bond carta, acompañada de su respectivo respaldo en CD, en formato Word.
 11. Los trabajos que no acaten estas normas editoriales no podrán publicarse en *Diario de Campo*.

Las colaboraciones podrán enviarse o entregarse en la Subdirección de Vinculación y Extensión Académica de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH, localizada en Av. San Jerónimo núm. 880, col. San Jerónimo Lídice, C.P. 10200, México, D.F., teléfono: 4040-5400, ext. 4203; fax ext. 4204 y 4205.

Correos electrónicos:

cnanvinculacion@gmail.com

diario57@gmail.com

Dirección en la web: <http://www.antropologia.inah.gob.mx>

QUE HACERES

La investigación arqueológica en Tamaulipas durante el cambio de siglo y la primera década del siglo XXI 4

Gustavo A. Ramírez Castilla

EXPEDIENTE

Antropología reciente de Chihuahua

Archivos y transparencia en Chihuahua 10

Sofía Pérez Martínez

Avances en el estudio de los cazadores-recolectores del norte centro 14

Arturo Guevara Sánchez

El ejercicio del peritaje antropológico en Chihuahua. El escenario jurídico 17

Victor Hugo Villanueva

Globalización, identidad y lucha agraria en el noroeste de Chihuahua 24

Esperanza Penagos Belman

Religión, un concepto insuficiente para el caso rarámuri en el Alto Río Conchos 31

Abel Rodríguez

Territorialidad y gobierno indígena entre los rarámuri de la sierra de Chihuahua 37

Juan Luis Sariego Rodríguez

El peritaje antropológico en la sierra Tarahumara. Hacia una interculturalidad más equitativa. Clasificación y sistematización del acervo de peritajes antropológicos realizados en el estado de Chihuahua 42

José Francisco Lara Padilla

Oralidad guarijío: sabiduría indígena y normatividad social 49

Claudia Jean Harriss Clare

El Camino Real de Tierra Adentro: un sendero recorrido 55

Elsa Rodríguez García

PORTAFOLIO

Tras los catrachos que no regresaron

Barbara Beltramello 60

CARA A CARA

La pendiente reconciliación con las culturas de Sonora. Entrevista con la doctora Raquel Padilla 72

Alma Olguín Vázquez

INCURSIONES

Teresa Mora Vázquez, *Testimonios de Tizapán. Memoria y olvido de un pueblo originario de la ciudad de México*, México, INAH, 2012 76

Mette Wachter

Luis Eduardo Gotés, Ana Paula Pintado, Nicolás Olivos, Angélica Pacheco, Marco Vinicio Morales y Daniela de la Parra (coords.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico*, México, INAH, 2012 78

Ana Paula Pintado Cortina

Ana Paula Pintado, *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, México, INAH (Estudios monográficos, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2012 79

Sergio Raúl Arroyo

EXCURSIONES

EL PASEO DE LA REFORMA EN LA MIRADA DEL DOCTOR SILVIO ZAVALA 82

Beatriz Nieves

COSTUMBRE

MÚSICOS DEL SON RECIBEN EL PREMIO NACIONAL DE CIENCIAS Y ARTES 2012 84

