



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**Pueblos nativos y territorios en el noroeste de México.
Organización y problemáticas territoriales**

TESIS

Que para optar por el grado de
Doctor en Antropología

PRESENTA

Rubén Luna Castillo

TUTOR

Dr. Emanuel Rodríguez Domínguez

FCPYS-UNAM

COMITÉ TUTOR

Dra. Paola Velasco Santos, Iia-UNAM

Dr. Everardo Garduño Ruiz, UABC

Dra. Patricia Gallardo Arias, INAH

Dr. Miguel Olmos Aguilera, COLEF

Ciudad de México, mayo de 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación sintetiza el aprendizaje y tropiezos de años de trabajo entre los pueblos del Noroeste de México. Por ello, son muchas las personas a quienes debo agradecer y reconocer sus aportes para la conclusión de este trabajo; me disculpo con todas aquellas a quienes no mencione por omisión involuntaria.

Quiero reconocer a dos personas que fueron parte inicial de este proceso, y que desafortunadamente ya no nos acompañan, al Dr. Juan Luis Sariago por su constante motivación a pensar el Noroeste de México más allá de la sierra Tarahumara, y en tanto procesos sociales que rebasan las barreras administrativas o étnicas del noroeste. A la Dra. Raquel Padilla por su incansable lucha, académica y social, en el reconocimiento y autodeterminación de los pueblos nativos de Sonora.

En el proceso de elaboración, esta investigación no hubiera sido posible sin el trabajo del Dr. Emanuel Rodríguez por su tenaz acompañamiento, trabajo y apoyo. También agradezco a la Dra. Paola Velasco por sus puntuales aportes en el abordaje de las problemáticas socioambientales. A la Dra. Patricia Gallardo por su enfoque de larga data que ayudó abordar problemáticas estructurales más allá de las contingencias coyunturales. Al Dr. Everardo Garduño por su oportuna orientación en el mundo de los pueblos yumanos y al Dr. Miguel Olmos, por sus contribuciones en el abordaje de la mitología de los pueblos del Noroeste. También agradezco al Dr. Francisco López Bárcenas, con quien se gestaron muchas ideas, dudas y posibles respuestas de esta investigación.

Varias personas mejoraron el documento hasta darle forma de versión final, a todas gracias. A Christian Mendoza que fue el primer filtro, por su paciente lectura de ideas inconexas que de a poco tomaron forma. A Pedro Ovando por su puntual y crítica lectura del borrador, a Ana Carolina Abad por su atenta lectura del borrador final, a Verónica Lerma por su apoyo en el trabajo cartográfico y, finalmente, a Itzia Solís por el trabajo de sistematización y diseño del borrador final.

Al posgrado de Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México, por brindarme un espacio adecuado para el desarrollo y conclusión de esta investigación. A Luz María Téllez, que en todo momento tuvo tiempo y disposición para orientarme y ayudarme. Al Dr. Hernán Salas, por su

labor en la dirección del posgrado, desde donde siempre tuvo infinita paciencia conmigo, también por abrir y brindar espacios de formación y trabajo a lo largo de los años.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, que me facilitó, a través de la beca, los medios necesarios para poder dedicarme a esta investigación. A todas las personas que desde sus distintas esferas contribuyeron, gracias.

En el mismo sentido quiero agradecer al Instituto Nacional de Antropología e Historia, quien también me ha brindado el espacio y las condiciones que me permitieron finalizar este trabajo. Particularmente a la Coordinadora Nacional de Antropología, la Dra. Paloma Bonfil y a la maestra Patricia Rosete, quienes facilitaron la conclusión de esta tesis.

Agradezco a las comunidades de los pueblos yumanos, rarámuri y cahítas con las que estaré siempre en deuda. En particular a las personas que desgraciadamente han perdido la vida con motivo de la defensa de sus formas de ser y hacer comunidad, acaso este estudio ilustre la larga lucha que han emprendido: Juan Ontiveros, Julián Carrillo, Óscar Eyraud Adams y tantos y tantos más. Luego a las autoridades —de todo tipo— de las comunidades, quienes me permitieron conocer sus formas particulares de administrar e impartir justicia, y finalmente, a todas las personas de las comunidades que en su día a día recrean otras formas de vida y de relacionarse con su mundo, de las cuales tenemos mucho que aprender.

Finalmente a toda mi familia. Particularmente a mis padres, José H. Luna y Teresa Castillo que han sido un ejemplo de vida, en donde el trabajo constante a largo plazo, logra resultados. A Christian Mendoza, por su presencia en todo momento, buenos y sobretodo malos, de esta investigación, también por permitirme compartir un proyecto de vida amoroso e igualitario juntos. Gracias.

ÍNDICE

Introducción + II

CAPÍTULO I

Caracterización de los pueblos nativos del noroeste de México + 25

1.1 De nómadas y sedentarios: entre agricultores y cazadores-recolectores +29

1.2 De bandas, tribus, pueblos y naciones +34

1.3 De culturas, etnias e indígenas + 37

1.4 De sistemas sociales en el Noroeste + 55

CAPÍTULO II

Territorios y ciclos de conquista + 65

2.1 Territorios ancestrales + 66

2.2 Territorios novohispanos y el primer ciclo de conquista: la Colonia + 81

2.3 Territorios nacionales y el segundo ciclo de conquista: el Estado-Nación + 95

2.4 Territorios indígenas: entre la propiedad y la posesión + 108

CAPÍTULO III

Entre la explotación y la conservación en el noroeste de México + 113

3.1 De la acumulación originaria a la reproducción ampliada del capital + 114

3.2 Industrias extractivas y de conservación en el noroeste de México + 117

3.3 Minería en el noroeste de México + 119

3.4 Hidrocarburos en el noroeste de México + 135

3.5 Energías renovables + 139

3.6 Industrias de conservación + 143

CAPÍTULO IV

Las tribus yumanas y *Jalkutat* + 151

4.1 *Jalkutat* y la amenaza actual + 155

4.2 El guerrero frente a *Jalkutat* + 165

4.3 Lo que hizo el joven guerrero + 176

CAPÍTULO V

Por la tierra y por los santos + 187

5.1 La nación yoreme + 189

5.2 El cruce de la línea: el gasoducto + 200

5.3 El inicio de la guerra: por la tierra y por los santos + 209

CAPÍTULO VI

La larga lucha de los rarámuri ante el *ganoko* + 223

6.1 Acerca del *ganoko* + 223

6.2 De cómo los rarámuri se organizaron ante el *ganoko* y lo que hicieron + 230

6.3 Otras formas veladas y antiestatales de respuesta ante el *ganoko* + 251

Conclusiones + 267

Bibliografía + 275

INTRODUCCIÓN

El objeto de estudio

La conformación de los objetos de estudio en la antropología no siempre ha sido un hecho consciente y planeado. Al igual que en otras disciplinas de lo social, su materia de análisis, en ocasiones, es resultado del avance y cúmulo de investigaciones, de un desarrollo que va especificando y diferenciando a su objeto de análisis, en donde el pensamiento y conocimiento sobre algo avanza y va conformando nuevos objetos de estudio derivados de los previamente conocidos. Por ello, dichos objetos de alguna forma son resultado de la acumulación de información y conocimiento en un momento dado de la historia.

En otras ocasiones, aparecen coyunturas o “accidentes” científicos, es decir, situaciones no programadas o esperadas que plantean nuevos enfoques o presentan un nuevo fenómeno, que obligan a replantearse la forma en cómo se ha abordado un objeto de estudio. En estos casos no siempre nace un nuevo objeto de estudio, aparece otra forma de abordarlo, de entenderlo y, en ocasiones, de reconocerle y atribuirle otras cualidades. También sucede que, cada tanto tiempo, aparecen nuevos paradigmas que rompen con la forma tradicional o hegemónica de ver y entender un tema de estudio, al estilo de Thomas Kunh (1982), un nuevo modelo de pensamiento revoluciona no sólo la forma de entender al objeto de estudio, sino también al marco interpretativo de estudio.

Por ello, la discusión histórica acerca de si los objetos existen *per se* o son un constructo social es un debate abierto y, quizá, no resuelto. Sin embargo, independientemente de la forma en cómo aparece y desaparece un objeto de estudio, si es programada y como resultado del avance en el conocimiento de algo (acumulativo) o de manera fortuita (paradigmático), si son resultado de una evolución o de una revolución científica: todos los objetos tienen una trayectoria. Es decir, más allá de que sean descubiertos por accidente o por avance científico (realistas) o si son resultado de constructos sociales anclados a contextos históricos específicos (constructivistas), todo objeto científico de estudio tiene una biografía (Daston, 2014).

En estas biografías se ilustra el devenir de los mismos, a través de sus actos en el tiempo podemos observar su historicidad. De igual forma, si ponemos un poco de atención, quizá podremos observar ciertos principios o fundamentos epistémicos que orientan y dan sentido a la creación y desarrollo

de los mismos. Este trabajo de investigación trata del noroeste de México y sus pueblos nativos como objetos científicos de estudio.¹ Analizaremos cómo se organizan internamente y la manera en que se han posicionado ante el Estado. Para ilustrar esta compleja y cambiante relación tomaremos como hilo conductor el territorio y las problemáticas en torno a él.²

Así, a lo largo de las siguientes páginas, trataremos de reconstruir la biografía histórica del noroeste de México y sus pueblos nativos. Haremos una revisión y análisis histórico en torno a cómo se fue conformando el Noroeste indio de México,³ en tanto objeto de estudio, cuáles fueron los principios epistémicos que apuntalaron el diseño del objeto, además de indagar cómo estos principios orientaron la conformación del objeto de estudio y delinearon al sujeto a partir de definir sus cualidades y atributos.

Estos principios o ejes rectores, en tanto componentes de un proceso epistémico, tienen una amplia temporalidad y mantienen cierta vigencia en nuestra forma de pensamiento. En algunas ocasiones, subyacen de manera sutil en cómo se aborda el Noroeste y su población nativa; en otras, son la base explícita sobre la cual se realizan aseveraciones académicas o, en su caso, se justifican e implementan políticas públicas que atañen al territorio. Por ello, creemos conveniente, desde el inicio, perfilar algunos de los fundamentos epistémicos que, a nuestro modo de ver, han sustentado la forma en que vemos al Noroeste de México.

Los principios epistémicos

Uno de los principios que encontramos desde el contacto de Occidente con los pueblos originarios de esta región, y quizá el más importante, es el de superioridad civilizatoria. Bajo este enfoque, Occidente vio a los pueblos

1. Por objeto apelamos a la etimología amplia de la palabra (*objctum*, *objicere*, del latín “poner delante”, “oponer”). Más allá del carácter material e inanimado o como oposición al sujeto, entendemos por objeto a aquello que tiene la capacidad de objetar, de anteponer y proponer, de interpelar a quien habla.

2. Se hablará en plural apelando a que esta investigación es un esfuerzo colectivo, si bien la responsabilidad es del autor, muchas de las ideas e información aquí plasmada se generó en un ámbito colaborativo.

3. Usaremos Noroeste para referirnos a un complejo social y noroeste cuando hacemos referencia a la orientación geográfica o punto cardinal.

nativos en una condición natural de atraso, de inferioridad cultural y espiritual. El buen salvaje, en estado puro y sin maldad cristiana, tenía su contraparte en aquellos salvajes bárbaros que no aceptaban los valores y prácticas cristianas y civilizadas. En ambos casos, buenos o malos, su condición natural de inferioridad justificaba todo tipo de intervención.

El principio anterior tiene como expresión metafórica el mito del salvaje que, en palabras de Bartra, “se preservó como una estructura conceptual europea que funcionaba más para explicar (y criticar) las peculiaridades de la civilización moderna que para comprender a los otros pueblos, a las culturas no occidentales” (Bartra, 2011: 92). Los axiomas de superioridad moral y civilizatoria de la fe cristiana fueron elementos que justificaron la incursión y dominación de las poblaciones y los territorios. Como imperativos culturales de Occidente, impusieron un carácter de atraso a aquellas formas de vida nativas no occidentales, les atribuyeron cualidades inferiores y, al mismo tiempo, justificaron, bajo cualquier medio, su civilización.

En consecuencia, la idea de ocupar nuevas tierras vacías, desoladas y deshabitadas funcionó como un principio subjetivo de dominación. Este principio, supone que, “el estado de naturaleza corresponde a un estado de equilibrio armónico con el medio, o bien, que la territorialidad nativa es una especie de extensa línea que explicaría la organización estacional de la sobrevivencia de los grupos nómadas habitantes del semidesierto conviviendo en armonía y, por último, que todos los grupos son lo mismo por vivir en los mismos medios y consumir los mismos alimentos” (Sherindan, 2015: 41). Esto nos da pistas de cómo la territorialidad nativa se pensó como inmutable, armónica, en estado primigenio y natural. A la vez, justificó que sobre ésta se implantara otro tipo de territorialidad: una instrumental, técnica y racional traída por occidente.

En el proceso cognitivo de nombrar y distinguir entre el nosotros y los otros, se pensó a las poblaciones nativas como sociedades homogéneas. Todas eran ese otro sujeto nativo arcaico que unificó a una gran diversidad de sociedades que habitaban esos territorios. También, junto con la característica del atraso, se les atribuyeron otras cualidades inherentes como la tradición y la poca capacidad de cambio. Se tipificó a estas sociedades como arcaicas y atadas a la tradición; aquellas que logran cambiar y

adaptarse a las nuevas circunstancias, serían las que mayores posibilidades de sobrevivir tendrían.

El principio de negación también operó en la distinción del otro nativo. La ausencia y carencia de ciertos atributos culturales entre los pueblos del Noroeste, regularmente presentes entre los pueblos del centro y sur del país, configuró un sujeto en función de su opuesto, de lo que no se es. El sedentarismo, la agricultura extensiva y el centralismo comunitario de las sociedades mesoamericanas fueron los componentes ausentes y deseables entre las sociedades del Noroeste. En tanto, el nomadismo, la caza-recolección y la descentralización comunitaria fueron características negadas y perseguidas.

Si bien lo opuesto sirve para identificar lo propio, no siempre define lo que se es. En consecuencia, al Noroeste se le pensó en negativo, en función de carencias. Esta percepción condujo a identificar y justificar la necesidad de satisfacer o solventar algo, generó una sensación acerca de las poblaciones del Noroeste en estado permanente de carencia. La ausencia de un modo de vida agrícola, de gobierno y asentamiento centralizado, se entendió —y se ha entendido— como un atraso sobre el que hay que actuar o remediar.

Otro principio epistémico que tuvo injerencia en la construcción del noroeste de México fue la noción de frontera. Estas amplias regiones se consideraban franjas en constante conflicto, en una oscilación constante que fluía de la estabilidad y la paz hacia la inestabilidad y la guerra, siempre vulnerables y en riesgo de descontrol. Las zonas de frontera, lejanas a los centros de poder y en su mayoría despobladas, representaban barreras y retos de control, de colonización. La noción de límite y confín no sólo es territorial; socialmente, estas regiones y sus poblaciones representaban espacios de resguardo de otras formas no civilizadas, espacios en donde se reproducían y salvaguardaban otras formas de vida comunitaria (Sheridan, 2002).

Veremos más adelante cómo Occidente, expresado en la Colonia española y posteriormente en el Estado mexicano, comenzó por clasificar y ordenar a los pueblos nativos de la región. Es decir, puso en marcha un ejercicio de administración y control del otro, tipificando a la población como salvaje y a su territorio como despoblado, ambos población y territorio susceptibles de ser colonizados. Se justificó el principio subjetivo de dominación.

Surgieron, así, principios epistémicos que configuraron un sujeto social y una relación con éste. Dichas nociones no sólo han quedado en las crónicas y relatos de los colonos o misioneros, han perdurado y las podemos encontrar tanto en la forma en que el Estado ha entablado su relación con los pueblos nativos del Noroeste y con sus territorios, como en la manera en que la estructura estatal ha operado bajo una lógica instrumental sobre una territorialidad nativa. Las lógicas anteriores incluso han permeado las interpretaciones históricas y antropológicas que se han hecho sobre las poblaciones del Noroeste, quizá subyacen en los fundamentos epistémicos de las tradiciones antropológicas que dieron cuenta del objeto de estudio, que identificaron sus componentes y delimitaron sus territorios.

Desde el punto de vista antropológico, la forma en la que hoy conocemos y pensamos el noroeste de México y parte del suroeste norteamericano, en buena medida, se debe a dos grandes tradiciones académicas: la culturalista norteamericana y la mexicana heredera del indigenismo. Si bien ambas escuelas dieron cuenta de los elementos constitutivos de estas poblaciones, de sus territorios y delimitaciones, no estuvieron exentas de los criterios o principios epistémicos de occidente. Por ello, creemos necesario hacer un análisis de cómo estas tradiciones de pensamiento conformaron su objeto científico de estudio.

Otra mirada para el noreste de México

Desde una mirada crítica a dichos condicionamientos epistemológicos, en el primer capítulo de esta tesis, titulado *Caracterización de los pueblos nativos del Noroeste de México*, hacemos una revisión y un análisis de las principales propuestas que abordan a las poblaciones nativas del Noroeste, las primeras clasificaciones basadas en rasgos culturales, así como de sus formas de habitar un territorio y sus economías. También analizamos cómo estas propuestas perfilaron un sujeto colectivo de estudio permeado por los principios rectores antes mencionados. Al final del primer capítulo, exponemos y desarrollamos una propuesta de acercamiento a los pueblos y tribus nativas del norte de México contemporáneo, con base en las formas propias de organización. Consideramos que esta propuesta ayuda a comprender cómo estas poblaciones funcionan en tanto sistema social dinámico

con características propias y no como entidades culturales ancladas a la tradición.

Una vez que hemos reflexionado sobre cómo se delimitó y conformó el objeto de estudio del noroeste de México, abordamos el tema que atraviesa y articula esta investigación: el territorio. En este sentido, cuando hablamos de territorios de los pueblos nativos nos referimos a una relación simbólica y material de los pueblos con su espacio físico, una relación particular y distinta permeada por el constante cambio y sujeta a disputas o acuerdos con otros actores que también reclaman el mismo espacio. Considerando lo anterior, en el segundo capítulo de la presente tesis, titulado *Territorios y ciclos de conquista*, se da cuenta de cómo, a lo largo de los últimos cuatro siglos, los pueblos del norte han entablado una relación particular con sus territorios. En un primer momento, se detalla la forma y extensión de estos territorios ancestrales antes de la llegada de la Corona española; posteriormente, en el primer ciclo de conquista, expresado por el proceso colonial, se analiza cómo este régimen reconfiguró los territorios nativos y los convirtió en propiedad de la Corona española a través de sus instituciones.

Para entender la situación actual de los pueblos nativos y sus territorios, resulta necesario analizar la relación que estos grupos han guardado con el Estado. Por ello, consideramos que el segundo y tercer ciclo de conquista es puesto en marcha por el Estado mexicano y norteamericano, dando inicio a una larga etapa de más de dos siglos en la que se sientan las bases de la actual ordenación de los territorios, del tipo de posesión y propiedad bajo el régimen agrario. Así, llegamos al escenario actual de las disputas territoriales.

¿Nuevo ciclo de conquista?

En las últimas tres décadas, el tema de la sobreexplotación y privatización de los recursos naturales por parte del Estado y de empresas nacionales y transnacionales se ha vuelto prioritario tanto en la academia como en la política pública. Los impactos negativos que las actividades extractivas generan en los territorios y en las poblaciones del noroeste de México han hecho impostergables investigaciones que dan cuenta de los efectos en lo local. No obstante, resulta imponderable analizar de manera complementaria cómo las poblaciones se posicionan y actúan ante este escenario.

Vale decir que los fenómenos de sobreexplotación y devastación ambiental y social no son privativos del noroeste de México. La salvaguardia del patrimonio biocultural de los pueblos y de las naciones representa un desafío global y nacional. Por ello, cabe preguntarse sobre la naturaleza de este fenómeno. Algunas interpretaciones nos hablan de una nueva etapa de acumulación del modelo neoliberal (Harvey, 2007), otras apuntan más lejos y consideran que asistimos a un cambio de época geológica llamada Antropoceno, en la que la humanidad ha llegado al límite de la explotación de los recursos (Crutzen y Stoermer, 2002). Ante esto, se ha enfatizado que, si bien la especie humana es la responsable de esta crisis, las causas se deben al modelo económico capitalista y no a toda la especie. En consecuencia, la propuesta de Capitaloceno enfatiza las causas estructurales del régimen capitalista y los sectores responsables que se benefician de ello, también señala el cambio en las relaciones humano ambientales (Moore, 2015).

En el plano local, aún no tenemos claro si asistimos a una etapa más del largo proceso histórico de conquista y colonialismo o sólo a un momento de desarrollo y progreso regional y nacional como cualquier otro. Recupero este dilema, en el tercer capítulo, titulado *Entre la explotación y la conservación en el noroeste de México*, consideramos necesario poner el acento en cómo los procesos o causas estructurales que generan este escenario de presión por los recursos naturales se expresan de manera particular en los territorios de los pueblos nativos del Noroeste.

Así, llegamos al mosaico cultural contemporáneo de los pueblos nativos y sus territorios. Si bien la pregunta inicial que motivó y orientó esta investigación fue: ¿qué hacen los pueblos ante este escenario, cómo responden ante las problemáticas derivadas de proyectos extractivos o conservacionistas?, pronto vimos que los pueblos echan mano de todas las estrategias y herramientas existentes. Por un lado, utilizan la vía judicial y acuden a los tribunales para interponer amparos y otras acciones que demandan el respeto a sus derechos como pueblos indígenas; por otro, a través de la vía de la movilización, realizan acciones públicas que ayudan a difundir los casos.

En el transcurso de la investigación, notamos que estas y otras muchas acciones se daban de manera diferenciada y, por ende, con resultados distintos. También notamos que, al interior de las comunidades, tenían procesos

organizativos muy particulares que, de alguna manera, se expresaban en los resultados. Es decir, en algunos casos, las comunidades lograban parar proyectos mediante la movilización, con la toma de obras y carreteras, con difusión de su causa; en otros, vimos que estas mismas acciones no tenían ese impacto, o peor aún, que las comunidades no lograban organizarse para realizar estas y otras acciones de movilización colectiva.

Al divisar este escenario, la pregunta orientadora de la tesis cambió y lo importante fue analizar por qué cada pueblo realiza ciertas acciones demeritando otros repertorios o estrategias de oposición, es decir, ¿qué posibilita que una comunidad movilice a toda su población y otra comunidad no lo haga?, ¿por qué algunos pueblos optan por la confrontación directa y otros por la evasión?, ¿acaso se debe a un sujeto colectivo desarticulado social y políticamente, a una debilidad organizativa, a que son comunidades por naturaleza pasivas o bélicas, según sea el caso? Consideramos que las causas de esto debían buscarse en otro lugar, que las respuestas ante ello debían sustentarse en un análisis de las particularidades de cada sistema social y no en las clásicas categorías dicotómicas culturalistas de indios de paz o indios de guerra, pueblos organizados o pueblos desorganizados.

El siguiente paso fue analizar y describir la forma en que cada sistema social opera y articula sus componentes ante los escenarios de conflicto que acontecen en la región. Particularmente, nos dimos a la tarea de analizar cómo los pueblos se vinculan con su territorio, cómo se organizan social y políticamente, y la forma en que históricamente se han posicionado ante el Estado. Esto evidenció que las estrategias y formas de acción directa, sean pasivas o beligerantes, son expresiones físicas de un sistema de pensamiento, de ver, entender y ordenar su mundo, que va más allá del conflicto inmediato.

Por ello, el énfasis cambió y se hizo relevante tratar de entender la cotidianidad de cada sistema social, es decir, la manera de vida de cada pueblo, priorizando las actividades y formas habituales de organizar su vida en sociedad. Entendimos que la importancia de estos actos y espacios ordinarios, que muchas veces pasan desapercibidos en contextos de movilización o conflicto y que no se entienden como relevantes, radica en que allí se sustentan las estructuras cotidianas desde donde se construye y recrea su autonomía, desde donde se posicionan ante el Estado.

Esto nos llevó a reconsiderar la estrategia teórica y argumentativa desde otro enfoque, uno que priorice la narración de los actos y discursos locales por sobre modelos teóricos que pudieran pre-condicionar y juzgar hechos y discursos. Por ello, utilizamos marcos interpretativos donde el objeto de estudio no sólo interpela, sino que a través de sus narrativas, explica y da sentido a sus actos en contextos de conflicto.

Acerca de las narrativas propias

Una forma de acercarse a los procesos cognitivos de los pueblos y su territorio, a la forma en que comprenden y organizan su mundo, es a través de las narrativas. Mitos, leyendas e historias forman parte del orden ontológico de su mundo, son una expresión de la cosmovisión de cada pueblo y como tal clasifican, explican y prescriben el orden de las cosas. Por ello, y como parte del proceso de investigación, nos dimos cuenta que algunas narrativas de los pueblos del norte daban pistas de sus estrategias y posiciones ante los conflictos experimentados en los actuales ciclos de conquista. A través de figuras metafóricas, de tiempos primigenios y de seres míticos, los pueblos narran, ordenan e interpretan su mundo. En dichas figuras, se muestran las claves del orden actual de las cosas, los tiempos críticos y las formas en que resolvieron el conflicto mítico.

Vale decir que estas narrativas no tienen pretensiones de veracidad y objetividad. Tampoco tienden a ser absolutas e inmutables. No hay una única versión, por el contrario, cambian, se adecuan a los tiempos y lugares, a las formas en que se expresan. No siguen reglas lógicas ni gramaticales que condicionen el orden de los hechos o de los actores. Más bien cabe la diversidad de interpretación, cada versión agrega, no contradice, añade elementos al mito y, como tal, podríamos pensar que aporta argumentos en la forma de pensar y entender la construcción mítica y, desde luego, su realidad. Podríamos pensar que cada versión distinta, en lugar de contradecir y debilitar una única versión, enriquece el pensamiento simbólico de cada pueblo y agrega posibilidades de acción.

En tanto marco interpretativo de un orden abstracto, las narrativas emergentes enuncian alternativas, expresan una manera codificada de actuar, no dictan lo que hay que hacer sino que dan las pautas generales de los

márgenes de la acción política. En este sentido, en nuestro análisis nos enfocamos en interpretar narrativas que ayudan a ilustrar situaciones de conflicto, sustentando formas de resistir, de posicionarse, de confrontar o dialogar ante el otro, sea este el mundo mestizo, el Estado o las empresas extractivas. En el mito se encuentran formas de ordenar el conflicto, de dotar de sentido a las diferencias, a las formas de ser y de actuar: a la naturaleza de las partes en disputa.

Incluso, podríamos considerar que estas formas narrativas son las versiones propias de la historia de los pueblos. Es decir, cuentan de otra forma los sucesos, codifican en símbolos propios una versión no sólo de hechos específicos, como podría ser la historia oficial, sino de la relación entre las partes, entre los pueblos y los Estados.

Por esto consideramos que los pueblos sin historia del Noroeste escriben su historia a través de las narrativas, de las historias de seres míticos y de luchas simbólicas. La importancia de la oralidad y de la palabra radica en que permite el cambio e incluye la diversidad, posibilita la modificación, a diferencia del texto escrito que limita el ejercicio interpretativo. Así, las narrativas míticas operan en el plano epistémico como marcos interpretativos de la realidad.

Por lo anterior, decíamos, en los últimos apartados de la tesis retomamos tres narrativas propias que ilustran, a nuestro modo de ver, formas particulares de ordenar el conflicto. Es una interpretación pragmática del mito para analizar el contexto actual, su relación ante circunstancias diversas, en este caso, las problemáticas territoriales de las que estamos dando cuenta. Acaso no “en la acción ritual y en el mito, el actor hace exposiciones relativas al mismo orden abstracto de la realidad de que se ocupa el antropólogo cuando utiliza la jerga técnica para describir algunos rasgos de la estructura social” (Leach, 1976: 109). Aquí radica el aporte antropológico de esta investigación. Apuesta por analizar los conflictos territoriales en función de identificar y describir cómo opera cada uno de los tres sistemas sociales tanto en lo físico (acción social), como en lo epistémico (la forma de entender y ver su mundo) expresado en algunas narrativas míticas.

Entre Jalkutat, Aniabalutek y el ganoko

Entre los pueblos nativos de Baja California existe el mito de *Jalkutat*. Los yumanos cuentan que es un ser mítico que durante un tiempo antiguo devoró a la población. Ante este grave problema, las sociedades descentralizadas, de origen nómada, decidieron que un joven guerrero hiciera frente ante esta amenaza. Para pelear contra *Jalkutat*, el guerrero echó mano de estrategias de caza poco convencionales para las sociedades sedentarias y agrícolas. Recuperando este relato mítico como guía de interpretación, en el cuarto capítulo, titulado *Las tribus yumanas y jalkutat*, se narra cómo los pueblos yumanos históricamente han hecho frente ante su inminente extinción física y cultural, hoy actualizada por las problemáticas derivadas del abandono del Estado, disputas territoriales, conflictos hídricos y proyectos de infraestructura energética. De manera especial, se detallan las formas poco convencionales de respuesta, de posicionarse ante el Estado y las empresas trasnacionales, pues éstas acciones ilustran estrategias complejas de respuesta ante los nuevos procesos de despojo y conquista.

En contraparte a las tribus yumanas, tenemos a sociedades centralizadas, sedentarias y agrícolas de los valles de Sonora, las cuales históricamente han peleado por defender su territorio de formas por demás notables. La historia oral del primer contacto entre el jefe yaqui, llamado *Aniabalutek*, y españoles perfila el inicio de una larga relación que se actualiza hasta el presente. Considerando estas particularidades, en el capítulo quinto, titulado *Por la tierra y por los santos*, analizamos cómo esta gloriosa historia de lucha y defensa del territorio, hoy ejemplificada con la oposición a la obra del gasoducto Guaymas-El Oro, no se podría entender sin las formas de organización centralizadas, sedentarias y agrícolas de las poblaciones cahítas.

Entre las poblaciones dispersas y descentralizadas de la sierra Tarahumara, el mito del *ganoko* ilustra cómo los rarámuri optaron, en tiempos míticos, por reunirse, hablar y organizarse ante el gigante. Este mito nos permite, en el sexto y último capítulo, titulado *Los rarámuri ante el ganoko*, analizar cómo las sociedades descentralizadas, dispersas y aisladas se organizan de forma propia ante las amenazas gigantescas del mundo mestizo, hoy materializadas en un difícil escenario de conflictos territoriales expresados en proyectos de infraestructura energética, turística o en la extracción de

madera, acaparamiento de agua y tierra, de desplazamiento forzado y violencia sistemática hacia las comunidades rarámuri.

En los tres casos mencionados vemos un denominador común. Un nuevo impulso desde el Estado por hacer rentables y productivos estos territorios, e imponer las nociones de desarrollo y progreso occidental como axiomas que justifican casi cualquier intervención. Se piensa a las poblaciones nativas en un estado de atraso (cuasi natural), necesitadas de programas y políticas públicas para superar la situación de rezago y marginación. A nuestro modo de ver, nuevamente, los principios de superioridad y de dominación sobre los pueblos del Noroeste y sus territorios subyacen en el escenario que analizaremos en este trabajo.

Esta investigación pretende contribuir al abordaje del Noroeste de México como un gran complejo cultural diverso y articulado.⁴ Por ello, nos basamos en el estudio de tres sociedades, y no en comunidades, en sistemas sociales y no culturas, que ilustran la singularidad y complejidad de sus pueblos nativos, que representan los formatos de organización sociales y territoriales más extendidos en el Noroeste, pero, sobre todo, que ilustran la articulación del gran mosaico social de esta región.

Proponemos el análisis del contexto actual a través de estrategias heterodoxas que retoman vivencias y expresiones propias de los pueblos para explicar su presente. Por ello, hemos priorizado los relatos y las construcciones locales, que hacen los actores de sus prácticas y contextos, de sus estrategias y sus logros, para articular nuestra explicación de las problemáticas territoriales. Optamos por una conceptualización baja, enmarcada en la antropología crítica, que prioriza los actos y discursos locales (Bensa, 2016), es decir, la voz del objeto de estudio, como formas novedosas de interpretar y explicar su mundo, y que da cabida a lo diverso y antagónico. Por ello, prescindimos de un marco teórico e interpretativo que, con base en enunciados antropológicos totalizantes, pudieran condicionar la diversidad de los actos locales.

Esta decisión se fue gestando a lo largo de los últimos años de trabajo, acompañamiento y aprendizaje con los pueblos del Noroeste de México.

4. En el siguiente capítulo, abordaremos las distintas propuestas de delimitación territorial y sus implicaciones teóricas acerca del Noroeste, desde la gran área cultural, pasando por la región indígena hasta el campo de estudio etnológico.

En el transcurso de más de 15 años, hemos podido observar que los pueblos tienen su propia estrategia de lucha, más allá de la defensa legal —en la cual hemos participado desde la prueba pericial antropológica— o de la acción directa. Hemos visto y constatado que los tiempos y formas de su estrategia, aparentemente, no son asibles y “coherentes” en lo cotidiano. Se ajustan a otras formas y temporalidades de pensar su mundo. El enfoque de esta investigación trata de retomar esta perspectiva, quizá, por ello, un tanto fragmentada e inconexa, pero que retoma y dialoga con las formas propias de cada pueblo de interpretar su mundo.

Esperamos que esta larga travesía por el Noroeste de México, articulada por mitos locales e ilustrada por crónicas de misioneros e informes gubernamentales, sirva para repensar y cuestionar los principios epistémicos que han sustentado y articulado la relación nacional con dichos pueblos. Si, al final de estas páginas, quien esto lee puede reconsiderar el lugar que le ha dado a estos pueblos, habremos cumplido nuestro objetivo.

CAPÍTULO I

Caracterización de los pueblos nativos del Noroeste de México

Donde se dice “Norte de México”, en consecuencia, es necesario entender que se habla de varios sistemas ecológicos, de muchas formas de ocupación y organización del espacio, de múltiples modos de producción y estructuración social, de una gran movilidad demográfica y, por supuesto, también de infinidad de formas de relacionarse con la Mesoamérica nuclear prehispánica, el virreinato novohispano y el Estado mexicano decimonónico (Hers, Mirafuentes, Soto, Vallebuena, 2000).

Cuando se habla del septentrión novohispano o del posterior Noroeste de México suele pensarse en una amplia región geográfica y cultural, en una gran área compleja y diversa, compuesta por una variedad de pueblos y de paisajes difíciles de uniformar y delimitar. También, se piensa en el pasado nómada, cazador y recolector de algunos de sus pueblos originarios, de las incipientes prácticas agrícolas y del poco desarrollo cultural y material de algunas de sus poblaciones. En ocasiones, viene a la mente el pasado bélico de estos pueblos, tanto en el periodo colonial, como en algunas etapas del México independiente.

Estos criterios, emanados de un largo proceso de conquista —y vigentes durante la Colonia—, se fueron fortaleciendo en los siglos posteriores del México independiente. De alguna manera, han permeado el abordaje del estudio científico de estas poblaciones y, tal vez más relevante que la interpretación académica, han sustentado el tipo de política pública y de programas en que concretan las formas de relacionarse entre el Estado (colonial o independiente) y los pueblos del Noroeste. Estas nociones acerca de pueblos nativos del septentrión, como bárbaros o culturalmente atrasados, han justificado programas y acciones oficiales de asimilación, marginación, desplazamiento o exterminio durante los siglos de Colonia y de nación independiente. También, han justificado el ejercicio sistemático de apropiación de tierras y recursos de los pueblos nativos bajo el argumento que son lugares deshabitados, baldíos o improductivos.

Este proceso no fue ajeno a la antropología mexicana. La forma en que esta disciplina configuró a las poblaciones nativas del Noroeste de México

como objeto de estudio estuvo enmarcada en los paradigmas teóricos y metodológicos indigenistas mesoamericanos. Desde estos referentes, se entendió al Noroeste como la contraparte o antítesis de las grandes y monumentales culturas del centro y sur del país, como un área cultural cuyas poblaciones no lograron el desarrollo evolutivo mesoamericano y se estancaron en una situación de atraso material y civilizatorio que, inevitable y necesariamente, las colocaba en vías del proceso de asimilación nacional a través de las políticas indigenistas.

Tal parece que así inició la antropología del Noroeste de México: como una disciplina en proceso de construcción, carente de una delimitación geográfica y culturalmente clara y adecuada, con marcos interpretativos incipientes o ajenos, con cierto déficit de un cuerpo robusto de estudios etnográficos y de análisis antropológico, siempre en contraposición con Mesoamérica.

Por su parte, la tradición culturalista de la antropología norteamericana inició, desde principios del siglo xx, constantes ejercicios de investigación que abordaron el estudio sistemático de las poblaciones nativas de esta amplia región. Con marcos interpretativos propios o adecuados a las particularidades regionales, dieron cuenta de una gran diversidad de culturas y delimitaron su área cultural de estudio: el *Southwest*.

Si bien, en las últimas décadas —de vuelta en la tradición mexicana de la antropología—, ha habido un ejercicio constante de análisis del Noroeste de México como una gran región, utilizando metodologías holísticas e integrales que se enfocan regularmente en las similitudes y menos en las diferencias, el estudio a nivel comunidad sigue siendo la tendencia. Estos trabajos se enmarcan dentro de una fuerte tradición antropológica que prioriza el análisis de y en comunidad: la observación profunda de multiplicidad de fenómenos antropológicos, enmarcados en la particularidad etnográfica de la comunidad o el grupo étnico.

Los estudios de comunidad en la región han generado un amplio número de trabajos antropológicos a nivel local y comunitario, excelentes etnografías y análisis de temáticas concretas, las cuales, pocas veces, entablan diálogos entre sí, menos aún entre comunidades o entre grupos étnicos. En contraparte, son menos los trabajos que promueven una mirada de conjunto

entre grupos del norte, cercanos o contiguos. Así, se habla de los rarámuri de la sierra Tarahumara o de los mayos y yaquis de Sonora, pero, fuera de los análisis lingüísticos, pocas veces se hacen estudios en donde se perciba a estas poblaciones como parte de un complejo cultural taracahita. Es decir, se prioriza el estudio de caso enmarcado en niveles ascendentes de análisis: comunidad, pueblo y grupo étnico.

Como resultado, se estimula poco la generación de marcos interpretativos regionales o de interpretaciones aplicables a otras comunidades o contornos territoriales. Hay una preeminencia del dato etnográfico específico, profundo, de la descripción densa; se alienta la formación e investigación local y especializada en un grupo y se fomenta menos el ejercicio antropológico entre regiones y grupos, menos aún se concibe el Noroeste como unidad de análisis. En palabras de Juan Luis Sariego:

Adolecemos de una notoria falta de visiones e interpretaciones globales sobre el norte indio de México que superen las perspectivas localistas y parciales, centradas en el análisis de etnias, demarcaciones estatales, coyunturas puntuales o movimientos específicos, enfoques que hasta ahora sólo nos han permitido construir explicaciones fragmentarias de hechos sociales que tienen muchos visos de ser comparables y asimilables en un esquema holista de interpretación (Sariego, 2016: 172-173).

Consideramos que la trayectoria que han llevado ambas tradiciones de estudio (el enfoque regional y los estudios de comunidad), lejos de ser opuestas son complementarias. Es decir, tenemos información valiosa y abundante de pueblos y comunidades del Noroeste en casi todos los temas clásicos de la antropología. Por ello, los estudios regionales debieran apoyarse en esta información y hacer ejercicios interpretativos de tendencias o fenómenos en común y, en casos pertinentes y adecuados, de continuidades. Con ello, se podrían generar interpretaciones que busquen dar cuenta de procesos que no sólo rebasan las demarcaciones estatales, sino que claramente mantienen presencia más allá de las sierras o desiertos, incluso de los mismos pueblos.

En esta tradición, aquella de entender al Noroeste de México y sus pueblos originarios como la unidad de análisis, se enmarca esta investigación.¹ Abordaremos el estudio de tres grandes sociedades: yumana de Baja California, cahíta de Sonora y rarámuri de Chihuahua, en tanto sistemas sociales que no sólo comparten elementos culturales y procesos históricos que han delineado su identidad actual, sino también que experimentan fenómenos similares de afectaciones territoriales, pero que, en cada caso, responden de manera particular.

Por lo anterior creemos necesario y pertinente analizar la forma en que la antropología caracterizó el Noroeste de México en tanto objeto de estudio: a sus pueblos nativos y sus territorios. Además, repensar los principios heredados de las crónicas coloniales que subyacen en la conformación del objeto de estudio. En consecuencia, en este apartado, presentamos un repaso histórico de los pueblos que habitaron y, en muchos casos siguen habitando, el Noroeste de México. La revisión historiográfica nos permitirá comprender la manera cómo estos pueblos han entablado una relación con su entorno durante largos periodos de tiempo. Esto, a su vez, dará luz sobre prácticas materiales de reproducción de estas sociedades, a través de dinámicas territoriales, de formas propias de nombrar y simbolizar espacios, de ordenar los tiempos para acceder a estos, es decir, de ese proceso de largo aliento que les ha permitido territorializar sus espacios y bienes comunes.

Como se advierte en las siguientes líneas, interpretaremos al Noroeste como una unidad de análisis compleja, que se expresa en una diversidad de poblaciones originarias y de formatos territoriales —es decir, el tipo de asentamiento y prácticas económicas— que han logrado mantenerse a lo largo de los siglos con base en la continuidad o en el cambio; como un mosaico

1. Existen distintos esfuerzos colectivos e individuales en este sentido. De manera conjunta, están los trabajos del seminario de Las vías del noroeste, de Antropología del desierto y los Atlas etnográficos del Proyecto de Etnografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). En lo individual, los trabajos de Olmos Aguilera (1998, 2011, 2014); Everardo Garduño (1994, 2011, 2014), Aguilar Zeleny (2003, 2013), Juan Luis Sariago (2002), Margarita Hope (2015) y Jorge Antonio Reyes (2004), sólo por mencionar algunos. Más adelante, abordaremos éstas y otras propuestas que caracterizaron al Noroeste como unidad de análisis, sea bajo el enfoque de región, área cultural o como campo de estudio etnológico.

cultural heterogéneo que cuestiona tanto la unicidad de adaptaciones ambientales y ordenamientos epistémicos, como la persistencia de manifestaciones culturales.

1. De nómadas y sedentarios: entre agricultores y cazadores-recolectores

Lo primero que habría que repensar y cuestionar es la idea del septentrión como una zona culturalmente homogénea. Desde este enfoque, se piensa que, en esta región, previo al arribo de los españoles, habitaban poblaciones agrupadas en bandas y tribus nómadas de cazadores, recolectores y pescadores y, en menor medida, agricultores incipientes. Poblaciones que se movían constantemente a lo largo y ancho de un extenso territorio agreste, políticamente descentralizadas y en constante conflicto, y que no lograron desarrollar prácticas agrícolas suficientes para sentar las bases del sedentarismo y, con ello, un posterior desarrollo cultural.

Ahora sabemos que hubo una gran diversidad de poblaciones con distintos asentamientos territoriales, con una variedad de actividades económicas y comerciales y formas complejas de organización política. Coexistieron sociedades organizadas en bandas nómadas y seminómadas, cazadoras-recolectoras, descentralizadas y dispersas, con poblaciones sedentarias con alta concentración poblacional basadas en complejas prácticas agrícolas. Entre estas dos formas de organización social y territorial, que representan los polos de tipos ideales de organización comunitaria, hubo una amplia diversidad de combinaciones agrícolas y cazadoras, un abanico de formas de habitar espacios y tiempos que superan la simple dicotomía de nómadas y sedentarios.

Distintas investigaciones muestran que grandes complejos culturales, como Trincheras, Huatabampo, Casas Grandes y Paquimé, llegaron a aglutinar a miles de personas. Estos enclaves desarrollaron sofisticados sistemas agrícolas que solventaron el consumo interno y generaron excedentes que propiciaron el comercio regional, tanto con otros centros poblacionales como con sociedades nómadas (Braniff, 2000: 127). También sabemos que pueblos

como los opatas, pimas e indios pueblo llegaron a tener miles de habitantes. A la par, coexistieron formas sociales periféricas a estas poblacionales, sustentadas en la caza y la recolección, que les permitió intercambiar productos del mar o de las zonas desérticas, como la sal. Ante esto, se puede establecer que no sólo coexistían, sino que, gracias al intercambio, se complementaban y, en algunos casos, dependían unas de otras (Villalpando, 2000: 525-540).

Así, durante siglos y previo a la llegada de los españoles, en toda esta gran región coexistieron poblaciones cazadoras-recolectoras, pescadoras, agrícolas y ganaderas. Unas con asentamientos pequeños, dispersos y móviles; otras con asentamientos más amplios y altamente poblados, centralizados y sedentarios. Es decir, distintos modos de habitar y relacionarse, material y simbólicamente, con un espacio geográfico. Formas sociales que fueron el resultado de un proceso milenario de adaptación y conocimiento del entorno físico, durante el cual fueron utilizando las particularidades geográficas que les permitieron aprovechar y modificar su entorno, así como generar un estilo cultural propio. Modos de cohabitar que no estuvieron exentos de conflicto, de disputas por acceso y control de recursos y de territorios (Hers, Mirafuentes, Soto, Vallebuena, 2000: 15-31).

Por ello, el axioma de que en el Noroeste sólo existieron poblaciones dispersas, aisladas y sin mayor contacto que el bélico no ha contribuido a entender las dinámicas de interacción y dependencia, de cambio y continuidad. Bajo este principio epistémico —el del salvaje—, se dotó de características intrínsecas a los pueblos y se les negó otras. Se fueron prefigurando unidades estáticas y binarias que reprodujeron una imagen de los pueblos como entidades inferiores, ancladas a una arcaica especialización económica y cultural, negadas de la posibilidad de cambio.

Estas sociedades mantuvieron relaciones comerciales, culturales y, seguramente, parentales. Los pueblos pescadores no sólo intercambiaban sus productos con los pueblos agrícolas o cazadores, también intercambiaron conocimientos y estrategias de adaptación. Es decir, hubo poblaciones que, durante temporadas, adoptaban formas más sedentarias con prácticas agrícolas y, por momentos, volvían a dinámicas de movilidad y dispersión, como los pueblos serranos; o pueblos como los cahítas, que lograron asentarse igualmente en valles, costas y piedemonte. Todo lo anterior nos habla de

una gran capacidad de adaptación a las geografías extremas, pero también de una gran maleabilidad social para cambiar dinámicas internas (Hers, Mirafuentes, Soto, Vallebuena, 2000).

La agricultura, en sus múltiples manifestaciones, tuvo presencia en casi todos los espacios geográficos del Noroeste. Siempre acotada a las posibilidades técnicas, ambientales y sociales del lugar, pero también mejorada por el conocimiento e ingenio de cada pueblo en donde se practicaba, la agricultura se realizó tanto en los altiplanos, a pie de monte, en sierras, valles, costas, ríos y hasta en zonas áridas del gran Noroeste. En el caso de las poblaciones serranas, la agricultura se presentó, básicamente, en pequeñas planicies dispersas, propicias para el cultivo, con riego de temporal y el uso del bastón sembrador. Además, se combinaba con la caza-recolección. Los asentamientos contaron con baja densidad poblacional y movilidad estacional por temporadas (Braniff, 2000: 127).

Entre los pueblos que habitaban los valles, hubo prácticas agrícolas más desarrolladas y de manera permanente. Las tierras dedicadas al cultivo fueron mayores y contiguas; algunas de las mejores tierras estaban a la orilla de los grandes ríos, otras se distribuían en las planicies y eran irrigadas por los afluentes que bajaban de las serranías cercanas. También se sabe de sistemas de riego con base en canales y compuertas. Algunas de estas poblaciones desarrollaron un patrón de asentamiento más sedentario y más densamente habitado que, en ocasiones, se complementaba con cierta movilidad estacional o rotativa (Braniff, 2000: 133-140).

En las crónicas de los misioneros y en los informes de los funcionarios de la Corona, quedó registro de las prácticas agrícolas que encontraron a su arribo. En los primeros años de la evangelización entre los cahítas, el P. Martín Pérez describe, en las cartas anuas de 1593, las técnicas agrícolas y cómo algunos pueblos de la región lograban levantar hasta dos cosechas por año:

Por las vegas de los ríos tienen sus sementeras. Son grandes labradores, siembran dos veces al año, y tienen de ordinario mucha abundancia... hay pocas frutas en la tierra, aunque tienen algunos melones y badeas o sandías... sus comidas ordinarias son dos veces al día a la mañana y a la puesta del sol. Los manjares son maíz, frisoles cocidos y calabazas cocidas o asadas,

y pescado que hay grande abundancia en los ríos. También salen a caza de vacas cimarrones [desde la llegada de los españoles] y venados y conejos.²

Décadas después, en lo alto de la sierra Tarahumara, los jesuitas Joan Font, Petrus Thomas van Hamme y Joseph Neuman también daban cuenta de las técnicas agrícolas de los rarámuri, tanto entre barrancas como en las amplias mesetas fértiles del Papigochic (González, 1984). Poco antes de su expulsión, los ignacianos Jvan Nentuig e Ignaz Pfefferkorn describían las planicies de cultivo y las técnicas de irrigación de los opatas (Neuting, 1977 (1764); Pfefferkorn, 1984 (1795)). A su vez, se registraron las incipientes prácticas agrícolas en la ribera del río Colorado por parte de poblaciones cucapá o de los tohono óodham, en pequeños espacios entre el gran desierto del Altar (Kino, 1913 (1699-1710); González, 1977).

También hubo pueblos dedicados a la caza-recolección que se localizaban en las zonas desérticas, en las altiplanicies (Álvarez, 2000). Algunos grupos no practicaron la agricultura permanente ni de temporal pero conocían dichas prácticas, como tobosos, salineros, cabezas, julimes, entre otros. Estos pueblos formaban parte de los circuitos comerciales con los pueblos sedentarios agrícolas, suministraban pieles, sal y otros bienes, fruto de la recolección, a cambio de algunos alimentos y herramientas (Deeds, 2000; González, 2000).

Por su parte, algunas poblaciones orientadas principalmente a la pesca se asentaron en el litoral del Golfo de California y del océano Pacífico. También hubo pueblos pescadores a lo largo de los afluentes más caudalosos, que desembocaban en lagunas o en el Golfo, asentados en valles y cordilleras. Es decir, la pesca se realizaba en mares, lagunas, esteros y ríos del Noroeste, pero hubo poblaciones que no sólo sustentaron su alimentación en la pesca, sino que hicieron de ella un mecanismo de comercio e intercambio de otros productos. Pueblos como los cucapá y los comca'ac se especializaron en la producción y comercialización de recursos marítimos (Venegas, 1752; Del Barco, 1988 (1757)).

2. Archivo Histórico de la Provincia de México (AHPM) Carta Anúa de 1592, firmada por P. Pedro Díaz, citado en Radding, 2018: 8.

Si bien las actividades productivas arriba citadas caracterizaron el patrón de asentamiento y de especialización económica de algunos grupos, éstas no fueron excluyentes entre sí. La agricultura de los pueblos sedentarios se complementó con actividades de caza, recolección y pesca. A la inversa fue más difícil encontrar la misma articulación: algunos pueblos pescadores de la Península y parte del Golfo, como los yumanos, no practicaron de manera importante, y en ocasiones ni de manera adicional, la agricultura, pero sí comercializaron con pueblos agrícolas, también es el caso de los tobosos o salineros.

Por tanto, la oposición binaria entre nómadas y sedentarios, entre cazadores-recolectores y agricultores, limita la multiplicidad de combinaciones de prácticas económicas y territoriales, cosifica dinámicas que constantemente se transforman al incorporar o desechar prácticas y saberes. En este sentido, tanto las formas de habitar un espacio como de producir en él no fueron antagónicas sino complementarias, no fueron estáticas sino maleables, cambiantes y complementarias. Hay que pensarlas como estrategias temporales de un sistema social en un *continuum* temporal y no como especialización estática que identifica culturas.

La unificación también impactó la interpretación de la organización política de estas sociedades. Pero, al igual que con las prácticas económicas y territoriales, la organización política fue muy diversa y cambiante. Hubo poblaciones que contaban con una organización política centralizada, es decir, una serie de instituciones y autoridades jerárquicas y dedicadas exclusivamente a la impartición de justicia; otros pueblos, como aquellos asentados en rancherías, eran relativamente autónomos o independientes, no tenían autoridades centrales, sino que reconocían a jefes o cabecillas en momentos especiales de conflicto o de guerra; durante su vida cotidiana mantenían cierta autonomía con el resto del grupo. Hubo otros, asentados en los valles costeros (es el caso de los pueblos cahítas), que desarrollaron formas más diversificadas de representación política: al tener un formato más sedentario, con asentamientos permanentes, basado en actividades agrícolas, edificaron un sistema de autoridades centralizado y permanente (Radding, 2015; Hu-DeHart, 1981; Deeds, 2003). Y algunos otros pueblos cazadores-recolectores o pescadores, sin un asentamiento fijo, carecieron de

un sistema de autoridades centralizado, pero tuvieron formas políticas más apegadas a sus dinámicas territoriales y económicas, basadas en autoridades propias de familias y clanes, como los yumanos o comca'ac.

Las formas de organización económica, territorial y política de los pueblos del Noroeste han sido diversas, complejas y cambiantes. Sin embargo, y sin caer en determinismos geográficos, suele haber cierta correspondencia entre formas descentralizadas de gobierno con formas descentralizadas de asentamiento territorial. De ahí que podamos establecer que estas relaciones se adecuan a los contextos históricos para poder reproducirse. Por ello, a lo largo del tiempo, desde el arribo de los primeros colonos europeos hasta el presente, algunas de estas tradiciones desaparecen, otras se ocultan o cambian y otras más se mantienen sólidas hasta el presente.

2. De bandas, tribus, pueblos y naciones

Al arribo de los primeros europeos al septentrión novohispano —y conforme avanzaban las incursiones de misioneros, soldados, mineros y colonos—, paulatinamente fueron adentrándose en territorios habitados por un sinnúmero de poblaciones diversas, que, ante sus ojos, hablaban lenguas incomprensibles y tenían hábitos exóticos. Paralelamente al avance de las entradas de exploración y a la multiplicación de los contactos con las poblaciones locales, el conocimiento sobre estos pueblos fue en incremento. Este proceso de reconocimiento mutuo, desde ambos lados de la alteridad, estuvo permeado por los referentes culturales propios de cada pueblo —europeo o americano— y por los objetivos de la incursión. Así, cada parte identificó y elaboró una imagen del otro en un contexto de colonización.

La manera de conocer, nombrar y entender a las poblaciones del septentrión novohispano estuvo enmarcada no sólo en la relación de conquista y colonia, sino también en la forma de pensar y entender el mundo por parte de los españoles, al momento del arribo al territorio americano. Desafortunadamente, poco sabemos de cómo los pueblos nativos describieron a los

Europeos.³ Desde el lado europeo, el proceso de conocer y nombrar al otro, al nativo americano, fue un ejercicio cambiante y complejo; no hubo un proceso unificado de entablar relaciones con las poblaciones nativas ni tampoco una forma de registrar sus hábitos y formas de vida.

En realidad, los grupos de indios eran “bautizados” un poco al azar por los colonizadores, de acuerdo con criterios sumamente variables y disímolos, como podía ser su aspecto físico, las características del lugar donde vivían, las actividades que desempeñaban o, incluso, alguna palabra escuchada de labios de los indios por los conquistadores (Cramausel, 2000: 280).

Por ello, las primeras crónicas o narraciones no son del todo claras y homogéneas (para el caso rarámuri ver Font, en González, 1984; para el caso cahíta Pérez de Ribas, 1944 (1645); para los pueblos yumanos ver Venegas, 1752, y Del Barco, 1988). El criterio unificador y nominal más común fue el lingüístico, es decir, se hacía mención a pueblos o grupos de personas por el lugar donde habitan: por locativos. Así, las crónicas jesuitas para el caso de la Tarahumara nos enuncian a los llamados cerocahuis, chinipas, guazapares, temoris y otros pueblos colindantes sin dejar clara su familiaridad (Salvatierra y Neuman, en González, 1987).

En las primeras crónicas de finales del siglo XVI e inicios del XVII, se habla de un sinnúmero de bandas, pueblos, tribus, naciones y lenguas, con alto grado de ambigüedad. Tiempo después y gracias al trabajo misional o de la administración colonial, se fueron diferenciando y clasificando a las poblaciones nativas. Se utilizaron categorías como bandas y naciones para referirse a estos conjuntos de poblaciones por su nivel de organización. Así, se daba cuenta de una diversidad de formas sociopolíticas y territoriales, centralizadas o dispersas, jerárquicas u horizontales. En ocasiones, las descripciones políticas tenían mayor relevancia porque apuntaban a elementos

3. Fuera de una relación colonial de dominio y conquista, son pocos los casos en los que se describe a las poblaciones. Quizá uno de ellos es la crónica hecha por Alvar Núñez Cabeza de Vaca, quien nos deja en sus memorias las primeras impresiones y experiencias acerca de estos pueblos fuera de una relación de dominio. En *Nafragios*, el acento está puesto en otro tipo de componentes como su religión, algunas creencias y formas de vida (Núñez Cabeza de Vaca, 1944).

fundamentales en el trato y administración de los pueblos. Particularmente, en momentos de conflicto, como alzamientos y rebeliones, era indispensable conocer el tipo de organización política que articulaba las acciones insurrectas de los pueblos de la región.

No hay que olvidar que la empresa de conquista precisaba de ordenar y clasificar territorios y mano de obra. Por ello, quizá, la forma más eficaz de clasificación estuvo ligada al régimen de trabajo impuesto en cada zona del septentrión novohispano. Así, en el altiplano, barrancas y sierras, en donde imperó la encomienda, los apelativos como “naciones” fueron comunes; en los valles, donde la economía de misión ordenó el acceso a la tierra y mano de obra, fue más común hablar de “pueblos” (de misión). En otros casos, la especialización laboral fue dotando de identidad, bajo los criterios novohispanos; así, poblaciones diversas que fueron trasladadas a las regiones de las planicies de Santa Bárbara en Chihuahua, o que ya habitaban allí, fueron conocidos en las crónicas por su trabajo y función en las salinas, transportar la sal, por lo que fueron nombrados como “cargadores de sal” o salineros (Cramaussel, 2000: 283).

Con base en lo anterior, las categorías utilizadas en el periodo de la Conquista —sobre todo aquella de “naciones de indios”, pero quizá también otras como: bandas, pueblos o tribus— no se corresponden con la actual noción de pueblos originarios o indígenas. La autora del artículo titulado “De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central” (2000) va más allá al aseverar que “podemos decir que sólo se encontrará una cierta lógica en la espesa maraña de apelativos otorgados a los grupos de indios del septentrión si se la pone en relación con los diferentes regímenes de trabajo impuesto a los indios” (Cramaussel, 2000: 299). Bajo este enfoque, hay que entender las formas clasificatorias en el marco de una relación de poder; vale preguntarse si aquellas poblaciones que entraron tardíamente o que permanecieron fuera del régimen de trabajo misional son aquellas que quedaron en esa gran categoría de pueblos bárbaros o salvajes del septentrión.

Más allá de las categorías, unificadas o no, con que se nombró y clasificó a las poblaciones del Noroeste en este periodo, lo que nos interesa resaltar es que aquí inició el proceso de nombrar y cosificar a las poblaciones del

Noroeste con base en distintos criterios, pero, sobre todo, con los mismos intereses: ordenar y controlar la población y el territorio. Se crearon nombres e identidades que, a lo largo de los siglos, se usaron o desecharon, se fortalecieron o desaparecieron, pero aquí, principalmente, se les atribuyeron cualidades y se les negaron otras. Se instauró la noción del otro-nativo (salvaje bueno o malo), anclado a sus tradiciones, imposibilitado de un desarrollo y civilización propia sino a costa de su incorporación a la nueva civilización.

3. De culturas, etnias e indígenas

Fue a finales del siglo XIX⁴ y principios del siglo XX que la antropología —primero la norteamericana y, posteriormente, la mexicana— se dió a la tarea sistemática de configurar su objeto de estudio. A lo largo del siglo XX, encontramos obras que, desde distintos enfoques teóricos y metodológicos, han abordado a los pueblos en su diversidad social y territorial. Tomando como referencia las crónicas y relatos de los primeros españoles y aplicando nuevos criterios etnográficos, lingüísticos y territoriales, se inició de manera científica la clasificación de la población aborigen del norte de México. A la par, la delimitación geográfica y territorial del Noroeste, como área, región o campo de estudio, se volvía cada vez más necesaria para delimitar su espacialidad respecto a otras zonas.

Los primeros trabajos, y quizá la generación pionera, podrían datarse con lo realizado por el etnógrafo europeo Carl Lumholtz, en 1890, a lo largo de la Sierra Madre Occidental; pasando por los trabajos entre los seris de McGee, en 1898, de Fortunato Hernández, en 1902, y de Hrdlička, en 1908; hasta llegar a las investigaciones de Theodore Preuss en 1912, Gifford en 1918 y Mason en 1920.⁵ Pero, quizá, fue hasta los esfuerzos colectivos realizados

4. Hubo pocos ejercicios de investigación y clasificación en el naciente Estado mexicano, quizá los antecedentes más remotos sean los trabajos clásicos de Orozco y Berra acerca de las lenguas y su localización geográfica en 1864.

5. Sin duda, hay otros trabajos etnográficos del periodo entre 1890 y 1920. Ver Beals (1987) y LayLander (1991).

desde la Universidad de California que se trató de clasificar a la población originaria del Noroeste, y a su territorio en conjunto, como una gran región cultural, caracterizada por criterios lingüísticos; rasgos o elementos de su cultura material (Beals, 1920; Kroeber, 1925; Sauer, 1998).

La tradición culturalista norteamericana

En este contexto, se realizaron ejercicios y propuestas de categorización y clasificación de los pueblos que habitaban el territorio septentrional a inicios del siglo XVI. Uno de los trabajos pioneros a nivel de sistematización proviene de la historiografía norteamericana y corresponde al geógrafo de origen alemán Carl O. Sauer, titulado *The Aboriginal Language of North of Mexico* (Sauer, 1998 (1930)). La obra de Sauer es relevante porque hace el ejercicio de caracterización y clasificación de los pueblos con base en criterios lingüísticos, culturales y territoriales; también, contempla varias esferas de la vida social para su análisis y propuesta posterior. Desde el inicio de su obra, Carl Sauer contextualiza su trabajo en un proceso de conquista, lucha y disputa por los recursos y por los territorios del Noroeste. Así, hace mención del rápido proceso de repoblamiento a través del traslado de población originaria del centro-sur de México a algunas regiones norteñas. Esta movilización tenía distintas funciones durante los procesos de guerra o de pacificación, como ejércitos aliados o como carne de cañón, pero, sobre todo, Sauer menciona que su función principal fue la de mano de obra en minas y misiones (Sauer, 1998: 97-98). Esto hizo que, rápidamente, las lenguas del centro-sur, principalmente el náhuatl, se dispersara entre algunos de los pueblos del norte.

En las llamadas reducciones, el fenómeno del mestizaje contribuyó a diezmar la población e identidad de algunos pueblos. Hubo una mezcla entre pueblos asentados en la misión que diseminó la identidad tribal de los pueblos, conformando identidades más amplias o sucumbiendo ante la identidad mayoritaria en cuestión. Así, según Sauer, las encomiendas fueron un promotor del mestizaje étnico en la región. Ante este escenario de esclavitud, guerra y traslados poblacionales, el régimen misional, principalmente el enarbolado por la Compañía de Jesús, se posicionó como una alternativa de resguardo lingüístico y cultural para los pueblos nativos.

Con base en fuentes misionales, el geógrafo de origen alemán argumenta que, para el caso de la sierra Tarahumara, en el siglo XVI y XVII, se nombraron una diversidad de grupos, sobre todo para la zona de las barrancas, tales como: temoris, chinipas, tubares, tzoes, guazaparez y cerocahuis, mientras que, en las llanuras, habitaron los salineros. En la parte del noreste del estado, desde Casas Grandes hasta el río Florido, en las inmediaciones del río Bravo, habitaron los conchos que colindaban, en el desierto, con los salineros y tobosos. En el caso de Sinaloa, también se habla de un número de grupos con lengua distinta: sinaloas, mocris, guasaves, comaito, además de los pueblos yoremes (mayos y yaquis). Para Baja California, se mencionan cuantiosos y diversos grupos, comenzando, en la parte austral, con los guayricus, cochimí, pericues, hasta las lenguas yumanas del septentrión peninsular. Es decir, en la mayor parte del Noroeste actual, existía una diversidad de grupos con procesos de identidad diferenciados entre sí.

La obra de Sauer es un gran esfuerzo de clasificación de las lenguas y pueblos del norte de México. Está basada en fuentes originales y, mediante una secuencia histórica, trata de resarcir las fallas de éstas a nivel de contenido o escasez de información. Sin embargo, esto hace que las referencias a naciones, tribus, pueblos y sus respectivas lenguas estén condicionadas por aquello que los españoles vieron y registraron en un primer momento. Sin embargo, hoy en día, la revisión crítica de estas fuentes nos permite identificar su constantes equivocaciones.

Sauer no pretendió caracterizar contenidos culturales; en todo caso, sólo buscó ubicar el lugar de las unidades tribales y, hasta donde era posible, determinar las relaciones lingüísticas (Sauer, 1998: 101). Esto le representó un problema al tratar de diferenciar entre pueblos y naciones que hablan la misma lengua y que son nombrados por sus toponímicos. Este es el caso de los pueblos de barranca y montaña, como los chínipas, guazapares y baci-roas, donde “no se mencionan dificultades lingüísticas al pasar de una a otra tribu de montaña, lo cual puede ser indicio de que hablaban una lengua similar, si no es que idéntica” (Sauer, 1998: 135).

La lengua constituyó un reto y, a la vez, una oportunidad en el proceso de pacificación y evangelización misional, ya que los misioneros fueron quienes mostraron mayor interés en aprenderla para poder entablar una

relación más cercana e inteligible con sus interlocutores. Además, les permitió tener un mayor conocimiento de las formas y creencias locales y poder transmitir el Evangelio. Pero, no fue un proceso sencillo y rápido, ya que, como lo indican sus registros, hubo lenguas complicadas e incomprensibles con otras lenguas contiguas (por ejemplo, rarámuri y odam o cucapá y tohono ódham) o variables dialectales con la misma suerte. Así, el criterio lingüístico para nombrar a los pueblos en su inicio fue un tanto ambiguo. Con el paso del tiempo, el estudio de las lenguas se pudo ir afinando. En otros casos, predominó el título con que otros vecinos nombraban a ciertos pueblos para poder identificarlos.⁶ Así, bajo dicho criterio, se tiene un gran número de pueblos con variantes lingüísticas emparentadas. Hay casos de pueblos, tribus o poblados que, para este momento histórico, no se tenía certeza sobre su condición como pueblo-nación o como familia lingüística.

Los distintos trabajos de la escuela culturalista de California representaron un gran intento de abordar a la población y a la región nativa desde sus particularidades culturales y utilizando una nueva escala de análisis: el área cultural. De esta manera, fueron pioneros en los ejercicios clasificatorios detallados de rasgos materiales a lo largo y ancho de un espacio físico (Beals, 2011, 2016; Sauer, 1998; Kroeber, 1928). El Noroeste de México y el Gran Suroeste de Estados Unidos fueron vistos y abordados como partes complementarias de una gran área cultural subdividida. Esta tradición sentó las bases epistémicas de las propuestas del abordaje del Noroeste mexicano, años después, desde la incipiente tradición mesoamericana.

La tradición mexicana del Noroeste

Al pensar en el concepto de *Mesoamérica* suele pensarse, inevitablemente, en su autor, el antropólogo alemán de origen judío Paul Kirchhoff y su celebre trabajo titulado “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”.⁷ Sin embargo, por alguna razón, se conocen menos

6. Es el caso de los comca'ac, también conocidos como seris. Esta última palabra es un vocablo yoreme (cahíta) que significa “gente de la costa, de la playa, de las arenas”. Lo mismo sucede con los pueblos odam, también llamados tepehuanes. Este término hace referencia al vocablo náhuatl de tepetl, cerro, y el sufijo hua a la posición, es decir, “gente o pueblo de la montaña”.

7. Existen distintas publicaciones y, con ello, algunas diferencias de este artículo. La prime-

sus trabajos sobre el Noroeste de México como “Los recolectores-cazadores del Norte de México” o “Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: a Problem of Classification”,⁸ ambos presentados el mismo año que el artículo sobre Mesoamérica, 1943.

En el ensayo acerca de los problemas de clasificación, Kirchhoff hace una réplica a la clasificación realizada, años antes, por Alfred Kroeber, quien, tomando como base las áreas naturales, había propuesto hablar del *Southwest* norteamericano como un área cultural que comprendía las regiones áridas de Arizona y Nuevo México (Kroeber, 1928, 1939). Esta propuesta se limitaba a la parte actual de los Estados Unidos y, posteriormente, al ver los resultados de investigaciones donde las semejanzas entre las culturas del suroeste norteamericano y las del Noroeste mexicano eran tantas, la propuesta se amplió hacia el sur abarcando estados como Chihuahua, Sonora, Sinaloa y Baja California. Pero no paró allí. Esta área siguió extendiendo sus límites hasta llegar a la frontera con Mesoamérica, también propuesta por Kirchhoff. Así nació la noción del *Great Southwest*.

Es en esta amplia región natural y cultural donde Kirchhoff ve la necesidad de diferenciar dos grandes áreas: Aridoamérica y Oasisamérica. La primera es representada por las extensiones desérticas y por los grupos cazadores-recolectores y la segunda, por los espacios propicios para la agricultura y el sedentarismo de las culturas agrícolas (Kirchhoff, 1954).

Décadas después y como respuesta a las delimitaciones anglosajonas culturalistas, Charles Di Peso introdujo la propuesta de la Gran Chichimeca, en contraposición al Gran Suroeste norteamericano. Esta categoría nació como un esfuerzo por caracterizar e incluir una región más allá de las fronteras nacionales móviles entre Estados Unidos y México, puesto que, desde un enfoque y temporalidad arqueológica o etnohistórica, resultaba irrelevante hablar de fronteras nacionales. Por otra parte, respondió a la

ra versión es de 1943, publicada en *Acta Americana*. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía. Otra versión es la publicada en 1960, en el suplemento de la revista *Tlatoani*, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

8. A la par de este artículo, existe otro titulado “Los recolectores-cazadores del Norte de México”, en *El Norte de México y Sur de Estados Unidos*. Tercera Reunión de la Mesa Redonda sobre problemas antropológicos de México y Centroamérica, efectuada en la Ciudad de México del 25 de agosto al 2 de septiembre de 1943.

propuesta norteamericana del Gran Suroeste en tanto concepto que hace referencia geográfica a una porción de una joven nación (como los Estados Unidos de América) y que adquirió otra gran porción de tierras de otra igual joven nación (como México). En palabras de Braniff, y para evitar nacionalismos:

Di Peso nos ha resuelto el problema llamando a toda la región “La Gran Chichimeca”, nombre con el cual los mexicas designaban a la región norteña del siglo xvi. Los norteños o chichimecas pertenecieron a diversas tradiciones culturales que incluían tanto a grupos civilizados como a aldeanos y nómadas, quienes a través del tiempo oscilaron en relación a sus territorios y nivel cultural. De aquí que no podamos decir que La Gran Chichimeca sea una sola, homogénea y consistente área cultural. Y de aquí también que tampoco sean aplicables otros términos como el de “América Árida” (que se refiere a los grupos nómadas) ni el de “Oasis América” (que se refiere a los grupos agrícolas), pues todos ellos cambiaron y se adaptaron a nuevas condiciones vitales a través del tiempo. Así, por ejemplo, Paquimé evidentemente era un grupo agrícola en su momento, pero en ese mismo territorio, y al abandono de la ciudad, los pobladores fueron nómadas: situación cambiante que afectó también a muchas regiones del norte (Braniff, 1997: 75).

Es sobre el sentido de la cita de Braniff, sobre el cambio y la adaptación en la Gran Chichimeca, que queremos repensar la noción culturalista del Noroeste de México. Si bien es de resaltar el trabajo etnográfico que representó el registro y sistematización de estas poblaciones, a través de la descripción de su cultura material, de la estratificación social y del desarrollo agrícola; sin embargo, todo ello se entendió bajo el supuesto epistémico de la pervivencia con base en la especialización.

El registro y la sistematización de elementos de la cultura material buscó identificar constantes o divergencias para agrupar o diferenciar. La existencia de ciertos rasgos identificaba y caracterizaba a una cultura de otra; de esa manera, se le identificó y dotó a partir de lo que tenía y de lo cual era especialista. Sin embargo, estos atributos que caracterizaban a una población, también generaron una noción cosificada de las culturas.

El resultado fue un objeto de estudio anclado a la permanencia, a la continuidad de rasgos materiales, a la reproducción de costumbres identificables, culturas fijadas o sujetas a la tradición, con poco margen de cambio. A su vez, las áreas culturales se volvieron categorías rígidas incapacitadas de ver flujos o continuidades, con lo que cancelaban la posibilidad de cambio y adaptación, bajo el riesgo de desaparecer.

Economía y territorio como clasificación

Hemos hablado de cómo ciertas poblaciones que habitaron y habitan el Noroeste de México se adecuaron a los distintos espacios físicos. En este proceso de adaptación, fueron modificando y generando una vinculación más allá de lo instrumental, es decir, sin acotarla a la satisfacción de necesidades básicas. También, ubicamos cómo los primeros registros coloniales y, posteriormente, algunas tradiciones de pensamiento antropológico fueron configurando y clasificando su “objeto de estudio” priorizando algunos elementos culturales. En este apartado, analizaremos las distintas clasificaciones antropológicas que tomaron las actividades económicas y el territorio como criterios de identidad.

En su análisis de los pueblos del noreste mexicano y del suroeste de los Estados Unidos, el culturalismo norteamericano, expresado en la obra de Sauer, hace una propuesta de caracterización territorial en el que vincula lenguas, hábitat y desplazamiento entre estos grupos (Sauer, 1998: 182-188). El geógrafo cultural divide a los pueblos del norte en tres grandes categorías. La primera refiere a *indios no agrícolas*; aquí, Sauer incluye a los pueblos seris, guasaves, naarinuquia, themurete, todos ellos habitantes no sólo de la costa del Pacífico sino de tierras alcalinas no aptas para la agricultura. Luego, vienen las *tribus seminómadas* poco preocupadas por la agricultura; en esta segunda categoría se incluyen a las tribus apaches, suma, jano y jocomes, todos ellos habitantes de las grandes estepas áridas, pero con ciertas porciones de tierra cultivable. Aunque, los sumas, janos y jocomes tenían mejores tierras y se mantenían en movimiento constante en el extenso territorio, esto también sucedió con la gente del desierto o tohono ódham, quienes llevaban a cabo prácticas agrícolas esporádicas en pequeños espacios dentro del desierto.

En la aparente secuencia evolutiva de Sauer, al final en la cúspide están los *pueblos sedentarios y agricultores*. Es decir, el resto de los pueblos que, como agricultores, en mayor o menor medida, dependían y practicaban la siembra permanente, ya que en sus territorios se conjugaron tierras y montañas fértiles, con zonas desérticas no cultivables pero aptas para la caza-recolección, por lo que podían complementarla con actividades agrícolas. En esta propuesta, la gente del oriente, como tepehuanes y tarahumaras, no contaban con tierras amplias; eran asumidos como agricultores inferiores en relación con la gente de los valles occidentales cahítas. Por ello, los primeros tendían a la dispersión y no a la concentración. Al igual que los opatas, los pimas tuvieron grandes extensiones de tierra y zonas de buena labranza, con climas fríos y zonas más áridas, de manera que supieron desarrollar un tipo de agricultura que sustentó altas concentraciones de población (Sauer, 1998: 182-188).

Décadas después del trabajo de Sauer y como parte de la misma tradición académica iniciada por Kroeber y Beals, en 1962, apareció una de las principales propuestas de clasificación territorial que, de alguna forma, sigue guiando el abordaje de los pueblos del Noroeste mexicano. Nos referimos al trabajo de Edward Holland Spicer, titulado *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960* (Spicer, 2006 (1962)). Con base en las prácticas económicas y en el formato de asentamiento, Spicer identifica cuatro tipos de economías, que hacen mención directa a formas distintas de asentamiento territorial, de apropiación y relación con el medio, así como de prácticas económicas y de organización interna de los grupos.

Como introducción a su monumental obra, podemos mencionar que Spicer aborda la diversidad y complejidad de los pueblos del Noroeste mexicano y, sobre todo, del Suroeste norteamericano. En su clasificación inicia hablando de lo que llama *The Ranchería People*. Este formato territorial se caracteriza por contener asentamientos conformados por casas dispersas y aisladas entre sí, con baja densidad poblacional, aislados y dispersos. Si bien dichos pueblos tenían puntos fijos de asentamiento, en algunos casos, había cierta movilidad, es decir, podían cambiar de asentamientos dependiendo la temporada, pero no eran nómadas libres. Esto, en parte, se debía a que la actividad económica principal era la agricultura básica en múltiples versiones.

Por ello, este fue el formato que mayor número de gente albergó. El autor de *Perspectives in American Indian Culture Change* estima que tres cuartas partes de la población del Noroeste, al arribo de la Corona española, vivía bajo esta economía, es decir, 140 000 personas de casi todos los grupos y lenguas conocidas. Las de mayor presencia fueron los hablantes de raíz yutoazteca, representados por los tarahumaras y conchos al este; en el oeste-noroeste, los pimas; al suroeste, los cahítas; al norte, los optas, y, más al noroeste, los yumanos de lengua hokam (Spicer, 2006: 12).

En su clasificación sobre el formato de ranchería, Edward Spicer no obvia la diversidad expresada en este tipo de economía. Por ello, propone cuatro formas distintas de vivir en este formato territorial, que constituyen subcategorías importantes representadas en pueblos y lugares: a) tarahumaras y conchos, b) pimas, c) cahítas (mayos y yaquis) y opatas, y d) yumanos ribereños, altos, valles y del desierto. La subdivisión anterior es poco mencionada cuando se habla de manera uniforme del formato de ranchería propuesto por Spicer, a pesar de que complejiza las formas específicas de adaptación a entornos diversos y hasta antagónicos, como sierras y desiertos, o valles y costas. En consecuencia, el formato de ranchería no es uniforme y tampoco es sinónimo de rancho, entendido como localidad rural. Por ello, en la presente investigación, lo utilizamos para precisar un sistema territorial con múltiples diferencias entre los pueblos que lo reproducen, enfatizando que es característico del Noroeste del país y no se encuentra, en tanto formato territorial, en el centro y sur del país.

La gran mayoría de la gente del Noroeste vivió bajo el formato de ranchería, al grado que se extendió a lo largo y ancho del territorio septentrional y logró su presencia en varios pueblos y lenguas sin aparente familiaridad. Además, posibilitó el asentamiento de población en distintos ecosistemas, como desiertos, valles, sierras, barrancas, montañas y costas. Finalmente, también fue, para muchos pueblos, como se verá más adelante, el formato que posibilitó, mediante la dispersión y el aislamiento, sus procesos de resistencia tanto al modelo civilizatorio español, como a las intervenciones pasadas y presentes del Estado-nación.

Hemos venido argumentando la diversidad y complejidad existente entre los pueblos del Noroeste, no sólo de pueblos de ranchería, sino de

asentamientos mayores y sedentarios. Spicer da cuenta de ello con su segunda categoría llamada *The Village People* que fue el segundo tipo de economía más importante, tanto por la gente que aglutina como por su presencia a lo largo y ancho del Noroeste. En este formato, las casas hechas de mampostería, cercanas y concentradas unas de otras, daban forma a los pueblos compactos y sedentarios. Estas sociedades vivían principalmente de la agricultura intensiva y extensiva, tenían sistemas de irrigación desarrollados para obtener varias siembras al año de distintos cultivos, lo cual pudo ser el factor para mantener altas concentraciones de gente. Spicer estima que hasta 40 000 personas vivieron en los pueblos o villas. Este formato territorial se expresa en los pueblos que habitaron a lo largo del río Grande y del río Colorado.

The Village People, el tercer formato, posibilitó una clara diferenciación interna. Especializó a sectores de la población al grado que cada aldea tenía una estrecha organización ceremonial bajo la dirección de sacerdotes. Centralizó la organización y representación. Por ello, la resistencia abierta y beligerante ante la Colonia fue menor y se dio generalmente en forma pasiva (Spicer, 2006: 14).

En aparente contraposición a los pueblos estaban las bandas. Estas representan otro tipo de economía, *The Band People* (bandas de agricultores nómadas), la cual, de alguna manera, tiene componentes tanto de las rancharías como de los pueblos o villas. Es decir, tenían asentamientos fijos y localizados, pero eran pocos y podían ser movidos o cambiados de lugar por criterios de temporalidad o de necesidad. Dichas bandas tenían residencias temporales y circulaban constantemente en amplias extensiones territoriales, ya que sus habitaciones no eran ni de mampostería ni de varas de cactáceas, sino de materiales desarmables cada cierto tiempo.

La economía de las bandas nómadas se sustentaba en una incipiente agricultura, combinada con caza y recolección. Si bien la actividad agrícola no era el principal sustento, sí representaba el complemento secundario de la caza y recolección. Esto modificó su relación con el medio y se estima que fueron cerca de 15 000 gentes quienes vivieron bajo este tipo de economía. Los pueblos que expresan claramente este tipo de economía son los navajos y apaches (Spicer, 2006:14), quienes se caracterizaron por mantener una resistencia abierta y beligerante al régimen colonial.

Finalmente, en su análisis de la diversidad cultural de la región, Spicer aborda a los pueblos que igualmente vivieron en bandas, pero que no tuvieron a la agricultura como actividad económica complementaria, es decir, *Nonagricultural Bands*. Este cuarto tipo de economía estuvo caracterizado por una relación más simple o directa con el medio, a partir de la recolección de todo aquello que podría ser comestible (*wild foods*). Su economía también se complementó con la caza y pesca de temporal y adecuada al lugar, es decir, en ríos, esteros y costas. Este, quizá, fue el formato territorial que menor población aglutinó, a saber, unas pocas miles de personas. El máximo representante de este tipo ideal fueron los comca'ac de la costa de Sonora.

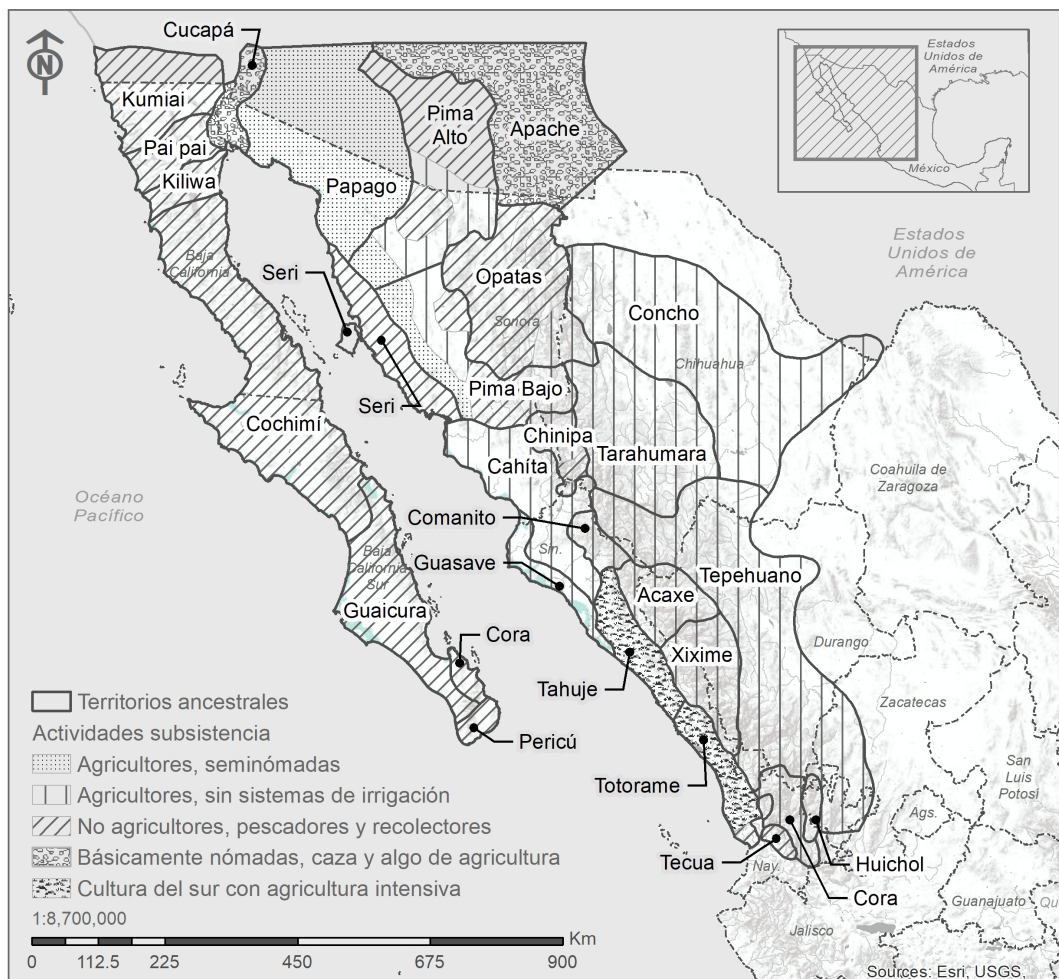
El también autor de *The Yaquis: A Cultural History* y de otras obras de pueblos del Noroeste de México pone el acento en que las respuestas al contacto, a la Conquista y al dominio por parte de los pueblos del norte fueron numerosas y heterogéneas. No hubo una única forma de dominio ni de respuesta en cada formato. Para entender cada caso, Spicer propone trazar la historia de cada pueblo en un intento de ver las condiciones del contacto entre los mismos pueblos. También, tener presente el tipo de programa de sociedad dominante o de conquista que enfrentaron consecutivamente, es decir, el español, el anglosajón y el mexicano.

Una de las principales y más importantes diferencias entre las propuestas antes mencionadas es que Sauer no incluye a la gente de aldeas, como los indios pueblo. Este autor no llegó hasta la actual zona de Arizona y se limitó a la frontera apache y yumana, en el norte, y, al sur, hasta la Pimería y Opatería. Su enfoque y propuesta de regionalización habla del Noroeste de México, pero por alguna razón desconocida, no aborda a los pueblos yumanos de Baja California, a pesar de que sí aparecen en el análisis cartográfico.

Si bien Sauer aporta un análisis de los desplazamientos territoriales que hubo entre algunos pueblos, para entender cómo se reacomodaron y repartieron territorialmente, no estudia las transformaciones territoriales a la luz de procesos estructurales, como el de conquista o la conformación de las fronteras nacionales. Su análisis se limita a describir cambios territoriales, sin atender aquellos procesos históricos que los expliquen. Otra diferencia entre Spicer y Sauer es que este último pone más énfasis en el grupo lingüístico, demeritando el tipo de actividad económica y patrón de

asentamiento. Por ello, habla, por ejemplo, del grupo pima-tepehuan y su gran capacidad de adaptación a todo tipo de clima: desierto (pápagos), sierras (pimas) y altiplanos. Estas adaptaciones diversificaron culturalmente su organización en bandas nómadas primitivas, que vivían principalmente de la caza-recolección, hasta pueblos sedentarios agrícolas, con elaborados sistemas de riego (Sauer, 1998: 187). Es decir, mientras que Sauer pone el acento en la identidad y pertenencia cultural, Spicer lo pone en el tipo de economía y adaptación al medio ambiente.

Mapa 1. Pueblos y actividades de subsistencia



Fuente: Elaborado por Verónica Lerma con base en Sauer (1998) y Spicer (2006).

A pesar de las diferencias mencionadas, ambas propuestas tienen cierta convergencia espacial. Como vemos en el Mapa 1, Sauer y Spicer coinciden, en términos generales, en pueblos, economías y territorios. Ambas propuestas clasificatorias aportan una diversidad de economías y tradiciones culturales que rebasan la tipificación binaria de nómadas y sedentarios; ilustran un Noroeste diverso, complejo, dinámico e interconectado.

Con base en el Mapa 1, vemos cómo las economías y lenguas se mezclan entre los territorios, se configuran dinámicas productivas íntimamente vinculadas a la geografía local, pero que culturalmente desbordan las barreras naturales. Encontramos pueblos agricultores conviviendo con pueblos no agricultores en un mismo territorio, como seris y cahítas; o bandas no agrícolas, como los yumanos, cohabitando en la franja desértica con pueblos semi agrícolas, como los óodham de la Alta Pimería.

Las propuestas sintetizadas y plasmadas en el mapa titulado “Pueblos y actividades de subsistencia” han constituido un gran aporte al desarrollo del análisis cartográfico de las distintas formas de organización de los pueblos del Noroeste de México. También han servido de base para ulteriores caracterizaciones, apuntalando prácticas de subsistencia y lugares específicos en contextos históricos. Pero, sobre todo, han sumado en la reconstrucción del mosaico étnico del Noroeste novohispano, más allá de las tipologías binarias de nómadas y sedentarios.

Sin embargo, carecen de elementos de orden antropológico que permitan entender la forma en cómo cada pueblo nombra, piensa y entiende su territorio. Si bien avanzan en el aporte de elementos de orden histórico y económico, que ayudan a dar cuenta de los cambios y procesos de conquista, no analizan cómo cada pueblo desarrolla procesos simbólicos y cognitivos para anclarse en su entorno físico y natural, cómo esos procesos construyen y reproducen narrativas de orden mitológico y explicaciones desde una cosmovisión particular que les permiten generar lazos religiosos o sagrados con su territorio, destacando los imperativos culturales que ordenan la relación entre ellos y su entorno físico más allá de las prácticas económicas.

Delimitación espacial del sujeto de estudio

Por su parte, en el desarrollo y consolidación de una antropología indigenista

en México, se fue configurando un nuevo referente metodológico para el abordaje de las poblaciones indígenas y delimitación de sus territorios: la región indígena. Desde sus inicios, en la tradición antropológica mexicana, estuvo presente el ejercicio de delimitar el territorio y la población. En el marco de una antropología nacionalista e indigenista, que estaba orientada a la resolución del llamado “problema indígena”, era prioritario saber dónde estaban y cómo vivían los pueblos indios y cómo se relacionaban con sus recursos naturales y con sus territorios.⁹

De manera reciente, pero con cierta continuidad del enfoque regional indigenista, se han elaborado propuestas de regionalización de las poblaciones del Noroeste.¹⁰ En este contexto y con base en elementos como territorios, formas de vida, pensamiento y procesos históricos, está el trabajo de Moctezuma Zamarrón y Aguilar Zeleny, quienes postulan la existencia de cuatro grandes complejos culturales:

- Las sociedades del desierto y la franja costera, como los óodham (Sonora y Arizona) y los comca'ac (Sonora), de origen cazador, recolector y pesquero.¹¹
- Las sociedades de la sierra que, además de la caza y la recolección, desarrollaron la agricultura y, actualmente, las integran los óoba y los makurawe (Sonora y Chihuahua), además de los kikapoo (Sonora, Chihuahua y Oklahoma).

9. Históricamente, en la antropología, la región ha estado presente en el abordaje de los pueblos indígenas. Desde los trabajos de Manuel Gamio comenzaron las regionalizaciones indígenas. En su famoso estudio sobre la población del Valle de Teotihuacan, ya se hacían ejercicios de delimitación del país y de sus poblaciones. Luego siguieron los trabajos de Basahuiri acerca de la población indígena en México. Y, quizá, los mejores representantes de este enfoque sean los trabajos de Aguirre Beltrán con las regiones de refugio.

10. Es el caso del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM). Este proyecto se ha dado a la tarea de abordar el trabajo etnográfico, pero también desde un plano territorial y, en ese sentido, regional.

11. Otra forma de clasificar a los óodham, pertenecientes a la familia tepimana, es como un conglomerado de “distintas parcialidades como akimel óodham (gente de la ribera), los hia'ced óodham (pinacateños o areneños) y los tohono óodham (gente del desierto), cuyo territorio fue dividido en el siglo XIX al delimitarse la frontera nacional (Moctezuma, López y Harris, 2013: 253).

- ♦ Las sociedades de los valles agrícolas, entre las que se destacan los yoeme (Sonora y Arizona) y los yoreme (Sonora y Sinaloa).
- ♦ Las bandas yumanas, que pasaron a ser sociedades agrícolas durante la Colonia, de las que se conservan los ko'lew, akwa'al, típai y m'ti-pa (Baja California) y los kuapak (Baja California, Sonora y California) (Moctezuma, López y Harris, 2013: 13-23).

Los autores consideran a los pueblos, principalmente de Sonora, en el marco de una gran región que incluye no sólo los estados norteros de México, sino también los sureños de Norteamérica, como Arizona, California y Oklahoma. Cabe resaltar, entre otras cosas, el mérito de abordar a la gran región del Noroeste de México o del Gran Suroeste de los Estados Unidos como una gran zona en común que no se limita a barreras administrativas; es un ejercicio propositivo en términos de inclusión y extensión geográfica, poco común desde la antropología mexicana.

Sin embargo, hay una carencia metodológica en las unidades de análisis clasificatorias, pues su propuesta se basa en zonas geográficas como desierto, sierra y valles. Con base en este criterio, se infiere la similitud o diferencia entre pueblos. Si bien esto homogeniza y clasifica geográficamente, no profundiza ni establece categorías de análisis que ayuden a comprender cómo cada una de estas sociedades se organizan y cómo se vinculan con su territorio.

Otra propuesta, que también contempla elementos de orden material y territorial, pero que incorpora la cosmovisión y las expresiones artísticas y, por tanto, enriquece y complejiza el mosaico cultural del Noroeste, es la hecha por Miguel Olmos Aguilera, el autor de *El chivo encantado. La estética del arte indígena en el noroeste de México* (2011), que incluye, por lo menos, cinco variantes subregionales, ecológicas y culturales:

- ♦ Las culturas del sur del desierto, de tradición antigua de caza-recolección con agricultura ocasional, similares a las mesoamericanas, como yaquis y mayos.
- ♦ Las culturas del norte de la Sierra Madre Occidental, donde se encuentran tarahumaras, guarijíos y pimas.

- ♦ Las culturas pescadoras, seris, yaquis y cucapás, en alguna medida.
- ♦ Las culturas del desierto, seris y pápagos.
- ♦ Las etnias yumanas de Baja California, típicamente recolectoras (Olmos, 2007: 27).

En trabajos posteriores, el autor incorpora al análisis de estas sociedades elementos de orden mitológico (2014) y estético (2011) a lo largo de varios siglos, desde tiempos precoloniales hasta el presente. Olmos Aguilera ilustra y analiza, desde la cosmovisión de los pueblos, las confluencias y diferencias, pero, sobre todo, cómo entienden y ordenan su mundo. Más adelante, retomaremos el sentido de este enfoque, es decir, las narrativas propias para explicar, con base en las mitologías del Noroeste, los contextos de conflicto territorial.

Desde el otro lado de la cordillera serrana, Juan Luis Sariego también propuso clasificar a la población autóctona del Noroeste bajo tres grandes categorías:

- ♦ Las etnias que quedaron territorialmente fragmentadas a partir de la formación de la frontera México-Estados Unidos: cochimís, cucapás, kiliwas, kumiai, paipai de Baja California, los pápagos de Sonora y los kikapúes de Coahuila.
- ♦ Las etnias asentadas en la Sierra Madre Occidental: tarahumaras, pimas bajos, guarijíos y tepehuanes.
- ♦ Las poblaciones indígenas originarias de las costas del Pacífico norte, en particular a los mayos, yaquis y seris (Sariego, 2016).

Esta propuesta, a primera vista, hace suponer que se edifica, de manera simple, a partir de las geografías en donde habitan los pueblos, pero el autor desarrolla y complejiza elementos de orden histórico, de identidad y territoriales para enriquecerla. Así, logra ampliar los márgenes metodológicos en el abordaje del Noroeste y sus pueblos, más allá de sus similitudes geográficas y culturales (ver Sariego, 2016).

Las propuestas anteriores, si bien no son las únicas en la antropología mexicana reciente, nos parece que ilustran el enfoque habitual en los ejercicios

de clasificación y delimitación del Noroeste. Es decir, con base en criterios geográficos-territoriales, dan cuenta de tres o cuatro grandes sociedades o complejos socioambientales: sociedades del desierto, sociedades de los valles, sociedades de la sierra y sociedades de la costa.

Este enfoque vincula a cada sociedad con un lugar físico. En estas clasificaciones, se prioriza, primero, el lugar y, luego, las prácticas materiales que allí se realizan como resultado del proceso de adaptación. También, se intuye una correspondencia entre entorno geográfico y pueblo o sociedad. Pero, como hemos visto a lo largo de este capítulo, ni todos los pueblos se limitan a un espacio geográfico, ni todo espacio geográfico determina un tipo de actividad económica o social. Por ejemplo, no todas las llamadas sociedades de la costa basan su supervivencia en las prácticas económicas en torno al mar, sino que combinan otras geografías que les permiten desarrollar múltiples actividades.

Poner el acento en la particularidad geográfica, así sea sólo para nombrar, pareciera que supedita a las variables sociales a ser un reflejo de lo ambiental. Hablar de sociedades de valles o desiertos nos dice más del medio que del grupo en cuestión. En el mismo sentido, aquellas propuestas que retoman el concepto o enfoque de región suelen estar sustentadas en el precepto metodológico de la similitud y continuidad. En sus distintas versiones —histórica, cultural, económica e indígena—, la región ha sido estudiada bajo los criterios de permanencia de tendencias o características analíticas delimitadas.

Esta manera de abordar el análisis de expresiones sociales en el plano físico suele presentar múltiples limitantes al abordaje de fenómenos sociales, que por su naturaleza son cambiantes, móviles y difíciles de anclar a un sólo espacio físico.

De manera más reciente, y quizá como crítica a las propuestas antes mencionadas, se ha abordado a las poblaciones y al Noroeste de México desde otros marcos interpretativos que den cuenta de elementos de orden cosmológico. Es decir, poniendo el énfasis en las formas en cómo un grupo ordena, entiende e interpreta su mundo. Esta propuesta no trata de delimitar barreras físicas y geográficas, sino de ver cómo expresiones de la diversidad cultural forman parte de una lógica sistémica. Por ello, la propuesta de

campo de estudio etnológico aplicado a regiones particulares del Noroeste, pone el acento en elementos de orden estructural a partir de un marco conceptual mítico. De esta forma, las propuestas de campo de estudio etnológico se han acotado a analizar zonas particulares como el gran Nayar o las pimerias (Jáuregui, 2008; Reyes, 2004; Hope, 2015).

Consideramos que esta propuesta, en cierta forma, se basa en los mismo criterios metodológicos usados por otras orientaciones teóricas: particularidad y continuidad. Ahora el criterio delimitador no son especificidades culturales o geográficas, sino un marco conceptual mítico, que a su vez, delimita no geográficamente sino socialmente, es decir, quienes comparten este marco epistémico forman parte de la unidad de análisis. Si bien estamos de acuerdo en poner el acento en la forma en cómo cada campo de estudio entiende y ordena su mundo, consideramos que al buscar la continuidad epistémica, se excluye la diferencia. La continuidad limita entender, bajo la misma categoría de campo de estudio etnológico, la diversidad de formas de pensamiento que habitan en el Noroeste.

Hemos mencionado la diversidad cultural, geográfica y epistémica en toda esta gran región. Esta misma diversidad puede verse, y quizá es proporcional a las distintas propuestas que han tratado desde la antropología de clasificar y caracterizar al Noroeste indio de México. Por ello, más allá del nombre y de las barreras geográficas, hay que entender a esta región por su gran diversidad y riqueza biosocial. En los desiertos, mares, sierras, valles, barrancas, se fueron configurando, durante miles de años, formas particulares de la relación naturaleza-cultura. Encontramos, a lo largo de toda esta gran región, pueblos cazadores-recolectores, pescadores, agricultores y ganaderos, es decir, distintas formas de habitar y relacionarse material y simbólicamente con un territorio que, nuevamente, está bajo disputa.

En consecuencia, el desafío de la caracterización no está sólo en identificar y delimitar las particularidades geográficas o culturales de una área, bajo el criterio de unicidad y continuidad. Entonces, en lugar de entender al Noroeste como un espacio geográfico delimitado históricamente, con barreras más o menos rígidas, contenidas por rasgos culturales o por núcleos duros de pensamiento compartidos por los pueblos, proponemos ver

al Noroeste en función de la diversidad y la discontinuidad, de la pluralidad de sistemas sociales que allí habitan.

4. De sistemas sociales en el Noroeste

Considerando lo anterior, proponemos abordar y pensar al Noroeste de México con base en el análisis de sus sistemas sociales. Hablamos de sistemas sociales y no de culturas, geografías o cosmovisiones, ya que priorizamos el estudio de los componentes que articulan, ordenan y estructuran la dinámica social, de la correspondencia y causalidad estructural en cada pueblo.

Esta propuesta de caracterización utiliza los tipos ideales al estilo weberiano y los sistemas modelo propuestos por Leach, para dar cuenta de los sistemas sociales (Leach, 1976: 30). Es decir, cada sistema social representa, idealmente o como modelo, una forma de interpretación de la realidad social. En tanto constructos teóricos, parten del supuesto de la coherencia y función de sus partes, para explicar cómo funciona un sistema social. Sin embargo, en los hechos y como veremos a lo largo de esta investigación, no todo es coherente y no todo funciona de la manera en que se espera, son precisamente las inconsistencias y las contradicciones lo que explica el cambio social, y sobretodo, el devenir y la biografía de los objetos de estudio.

Para el análisis de los componentes de cada sistema social, proponemos cuatro ejes transversales que ayudarán a diferenciar, desde una dimensión temporal, procesos étnicos y territoriales, permeados por la vinculación a economías regionales, nacionales e internacionales y por cómo esto ha configurado una identidad y posicionamiento ante el Estado mexicano o norteamericano (Sariego, 2016). Es decir, vemos a los sistemas sociales desde una perspectiva diacrónica que nos permite ver los cambios y continuidades en función de la relación con el Estado.

El primero de ellos es el de la *territorialidad indígena*, es decir, el tipo de economía (Spicer y Sauer), el tipo de geografía (Zeleny y Zamarrón) y la relación simbólica (Olmos) de cada pueblo con su territorio. El segundo tiene que ver con la *organización política*, interna y externa, es decir, las formas de atención de la cosa pública, así como la representación y distribución del

poder. El tercero se refiere al tipo de *vinculación económica*, que incluye tanto el tipo de políticas y proyectos de desarrollo regional implementados desde fuera, como la manera en que han participado en ello. Finalmente, la cuarta variable tiene que ver con las *formas de autonomía* de cada pueblo y en cómo expresan su relación con el Estado y la sociedad nacional; esta se expresaría en el tipo de demandas y mecanismos jurídicos o comunitarios, mediante los cuales hacen valer sus derechos o, en este caso, cómo abordan una defensa y lucha por su territorio.

Recordamos a quien esto lee que, quizá, no son los únicos, pero sí son los más representativos del Noroeste y son los formatos que nos ayudan a ilustrar la diversidad y complejidad de relaciones en torno a las problemáticas territoriales.¹²

Sociedades descentralizadas

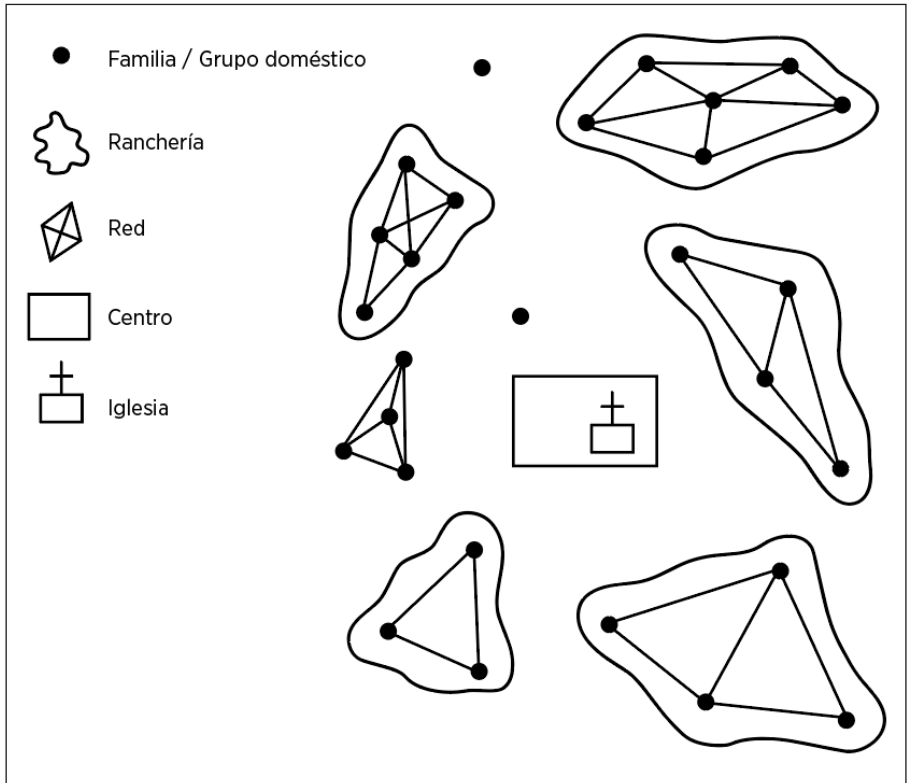
Llamamos *sociedades descentralizadas* a los conglomerados sociales que, a lo largo de los últimos siglos, mantuvieron el formato territorial de rancherías, es decir, pequeños asentamientos dispersos y aislados entre sí. Estos, a pesar de que vivieron un régimen colonial que impulsó la concentración en pueblos sedentarios, mantuvieron la descentralización, dispersión y movilidad territorial y social como principal forma de organización.

Hay pueblos que reflejan la herencia del régimen colonial, como las misiones, pueblos de visita o pueblos mestizos, además de que funcionan como centros ceremoniales y políticos que congregan, temporalmente, a la población dispersa y aislada. Sin embargo, no representan centros de poder y de representación política o religiosa.

Las llamamos descentralizadas porque, territorialmente, sustentan su formato en la dispersión y en la movilidad espacial, mientras que, en lo social, evitan y rechazan las formas de autoridad, de representación y de organización central, jerárquica y vertical. La dispersión y aislamiento las ha mantenido

12. Estamos conscientes que se corren distintos riesgos metodológicos y etnográficos. Se corre el riesgo de la generalización y, con ello, de homogeneizar fenómenos no siempre con las mismas expresiones. Etnográficamente, este enfoque corre el riesgo de omitir o prescindir de la profundidad y riqueza del dato etnográfico, de las particularidades, a costa de tendencias y continuidades.

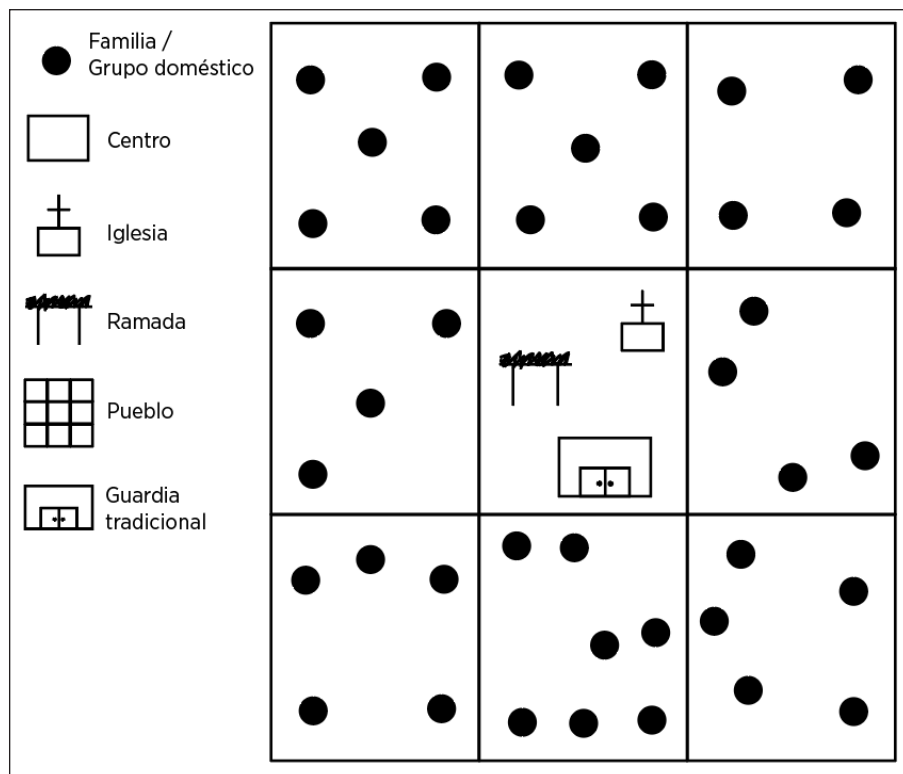
Sociedades descentralizadas



en zonas de difícil acceso, que pueden ser sierras, montañas y desiertos. Son grupos que reproducen la dispersión física a través de las rancherías, así como la dispersión social mediante el grado alto de autonomía que tienen sus unidades domésticas. Dicha autonomía está sustentada en una economía local agrícola, que posibilita la reproducción del grupo de manera independiente. Para ellas, el territorio no es sólo cuestión de pertenencia e identidad, sino de reproducción material, por lo que las reivindicaciones territoriales tienen un grado de supervivencia en tanto que viven directamente de lo que producen.

Sus reivindicaciones autonómicas pasan fuertemente por un carácter territorial, pero bajo dinámicas descentralizadas y muchas veces no frontales ni beligerantes, sino ocultas y sutiles. Formas discretas y aparentemente

Sociedades centralizadas



sumisas en contexto de conflicto, pero que, en su dispersión, recrean su autonomía ante el Estado. Su vinculación a las dinámicas regionales ha estado marcada por una participación marginal y esporádica que no ha trastocado radicalmente su dinámica interna.

Sociedades centralizadas

Al igual que casi todos los pueblos del norte, las *sociedades centralizadas* vivieron el proceso del régimen colonial de las reducciones en misiones, congregaciones o haciendas. Si bien estas sociedades tenían asentamientos densamente poblados y sedentarios, que coexistían con rancherías dispersas, el régimen colonial ayudó a consolidar el sistema centralizado, sedentario y jerarquizado. Actualmente, las encontramos en poblados que aglutinan y centralizan su organización política y religiosa. Si bien cada pueblo tiene

una autonomía respecto al otro, sustentada en parte en sus propias autoridades verticales y reconocidas, existe la noción colectiva de autoreconocimiento mediante conceptos como tribu o nación, que aglutinan y supeditan a los individuos o familias respecto a sus autoridades.

La identidad y la autonomía adquieren, entre estos grupos, una connotación marcadamente territorial. Por eso, su defensa se convierte en un asunto de supervivencia y constituye el eje neurálgico y conflictivo sobre el que se han basado las relaciones de estos grupos étnicos con el Estado y la sociedad nacional. Las reivindicaciones autonómicas son explícitas y directas, se sustentan en el reconocimiento y control del territorio y los recursos; las formas y las negociaciones, históricamente, han sido de confrontación y beligerantes, porque sus instancias centrales y jerárquicas les permiten confrontar a sus pares del Estado.

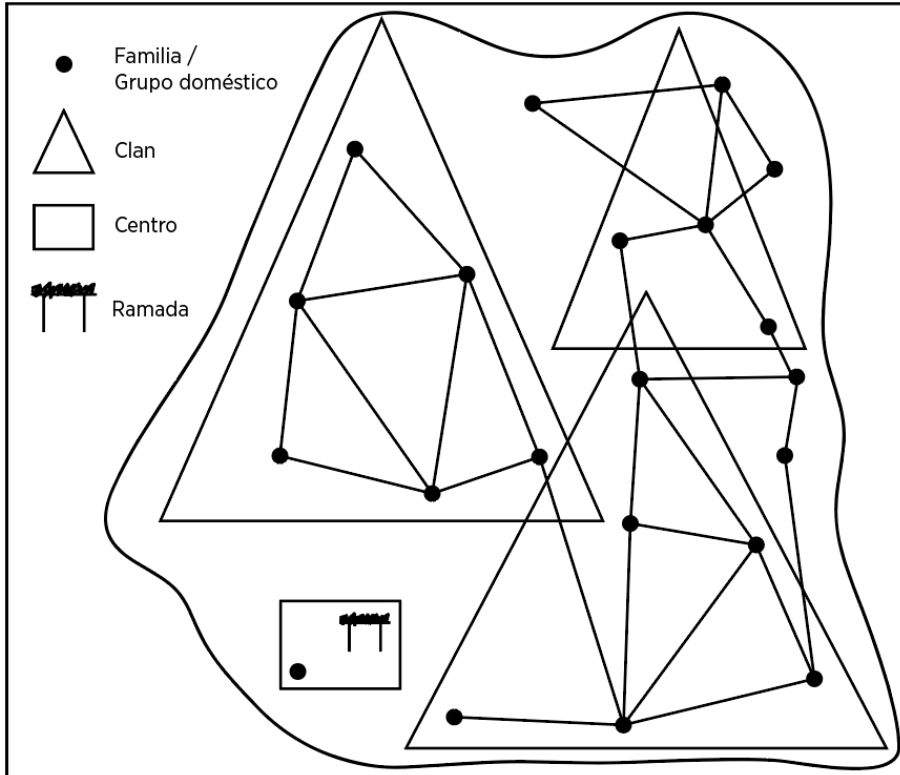
Respecto a su inserción en las dinámicas económicas regionales, estos pueblos han mantenido un contacto ambiguo —por momentos, distante y ajeno y, luego, estrecho y cercano—, el cual ha pasado por el ámbito territorial y agrícola, ya que en sus tierras se ha dado un desarrollo regional orientado a la agroindustria, de la cual participan y dependen abiertamente. Esto ha representado una mayor dependencia a la economía regional, en detrimento de una economía y producción doméstica.

Sociedades tribales

Esta forma de sociedad reviste una serie de particularidades complejas y, hasta cierto punto, contradictorias. Proviene de una tradición de nomadismo estacional, de formas territoriales descentralizadas pero jerarquizadas y en constante movimiento estacional. A diferencia de los anteriores formatos, el régimen colonial y de misión no marcó ni modificó drásticamente su territorialidad, no generó pueblos sedentarios agrícolas ni centralidad político-religiosa. Mantuvieron sus formas dispersas y jerárquicas, mediante sus clanes y linajes extendidos por el territorio durante el régimen colonial. Por ello, en ocasiones, se les llama “pueblos sin régimen de misión”.

Son sociedades septentrionales que, a pesar de que el régimen colonial y misional no modificó considerablemente sus patrones de vida, se vieron fuertemente afectadas por el Estado-nación. En particular, ante la instauración

Sociedades tribales



de las nuevas fronteras, experimentaron una fragmentación y división territorial y social, tanto por las emergentes las barreras administrativas, como por vivir bajo regímenes político y culturales distintos en cada Estado-nación, a saber, el anglosajón y el mexicano. En este escenario, han generado estrategias e identidades transfronterizas, distantes de las adscripciones comunitarias o étnicas, más bien ancladas a clanes y linajes.

Son relativamente pequeñas o con pocos miembros, por lo que pareciera que siempre están en proceso y peligro de extinción, pero, en realidad, tienen una gran capacidad de adaptación y cambio social. Por ello, sus reivindicaciones no son necesariamente territoriales, ni beligerantes, sino que tienen la capacidad de cambiar y negociar nuevas formas de relacionarse con su territorio y con los Estados mexicano y norteamericano. No sustentan su identidad en una lengua o en una tradición étnica. Tampoco,

en los espacios comunitarios anclados a un centro o un territorio acotado. En palabras de Juan Luis Sariago (2016), la identidad de estos grupos es desterritorializada. Sus espacios geográficos de origen, ocupados antes de la colonización, les fueron expropiados y, hoy en día, se integran de forma agresiva a la lógica de una economía transnacional. Sin embargo, no han dejado de atribuirles un profundo significado simbólico a los lugares sagrados, en los que es posible el reencuentro con los orígenes y la recreación de las cosmovisiones de estas etnias.

La vinculación de estos grupos con la dinámica económica regional se ha dado en consonancia con sus prácticas de tradición nómada y las políticas ganaderas en la región. Por ello, durante siglos, se han incorporado a la ganadería extensiva, como vaqueros o como peones de grandes ranchos, lo que les ha permitido mantener cierta autonomía y distancia del centralismo. Sus prácticas agrícolas siempre han sido secundarias y esporádicas, por lo que tienen una gran maleabilidad territorial, social y laboral, al grado de que son capaces de modificar y diversificar sus medios de vida, así como de pasar desapercibidos en contextos urbanos.

Tabla 1. Tipología analítica

VARIABLES ANALÍTICAS	TERRITORIALIDAD NATIVA	ORGANIZACIÓN POLÍTICA	VINCULACIÓN ECONÓMICA	DEMANDAS AUTÓNOMICAS
Sociedades descentralizadas	Rancherías Dispersas, aisladas y con baja densidad poblacional	Horizontal Libertad de las unidades domésticas.	Poca Mantienen una economía doméstica	Veladas Evasivas, dispersas y aparentemente desarticuladas
Sociedades centralizadas	Pueblo Concentrados, compactos y con alta densidad poblacional	Vertical Subordinación al sistema de autoridades	Mayor Dependencia alta al sistema productivo	Directas Frontales, articuladas, compactas y beligerantes
Sociedades tribales	Localidad Descentralizados, congregados, aislados y con baja densidad poblacional	Vertical Descentralizada y seccionada en función del clan	Parcial Mantienen cierta autonomía	Cambiantes Seccionadas por clan o localidad, evasivas o beligerantes

Esta propuesta de caracterización es una síntesis analítica de elementos de orden social que articulan y estructuran la vida en comunidad, que perfilan cómo cada una de ellas reproduce su vida social y cómo, sobre este tipo de organización, reaccionan de una u otra forma ante las problemáticas territoriales. Consideramos que nos ayudan a comprender la diversidad de respuestas desde cada sociedad. Estas variables son dinámicas y, en ocasiones, aparentemente contradictorias.

Por ello, nos interesa entender y resaltar cómo se vinculan a su territorio, cómo organizan la vida de sus miembros y cómo esto sustenta una respuesta desde lo territorial. Vemos que hay una gran diversidad, desde la dispersión de las rancherías rarámuri, pasando por la concentración de los pueblos tradicionales cahítas, hasta las localidades sin centro de los pueblos yumanos. En lo referente a su organización política, más allá del sistema de cargos y autoridades, nos interesa analizar el sistema normativo interno de cada pueblo, que sustenta un tipo de administración e impartición de justicia, pero, sobre todo, una forma de administrar el poder y de tomar decisiones internas ante el Estado. Desde el centralismo vertical coercitivo hasta la horizontalidad y autonomía, las formas políticas de los pueblos definen cómo se posicionan ante el otro en contextos de conflicto territorial.

La vinculación económica a la dinámica regional es fundamental para entender las condiciones materiales que enfrentan en momentos de disputa. La inserción o independencia a las economías regionales dan pistas de recursos, alianzas y ataduras que influyen en las estrategias locales. Finalmente, las formas y demandas autonómicas, consideramos, son la expresión de todos los factores anteriores y son importantes porque ilustran una relación de los pueblos no siempre clara o que se malinterpreta.

En este sentido, la propuesta de caracterización —que no de clasificación— expuesta no es una cosificación de rasgos culturales, es una matriz de análisis de los componentes estructurales que articulan cada sistema social. Que muestra la correspondencia y causalidad estructural entre elementos de orden interno en una perspectiva histórica. La propuesta considera y resalta las diferencias y especificidades que, como las identidades, son móviles, cambiantes y hasta contradictorias. Nuevamente, hay que pensarlas como estrategias temporales en un *continuum* y no como especialización

cultural y estática de poblaciones. En este sentido, la propuesta de caracterización abona, desde el análisis antropológico, al abordaje de las problemáticas territoriales que va más allá de la denuncia de las injusticias o de la descripción del conflicto.

Finalmente, hay que mencionar que, a pesar de los esfuerzos teóricos y etnográficos para delimitar y caracterizar el Noroeste, esta labor sigue siendo una tarea inconclusa y un ejercicio epistémico pertinente. Hasta hoy —y como veremos en los siguientes capítulos—, el objeto de estudio, con límites geográficos ambiguos, con atributos sociales y culturales cambiantes y complejos, sigue interpelando, cuestionando y, en ocasiones, contradiciendo las propuestas académicas que tratan de caracterizarlo.

CAPÍTULO II

Territorios y ciclos de conquista

Los nativos experimentaron nuevas formas de territorialidad expandiendo sus usos y posibilidades más allá de los límites impuestos en la creación de fronteras ajenas a sus propios espacios de sobrevivencia: mantuvieron el control de sus territorios a partir del uso de la movilidad y del conocimiento del espacio hasta transformarse en desplazados de los espacios controlados por fuerzas exógenas (Sheridan, 2002: 29).

En los últimos cuatro siglos, el vínculo de los pueblos originarios del noroeste del país con sus territorios y con sus bienes naturales ha sido complejo y diferenciado. Esta relación ha estado enmarcada en diálogos y acuerdos, en negociaciones o disputas, en invasiones y resistencias, que han reconfigurado los territorios y las poblaciones. A lo largo de este capítulo, analizaremos y resaltaremos aquellos cambios sustanciales en las formas de posesión y delimitación del territorio, principalmente, los que condicionaron el acceso a recursos, dinámicas de movilidad y tenencia de la tierra; transformaciones que se han sucedido a lo largo de siglos y que continúan presentes.

Las modificaciones en la tenencia de la tierra y el tipo de propiedad de los pueblos nativos del Noroeste se han expresado de manera más clara y contundente en ciertos procesos y momentos históricos también llamados ciclos de conquista, como el régimen colonial, luego el Estado nación (mexicano y norteamericano) y, probablemente, el actual proyecto neoliberal.¹ Es importante retomar elementos básicos de estas etapas históricas, porque en ellas se gestan las condiciones que dan origen a las nuevas formas de propiedad de la tierra y de acceso a los recursos, a nuevas leyes y delimitaciones, que posibili-

1. Sobre los ciclos de conquista existen distintas interpretaciones. Spicer (2006) comenta que los pueblos del norte de México han experimentado tres ciclos de conquista: el primero, el periodo colonial; el segundo, el Estado mexicano, y el tercero, el Estado norteamericano. Por su parte, Garduño (2004) retoma esta propuesta y se pregunta si la actual asimilación cultural, en el caso de los yumanos, podría ser el cuarto ciclo de conquista y resistencia indígena. En el ámbito de las actividades extractivas, López Bárcenas argumenta que asistimos, a nivel nacional, al cuarto ciclo del despojo minero en México (2017). A lo largo de este capítulo, retomamos estas tres propuestas para explicar el largo proceso histórico de despojo territorial entre los pueblos del Noroeste hasta el presente.

tan otras formas de apropiación de vastas extensiones territoriales, de acceso a recursos y de nuevas actividades económicas que cambian la dinámica regional y, en ocasiones, el paisaje natural.

Considerando lo anterior, en las siguientes líneas, se mostrará que en los últimos cuatro siglos de disputa territorial y de conquista, las delimitaciones territoriales que el Estado (colonial o nación) le reconoce a los pueblos han cambiado, sobretodo se han achicado. Y, en estos largos ciclos de conquista, los pueblos del Noroeste han desarrollado un sinfín de estrategias para mantener sus territorios y seguir reproduciendo sus formas de vida hasta el presente, desde alzamientos y rebeliones, hasta la negociación y aparente sumisión. Creemos que, en esta larga historia, se encuentran los elementos necesarios para explicar y entender buena parte de la contemporaneidad que les aqueja.

1. Territorios ancestrales

Por territorio ancestral nos referimos a la porción o extensión de tierra ocupada por los pueblos nativos al momento del arribo de los españoles y al inicio del proceso colonial. Es decir, grandes extensiones ocupadas y habitadas, de manera permanente o temporal, por los pueblos nativos; todo aquel lugar que se utilizaba, se recorría y se reconocía como propio de un pueblo,² independientemente de si hubo o no algún tipo de registro que valide su propiedad y posesión (posesión de hecho).

En varios casos, no tenemos documentación —fuentes como códices o documentos— o forma de constatar estas posesiones y delimitaciones por parte de los propios pueblos. Por ello, tomamos como principales referentes las crónicas de los misioneros, los relatos de los primeros colonos o exploradores y, posteriormente, las cartas y relaciones de los oficiales de la Corona.

2. Si bien este es un ejercicio analítico, en la legislación nacional e internacional actualmente se reconoce la propiedad ancestral del territorio por comunidades indígenas nativas. En los siguientes capítulos, retomaremos este marco jurídico para ilustrar las formas en que los pueblos demandan el reconocimiento de sus derechos territoriales, en algunos casos, apelando a la posesión ancestral del territorio.

En ellos, se narran los lugares que habitaban algunos pueblos y, en ocasiones, los límites geográficos o sociales de sus territorios. También consideramos estudios recientes que tratan de dar cuenta de estas demarcaciones con base en las crónicas y las características geográficas que, en algunos casos, eran barreras naturales entre pueblos o naciones.³

Así, este ejercicio pretende dar una idea general de las territorialidades nativas al arribo de la Corona y del punto de partida de los cambios en el territorio iniciados en el proceso colonial, para, con ello, poner en entredicho la noción occidental de tierras baldías y deshabitadas.

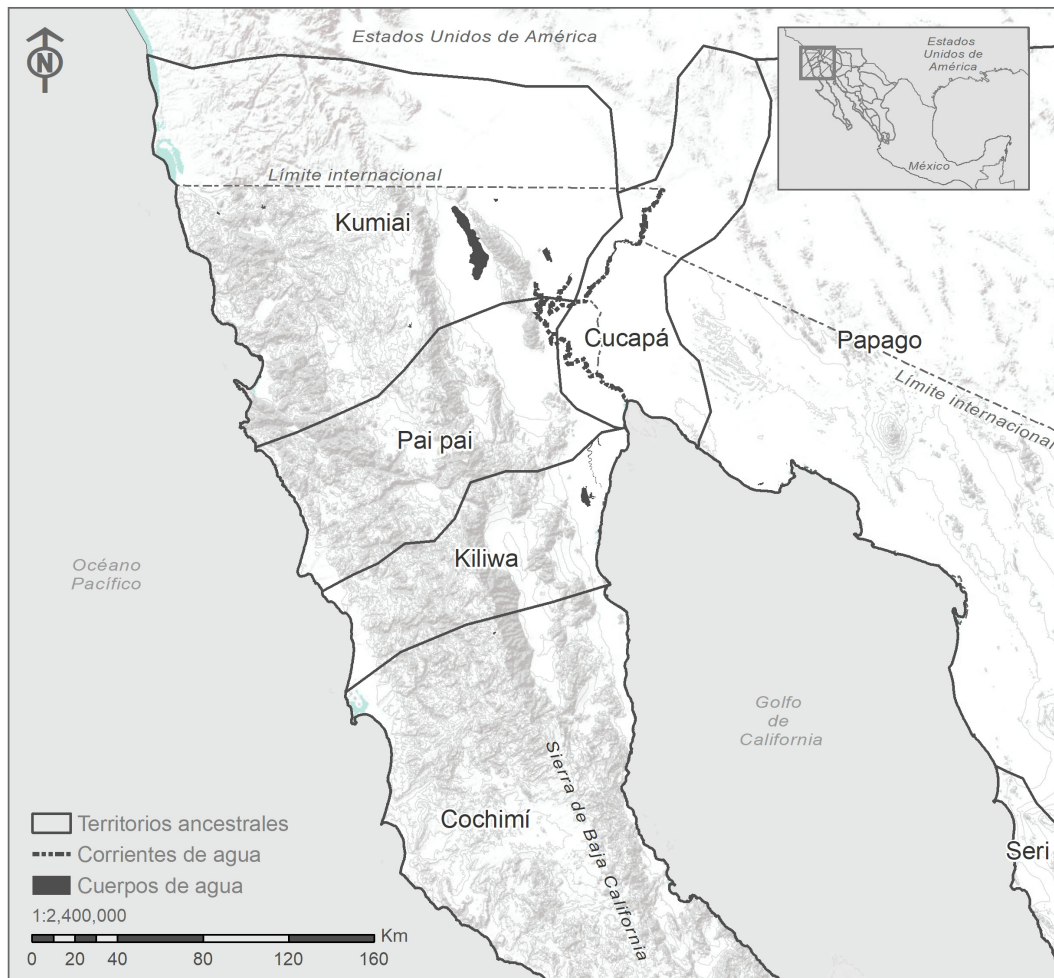
El territorio ancestral yumano

La porción territorial donde históricamente se han asentado los grupos de lengua yumana —kumiai, pai pai, cucapá, kiliwa y cochimí— comprende una diversidad de geografías, que van desde playas, desiertos, valles, altas sierras, ríos y lagunas. Todo ello se distribuye por los actuales estados de Baja California y Sonora, en México, y California y Arizona, en Estados Unidos. En este amplio espacio geográfico, se reprodujeron formas de relacionarse con el territorio sustentadas, principalmente, en la recolección, caza, pesca y, en menor medida, agricultura. Las formas de organizarse y asentarse en estos espacios, principalmente como bandas nómadas y seminómadas, configuraron un gran territorio diferenciado por los mismos pueblos.

La diversidad de climas y zonas geográficas también dio pie a una variada distribución y localización de los grupos yumanos previa a la llegada de los españoles. Como podemos ver en el mapa 2, en la zona serrana comprendida por la sierra de San Pedro Mártir y la sierra de Juárez, en el actual estado de Baja California, históricamente se localizaron los kiliwa y pai pai (también conocidos como serranos). Estos grupos habitaron, principalmente, la porción serrana de la península, aunque también tuvieron acceso a la costa y a los valles cercanos. Si bien se concentraron en las serranías mencionadas, no

3. Retomamos algunos trabajos más recientes que, con base en fuentes históricas y arqueológicas, han realizado, entre otras cosas, una reconstrucción de los territorios habitados previo a la Conquista. Ellos son Garduño, 1994; Ochoa, 1978; Magaña, 2017; Laylander, 2016; Hohenthal, 2001; Radding, 2015; Deeds, 2003.

Mapa 2. Territorio ancestral yumano



Fuente: Elaborado por Verónica Lerma, con base en Meigs (1939).

se les puede acotar a estos espacios, pues históricamente han transitado de la sierra a la costa, pasando por los valles. Otra gran área geográfica son los valles o mesetas costeras colindantes con la sierra y orientadas al Pacífico, zonas de asentamiento de los kumiai. Estas porciones de tierras se conectaban con los pies de sierra y las costas. Hacia el oriente de la península y donde confluyen los principales caudales hídricos de la región, habitaron históricamente los cucapá. Esta zona hace frontera natural hacia el este con

el desierto del Altar, al sur con el alto golfo de California, al este con territorio kumiai y al norte con los valles de California y Sonora.

En los tres escenarios geográficos, detallados en el mapa 2, es donde históricamente han habitado los pueblos yumanos. La mayor parte de estos pueblos tenían acceso a la costa, a la sierra y, en menor medida, a los valles y ríos. Es decir, tenían acceso a una diversidad considerable de climas y geografías que les permitían diversificar y satisfacer los requerimientos básicos de su dieta mediante la caza, la recolección y la pesca.

Con base en el trabajo de Ochoa Zazueta y Everardo Garduño, se considera que el territorio kiliwa comprendió cuatro subdivisiones: la zona costera del Pacífico, orientada al oeste; la zona de tierras altas; la zona serrana y, finalmente; las tierras bajas y cálidas, orientadas al este hacia las zonas desérticas (Ochoa, 1978: 36-40; Garduño, 1994: 54-58). En este amplio territorio, hubo una distribución espacial de la población kiliwa organizada en linajes, es decir, los formatos de familia se asentaron a lo largo y ancho de este territorio de mesetas serranas, geografía que posibilitaba el acceso al agua en formato de arroyos o cuerpos de agua permanente. Ambos autores, con base en Meigs (1939), mencionan que hasta trece linajes se distribuyeron en tres grandes zonas: ocho linajes ocuparon la zona del cañón, cuatro linajes ocuparon las tierras altas de Arroyo de León y, en la zona de la mesa, se asentó sólo un linaje (Garduño, 1994: 55).

Los actuales kumiai forman parte del grupo de pueblos yumanos que habitan la parte norte de los estados de Baja California y de California.⁴ Al igual que otros grupos yumanos, los kumiai proceden de zonas más septentrionales, de las planicies norteñas del actual estado de California; de allí fueron diseminándose, principalmente, hacia el sur, llegando hasta los actuales valles de Ensenada. Este proceso se ha gestado desde hace más de 1400 años (Garduño, 2016: 9). Su territorio ancestral o tradicional, hasta antes de la llegada de los españoles, fue la porción meridional de California

4. Estos grupos tienen varias denominaciones: se les conoce como diegueños, por la misión de San Diego, en California; también como tipai, que significa “gente”, o kamai, kamyahi, kumeyaay o kumiai, que significa “los de los acantilados” (Garduño, 2016: 9). También se suelen definir como “gente de la playa o costa”. El término comúnmente aceptado, tanto en México como en Estados Unidos, es el de kumiai y tipai, en español, o kumeyaay, en inglés.

y la parte norte de Baja California, zona llena de valles que, en la parte oeste, colinda con el océano Pacífico; al este, con el valle Imperial y el delta del río Colorado —que es el territorio cucapá— y al sur, con el territorio pai pai serrano (Hohenthal, 2001: 37-76).

Los pai pai forman parte del grupo y familia lingüística pai, que se localiza en la parte desértica y montañosa de Arizona. Este grupo está conformado por los jvasu pai, huala pai, yava pai, en Arizona, y los pai pai, en Baja California. Se cree que estos últimos migraron hace siglos rumbo al sur con dirección a la región que actualmente habitan, como parte de las oleadas migratorias de los yumanos. (Garduño, 1994:59-62). Así, llegaron a habitar la zona serrana colindante con los kiliwa, por lo que su territorio ancestral colindaba con la zona sur de la sierra de Juárez y abarcaba hasta la desembocadura del río Colorado, es decir, la frontera con los cucapá. Se cree que, en estos lugares, se asentaba la mayor parte de los pai pai. Actualmente, se conoce a estos sitios como Arroyo Carricito y San Isidoro. Se estima que su territorio ancestral comprendió, al igual que el de los kiliwa, zonas montañosas, desérticas y valles orientados a la costa oeste del Pacífico, con flora y fauna muy similar.

Con base en Garduño, los pai pai fueron trasladados a la misión de Santa Catalina con la finalidad de hacerlos sedentarios y convertirlos a la fe cristiana. En el lugar donde fue construida la misión dominica, habitaban los ko'al, así que ambos grupos fueron parte de ella. Como todos los lugares de misión, éste fue un sitio estratégico no sólo porque contaba con agua en abundancia y tierras de cultivo, sino porque es un atajo o corredor natural usado por los pueblos yumanos entre la costa del Pacífico, cruzando por la sierra y desembocando en los desiertos y delta del río Colorado, territorio cucapá (Meigs, 1939, citado en Garduño, 1994: 64).

Luego de la destrucción de la misión, algunos pai pai volvieron a habitar de manera permanente el valle de San Isidoro, muy cerca del valle de la Trinidad. También ocuparon otras zonas más amplias, como el asentamiento llamado Jamau, que posteriormente fue apropiado por mestizos de la región. Así, los pai pai habitaron distintos lugares durante diversas épocas y momentos históricos. Sin embargo, todos ellos fueron reducidos a lugares específicos, delimitando los territorios actuales donde la mayoría de los pai

pai viven, como la Misión de Santa Catarina, ex Misión de Santa Catalina (Hohenthal, 2001: 37).

Los cucapá, también conocidos como ribereños, han habitado históricamente las márgenes del río Colorado, desde la parte norte en Estados Unidos hasta su desembocadura en el Golfo de México. Es un pueblo estrechamente vinculado a los recursos y a la vida costera y marítima; a lo largo de los siglos, se distribuyó a las márgenes del Colorado, aprovechando las ventajas del caudal y de su afluente. Por ello, se sabe que fueron pescadores y, al parecer, practicaron la agricultura de temporal en las tierras húmedas del margen. En los múltiples intentos por confirmar que la California no era una isla sino una península y para inaugurar un corredor geográfico del trabajo misional, el jesuita Eusebio Francisco Kino (1913), en su obra titulada *Favores celestiales*, da cuenta de cómo, al tratar de incursionar por tierra desde las misiones del oriente —específicamente desde el cerro de santa Brígida (la sierra del Pinacate) en la Alta Pimería— hacia el oeste, atravesando todo el desierto del Altar, al llegar al caudaloso afluente que llama río Grande (río Colorado), encontró allí poblaciones enemigas a las tepimanas —con las que él viajaba—, poblaciones pescadoras que, muy probablemente, fueran los cucapá, cocomaricopa y yuma del actual estado de Sonora y Arizona (Kino, 1913: 68).

Con lo anterior, vemos cómo los pueblos yumanos habitaron, al momento del arribo de la Corona española, una porción de tierra amplia y diversa. Se distribuían por valles, sierras, costas, desiertos, ríos, lagunas y demás ambientes en la región. Hubo un conocimiento estrecho del entorno y de todo lo que lo rodea y compone, de los tiempos y de la vegetación. Un elemento importante en la forma de organización territorial de los pueblos yumanos es el sistema de parentesco y distribución espacial. Como parte de los pueblos hohokam, los pueblos nativos del actual estado de Baja California y parte de Sonora se organizan y estructuran parte de su vida en función de la pertenencia a clanes.⁵ La distribución espacial, al arribo de la Corona —que persiste de alguna manera hasta el presente—, se organizaba por familias y clanes, los cuales delimitaban, al interior de las zonas mencionadas, espacios de vivienda, caza y recolección.⁶

5. Es decir, familias consanguíneas que reconocen un ancestro y origen en común.

6. El estudio de las formas de organización parental es relativamente reciente y escaso, por

Territorio ancestral o'odham

En este subapartado, nos enfocaremos en la extensión territorial perteneciente a los pueblos o'odham, también conocida, al inicio del periodo colonial, como la Alta Pimería. Es un territorio histórico en donde las colindancias o límites étnicos fueron difíciles de precisar, pero, como en otros casos, los referentes naturales sirvieron de barreras territoriales. Esta gran región se caracteriza por una presencia mayoritaria de zonas desérticas, que conviven con pequeños valles y altiplanicies donde hay mayores recursos hídricos. Por ello, el agua ha sido un elemento fundamental en la conformación de este territorio. Hacia el norte, estaba delimitado por el río Gila, que sirvió de barrera natural entre los pueblos del desierto y los pueblos de las montañas de Arizona; al este, con los ríos San Pedro y San Miguel; al oeste, con el río Colorado; al suroeste, con el golfo de California, y, al sur, con los ríos Magdalena y de la Concepción (Fontana, 1983: 126). Dada la extremada aridez y altas temperaturas, las fuentes de agua jugaron un papel fundamental en la configuración de este territorio, como barreras naturales (ríos), lugares de disputa (nacimientos de agua) o sitios de asentamiento. Dichos afluentes también están presentes en los procesos de simbolización de este territorio.

Históricamente, los pueblos o'odham, al igual que otros pueblos vecinos de la familia tepimana, han habitado las porciones desérticas del noroeste de México y suroeste de los Estados Unidos, en los estados de Sonora y Arizona, respectivamente. Todos estos grupos — es decir, yumas, maricopas, seris, apaches y o'odham, que incluye a tohono, akimel y hiac'ed— se identifican como parte del complejo cultural del desierto (Aguilar Zeleny, 2003: 150). Desde el momento del arribo de los misioneros jesuitas y, posteriormente, de los colonos, los asentamientos y la distribución territorial o'odham estaba en función de las fuentes de agua.⁷ Los ciclos de movilidad estacional

ello, la información que se tiene de la distribución espacial de los clanes de cada pueblo yumano parte de los trabajos de Meigs (1935, 1939) y abarca hasta los estudios recientes (Hohental, 2001; Garduño, 2011; Laylander, 2016). En el capítulo cuatro, abordaremos el territorio yumano en función de los clanes.

7. En algunos de estos asentamientos se instauraron misiones como San Xavier de Bac, Tubac, o poblados como Quitovac. Cabe mencionar que, en lenguas tepimanas, Bac (o Vac) significa agua. En estos lugares, previo a la llegada de los misioneros y según las crónicas,

tenían que ver con acceso a espacios de agua, caza y recolección. La distribución territorial al interior de los óodham se basó en el uso diferenciado del territorio.

Con base en Fontana (1983), los óodham se pueden dividir en tres grandes grupos: a) *One villager* (akimel óodham, pimas gileños y pimas altos). Este grupo se caracterizó por vivir en las zonas más altas o más septentrionales del territorio, zonas que, por su cercanía al río Gila, contaron con mejores suelos y acceso a otros recursos, por lo que fueron pueblos más sedentarios, con prácticas agrícolas y asentamientos más densamente poblados y estructurados; b) *Two villager* (tohono óodham o papágos). Este segundo grupo ocupó las zonas centro y sur del territorio desértico, tuvo prácticas agrícolas combinadas con caza y recolección, por lo que la movilidad estacional fue constante y necesaria y también se expresó en asentamientos de ranchería, es decir, con baja densidad poblacional y dispersos; c) *No villager* (hiac'ed óodham, areneños y pinacateños). Este último grupo habitó la zona del oeste, es decir, los desiertos del Altar y del Pinacate. Por ello, se les conoció como areneños o pinacateños, zona que, además de ser árida y arenosa por su cercanía al mar, es poco propicia para la agricultura, por lo que estos pueblos no fueron agrícolas sino cazadores, recolectores y posiblemente pescadores.^z No tuvieron asentamientos fijos, sino una constante movilidad; fueron bandas nómadas desérticas con asentamientos semifijos, estructuradas en pequeños grupos de familias trashumantes (Fontana, 1983: 126-134, citado en Aguilar Zeleny, 2003: 154).

En una zona relativamente homogénea y de difícil trato como lo es el desierto, la diferenciación en el uso y distribución territorial es muy importante para no perder de vista la complejidad cultural, así como las múltiples estrategias de adaptación y configuración territorial. Estas formas, como otras antes mencionadas, de alguna manera siguen teniendo vigencia. Los pueblos tohono óodham, actualmente, siguen utilizando y distribuyéndose desde los valles septentrionales del río Gila, rumbo al sur, pasando por el desierto del Altar, hasta llegar a la costa del golfo de California.

^z ya había población óodham. En el presente, siguen habitando en estas y otras localidades.

Territorio ancestral cahíta

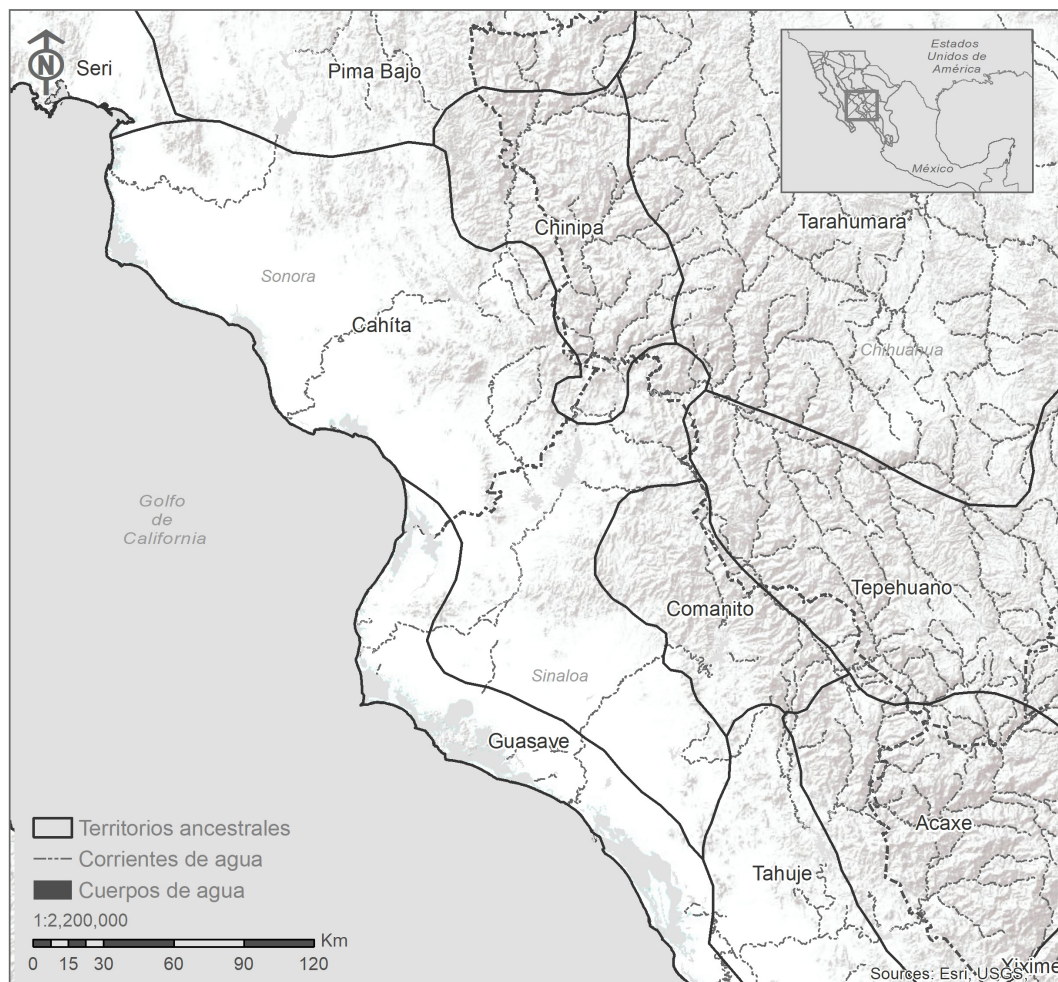
Y llamo provincia a la de Cinaloa, por sus extendidos términos y varias naciones que en ella habitan. Tienen de longitud hasta donde hoy llega la doctrina del evangelio, ciento cuarenta leguas; de latitud cuarenta. De la parte del oriente tiene las altísimas sierras de Topia, que van corriendo y declinando al norte. Por la parte occidente, la cerca el brazo de mar, llamado California, el cual también va dando la vuelta hacia el norte. Por la parte del mediodía tiene la antigua villa de San Miguel de Culiacán, y al norte las innumerables naciones de que van pobladas por esa parte, sin saberse hasta hoy el término de ellas, ni de la tierra (Pérez de Ribas, 1944).

De esta forma, el jesuita Andrés Pérez de Ribas daba cuenta de un territorio y una población aún por conocer. Históricamente, se reconoce al territorio cahíta como la porción de costas, valles, somontanos y sierras que se encuentran entre los siguientes ríos: al norte, el Yaqui; en medio, el Mayo, y al sur, el Sinaloa. En toda esta amplia franja, habitaban naciones o pueblos de habla cahíta,⁸ bajo el formato de rancherías. Como podemos apreciar en el mapa 3, al igual que en otros territorios, las fronteras naturales solían delimitar territorios entre grupos. La frontera norte colindaba con el territorio comca'ac por el litoral del Golfo; al noreste, con territorio opata y pima bajo, teniendo como frontera la sierra del Bacatete; al este, con el macizo montañoso de la Sierra Madre Occidental, territorio histórico de los pueblos serranos chinipas, rarámuri, warijio, makurawe y odam. Al sur, los valles y costas cahítas colindaban con pueblos hoy extintos, como los tahue y guasaves, que se cree eran parte de la familia cahíta y se asentaron hacia el sur, sobre los valles y costas del Golfo californiano (Sauer, 1998: 122-131).

El 26 de enero del 2006, más de cuatro siglos después de la descripción del jesuita Pérez de Ribas y como parte de una larga serie de acciones, las

8. Como vimos, por pueblos cahítas se entiende una diversidad de lenguas y de pueblos en su mayoría extintos. Hablaremos, principalmente, de dos pueblos vigentes que comparten la misma lengua y matriz cultural: yoremes y yoémes (yaquis y mayos). La discusión sobre si pertenecen a un mismo complejo cultural y sus diferencias la abordaremos en el capítulo dedicado a ellos.

Mapa 3. Territorio ancestral cahita



Fuente: Elaborado por Verónica Lerma, con base en Sauer (1998); Pérez de Ribas (1944).

autoridades de la tribu yaqui presentaron ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos una petición en contra del Estado de Mexicano. En ella se alega, entre otras cosas, que el Estado Mexicano ha violado su derecho a la propiedad colectiva y el no reconocimiento de su territorio ancestral. Así describen las autoridades yaquis lo que ellos consideran comprendía su territorio ancestral antes de la conquista: al Norte, Nebome y Pimeria Baja; al Noroeste, Guayma y Seri; al Este, Tepahuje; y al Sur, Mayo (CIDH, 2015: 1-2).

Con base en la delimitación que las propias autoridades yo'eme (yaquis) hacen de su territorio ancestral, más al sur, se asentaban los pueblos yoreme (mayos) sobre los valles ribereños del río Mayo. Ambos pueblos han tenido históricamente acceso al mar, a la tierra de los valles irrigada por los afluentes que bajan de la sierra y a las porciones del somontano oriental.

Como podemos observar en el mapa 3, la maravillosa combinación de geografías, entre las que se desarrolla la vida de estos pueblos, dio como resultado una abundancia de agua que bajaba por ríos y arroyos de la serranía del este, pasando por el piedemonte, hacia los valles, en contraste con otros territorios cercanos e incluso colindantes, donde no había ni agua ni valles de este tipo, como la Alta Pimería, al norte, o la sierra, al este. Lo anterior, conjugado con tierras fértiles y propicias para la agricultura, contribuyó a la configuración de una zona altamente poblada, con cierta concentración y sedentaria. Las crónicas de los misioneros y las relaciones de los primeros colonos que incursionaron al territorio cahíta dieron cuenta de altas concentraciones de población. Tanto Juan de Samaniego como, años después, Diego de Guzmán, en sus *Relaciones*, dejaron testimonio de ello al decir que “La gente de este rio [Mayo] es del mismo arte [cultura] de la de Cinaloa, y de la misma lengua, e así tienen las comidas e todo lo demás”; “Este rio [Yaqui] es muy poblado y de mucha gente, y los pueblos del arte de los Cinaloa y de Mayón [Mayo], aunque son mayores y de más arte” (citado en Sauer, 1983: 125).

Por su parte, los primeros jesuitas en estos valles describen a dichas poblaciones en las cartas anuas, como asentamientos agrícolas que hacían uso de técnicas muy bien adaptadas al medio. En 1591, el padre Martín Pérez narra que los pueblos de los valles y del somontano:

Son trabajadores y siembran dos veces al año, cogen cantidad de maíz, frisoles, calabazas, melones y otros legumbres que ellos comen y conservan máxime las calabazas que hace de ellas tasajos y poniéndolos al sol se enjuagan y guarden y son muy buenos de comer. ... hay mucha caza de venados y conejos... Son las mujeres también grandes trabajadoras y a veces ayudan a sus maridos en las sementeras; a veces tejen, hilan, porque cogen y siembran mucho algodón (Martín Pérez, 1591, citado en Radding, 2018: 7).

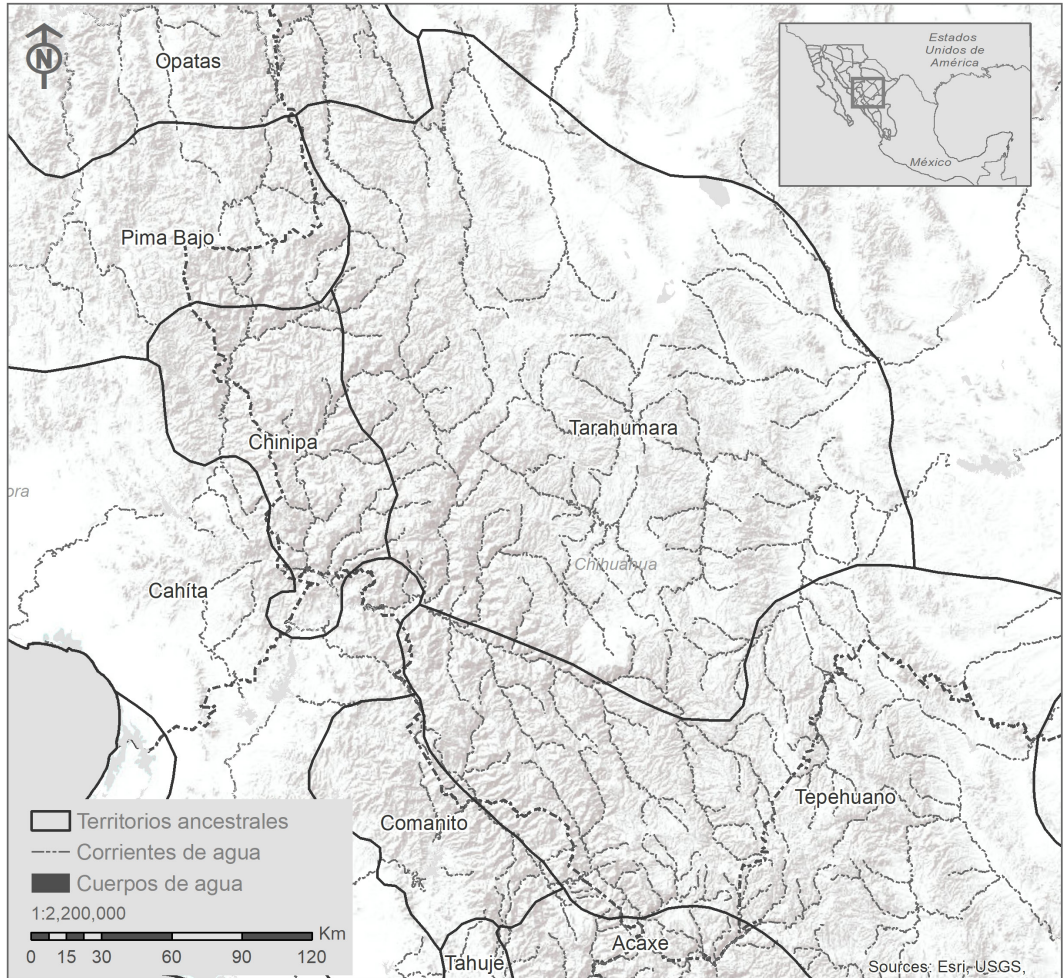
En las narraciones, se daba cuenta de las prácticas agrícolas y, a los ojos de los misioneros, resalta que hasta dos veces al año levantaban cosecha de maíz, frijol, calabaza, chile y algunas hortalizas. Esto se complementaba con la caza y recolección en el monte, es decir, en el somontano abierto. Con base en estas descripciones, Sauer (1982) realiza un esfuerzo para estimar la población en los valles cahítas al arribo de los españoles; extrae datos de las primeras expediciones y, posteriormente, de las cartas anuas para proponer que, en la parte más sureña, la ribera del río Sinaloa, había entre 8 000 y 15 000 cahítas; para la parte media en la ribera del Mayo estima que, en 1622, había alrededor de 25 000 habitantes de habla cahíta; y en la parte norte, poco tiempo después, en 1678, se registran cerca de 35 000 yaquis. Es decir, que, para el arribo y los primeros años del trabajo misional en los valles cahítas, el geógrafo de origen alemán estima una población de más de 100 000 almas, según informes del provincial en 1593. Por su parte, los jesuitas reportaban que, en el año 1623, alrededor de 23 sacerdotes impartían la comunión a más de 84 000 almas en todo este territorio (Sauer, 1982: 218-223).⁹

Territorio ancestral rarámuri

Suele llamársele sierra Tarahumara a la porción del macizo montañoso de la Sierra Madre Occidental que, actualmente, se encuentra en los estados de Chihuahua, Sonora, Sinaloa y parte de Durango. En el mapa 4, vemos que, al norte, colinda con las planicies y extensos valles orientados hacia el centro del estado de Chihuahua, como el valle del Papigochic, el valle de Cuauhtémoc y con las zonas desérticas y de matorral donde habitaron los pueblos nómadas conocidos como conchos. Al sur, se se extendía hasta la Sierra Madre Occidental. En tiempos de la Conquista, la presencia odam del sur de la Tarahumara se prolongaba, a través del actual estado de Durango, hasta la zona conocida como el Gran Nayar. Al este, la sierra colinda con las zonas de barrancos y los somontanos de las tierras cahítas.

9. Al respecto, las cifras poblacionales solían aumentar o subestimar la población. Lo primero porque, en ocasiones, las almas bautizadas se aumentaban o, al contrario, porque no podían dar cuenta de la población que se aislaba o se mantenía fuera de las misiones. Sin embargo, son un referente para estimar el número de personas que habitaban este territorio.

Mapa 4. Territorio ancestral rarámuri



Fuente: Elaborado por Verónica Lerma, con base en Sauer (1998).

Al igual que otras áreas culturales, la sierra Tarahumara estaba habitada por una diversidad de bandas, tribus, pueblos y naciones. Como se ilustra en el mapa, los rarámuri habitaban desde la porción norte, es decir, desde los altiplanos y valles fértiles, hasta la zona de barrancas. Los warijío o warij habitaban la serranía del este, colindante con las zonas cahíta. Los oba o pima bajo se extendían desde la porción noroeste de la sierra hasta la Alta Pimería, un gran corredor entre sierras y valles, entre la Pimería y la

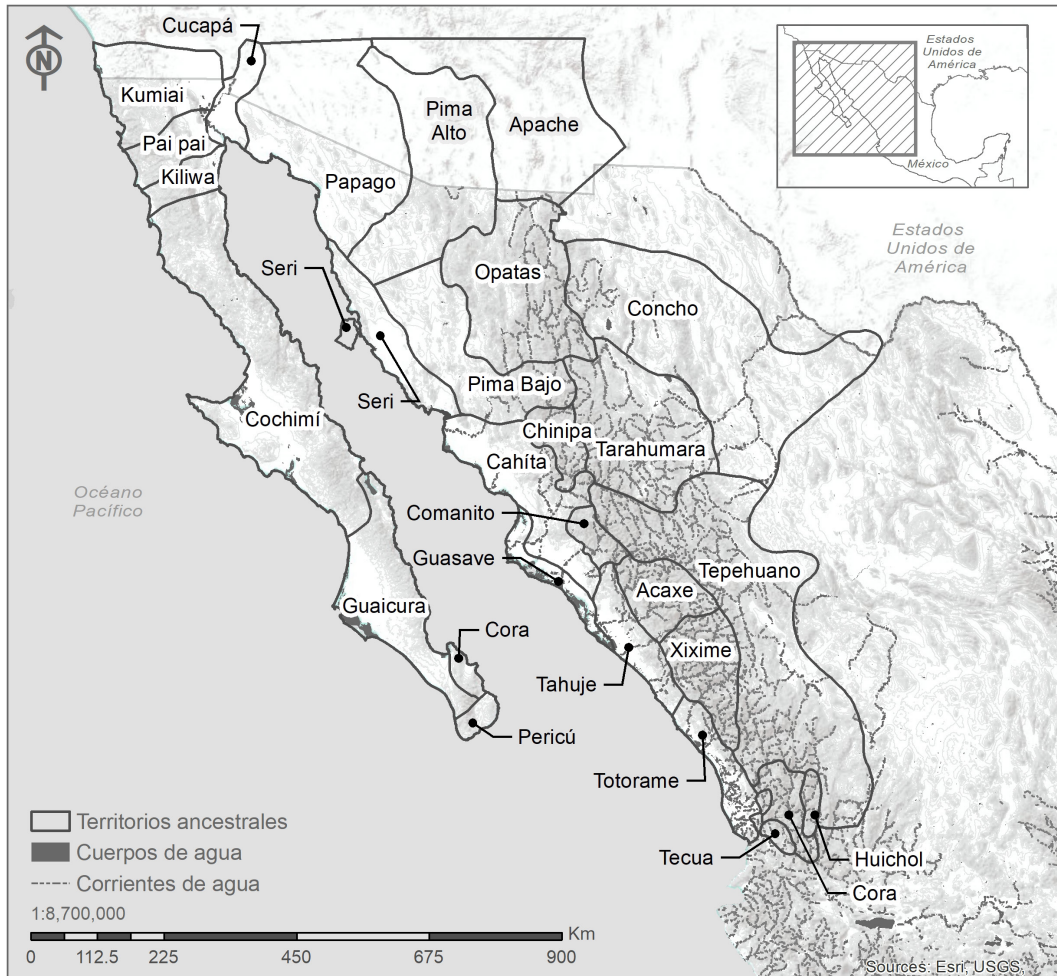
Opatería. Al sur, los odam o tepehuanos se extendían por toda la serranía hasta el Gran Nayar.

El complejo cultural sierra Tarahumara, para este momento, era un gran territorio de confluencias de pueblos y naciones que, a su vez, se extendían, al norte, hasta la Alta Pimería y, al sur, hasta el Gran Nayar. Estas regiones se podrían asumir como grandes corredores culturales e históricos, que conectaban desde el Gran Nayar, pasando por los desiertos óodham hasta las californias yumanas. Hacia la zona este, donde se localizan buena parte de las profundas barrancas que colindan con la zona cahíta, habitaban poblaciones conocidas con distintos nombres como guazapares, chinipas, temoris, conicaris, cerocahuis. No hay evidencia de que éstos conformaban unidades culturales diferenciadas a las colindantes: rarámuri o mayo, lo que sí se sabe es que estos pueblos hablaban lenguas emparentadas y que formaban parte del corredor lingüístico taracahita (Sauer, 1983).

A lo largo y ancho de este extenso territorio, las poblaciones se organizaban bajo el formato de rancherías, con un alto grado de dispersión y baja densidad poblacional, autoridades descentralizadas y una relativa autonomía familiar. La movilidad era constante: solían trasladarse de las partes frías y altas cumbres serranas a las partes más bajas y cálidas de valles y barrancos. La localización de estas rancherías tenía que ver con el acceso a tierras para la siembra y agua. Ambos recursos abundaban, aunque de manera desconcentrada y aislada debido a la geografía serrana. Las prácticas agrícolas se complementaban con la caza-recolección.

Si bien hemos detallado algunos territorios del Noroeste, éstos no fueron ni son los únicos. En toda la franja costera del golfo de California, entre la Pimería y los valles cahítas, se encuentra el territorio camcáac, conformado por una larga zona costera que limita, al este, con las planicies y desiertos pimas y opatas, (actual centro del estado de Sonora). Otra gran extensión de territorio conocido al arribo de los españoles fue la gran Opatería, aquí habitaron los opatas hasta muy entrado el siglo XIX e, incluso, hasta el XX. Colindó con la Alta Pimería, la Tarahumara y las costas comcáac y valles cahítas. También se conoció y se delimitó el territorio conocido como la Conchería, la cual fue definida por Cramaussel con base en crónicas coloniales de la siguiente manera:

Mapa 5. Territorios ancestrales de los pueblos del noroeste



Fuente: Elaborado por Verónica Lerma, con base en Sauer (1998); Spicer (2006).

La conchería era un vasto territorio que se extendía desde el río Florido hasta el río Bravo, sobre la cuenca del río Conchos, y desde la junta de los ríos Conchos y Bravo hasta la comarca del Paso, donde los conchos colindaban con los indios sumas al oeste, y con los mansos. Los chizos por su parte parecen haber ocupado el oriente y sur del río Conchos y son muchas veces asociados con los llamados “indios de las llanuras” (Cramaussel, 1991: 73-92).

Todas las evidencias anteriores, y como se plasma en el mapa 5, sugieren que el actual noroeste de México estaba totalmente habitado al momento del arribo de los españoles. La mayor parte de sus extensas áreas geográficas tenían poblaciones nativas, con formas específicas y diversas de vincularse al territorio. Todos estos pueblos configuraron relaciones de algún tipo con su territorio y el de los otros pueblos colindantes, es decir, lo conocían y reconocían; no eran tierras baldías ni despobladas, por el contrario, eran tierras ocupadas, transitadas con temporalidades distintas, que sustentaban un estilo de vida que aún sigue luchando por existir.

2. Territorios novohispanos y el primer ciclo de conquista: la Colonia

Por territorio novohispano nos referimos, por un lado, al reconocimiento que el régimen colonial hizo sobre algunos de los territorios de los pueblos nativos, así como a los espacios que los pueblos mantuvieron ocupados sin reconocimiento colonial. Existe documentación que reconoce la propiedad de tierras a los pueblos mediante títulos primordiales u otro tipo de documentos. Esto sucedió, principalmente, en los pueblos de misión, en zonas como los valles de Sonora, es decir, pueblos más sedentarios. En las zonas donde los pueblos mantenían el formato de rancherías, hubo pocos títulos o documentos, mientras que en el caso de los pueblos nómadas o seminómadas, que no fueron reducidos en misión o encomiendas, los títulos primordiales fueron escasos o inexistentes. Este primer ciclo de conquista abarca más de dos largos siglos y hubo cambios importantes, como la expulsión de los jesuitas o el descubrimiento o abandono de enclaves mineros y la colonización de tierras, que lo hace un periodo con importantes diferencias regionales.

En el imaginario colonial, el septentrión novohispano fue visto como un gran mundo por conquistar: largas extensiones de tierras vírgenes, abundantes en recursos minerales, agrícolas, con grandes reinos y poblados, en ocasiones inspirados en mitos o historias mágicas que resaltaban el carácter místico y atractivo de estas tierras desconocidas. También fue visto como un espacio de frontera, inexplorado, desconocido, inhóspito, desolado y habitado

por pueblos bárbaros. Aquí comenzó a tomar forma la noción del principio subjetivo de dominación, es decir, la legitimidad de poblar, colonizar, civilizar lo que allí se encontrara.

Conforme las primeras incursiones avanzaban y los informes, relatos y experiencias de los conquistadores daban cuenta de sus hallazgos, el septentrión comenzó a despertar mayor interés. Encontraron grandes planicies susceptibles de ser trabajadas y hacer productivas y, por tanto, de colonizar. Otro motor de dicha empresa fue la conversión cristiana. La conversión de miles de gentiles a la fe cristiana, al modo de vida occidental, es decir, católico, sedentario y agrícola. Esto sustentaba, moral y éticamente, los principios de la empresa de colonización y conquista.

Sin embargo, como los hechos mostraron en las siguientes décadas, “los objetivos primordiales de la Conquista, centrados básicamente en la conversión de los gentiles a la fe cristiana y, consecuentemente, en propiciar condiciones para su adaptación a una forma de vida opuesta a sus ancestrales costumbres nomádicas, pasaron a un plano menor subordinado al control definitivo de los espacios o territorios considerados como de dominio español” (Sheridan, 2002: 20). Inició un largo proceso de transformación civilizatoria, pero específicamente inició un largo proceso de control y concentración de tierras, de cercamiento de los comunes, de explotación y sujeción de la población.

Conforme el proceso de colonización avanzaba, en el occidente colonial, las incursiones septentrionales fueron cada vez más frecuentes e importantes. Las expediciones en el septentrión se multiplicaban, por mar, hacia las Californias o, por tierra, hacia los actuales estados de Zacatecas, Nayarit, Sinaloa, sirviendo de base para incursiones hacia las posteriores provincias de Ostimuri y de la Nueva Vizcaya. Dichas empresas, en un primer momento, fueron más de carácter exploratorio a los territorios septentrionales y buscaban reconocer el territorio, la población y los recursos naturales allí existentes; con ello, los colonizadores evaluaban la posibilidad de volver y generar asentamientos. Algunas de estas acciones generaron enseguida poblados, otras no lograron permanecer y perdieron a sus exploradores, siendo incursiones fallidas. La siguiente etapa tenía como objetivo generar asentamientos como base del proceso de colonización o evangelización.

El proceso de incursión y conquista del Noroeste no se puede entender sin el sistema misional, principalmente, el de la Compañía de Jesús. Los *ropas negras* fueron los primeros en incursionar en la mayoría de los territorios mencionados; tuvieron el primer contacto y generaron excelentes crónicas y relaciones de los pueblos con quienes trabajaban. Si bien no entraban solos, en muchos casos, sí eran los que llevaban la autoridad en el formato de incursión, quienes mantuvieron presencia constante entre las poblaciones nativas, cuando los colonos salían o se quedaban en poblados españoles. El proceso de evangelización fue el primer intento, en algunos casos muy efectivo, de conversión o inicio de cambio civilizatorio, lo cual representó el tránsito a un sistema de vida occidental, cristiano y sedentario.

Las misiones y las encomiendas como control poblacional

Una vez que el proceso de conquista lograba cierta estabilidad, se iniciaban incursiones en los territorios septentrionales. Comenzó una experiencia de exploración, conquista y colonización de territorios y poblaciones distintas a las establecidas en la Nueva Galicia. Pronto, las primeras incursiones de militares, colonos y misioneros dieron cuenta de grandes extensiones territoriales, amplias planicies sucedidas de barrancas y montañas, conectadas tanto con zonas áridas, como con los valles fértiles y abundantes en agua. También se fueron encontrando con poblaciones diversas, en algunos casos sedentarias agrícolas o dispersas y en constante movilidad, así como con grupos de bandas cazadoras recolectoras. Todo ello prefiguraba un largo y complicado proceso de conquista.

Las entradas y contactos de los religiosos siguieron trayectorias divergentes. En ocasiones, los primeros contactos fueron difíciles, lentos, tardos, les llevaba tiempo generar confianza con la población originaria, pero, con el paso del tiempo y luego de mucho esfuerzo, los religiosos fueron ganando confianza, al grado de que lograron instaurar misiones y sus pueblos de visita. Esto abrió la puerta a otras incursiones y actividades económicas. Todo lo anterior, representa una primera etapa de contacto, incursión, exploración, para generar confianza y fomentar el establecimiento de misiones.

Por la costa del Pacífico, Guzmán, De Niza y Colorado habían ya penetrado a Sinaloa, Sonora y Arizona, pero no habían logrado la colonización de estas tierras. Las ricas minas de Zacatecas, descubiertas en 1546, habían iniciado un alud de gambusinos, colonos y comerciantes, y este poblado se convertiría en el real de minas más floreciente de la Nueva España, y a la vez la punta de lanza que promovería la expansión hacia el norte donde se descubrieron nuevos minerales. Desde Durango (1563) y Santa Bárbara (1567) partiría Oñate a la conquista del Nuevo México, estableciéndose posteriormente el camino real de tierra adentro (Braniff, 1997: 71).

Posteriormente, hacia el 1630, se inició una etapa de alzamientos y sublevaciones en muchos pueblos de misión. Como se dijo, los religiosos no entraban solos, detrás de ellos venían los colonos, comerciantes, ganaderos, agricultores, soldados y administradores, entre tantos otros. Con el paso del tiempo y la consolidación de pueblos y nuevas actividades comerciales, se fueron generando conflictos entre los distintos actores por los establecimientos en tierras, pero sobretodo por lo cotizada que empezaba a ser la mano de obra barata de los pueblos originarios, para utilizarla en las misiones, minas, cultivos y otras actividades demandantes de fuerza de trabajo.

En estos años, se dieron una serie de relaciones conflictivas entre los distintos actores: colonos y población nativa, religiosos y colonos, así como los agentes de la corona.¹⁰ Las respuestas a estos enfrentamientos abarcaron rebeliones, alzamientos, abandono de misiones, quema de iglesias y asesinatos de misioneros. Es importante mencionar las diferencias que este proceso tuvo en los distintos territorios. Con los cahítas, donde los pueblos de misión habían conglomerado a buena parte de la población nativa con mestiza, hubo una fuerte disputa por mantener el control de las tierras ante externos. Sin embargo, paulatinamente, algunos grupos mayos fueron

10. Como ejemplo, el célebre texto llamado "Apologético defensorio y puntual manifiesto que los padres de la Compañía de Jesús, misioneros de las provincias de Sinaloa y Sonora ofrecen por noviembre de este año de 1657 al rectísimo tribunal, y senado justísimo de la razón, de la equidad y de la justicia, contra las antiguas, presentes y futuras calumnias, que les ha forrado la envidia, les fabrica la malevolencia, y cada día les está maquinando la iniquidad", del jesuita Francisco Xavier de Faria (Faria, 1981 (1657)). En este defensorio, los ropas negras exponen los conflictos derivados con colonos españoles por el control de mano de obra indígena y de las tierras.

perdiendo el poder de decisión al interior de los pueblos de misión. El caso de los yaquis difiere puesto que, si bien también decidieron o permitieron vivir a los jesuitas entre ellos, mantuvieron el control de sus tierras y recursos con base en una defensa y lucha constante (Del Paso y Troncoso (2012 (1905))). En la sierra Tarahumara, muchos pueblos de misión, desde su constitución, estuvieron compuestos de colonos y mestizos; aunque sí hubo población local (que no era mayoría), ésta no permaneció en ellos, pues los abandonaba constantemente y, a la expulsión de los jesuitas, retomaron de manera general la vida aislada y dispersa bajo el formato de rancherías (Rodríguez y Neumann, 1991).

Hacia 1767, con el decreto del rey Carlos III, en el cual se ordenaba la expulsión de todos los miembros de la Compañía de Jesús del Reino español, se consolida el proceso de conquista y colonización del territorio septentrional. La Compañía representó el último bastión que opuso resistencia al proyecto colonial de explotación de mano de obra indígena. Las órdenes religiosas que la sucedieron, como los franciscanos y dominicos, así como el clero secular, si bien continuaron con su labor evangelizadora, no pudieron mantener la atención en todas las misiones exjesuitas y tampoco representaron una defensa a la invasión de tierras y a la explotación de la población indígena como mano de obra.

El sistema de misión coexistió con el sistema de encomienda en buena parte del territorio serrano. Esto pudo haber pasado en otras zonas de pueblos de misión, sobre todo en regiones ignacianas, como las Pimerías, Opatería y parte de las Californias. Podemos preguntarnos cómo, en algunos casos, el sistema de encomiendas sirvió para la integración y homogeneización de pueblos, dando paso a poblados de españoles y, posteriormente, mestizos. Es decir, aquellas encomiendas de gentiles, a la postre, terminaron desapareciendo mediante la integración o extinción. Sucedió lo contrario con los pueblos de indios reducidos bajo el régimen de misión. En estos pueblos, se mantuvo cierta identidad cultural y se fomentó el aislamiento respecto a la población colona (española mestiza), lo que propició la reproducción social, cultural y física del grupo. No estuvieron exentos del régimen de trabajo en haciendas bajo las encomiendas, pero los ignacianos trataron de mantener cierta independencia respecto a los encomenderos.

Así, subsistieron aquellas poblaciones que, de alguna forma se mantuvieron reducidos bajo el sistema misional, aunque no en todos los casos. Por su parte, los que fueron integrados al régimen de encomiendas y trasladados —a pueblos, haciendas, minas, salineras, entre otros lugares— terminaron desapareciendo, pues las dinámicas en que se integraron no sólo negaban la identidad propia, sino que propiciaban la asimilación y mestizaje. Ejemplos de éstos son los conchos y los salineros (Cramussel, 2009).

A la par de las misiones y las encomiendas, la actividad económica de la Colonia se desarrollaba día a día. Con ello, aparecían más y más ranchos, haciendas, minas, centros de comercio, presidios y demás poblados y actividades que reconfiguraban el territorio novohispano por sobre el territorio nativo. La ganadería, la agricultura extensiva y la minería no sólo necesitaban del traslado de miles de personas como mano de obra, sino de la producción y movilización de bienes y servicios, como alimentos, materia prima, etc. Las primeras necesitaban de grandes extensiones de suelo desmontado para el pastoreo o para la siembra, por lo que reconfiguraron el paisaje y la tenencia de la tierra. También implicaron la movilización de población, como mano de obra, hacia los nuevos centros de trabajo o desplazando a la población nativa de sus territorios.

Territorio novohispano-misional yumano

El proceso misional en la región yumana es un tanto diferente a lo ocurrido en todo el Noroeste. La conquista y colonización de las Californias tuvo distintas etapas de incursiones, abandonos y aislamiento. La primera parte de este proceso comenzó de sur a norte: la compañía de Jesús inició su trabajo misional en la parte más austral de la península con los pueblos de habla guayricu y pericu; conforme fueron avanzando hacia el norte, conocieron a los pueblos cochimí, ya en la parte media de la península. La segunda vertiente se dio de norte a sur, incursionando por la Alta Pimería, donde ya se había iniciado el proceso de conversión de los pueblos óodham del desierto. Así, los jesuitas iniciaron el proceso misional de sur a norte, hasta la porción meridional, y de este a oeste, del desierto del Altar hacia el delta del río Colorado. En este último lugar, se dio el primer contacto entre los cucapá, habitantes del delta, y Eusebio Francisco Kino y Salvatierra. Sin embargo, el

proceso misional en la región yumana no fue obra de los *ropas negras*, sino de los franciscanos y, principalmente, de los dominicos. Esta orden llegó en 1772, sustituyendo a los franciscanos, tan sólo cinco años después de la expulsión de los jesuitas del territorio novohispano, en 1767, y estuvieron hasta 1855 ya cuando México se había independizado (Meigs, 1994).¹¹

Las misiones iniciaron el proceso de ocupación del territorio yumano e introdujeron nuevas actividades productivas, como la agricultura y la ganadería extensiva, que fueron propagadas por soldados y colonos. Pronto, los ranchos ganaderos comenzaron a diseminarse por la región y, paulatinamente, fueron incorporando mano de obra indígena en sus procesos productivos, al igual que las misiones. Otra de las diferencias del proceso misional respecto a otras regiones del Noroeste fue que, en la región yumana, no lograron trabajar con todos los pueblos yumanos, no lograron tener presencia e impactar en los formatos territoriales como en otros lugares. Después de la salida de los religiosos —jesuitas, dominicos y franciscanos—, algunas misiones cayeron en el abandono o fueron destruidas. Otros pueblos, como los cucapá y los kiliwa, no estuvieron cerca de misiones y mantuvieron una relativa lejanía.

En general, el periodo misional en las Californias se podría describir, según palabras de Ignacio del Río, como “aquella tardía empresa misional que estuvo marcada por el marginalismo, fue siempre desfavorecida por la política oficial y se vio frecuentemente estrechada por la decadencia material y demográfica de los centros misionales que estuvieron en la península” (del Río, 1997).

Territorio novohispano-misional o'odham

La Alta Pimería fue uno de los principales bastiones y zonas de trabajo de los jesuitas en todo el Noroeste, en donde tuvieron como referente a los célebres misioneros Eusebio Francisco Kino y Juan María Salvatierra. En esta amplia y desértica región, se fundaron más de diez misiones con sus

11. Los dominicos fundaron nueve misiones en lo que hoy es Baja California. Dentro del territorio kumiai, se fundaron seis misiones: San Vicente Ferrer, Santo Tomás de Aquino, San Miguel Arcángel de la Frontera, El Descanso, Nuestra Señora de Guadalupe del Norte y San Diego de Alcalá en California.

respectivos pueblos de misión.¹² Debido a las características de esta porción septentrional, es decir, grandes planicies y extensiones semidesérticas y desérticas con baja densidad poblacional, el sistema misional introdujo y difundió la actividad ganadera como apoyo y sustento de la economía de las misiones (Rodríguez, 1977).

Al igual que en otras regiones del Noroeste, la expulsión de los jesuitas incrementó y agudizó la problemática territorial. El reemplazo por parte de la orden de San Francisco no llegó a tener ni la presencia ni el impacto entre las poblaciones, como sí lo tuvieron los miembros de la Compañía de Jesús. Para inicios del 1800, el desplazamiento de población y la ocupación de tierras por colonos o rancheros seguía en aumento.

Las tierras que anteriormente fueron de la Misión o de los pueblos óodham, que vivían y trabajaban en ella, comenzaron a pasar a manos de españoles, no siempre de manera legal. Así lo muestra el testimonio de Francisco Neblina, un óodham habitante de la Misión de Nuestra Señora de Caborca que, en 1835, narró la difícil situación en que se encontraban y solicitó al padre presidente franciscano de estas misiones, José Ma. Pérez Liera, que considerara su petición:

Nosotros muchas veces hemos querido ir a quejarnos, y nos lo ha impedido porque dice que por español pensarán que nos mueve a ruidos. Hase años que, cansado de enredos, se dejó de nuestro cuidado temporal, y a pasos ligeros hemos llegado a la mayor de las miserias; y con la libertad de ir el indio donde quiera y vivir como quiera, unos vagueando, otros trabajando en las minas de los llanos, y dondequiera las tierras ocupadas de cuantos han querido entrar en estos pueblos y donde todos son dueños de nuestros sitios, exortándonos el Padre a que tengamos paciencia y que lla llegará nuestro remedio, estarían estos pueblos como quedó por iguales causas sus indios ese de San Ygnacio y va quedando Sáriqui, Tubutama y Oquitoa.

12. Las principales misiones fueron: Santa María Magdalena (de Kino), fundada en 1687; San Ignacio de Caborica, en 1687; San Pedro y San Pablo de Tubutama, en 1687; San José de Imuris, en 1687; San Cayetano de Tumacácori, en 1691; San Xavier de Bac, en 1692; La Purísima Concepción de Nuestra Señora de Caborca, en 1693; San Marcelo de Sonoitac, en 1693 (Rodríguez, 1977).

Si de haver quedado ese de San Ygnacio sin indios no se puede temer daño al estado, se debe temer grande si, como esto va, se hapoderán los de razón estas cuatro misiones, pues siendo las que toman los pápagos por Pueblos quando reciben el bautismo —y era al menudo— y ya casi los que las havitan son de esta multitud de pápagos errantes que a no vaguear, como haora hazen, internándose a los puntos de haciendas y Pueblos del estado, porque con nuestras miserias y la pobreza del Padre y ocupación de tierras por los de razón, según la disposición que hace años tienen para recibir el bautismo ya estarían esto Pueblos llenos de pápagos bautisados, que proveídos de bastimento con sus ciembras —pues son trabajadores— tendría el estado socorro oportuno para castigar el apache y castigar los pápagos que no tomando pueblo viven en sus estériles cerros de vagamundos.

...Para eso combiene que el Senor Governador disponga tomen los yndios sus tierras las mas inmediata a la toma de agua e Iglecia, a fin cumplan sus obligaciones christianas, y que sus tierras —si se mueren o se van— se dejen a sus hijos que las cultiven, o queden del cuidado del governador [indígena] el harrendarlas —caso de no haver catecúmeno que las necesite o gentil que las ciembra mientras medita sobre el bautismo. Repartidas asi con suficiencia las tierras de los indios, las poquitas que podrán quedar serán para los vecinos buenos, que pudiendo servir de ellas sean permanentes.¹³

El testimonio es relevante porque ilustra el punto de vista de la población nativa. Narra el proceso de formación de pueblos de misión, primero, por los nativos recién bautizados, que luego fueron desplazados por “los de razón”. Relata cómo las misiones entraron en periodos de decadencia generada por la ausencia del misionero y que, en este escenario, proliferó la constante invasión y acaparamiento de tierras por casi cualquier español que llegaba al pueblo —“todos son dueños de nuestros sitios”—, lo que a su vez generó pobreza entre los indios de la misión, antiguos dueños de esa tierra.

Este caso particular ilustra el saldo del proceso novohispano en torno a la emergente demarcación territorial, sustentada en nuevos poblados españoles,

13. El manuscrito original se encuentra en el Archivo Histórico del Estado de Sonora (AHES), estante 1, cajón 2. También fue publicado por el franciscano Kieran McCarty, en la Revista Tlalocan, vol.II, 1989, bajo el título “Un documento de la Pimería alta”.

presidios, misiones, enclaves mineros y ranchos agrícolas y ganaderos, es decir, la drástica reducción del territorio óodham. Los territorios despojados jamás volvieron a manos de los pueblos del desierto. Además, se inició un fuerte proceso de sedentarización acotando a los pueblos a un espacio fijo que, a la vez, implicaba el no reconocimiento del resto del desierto, sino sólo aquellos espacios cercanos o circundantes a los poblados donde fueron sedentarizados. Esto es fundamental para los pueblos del norte, pero principalmente para los pueblos yumanos, óodham, rarámuri y comca'ac, puesto que son los que, hasta entrado el siglo XIX, tenían prácticas nómadas o trashumantes fundamentales en su forma de habitar un territorio. El proceso de sedentarización forzada no sólo implicó un drástico cambio en los hábitos de los pueblos trashumantes, sino representó su nulo reconocimiento y la posterior pérdida de la mayor parte del territorio que habitaban.

Territorio novohispano cahíta

El territorio de los valles cahítas fue la puerta de entrada a la conquista y colonización del Noroeste. Además de ser una de las primeras zonas de evangelización y conquista, sirvió de base para las siguientes exploraciones septentrionales. Sin embargo, desde el inicio de este proceso misional y de conquista, la población cahíta dejó claro que sería una difícil y larga historia de luchas y negociaciones.

El sistema jesuita generó, de manera rápida y efectiva, un fuerte lazo con las poblaciones cahítas de la región. En pocos años, de 1590 a 1660, ya habían explorado toda la región y fundado la mayoría de los pueblos de misión. En la región del río Sinaloa, se fundaron cinco misiones; en el Mayo, siete y, en el Yaqui, ocho. Esto tuvo un impacto directo en la transformación y sedentarización de los pueblos cahítas. Logró asentar a la mayoría de la población y, con ello, se transitó de un formato de rancherías, localizadas principalmente a las vedas de los ríos o en las planicies y, en menor medida, en el somontano de baja y mediana población, a un formato de poblados sedentarios congregados alrededor de la iglesia que, a la postre, serían la base de los actuales pueblos cahítas.

Como hemos dicho, la territorialidad nativa no es sólo la forma física de vincularse a un espacio. Las nuevas congregaciones en pueblos de misión,

hoy llamados “pueblos tradicionales”, introdujeron un cambio en la concepción del universo entre los cahítas. Modificaron un patrón territorial y, en palabras de Spicer:

Cuando los jesuitas con tanto éxito impulsaron la construcción de pueblos, estaban introduciendo no solo una nueva base material de la vida, sino también los cimientos de una nueva concepción del universo. *Huya aniya* pasó a ser una parte especializada de un todo mayor, en lugar del todo mismo. Sin embargo, *huya aniya* no fue remplazado, como sin duda habrían deseado los jesuitas; se convirtió en el otro mundo, el mundo salvaje que circundaba los pueblos. Las casas estaban construidas en ordenamientos más o menos armoniosos en torno a la nueva y única iglesia y sus edificios anexos, como la vivienda y los corrales del misionero. Había menos fusión con el ambiente (Spicer, 1994: 77).

Ahora bien, la conformación del pueblo como nuevo formato territorial no fue un proceso lineal y sin menor resistencia. Después de la expulsión de los jesuitas, los pueblos cahítas y los mayos volvieron, paulatinamente, a la dispersión en rancherías y sus pueblos de misión se transformaron en pueblos mestizos que pronto adquirieron importancia regional. Al paso del tiempo, la población mestiza fue desplazando a la población mayo de estos poblados y fueron obteniendo el control comercial y político; en algunos casos, el control religioso se mantuvo bajo la dinámica de los mayos y a estos pueblos les dieron uso como centros ceremoniales. Entre los yaquis, el proceso anterior sucedió en menor medida, al grado que, en estos pueblos, la mayoría de la población sigue siendo yoeme y la tribu sigue manteniendo un control de las dinámicas internas (Hu-DeHart, 1981). Más adelante, volveremos sobre este proceso y cómo impacta en el contexto actual.

Territorio novohispano rarámuri

Al igual que en el resto del Noroeste, el programa misional trató de congregar a los pueblos dispersos y aislados en rancherías a lo largo y ancho de la serranía chihuahuense. Para ello, instauró las misiones como principales centros de congregación y conversión de la población e impulsó la reconfiguración

del territorio mediante tres grandes partidos o zonas administrativas: Alta Tarahumara, la porción más al norte; Baja Tarahumara, en la región sur, y Chínipas, en la porción occidental. A diferencia de otras regiones del Noroeste, en la Tarahumara, el sistema misional no logró transformar radicalmente el patrón de asentamiento. La dispersión y el aislamiento de los pueblos serranos, principalmente los rarámuri, continuó siendo la forma de habitar el territorio en el periodo novohispano.

Este fenómeno se acrecentó al momento de la expulsión de los jesuitas y generó un proceso muy particular del Noroeste: los centros religiosos deshabitados. Por un lado, varias misiones continuaron siendo habitadas por población de origen hispano y mestizo, hasta convertirse hoy día en grandes polos regionales, mientras que otros, principalmente los pueblos de visita, fueron abandonados y quedaron en relativo aislamiento. Esto dio forma a poblados deshabitados que hoy fungen como centros religiosos y que cada tanto congregan momentáneamente a la población dispersa.

Despoblamiento y pandemia

Una vez instaurado el régimen colonial inició la gradual disminución de la población indígena. El fenómeno de despoblamiento nativo fue clave en el recambio territorial, es decir, la pérdida de población originaria en lugares concretos propició que otras poblaciones ocuparan y demandaran la posesión de dichos territorios. El “*colapso demográfico*” no fue sólo un fenómeno natural, también fue una política de control poblacional de la Corona española. Se debió, principalmente, a la mortandad y el desplazamiento de la población nativa, que fueron el resultado de campañas de exterminio, del trabajo y desplazamiento forzado como mano de obra, y de enfermedades y epidemias hasta ese momento desconocidas por la población nativa.

Sobre las campañas de exterminio, en un primer momento, las expediciones militares estaban enfocadas a la defensa de los nuevos territorios y poblados ante los llamados “indios hostiles” o “indios sublevados”. Incluso, en los territorios más septentrionales, los presidios fungían como contención de las migraciones europeas del norte a sur, pero, ya en el siglo XVIII, las funciones de los presidios se habían ampliado para participar de lleno en la guerra abierta contra los indios rebeldes (Weber, 1992: 204-224). En

palabras del comandante general Felipe de Neve, se buscaba “dar muerte a bastantes enemigos, hacer algunos prisioneros e infundirles y radicarles el terror que ya tienen concebido, acercándose por este medio el tiempo de su reducción o exterminio” (citado en De la Torre, 2009: 72).

La necesidad de mano de obra en las nuevas industrias mineras, ganaderas y agrícolas requirió de población despojada de sus medios de vida y susceptible de ser explotada mediante el régimen de haciendas y repartimientos. Como resultado de las condiciones de vida y de trabajo, hubo una alta mortalidad en estos nuevos centros. A la par que se daba el arribo de nuevos colonos españoles, creció la mortandad entre los habitantes nativos, dando como resultado una inversión en la pirámide poblacional nativa, mientras que los recién llegados aumentaban.

Otro fenómeno que ayudó considerablemente al despoblamiento nativo del Noroeste fueron las nuevas enfermedades y pandemias. Las crónicas registran varias epidemias desde 1593 a 1764 (Reff, 1991). Los nuevos poblados y los enclaves mineros fueron centros de propagación de la enfermedad y las rutas comerciales también colaboraron. En este contexto, las misiones no estuvieron exentas de enfermedad. Daniel Reff, el autor de *Disease, Depopulation, and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764*, menciona cómo, en ciertas zonas, las misiones representaron un foco de propagación de las plagas y enfermedades. Ante esto, los curanderos nativos no podían hacer frente a los altos índices de mortandad. En consecuencia, los misioneros y colonos, que ya conocían las enfermedades, tuvieron mayor control y mejores acciones de contención de las epidemias (Reff, 1991: 181-200).

Mientras tanto, en aquellas otras zonas del Noroeste donde la población vivía dispersa, tuvieron mayor resistencia a las epidemias; al ver esto y por recomendaciones de sus líderes, en algunos casos, los residentes abandonaron las misiones por considerarlas centros de contagio y propagación de la enfermedad. Para la epidemia que azoló la sierra Tarahumara en 1692 y en palabras del Jesuita Neumann: “Los hechiceros se dedicaron entonces a persuadir a los indios que abandonaran sus pueblos y se alejaran del sonido de las campanas, pues según ellos, esas eran la causa de la enfermedad. Les decían que el bautismo era lo que contagiaba a los niños y que los misioneros no eran sino brujos de los españoles” (González y Neumann, 1991: 68).

Veamos cómo todo lo anterior se concretó en una de las regiones aparentemente más despobladas, desérticas y aisladas del septentrión novohispano: la Alta Pimería. Se estima, con base en el trabajo censal realizado por Kino y por Mange (1913), que este partido tenía, para el siglo XVII (1693), alrededor de 20 000 a 30 000 personas. Los trabajos de Sauer (1935) y de Burrus (1971) estiman que la población osciló entre 20 000 pimas y 10 000 papágos (Sauer, 1998: 239). Sin embargo, Kino menciona cómo, años después de este censo, visitó la parte noroccidental y la bahía de Adair, donde encontró a más de 5 000 personas que jamás habían visto a un sacerdote. Es decir, no era una zona despoblada y deshabitada; prueba de ello es el número de almas estimadas por distintas fuentes, así como la cantidad de misiones y pueblos de visita que se fundaron a lo largo y ancho de la Alta Pimería.

Al momento de la expulsión de los *ropas negras* y según un recuento de población encargado por el visitador José de Gálvez en 1768, la Alta Pimería estaba habitada por 2 018 indios y 178 vecinos españoles. Casi un siglo más tarde, el estadista José Francisco Velasco indicaba que dicha proporción se había invertido radicalmente y que la Alta Pimería era una zona predominantemente hispana. Para autores como Robert Jackson, “el ritmo de decrecimiento poblacional en esta zona fue del orden de 54 % entre 1519 y 1700, al pasar de 50 000 a 23 000 indios, cifras que se precipitaron aún más para principios de la década de 1760 cuando solamente sobrevivían cerca de 4 000 indios ahí” (De la Torre, 2009: 70).

En la Alta Pimería hubo, por lo menos, dos grandes epidemias registradas. Aunque es difícil saber o cuantificar el número de gente que falleció, se estima, por los relatos, que fue una verdadera tragedia. La primera, de tabardillo o matlazáhuatl, acaeció entre 1764 y 1765; la segunda, en 1770 y fue resumida, en palabras del fraile Francisco Javier, de esta forma: “envió Dios una enfermedad de unos cursos malignos y sarampión que acabó con buena porción de los indios de las misiones del norte de la Pimería Alta, incluso hasta los márgenes del río Gila” (De la Torre, 2009: 71). A esto se le suman otros registros de “algunos testigos contemporáneos, quienes opinaban que tan sólo por efectos de la guerra y los ataques de grupos hostiles, la población de la provincia de Sonora había descendido de 37 000 a 9 000 habitantes entre 1768 y 1788” (De la Torre, 2009: 78).

El caso de la Alta Pimería ilustra el fenómeno de despoblación en el Noroeste. La pérdida de población nativa debido a actos bélicos, económicos, poblacionales y hasta bacteriológicos diezmaron drásticamente su población durante el periodo colonial. La baja en su densidad poblacional también marcó el inicio y consolidación de nuevas actividades productivas que reconfigurarían el territorio. Las variables que más tuvieron que ver con el proceso de despoblamiento y la diezma poblacional de algunos grupos del norte son: a) pueblos del sur que fueron llevados al norte para poblar, colonizar y fungir como ejércitos; b) colonos españoles o criollos que iban al norte en busca de fortuna, se les dotaba de tierras, animales y mano de obra en los pueblos locales; c) deportación de pueblos guerreros o belicosos, como el caso de los yaquis, seris, apaches y, sobre todo, aquellos que tenían patrones de movilidad, es decir, los pueblos más nómadas o aún cazadores recolectores del septentrión (Hers, 2000: 20-26); d) la alta mortandad de la población nativa por nuevas enfermedades y epidemias procedentes de Europa (Reff, 1991).

3. Territorios nacionales y el segundo ciclo de conquista: el Estado nación

El segundo ciclo de conquista comenzó con la instauración del Estado-nación mexicano y norteamericano y llega hasta el presente. Este largo periodo se caracterizó por varias etapas conflictivas y convulsas. Inicia con la lucha de Independencia para la conformación de un nuevo Estado-nación, urgido por delimitar y salvaguardar sus fronteras, soberanía y territorios (Leyes de Reforma); es sucedida por una revolución interna que derivó, entre otras cosas, en el reparto agrario (Constitución de 1917) y se extiende hasta la época actual.

Durante los primeros años de la joven nación (1830), se dictaminaron leyes que trataban de regular y hacer productivas las tierras de las misiones. Así, inició la adjudicación de tierras a manos de colonos, particulares, empresas (norteamericanas) y, en menor medida, soldados mexicanos. Esto ocurrió en donde hubo misiones o grandes ranchos, que se habían decantado por asentarse en las tierras más aptas para la agricultura o ganadería, con

acceso al agua (Magaña, 2017). Por ejemplo, en las Californias, la Junta de Fomento de los Territorios de la Alta y Baja California informaba, en 1827, al presidente en turno, Guadalupe Victoria, que veía muy desfavorable la continuación de las misiones y que:

La Junta no ha podido persuadirse de que este sistema [el de las misiones] sea el único adecuado para promover entre los gentiles el deseo de la vida civil y social y los primeros rudimentos de ella, y mucho menos que tenga proporción y eficacia para llevarlos hasta su perfección... La conversión de la numerosa gentilidad que ocupa el territorio de las Californias es ciertamente objeto muy digno de la atención de una nación que ha hecho profesión en su Constitución Política de la Religión Católica Apostólica Romana; pero esta religión no debe anunciarse ni propagarse en otra forma que la que prescribió a sus apóstoles y ellos practicaron... La fuerza militar no debe aplicarse ni directa ni indirectamente a este objeto... Por la mansedumbre, afabilidad, docilidad e índole pacífica de los californianos, es de hecho menos necesario para su reducción el aparato militar... El estado en que se hallan las misiones actuales no corresponde a los grandes progresos que hicieron en los principios. Esta decadencia es muy notable en las de la Baja California y bastaría para probar que el sistema necesita de variación y reforma.¹⁴

La situación crítica que vivían las misiones orilló a que algunas fueran atacadas y abandonadas. Luego, con el decreto de secularización de 1833, las propiedades pasaron a manos del Estado y, posteriormente, a particulares o empresas colonizadoras.¹⁵ En pocos casos se reconoció la propiedad a las poblaciones indígenas que habitan en o en los alrededores del pueblo de misión.

A la par, en estos primeros años del Estado mexicano y por la constante amenaza de nuevas invasiones y la inestabilidad política, resultaba imperativo el control del norte del país mediante la salvaguarda de las fronteras y

14. Plan para el arreglo de las misiones de los Territorios de la Alta y Baja California, Junta de Fomento de los Territorios de la Alta y Baja California, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1827.

15. Secularización de las misiones de la Alta y Baja California, Decreto del 17 de agosto de 1833.

los territorios. También urgía conformar gobiernos locales y poblaciones leales con economías productivas al Estado. Se continuó con la política de poblamiento y colonización de tierras baldías bajo nuevos nombres y procedimientos, pero con los mismos fines: poblar y recuperar tierras en desuso o improductivas para el mercado regional y nacional (algunas de éstas pertenecían al territorio ancestral de diversos pueblos nativos).

En este contexto de consolidación de las fronteras y los territorios nacionales, para el caso de los pueblos yumanos y tepimanos fue una etapa histórica radical, puesto que su territorio ancestral y ellos mismos como pueblos se ven divididos por el Tratado de Guadalupe Hidalgo, en 1848, y el Tratado de la Mesilla, en 1853. Ambos acuerdos reconfiguraron drásticamente el territorio septentrional a los pueblos yumanos y óodham. Significaron la partición de un territorio ancestral, la división de un pueblo y la nueva relación con un nuevo actor: el Estado-nación, con sus dos presentaciones, el mexicano y norteamericano.

Al respecto, si nos atenemos a la propuesta de Fontana (1983), la mayoría de los habitantes del pueblo óodham quedaron del lado norteamericano; los akimel (gileños) y la mayor parte de los tohono óodham (pápagos) quedaron del lado norte e hicieron frente a una nueva política que modificaría nuevamente su territorio: el sistema de reservaciones indígenas. Mientras, del lado sur del territorio, quedó la menor parte de la población tohono óodham (pápagos) y pocos hiacéd óodham; los primeros, en la región de Caborca-Sonoyta, y los segundos, en algunas partes del desierto del Altar en México y en Estados Unidos.

En el caso de los yumanos, la nueva frontera afectó drásticamente a los pueblos kumiai y cucapá y, quizá en menor medida, a los pai pai y kiliwa. Los dos primeros se vieron divididos social y territorialmente. En este periodo, buena parte del territorio yumano —que había logrado mantenerse alejado de las misiones o de algunos asentamientos rancheros— quedó bajo el rubro de suelos nacionales, es decir, aquellas extensiones que no pertenecían a corporaciones, pueblos o particulares y, por ende, podían ser cedidas y colonizadas por connacionales o extranjeros. Esta categoría —propiedad nacional— no reconocía la propiedad ni la permanencia de los pueblos yumanos en estos sitios; se pensaban como tierras deshabitadas e improductivas, a

pesar de que las poblaciones asentadas seguían haciendo uso de ellas. El motivo de lo anterior es que los pueblos del norte mantuvieron el formato de bandas familiares nómadas y seminómadas, lo que provocó que, ante la mirada externa de corte estatal, no se les reconociera como comunidades fijas a un territorio y menos como pueblos indígenas (Magaña, 2017).

El territorio kumiai, principalmente la porción de los valles, fue uno de los más perjudicados en estos años. Las tierras ya habían sido afectadas con misiones y ranchos y, posteriormente, se sumaron las concesiones a mexicanos y colonos.¹⁶ No fueron las únicas: esto también ocurrió en el resto del territorio de los otros pueblos yumanos. Además, la actividad ganadera y agrícola se acrecentó en la región, lo que inauguró una nueva etapa económica para sectores de la población yumana que, paulatinamente, se fueron insertando en dichas dinámicas económicas y sociales, al grado de ser considerados como los mejores vaqueros, entre otras cosas, porque conocían, a lo largo y ancho, el territorio.

En estas décadas (1840-1860), en la Tarahumara, se vuelve a impulsar el sedentarismo de la población rarámuri mediante la titulación individual de la tierra. Como en el resto del Noroeste, los conflictos territoriales iban en aumento: nuevos colonos veían, en las “tierras baldías” o habitadas temporalmente por los rarámuri, lugares propicios para asentarse. Esto ocurría principalmente en la región norte de la sierra y en la Alta Tarahumara, donde las condiciones geográficas las hacían atractivas.

El gobierno del estado buscó, mediante la titulación individual de tierras, aminorar el conflicto. A pesar de que en estos años existía la propiedad colectiva de indios, derivado de los pueblos de misión recién afectados por la Ley de 1833, se comenzó la titulación individual con la condición de vivir permanentemente en la propiedad, de sembrar y producir ganado en el predio titulado. A esto se le conoció como mancomunales de indios (González, León, 2000: 79). El proceso de titulación continuó por décadas, bajo la gubernatura de Luis Terrazas hasta la de Enrique Creel, quienes fueron amplios beneficiarios de las Leyes de Reforma.

16. Por ejemplo, Leticia Santiago documenta que, para 1876, se tiene registro de la adquisición de ranchos en el valle de Guadalupe, en territorio kumiai (Santiago, 2007).

Ley de Colonización de 1883

En estos años, aparece nuevamente un fenómeno importante en la configuración de territorios: la colonización de tierras baldías. Uno de los problemas históricos en todo el Noroeste, quizá con excepción de los valles cahítas, fue la baja densidad poblacional, sobretodo de ciudadanos mexicanos. El carácter aislado y poco poblado de las Californias las hacía vulnerables ante ataques e intentos de invasión. Mediante la política de colonización, se buscaba poblar las tierras más desoladas, hacerlas rentables al asentar población fiel a la nación, con buenos hábitos y capacidad productiva. Por ello, se ofertaban tierras a colonos extranjeros que no sólo supieran trabajarlas, sino que introdujeran nuevas técnicas y dinámicas sociales, así como sus valores culturales (protestantismo), los cuales “ayudarían a mejorar” las formas y prácticas locales, como el sedentarismo, el ascetismo religioso y el trabajo agrícola y ganadero.

Las nuevas poblaciones de colonos extranjeros ocuparon tanto las tierras ancestrales de los pueblos, como las de particulares que las vendían o concesionaban. En caso de los yumanos, esto implicó que la población nativa se vinculara a las nuevas actividades productivas como vaqueros, mano de obra o trabajadores agrícolas. En ciertos casos, los pueblos se mantuvieron alejados y sin interés sobre las economías regionales; en otros, la falta de recursos o lo agreste de sus territorios hizo que no se presentara esta problemática; ejemplo de ello es el territorio del pueblo tohono óódham, pues sus tierras eran desérticas y había escasez de agua. Algo similar ocurrió con las agrestes barrancas rarámuri que no posibilitaban ni la agricultura extensiva, ni las grandes zonas de pastoreo.

En contraparte, los valles cahítas fueron de gran interés nacional por su vocación agrícola. Si bien, desde el periodo colonial, ya predominaba la agricultura, se buscaba hacerla más intensiva y rentable a través de inversión en nuevas técnicas productivas y nueva población. Por ello, en 1876, arribaron al actual valle del Fuerte —es decir, a la desembocadura del río Fuerte, en donde se asientan desde hace siglos los pueblos mayos de Sinaloa—, los primeros colonos norteamericanos encabezados por el ingeniero norteamericano Albert K. Owen, con la finalidad de poblar y hacer productivas estas tierras desocupadas y baldías (Gil, 2003).

Entre los yumanos también hubo grandes proyectos de colonización. En 1888, el cónsul mexicano en la ciudad de Los Ángeles, Guillermo Andrade, compró al gobierno mexicano 358 235 hectáreas de la actual ciudad y valle de Mexicali. Apoyado financieramente por empresarios del norte de California, Andrade propuso colonizar con 75 familias europeas y japonesas y 25 mexicanas y generar la infraestructura necesaria (presas, canales de riego, tierras de cultivo, poblados) para hacer productivas estas tierras. Si bien las leyes mexicanas de ese tiempo prohibían a las empresas extranjeras tener propiedades en la franja fronteriza, Andrade firmó convenios con la California Development Company.¹⁷ Posteriormente, esta empresa le vendió a la Colorado River Land Company, que terminó haciendo acuerdos con la Imperial Land Company, misma que colonizó e instauró, en el 1900, una gran área agrícola del lado norte de la frontera llamada Valle Imperial (Berumen, 2013: 39-46).

Como vimos, esta región, ahora en manos de la Colorado River Land Company, ha estado habitada durante siglos por los pueblos cucapá. A inicios del siglo xvii, el jesuita Kino daba cuenta que estos pueblos se asentaban en la ribera del río Colorado, de ambos lados de la nueva frontera. Sin embargo, en este proceso de colonización, sólo se les reconocieron 5 000 hectáreas de las 358 235 que el Estado mexicano vendió a un particular.

Por su parte, en la zona más oriental, en los valles kumiai cercanos a la ciudad de Ensenada, en 1905, llegó un grupo de poco más de 104 familias pertenecientes a la secta molokan, proveniente de Rusia. Mediante la Empresa Rusa Colonizadora de Baja California, las familias Pivovarovoff, Tolmasoff y Babishoff compraron a Donald Barker 13 000 acres por la cantidad de 48 000 dólares, en 1907. Estas poco más de 5 260 hectáreas pertenecían al rancho ex Misión de Guadalupe (Ruíz, 2011: 133-139). Cabe recordar que la Misión de Nuestra Señora de Guadalupe fue una de las últimas misiones fundadas por los dominicos entre los pueblos yumanos —particularmente con los kumiai—, en 1834, durante el periodo del trabajo misional dominico. Esta misión fue construida con el apoyo del gran jefe kumiai Jatñil, quizá

17. Para solventar este requerimiento, la empresa creó la filial mexicana Sociedad de Irrigación y Terrenos de la Baja California. En marzo de 1899, Andrade cedió formalmente los derechos a esta empresa.

perteneciente al clan Kwatl. En 1840, luego de que el gobierno mexicano secularizara las misiones, la misión entró en un periodo crítico y fue atacada, primero, por yumas en 1836 y, finalmente, por los kumiai, comandados por el mismo Jatñil, en 1840, condenándola al abandono y la ruina.¹⁸

Por tal razón y considerando que las tierras de misión pasaron a ser propiedad del Estado, esta extensión de tierra fue dividida entre el Estado, un particular y, posteriormente, con la empresa colonizadora rusa. Los kumiai, que allí habitaban y siguen habitando, no fueron considerados en la repartición o reconocimiento de la propiedad.

Un par de décadas después, en 1921, en los altiplanos chihuahuenses, se dio un fenómeno similar:¹⁹ comenzaron a llegar los primeros anabaptistas al territorio nacional. Los seguidores de Menno Simons ingresaron a los valles de Cuauhtémoc, provenientes de la provincia de Manitoba de Canadá. La Newmann Investment Company poseía, entre varias propiedades, la ex Hacienda Bustillos y, posteriormente, parte de la Hacienda Santa Clara. Si bien estas propiedades no están en el territorio rarámuri de este momento, ilustran el proceso paulatino de pérdida de territorios ancestrales y cómo fueron cambiando de propietarios sin considerar a los pueblos nativos (Dominguez, 2003: 66-70).

Es decir, los nuevos colonos menonitas compraron tierras pertenecientes a haciendas o exhaciendas de particulares o de compañías. Hay que recordar que, décadas antes, entre 1860 y 1910, el régimen de la gran propiedad privada se vio favorecida, entre otras cosas, por las Leyes de Reforma. El latifundio chihuahuense se benefició de la afectación o desamortización de las propiedades de la Iglesia y de las corporaciones civiles (comunidades

18. El ataque se explica en palabras del líder Jatñil dichas a una mujer kumiai de la misión: “No tengas miedo, no he ordenado matar a nadie, aunque mi gente haya matado. Al único que estoy buscando es al sacerdote, porque está bautizando por la fuerza a la gente de mi tribu, para esclavizarlos en la misión, justo en la forma en que tú estás ahora, sin disfrutar de tu libertad y viviendo como caballos” (citado en Garduño, 2010: 198).

19. La política de colonización no fue exclusiva del porfiriato. Ya en el régimen posrevolucionario, en 1921, en la Secretaría de Agricultura y Fomento, bajo el gobierno de Álvaro Obregón, se inauguró una oficina de Colonización para facilitar el ingreso de nuevos colonos y la compra de terrenos. En este marco, ingresaron los menonitas en el centro-sur del estado y se les regresaron parte de las tierras, en el norte del estado, a los mormones que volvieron después de la Revolución.

indígenas). Esto configuró dos grandes formas de tenencia de la tierra a nivel estatal: en el centro-norte, la gran propiedad privada expresada en los grandes latifundios porfiristas, quizá el más conocido el Terrazas-Creel, y, en contra parte, la pequeña propiedad de los mancomunales de indios, localizados en el sur del estado.

Durante el porfiriato (1876-1911), se incrementaron las obras de infraestructura para modernizar al noroeste, así como las acciones de exterminio,²⁰ desplazamiento y deportación en los pueblos nativos. Esta política afectó más a aquellos reacios a entregar sus tierras o a incorporarse a los nuevos regímenes de producción industrial. Fue el caso de los yaquis, mayos y seris, quienes volvieron a sufrir deportaciones y desapariciones, entre otros atropellos. Como resultado, algunos de estos pueblos jugaron un papel importante en la Revolución y en la lucha por la tierra. Otros más se mantuvieron en zonas alejadas e inhóspitas, como los rarámuri en la sierra o los tohono óodham en los desiertos. Los pueblos opatas aparentemente desaparecieron, al igual que los cochimí, en Baja California. En resumen, este fue un periodo de fuerte agresión a los pueblos, en aras del desarrollo y la modernización nacional.

En este ciclo de conquista, el tercero para los grupos yumanos, óodham y apaches que también quedaron del lado norte de la frontera, estos pueblos tuvieron que posicionarse ante otro régimen político que también trastocó la posesión y delimitación de los territorios. El gobierno norteamericano orientó su política a generar zonas de aislamiento, es decir, separar a los pueblos nativos de la sociedad angloamericana, y generó las llamadas *reservation communities*, dotadas de cierto grado de autonomía social y territorial (Spicer, 2006: 343-356).

Reforma agraria

Fue en la Constitución de 1917, a través del Artículo 27, que el Estado mexicano reconoció la propiedad social de la tierra. En este importante artículo constitucional, se establecieron las características de la nueva propiedad

20. Quizá uno de los hechos más lamentables fue el ocurrido, en 1902, en la sierra de Mazatán, en donde el ejército mexicano acribilló a 124 yaquis “alzados” (78 hombres, 26 mujeres y 20 niños) y tomó como prisioneros a 234 (Padilla y Zamarrón, 2015: 46).

social de las comunidades²¹ y se dio inicio a una etapa de distribución de la propiedad: el reparto agrario. Este proceso de reconocimiento y dotación de tierras entre los pueblos del Noroeste es resultado de múltiples factores, en algunos casos, del papel de los pueblos del norte en los periodos previos y posteriores a la Revolución Mexicana.

Desde su inicio, la relación del Estado-nación con los pueblos cahítas se vio marcada más por el conflicto que por la negociación. Esto se expresó en las continuas sublevaciones de yaquis y mayos en defensa de su territorio, desde la segunda mitad del siglo XIX. La respuesta a estos levantamientos fue una política sistemática de guerra, exterminio y deportaciones (Padilla, 2018; Del Paso y Troncoso, 2012). En este marco, estalló la Revolución Mexicana y los pueblos cahítas vieron la oportunidad de canalizar sus demandas por autonomía y territorio. Durante la lucha revolucionaria, ambos grupos continuaron sus movilizaciones y participaron en distintas batallas, pero también se mantuvo la política de deportación, acoso e invasión a los valles y tierras cahítas. Los yaquis, en confrontación abierta, se dispersaron en la sierra y mantuvieron el conflicto de baja intensidad. Una relativa calma vino con el fin de la Revolución y con la dotación de tierras de los ejidos en los valles del Yaqui, Mayo y del Fuerte, en las décadas de los treinta y cuarenta. Sin embargo, como en otros muchos casos del Noroeste, dicha dotación reconoció sólo porciones menores de lo que antes utilizaban.

Durante el periodo de la reforma agraria, se titularon y reconocieron los derechos de algunas comunidades sobre sus tierras y territorios. A la par, se realizó el mismo procedimiento para particulares que así lo demandaban o se dotó de ejidos a muchas comunidades de mestizos que se constituyeron sobre territorios que pertenecían a los pueblos indígenas de la región. En este periodo, también hubo un auge de programas y proyectos de infraestructura, particularmente, presas o hidroeléctricas en la zona cahíta: en los afluentes del río Yaqui, las presas Plutarco Elías Calles y Lázaro Cárdenas, y en el río Mayo, la presa Ruíz Cortines.

21. Entre otras características se le reconoció a la propiedad social la característica de ser inalienable, inembargable e imprescriptible. Lo cual durante un tiempo blindó la posesión colectiva de las mismas.

Algunos pueblos, como los yumanos, vivieron diferenciadamente el proceso de repartición de la tierra, pues se llevó a cabo desde los años treinta hasta mediados de los setenta. En la mayoría de los casos, predominó el régimen de dotación, es decir, se les reconoció como ejidos de manera acotada y sólo hubo un caso de tenencia comunal para el pueblo pai pai de Santa Catarina, en donde hubo misión. Al parcelar estas tierras, se generaron procesos de desplazamiento y de expulsión e, incluso, hubo pueblos que no fueron reconocidos. Por ejemplo, en la zona del valle de Mexicali, toda la parcelación y creación de ejidos se les otorgó a migrantes y colonos provenientes de estados del sur del país.

Durante todo este tiempo (1930-1970), se fue configurando una relación entre los yumanos y el Estado, en el marco de una pujante economía regional. Las poblaciones nativas de las Californias sufrieron un proceso de reducción oficial de su territorio. Si bien, mediante la figura de los ejidos, se les reconocía la titularidad de una parte de él, legalmente les desconocieron la titularidad de otra gran porción. Aunado a la política de colonización que atrajo a nuevos habitantes, los pueblos yumanos se quedaron oficialmente acotados a un espacio menor.

Sin embargo, históricamente, estos pueblos han sabido vincularse a las dinámicas regionales mediante formas flexibles, cambiantes y novedosas. Se adaptaron a una economía colonial y nacional a través de actividades ganaderas, que, de alguna forma, les permitía continuar con cierta movilidad. También, en un contexto binacional, han sabido recrear dinámicas propias en ambos lados de la frontera. Actualmente, es común encontrarlos en distintos lugares de las Californias, no sólo en sus ejidos, sino a lo largo y ancho del territorio que durante siglos han habitado. Allí, laboran como trabajadores de maquila en las grandes ciudades o como vaqueros en los ranchos ganaderos, también como productores en una economía regional activa, es decir, en una diversidad de lugares y con nuevas formas productivas.

Al igual que los pueblos yumanos, los pueblos óodham del desierto sonorense han tenido que entablar una relación ambivalente con el Estado mexicano en la lucha por su territorio. En estos pueblos, el reconocimiento por el territorio ancestral ha tenido la particularidad de no tener presencia permanente en todo el espacio desértico. Esto llevó a que el Estado no reconociera,

ni antes ni después del proceso agrario, las tierras en donde los pueblos han vivido de manera temporal y permanente. Se priorizaron aquellos espacios de residencia permanente, como Quitovac, Pozo Verde y San Francisquito. No obstante, se desconoció una gran parte del desierto del Altar y otras áreas costeras del golfo de California. En ambos lugares, desierto y costa, se siguen realizando peregrinaciones, lo que nos muestra la vigencia de una forma particular de relacionarse y ocupar un espacio, que no es sedentaria y que tiene otras temporalidades.

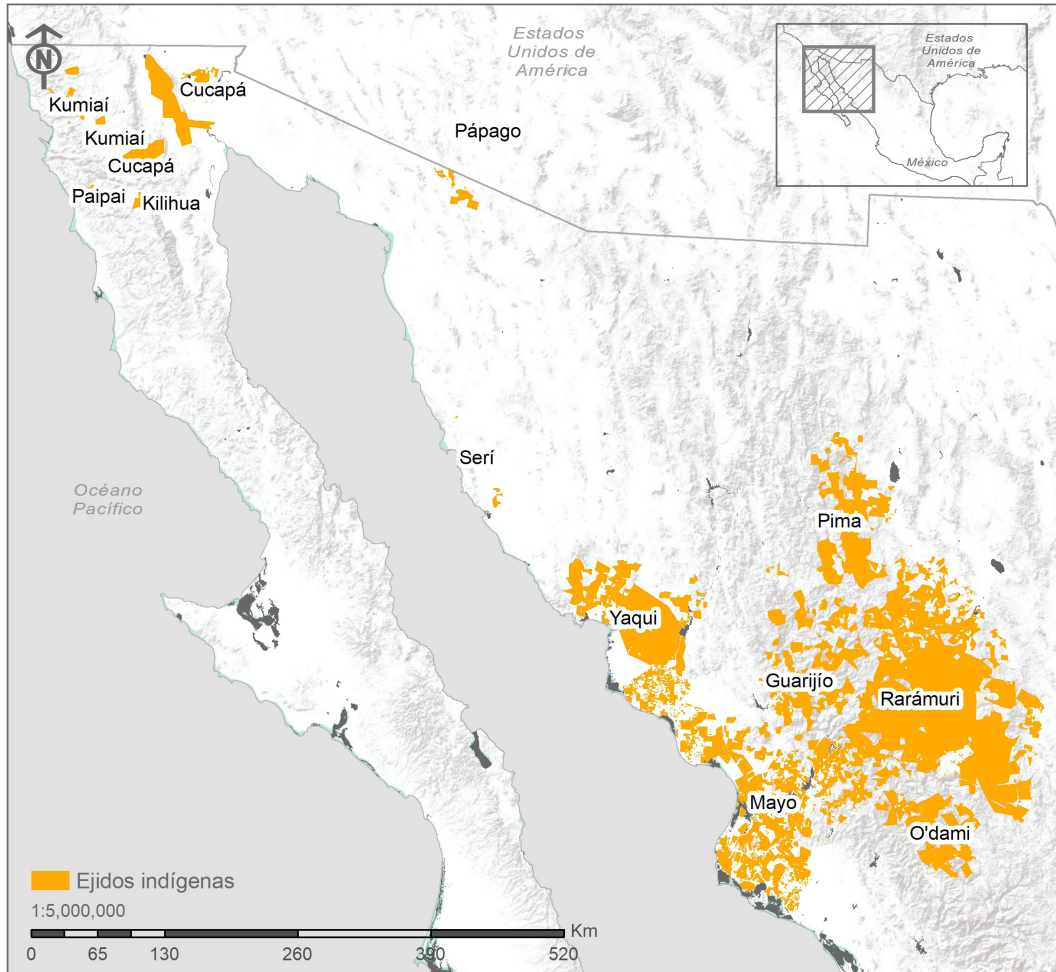
Por su parte, el proceso de reconocimiento territorial agrario en la Tarahumara estuvo enmarcado en los dos grandes regímenes de tenencia de la tierra: el latifundio porfirista y los mancomunales de indios. Ambos se vieron modificados radicalmente por el nuevo régimen agrario. Si bien la Ley Enríquez buscó prolongar la gran propiedad privada con la figura de colonias, la propiedad social en la figura del ejido terminó imponiéndose. Desde 1915, se tiene registró de las primeras solicitudes de la población rarámuri para la titulación y reconocimiento de sus tierras. Los últimos ejidos datan de la década de los sesenta. A lo largo de estas cuatro décadas, algunas comunidades trataron de regularizar sus tierras, en palabras de González y León:

Una gran cantidad de títulos agrarios legalizados en ese periodo fueron desconocidos por la reforma agraria revolucionaria: se cancelaron muchos de los mancomunales de indios, se legalizó la presencia y dirigencia de los mestizos y se impuso el régimen de propiedad ejidal, así como el de bienes comunales, aunque en menor medida, finiquitando el proceso, iniciando un siglo antes, de lotificación individual dentro de los mancomunales de los pueblos (González y León, 2000: 88).

Dentro de la misma cordillera, pero en la porción occidental, hubo pueblos nativos que, a pesar de llevar siglos habitando un lugar, no les fue reconocida su posesión, sino hasta muy tarde. Particularmente, el caso de los makurawe de la serranía sonorensis que, hasta entrada la década de los setenta, se les reconoció su presencia y su territorio en la figura del ejido.

En el mapa 6, podemos ver el panorama actual de la propiedad social de los pueblos del noroeste de México. A primera vista, se observa una mayor

Mapa 6. Territorios agrarios de los pueblos del Noroeste



Fuente: Elaborado por Verónica Lerma, con base en el Registro Agrario Nacional (2005)

concentración de la propiedad agraria en la parte de la sierra Tarahumara y en los valles cahítas, en contraposición a lo que sucede en los desiertos de los óódham y en la zona yumana. También se ven grandes franjas de tierra que, durante el siglo XIX, aún estaban habitadas por pueblos nativos como opatas o pimas altos que hoy no aparecen. Presenciamos un drástico cambio en el mosaico de los territorios de los pueblos del Noroeste, un nueva reducción de los lugares vitales para su reproducción.

Para los pueblos del Noroeste, la reforma agraria representó el reconocimiento de una porción de su territorio, que históricamente se había ido cercando y achicando. Sin embargo y por contradictorio que parezca, también significó el no reconocimiento de otras porciones de su territorio. Es decir, el reconocimiento agrario representó la pérdida oficial de otra parte del territorio ancestral. Para pueblos con tradición nómada, significó también un cercamiento de espacios más amplios por donde transitaban históricamente. Así mismo, introdujo una nueva figura de organización y representación legal: las autoridades agrarias. La asamblea y las autoridades agrarias, en algunos casos, no coincidieron con el sistema de autoridad propio.

El proceso de conformación y reconocimiento de la propiedad agraria configuró problemáticas que se exacerbarán con el paso del tiempo, como los límites territoriales, la transposición de tierras entre pueblos y el no reconocimiento de lugares simbólicos.

El proceso de reconocimiento y dotación de tierras estuvo plagado por una serie de complicaciones político-administrativas. Éstas se pueden resumir de la siguiente manera: los trámites fueron largos y burocráticos; se reconocieron primero a comunidades mestizas campesinas afiliadas u organizaciones agrarias; la delimitación no correspondió a la propiedad preestablecida o se les dotó a nuevos colonos; el Estado no tuvo la capacidad ni el interés de reconocer las dinámicas ancestrales que las comunidades tenían con su territorio y sólo reconoció las zonas habitacionales, sus tierras periféricas de cultivo y pastoreo.

Son estas las condiciones estructurales respecto a la tenencia de la tierra que perfilan los conflictos que analizaremos en los siguientes capítulos. En síntesis, identificamos, por lo menos, cuatro elementos o líneas de análisis que actualmente configuran la tenencia de la tierra en el Noroeste y que han influido drásticamente en los casos por analizar: i) falta de reconocimiento del territorio; ii) reconocimiento parcial o limitado; iii) prioridad a la figura ejidal sobre la comunal; iv) introducción de nuevas formas de organización y representación política.

Mapa 7. Territorios actuales



Fuente: Elaborado por Verónica Lerma, con base en el Registro Agrario Nacional (2005)

4. Territorios indígenas: entre la propiedad y la posesión

Podemos ver que los territorios de los pueblos nativos del Noroeste han ido cambiando a lo largo de los últimos cuatro siglos. Históricamente, ha habido una reconfiguración espacial que se expresa en los ciclos de conquista hasta el actual panorama de dotación y reconocimiento agrario. Dicha reconfiguración no reconoce ni satisface la complejidad de la relación de las

comunidades con su territorio, por el contrario, contribuye al conflicto y legitima procesos extractivos a lo largo y ancho de la región.

En este sentido queremos presentar un panorama actual del territorio ancestral que algunos pueblos poseen, usan y reconocen actualmente más allá del título agrario. En el Mapa 7, se ilustra un ejercicio amplio del reconocimiento que los mismos pueblos hacen de su territorio, tengan o no documentos agrarios que los amparen. Evidentemente, las delimitaciones expresadas en el mapa no se corresponden con las demarcaciones agrarias y van más allá de los lugares que actualmente habitan y poseen. En ocasiones, estos espacios son lugares habitados y ocupados de forma distinta a la residencia permanente. Suelen ser lugares de tránsito, de recolección y pesca y, en ellos, se llevan a cabo actividades económicas o rituales con una temporalidad cíclica que, en ocasiones, se contrapone al sedentarismo agrícola reconocido en materia agraria.

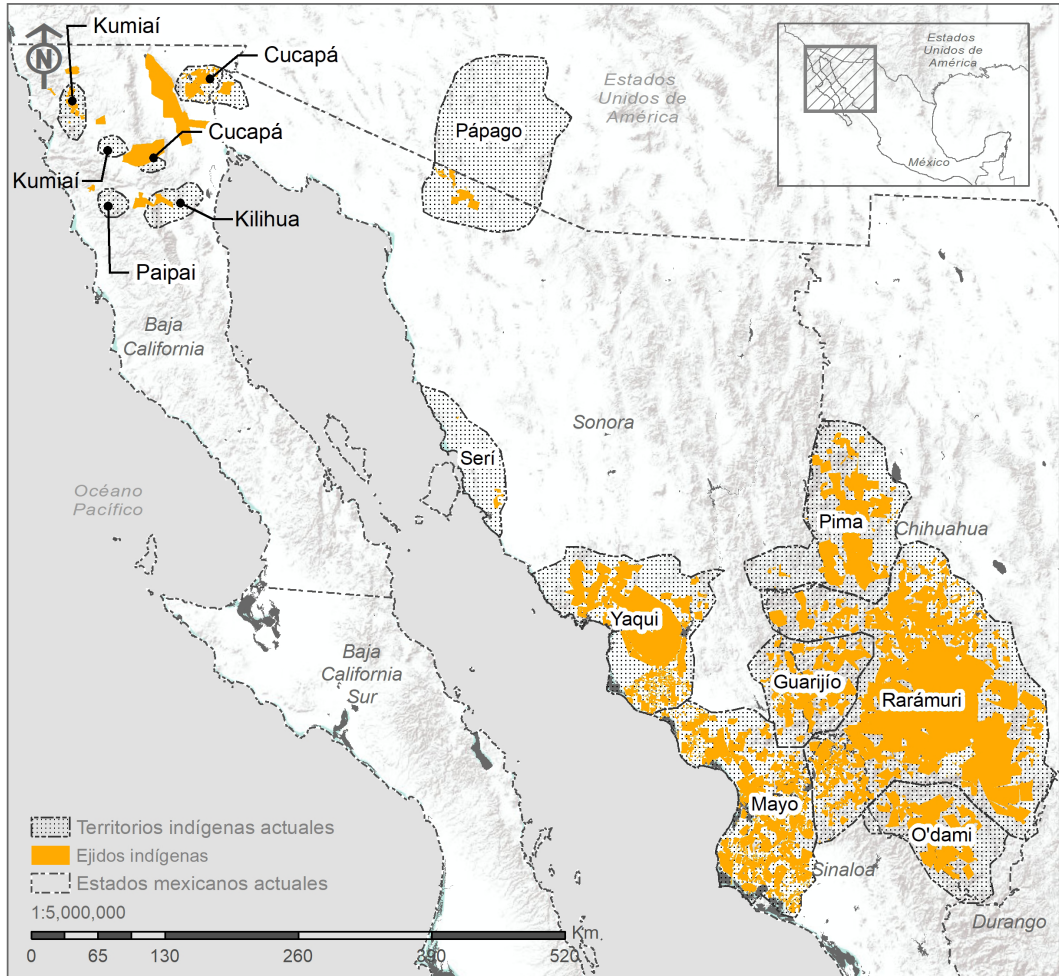
A lo largo de este capítulo, hemos descrito e ilustrado los territorios que, históricamente, los pueblos han ocupado. Esta relación cambiante, maleable, les ha permitido moverse y adaptarse a los condicionamientos que, en cada momento histórico, se les ha impuesto. En el presente, a pesar del reconocimiento acotado en la figura ejidal, los pueblos siguen reproduciendo actividades sobre estos territorios, mantienen su presencia y vínculo con lugares históricamente propios pero no reconocidos.

Finalmente, en el mapa 8, presentamos un breve comparativo de lo que algunos pueblos consideran su territorio ancestral y el territorio agrario. Evidentemente, la posesión de hecho desborda lo reconocido mediante la figura agraria, desborda los reconocimientos que el Estado hace de la ancestralidad y contemporaneidad que los pueblos tienen con sus territorios.

A manera de conclusión

A lo largo de este capítulo, hemos visto cómo en distintas etapas históricas, o ciclos de conquista, la delimitación y reconocimiento de los territorios de los pueblos nativos han ido cambiando y sobretudo achicándose. Bajo el principio de ocupación de tierras baldías, deshabitadas e improductivas,

Mapa 8. Comparativo entre territorios actuales y ejidales



Fuente: Elaborado por Verónica Lerma, con base en el Registro Agrario Nacional (2005)

distintos gobiernos (coloniales o nacionales), durante siglos, han decidido y ocupado territorios habitados por poblaciones nativas. También, durante más de cuatro largos ciclos de conquista, las poblaciones nativas han tratado de mantener los espacios en donde, históricamente, se han asentado y donde, hasta el día de hoy, siguen reproduciendo un estilo de vida, en muchos casos a través de la posesión de hecho. Como hemos visto, no sin conflicto

y con altos costos poblacionales, pero manteniendo una forma particular de entender la relación con su territorio.

Este largo recuento histórico contribuye al entendimiento de los procesos territoriales como fenómenos de larga data que, a nuestro parecer, explican el presente. Estos ejercicios de revisión histórica sobre los territorios, a pesar de las imprecisiones territoriales, son elementos que han servido en la memoria colectiva de los pueblos, son formas de recordar lugares e historias, prácticas particulares como formas de vincularse a ciertos lugares. También son, en algunos casos, pruebas y herramientas jurídicas que ayudan a ilustrar una tenencia y posesión ancestral sobre el territorio en litigios y defensa jurídica.

Con ellos, también vemos que, durante siglos, se implementó una lógica instrumental y productivista sobre estos territorios, en aras del desarrollo y del avance civilizatorio, por sobre la forma particular de los pueblos nativos de relacionarse con su territorio. Esta expresión del principio de superioridad civilizatoria, que no sólo justificó las políticas de colonización y poblamiento de tierras baldías sino las campañas de exterminio a la población nativa, sigue teniendo vigencia en el actual escenario de proyectos de desarrollo energético.

En el siguiente capítulo, analizaremos la situación actual caracterizada por el auge de proyectos en infraestructura energética que se anclan en el territorio, una larga relación desigual entre el Estado y los pueblos nativos, que vuelve a actualizarse bajo nuevos preceptos neoliberales, pero bajo los mismos axiomas de superioridad civilizatoria.

CAPÍTULO III

Entre la explotación y la conservación en el Noroeste de México

En el capítulo anterior, presentamos un panorama sobre los ciclos de conquista que han acontecido en el noroeste de México. Se hizo particular hincapié en algunas etapas históricas y en cómo se han exacerbado las dinámicas de expropiación de tierras y territorios, de explotación y mercantilización de los recursos naturales, de los bienes comunes y de la población originaria. Desde este enfoque, en este capítulo, se analizará lo acontecido en las últimas décadas, particularmente en la llamada etapa neoliberal.

En los últimos treinta años, los pueblos originarios de México y otros actores de la sociedad civil han puesto en la agenda pública el tema de la sobreexplotación y privatización de los recursos naturales por parte del Estado o de empresas nacionales y transnacionales. También se han evidenciado los impactos negativos que estas actividades extractivas causan en las poblaciones locales de todo el país, considerando que es un fenómeno que rebasa las fronteras nacionales. Hay posiciones que tratan esta problemática como una fase más del modelo neoliberal (Harvey, 2007); otras la entienden como un cambio de época llamada Antropoceno o, más específicamente, Capitaloceno (Moore, 20015); y, desde lo local, hay ambivalencia entre si asistimos a una etapa más del largo proceso histórico de conquista y colonialismo o sólo a un momento de desarrollo y progreso regional-nacional. Vale decir que, en los proyectos extractivos, no está claro a qué se debe el incremento de actividades como, por ejemplo, la minería, y menos aún qué las hace diferentes de las actividades extractivas de la Colonia y del México independiente, a lo que se podría sumar la interrogante ¿qué tiene de nuevo o de diferente esta etapa extractiva neoliberal?

En este capítulo, pues, abordaremos las principales actividades extractivas y de conservación que se realizan en los territorios de los pueblos del Noroeste. Para ello, consideramos necesario identificar las causas estructurales que generan este escenario, los cambios en materia jurídica que lo legalizan y, finalmente, la forma en cómo se materializan en lo local: en el territorio.

1. De la acumulación originaria a la reproducción ampliada del capital

Dicen los clásicos que, desde sus inicios y a lo largo de su larga historia, el capital necesitó de la apropiación y explotación de los recursos naturales y del trabajo humano para su desarrollo; que la acumulación forma parte integral de la vida del capital, que es una forma inherente de funcionamiento del sistema. Como dinámica consustancial, la acumulación es un proceso constante, permanente y contemporáneo, que abre nuevos escenarios y modalidades de utilización de los recursos naturales y humanos necesarios según la época y las especificidades de cada momento histórico. Pero ¿a qué nos referimos con proceso de acumulación? En el multicitado capítulo xxiv del tomo I de *El Capital*, Karl Marx proporciona una explicación clara acerca del proceso de valorización del capital, en el cual, primero, el dinero se convierte en capital; luego, genera plusvalía y con ello nuevo capital, materializándose así el círculo vital de generación y acumulación de éste. Pero, para que dicho circuito suceda y siga reproduciéndose, es necesario, por un lado, la valorización del capital mediante la compra de fuerza de trabajo libre y, por otro lado, la existencia de mano de obra desposeída, previamente, de sus tierras y otros medios de vida. Bajo este argumento, la expropiación de los medios de vida —como la tierra, agua, bosques, mares, vegetación, minerales, pero también saberes, conocimientos y prácticas locales— fue necesaria e indispensable para iniciar el proceso de acumulación capitalista.

La expropiación, privatización o cualquier otra forma de desposesión de los medios de vida necesarios para la reproducción social son fundamentales en la acumulación originaria. No sólo es extracción de recursos: a las poblaciones locales les significa la dificultad o, en algunos casos, la imposibilidad de reproducirse mediante sus propios medios de vida; en casos extremos, los vuelve mano de obra disponible. El proceso de acumulación, mediante la expropiación de los medios de vida, genera la obtención de materia prima para la generación de mercancías y también genera una población privada de sus condiciones objetivas de existencia, obligada a vender su fuerza de trabajo para la producción de mercancías.

Marx no olvida enunciar, desde una postura material frente al idilio de la economía política, cuáles han sido los métodos predilectos en la

conformación de la acumulación originaria. Argumenta que “sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato: la violencia, en una palabra” (Marx, 2000: 607). En el mismo sentido, pero años después, Rosa Luxemburgo (1913) enuncia —al igual que el nacido en Tréveris— a la violencia, la opresión y el pillaje como los principales medios de obtención de los recursos materiales y humanos en la producción de mercancías. La violencia ha sido el mecanismo por excelencia para apropiarse de los bienes comunes y recursos naturales, para despojar a las poblaciones de sus medios de vida. Violencia legal o ilegal, basada en las leyes y en las fuerzas del orden o en la ilegalidad y clandestinidad, toda ella orientada al mismo fin: la acumulación y valorización del capital.

Desde sus inicios, el capital necesitó expropiar y despojar a las poblaciones locales de los medios de vida como la tierra, el agua, los bosques, los montes, los desiertos y todo aquello que el proceso de producción de mercancías y valorización del capital precisará en cada momento y lugar histórico. Este fenómeno, también conocido como el *cercamiento de los comunes* fue un proceso violento, independientemente de su carácter legal o ilegal. Dicho proceso, no corresponde a una etapa histórica concreta y superada en la larga historia del capital, es más bien una parte consustancial del proceso de acumulación y reproducción del capital, una actividad contemporánea, que se adecúa a las particularidades del momento y del lugar.

Si bien la extracción de los recursos naturales y humanos necesarios en el proceso de producción de mercancías tiene un papel fundamental en la valorización del capital, también lo tiene el proceso de cuidado y conservación de los recursos, particularmente, cuando la extracción comienza a agotar las fuentes de materia prima y se llega al punto álgido de producción y consumo (Heinberg, 2007). Así, el proceso de producción y explotación descontrolado de los recursos naturales *ad infinitum* plantea una contradicción al mismo sistema: la exacerbación de extracción y explotación de los recursos naturales, que genera los ciclos de valorización y, a su vez, destruye las condiciones básicas que lo hacen posible; esto genera una condición crítica de agotamiento y sobreexplotación de la naturaleza, es decir: la segunda contradicción del capital (O’Connor, 2001).

La paradoja arriba expuesta dota de sentido a las políticas y programas de conservación contemporáneos, íntimamente vinculados a los procesos extractivos, como estrategias que permiten almacenar, administrar y cotizar recursos finitos para el mercado y para la sociedad. La conservación también genera especulación en mercados internacionales, porque se asume como reservas de materias primas de empresas o países, no como bienes indispensables de uso común en lo local (Smith, 2011). Sabemos que no todas las acciones conservacionistas están orientadas a un proceso extractivo y especulativo. Hay múltiples emprendimientos conservacionistas fuera la esfera de valorización del capital; incluso, las principales y más efectivas prácticas conservacionistas han sido las implementadas durante siglos por los mismos pueblos originarios que, a diferencia de las acciones de los gobiernos o por las agencias internacionales, han conservado sus bienes comunes. Por ello, es necesario diferenciar entre la conservación oficial, como programa o política orientada a la valorización en el mercado internacional de la naturaleza, y aquellas prácticas locales de cuidado y respeto por la naturaleza que posibilitan la reproducción de largo plazo de los medios de vida.

Ahora bien, ¿qué hace distinto a este momento histórico, también llamado neoliberal, de la época colonial o del régimen del Estado-nación?, ¿estamos ante las mismas dinámicas de cercamiento de los comunes que narramos en el capítulo anterior?

Al respecto, ha habido propuestas desde el sur, es decir, países y regiones de África o América Latina que, históricamente, han jugado un papel en el mercado internacional como zona de abasto y extracción de bienes y servicios. Estas perspectivas ponen el acento en una serie de particularidades de este momento histórico, que lo diferencian de lo ocurrido en otros siglos; enfatizan la vertiginosa aproximación al agotamiento planetario, ya no sólo regional o nacional, de los bienes naturales no renovables como petróleo, gas y minerales convencionales. Esto, en buena medida, por la creciente e incesante demanda de mercancías y por el salto o desarrollo tecnológico para la exploración y explotación. Ahora, a través de técnicas más agresivas y peligrosas con el medio y con la población, se extraen mayores cantidades de materia prima. Este ciclo también genera que los bienes naturales renovables básicos, como el agua dulce, zonas de siembra, sean cada vez más

escasos y hasta no renovables, es decir, que se conviertan en mercancías o *commodities* con un costo en el mercado (Svampa, 2013). A lo anterior se le conoce como neoextractivismo.

Considerando lo aquí expuesto, en el presente apartado proponemos enfatizar las dinámicas contemporáneas de extracción y de conservación, expresadas en políticas y proyectos públicos y privados en el noroeste de México.¹ Particularmente, un panorama sobre las relaciones sociopolíticas generadas por las industrias extractivas y de conservación —como la minería—, la extracción y traslado de hidrocarburos, la generación de energías renovables que, en por lo menos en los últimos treinta años, han estado activas en el Noroeste. Esto no agota la discusión acerca del momento histórico en el que estamos, pero brinda elementos operativos para abordar la dinámica local del Noroeste y, particularmente, de sus pueblos nativos en los siguientes capítulos.

2. Industrias extractivas y de conservación en el noroeste de México

En las últimas tres décadas, hemos asistido a una revitalización de las actividades industriales relacionadas al manejo de los recursos naturales, bienes comunes y territorios de México. Desde el ámbito de la administración pública, se argumenta que estas actividades son indispensables en los proyectos de desarrollo nacional, que son la base necesaria y urgente de la reactivación y modernización de sectores estratégicos, de un mayor aprovechamiento de los recursos naturales y, por ende, de un considerable aumento en el ingreso económico a las finanzas públicas y el bienestar nacional.²

1. Es importante no limitarse a los llamados “megaproyectos”, porque esto acota la referencia a las obras de gran calado en términos de infraestructura, inversión económica, impacto ambiental o movilización de recursos (humanos, materiales, etc.). Por ello, recuperamos las pequeñas obras (que suelen complementar o incluso contradecir a las de mayor magnitud), pues en ellas también están presentes las dinámicas extractivas y de conservación. En consecuencia, ambas escalas nos permiten analizar diversas problemáticas de despojo y acumulación asociadas al territorio.

2. El silogismo del bienestar social como resultado de mayor desarrollo económico de la nación a partir del uso de los recursos naturales se plasmó en el marco de la promulgación la Reforma Energética 2013, en la Estrategia Nacional de Energía 2013-2027 y en el Plan

Mientras, entre los pueblos del México rural e indígena, el incremento de las actividades extractivas y de conservación ha despertado incertidumbre y preocupación fundamentada. Los pueblos han visto cómo, a diario, se legisla, regula y limita la relación histórica que ellos mantienen con sus recursos naturales y territorio y, en casos más extremos, son testigos de la extracción, contaminación y extinción de sus medios de vida, de episodios violentos para asegurar las obras o recursos, con altos costos humanos y ambientales.

El escenario de los nuevos cercamientos de los comunes fue posible gracias a una serie de modificaciones al marco legal vigente. Estos cambios en materia legislativa buscaron abrir el acceso a los recursos, regular y estipular los mecanismos administrativos, dotar de certeza jurídica a las inversiones extranjeras y, no menos importante, legitimar la política extractiva. En el marco del llamado “Pacto por México” y de la promulgación de la Reforma Energética, hubo una inusitada actividad legislativa. Se reestructuró el marco legal vigente mediante nuevas leyes,³ reformas y modificaciones secundarias a leyes existentes. Asimismo, se generaron nuevos mecanismos legales⁴ para facilitar, promover y priorizar estas actividades extractivas por sobre cualquier otra industria, como la agrícola o ganadera. Según la narrativa del Estado, el conjunto de cambios legislativos, particularmente en el ámbito energético, han sido indispensables para lograr la seguridad energética del país y, en un plazo de tiempo razonable, el desarrollo nacional.

Al paso de los años, hemos comenzado a ver algunos efectos o externalidades negativas de estos cambios legislativos. Un primer resultado es el incremento de estas actividades extractivas y la consecuente proliferación y presencia territorial. Paulatinamente, más zonas del país se ven ligadas con estas actividades del sector energético, dando como resultado más conflictos socioambientales generados por la disputa de los recursos naturales, de los bienes comunes y de los territorios de pueblos y comunidades.

Nacional de Desarrollo 2013-2016.

3. Ley de Hidrocarburos, Ley de la Industria Eléctrica, Ley de la Agencia Nacional de Seguridad Industrial y de Protección al Medio Ambiente del Sector Hidrocarburos, Ley de Energía Geotérmica, Ley de Ingresos sobre Hidrocarburos.

4. Como ejemplo de algunos mecanismos legales que no pasan por un largo proceso legislativo están los decretos presidenciales sobre reservas de agua para el medio ambiente y consumo humano, publicados en el Diario Oficial de la Federación, el 6 de junio del 2018.

Entre las causas más comunes de los conflictos encontramos, en primer lugar, la escasa participación de las comunidades en los procesos de planeación, programación y ejecución de los proyectos sobre sus tierras y territorios. Desde la implementación de los planes de desarrollo y de las políticas energéticas, poco o nada se considera a las poblaciones afectadas; a lo mucho, se menciona la necesidad de consultar a las comunidades para llegar a un acuerdo. Esto devela una clara ausencia en materia de regulación legislativa y una preponderancia de los intereses económicos sobre los derechos sociales y culturales. Además, los proyectos se instauran a pesar de la negativa de las comunidades. En segundo lugar, observamos que, en las situaciones donde se llega a algún tipo de acuerdo para la instalación y operación de actividades, en poco tiempo se incumplen por parte de las empresas y se desisten de las promesas (que no compromisos) de generar empleos y obras para la comunidad, como escuelas, clínicas, centros comunitarios, etc.

Las afectaciones que las obras tienen, desde su inicio, en las actividades cotidianas de la comunidad y en su entorno natural van desde la alteración de los suelos —que los deja infértiles e inhabitables—, la contaminación de los ríos o mantos acuíferos, el acaparamiento y agotamiento del agua, hasta la tala del monte o bosques. Desafortunadamente, algunas de estas alteraciones se vuelven irreparables. En otros casos más, se deben a una total incompatibilidad de visiones del mundo, pues las comunidades no sólo consideran el bienestar económico, sino que sus formas de entender y recrear la vida, así como las relaciones que establecen con su entorno natural, se vuelven fundamentales para la reproducción material y simbólica de los pueblos. Así, la mayoría de las veces se desestiman dichas formas y relaciones de pensar y actuar con su territorio. En los estudios de caso veremos cómo estas causas del conflicto como las afectaciones se presentaron invariablemente.

3. Minería en el noroeste de México

La actividad minera ha estado presente a lo largo de los últimos cuatro siglos en México. Desde la Colonia, se caracterizó por su impulso al proyecto español en el territorio septentrional. Fue el motor que fomentó incursiones

y exploraciones, conquista y colonización, pero, sobre todo, la reconfiguración del territorio norteño, creando nuevos centros de población bajo el formato de enclaves mineros. Esto generó un tipo de economía vinculada a mercados regionales, nacionales e internacionales, mediante la exportación de materia prima; movilizó miles de trabajadores y dotó de identidad a regiones enteras. También fue causa del desplazamiento forzado de poblaciones nativas, mermó y desapareció a población local, al usarlos como mano de obra esclavizada, y, además, ayudó a la propagación de enfermedades y epidemias durante todo el periodo colonial.

En el siglo XIX, la minería mantuvo un papel importante entre las actividades estratégicas de la joven nación mexicana. A la par de los programas de colonización y conquista de los desiertos y valles norteños, la minería conservó un rol fundamental en la construcción de una nación industrial y moderna basada en metales. Si bien, para el siglo XX, tuvo una cierta debacle, no dejó de ser una actividad importante en ciertas regiones y, en lugares concretos, mantuvo presencia y continuó configurando una cultura regional minera, principalmente en las zonas serranas de Sonora, Chihuahua y Durango.

Fue hasta la década de los noventa, con la oleada e implementación de políticas y programas neoliberales en México, que el sector minero comenzó a experimentar un nuevo auge con ciertas particularidades. Por estos años, a nivel internacional, se vivió una revitalización de los capitales mineros y se incrementó la demanda internacional de materia prima por parte de los llamados BRICS⁵ y de las economías emergentes, principalmente asiáticas. A la par, en el ámbito científico, se desarrollaron nuevas tecnologías que permitieron formas más eficaces de aprovechamiento de recursos; el mercado de valores minero facilitó la posibilidad de generar y transferir recursos a esta actividad, por parte de otros sectores que antes no participaban, como los fondos de inversión y de pensiones. También, aparecieron otros factores en el mercado internacional que propiciaron este auge, como la creciente y pujante industria de la construcción de grandes obras y viviendas que demandaba más metales. El desarrollo inusitado de aparatos tecnológicos también ha dado como resultado una demanda de minerales

5. BRICS es la sigla o acrónimo de la alianza económica y política de los países de Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica, creada en el año 2006.

y materias primas, como las llamadas tierras raras o el litio y, no menos importante, la industria armamentista también juega un papel fundamental en la demanda de minerales. Es en este contexto que la minería reapareció con nuevas modalidades temporales y laborales, con nuevas formas de relacionarse con el entorno, de apropiarlo y transformarlo.

Territorio nacional y minerales

La diversidad de México no sólo se muestra en sus expresiones culturales sino también en su amplia biodiversidad y riqueza geológica, expresada en la variedad y abundancia de minerales metálicos y no metálicos. Más allá de las delimitaciones administrativas de la diversidad biológica y cultural, de los valles, mares, desiertos y ríos, en el país subyace una diversidad menos evidente a simple vista. Con base en lo que se encuentra en el subsuelo, existen doce provincias metalogenéticas que cruzan y prefiguran el territorio nacional, más allá de delimitaciones estatales o territorios ancestrales.

Hasta el 2016, se tenían registrados 33 yacimientos minerales de clase mundial, es decir, depósitos que, por sus reservas probadas o estimadas y por su viabilidad de explotación, son de interés internacional. En la Tabla 2, observamos que la mayoría de éstos (26) se encuentran en los estados del noroeste del país —varios de ellos se localizan en municipios y en territorios indígenas como: El Arco, Dolores, El Sauzal, Álamo Dorado y La Herradura—, cinco se encuentran en el centro y dos en el sur del país.

En 2016, con base en datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y del Servicio Geológico Mexicano (SGM), México fue uno de los principales productores mineros del mundo, ocupando el primer lugar en la producción de plata y formando parte de los diez primeros productores de oro, cobre, plomo y zinc. Esta tendencia se ha mantenido durante los últimos cuatro años (FUNDAR, 2017).

Ingresos del sector minero a la economía nacional y finanzas públicas

Desde la década de los noventa, el Estado y las empresas dedicadas a la extracción mineral (nacionales y extranjeras) marcaron la necesidad de abrir y agilizar este sector, para contribuir a las finanzas públicas y a la economía nacional en su conjunto. La importancia que tienen las actividades mineras

Tabla.2 Yacimientos de clase mundial

Entidad	Municipio	Yacimiento	Sustancia
Baja California	Ensenada	El Arco	Cu, Mo
Chihuahua	Aquiles Serdán	Santa Eulalia	Pb-Zn (Au, Ag, Cu, Sn, V)
Chihuahua	Madera	Dolores	Au, Ag
Chihuahua	Saucillo	Naica	Ag-Pb-Zn
Chihuahua	Urique	El Sauzal	Au
Durango	Guanaceví	Guanaceví	Ag, Au.
Durango	San Dimas	San Dimas	Au, Ag
Durango	Santiago Papasquiaro	La Ciénega	Au, Ag
Guanajuato	Guanajuato	Guanajuato	Ag, Au
Guerrero	Arcelia	Campo Morado	Au, Ag, Cu, Pb, Zn
Guerrero	Eduardo Neri	Los Filos-Bermejál	Au, Ag
Hidalgo	Lolotla	Molango	Mn
Hidalgo	Pachuca de Soto	Pachuca-Real Del Monte	Au, Ag
México	Zacazonapan	Tizapa	Ag, Zn, Pb, Au, Cu
San Luis Potosí	Charcas	Charcas	Ag, Zn, Pb y Cu
San Luis Potosí	Zaragoza	Las Cuevas	Fluorita
Sonora	Álamos	Álamo Dorado	Au, Ag
Sonora	Álamos	Piedras Verdes	Cu, Mo
Sonora	Caborca	La Herradura	Au
Sonora	Cananea	Cananea	Cu, Au
Sonora	Nacoziari de García	Pílares	Cu
Sonora	Onavas	Cuatro Hermanos	Cu, Mo
Sonora	Santa Cruz	Milpillas	Cu, Mo
Sonora	Villa Hidalgo	La Caridad	Cu, Mo, Au, Ag
Zacatecas	Chalchihuites	La Colorada	Au, Ag, Pb
Zacatecas	Concepción del Oro	Concepción del Oro	Cu, Au, Ag
Zacatecas	Fresnillo	Fresnillo	Au, Ag, Pb, Zn, Cu
Zacatecas	Mazapil	Peñasquito	Ag, Au, Pb, Zn
Zacatecas	Mazapil	Tayahua	Zn, Pb
Zacatecas	Morelos	Francisco I. Madero	Ag, Cu, Pb, Zn
Zacatecas	Río Grande	San Martín	Au, Ag, Hg
Zacatecas	Sombrerete	Sombrerete	Ag, Pb, Zn, Cu
Zacatecas	Villa González Ortega	San Nicolás	Ag, Pb, Zn, Cu

Elaboración propia con base en FUNDAR (2016: 107), y datos del SGM del 2016.

en el país se considera como un hecho casi incuestionable, pues dicho sector genera “dinamismo” y “bienestar” en la población mediante la creación de empleos, reactiva economías locales-regionales antes deprimidas, conecta mercados internacionales que demandan materias primas, importación y exportación de mercancías, atracción de capitales extranjeros, entre otros, los cuales generan “vitalidad” y “desarrollo” en las finanzas del país.

Años después del anuncio de la Reforma Energética (2012) y de los grandes beneficios que implicaría, bien vale la pena hacer un breve repaso de los logros y aportes de la minería en las finanzas públicas del país. Según las indagaciones realizadas por el Centro de Análisis e Investigación, A.C. (FUNDAR) sobre las actividades extractivas en México, en los últimos 25 años, el volumen de la producción minera ha ido creciendo de manera inusitada. “El caso más extremo es la producción de oro que aumentó casi 10 veces, pasando en este periodo de 10 412 kilogramos (kg) por año a 101 787 kg. La plata prácticamente duplicó su producción, pasando de 2 317 000 kg anuales a 4 308 000 kg” (INEGI, 2017a). De modo que se acrecentó tanto el volumen de la producción, como el valor de la industria (FUNDAR, 2017: 104). Ejemplo de ello son los proyectos mineros que, al 2017, registraron 513 de oro, 199 de plata, 87 de cobre, 70 de fierro, 16 de plomo y 14 de zinc. Este rápido incremento en el sector sustenta la idea de que, en estos últimos años, se ha extraído más mineral que en todo el periodo colonial.

En el informe titulado *Las actividades extractivas en México*, FUNDAR menciona que el Producto Interno Bruto (PIB) nacional no ha crecido de la misma manera en el último cuarto de siglo. Esta contribución se duplicó en términos absolutos, pasando de 257.68 mil millones de pesos, en 1993, a 543.10 mil millones de pesos, en 2016 (INEGI, 2017b).⁶ No obstante, en términos relativos con respecto al PIB nacional, las contribuciones de la minería para todo este periodo sólo han fluctuado entre 0.8 y 1 % en su máximo punto. Éste fue alcanzado tras las reformas al cobro de derechos mineros

6. En el análisis, se menciona el cuidado que se debe de tener al analizar los datos del PIB, ya que se puede encontrar un rubro llamado “minería” que agrupe tanto la minería metálica y no metálica, como la exploración y extracción de petróleo y gas, y los servicios a la minería. En este caso, se presenta únicamente el PIB minero correspondiente a la exploración y extracción de minerales metálicos y no metálicos, excluyendo hidrocarburos (FUNDAR, 2017: 105).

de 2013, aunque la tendencia ya venía subiendo desde su punto más bajo en 2008. En 2016, ascendió a 0.9 % del PIB (FUNDAR, 2017: 105).

En el mejor de los años, 2016, el ingreso del sector minero no llegó al 1 % del PIB, pero, como se ha dicho, México forma parte de los 10 países líderes en la producción de metales. Así, vale la pena indagar ¿cuál es el porcentaje de PIB producido por la minería en estos otros países? En América Latina, según datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), países con niveles de producción muy similares, como Perú, Bolivia y Chile, aportaban desde el sector minero a su PIB el 2.8 %, 6.4 % y el 13.8 %, respectivamente. Por otra parte, en México, en 2016 fue de 0.9 % y, para el 2017, según datos de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP), los ingresos netos recaudados del sector fueron de 0.35 %. Este año, el Estado mexicano recaudó alrededor de 13 254.7 millones de pesos en el rubro de empresas mineras. Cabe mencionar que el 37.5 % de lo recaudado vino de impuestos, mientras que el 62.5 % provino de otro tipo de contribuciones como pago por derecho (FUNDAR, 2017: 111).

Los pagos por derecho han sido la principal fuente de recaudación en el caso mexicano. Cabe recordar que este es un impuesto que se paga al Estado por el uso, aprovechamiento, exploración o explotación de sustancias, minerales y bienes de dominio público. En muchas ocasiones, estas actividades se realizan a través de la figura de la concesión —como en el caso de la minería o energías eólicas y solares— o por asignación —como en los hidrocarburos—. En el periodo de 2006 a 2015, los derechos mineros alcanzaron los 22 397 millones de pesos, lo que representó el 1.3 % del valor total que declaró la explotación minera: 1 714 342.7 millones de pesos (FUNDAR, 2017: 113).

En los últimos años (2016-2019), los aportes de la industria minera a las finanzas públicas han oscilado entre el 0.9 y el 1.0 % del PIB, cosa que dista mucho de los ingresos que las empresas reportan por dicha actividad. Paradójicamente, en casi todos los municipios donde esta actividad manifiesta los mayores ingresos o aumentos en los niveles de producción de algún metal, los índices de desarrollo social o de disminución de la pobreza no sólo decrecen, sino que pareciera que se comportan de manera contradictoria: a mayor producción de metales, menor desarrollo local. Veamos, como ejemplo, lo que sucede con metales como el oro y la plata. En el primer caso, la

mitad de la producción de oro se concentra en los siguientes cuatro municipios: Mazapil, en Zacatecas; Caborca, en Sonora; Ocampo, en Chihuahua, y Eduardo Neri, en Guerrero. De los tres municipios en el norte, dos se ubican en zonas con presencia de los pueblos indígenas tohono óodham y rarámuri. Para el 2015, la producción rondaba los 79 573 millones de pesos, 35 % del valor de la producción total de minerales metálicos (FUNDAR, 2017: 143, con datos de SGM, 2016). En el segundo caso, sucede algo parecido. La producción de plata se concentra en dieciséis municipios, seis de ellos en el norte: Fresnillo y Mazapil, en Zacatecas; San Dimas y Guanaceví, en Durango; Chínipas y Ocampo, en Chihuahua. En todos los lugares mencionados, el nivel de pobreza y pobreza extrema es mayor al promedio nacional (FUNDAR, 2017: 145, con datos de SGM, 2016).

Regulación minera

Según la Ley Minera, en el Artículo 3 y 4 se entiende que las actividades mineras son todas aquellas de exploración, explotación, y beneficio de minerales o sustancias que se encuentran en vetas, mantos, masas o yacimientos (Ley Minera 2014, II de Agosto de 2014, DOF No. 8). Estos yacimientos pueden ser de minerales metálicos y no metálicos, minerales de uso industrial, piedras preciosas, sal, gemas, carbón mineral, entre otros. En 1992, unos meses antes de que se promulgara la Ley Minera también se modificó la Ley Agraria, particularmente el Artículo 27 constitucional, que, entre otras cosas, permitió la división de la propiedad social (ejidal o comunal) y abrió la puerta a acciones como compra, venta y renta de la tierra por particulares. Es pues, en el marco de la firma del TLCAN, que se modificó drásticamente el marco institucional para dar mayor libertad a actividades extractivas como la minería, pero sobre la base del acceso a la tierra.

Desde 1992, se estipula a la actividad minera como actividad de utilidad pública. En el Artículo 6, se establece que “la exploración, explotación y beneficio de los minerales o sustancias a que se refiere esta Ley son de utilidad pública, serán preferentes sobre cualquier otro uso o aprovechamiento del terreno, con sujeción a las condiciones que establece la misma, y únicamente por ley de carácter federal podrán establecerse contribuciones que graven estas actividades” (Ley Minera 2014, II de Agosto de 2014, DOF No. 8).

La utilidad pública, según los criterios expuestos en la tesis jurisprudencial 39/2006 de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, refiere a tres causas concretas: a) la pública propiamente dicha, o sea, cuando el bien expropiado se destina directamente a un servicio u obra públicos; b) la social, que satisface de una manera inmediata y directa a una clase social determinada, y mediatamente a toda la colectividad; y c) la nacional, que satisface la necesidad que tiene un país de adoptar medidas para hacer frente a situaciones que le afecten como entidad política o internacional (SCJN, Tesis: P./J. 39/2006). Los tres criterios mencionados hacen clara referencia a un bien compartido y a la acción de satisfacer necesidades de colectividades. Resulta difícil pensar que las actividades mineras cumplan estos requisitos. Además del carácter colectivo que tiene el concepto de utilidad pública, se estipula como una tarea con carácter preferente. Es decir, que toda la cadena de actividades mineras será preferente sobre aquellas acciones vitales en la vida diaria de pueblos y comunidades, como son la agricultura, la ganadería, la pesca, el pastoreo, el turismo y, por supuesto, todos los usos del territorio material y simbólico que a diario hacen las comunidades.

Cabe mencionar que, en el Artículo sexto, párrafo segundo, modificado en el marco de las reformas y publicado en el Diario Oficial de la Federación en el 2014, se hace mención a que “el carácter preferente de las actividades a que se refiere el párrafo anterior, no tendrá efectos frente a las actividades de exploración y extracción del petróleo y de los demás hidrocarburos, así como frente al servicio público de transmisión y distribución de energía eléctrica” (Ley Minera 2014, II de Agosto de 2014, DOF No. 8). Esto resulta importante porque no sólo estipula frente a qué otras actividades la minería tendría que subordinarse, sino que nos muestra claramente el sentido extractivo tanto de esta Ley como de las reformas en general. Las actividades extractivas en materia de minería y de hidrocarburos, según esta legislación, están por encima de actividades productivas o culturales de las propias comunidades o de otras industrias como la agrícola o la ganadera. Otro ámbito sobre el cual tienen preferencia es el de la conservación. Así, legalmente, todas estas actividades extractivas serán predominantes sobre aquellos decretos de conservación como las Áreas Naturales Protegidas (ANP) u otros formatos de protección comunitarias.

A lo largo de las últimas tres décadas, hemos visto cambios significativos en la legislación nacional que permitieron a la actividad minera mayor acceso a sus requerimientos indispensables, como la tierra, el subsuelo, el agua y la mano de obra. Se le blindó al tipificarla como de utilidad pública y actividad preferente ante casi cualquier otra actividad. También se desincorporaron grandes reservas y operaciones mineras y se eliminó la cláusula que estipulaba que la inversión debiera de contar con un mínimo de 51 % de inversión o capital nacional. Todo lo anterior abrió el mercado y blindó de certeza jurídica a las empresas mineras internacionales y nacionales. Pero, por si esto fuera poco, en el ámbito procedimental también hubo cambios significativos. El proceso de solicitud y otorgamiento de concesiones se simplificaron y ampliaron sustancialmente, a tal grado que de veinticinco años pasaron a cincuenta con otros iguales de prórroga, es decir, cien años de concesión si se mantienen los requerimientos mínimos. Y es en el tema de concesiones que queremos ahondar un poco más, puesto que, con los cambios mencionados, se tuvo un incremento inusitado de solicitudes y otorgamiento de concesiones mineras en territorios de los pueblos originarios.

Concesiones mineras

Nos gustaría iniciar este subapartado aclarando que una concesión minera no implica la extracción. La concesión y la explotación (extracción) son cosas distintas, pero también son secuencias indispensables de un mismo proceso. La concesión implica el derecho que el Estado concede a un particular de explorar y extraer los recursos minerales del subsuelo. El indicador de las concesiones ayuda a ilustrar el comportamiento del sector en distintos ámbitos, como vemos en la tabla de la página siguiente.

Para el 2018,⁷ el SGM reportó la existencia de alrededor de 18 000 minas en el país, de las cuales se estima que más del 60 % se encuentran abandonadas o no operan, menos del 10 % están en operación y un 30 % en exploración o prospección. Entonces, ¿qué importancia tiene tener un título de concesión si no se explota o sólo se hacen estudios de prospección? Este dato resulta importante porque tal parece que la concesión y la explotación

7. Es importante mencionar que, en el periodo de Andrés Manuel López Obrador, del 1 de diciembre del 2018 en adelante, no se otorgaron más concesiones mineras.

Tabla 3. Concesiones y superficie

Año	Concesiones	Superficie
2000	1900	2 559 444.72
2001	2170	5 643 609.23
2002	3761	2 378 271.16
2003	2560	3 140 303.97
2004	2195	6 632 537.18
2005	2896	4 762 763.83
2006	2264	8 377 896.77
2007	2423	6 147 361.42
2008	2152	7 411 637.51
2009	2327	4 014 437.35
2010	1911	4 939 493
2011		
2012		
2013		
2014		
2015		
2016		21 823 782.59
2017		20 630 558.17

Fuente: Elaboración propia a partir del SGM (2018), Bárcenas y Eslava (2013), FUNDAR (2018).

no sólo difieren, sino que pareciera que la concesión tiene un comportamiento independiente de la explotación. En el mercado minero, existe un panorama diferenciado de empresas. Hay empresas que, por su magnitud, pueden movilizar gran cantidad de recursos y hacer grandes trabajos de explotación. Hay otras, llamadas *juniors*, que no pueden hacer lo anterior y su margen de acción está en la detección y prospección de reservas; se dedican principalmente a etapas previas. Estas son las responsables de la mayor parte de las concesiones que, cuando empiezan a ser rentables en su extracción, se venden o negocian con otras empresas. Lo mismo sucede en el ramo de energías eólicas, como veremos en los casos de estudio. Fueron estas empresas *junior* o filiales de grandes consorcios energéticos quienes realizaron los

primeros contratos de concesión, para luego traspasarlos a otras empresas trasnacionales.

De la mano de las empresas que se dedican a las concesiones y/o extracciones, también existe un mercado y bolsa de valores de las reservas comprobadas y de los títulos de concesión. Así, quien detente los títulos de reservas de metales puede accionar en el margen de mercados financieros sin tener que explotarlos. Por ello, resulta importante contar con concesiones de metales y reservas probadas o estimadas, susceptibles de ser, en algún momento, explotables. En contraparte, la concesión como acto administrativo es de suma importancia, ya que desconoce a las personas y las actividades que allí habitan y, en todo caso, se deja a la negociación entre la mina y los titulares de algún derecho agrario el tipo de acuerdo al que puedan llegar. Si esto no sucede, por ley, se puede decretar otro acto administrativo de expropiación.

Concesiones mineras y territorios de conservación

La minería en formato a cielo abierto es una de las actividades extractivas con mayor impacto en el medio. Esto se debe a la exploración, extracción, transformación de minerales, procesos de lixiviados, procesos de separación, generación de residuos o cualquier otra actividad del proceso minero. Implica la grave e irreversible remoción total de la cubierta vegetal, la transformación del suelo, de la orografía y el uso altísimo de agua y su posterior contaminación. Sin embargo, es la que más concesiones y cobertura territorial tiene en el país, por sobre grandes extensiones del territorio orientadas a la agricultura o sobre vegetación natural como bosques, selvas, matorrales y otros endémicos del territorio nacional.

En la legislación nacional, la actividad minera, además de ser de utilidad pública, es preferente sobre cualquier otro tipo de actividad y sobre cualquier tipo de propiedad. Este es el caso de las áreas importantes en la biodiversidad en el país (véase Tabla 4). Aplica tanto para las ANP —federales y/o estatales—, como para las zonas que comunidades, voluntariamente, destinan a la conservación y los humedales de importancia internacional suscritos en la Convención en la ciudad de Ramsar.⁸

8. Esta convención es un tratado internacional del que México forma parte. Protege los humedales de importancia internacional, que suelen servir como hábitat de algunas aves

Tabla 4. Uso de suelo y vegetación concesionada

Uso de suelo o vegetación	Superficie total (ha)	Superficie concesionada (ha)	% concesionado
Agrícola	33,052,822.34	2,022,457.49	6.10%
Pecuario	13,431,146.78	818,335.50	6.10%
Desprovisto de vegetación	5,033,415.35	226,738.76	4.50%
Bosques	34,417,531.60	5,068,167.06	14.70%
Selvas	31,695,362.50	3,424,974.49	10.80%
Matorrales	57,201,392.56	6,642,400.98	11.60%
Vegetación hidrófila	2,612,672.42	54,837.31	2.10%
Otros tipos de vegetación	19,045,771.86	2,532,304.70	13.30%

Fuente: FUNDAR (2018).

Más de setenta de los principales proyectos mineros se encuentran sobre ANP y sitios Ramsar en México y, como vemos en la Tabla 5, más de la mitad se localizan en los estados del noroeste, zonas con población indígena.

Panorama actual de la minería en el noroeste de México

Los datos anteriores permiten ir contextualizando el noroeste de México, al perfilar que buena parte de las concesiones y de las minas activas se localizan en los estados del noroeste. Los estados con mayor número de concesiones mineras se localizan en el norte del país: Sonora, Chihuahua, Durango y Sinaloa.⁹ Asimismo, estos estados tienen el mayor número de territorio concesionado en hectáreas. Esto no necesariamente significa que las minas se encuentren en operación constante; como vemos en la Tabla 6, muchas de ellas están abandonadas o se han reactivado con cierta frecuencia.

Para el caso de los estados del norte del país, en la Tabla 6, observamos que son los que concentran más minas en producción, como proyecto prospecto y reactivadas. Es decir, tienen una mayor dinámica minera en todas sus etapas.

acuáticas y zonas de amortiguamiento y de reproducción de especies.

9. Los otros dos estados con mayor porcentaje de territorio concesionado son Colima, con 39.4 %, y Jalisco, con 21.2 %, con 222 429.66 y 1 655 944.80 hectáreas, respectivamente.

Tabla 5. ANP y concesiones mineras

Entidad	ANP	Ámbito	Número de proyectos mineros	Principal mineral extraído
Baja California	Valle de los Cirios	Federal	2	Cobre, plata
Baja California Sur	El Vizcaíno	Federal	2	Cobre, sal
Baja California Sur	Islas del golfo de California	Federal	1	Yeso
Baja California Sur	Sierra La Laguna	Federal	1	Oro
Baja California Sur	Oasis Sierra de La Giganta	Ramsar	1	Cobre
Chihuahua	Médanos de Samalayuca	Federal	1	Cobre
Chihuahua	Tutuaca	Federal	7	Oro
Coahuila	C.A.D.N.R. 004 Don Martín	Federal	1	Plata
Coahuila	Maderas del Carmen	Federal	1	Fluorita
Durango	C.A.D.N.R. 043 Estado de Nayarit	Federal	1	Plata
Guanajuato	Sierra de Lobos	Estatad	1	Oro
Guanajuato	Sierra de los Agustinos	Estatad	1	Plata
Guanajuato	Sierra Gorda de Guanajuato	Federal	2	Antimonio, zinc
Jalisco	C.A.D.N.R. 043 Estado de Nayarit	Federal	9	Oro, plata
Jalisco	Sierra del Águila	Estatad	3	Oro, plata
México	Ahuacatlán	Estatad	2	Plata
México	Z.P.F.T.C.C. de los ríos Valle de Bravo, Malacatepec, Tilostoc y Temascaltepec	Federal	2	Oro
Michoacán	Mariposa Monarca	Federal	1	Cobre
Michoacán	Zicuirán-Infiernillo	Federal	2	Cobre
Nayarit	C.A.D.N.R. 043 Estado de Nayarit	Federal	4	Oro, plata
Querétaro	Sierra Gorda	Federal	2	Antimonio
San Luis Potosí	Huiricuta y la Ruta Histórica Cultural del Pueblo Huichol	Estatad	3	Plata, oro
San Luis Potosí	Real de Guadalcázar	Estatad	3	Oro, plata, yeso
Sinaloa	Cascada Vado Hondo y Gruta Cosalá	Municipal	1	Oro
Sinaloa	Surutato	Municipal	1	Oro

Sinaloa	Sistema Lagunar San Ignacio – Navachiste– Macapule	Ramsar	1	Plata
Sonora	Alto Golfo de California y Delta del Río Colorado	Federal	1	Trona (Evaporita)
Sonora	Arivechi Cerro Las Conchas	Estatal	2	Oro
Sonora	Bavispe	Federal	3	Litio, oro, plata
Sonora	Sierra de Álamos–Río Cuchujaqui	Federal	1	Plata
Sonora	Ecosistema Sierra de Ajos – Bavispe Zona de Influencia Cuenca Río San Pedro	Ramsar	3	Cobre, oro
Tamaulipas	Sierra de Tamaulipas	Federal	1	Oro
Zacatecas	C.A.D.N.R. 043 Estado de Nayarit	Federal	3	Oro, plata

Fuente: FUNDAR (2018).

Tabla 6. Situación de las minas por entidad federativa

Entidad	Abandonada	Producción	Prospecto	Reactivada	Total
Sonora	2 062	126	1 428	16	3 632
Durango	1 239	108	707	21	2 075
Chihuahua	1 207	69	437	37	1 750
Coahuila	1 220	202	202	17	1 641
Zacatecas	1 272	93	186	16	1 567
Sinaloa	654	23	320	5	1 002
Jalisco	468	58	412	17	955
San Luis Potosí	574	85	182	8	849
Guerrero	498	23	110	25	656
Oaxaca	324	27	266	10	627
Guanajuato	372	58	135	6	571
Michoacán	250	23	161	12	446
Hidalgo	302	16	69	1	388
Puebla	208	44	133	1	386
Nuevo León	272	29	82	2	385
Nayarit	272	8	44	2	326
Baja California	172	8	135	1	316
Querétaro	173	40	75	0	288

Baja California Sur	132	9	98	3	242
México	155	11	63	3	232
Veracruz	52	9	88	0	149
Tamaulipas	83	5	58	0	146
Colima	12	11	57	15	95
Chiapas	19	21	25	0	65
Morelos	23	5	9	0	37
Aguascalientes	20	2	7	3	32
Campeche	1	2	10	0	13
Quintana Roo	3	0	0	0	3
Total	12 039	1115	5 499	221	18 874

Fuente: FUNDAR (2018), con datos obtenidos en SGM (2016).

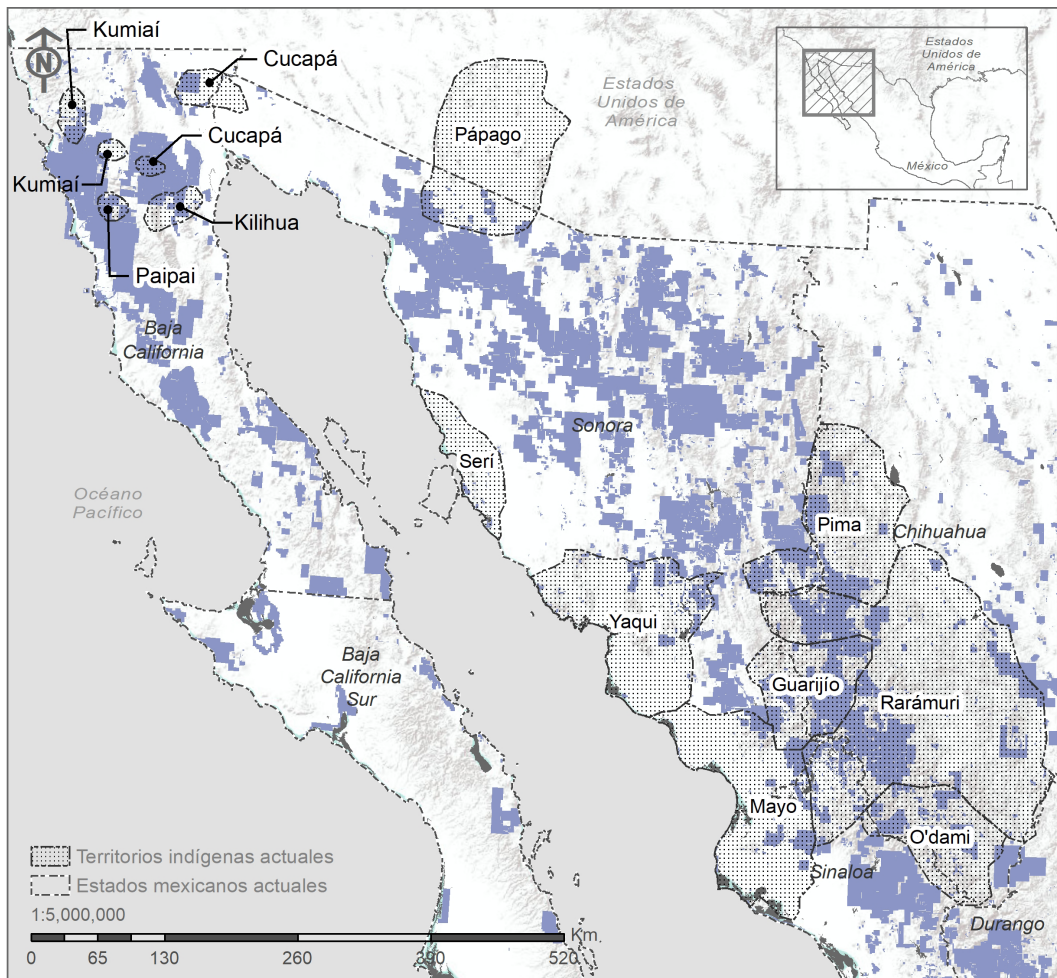
Minería y territorios indígenas

El panorama de las concesiones y de las minas en territorios indígenas del norte del país es alarmante. No sólo porque tienen los niveles más altos de territorio concesionado, sino porque los casos de minas en operación, como se verá más adelante, han sido altamente dañinos para las comunidades y el ambiente, sin que haya acciones por parte del gobierno para sancionar y evitar estos impactos.

Tomando en cuenta las hectáreas de la propiedad social de las comunidades nativas del noroeste de México, y con base en el comparativo hecho por Boege sobre territorios indígenas, encontramos los siguientes datos. Entre los yumanos, de las 68 326 hectáreas que pertenecen a los pai pai, 66 360 están en concesión, es decir, más del 97 % de su tierra reconocida. Algo similar sucede con los kiliwa, que tienen concesionado más del 85 % de su territorio: de las cerca de 27 557 hectáreas del ejido Arroyo de León (Ejido Tribu Kiliwa), 23 479 están concesionadas. Otro caso, no menos grave, es lo que ocurre entre los cucapá, que además de los problemas legales que tienen por ejercer la práctica ancestral de pesca en el Alto Golfo y el delta del río Colorado, aproximadamente 62 214 de sus hectáreas están concesionadas, es decir, 40 % de su territorio. En la sierra Tarahumara, el caso más drástico lo

representan los pimas: de las 53 767 hectáreas que conforman su territorio, cerca de 27 349 están concesionadas, lo que significa alrededor del 50 % de su territorio. El pueblo guarijio con un 33 %, el rarámuri con 24 % y, finalmente, el tepehuan con un 23 % del territorio concesionado (cfr. Boege, 2013).

Mapa 9. Concesiones mineras en territorios del Noroeste



Fuente: Secretaría de Economía (2016).

4. Hidrocarburos en el noroeste de México

Sistema de gasoductos en el norte de México

En el marco de la promulgación de la Reforma Energética y los cambios en materia legislativa hechos por la administración de Enrique Peña Nieto, particularmente en la Estrategia Nacional de Energía 2013-2027 y el Plan Nacional de Desarrollo 2013-2016, se anunció la importancia de los hidrocarburos como eje del desarrollo nacional. Por su parte, en la iniciativa para expedir la Ley de Hidrocarburos del 2014, en la exposición de motivos presentada por el Ejecutivo Federal, se estipulaba que el país tenía un modelo limitado para la explotación y transformación de hidrocarburos, mismo que ponía en riesgo la seguridad energética del país. A la par de las deficiencias del sistema de hidrocarburos, se mencionaba cada vez menos, la disponibilidad de los hidrocarburos y, por si fuera poco, una creciente brecha entre la producción y el consumo de gas natural, gasolinas y petroquímicos.

En el 2012, la Comisión Federal de Electricidad (CFE) informaba que el Sistema Nacional de Gasoductos contaba con una red de 8 358 kilómetros en operación, 322 sin operar y 507 de ramales, es decir, 9 187 kilómetros de gasoductos. Para el año siguiente (2013), las cifras aumentaron a 11 342 kilómetros, los cuales tienen una capacidad de transportar 5 102 millones de pies cúbicos de gas diarios.¹⁰ Esto representa una capacidad menor a la requerida para satisfacer y garantizar el abasto del gas en todo el territorio nacional. Por lo anterior, en el marco de la Reforma Energética, se impulsó significativamente la ampliación de la red de ductos, mediante la inversión pública y privada en la generación de infraestructura y suministro. Según el Programa de Infraestructura 2014-2018, se tenía proyectado ampliar la red para el transporte y suministro del gas natural a 15 160 kilómetros. En el documento *El nuevo modelo energético de México*, se menciona la intención de construir 10 000 kilómetros adicionales de gasoductos. Aunado a ello, también se espera implementar distintos proyectos de generación y conversión de gas natural, como plantas generadoras de energía, licuefacción, regasificación, entre otras.

10. CFE. Libro Blanco. Paquete gasoductos, p. 33. Disponible en: http://159.16.244.43:90/LB%20Gasoductos/GASODUCTOS_Part1.pdf

A la par de todo este sistema de transporte y distribución está la extracción de los hidrocarburos. Esta red trata de conectar las zonas con mayores reservas comprobadas, por lo menos para el norte, para la extracción y, en algunos casos, modificación en plantas. Otros nodos de la red se enfocan a la importación y exportación directa a distintas zonas de Estados Unidos. En este marco, se hizo la licitación para que distintos promoventes, particularmente de capital privado, construyeran la infraestructura necesaria para el adecuado traslado y suministro de los hidrocarburos. En el marco de la Reforma Energética, específicamente en el norte de México, se tiene programada la construcción de, por lo menos, ocho gasoductos —algunos ya edificados, otros en proceso y planeación—, incluidos los ramales. En Chihuahua destacan los siguientes: 1) Ciudad Juárez-El Encino, 2) Ojinaga-El Encino, 3) San Isidro-Samalayuca, 4) Samalayuca-Sásabe y 5) Ojinaga-Torreón; en Sonora se han proyectado cuatro: 1) Sásabe-Guaymas, 2) Guaymas-El Oro, 3) Naco-Hermosillo y 4) Samalayuca-Sasabe, y, finalmente en Baja California destaca el gasoducto Rosarito-Mexicali.¹¹

La participación de la inversión privada juega un papel muy importante en la estrategia federal. Muestra de ello es que la mayoría de los ductos corresponden a empresas particulares diferentes y muy pocos a Pemex o CFE. Entre las empresas y filiales que aparecen como concesionarias de la construcción de los ductos, pero también del suministro del gas, encontramos: a) Sempra Energy,¹² con las filiales de IEnova, Gasoducto Aguaprieta s. de R.L. de C.V. y Energía Sierra Juárez Holding, s. de R.L. de C.V.; b) Fermaca, con la filial de Tarahumara Pipeline s. de R.L. de C.V.; y c) TransCanada, con la filial de Transportadora de Gas Natural del Noroeste (TGNN) s. de R.L. de C.V. El sistema de ductos en el noroeste de México se identifica, por el tipo de materia

11. Sistema localizado en el estado de Baja California conectado a Estados Unidos. Se conecta a la red de ductos (pipeline) de Estados Unidos, desde Yuma, en Arizona, a la frontera con San Diego. Consta de tres segmentos que, en total, tienen una longitud de 302 kilómetros. El primero, de Yuma-San Luis Río Colorado-Rosarito, un ramal hacia el sur que se dirige a la planta Energía Costa Azul cerca de Ensenada y otro hacia el norte que se conecta a San Diego.

12. Sempra Energy tiene en su haber, junto con sus subsidiarias, más de siete proyectos energéticos en el país, que van desde parques solares, plantas de energía y ductos, todos vinculados al mercado del sur de los Estados Unidos (Texas, Arizona y California).

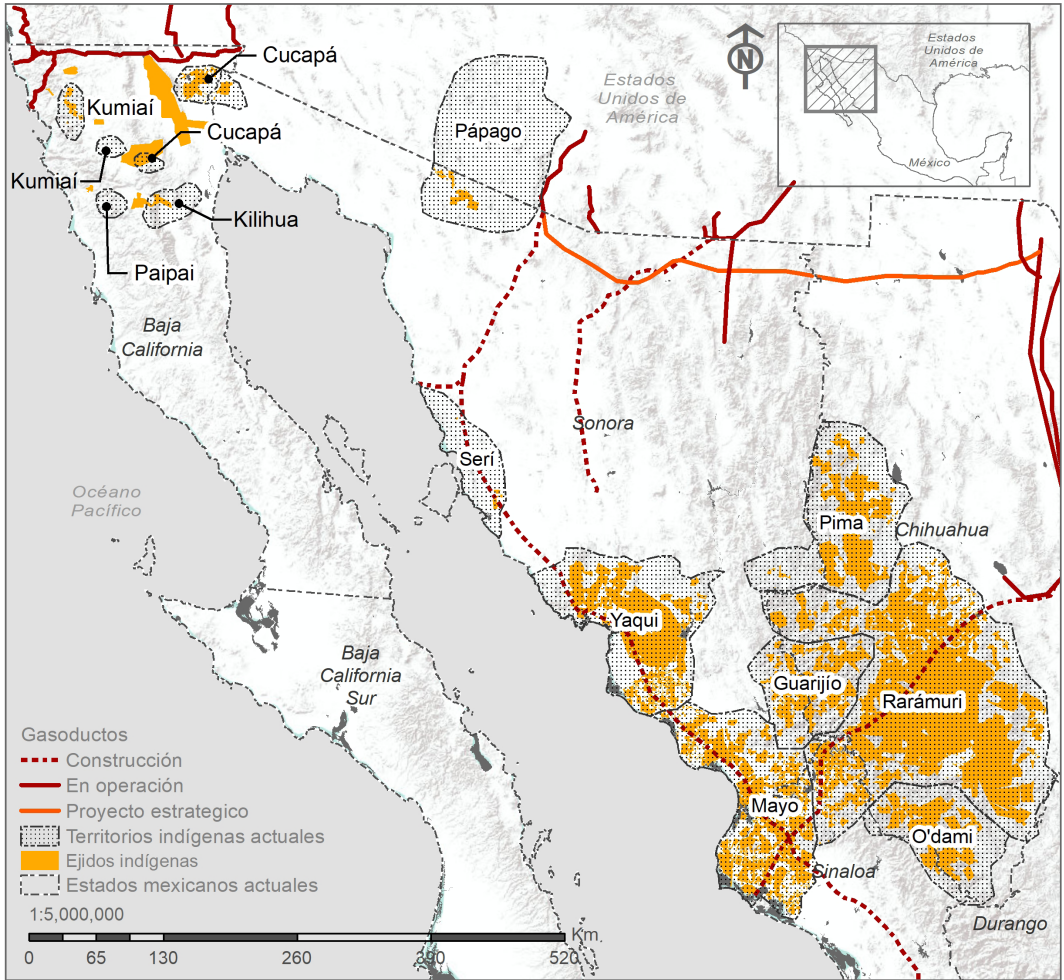
o hidrocarburo que transporta, como gasoducto, oleoducto, oleogasoducto y poliductos. También suele analizarse por la función desempeñada. Así, en una primera etapa, están los de acopio, que son los ductos encargados de recolectar el hidrocarburo desde el subsuelo, es decir, del pozo o del yacimiento a la primera fase de separación o a ciertos sistemas de transporte. En una segunda etapa, están los ductos de transporte y distribución, que se encargan de mover el hidrocarburo entre plantas y zonas de distribución, local e internacional, para la importación o exportación (CartoCrítica, 2017).

El sistema de plantas y ductos del noroeste de México forma parte de un proceso extractivo y de comercialización internacional. Es decir, en zonas no muy lejanas se extrae el hidrocarburo y en otras se procesa y luego se comercializa, conformando un circuito dentro del mismo noroeste mexicano y suroeste de Estados Unidos. De allí la importancia de verlos como parte de una red de proyectos, actividades y de territorios que desborda el nivel local y comunitario.

Como vemos en el Mapa 10, los gasoductos del norte del país, particularmente aquellos asentados en los estados de Sonora, Chihuahua y Sinaloa, forman parte del llamado “Sistema Norte-Noroeste”, proyecto que está dividido en cuatro segmentos: Sasabe–Guaymas, Guaymas–El Oro, El Oro–Mazatlán y El Encino–Topolobampo. Este sistema de gasoductos se conecta directamente a los Estados Unidos mediante el tramo Ciudad Juárez-El Encino. En consecuencia, conecta las zonas de extracción de gas natural, y de otro tipo, desde el noroeste de Chihuahua hasta Texas, donde se le agrega valor y modifica para regresarlo a México rumbo al Pacífico. Un proceso similar acontece en el ramal de El Sasabe-Guaymas-El Oro, en Sonora. Así, según información la CFE, el Sistema de Gasoductos del noroeste tiene como objetivo abastecer las plantas de energía eléctrica y, con ello, abaratar los costos de la electricidad. Para ello, se prevé la importación de gas natural proveniente de Texas a la región norte y de la exportación de gas sin procesar de los estados norteños mexicanos hacia Texas, Arizona y California.

Hacia finales del 2011, los gobiernos de los estados de Sonora, Chihuahua y Sinaloa oficializaron, con la CFE, el Acuerdo de Cooperación

Mapa 10. Sistema de gasoductos en el noroeste de México



Fuente: Secretaría de Economía (2016).

para el desarrollo del Proyecto “Sistema Integral Norte-Noroeste”.¹³ En este

13. Acuerdo de Coordinación para el Desarrollo del Proyecto “Sistema Integral Norte-Noroeste”, firmado por el Gobierno del Estado y la CFE, el 30 de agosto de 2012. Dicho acuerdo buscaba responder a las demandas sociales y políticas que, en su caso, se suscitaran en oposición a las obras de construcción del gasoducto. Además, brindar el apoyo en la gestión ante las diversas instancias estatales, municipales y federales tendientes a la regularización de la documentación jurídica de los propietarios afectados, con el objetivo de obtener los derechos de paso del gasoducto y adquisición del predio para la implantación de la central

marco de acuerdos previos entre instancias de gobierno, empresas y constructoras, sumado a la demanda de energéticos para el sur de los Estados Unidos, inició la construcción de varios ductos en el norte de México, sin aviso ni consulta a los pueblos originarios. Estos proyectos atravesarían sus territorios mediante las líneas de hidrocarburos. Nuevamente, los pueblos y comunidades indígenas fueron marginados del proceso de decisión sobre sus tierras. De la red de ductos en el norte de México, por lo menos, hemos detectado cuatro que pasan por territorios ancestrales de pueblos indígenas del noroeste: a) el gasoducto Encino-Topolobampo, que cruza por territorio rarámuri de Chihuahua y mayo de Sinaloa; b) el gasoducto Guaymas-El Oro, cuyo ramal de empalme atraviesa por territorio yaqui y mayo de Sonora; c) el gasoducto Rosarito-Mexicali, que en su ramal Baja Norte pasa por territorio kumiai de Baja California, y d) el gasoducto Sasabe-Sonora, que va por territorio tohono óodham de Sonora.

5. Energías renovables

En el marco de la Reforma Energética del 2013, y con la finalidad de transitar de un modelo de energías fósiles a energías limpias bajo la retórica de una mejor gestión del consumo energético, se anunció la apertura del sector a la inversión en infraestructura eólica, solar, geotérmica, entre otras. Las energías renovables son nombradas en el documento de la Secretaría de Energía (SENER) por sus bondades ambientales y económicas, ya que tienen su origen en procesos o fenómenos naturales. Sus características primordiales radican en que son producto de un proceso de generación natural y se encuentran de forma continua y periódica; son resultado de procesos o generación de materiales naturales susceptibles de ser captados y modificados en energía aprovechable, a diferencia de las fósiles. Asimismo, al ser generadas naturalmente, se supone, no producen emisiones contaminantes. Las principales fuentes de estas energías son: a) la radiación solar —en sus múltiples formas—; b) el viento; c) el movimiento del agua en cauces naturales o en

de generación eléctrica, así como, realizar las solicitudes de cambio de uso de suelo y licencias de construcción (Guerrero, 2016: 8).

aquellos artificiales con embalses ya existentes; d) la energía oceánica en sus distintas formas —las mareas, del gradiente térmico marino, de las corrientes marinas y del gradiente de concentración de sal, así como el calor de los yacimientos geotérmicos—, y e) los bioenergéticos que determine la Ley de Promoción y Desarrollo de los Bioenergéticos (SENER, 2016: 17). La promoción de energías renovables se traduce en obras de infraestructura como parques solares y eólicos, plantas geotérmicas y termoeléctricas. La puesta en marcha de estas obras implica la generación de infraestructura para transportación y suministro de energía, como gasoductos, oleoductos, termoeléctricas, plantas gasificadoras y otro tipo de instalaciones, todo ello necesario en la circulación de energía o combustibles en todo el proceso.

Parques solares

La energía solar se ha presentado como una alternativa energética limpia, pero que requiere del medioambiente para llevarse a cabo. En la porción serrana de Baja California, territorio ancestral kumiai, se encuentra un espacio natural que tiene una serie de ventajas para implementar este tipo de energía. Por ello, se propuso construir el parque solar llamado “Rumorosa Solar”, que la empresa Energía Sierra Juárez Holding, s. de R.L. de C.V., filial de Sempra Energy, pretende construir para suministrar de energía al suroeste californiano. El proyecto, concesionado a 30 años por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) a la empresa mencionada, forma parte de una estrategia mayor para generar energía solar y eólica en esta región. Para ello, cuenta con los permisos sobre 294 273 hectáreas en el valle de Mexicali y la sierra de Juárez.

El parque solar consiste en la construcción, operación y mantenimiento de un campo fotovoltaico para la generación de energía eléctrica, que contará con una potencia de 53.77 megawatts (MW) —casi 14 megawatts más de lo que originalmente se programó para la planta— y estará conformado por 15 660 paneles fotovoltaicos. Asimismo, contempla una subestación eléctrica elevadora, una línea de transmisión de 69 kilovoltios, con 2.77 kilómetros de longitud y un derecho de vía de 30 metros, para conectarse a la subestación eléctrica denominada “Rumorosa 1” —actualmente en operación—, así como un camino principal de acceso. La superficie total del predio

seleccionado es de 360.9 hectáreas, de las cuales 144.1 corresponden a la superficie para el desarrollo del proyecto.¹⁴ El lugar elegido para éste es la zona conocida como Laguna Salada, particularmente en el ejido Benito Juárez, en las inmediaciones del kilómetro 42 de la autopista Mexicali-Tijuana, a 60 kilómetros aproximadamente del parque eólico “Energía Sierra Juárez”, en La Rumorosa. Entre las acciones del proyecto está la remoción de tierra de las hectáreas contiguas al territorio ancestral cucapá, de la sierra Cucapá y de Laguna Salada.

La compañía Sempra cuenta con varias empresas orientadas a la producción de energía en la península de Baja California. Además del parque eólico “Energía Sierra Juárez”, opera una planta regasificadora de gas natural licuado, en Ensenada, y una central termoeléctrica de ciclo combinado, en la ciudad de Mexicali. Estas últimas se conectan mediante los ductos que atraviesan el estado, conformando el “Gasoducto Bajanorte”, que va de Arizona, pasando por Mexicali hasta Tijuana. También opera la empresa Transportadora de Gas Natural de Baja California (TGN), que conecta a la ciudad de Tijuana con San Diego o con Rosarito. A través de este ducto, se importa o se exporta gas a estas regiones entre países. Finalmente, en el ámbito de la distribución residencial, Sempra también cuenta con la empresa Ecogas Mexicali, que surte de gas natural a usuarios residentes y comerciales.¹⁵ Es decir, la transnacional californiana cuenta con una fuerte presencia en Baja California, Chihuahua, Durango y Coahuila, en el ramo de la generación, almacenamiento, transporte y distribución de gas y de energía eléctrica.

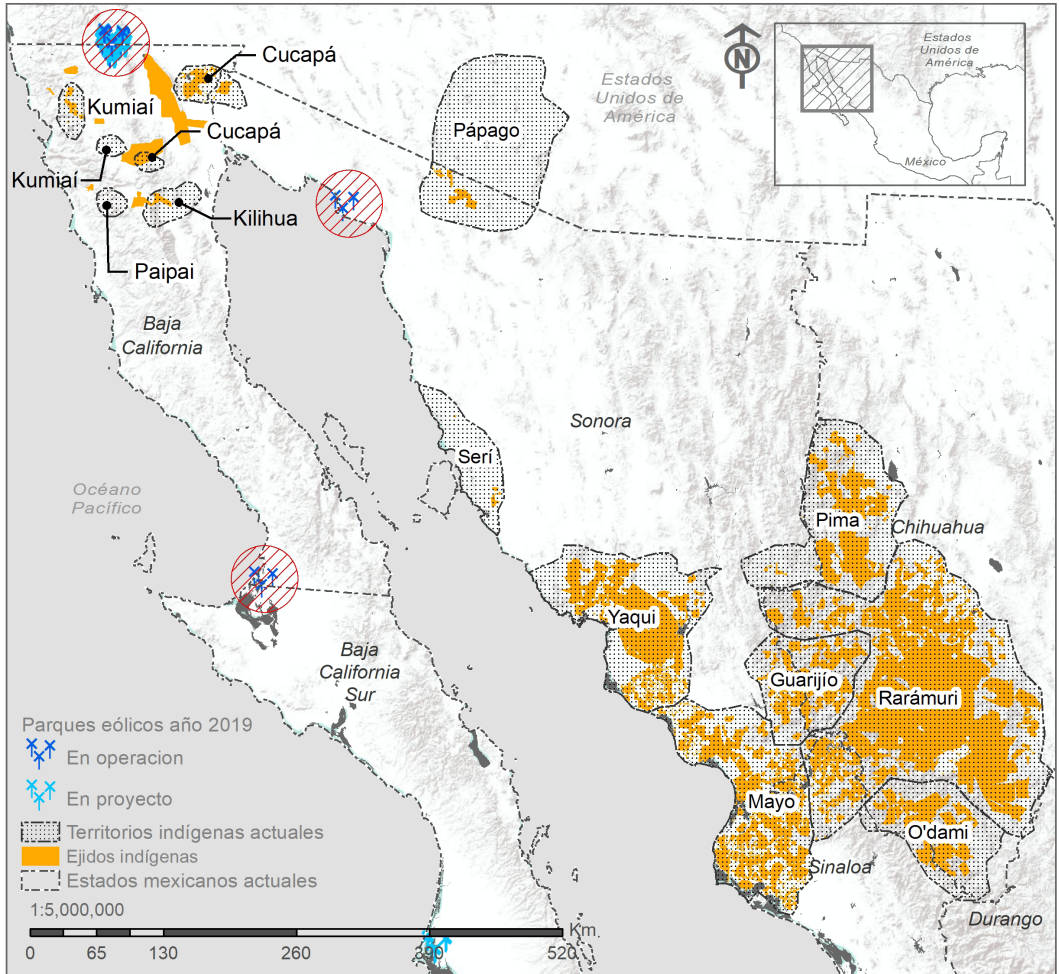
Parques eólicos

Debido a las características geográficas de la porción norte del estado de Baja California, la generación de energía eólica ha sido una actividad en aumento. Los parques se asientan en tierras de propiedad privada y social. En el Mapa II, podemos observar que ninguno de los parques en operación y en proyecto, hasta ahora registrados en la SENER, aparece en territorios de los yumanos.

14. Consultado en <http://www.4vientos.net/2018/03/25/cucapas-ultimo-escollo-de-sempra-y-gobierno-para-imponer-patio-de-energia-solar-en-bc/>

15. <http://www.ienova.com.mx/servicios.php>

Mapa 11. Parques eólicos en el noroeste de México



Fuente: Secretaría de Economía (2016).

Sin embargo, en los territorios de los pueblos yumanos de Baja California, actualmente existen propuestas y proyectos para la construcción de parques eólicos en por lo menos cuatro comunidades: 1) Santa Catarina, de los pai pai, 2) Ejido Tribu Kiliwa, de los kiliwa, 3) Juntas de Nejí y Anexas, de los kumiai, 4) El Mayor Cucupá, de los cucupá. En su gran mayoría, estos proyectos se encuentran en etapas iniciales. Si bien, en algunos casos, han comenzado a construir torres de monitoreo de las corrientes de aire, en otros

no se ha construido nada, aunque ya hay contratos de concesión sobre las tierras para esta y otras actividades extractivas. En el siguiente capítulo, abordaremos el análisis de los casos, que tienen procesos y etapas similares en el ámbito comunitario.

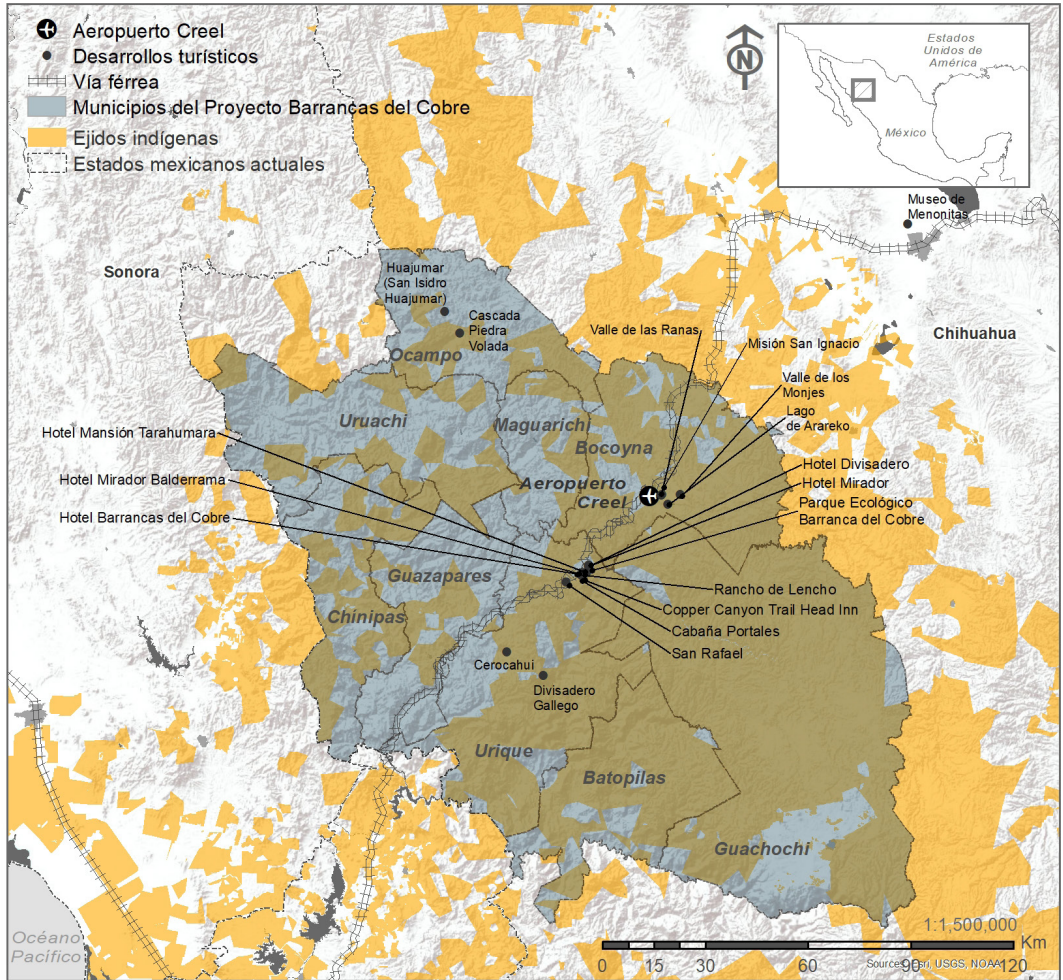
6. Industrias de conservación

Existen distintos esfuerzos conservacionistas en el noroeste del país. Algunos de ellos tratan de mantener una base natural, sea vegetación o fauna, mediante la preservación de especies animales o mediante la protección o reforestación de vegetación, como pinos o flora desértica (ANP, Sitios Ramsar, etc.). En paralelo se han impulsado otras políticas y programas turísticos que, bajo el eslogan de promover el uso y conservación de la naturaleza para el disfrute, la recreación y el descanso de los turistas, han generado nuevas dinámicas de despojo territorial.

Plan Maestro Barrancas del Cobre-Mar de Cortés

El plan se presentó por el expresidente Ernesto Zedillo, en 1995. En su inicio, este proyecto pretendía conectar la sierra Tarahumara con el Mar de Cortés, a través de un corredor escenográfico y turístico. Para ello, contemplaba la utilización de más de dos millones de hectáreas serranas y el uso de las vías de transporte del tren Chihuahua-Pacífico (CHEPE). Durante esta etapa, el proyecto contemplaba la inversión de más de \$1 441 013 272 (un billón, cuatrocientos cuarenta y un millones, trece mil doscientos setenta y dos pesos), monto orientado principalmente a la creación de infraestructura como: a) compra de la reserva territorial (2 %); b) carretera Creel-San Rafael (2 %); c) electrificación (5 %); d) agua potable (presa y acueducto Sitúriachi y Recowata) (25 %); f) urbanización de Creel y planta de tratamiento de aguas residuales (2 %); g) estudios y proyectos (3 %); h) aeropuerto (36 %); i) parque recreativo con un teleférico, dos tirolesas y un teatro al aire libre (20 %); j) proyectos financiados a ejidos y comunidades (2 %); k) gastos generales y publicidad (1 %) y l) aportaciones (2 %) (Guerrero, Villalobos, Quintana, 2016).

Mapa 12. Proyecto Barrancas del Cobre



Fuente: Secretaría de Turismo, Fideicomiso Barrancas del Cobre.

El listado anterior es importante porque, años después del anuncio, las obras de infraestructura, como el aeropuerto, el parque recreativo, la presa y el acueducto, tuvieron un impacto en varias comunidades rarámuri y en sus territorios. En 2009, el proyecto se ajustó a nuevas y menores dimensiones y se enfocó en desarrollar sólo las obras de mayor magnitud. Así, quedó reducido al llamado corredor turístico Creel-Divisadero y al corredor

Basaseachi-Creel-Divisadero.¹⁶ En el marco de esta reconfiguración se emprendieron importantes obras de infraestructura en el corredor turístico. Todo ello bajo un manto retórico que promovió el desarrollo regional mediante el turismo, la creación de fuentes de empleo, el aprovechamiento de los recursos naturales, principalmente el paisaje natural (pero también otros como tierras, agua, maderas), además que de que se buscaría fomentar la participación y autodesarrollo de las comunidades rarámuri allí asentadas.

Hoy en día, las principales obras del proyecto Barrancas del Cobre que mayor conflictividad han representado a la población rarámuri son: el aeropuerto de Creel, el parque recreativo Barrancas del Cobre, las obras para generar y transportar agua potable, así como la presión por las tierras para orientarlas al turismo. Estas obras se asientan, sobre todo, en tres municipios serranos con alta población rarámuri, en tierras de particulares y en ejidos y comunidades sin derechos agrarios. La relación con cada uno de ellos ha sido distinta. El tipo de negociación, acuerdos y montos dependieron de la propiedad, interés, extensión de cada uno. Las principales comunidades afectadas en este escenario fueron Bacajipare, Huetosachi, Mogotavo, Bosques de San Elías Repechique, que a su vez se localizan dentro de los ejidos de San Luis de Majimachi, San Ignacio de Arareko y en la comunidad agraria de San Elías.

Desde su inicio, el proyecto consideró la creación de un órgano operativo sustentado en la figura del fideicomiso. En 1996, crearon el Fideicomiso Barrancas del Cobre y también se consideró la creación de un Consejo Consultivo Regional, como órgano de participación — con representación de los distintos actores locales, incluidas las comunidades rarámuri— y de regulación del proyecto. La creación y funcionamiento del Consejo era condición indispensable para la operación del proyecto, ya que en él se establecían las siguientes bases mínimas para la vinculación con comunidades:

1. Establecer los mecanismos de consulta necesarios para definir y proponer las estrategias de desarrollo regional en su área de operación.
2. Que las inversiones pública y privada se realicen con sujeción a lo

16. El proyecto de los corredores turísticos se acotó a tres municipios serranos: Bocoyna, Urique y Maguarichi.

dispuesto por el Artículo 4º de la Constitución Federal, que refiere a los derechos a la salud, la vivienda y a un ambiente sano.

3. Que el Consejo Consultivo, previa consulta a las autoridades de los tres órdenes de gobierno, a las comunidades indígenas y a la población no indígena de la zona de influencia, formulará cada año la propuesta de inversión social.

La creación del Consejo es importante porque allí se estipulan las llamadas garantías sociales hacia las comunidades serranas. En ellas, se establece, en primer lugar, que la inversión no originará la expulsión de los núcleos indígenas debido a la compra y expropiación de la tierra. En segundo lugar, que los impactos ecológicos, o cualquier acción, no atentarán contra las culturas indígenas si se puede prevenir. En tercero, que las comunidades de la zona podrán participar de los beneficios socioeconómicos como escuelas, centros de atención médica y hospitalaria y servicios básicos municipales. Finalmente, también se considera que las poblaciones indígenas podrán participar en la toma de decisiones que los afectan (Guerrero, 2016: 31).

Si bien, en los planes y documentos del proyecto, se considera la participación de las comunidades y se estipulan garantías sociales, en los hechos sucedió otra cosa. Por ejemplo, la iniciativa se dio a conocer oficialmente en agosto de 1995, a través del discurso inaugural del presidente Zedillo y mediante comunicados de prensa, pero las comunidades no fueron consultadas ni notificadas de la obra y del evento, como se estipulaba en el Consejo. Por el contrario, fue el inicio de una constante violación de los estatutos del Consejo y de derechos fundamentales de las comunidades rarámuri, que analizaremos en el sexto capítulo.

Ilegalidad y violencia

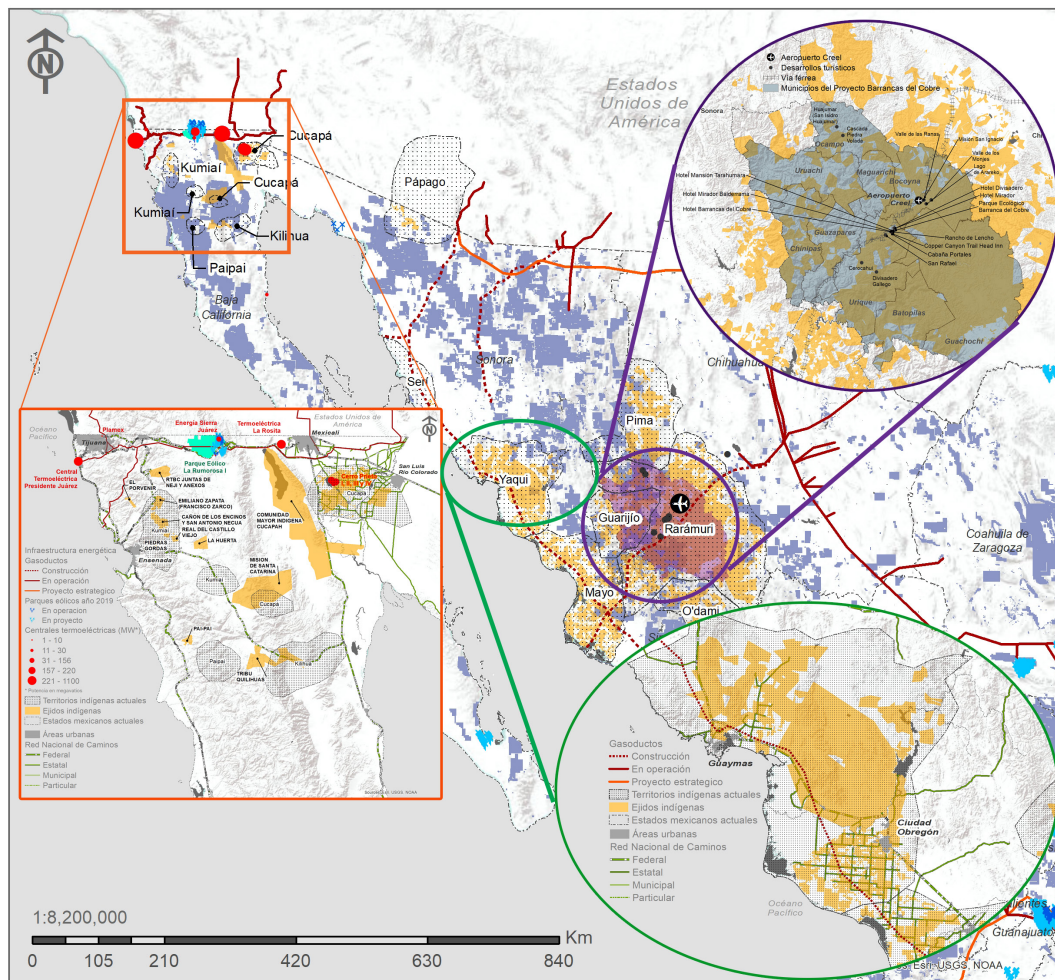
Al inicio del capítulo, mencionamos que la histórica acumulación de bienes y recursos necesitó de un marco jurídico que legalizará dichas actividades. Cuando esto no fue suficiente, la violencia en sus múltiples expresiones reforzó estos procesos. Antes de cerrar este apartado, quisiéramos resaltar que las actividades extractivas en el noroeste de México, como en otras regiones del país, no acontecen únicamente en el marco legal e institucional.

Existen casos donde la extracción o explotación de algún recurso natural se da de manera ilícita, clandestina y por actores vinculados al crimen organizado. La violencia ha sido el mecanismo por excelencia para apropiarse de los bienes comunes y recursos naturales y despojar a las poblaciones de sus medios de vida. Violencia legal o ilegal, basada en las leyes y en fuerzas del orden o en la ilegalidad y clandestinidad, toda ella orientada al mismo fin: el desarrollo y el progreso.

Éstas suelen ser actividades que no cuentan con permiso alguno, que no tienen regulación, no se declaran y que se realizan bajo el amparo de la violencia e impunidad, mediante la amenaza a las comunidades locales y la corrupción de algunas autoridades. Es el caso de la tala ilegal e inmoderada de madera en la Tarahumara y en comunidades como Repechike y Bawinokachi, donde en años recientes la extracción ha sido un problema mayor. El problema es tan grande que los pueblos se han tenido que enfrentar directamente a los talamontes clandestinos para evitar que sigan derribando árboles y deforestando el cada vez más diezmado bosque. Esto ha llevado a enfrentamientos y muertes, sin que la autoridad haya hecho lo necesario para detener estas actividades.

La participación del crimen organizado o de actores directamente vinculados al narcotráfico es un factor recurrente y de suma trascendencia en estos procesos. Dificilmente se ataca a estas organizaciones, es difícil identificarlas y, más aún, controlarlas. Además, utilizan la violencia directa contra las comunidades como forma de amedrentarlas y obligarlas a no denunciar ni movilizarse en la defensa de sus bienes comunes. Su participación y peso regional es amplio e importante. Desafortunadamente, extorsionan, secuestran y comercializan narcóticos, además de que se han vinculado a actividades extractivas de algunos bienes que tienen un impacto directo en las regiones y en las comunidades. También han participado en la negociación de algunos proyectos, han formado parte de las decisiones que les corresponden, única y directamente, a las comunidades y obtienen grandes beneficios económicos de obras como el gasoducto, en ocasiones, a costa de las comunidades. A lo largo de los tres casos de estudio, veremos cómo este actor, el crimen organizado, o actividades violentas (legales o ilegales) se articulan a las problemáticas territoriales.

Mapa 13. Panorama de las problemáticas territoriales



Fuente: Elaboración propia con base en las fuentes citadas en los mapas anteriores.

A manera de síntesis

En este apartado, hemos visto cómo en las últimas tres décadas hubo un aumento de proyectos y actividades orientadas a la extracción o conservación de recursos naturales en el noroeste del país. A la par, se modificó el marco jurídico para legalizar y facilitar que los proyectos pudieran materializarse. Como resultado, asistimos a un Noroeste plagado de proyectos

y actividades de distinta índole, pero con un denominador común: aprovechamiento (vía la extracción o la conservación) de los recursos naturales en territorios indígenas.

En el Mapa 13, podemos observar cómo, a lo largo y ancho del territorio del noroeste de México, distintos proyectos se articulan y configuran un escenario productivo que se expresa en actividades energéticas (eólica o solar), mineras (concesiones y proyectos en operación) o de conservación (turismo y ANP), todo ello acompañado de nuevas obras de infraestructura como carreteras, aeropuertos, presas, hidroeléctricas, gasoductos, plantas de energía térmica, etc.

En conjunto, y como se ilustra en el mapa citado, los emprendimientos locales y regionales tienen claros visos de ser expresiones de un proceso mayor, acaso una nueva etapa de despojo y conquista territorial. Estos emprendimientos se articulan a un mercado nacional e internacional, a un flujo global de producción e intercambio de mercancías, que nuevamente le asigna un lugar al Noroeste y a sus pueblos nativos como regiones de abasto de materias primas.

De nuevo, vemos un Noroeste susceptible de ser utilizado mediante su inserción a la dinámica nacional de desarrollo y progreso. A través de su articulación productiva, se busca aprovechar la riqueza natural que guarda y, con ello, modernizarlo. Aquí cabe preguntarse, ante este escenario, ¿qué papel juegan los pueblos nativos?, ¿cómo responden ante procesos regionales compartidos? Por ello, en los siguientes capítulos, abordaremos el gran abanico de respuestas que los pueblos nativos tienen en aras de mantener los elementos necesarios para su reproducción material y cultural. Analizaremos, mediante tres tipos de sociedades, cómo el mosaico cultural, narrado en los capítulos anteriores, articula y pone en marcha formas particulares de organizarse y vincularse con su territorio y que les han permitido reproducirse por más de cuatro largos siglos de conquista.

CAPÍTULO IV

Las tribus yumanas y Jalkutat

Hace muchos años, cuando aún vivían la primera gente, existió un animal muy grande, la gente del sur que vive en la sierra dice que era un dragón, la gente del norte que vive en los valles cuenta que era una gran serpiente y la gente del este, aquella que vive cerca del río y del mar, dice que era una gran ballena.

El animal devoraba todo, gente y animales, por eso antes había muy poca gente, así cuando una persona no aparecía era porque este animal la había comido. Este ser vivía escondido cerca de un arroyo, por eso mataba mucha gente o animales que se acercaban a beber agua. Eso era lo que contaban los mayores, la gente que vivió hace muchos años.¹

A finales del año 2006, se dio a conocer, en diarios de circulación nacional, la alarmante noticia de que los kiliwa, uno de los pueblos nativos de Baja California, habían decidido extinguirse.² Esta polémica decisión se formalizó en el llamado “pacto de muerte”, presentado y signado por integrantes de esta tribu, en él se acordaba dejar de reproducirse para concretar su extinción física y cultural. El autoetnocidio, según el comunicado, fue la última alternativa que la tribu kiliwa encontró ante la falta de solución por parte del Estado a sus históricas demandas sociales (Caccavari, 2012).

Cuatro siglos atrás, cuando los procesos de conquista y evangelización comenzaban a instaurar el sistema misional en los territorios septentrionales de la península de California, los misioneros jesuitas y dominicos, como

1. El mito de Jalkutat se encuentra presente, principalmente, entre los pueblos pai pai. Entre los kumiai, en el mito de La Creación de Maija awi (la serpiente divina), también existe una versión del ser mítico también llamado Jalkutat y aparece la figura de Jamilkotat. Entre los cucupá, en el mito del águila y la ballena aparece Jalkchach. En estos tres mitos, aparecen los mismos mitemas que desarrollaremos a lo largo de este capítulo. La versión aquí presentada del mito de Jalkutat es resultado del análisis de las versiones mencionadas, algunas recogidas, de manera fragmentada, en campo entre pai pai y kumiai. También se constató con las versiones publicadas por Miguel Olmos (ver Olmos, 2014: 83, 99, 129).

2. Por ejemplo, Heras, A. (21 de noviembre de 2006) Firman kiliwas pacto etnocida ante el desamparo del gobierno panista. La Jornada, <https://www.jornada.com.mx/2006/11/21/index.php?section=estados&article=038n1est#:~:text=Con%20una%20poblaci%C3%B3n%20de%20apenas,tiertras%20y%20la%20indiferencia%20gubernamental>; Martínez, J. (22 de noviembre de 2006) Kiliwas en riesgo de desaparecer, advierten. El Universal <https://archivo.eluniversal.com.mx/estados/63079.html>.

Miguel Del Barco o Juan Jacobo Baergert, daban testimonio de la difícil situación en la que se encontraban los pueblos nativos. Consideraban que aquellas poblaciones que no se integraran al régimen misional y colonial, inevitablemente enfrentarían un proceso de extinción, debido tanto a las difíciles condiciones climáticas como al atraso cultural en que vivían (Del Barco, 1988; Baergert, 1942).

Al inicio de la década de 1970, el antiguo Departamento de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) dio inicio al proyecto titulado “Grupos indígenas en proceso de extinción de la región norte de la península de Baja California”, del cual resultó la obra clásica de Ochoa Zazueta, *Los Kiliwa y el mundo se hizo así* (1978). Dicho proyecto buscaba registrar el proceso de extinción física y cultural de los pueblos yumanos, particularmente de los kiliwa. En los siguientes años, algunas investigaciones con enfoques similares continuaron tratando de registrar las últimas expresiones culturales de estos pueblos.³

El inminente proceso de extinción de los pueblos nativos del actual estado de Baja California, en el caso de los kumiai, cucapá, kiliwa, pai pai y cochimí, parece ser el referente con que, en distintos momentos de la historia y desde distintos ámbitos, se ha abordado el análisis de la situación de estos pueblos. Dicho análisis se ha caracterizado por esbozar un panorama crítico de asimilación cultural, de pérdida de su vestimenta, de sus tradiciones y de su territorio. Estas ideas encuentran asidero y sustento en datos duros, por ejemplo, el demográfico. El censo de población y vivienda de 2010 nos indica que la población yumana en el territorio mexicano no rebasaba las 800 personas.⁴ Poblaciones cercanas, también nativas, como sus vecinos orientales, los tohono o’odham, son más de 30 000 personas (en México, no rebasan

3. En 2006, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) inició el proyecto “Registros etnográficos de los pueblos indígenas del México contemporáneo”, con la intención de producir documentos que apoyen la labor de documentación y actualización de información que lleva a cabo la Dirección General de Investigación del Desarrollo y las Culturas de los Pueblos Indígenas para una mejor elaboración de políticas públicas. Como resultado, se elaboró el Registro Etnográfico de los Pueblos de la Frontera Norte. A su vez, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y distintas instancias han realizado registros lingüísticos de las lenguas yumanas en riesgo y proceso de extinción.

4. Con base en el censo de 2010, los yumanos sumaban 767 habitantes: 145 cucapá, 46 kiliwa, 377 kumiai y 199 pai pai (INEGI, 2010).

las 700 gentes pero, en Arizona, son más de 30 000) y pueblos como el cahíta o rarámuri rondan entre 70 000 y 80 000 habitantes.⁵ Por su parte, la población indígena migrante en el estado de Baja California que se cuenta por miles y miles. Si comparamos estas cifras resulta lógico considerar que los yumanos están no sólo en una evidente desventaja poblacional, sino en un proceso de despoblación.

El difícil escenario demográfico se ve fortalecido, y en parte se explica, por la vertiginosa inserción de los yumanos a la dinámica regional del norte. Hay un proceso de asimilación a la identidad local fronteriza que diluye las particularidades culturales de estos pueblos. Evidentemente, ya no hay una vestimenta tradicional o una economía sustentada en actividades tradicionales como la caza-recolección; por el contrario, la población yumana suele residir en las ciudades y participar laboralmente en el sector servicios. Se encuentran menos en sus poblados de origen, llevando sus vestimentas tradicionales y recreando una vida comunitaria separada del mundo mestizo. Resulta complicado identificarlos y diferenciarlos en contextos urbanos con los parámetros culturales de lengua o vestimenta.

Otra manifestación del escenario actual de estos pueblos se expresa en la relación que guardan con su territorio. Parte de la población ha dejado sus asentamientos tradicionales y se ha trasladado a las ciudades u otras localidades; han dejado de sembrar, de pastorear su ganado y de cuidar sus tierras como lo hicieron sus antepasados. Pareciera, entonces, que han perdido su vínculo o anclaje a la tierra y a sus comunidades. Este fenómeno implica un proceso de despoblamiento o abandono de algunos de sus principales asentamientos;⁶ en la actualidad, algunos se encuentran casi deshabitados, como Ejido Tribu Kiliwas, o, en el mejor de los casos, con poca población, en su mayoría adulta.

Paulatinamente, han ido perdiendo el control de la propiedad y posesión colectiva de sus tierras, sea porque una parte decidió vender sus títulos

5. Los yaquis rondan los 30 000 y los mayos 40 000, mientras que los rarámuri alcanzan los 85 000 habitantes (INEGI, 2010).

6. Es el caso de Ejido Tribu Kiliwa, de Juntas de Nejí y de El Mayor Cucupá, en donde la población es relativamente escasa comparada con otros centros de población mestiza o indígena migrante. Esto no sucede en San José de la Zorra y San Antonio Necua, ambas comunidades kumiai, así como en Santa Catarina, comunidad pai pai.

de propiedad para migrar a las ciudades o porque las invasiones de particulares o de empresarios vitivinícolas o ganaderos han mermado su territorio y recursos naturales. Todo ello ha contribuido al proceso alarmante y gravísimo de pérdida y desvinculación de su territorio, a un debilitamiento de los lazos que los unen a la tierra y a un abandono de las actividades que los anclaban a dichos espacios.

En el escenario de la persistencia cultural y de la defensa de su territorio, los pueblos yumanos, al parecer, no han conseguido grandes logros.⁷ Pareciera que sus demandas y acciones ante las problemáticas territoriales que enfrentan —la invasión de tierras, la implementación de obras sin su consentimiento, el acaparamiento del agua— han sido, por lo menos, aisladas e insuficientes y, en otros casos, desarticuladas, inconsistentes y sin sustento de la población. Hasta se ha llegado a considerarlos como sujetos colectivos políticamente desarticulados, con poca capacidad de organización y acción colectiva sostenida.

Desde la historiografía tradicional también se les ha visto en este sentido. Se ha argumentado que esto se debe a que son poblaciones que, por su naturaleza dócil, fueron incapaces de oponerse de manera beligerante al proceso de conquista española, de representar una resistencia activa y frontal al proceso de dominio colonial y, por ende, iniciaron un proceso inevitable de asimilación cultural e incluso de extinción (León-Portilla, 1985).

Bajo estos enfoques tradicionales y de alguna forma hegemónicos, se piensa a los pueblos yumanos en un proceso inminente y casi inevitable de asimilación cultural, de inserción a la sociedad mestiza, de pérdida de sus particularidades culturales. Se les percibe políticamente incapaces de articular una defensa férrea de su territorio y sus recursos naturales; socialmente desarticulados y conflictuados por divisiones internas, que les prohíben o dificultan actuar y decidir de manera colectiva bajo un mismo fin, y, por si fuera poco, desvinculados de la tierra, sin un anclaje territorial y agrícola que sustente su vida en comunidad.

7. La excepción a esto es la movilización, por parte de los cucapá, ante el decreto de reserva del Alto Golfo de California y el delta del Río Colorado ampliamente documentado (ver Navarro, Bravo, López-Sagástegui 2015). Sin embargo, aquí nos referimos a lo que sucede entre los kumiai, kiliwa y pai pai, quienes han sido afectados principalmente por proyectos eólicos y territoriales.

De acuerdo con algunas ideas plasmadas en las crónicas misionales del siglo xvii, algunas investigaciones antropológicas del siglo pasado, los datos demográficos e, incluso, las mismas declaraciones de los pueblos kiliwa, se fortalece la idea de que, probablemente, estamos presenciando el ocaso de una de las últimas sociedades tribales del país, que, como hemos visto, tienen un origen nómada sustentado en prácticas de caza-recolección y que descienden del joven guerrero que luchó contra la gran serpiente llamada Jalkutat. O, tal vez, no...

1. *Jalkutat* y la amenaza actual

Si bien hemos dicho que la situación actual de las tribus yumanas es de por sí difícil, pues a diario viven un complejo escenario que entorpece su reproducción cultural, aún no hemos profundizado sobre otras complicaciones derivadas de las obras de infraestructura que se realizan alrededor de estas poblaciones. En capítulos anteriores, mencionamos el complejo escenario al que asisten los pueblos nativos del noroeste de México, contexto caracterizado por una mezcla de actividades y proyectos extractivos y de conservación, como la minería, el transporte de gas o petróleo a través de ductos, la generación de energía a través de parques eólicos o solares que conllevan la implementación de obras de infraestructura, así como la sobreexplotación de los recursos hídricos, la constante invasión de tierras o la veda o restricciones a la pesca.

Si bien las problemáticas son varias y de distinta índole, en el presente apartado hemos decidido darle continuidad al tema de la generación y transportación de energía, debido a que es proyecto regional de gran calado que ha abarcado todo el noroeste de México, atravesando sierras, desiertos, valles y costas, pasando por las tierras de pueblos nativos u originarios. Por ello, en las siguientes líneas, nos referiremos principalmente a lo que acontece con la generación de energía eólica y solar, así como con el sistema de gasoductos, que ha sido edificado entre los territorios kumiai, kiliwa y pai pai, particularmente, en las comunidades kumiai de San José de la Zorra y Juntas de Nejí; la comunidad kiliwa de Tribu Ejido Kiliwa, y la comunidad pai pai de Santa Catarina.

Sistema de gasoductos en Baja California

La red que conforma el sistema de ductos en Baja California es un entramado de plantas generadoras de energía solar, eólica, regasificadoras y termoelectricas, que conectan los mercados de oferta y demanda del sur de Estados Unidos con el norte de México. Este sistema de ductos cruza por valles, sierras, desiertos, zonas de cultivo, rematando su paso cerca de zonas habitacionales. Pertenecen a varias empresas nacionales e internacionales, como San Diego Gas & Electric, IEnova, Transportadora de Gas Natural, entre otras, muchas de las cuales son subsidiarias o forman parte del emporio de energía norteamericano Sempra Energy.

Este sistema también ha sido llamado Bajanorte porque cuenta con dos principales gasoductos que miden más de 300 kilómetros de longitud y cruzan con orientación este-oeste el norte del estado. Como podemos observar en el Mapa 14, el sistema inicia cerca de Yuma, Arizona, y pasa por Mexicali para seguir, con orientación hacia el oeste, rumbo a La Rumorosa; posteriormente, enfila hacia el Pacífico, donde se bifurca hacia el norte y hacia el sur. La parte norte conecta a Rosarito⁸ con Tijuana y San Diego y la parte sur va directo a la terminal de gas natural licuado de Ensenada. El tramo principal comienza en Ehrenberg, Arizona, justo en la planta de la empresa norteamericana El Paso Natural Gas Co.; cruza la frontera sur hacia Mexicali, cerca del poblado llamado Los Algodones, para luego conectarse con Transportadora de Gas Natural (TGN), en el sur de Tijuana. El segundo tramo inicia en la terminal de gas natural licuado de la empresa Energía Costa Azul, en Ensenada, y se dirige hacia la interconexión en El Carrizo, muy cerca de la ciudad fronteriza de Tecate.

La empresa Transportadora de Gas Natural se encarga del tramo de Rosarito, Baja California, a Otay-Mesa, California, que traslada este combustible de la termoeléctrica al mercado de Mesa, California, mediante la empresa San Diego Gas & Electric. El objetivo de este tramo es surtir y satisfacer la demanda de energía del norte de Baja California, aunque también considera la exportación de energía de México a Estados Unidos, según se requiera. Finalmente, en el ámbito de la distribución residencial, Sempra

8. En Rosarito se localiza la Central Termoeléctrica Presidente Juárez de la CFE.

cuenta con la empresa Ecogas Mexicali, que surte de gas natural a usuarios residentes y comerciales de esta ciudad fronteriza.⁹

El sistema Bajanorte forma parte de un conjunto de gasoductos que abarcan gran parte de la región noroeste, pues incluye los edificadas en territorios rarámuri y cahíta, que analizaremos en los siguientes capítulos. Este macrosistema se conecta al mercado norteamericano no sólo a través de la circulación de energéticos, sino también de capital norteamericano. En consecuencia, el auge de la inversión en materia energética se debe al impulso generado por las llamadas reformas estructurales (cfr. Capítulo 3). Si bien Bajanorte forma parte del sistema de gasoductos del noroeste, en su singularidad reviste una serie de particularidades respecto a lo que sucede con los pueblos cahíta y rarámuri.

El trazo original de los ductos no pasa sobre las tierras de propiedad social de los yumanos, como sí sucede en los casos de los pueblos cahíta y rarámuri, asentados en los valles de Sonora y en la sierra de Chihuahua. La presencia “no invasiva” del trazo del gasoducto pareciera una justificación suficiente para que no se les haya considerado y consultado en la planeación del proyecto. La Secretaría de Energía (SENER) y la Comisión Federal de Electricidad (CFE) consideraron que las comunidades no cumplen con los requisitos para ser consultados, debido a que no tienen una afectación directa por la obra, ni la titularidad de las tierras por donde pasa el ducto. Esto desestimó cualquier posibilidad de defensa legal y movilización. A su vez, la mayoría de los pueblos no se sintieron afectados ni aludidos por este proyecto.

Sin embargo, como dijimos en el Capítulo 2, el territorio ancestral de estos pueblos va más allá del reconocido, por la vía agraria, por parte del Estado mexicano, ya que sus prácticas de movilidad entre valles, costas, sierras y desiertos, históricamente, han configurado un territorio mayor que desborda el reconocido por la figura agraria del ejido o bienes comunales. Por ello, cabría preguntarse si acaso esta falta de respuesta de los pueblos frente al proyecto energético ¿es una confirmación de su actitud pasiva o simplemente no les afecta y por ello no se involucraron en el proyecto? Volveremos a esto más adelante.

9. <http://www.ienova.com.mx/servicios.php>

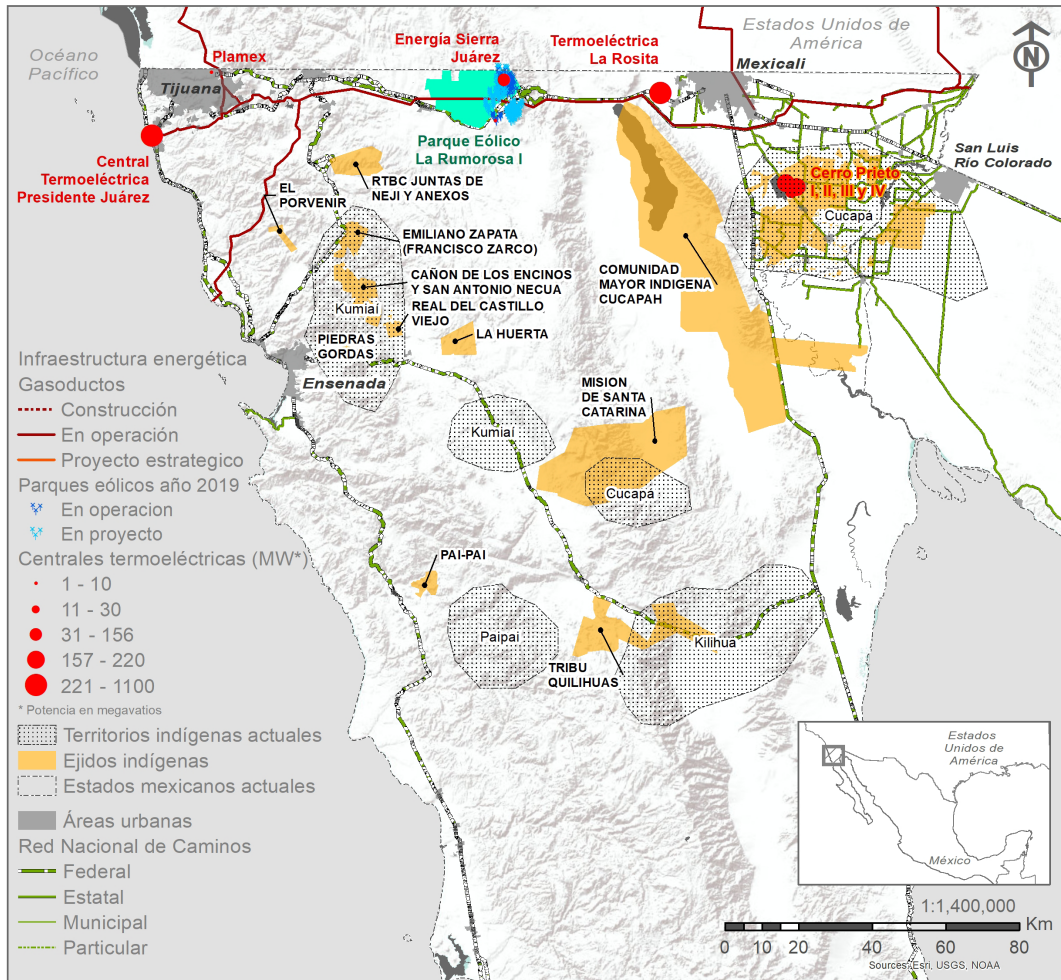
Parques eólicos

Pocos años antes de la construcción de la red de ductos del noroeste, inició, de manera muy discreta, otro emprendimiento en infraestructura energética con impacto directo a las comunidades yumanas: los parques eólicos. A diferencia del trazo del gasoducto, éstos sí afectaban directamente a las comunidades y se planearon dentro de las tierras de propiedad social de los pueblos yumanos. Debido a las características naturales y geoestratégicas de la zona norte del estado de Baja California, los proyectos de parques eólicos han proliferado; algunos, sobre tierras de propiedad federal o privada y otros, en ejidos de población mestiza. Hoy en día, existen, por lo menos, cuatro proyectos de parques en las comunidades yumanas: 1) en la comunidad de Santa Catarina, de los pai pai; 2) en Juntas de Nejí y Anexas, de los kumiai; 3) en El Mayor Cucapá, con los cucapá, y 4) en Ejido Tribu Kiliwa, de los kiliwa.

Si bien los cuatro proyectos, reflejados en el Mapa 14, iniciaron en tiempos distintos y han tenido un proceso diferenciado, todos representan un mismo fenómeno. Por ejemplo, los tres primeros están en fases de negociación, proyección y evaluación, mientras que el cuarto se encuentra en la etapa de monitoreo de corrientes de aire, para determinar el potencial y la ubicación de las torres eólicas, y de construcción de infraestructura, como caminos y bases para los aerogeneradores. Sin embargo, más allá de la etapa o de la conclusión de los proyectos —ya que aún es posible que no se concluyan—, los parques eólicos representan y expresan una forma particular del Estado y las empresas de vincularse con el territorio y con los pueblos nativos.

Al revisar y analizar cada uno de estos proyectos, encontramos una serie de constantes y similitudes que nos permiten pensarlos y abordarlos como un fenómeno más o menos homogéneo en la región y no como casos particulares. Entre los elementos que nos permiten afirmar esto se encuentran: a) los primeros contactos y negociaciones con todas las comunidades ocurren en los mismo años; b) la forma como se dan los acercamientos entre representantes de las empresas y las comunidades guardan un patrón similar, hasta el proceso de negociación y la posterior la firma de contratos, y c) la postura de las comunidades frente a dichos acuerdos es muy parecida. Por ello, más allá del estudio de caso y comunidad, el análisis del fenómeno en forma conjunta

Mapa 14. Proyectos de infraestructura energética en Baja California



Fuente: SENER, 2006, 2019.

permite abordar dinámicas regionales que, a todas luces, tienen visos de ser compartidas. Veamos cómo sucedió.

Arribo de los proyectos eólicos

Los primeros acercamientos de los proyectos energéticos eólicos en la región datan de los años 2005 y 2006 y acontecieron, de manera directa, entre representantes de las empresas y autoridades ejidales. Es decir, la empresa buscó

y contactó directamente a las autoridades ejidales —que no comunitarias— para iniciar las negociaciones. Así, las primeras pláticas y acuerdos ocurrieron en un aparente ámbito particular, lo cual continuó, en algunos casos, hasta la firma de los primeros contratos. Ese fue el caso de los kumiai de Juntas de Nejí y Anexas, con el contrato signado por parte de las autoridades agrarias en el mes de noviembre del 2007 con la empresa mexicana Wind Power s. de R.L. de C.V., filial de la eólica norteamericana Clipper Windpower.

También en 2007, pero en la comunidad pai pai de Santa Catarina, se firmó, a través de sus autoridades agrarias, un convenio con el consorcio empresarial estadounidense y mexicano, representado por las compañías Asociados Panamericanos (APA), Wind, Intaván de México y CISA Energía, S.A. de C.V. Posteriormente, en 2015, sus autoridades volvieron a suscribir otro convenio con la empresa GESA Eólica de México, filial del consorcio transnacional Siemens Gamesa Renewable Energy. A la par, pero en el desierto bajacaliforniano, la comunidad de El Mayor Cucapá firmó con la empresa estadounidense Cucapah Development, filial de las empresas norteamericanas Quadrant LLC e Indian Energy, un contrato de arrendamiento para la creación del Parque de Energía Eólica de la Laguna Salada en su territorio. Lo mismo sucedió en 2010, entre los kiliwa, en la sierra de Juárez, quienes nuevamente, a través de sus autoridades agrarias, firmaron un contrato con la empresa Fuerza Eólica de San Matías S.A. de C.V., contrato que, en breve tiempo, fue reemplazado por otro convenio más amplio y ventajoso para la empresa.

En todos los casos expuestos, las negociaciones por parte de las empresas (a través de sus representantes) se dirigieron a las autoridades agrarias de forma directa, hicieron reuniones personales con ellas y allí se tomaron acuerdos. Ninguna de las partes, ni empresas ni autoridades, transparentó la información ni los acuerdos; cuando estos se hicieron públicos y se dio a conocer al resto de la comunidad lo acordado, sea por presión de la misma población o porque ya se habían signado, los acuerdos no fueron bien vistos.

Es importante mencionar que las negociaciones se dieron con las autoridades agrarias, que no son ni representan a las autoridades comunitarias. Decíamos en el Capítulo 2 que la propiedad social, sea en la figura del ejido o bienes comunales, no siempre se adecuó y representó a una forma previa

de organización colectiva; por el contrario, impuso una estructura de autoridad y representación que, en casos como estos, no sólo inhibió su sentido, sino que conflictuó a la existente. Las autoridades agrarias no necesariamente representan a toda la comunidad, ni la comunidad tiene mecanismos de coerción para llamar a rendir cuentas a la autoridad agraria. Lo anterior es importante si consideramos que, en casos como los kiliwa y, en menor medida, con los cucapá, la población mestiza ha ido acaparando los títulos ejidales en detrimento de la población nativa y, con ello, la toma de decisiones.¹⁰

Esto no es nuevo, ni tampoco se debe necesariamente a los proyectos eólicos, pero hay casos en que empresarios compran derechos ejidales y logran influir en la asamblea para negociar y sacar provecho como ejidatarios y como empresarios. Es el caso de Pablo Gottfried, accionista y presidente de la empresa Fuerza Eólica de San Matías, s.a. de c.v. —con la que el ejido kiliwa firmó un contrato—, quien recientemente —previo a los contratos— adquirió títulos ejidales en el Ejido Tribu Kiliwa y maneja la mesa directiva del ejido. Probablemente, nada de lo anterior sea ilegal y, por el contrario, se hizo en el marco vigente de la legalidad heredada por las reformas estructurales antes mencionadas; sin embargo, ante los ojos de las comunidades, lo acordado y la forma de las negociaciones son, por lo menos, injustos.

Para las comunidades, las negociaciones sobre los proyectos que impactan sus territorios son acuerdos leoninos por varias razones. Decíamos que la forma en cómo se dieron estas negociaciones se ha caracterizado por la discrecionalidad, la falta de información y la nula participación de la población, pues no hubo un proceso de información y deliberación previo a la firma de los contratos; sólo se acordó con los titulares agrarios y ellos no lo consultaron con su comunidad. Se desconoce la razón de ello, pero una idea presente entre la población es que los engañaron o los corrompieron. En el trabajo de campo, se buscó conocer la opinión y la versión de algunas de las autoridades agrarias que firmaron estos contratos, así como de la población. Se logró contactar a pocas autoridades: en algunos casos, ya no viven en la

10. En el análisis realizado por Eva Caccavari para el caso kiliwa, se describe este cambio. El padrón de ejidatarios del Ejido Tribu Kiliwas, en 1970, tenía 34 ejidatario y sólo dos de ellos no kiliwas; para la década de 2000, tenía 47 ejidatarios de los cuales, por lo menos, 25 no eran kiliwas (Caccavari, 2012: 201).

comunidad;¹¹ en otros, ya murieron. Con quienes sí se pudo hablar dicen desconocer las implicaciones de lo que firmaron; argumentan que aceptaron firmar un acuerdo en el cual les prometieron trabajo y mejoras a la comunidad, así como un ingreso por la renta de sus tierras.¹² No se tiene registro de que las comunidades hayan tenido asesoría legal para la firma de estos contratos y esto se refleja en algunas de las cláusulas desventajosas para las propias comunidades.

En estos contratos, se prioriza la actividad de generación de energía por sobre las actividades que la propia comunidad realiza en sus tierras. Si bien, en algunos casos, se especifica el número de hectáreas destinadas a la producción de energía, se abre la posibilidad de que, si fuere necesario, se ampliarán estas hectáreas y tendrán prioridad sobre otras actividades. En algunos casos kiliwa y pai pai, se abre la puerta a otro tipo de actividades extractivas, se menciona que recursos minerales o bioculturales susceptibles de ser utilizados (y comercializados) podrán extraerse y, también, se explicita que se podrá hacer uso de los recursos hídricos necesarios para la generación de energía.

Los contratos ceden la mayor parte del territorio. En el caso kiliwa, se habla de 60 000 hectáreas en usufructo, dejando libres 20 para uso de la población. Con los kumiai, el contrato cede la totalidad de la propiedad social, es decir, 11 500 hectáreas, y establece que, si bien el informe técnico de la empresa determinará dónde serán las zonas exclusivas para generación de energía, las empresas disponen de todo el ejido. De las más de 63 043 hectáreas de la comunidad de Santa Catarina, se cedieron 62 091 de uso común para generación de energía eólica y solar. En resumen, la mayoría de los contratos de arrendamiento se hicieron por casi la totalidad del territorio.

Otra causa de inconformidad entre los pueblos es la poca o nula participación que tienen en el proceso de creación de infraestructura, de empleo y de ganancias por la producción de energía. En algunos contratos, se estipula que se rentarán las tierras por un monto fijo; en otros casos, se establece que, una

11. En Juntas de Nejí y Anexas, las autoridades que firmaron el contrato ya no viven allí. Por ello, parte de la comunidad no reconoce esos acuerdos y desconocen la razón por la cual estas autoridades los firmaron. Entrevista a Norma Meza, Juntas de Nejí (octubre de 2017).

12. Entrevista a Amado Álvañez, comisario de bienes comunales de la comunidad pai pai de Santa Catarina, responsable de la firma del segundo contrato en esta comunidad (3 de octubre de 2017).

vez que comience la generación de energía, podrán acceder a un porcentaje de la facturación. En ambos casos, las comunidades se sienten desfavorecidas porque, en el primero, la renta es muy baja y, en el segundo, se estipula que mientras no inicie la generación de energía la renta será mínima y, cuando inicie, el pago proporcional que recibirá la comunidad estará muy por debajo de las ganancias de la empresa.

Si bien es difícil estimar las ganancias económicas que estas actividades generarán a las empresas y a los gobiernos, las declaraciones para la prensa de Michael Felloni, un alto ejecutivo de la empresa APA, nos ayudan a darnos una idea: “hay un mercado potencial de 100 mil millones de dólares en Baja California, de donde incluso, de ser necesaria la electricidad generada por la fuerza eólica en México, se distribuiría a otros estados”.¹³ En contraste, el mejor de los contratos —el de la comunidad kiliwa— recibe un pago estimado de 1.25 dólares norteamericanos por cada hectárea rentada (60 000 en usufructo). En el caso kumiai, se estipula que el precio de la renta mensual por arrendamiento corresponderá al 4 % de la facturación de energía vendida por el arrendatario. En el pai pai, también se estipula el mismo porcentaje durante los primeros 12 años y un incremento al 5.5 %, después del año 12 y hasta el 30, cuando vence el contrato.

La temporalidad es otra de las cosas negativas que ve la población. Los contratos están firmados a 30 años una vez que comience la generación de energía, aunque, para llegar a producir energía, se invierten varios años de investigación y de generación de la infraestructura. También se estipula que las empresas pueden ampliarlo, según lo consideren conveniente. Desde el punto de vista de las comunidades, estos acuerdos temporales son de muy largo plazo y no les garantizan que, una vez transcurrido ese tiempo, el contrato concluya. Tampoco hay claridad de los impactos que estos parques tendrán en el medio ambiente que les rodea. No saben y nadie les informó de los efectos, positivos o negativos, de la presencia de las torres, ni de las personas que allí trabajarán en su mantenimiento; menos aún, de quién

13. Cruz, Javier (20 de agosto de 2015), Slim y empresas eólicas se quedan con tierras de los yumanos de BC, 4vientos, <http://www.4vientos.net/2015/08/20/slim-y-empresas-eolicas-se-quedan-con-tierras-de-los-yumanos-de-bc/>. Consultado el 10 de agosto de 2020.

asumirá los costos naturales, sociales y monetarios de los impactos negativos o de algún accidente derivado de las obras.

Consideramos que, con base en lo expuesto, aunque los contratos pudieron haberse dado de forma legal, los contenidos son claramente desventajosos para las comunidades. Ahora bien, veamos qué han hecho las comunidades ante esta situación.

Negociación y conciliación

Ante un escenario caracterizado por firma de contratos lesivos, las comunidades han respondido de formas diversas. Lo primero que habría que mencionar es que, en términos generales, no se oponen a la creación de los parques eólicos, ni están en contra de la generación de infraestructura, incluso dentro de sus comunidades.¹⁴ A lo que rotundamente están en contra es de la forma en la que se dieron los contratos y los acuerdos desventajosos plasmados en ellos. Así, en los casos kumiai y pai pai, han buscado asesoría jurídica para indagar sobre los efectos legales y ver la posibilidad de revertir o renegociar parte de los arreglos. Durante años, han solicitado a representantes del gobierno, estatal y federal, reuniones para plantearles sus inquietudes. Con muy pocos logros, han tenido reuniones con funcionarios de segundo rango, como con el subsecretario de la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU), en 2015, o con representantes de Secretaría de Gobernación (SEGOB), pero estos encuentros no han tenido un impacto directo en sus casos.

Vale decir que, también, ha habido acuerdos. Por ejemplo, en el caso del Ejido Tribu Kiliwa, se han entablado negociaciones directas con la empresa para acordar mejoras a los contratos previamente firmados. El proceso de negociación fue distinto y el conjunto de ejidatarios estuvieron atentos y participaron en la negociación. Los acuerdos firmados fueron previamente aceptados en asamblea por los titulares de derechos agrarios; las cláusulas de los contratos fueron más transparentes y equitativas entre la empresa y la comunidad. La renta ya se refleja en ingresos mensuales a los ejidatarios

14. Como muestra de lo anterior están las declaraciones públicas que han hecho las propias comunidades o la propuesta de contrato entre el Ejido Tribu Kiliwa y la empresa Ontiveros para desarrollar energía eólica en condiciones más favorables.

y, en cuanto inicie la generación de energía, es probable que estos montos se incrementen. Sin embargo, es importante recordar que, en este caso, la mayoría de los derechos ejidales están en manos de población mestiza que vive fuera del ejido. Es decir, la población mestiza jugó un papel importante en la negociación del contrato.

En síntesis, podríamos considerar que, tanto para el caso del gasoducto, como para las obras de energía eólica, las comunidades yumanas han buscado principalmente la negociación y el diálogo, la conciliación y la mejora de condiciones contractuales; en menor medida, se han decantado por el rechazo y oposición o por el conflicto y la beligerancia ante los proyectos. Así, no se han entablado procesos judiciales, que puedan ser consultados, para detener las obras o cancelar proyectos, como en el caso cahíta o rarámuri que veremos más adelante. En ocasiones, se ha justificado y desalentado cualquier acción legal por la falta de “interés jurídico”, es decir, que las comunidades y sus territorios, agrariamente entendidos, no tienen personalidad jurídica para iniciar alguna acción legal por los impactos de las obras en cuestión.

Hay una ausencia de movilizaciones comunitarias contra los proyectos en sus tierras, no se registran acciones colectivas como toma de carreteras, de instalaciones o clausura simbólica de obras. Tampoco hemos registrado campañas de denuncia ante los hechos de despojo. No han logrado sentar al Estado mexicano, emplazarlo en su territorio y hacer que escuche y actúe para resolver sus demandas y problemáticas, como sí lo hicieron los yaquis y mayos con el mismo gasoducto. Bajo ciertos parámetros, el contexto narrado puede verse como un ejemplo más de falta de reacción, ante un agravio de un pueblo aparentemente debilitado y sin capacidad de respuesta, y de las tribus yumanas como indios de paz.

2. El guerrero frente a *Jalkutat*

La gente le pidió a un joven fuerte y ligero que cazara al animal. El guerrero se armó con arco y flecha y salió a buscarlo, era invierno y hacía frío, soplaba el viento, lo encontró reposando encima de una roca tomando el sol, allí en ese lugar le gustaba descansar al animal.

Una vez que lo encontró le disparó una flecha y lo dejó ciego, hay quienes dicen que lo hirió en el lomo, pero lo que sí es cierto es que lo flechó y lo lastimó. Después de esto, el joven guerrero corrió al sur. El dragón trató de buscarlo, para ello soltó su larga lengua al norte y no lo encontró, luego lanzó su lengua al este y tampoco lo encontró, luego al otro extremo y tampoco, finalmente y antes de que el animal la lanzara al sur, en donde sí se encontraba el guerrero, éste ya sabía qué hacer...

El shimul o la invención de la comunidad

Decíamos que la conformación del sujeto de estudio de la antropología respecto a los pueblos del Noroeste estuvo influenciada por lo que sucedía en el centro y sur del país. En consecuencia, las nociones de comunidad y de población indígena que se aplicaron al estudio de estas poblaciones se elaboraron desde referentes etnográficos distintos y, en ocasiones, ajenos al noroeste. Así, la noción de comunidad que reconoce poblaciones sedentarias y agrícolas, con autoridades colectivas y con una religiosidad anclada a los ciclos agrícolas, si bien encontró eco y asidero en algunas poblaciones sedentarias del Noroeste, como los cahítas, distó de reflejar lo que acontece entre otros pueblos de tradición nómada y cazadora como los yumanos.

En la década de los treinta del siglo pasado, a la par de la incipiente tradición mesoamericana, desde la Universidad de California se comenzó a dar cuenta de las formas piramidales basadas en clanes patrilineales de los pueblos yumanos del lado norte de la frontera. Las etnografías de corte culturalista sobre los yumanos californianos comenzaron a enunciar la presencia de un tipo de organización distinta a lo visto en los desiertos orientales, una forma caracterizada por una jefatura vertical y no colectiva con anclaje en parajes delimitados y en una territorialidad más dispersa, con asentamientos fijos y móviles según la temporalidad. A esto le llaman, en lenguas yumanas, *shimul*.¹⁵

La emergente forma social se basaba en clanes y linajes, con una filiación comúnmente patrilineal, con ancestros míticos en común y que daban

15. Don Laylander analiza la cronología de los trabajos pioneros que abordaron a los pueblos yumanos, principalmente el formato de organización comunitaria, desde la tradición norteamericana, enuncia a Gifford (1918); Lowie (1928); Spier (1923); Kroeber (1925, 1928); Meigs (1939); Owen (1965, 1966) (Laylander, 1991: 38).

origen al linaje y al clan. Ambos solían compartir un lugar de procedencia, como parajes conocidos o lugares históricos de donde algún día migraron (Garduño, 2014: 21). Este formato, con jefaturas hereditarias o, por lo menos, acotada a ciertas familias o herederos anclados a un espacio territorial con asentamientos fijos o móviles, pero con territorio delimitado y reconocido por los otros *shimul*, sustentaba la forma de interacción entre los pueblos nativos yumanos de ambos lados de la frontera.

Entonces, a la par de los trabajos de Wendell C. Bennett y Robert Zingg, en la sierra Tarahumara, o de Ralph Beals, con los cahítas de los valles sonorenses, Alfred Kroeber (1925, 1928) y, particularmente, Pereril Meigs (1928-1936) comenzaron a delinear, entre las tribus yumanas, los formatos de organización sustentada en clanes acotados a un espacio territorial amplio. Pronto, estos trabajos permearon y delinearón el abordaje del estudio de estos pueblos desde una tradición mexicana con poco eco. Tal vez, fue hasta la publicación del trabajo de Paul Kirchhoff (1954) sobre las tribus del gran suroeste de Estados Unidos y los problemas de su clasificación cuando se entablaron diálogos entre ambas tradiciones para dar cuenta de las formas de comunidad entre estos pueblos.

Pero, ¿qué hace distintas a estas poblaciones respecto a lo que Beals (2011 (1932)) describía, en su *Etnología comparativa del Norte de México antes de 1750*, sobre las poblaciones cahítas de los valles de Sonora o de lo que Bennett y Zingg (1978 (1935)) registraban entre los rarámuri de la serranía chihuahuense en los mismos años? ¿Acaso no forman parte de la misma gran región cultural del Noroeste y, por ende, comparten las mismas dinámicas culturales e históricas?

Como mencionamos en el primer capítulo, la tradición norteamericana orientó su análisis a la descripción de los principales referentes de la cultura material de dichos pueblos. Bajo esta premisa, si bien dieron cuenta de las grandes diferencias e importantes similitudes entre estos pueblos, su análisis también configuró la idea de entidades cosificadas y permanentes. Con ello generaron, o quizá sólo reforzaron y reprodujeron, una noción de culturas del Noroeste ancladas a la tradición, con poca posibilidad de cambio y, en algunos casos, cuando los elementos de la cultura material desaparecían, en inminente extinción.

Autoridades tradicionales o el jefe máximo

Hemos comentado que los pueblos yumanos carecen de una organización política que recaiga en un aparato de administración y gobierno compacto y que no hay un sistema de autoridad sustentado por una figura de gobierno colectiva, como la asamblea comunitaria. Además, que, a pesar de la presencia del ejido y de otras formas organizativas impulsadas por el Estado mexicano, entre las tribus yumanas no encontramos un esquema de autoridad donde la población —sea de una comunidad o de toda la tribu— decida y se organice de manera colectiva mediante figuras como la asamblea. Lo anterior no niega la presencia de autoridades comunitarias —particularmente, en ámbitos como el agrario—, las cuales tienen un aparato administrativo que regula los temas en torno a la propiedad de la tierra, pero que no da cuenta o atiende ámbitos de impartición de justicia o de toma de decisiones comunitarias.

Lo que, a nuestro modo de ver, representa la dinámica comunitaria es un sistema de organización política centralizado en una autoridad personificada en el jefe de la tribu, actualmente, también llamado “autoridad tradicional”. Es una figura mayor que representa al resto de la población, por tanto, es un sistema de autoridad no colectivo pero sí jerárquico, ya que recae en una persona y no en un conjunto de personas o en una figura colectiva como la asamblea comunitaria. El cargo de autoridad tradicional es vitalicio, pero puede sustituirse en vida por enfermedad o causa mayor, cosa que rara vez sucede. Esto también habla de una temporalidad de más largo plazo, que puede llegar a involucrar a varias generaciones.¹⁶

La existencia de una autoridad tradicional con dichas características plantea una serie de particularidades a la hora de entablar negociaciones o tomar decisiones con actores externos y a nombre de una colectividad. Por ejemplo, el de la representatividad. El hecho de que la responsabilidad recaiga en una persona, que inevitablemente pertenece a un clan, genera ciertas inquietudes al interior del pueblo, sobre todo, cuando las decisiones no son

16. Un ejemplo de esta forma de jefatura política, entre los cucapá, lo narra Enrique Estrada, quien hace una recopilación de la autoridad cucapá desde 1540, con el capitán Búfalo, hasta el jefe Lagunas de 1923 (Estrada, 2010: 23). En años más recientes, el linaje de los Tambo, en la comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, han gobernado durante varias décadas, en El Mayor Cucapá, Onésimo Zepeda fue la autoridad durante más de 30 años hasta su muerte. Desconocemos cómo se ha dado esto en Somerton, Arizona.

favorables a otros clanes o sectores de la comunidad. Este es el caso de la firma de los contratos antes mencionados, donde hubo una serie de tensiones y desacuerdos internos por no haber sido consultados, por haber firmado algo desfavorable y por representar los intereses de unas familias y no de la totalidad de la población.

El proceso de sucesión es sumamente complicado cuando la autoridad muere o el cargo queda vacante, puesto que no sólo se genera un vacío de poder que busca ser ocupado por clanes y actores internos y externos, sino porque los mecanismos de elección son complejos y no se usan frecuentemente.¹⁷ En esta interfase se generan disputas de representatividad, que se han aprovechado para tomar acuerdos. Este hecho, más que reflejar un caos por el vacío de poder, nos habla de una forma de gobierno distinta, centrada en individuos y no en colectividades, lo cual tiene fuertes implicaciones en cómo se relacionan con el Estado u otros actores externos como el sector empresarial. Retomaremos este tema más adelante.

Otra peculiaridad de este sistema de autoridad es que no cuenta con instancias judiciales que ayuden a sancionar faltas o dirimir conflictos internos. Por supuesto que hay mecanismos internos de sanción para faltas menores y, también, hay un margen de autonomía familiar para solventar problemas internos y, cuando son más graves, los trasladan a la instancia de gobierno correspondiente. Pero es importante mencionar que la autoridad tradicional no cuenta con un aparato judicial que lo ayude a operar o a ejecutar acciones o sanciones, como sí sucede en los otros estudios de caso citados en esta investigación. No hay un sistema de cargos (soldados rarámuri) o guardia tradicional (tropa cahíta), no existe en la estructura de la autoridad política una figura colectiva que funcione como el brazo judicial de la autoridad. Sin embargo, como veremos más adelante, esto no es

17. Para seguir con el caso cucapá, cuando una autoridad fallece —como en el caso de Onésimo Zepeda de la comunidad de El Mayor Cucapá—, las dos autoridades tradicionales restantes tienen que reunirse. En este caso, la autoridad de Somerton, Arizona, y Pozas de Arvizu, Sonora. En la elección de la siguiente autoridad, se considera los antecedentes de la persona pero no hay un escalafón que haya que cumplir; pesa más que sea miembro de un clan o linaje gobernante para ser elegido y que la comunidad acepte. Después de esto, las otras dos autoridades ratifican a la persona. Este proceso puede durar varios años y siempre está la posibilidad de que sectores internos cuestionen la decisión.

propriadamente una carencia, mucho menos una debilidad, es una particularidad de un sistema social distinto que lo hace actuar de otra forma y que se posiciona ante el Estado de forma particularmente compleja.

A la par de la ausencia del aparato judicial, también tenemos la falta de un aparato administrativo propio de las sociedades llamadas “con Estado”. Es decir, no existe un órgano comunitario claramente diferenciado que ayude en la operación del gobierno a la gestión de las necesidades comunitarias, con una serie de atribuciones y facultades acordadas, pues no hay cargos o figuras comunitarias que coadyuven en la administración. Algunas de estas funciones se solventan en el ámbito familiar, vía el parentesco. Sin embargo, estos pueblos no se reconocen como una colectividad homogénea bajo un mismo mando, sino como un conjunto de clanes, en ocasiones poco visibles, a través de los cuales articulan sus demandas y formas de organización interna y externa.

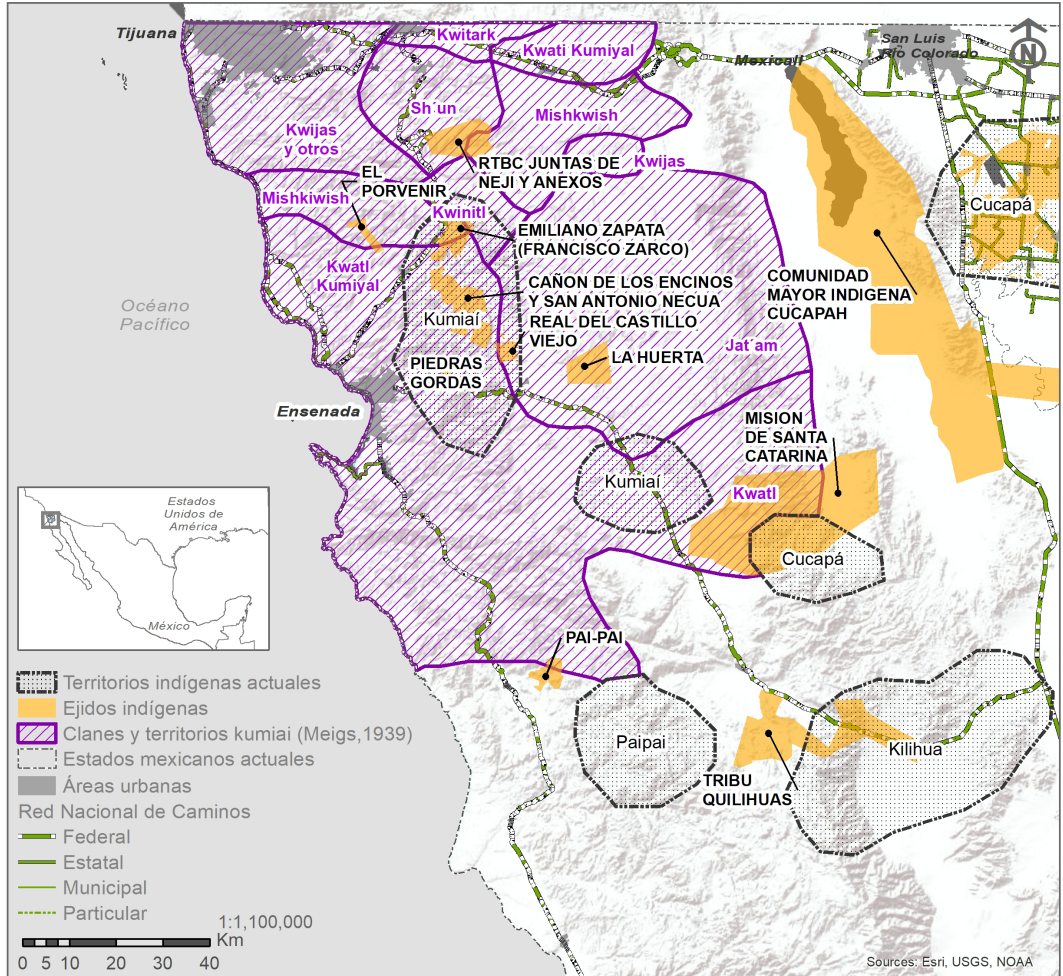
Es importante entender que el parentesco, específicamente el sistema de clanes y linajes entre los pueblos yumanos, articula la acción comunitaria, sobre todo, la política. La unidad básica, tanto entre el parentesco y el territorio como entre el clan y un paraje territorial, es la noción de pertenencia a un *shimul*. Así, están íntimamente vinculadas las relaciones de parentesco con la autoridad política y la territorialidad, formas que las diferencian de otros pueblos del Noroeste.

Quizás por ello, en la narrativa de *Jalkutat*, no se habla de un colectivo que se reúne para organizarse y pelear en conjunto contra el ser mítico, por el contrario, la gente (de un clan) le pide a un joven guerrero, a caso su autoridad máxima, que cace al ser mítico. Entonces, la noción de comunidad entre los yumanos pasa por el parentesco y toma forma en clanes y linajes; estos se organizan y se representan políticamente, a través de la figura de la autoridad máxima, y, en conjunto, administran un territorio propio y acotado.

Territorio y tribus

La delimitación y el sentido de propiedad entre los pueblos yumanos está fuertemente ligada a la familia y al clan. A cada clan le corresponde un territorio amplio y la responsabilidad directa de lo que allí acontece. Por tanto, la noción de propiedad colectiva está mediada por la familia, el clan y la tribu.

Mapa 15. Territorios y clanes



Fuente: Meigs, 1939.

No encontramos una noción de territorio ancestral propio y delimitado, como tampoco encontramos una noción de un sujeto colectivo homogéneo, con un origen común, con autoridades y territorios claramente delimitados y que sirvan para agruparse en una noción colectiva de comunidad. Encontramos formas particulares y segmentadas de delimitación de territorios, grupos emparentados pertenecientes a un clan, con un pasado en común, que cada

vez es más ambiguo, pero que sigue articulando la vida entre los miembros de una comunidad.

Con base en el trabajo clásico de Meigs (1939) y Hohenthal (2001 (1949)), podemos ver en el Mapa 15, que para el caso kumiai, la distribución territorial de los clanes hasta la década de los cuarenta del siglo pasado, es decir, previo al reparto agrario en esta región, el territorio kumiai no sólo rebasaba lo que posteriormente se le reconoció, sino que estaba visiblemente delimitado por distintos clanes.¹⁸

En las actuales comunidades kumiai encontramos la presencia de varios clanes que se organizan internamente, no siempre de forma armónica. En ocasiones, con acuerdos tácitos o no, negocian quién se hará cargo de la representación del cargo de autoridad; en ocasiones, se disputa a diario. También sucede que alguna familia (perteneciente a un clan) ocupe el cargo de la autoridad agraria y otra, el de la autoridad tradicional. Este escenario, aparentemente fragmentado (en clanes), dificulta una articulación y acción completa a nivel comunidad; quizá, por ello es común ver algunas diferencias a la hora de acordar lo que se tiene que hacer al interior de las comunidades en el ámbito territorial, máxime en momentos de conflicto.

En tanto comunidades sustentadas en clanes y tribus, la noción de posesión y propiedad del territorio yumano no es homogénea y central. No hay una noción de territorio nombrado y delimitado, de propiedad colectiva regulada y administrada por un aparato estatal, con reglamentos y obligaciones para los habitantes, como sucede en las sociedades centralizadas y estatistas. Lo que encontramos es una serie de territorios en posesión de familias, las cuales se administran de manera fragmentada por cada clan y cada tribu. Quizá por ello las demandas en relación con el territorio no se hacen desde una sola voz y mirada, sino de manera segmentada. Sus demandas, en ese sentido, también se encuentran acotadas a cada localidad, a cada clan, a cada grupo de familias. Esto, sin duda, también puede expresarse en una diversidad de posturas o demandas al interior de los pueblos y pareciera que

18. Años después de los trabajos de Meigs, Hohenthal (1949) da cuenta de los clanes y territorios tipai que encuentra al sur de la frontera norteamericana, describe por lo menos siete clanes también registrados por Meigs y que se ilustran en el mapa 15, es decir: J at ' am, Mishkwish, Kwinitl, Kwijas, Kwatl, Kwatl-Kumiyai y Sulpach (Hohenthal, 2001: 38).

imperera una división interna, que no hay consenso, que no hay articulación entre las familias de una localidad y, menos aún, entre tribus. Entonces, las demandas y movilizaciones no sólo se ven, en ese sentido, fragmentadas, sino también sin un aparente sustento, por no utilizar la tierra para fines productivos: no la siembran, no la trabajan y, por ello, es susceptible de que alguien más emprenda acciones de despojo.

Las acciones fragmentadas o aisladas parecieran verse como signo de debilidad, de un sujeto colectivo desarticulado y políticamente débil o con poca capacidad de movilizar su población. No se interpretan o entienden como una forma particular de organización, sustentada en clanes que tiene otras ventajas como la dispersión social y territorial. También, puede parecer que los alcances políticos son menores en el sentido de reconocimiento, puesto que, visto desde la lógica del Estado, estas demandas particulares tienen un impacto contundentemente menor, porque no hablan y actúan como una gran unidad social.

La noción de propiedad entre estos pueblos es heredera de una tradición nómada, cazadora y recolectora, sustentada en linajes, clanes y parajes, que a diario negocia y convive con la noción derivada del régimen agrario. Si bien el formato de propiedad social del ejido o comunidad ayudó a mantener ciertas dinámicas territoriales de algunos pueblos, generó otras a considerar para fines de esta investigación. Volveremos más adelante sobre esta forma de territorialidad.

Nomadismo

Hemos mencionado que la territorialidad yumana es el resultado tanto de un largo proceso de adaptación a un medio ambiente extremo, como de una manera de entender y ordenar su mundo material e inmaterial. En este largo proceso histórico, el nomadismo ha representado una estrategia efectiva de adaptación al medio ambiente y, en tanto estrategia de adaptación, no se expresa de una sola forma y en un mismo tiempo. El nomadismo ha sido múltiple, cambiante y maleable.

A lo largo de los siglos, la trashumancia también se ha adaptado a las presiones y cambios externos que han modificado y delimitado las zonas por las cuales se pueden mover en busca de alimentos y resguardo. En este sentido,

Magaña (1997) hace mención a que, entre los pueblos nativos de Baja California, hubo distintas formas de nomadismo; por un lado, el nomadismo estacional que se caracterizaba por asentamientos mayores durante estaciones abundantes del año; por otro, en invierno y con mayor escasez de alimentos, las poblaciones se dispersaban en microbandas. A estas formas de movilidad social, de concentración o dispersión según la temporada y las condiciones físicas, también se le ha denominado dinámicas de fusión/fisión. (Garduño, 2014: 21). Este fenómeno, que también se ha descrito en sociedades tribales africanas y del norte del continente americano, da cuenta de las formas de agrupación y dispersión física y social que algunos pueblos han adoptado como estrategia ante ciertos contextos.

Es importante traer al presente estas dinámicas históricas de movilidad y flexibilidad social, porque consideramos que siguen teniendo vigencia. A nuestro modo de ver, la territorialidad yumana actual es el resultado de una histórica adaptación al medio ambiente, pero, sobre todo, al entorno social caracterizado por una presión sobre el territorio y sus recursos, por un cercamiento de sus territorios y por un histórico esfuerzo por volverlos sedentarios. Esta territorialidad cambia y se reinventa conforme se requiere y se puede; se mantiene independiente del sedentarismo y de la agricultura, en tanto anclajes a un espacio; permite oscilar entre la dispersión y congregación. Si bien actualmente la caza y recolección de temporal no es el principal medio de subsistencia, sí encontramos nuevas formas de movilidad estacional en localidades, parajes y ciudades. Quizá, el aparente abandono de las localidades por la migración desapercibida en las urbes y el regreso en temporadas específicas del año a la localidad o a ciertos parajes puedan ser dinámicas actuales de fusión/fisión en dichos contextos.

Consideramos que sí, que las formas actuales de migración y circulación entre ciudades y ranchos representan una actualización de una vieja estrategia de movilidad y de nomadismo. Mantenerse en movimiento les permite diversificar su forma de vida e ingresos, a la par que obstaculiza su conformación como un sujeto colectivo identificable. Cambian y se mueven, tal y como el joven guerrero hizo ante Jalkutat.

Congregación sin centro

La lista de políticas, programas y acciones orientadas al sedentarismo de estas poblaciones es larga. No sólo la Iglesia, a través del régimen misional, trató durante siglos de reducir y volver sedentaria a la población, sino también el Estado mexicano y norteamericano, que buscaron, durante décadas, delimitar las prácticas de movilidad en el amplio espacio territorial de estos pueblos, para establecerlos y reducirlos a territorios o localidades concretas. Por ello, en gran medida, la actual territorialidad yumana es el resultado de un largo proceso histórico de sedentarización, reducción y concentración. Pero, distamos mucho de creer que los pueblos yumanos han sido víctimas y actores pasivos en esta larga lucha. Por el contrario, creemos que a diario, tal vez de maneras poco estridentes, imponen y recrean sus formas de movilidad y dispersión.

Un ejemplo de esta capacidad de acción se expresa en la forma y ordenamiento del tipo de asentamiento actual de las localidades. La población yumana vive en localidades concretas, es decir, pueblos o asentamientos fijos y acotados a un espacio físico, con luz, agua, caminos, escuelas y el resto de los servicios, más o menos, comunes en el ámbito rural. A primera vista, estos asentamientos muestran que el pasado nómada quedó en los relatos y libros históricos. Sin embargo, cuando uno camina por los poblados, lo primero que salta a la vista es que no hay un centro representado por las construcciones de la Iglesia y el Estado, es decir, la parroquia del pueblo alrededor de una plaza con el ayuntamiento o con la sede del gobierno comunitario. Los poblados no tienen una organización espacial céntrica, una traza urbana reticular que gire alrededor de un centro cívico-religioso, sino que se formaron como una expresión de la dispersión social y territorial. Son una serie de casas asentadas en una localidad donde los servicios (del Estado y de la Iglesia), cuando los hay, se encuentran dispersos en la localidad. Consideramos que esto es una clara muestra de una organización social no centralizada, no nucleada a partir de un lugar y de una autoridad.

Asimismo, la forma de organización arriba descrita es una expresión de sociedades no estatistas, que, por tanto, no tienen expresiones físicas que lo representen. No hay casa comunal, ni salón de asamblea. En tanto sociedades no estatales, no ordenan ni distribuyen su territorio de forma central o

en torno al centro de poder religioso o cívico. A diferencia de otros formatos sociales del Noroeste —como las sociedades centralizadas, en donde la vida en comunidad se articula alrededor de la iglesia y un centro ceremonial, en donde se concentran los poderes o representaciones del Estado (la iglesia, la ramada, el camposanto y la sede del gobierno tradicional), o como las sociedades descentralizadas y dispersas, en las cuales la vida en comunidad se realiza en las rancherías dispersas y lejanas, donde la iglesia y el pueblo fungen como centro religioso pero no habitacional—, la sociedad yumana vive en poblados congregados pero sin centro físico, sin centro cívico o religioso, sin referentes del Estado.

Asistimos a un formato único de organización social y territorial. Un formato que es resultado de procesos complejos y que, en su expresión inmediata, es sedentario y localizado, pero, en su dinámica social, es disperso y en constante movilidad; sin centro físico ni de autoridad, que hace o remite a un pasado nómada y a una forma de organización descentralizada que, cuando lo requiere, se congrega o dispersa, que como sujeto social, puede aparecer y desaparecer según se requiera.

El mito de *Jalkutat* nos habla de un tipo de sociedad que decide actuar frente a la amenaza y designa a su guerrero para dar muerte al dragón. Acuerdan que sea un joven guerrero, no un grupo especializado (soldados, guardia) ni tampoco toda la comunidad: deciden no hacerse visibles en tanto sujeto colectivo frente a la amenaza. Hay que recordar que las antiguas prácticas de caza no requerían de altas poblaciones, por el contrario, requerían de pocos miembros, hábiles y capaces de responder a contextos de peligro. ¿Acaso estaremos en presencia de una estrategia anclada en las dinámicas propias de representatividad político-territorial y sustentada en prácticas históricas de pueblos nómadas y cazadores? Veamos qué hizo el guerrero ante el dragón.

3. Lo que hizo el joven guerrero...

Antes de que la gran serpiente lanzara su lengua al sur, en donde estaba el joven guerrero, éste rápidamente se despojó de sus prendas, de todo lo que traía encima, de sus ropas, de su arco y flecha, de todo lo que tenía. Cuando el animal lanzó su lengua

al sur y sintió las prendas del guerrero, pensó que lo había atrapado y las devoró. Así fue como el joven guerrero logró engañar al dragón que la gente dice se llamaba *Jalkutat*.

Las tribus yumanas siempre en proceso de extinción

Los pueblos yumanos son sociedades tribales no estatales que, durante siglos, han mantenido dinámicas comunitarias, sustentadas en el parentesco con base en el clan, en actividades no agrícolas y de constante movilidad, con una capacidad de cambio y adaptación. Bajo este axioma, consideramos que las acciones que realizan en torno a los proyectos de infraestructura eólica y otras problemáticas territoriales mencionadas deben verse a la luz de otro enfoque. Es necesario analizar la situación desde otro *locus*, que nos permita entender sus acciones bajo otros criterios sustentados en sociedades no estatales y no agrícolas.¹⁹

Lo primero que queremos cuestionar es la supuesta e inminente extinción física y cultural, derivada de sus tradiciones, de la falta de apoyo u olvido por parte del Estado o, por el impacto de actividades extractivas o de conservación en sus territorios. Si bien esta idea se ilustra y justifica con datos demográficos, en el fondo, lo que le da sentido es una profunda noción de superioridad civilizatoria. Es decir, subyace la idea o prejuicio de que, en tanto sociedades primitivas incapaces de desarrollar un sistema de producción de alimentos —sobre todo agrícola— que genere los excedentes que sustenten una población mayor, están condenadas a una situación de escasez y precariedad permanente. Nuevamente, como siglos atrás se argumentó, su atraso cultural limita su crecimiento poblacional y las condiciona a una permanente fragilidad demográfica con riesgo de desaparición.

La idea de la extinción de estos pueblos se ha sustentado en criterios poblacionales y culturales. En el primero, suelen considerarse tres aspectos que Garduño enuncia de la siguiente forma: “la inevitable pero errónea comparación de estos grupos con indígenas migrantes procedentes de Oaxaca;

19. Este enfoque, no es nuevo en la literatura antropológica (Scott, 1985; Clastres, 2006) ni entre los yumanos (Garduño, 2010, Caccavari; 2012). Aquí se propone para una lectura actual del tema energético.

segundo, a la inconsistencia de los métodos utilizados respectivamente por México y por Estados Unidos, para estimar el volumen de la población a la que se reconoce oficialmente como indígena; y tercero, al empleo de la noción de ‘distintividad cultural’ para identificar a las poblaciones nativas” (Garduño, 2004: 50).

Al respecto, el mismo autor estima que la tasa de natalidad entre los pueblos yumanos es de un nacimiento por cada 3 o 4 años, mientras que en las poblaciones migrantes en el estado es de un nacimiento por año (Garduño, 2004: 50-51). A su vez, mientras que, en Estados Unidos, el criterio de identificación es la consanguinidad, en México, hasta hace poco los criterios hegemónicos como el lingüístico y localización, excluían los ejercicios de autoadscripción de poblaciones que no hablan la lengua y viven en ciudades o fuera de sus comunidades de origen, como sucede con los pueblos yumanos. Derivado de estos criterios y de las ambigüedades para medir la población, surge la noción de que las poblaciones yumanas se están extinguiendo. Sin embargo, como vimos en el Capítulo 2 y en consonancia con autores como Sheridan (2015), Reef (1991), De la Torre (2012), en algunos pueblos del Noroeste, actualmente, existe más o menos la misma población que cuando comenzó el periodo de conquista en esta región. Bajo el criterio cultural, se ha pensado que las comunidades e identidades étnicas se sustentan en una serie de rasgos más o menos permanentes, como la lengua, la religión, la ritualidad y la producción material. Al ver cómo algunos de estos rasgos o elementos culturales iban cambiando o desapareciendo, se pensó que los pueblos yumanos estaban en un franco proceso de inserción o asimilación a la cultura regional mestiza, mexicana o norteamericana.

Ahora bien, retomando el hilo narrativo de *Jalkutat*, en esta altura del mito se nos plantea el desenlace de una lucha desigual entre el guerrero, es decir, los pueblos yumanos, y *Jalkutat*, el ser mítico que devoraba a la gente. Estamos en el clímax de una lucha desigual en fuerza, pero con particularidades que le permiten al joven guerrero un margen de acción. En este momento, *Jalkutat* no puede ver o ubicar claramente al guerrero, sea porque fue herido en el ojo o porque se encuentra en un espacio oscuro.²⁰ Sólo lo puede

20. Algunas versiones narran que el guerrero y *Jalkutat* están, en esta etapa del mito, en un espacio oscuro, por ello, el primero es imperceptible. Otras mencionan que *Jalkutat* fue

identificar a través de lo material, de lo tangible, como sus prendas o restos materiales. En cierta forma, sea por su lesión o miopía, para la serpiente el guerrero sólo es aprehensible en tanto su cultura material.

En este desenlace también se deja claro que se está en presencia del peligro de ser engullido, tragado, devorado por algo mayor y, aparentemente, más fuerte. ¿Acaso la asimilación cultural o la extinción poblacional puede verse como estas formas de riesgo en que se encuentran las comunidades? Si es así, ¿el mito nos plantea una situación provocada por el mismo guerrero? Si la estrategia del joven guerrero propicia pensar en su extinción o desaparición, entonces, probablemente, esta idea de extinción también ha sido promovida y utilizada por las mismas comunidades, lo que remite a la carta de la tribu kiliwa sobre la decisión de dejar de reproducirse cultural y físicamente.

No lo sabemos, pero de lo que sí tenemos certeza es que asumir a las poblaciones yumanas como sociedades en proceso de extinción, sea por los enfoques sesgados o porque los mismos pueblos han contribuido a fortalecer esa idea, ayuda a los pueblos a reproducir un imaginario que los asume como débiles y subordinados ante el poder regional y transnacional de los Estados y las empresas. Esto podría representar una o varias formas de resistencia ante una relación desigual, así como una forma de identidad indígena particular que cambia y se reinventa (Muehlmann, 2013).

El proceso de cambio, que implica la pérdida e incorporación de elementos culturales ajenos a su cultura o identidad tradicional, es una forma de camuflaje social que les ayuda a pasar desapercibidos en ciertos contextos y a generar nuevos referentes de identidad acordes al contexto. Por ello, queremos abordar la flexibilidad étnica como una estrategia de acción y respuesta de los pueblos yumanos para su sobrevivencia, tal como hizo el joven guerrero ante Jalkutat.

Identidad étnica flexible

No es nueva la estrategia o la política del *gatopardismo*. Con ello, no nos referimos sólo a lo que sucede en la Sicilia de Lampedusa, narrada en su novela

flechado en el ojo y, por ello, se le dificulta ver al guerrero. Aquella que describe a Jalkutat como una serpiente dice que es con la lengua que las serpientes perciben e indagan su entorno.

El gatopardo, sino a una estrategia presente entre los pueblos originarios de elegir el cambio como forma de permanencia. El cambio implica modificar o desprenderse de algo, hacer otra cosa distinta; en ocasiones, se pondera modificar algo menos importante para mantener otra cosa de mayor relevancia. De esto, se derivan la capacidad de cambio y la elección de qué cambia.

La capacidad de cambio se encuentra asociada a una flexibilidad étnica y a una capacidad de adaptación considerable. En este caso, el cambio se expresa en múltiples elementos, como su cultura material, es decir, vestimenta, artículos de uso cotidiano, vivienda, transporte, etc. Tal vez, es aquí donde mejor se expresa dicha capacidad, aunque esto también sucede en las formas de organización. En cuanto a la selección de qué cambiar, no tendría que considerarse con base en lo esencial o lo que es fundamental para las comunidades, sino, más bien, en la capacidad de cambio. Es decir, tal vez, la elección de qué modificar no es consciente o planeada, sólo sucede y se asimila el cambio.

Pero, ¿qué implicaciones puede tener esta flexibilidad cultural? En casos extremos, la desaparición o pérdida de ciertas prácticas o rasgos culturales. Sin embargo, a ellos les implica ciertas ventajas, como ser sujetos colectivos inasibles, difíciles de identificar, con una posición que genera un margen de ventaja en la confrontación y negociación. Por tanto, lo que queremos recalcar es la gran capacidad de cambio sustentada en una flexibilidad cultural, una identidad étnica maleable y adaptable a nuevos contextos, que se inventa y reinventa según se requiera. Que bajo ciertos contextos, desconcierta y contradice los intentos académicos que tratan de caracterizar estas poblaciones con base en la persistencia de rasgos culturales.

La flexibilidad de los pueblos yumanos también se expresa en otros aspectos, como el territorial. Y es precisamente este aspecto, a nuestro entender, el que ilustra la manera en que los pueblos responden ante las problemáticas territoriales antes planteadas. Estos pueblos mantienen una constante movilidad a lo largo y ancho de su territorio ancestral. Se siguen moviendo entre valles, sierras, desiertos y países, no sólo debido al pastoreo de ganado, a la recolección del piñón, al corte de palmilla o a las caminatas entre comunidades, sino que también se trasladan por trabajo a otras ciudades, para asistir a la escuela, por diversión y por comercio. Estas nuevas formas de nomadismo

siguen manteniendo un mismo fin: adaptarse a las condiciones físicas y sociales, así como posibilitar el acceso a bienes y alimentos. Por ello, han cambiado la trashumancia histórica por un constante ir y venir en camionetas o camiones de ruta. Viajan como el resto de la población local, sin rasgos particulares que los distinguan; no viajan en grandes grupos, sino de manera individual o familiar.

Dichas prácticas son nuevas formas de territorializar un lugar, es decir, de mantener una relación distinta con la tierra que no se basa necesariamente en estar allí de manera sedentaria y permanente. Por años, se han movido de manera constante, así que lo que vemos ahora puede ser una expresión de estas prácticas de larga data, adaptada a nuevos contextos de cercamiento de tierras y sedentarización forzada. No hay que olvidar que estas sociedades no viven aisladas, en los márgenes de la civilización, en sus regiones de refugio lejos del Estado. Viven con el Estado, tienen la capacidad de entrar y salir a diario, de transitar temporalmente por sus ciudades y sus trabajos. Como buenos nómadas contemporáneos, a diario entran y salen del Estado de forma desapercibida.

Por ello, como lo han hecho hasta ahora, pueden coexistir con los emprendimientos extractivos en sus territorios, pueden adaptarse a distintas formas de usar y estar un territorio, pueden “abandonar” de forma temporal un asentamiento y trasladarse a otro. La movilidad también suele verse como un aparente abandono y despoblamiento temporal o permanente de algunas localidades y ejidos. Es casi inevitable pensar en la noción de comunidad bajo los ejes o componentes de población, tierra y tiempo. Estos tres ejes suelen expresarse bajo la figura de una población habitando, en tiempo presente, un lugar. El silogismo inverso conduce a pensar que las localidades deshabitadas son comunidades en abandono; lo mismo atañe a sus territorios: las tierras no sembradas, o sin presencia de alguna actividad productiva, suelen pensarse como baldías. Pero, a nuestro modo de ver, este aparente despoblamiento, con sus particulares formas de movilidad yumana, son parte de una territorialidad distinta: adaptable y maleable.

Todo lo anterior también ha traído consecuencias no deseadas. En ocasiones, al ver algunos asentamientos despoblados, estos son invadidos y despojados a los pueblos. También el ver despoblados estos lugares, como Arroyo

de León, ha llevado a suponer que la comunidad está desapareciendo y, por tanto, es posible decidir por ella, lo que, en algunos casos, ha servido para legitimar invasiones o formas de ocupar o extraer recursos. Este ha sido un escenario propicio para que las tierras y bienes naturales se pongan al servicio de los intereses de empresas o particulares. Son dos formas de entender su mundo y relacionarse con un espacio. Desafortunadamente, una, la sedentaria productivista, se impone sobre otra, la de movilidad.

El tema de la propiedad agraria, por supuesto, es relevante y, también, un fuerte indicador de los procesos territoriales, pero no agota y no expresa la forma en que los yumanos se relacionan con su territorio. Hay que pensar estos procesos de despoblamiento o de pérdida del territorio desde otra óptica. El cambio de perspectiva es particularmente necesario para el caso yumano, porque su manera de relacionarse con el territorio pasa por otras formas y temporalidades, por maneras diferentes de estar en un lugar, de apropiarlo y significarlo, así como de pelear por él; formas muy diferentes, como veremos, a la de otros pueblos del noroeste del país.

Esto explica por qué en ocasiones parece que no se aferran con toda sus fuerzas a un lugar, cosa que sí sucede, pero como no pasa por expresiones tradicionales, parece que no tienen un fuerte aprecio y apego a la tierra, lo que vemos son formas de territorialidad distinta y estrategias políticas distintas, ancladas a otras lógicas y formas más flexibles de resistencia.

En contra del grano y del estado

Uno de los factores que permiten y posibilitan esta movilidad trashumante es, sin duda, su condición de sociedades no agrícolas. Ha habido varios intentos históricos por convertir sedentarias y agrícolas a estas poblaciones, intentos impulsados desde distintos sectores como la Iglesia, el Estado e, incluso, el empresariado. Se ha justificado que los emprendimientos agrícolas en sus tierras no han prosperado por las condiciones de atraso cultural de los pueblos o por las difíciles condiciones del medio. Sin embargo, se piensa menos que su fracaso se debe a que son, en parte, incompatibles con una forma particular de vivir en sociedad, que necesita de lo opuesto para reproducirse.

Históricamente, las poblaciones han identificado que el proceso de conversión a comunidades agrícolas, inevitablemente, las hace más sedentarias

y dependientes de una fuente de provisiones, de formas de especialización de actividades y una probable concentración de recursos y poder. Por ello, no ser sociedades agrícolas —que implica que, al no sembrar, no dependen de la tierra— les permite moverse, cambiar, diversificarse. Podemos decir que no sólo son sociedades en contra del grano, en contra de la sedentarización, de la dependencia a un cultivo, de una forma de vida anclada a un lugar en particular y a una actividad agrícola, también son sociedades en contra del Estado (Clastres, 2006).

La dinámica de fusión/fisión que tienen estas comunidades les posibilita esquemas de concentración o dispersión social, dos formatos antagónicos pero posibles en estas comunidades. Son dos formas de flexibilidad social que posibilitan distintas imágenes y un universo de acción. Ejemplo de ello es su renovación de autoridades. Tal parece que en la disputa y el aparente desorden que surge ante la muerte de la autoridad máxima —y con ello el inicio de procesos de confrontación y división interna—, lo que en realidad se revela es la ausencia de jerarquías o aristocracias gobernantes, confirmando cierta distribución del poder. Estos pueden verse como fenómenos de fusión y fisión en ciertos momentos críticos (Godelier, 2010:38).

Derivado de este aparente caos, o ausencia de jefes o gobierno, las comunidades trasladan la toma de decisiones a las unidades parentales con base en clanes. Muchas veces, esto genera conflictos internos, desarticulación, falta de consenso. A la vez, esto provoca una falta de interlocutores con el Estado y, por ende, incentiva la no negociación, por lo menos a nivel localidad. Nos encontramos, así, con pueblos aparentemente desarticulados, conflictuados en su interior e incapaces de organizar colectivamente sus demandas, pero, visto de otra forma, esa desarticulación es la dinámica de fisión que permite seccionar a la población, distribuir el poder y descentralizar la toma de decisiones.

A manera de conclusión

A diferencia de otras poblaciones del noroeste de México, las tribus yumanas no viven en las barrancas profundas, lejos del Estado. Su territorio se

conforma, principalmente, de valles, sierras y costas accesibles físicamente y con un potencial para distintas actividades industriales. Es un territorio ancestral dividido por dos Estados-nación distintos, pero con una política hegemónica ante los yumanos. Por ello, estos pueblos no mantienen lejos al Estado, por el contrario, han aprendido a convivir con él, a moverse a diario por sus márgenes y entretelones, a salir y entrar según se requiera y a convivir con políticas y programas territoriales de desarrollo.

En esta histórica convivencia de más de cuatro siglos, han desarrollado estrategias diversas y, en ocasiones, aparentemente contradictorias. Por momentos y si se requiere, pueden pasar desapercibidos en tanto grupo nativo, pueden confundirse con cualquier otro conjunto de población cuando es pertinente; a la inversa, cuando tienen que reivindicar y poner por delante su identidad étnica, saben echar mano de un amplio repertorio de expresiones culturales, ancestrales o no, inventadas o recreadas, que los posicionan como pueblos nativos de larga data.

Hemos puesto mayor atención a esta primera faceta, aquella en que, por momentos, pasan desapercibidos y fortalecen la idea de ser un pueblo en evidente proceso de extinción física y cultural, debilitado políticamente. De manera deliberada o no, han sabido fomentar y aprovechar el imaginario de ser un pueblo en extinción. Sin embargo, sí sabemos que muchas de sus dinámicas en tanto sistema social, como la movilidad, la dispersión, la baja densidad poblacional, el aparente abandono de tierras, el rechazo a la agricultura y al sedentarismo, abonan a esta percepción. Todos estos componentes de las sociedades tribales siguen vigentes y, en parte, explican la respuesta a los emprendimientos energéticos.

Con base en el seguimiento desde el inicio de estos proyectos, no se han registrado acciones beligerantes o grandes movilizaciones ante los parques eólicos o las obras de los gasoductos —no sucede así con el tema de la pesca entre los cucapá, en donde la historia de enfrentamientos y movilizaciones ante el Estado han sido frecuentes—. En el marco de los proyectos energéticos se han registrado acciones de negociación, intentos de diálogo y búsqueda de acuerdos, estas también son estrategias de respuesta ante escenarios de conflicto, pero no son las únicas. Hay que recordar que, históricamente, esta relación caracterizada por acuerdos tácitos de respeto y

distancia, cada tanto, se trastocan y se hace necesario refrendarlos. En las últimas décadas, estas formas han sido aparentemente pasivas, desincentivadas por la falta de interés jurídico, matizadas de cierta sumisión y disimulo, pero cuando esto no es suficiente, han aparecido otras expresiones abiertamente beligerantes y violentas, tal y como hizo el líder kumiai Jatñil.

Por ello, hay que entender que las respuestas, aparentemente pacíficas y hasta sumisas, ante los proyectos de infraestructura energética en sus territorios se tienen que ponderar en el marco histórico de una larga relación desigual ante el Estado (mexicano y norteamericano). Son apenas una expresión de una coexistencia que va más allá de los proyectos energéticos o territoriales con el Estado, ante el cual se han posicionado como sociedades descentralizadas, cambiantes y difíciles de asir y donde el aparente y constante riesgo de extinción y asimilación cultural son formas de seguir siendo lo que son. Si no consideramos todo lo anterior, seguiremos pensando que Jalkutat devoró al joven guerrero por engullir sus prendas y bienes.

CAPÍTULO V

Por la tierra y por los santos

Era un martes por la mañana de 1521 cuando llegaron los españoles, hace muchos años, cuentan que el líder cahíta Aniabalutek salió a su encuentro. Se encontraron en el valle. Miró al sol y al viento, se agachó al suelo para tomar un puño de tierra que lanzó al viento, luego con su arco marcó una línea y les dijo a los españoles que esa sería la frontera.¹

Una de las tendencias en los estudios históricos y antropológicos sobre los pueblos cahítas del noroeste de México es el énfasis sobre su larga historia de enfrentamientos, luchas y alzamientos en distintas etapas. Desde el periodo colonial, pasando por momentos críticos —como la Revolución y la deportación del Estado mexicano— y hasta el día de hoy, estos pueblos han mantenido una constante defensa y lucha por su cultura, tradiciones, territorios y santos.² Los cahítas son ejemplo de lucha tenaz y constante entre los pueblos originarios del Noroeste, un ejemplo heroico de la exigencia por la autodeterminación de los pueblos nativos de esta región y de México.

A lo largo de esta cruenta historia de sublevaciones, deportaciones, campañas de exterminio y de políticas orientadas al genocidio, tanto “su cultura y anhelada autodeterminación”, como “la restitución de tierras”, han sido demandas fundamentales en su lucha.³ En la reconstrucción clásica que han

1. Sobre el encuentro entre yaquis y españoles, hay varias versiones. Las principales son: Pérez de Ribas (1944 (1645): 68-69), Del Paso y Troncoso (2012: 63), de Balbás y Hernández (1985: 134). Las dos últimas versiones son similares a la versión aquí narrada por las autoridades, la crónica de Pérez de Ribas difiere sustancialmente en tiempos, formas y hechos. La versión que aquí se presenta fue narrada por las autoridades de Loma de Bácum (secretario Martín Valencia Cruz y los integrantes de tropa Higinio Ochoa Vega y Guadalupe Flores), en el Encuentro de los Pueblos del Noroeste de México, Cohurimpo, Navojoa, Sonora, 2017. Versión de Higinio Ochoa Vega, miembro de la tropa de Loma de Bácum, pueblo yaqui de Sonora.

2. Desde los primeros relatos del cronista jesuita Andrés Pérez de Ribas acerca de cómo las “gentes más bárbaras del orbe” defendieron sus territorios desde el siglo XVI, pasando por los trabajos del siglo XIX de Del Paso y Troncoso (2012), hasta las más recientes Del Toro (1988), Figueroa (1994), de este último trabajo retomamos el título de este capítulo: Por la tierra y por los santos.

3. Nos referimos a los trabajos clásicos de Alfonso Fabila, que marcaron el abordaje de estos temas: *Las tribus Yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación* (1978

hecho autores como Del Paso y Troncoso (2012 (1905)) y Balbás y Hernández (1985 (1927)) sobre las luchas yaquis, se priorizó el estudio de los problemas territoriales desde una perspectiva agraria y campesina, es decir, se ponderó el análisis de la tenencia de la tierra y el control del agua, bajo el entendido de que dichos elementos fomentarían la productividad regional y su incorporación a un mercado agrícola industrial.

En menor medida, se abordó el tema del territorio yaqui desde un enfoque antropológico que acentúa la forma en que estos pueblos lo conciben. Este enfoque retoma cómo, desde su cosmovisión, interpretan los componentes del territorio y cómo consideran a los seres y otras formas de vida que allí se reproducen. Si bien existían algunos de estos estudios en el ámbito académico, poco se vinculaban a las demandas políticas de restitución de tierras y no eran utilizados como fundamento en sus luchas por la defensa de tales recursos.

Desde mediados de los años noventa, la literatura antropológica ha permitido entender las demandas de autodeterminación y defensa del territorio yaqui desde su cosmovisión y desde sus formas de entender el mundo, de nombrarlo, de organizarlo. Dicha literatura atendió interrogantes que versaban sobre ¿cómo dichos pueblos entienden su mundo material e inmaterial?, ¿qué lo compone?, ¿cómo lo nombran?, ¿cuál es su papel en la vida cotidiana? (Lerma, 2011; Olavarría, 2003; Figueroa, 1994; Moctezuma, Olavarría y López, 2003).

Esta producción de textos antropológicos permitió una mayor y mejor comprensión del sentido que tiene la lucha entablada por los yaquis por su territorio, la cual, obviamente, va más allá del reconocimiento agrario y el control sobre el agua. Un ejemplo es el texto de Lerma (2011) que, más que centrarse en reforzar la noción de un pueblo que lucha por mantener su “territorio”, propone adentrarse a la conceptualización sobre el espacio y, de este modo, enarbolar un análisis que permite comprender el sentido de la lucha yaqui (Lerma, 2011: 23). Este enfoque prioriza la noción de territorio yaqui, el sentido que le dan a su lucha y a la forma en que entienden su mundo; asimismo, aporta al proceso de comprender las formas en que los pueblos entienden y organizan su territorio en contextos de conflicto territorial.

(2012)) y Los Yaquis de Sonora. Restitución de tierras, paz y trabajo (1958 (2012)).

Bajo el esfuerzo de mirar desde otro punto de vista que prioriza el análisis de sistemas y no de culturas —y con base en las investigaciones anteriores— pretendemos analizar y responder la siguiente pregunta: ¿qué hace posible que los pueblos cahítas asuman posturas férreas ante el Estado mexicano o actores externos? La literatura antropológica e histórica nos ha narrado a detalle cómo han sido esas luchas; menos se ha explicado por qué los pueblos de los valles de Sonora responden así. Más allá de los esencialismos culturales que nos hablan de pueblos heroicos y valientes, nos interesa describir y analizar ¿qué elementos sociales articulan y sustentan estas acciones? Desde un enfoque regional y comparativo de los pueblos nativos del noroeste de México, ¿por qué socialmente unos pueblos responden de manera beligerante y otros, como vimos en el capítulo anterior, pasivamente ante escenarios de conflicto? Con el objetivo de responder a ello, proponemos iniciar el análisis sobre el funcionamiento de estas sociedades que aquí llamamos “centralizadas”, es decir, pueblos con una larga tradición agrícola y sedentaria, con un centralismo en su forma de organizar el espacio y la vida pública, con una organización política vertical y centrada en las autoridades tradicionales, es decir: sociedades con Estado.

1. La nación yoreme

Decíamos en capítulos anteriores que, al arribo de los primeros misioneros a los valles que se encuentran entre los ríos Sinaloa, Mayo y Yaqui —es decir, a las zonas del somontano y piedemonte de la Sierra Madre Occidental—, se encontraron con poblaciones asentadas en estas tierras fértiles y con muy buena irrigación. A diferencia de otras poblaciones del territorio septentrional, como las serranas o las que habitaban el desierto, estas sociedades se caracterizaban por una tendencia al sedentarismo, con prácticas agrícolas desarrolladas que sustentaban una mayor población y, a su vez, facilitaban su congregación en localidades con autoridades claramente identificables.

Siglos después y como herencia y resultado de largos procesos económicos y sociales en la región de los valles de Sonora, seguimos encontrando a las poblaciones llamadas cahítas: yoreme y yoe’me o yaquis y mayos. Éstas

tienen una serie de diferencias y de similitudes a considerar. Si bien son parte de un mismo complejo cultural-lingüístico denominado cahíta, y como resultado de largos procesos históricos, existen contrastes considerables entre ellos a la hora de posicionarse ante el exterior.

Autores como Alejandro Figueroa (1994) enuncian una propuesta para abordar las diferencias entre ambos pueblos. Respecto a los mayos, este autor menciona que, debido a un proceso iniciado a mediados del siglo xx, con una serie de cambios que han afectado negativamente muchos aspectos de su cultura tradicional, en ciertos ámbitos de su vida social y política, existe una tendencia hacia la individualización. Ésta actúa en contra del sentido comunitario y favorece la dispersión territorial, así como la falta de unidad política y organización económica. Pero esto no es todo. Destaca que no sólo la lengua nativa está siendo desplazada, en forma significativa, por el idioma nacional, sino que algunos hijos de mayos, paulatinamente, se han despojado de la membresía de sus padres y tratan de integrarse a la sociedad regional como no indios.

Con los yaquis, la situación es algo diferente. Su cultura tradicional se ha adaptado a los procesos de modernización regional, con modificaciones que, lejos de hacerla peligrar, la han fortalecido. Las características actuales de su persistencia son producto de una elaboración constante, de un trabajo comunitario altamente vigilado y controlado por ellos mismos. De alguna manera, saben que descuidarlo afectaría lo que han logrado en cuanto a la posesión de su territorio y al ejercicio de su autonomía política, elementos, ambos, decisivos para su reproducción étnica y cultural (Figueroa, 1994: 29-30).

Es decir, el pueblo mayo está en un proceso de individualización, de una organización más diluida, menos compacta y, quizá, débil. En cambio, el pueblo yaqui mantiene viva una marcada cohesión interna, un control social y territorial expresado en fuertes y elocuentes actos discursivos y en acciones directas. Figueroa sintetiza una visión generalizada y dicotómica, incluso repetida por miembros de ambos pueblos y generalizada en la región, de dos procesos paralelos de articulación interna y de vinculación con el Estado.

A pesar de los mencionados contrastes del proceso histórico que han marcado la diferencia entre dichos pueblos, —que por supuesto son importantes y perfilan cambios estructurales— consideramos que ambos representan

un sistema social más o menos semejante en la región. Más allá de las diferencias o similitudes lingüísticas o especificidades en otros ámbitos culturales, bajo la propuesta de abordaje que hemos venido trabajando, estos pueblos, mayos y yaquis, representan un mismo sistema social. Más allá de las afectaciones que pueden representar cambios o continuidades en su cultura tradicional (Figuera, 1994), los pueblos cahítas son sociedades con Estado. Por ello es pertinente recordar que, “el mero hecho de que dos grupos de personas tengan diferentes culturas no implica necesariamente —como casi siempre se ha supuesto— que pertenezcan a dos sistemas sociales absolutamente distintos” (Leach, 1976: 39).

Por esta razón, creemos oportuno hablar de pueblos cahítas como un sistema social, como una sociedad más o menos homogénea —porque evidentemente existen variaciones culturales y sistémicas— en cuanto a sus formas de organización centralizada, compacta, vertical y sedentaria. Sin embargo, no obviamos la existencia de diferencias culturales, por el contrario, consideramos que en estas divergencias se perfilan el tipo de estrategias con las que responden a escenarios de conflicto.

Consideramos que, en sus estrategias políticas, la tierra y los santos ilustran no sólo dos referentes simbólicos loables y reconocidos históricamente, sino también dos formas similares de respuesta de las sociedades centralizadas cahítas. Es decir, una activa, compacta y beligerante volcada hacia el exterior y otra aparentemente más pasiva, desarticulada y conciliadora. Dos formas aparentemente opuestas pero que, a lo largo de la historia, representan el abanico de acciones de los pueblos cahítas; dos formas oscilantes de un mismo sistema social. Por ello, sus repertorios de lucha son el resultado de la compleja relación entre el control del territorio, la autodeterminación y las formas de religiosidad propia representada en los santos, que a su vez, delimitan pueblos y territorios cahítas.

Estructura política y gobierno tradicional

Es común presenciar que, en cualquier reunión o espacio donde participen miembros o autoridades yaquis y mayos, antes de iniciar su intervención, hagan una solicitud en lengua cahíta pidiendo permiso a sus autoridades para hablar, estén o no presentes. Luego de recibir la autorización, suelen

dar inicio a fuertes y elocuentes discursos sustentados en datos históricos que llaman la atención de cualquier asistente.⁴ El respeto que se muestra públicamente a las autoridades tradicionales, religiosas o políticas, es por demás conocido.⁵ Lo mismo sucede al interior de la vida en las comunidades. El sistema de autoridades políticas y religiosas juega un papel fundamental en la vida cotidiana, está presente de manera clara todo el tiempo y ejerce una fuerte influencia en el actuar de la población.

A nuestro modo de ver, es un sistema político altamente centralizado, jerárquico y compacto, personificado por una serie de roles con atribuciones y obligaciones claramente definidas y articuladas. La primera de ella es el *kobanaro* o gobernador tradicional.⁶ Éste es el máximo puesto de autoridad representado por una persona y representa la toma de decisiones a nombre de la comunidad. Luego está el capitán o *wiko'ò ya'ut*, cargo que tiene funciones orientadas al ámbito de la seguridad comunitaria y territorial. En primer lugar, se encarga de mantener el orden público interno en la comunidad y con la gente; en segundo, realiza tareas de vigilancia de linderos, recorre y monitorea constantemente el territorio y sus bienes comunes. Esta

4. Cabe recordar que la palabra “yaqui” significa “los que hablan fuerte”. Volveremos, más adelante, al análisis de las formas discursivas como expresiones propias de sociedades con Estado.

5. Como ocurrió con la visita del presidente Andrés Manuel López Obrador a la comunidad de Vicam, en el mes de agosto del 2020, en la cual, a mitad de la reunión, la comunidad dio inicio al ángelus (consiste en un saludo y reverencia a la iglesia por parte de las autoridades y la comunidad, esto se hace al amanecer, mediodía y antes de que el sol se ponga) y todo mundo paró actividades. No hubo un cambio o suspensión del ritual de medio día por estar el presidente de la República, lo cual sorprendió a las autoridades federales.

6. Hay un poder central en la autoridad máxima y, para este caso, existe una larga historia de líderes cahítas que han abanderado este puesto como autoridades, al grado que, hoy día, se les recuerda como grandes personajes. Es el caso de Aniabaliutek, Juan Ignacio Jusacamea, José María Leyva Cajeme y Juan Maldonado Tetabiate. Estas personalidades de la historia no sólo representan hechos históricos de revueltas, en nuestro caso, representan y ejemplifican una forma de organización política. La elección de estas personas no está vinculada a una familia o filiación —aunque reviste ser pariente de alguna de estas personas—; la elección está más cercana a una trayectoria y a un proceso o escalafón de cargos y puestos comunitarios que, una vez cubiertos y con actitudes especiales, es posible que se elija como autoridad. Este puesto, en tiempos de paz, sólo dura de uno a tres años entre los yaquis, mientras que, entre los mayos, es vitalicio.

figura es la autoridad militar y se basa en un número variable de personas llamados “cabos”, que lo asisten en todas las tareas de seguridad. El *nejja ya’ut* o chicotero también auxilia al capitán en tareas de orden y seguridad, ejecuta acciones y forma parte del orden cívico (Lerma, 2011:65-66). También está el *ji’ojtere* o secretario, un puesto muy importante en las tareas administrativas al interior de la comunidad, maneja y gestiona los recursos de la comunidad y desempeña actividades de representación de ésta. Es un puesto administrativo de suma relevancia en la gestión interna y externa de la comunidad.

También hay una figura colectiva de autoridad representada por el consejo de ancianos, es decir, personas adultas con una trayectoria importante de servicio a la comunidad, que pasaron, de manera escalafonaria, por el sistema, desempeñando de buena manera distintos puestos. El representante de este consejo se le conoce como *jabó’iyó’owe* o pueblo mayor. Este sistema de autoridad sesiona constantemente en la llamada “guardia tradicional”, que es un espacio físico donde se reúnen las personas antes mencionadas y la población para tratar los asuntos de interés público. Cada uno de los pueblos cahítas tiene este tipo de representación política y cada año cambian a sus autoridades. Específicamente, se nombran a fin de año, el 12 de diciembre, y toman posesión a inicio de año, el 6 de enero. La máxima autoridad es la asamblea comunitaria, es decir, la comunidad congregada y representada mediante todas sus autoridades: civiles, religiosas y agrarias. Esta es la expresión máxima de atención de asuntos públicos por parte de la comunidad.

Al resto de la población susceptible de ser llamada a colaborar o participar en cualquier acto que la comunidad necesite se le llama *la tropa*. Suelen ser principalmente hombres jóvenes, pero también se incluye a toda la población bajo ciertos contextos, sobre todo de conflicto. Hay otros puestos como el vocero, quien no aparece propiamente en la estructura política de autoridades, pero es muy importantes a la hora de dialogar con sujetos externos, de transmitir mensajes públicos y, en actos de representación de autoridad, suelen ser personas con prestigio interno y con facilidad de articular y pronunciar discursos elocuentes. Son aquellos que llevan la voz fuera de las comunidades.⁷

7. En ocasiones, los voceros suelen ser la cara más visible de una comunidad al exterior. Suelen ser quienes asisten a las ruedas de prensa, quienes difunden los posicionamientos

Si bien la toma de decisiones se da a través del sistema de autoridad y en espacios comunitarios, como la guardia tradicional, el fin o el criterio que prima es el consenso, es decir, la aceptación o acuerdo de la totalidad de los aludidos. Es muy importante reparar en esto, dicho criterio no sólo busca representar a la totalidad, sino que también implica obligaciones de la misma. Es decir, cohesiona a la colectividad. A diferencia de otros sistemas del Noroeste, donde las unidades tienen una gran autonomía familiar —vía el grupo doméstico, como los rarámuri, o el sistema de clanes entre los yumanos—, aquí la decisión comunitaria mediante el consenso representa y aglutina a toda la comunidad.

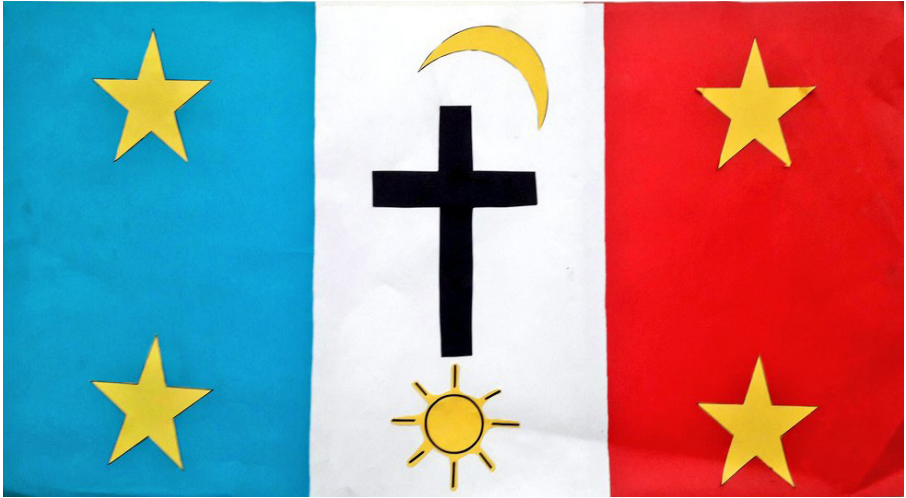
Otro criterio que rige la vida en comunidad es la Ley Antigua o *luturia*. Es el código que estipula las normas y sanciones, es la buena costumbre heredada de los más antiguos. Si bien todos los pueblos del Noroeste tienen normas y leyes que regulan la vida en comunidad, no en todos los casos hay un código reconocido e invocado para resolver conflictos o sancionar acciones. Al igual que la *luturia*, existe el juramento del guerrero yaqui, en tanto declaración de lealtad total al cuidado y defensa de la comunidad y su territorio.

Esta estructura política nos habla de, por lo menos, tres componentes fundamentales de este tipo de sociedad: a) autoridad centralizada, b) instituciones judiciales y c) un aparato administrativo, todos regulados por una ley y códigos que soportan y guían la procuración y administración de justicia interna, así como del “correcto” actuar.

Otro elemento que nos resulta sumamente ilustrador en la conformación política de un sujeto colectivo, es lo simbólico. Entre los diversos elementos que ayudan a sustentar una noción del “nosotros” —pero no sólo en oposición al otro, sino con una serie de peculiaridades propias— se encuentra la *bandera* de la nación yaqui. *Itom Jiak Banteam* o nuestra bandera simboliza una serie de valores y elementos fundamentales en la cultura yaqui como el valor (azul), la pureza de la sangre o pertenencia al pueblo (blanco) y la sangre derramada por los antepasados en la defensa del pueblo (rojo);

y mensajes tomados en asamblea por las autoridades. Por ello, suele pensarse que son autoridades importantes dentro de la comunidad, pero, como vemos, no forman parte de la estructura formal de autoridades aunque hacen funciones importantes.

Imagen. Itom Jiak Banteam



también tiene símbolos cósmicos como el sol, la luna y las estrellas, que, en conjunto, representan el cielo, el padre Sol, la madre Luna, y las estrellas, que, ordenadas en los cuatro puntos cardinales, representan los espíritus que acompañan y vigilan a la tribu yaqui.

A nuestro modo de ver, la bandera es un buen ejemplo de la presencia de símbolos que identifican y aglutinan, bajo un mismo ideal y una misma forma de organización sociocultural, a los cahítas. Esto no sucede en otras formas de organización descentralizadas, como el pueblo rarámuri o los yumanos. Entre ellos, no hay símbolos que los identifiquen como unidad cultural y política delimitada, acotada y autoreconocida, tampoco que los diferencie ante otros pueblos nativos.⁸

Es importante mencionar que a estas estructuras de autoridad y de gobierno les corresponde una población y un territorio particular, es decir, un pueblo cahíta. Son ocho pueblos tradicionales entre los yaquis y nueve pueblos tradicionales entre los mayos de Sonora; a cada pueblo tradicional le corresponde la gestión y determinación de un territorio y de una población.

8. Entre los rarámuri y yumanos, los criterios de identificación pasan por otros aspectos simbólicos y por otras unidades de adscripción, no por un sujeto colectivo delimitado.

Todo Estado delimita y administra un territorio, veamos cómo es la territorialidad cahíta.

Estado y territorio

El territorio cahita, entendido como una compleja relación material y espiritual con un espacio físico e inmaterial habitado por seres numinosos, ha estado sujeto a cambios en las delimitaciones físicas y en las concepciones sobre él. Sin embargo, para ilustrar esta relación —de manera un tanto simplificada— podríamos iniciar su abordaje a través de la concepción binaria expresada en el monte y en el pueblo, en el *huya ania* y el *poebulum*, ambos conceptos ilustran una parte del orden cosmológico entre el mundo cultural-material habitado por los hombres yaquis y el natural-inmaterial habitado por otros seres.

En este sentido, el *huya ania* también nos habla del origen y el devenir de las cosas. El *huya* puede entenderse no sólo como el monte, sino como el origen de las cosas, en su estado primigenio. En su concepción, en tanto estado natural de origen (monte, sierra, desierto), el *huya ania* entraña incertidumbre, miedos, dones y placeres; está sujeto a las antiguas reglas del origen del mundo. Así, el mundo material e inmaterial forma parte de un todo mayor, todo está inserto en el *Ania*, es decir, en el mundo completo, del cual, el *itom ania* es lo que corresponde a los yaquis. Así, el *itom ania* (nuestro mundo), se compone del *toosa*, que refiere al territorio que se compone de la sierra (*kawi*), al mar y los ríos (*bawe*), monte (*juya*), tierras de cultivo (*wasam*) y el pueblo (*poebulum*) (Lerma, 2011: 52-76).

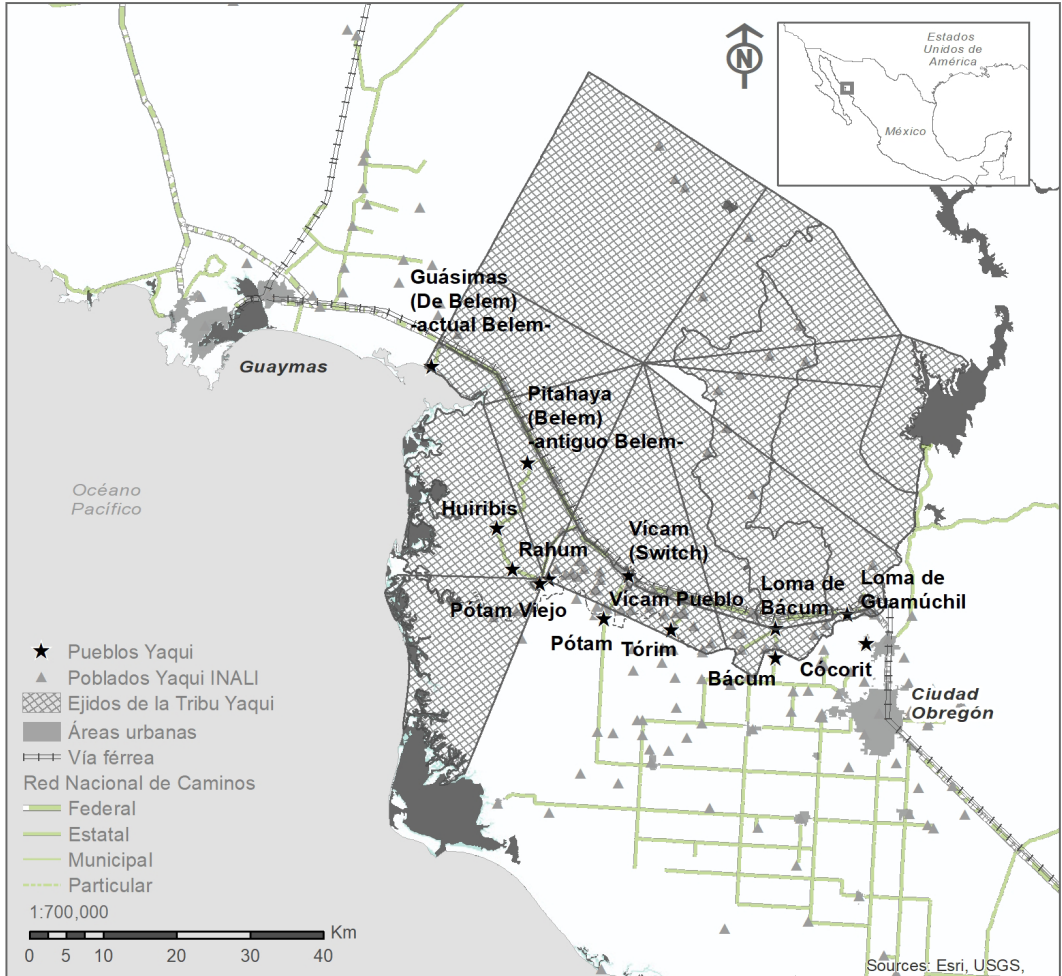
Existen una variedad de mitos e interpretaciones que ayudan a ilustrar la forma de entender y dar sentido al orden de las cosas. Quizá los principales mitos que refieren a la conformación del *itom ania* sean el mito de la creación de *Yo'omuumuli*, los hombrecitos *surem* y la vara parlante; el mito del diluvio; el sapo que trajo la lluvia; *Ania ba'alu'utek*; y los dos hermanos contra la serpiente (Figueroa, 1994; Spicer, 1994; Olavarría, 1990; Lerma, 2011). En todos ellos, de manera codificada, se ilustra el origen del mundo yaqui, a través de narrativas antiguas y de la palabra verdadera de los mayores (*luturia*), se describe el orden estructural de las cosas y se estipulan las obligaciones de la tribu en el cuidado del *itom ania*, sin embargo:

A pesar de tener una misma matriz cultural, los mayos no compar-ten con los yaquis los mitos de origen, aunque señalan que existe un origen en común. Este hecho es sobresaliente porque realmente estos grupos comparten muchos rasgos culturales, además de haber exper-imentado procesos sociales parecidos, entre ellos las luchas armadas en defensa de sus territorios. Esto nos lleva a pensar que los mayos perdieron esos mitos en la medida de su incorporación al modelo nacional, o los yaquis desarrollaron los mitos de origen y territoriales a partir de la búsqueda de un sustento simbólico para fundamentar ideológicamente la defensa de su espacio sagrado (Moctezuma, Ola-varría, López, 2003: 137).

Es por ello que, además de considerar la mitología yaqui para ilustrar las acciones del sistema social centralizado, queremos enfatizar la relación que guardan los pueblos cahítas con su territorio en tanto sociedades con Estado, es decir, la gestión y administración interna y externa que hacen de él. Desde el ámbito de lo político, hay una serie de roles de autoridad comu-nitaria que se encargan del cuidado del territorio: el capitán o *wiko'o ya'ut* que, junto con los cabos, se encarga, entre otras cosas, de recorrer, vigilar y cuidar las tierras comunitarias. A este ejercicio de cuidado le antecedió uno de delimitación, para asignar y reconocer límites. Esto nos remonta a la nar-ración del primer encuentro con los españoles, donde el líder cahíta marca una raya en el suelo y, con ello, establece el límite tolerable para no iniciar la guerra. Cuando los pueblos cahítas delimitan, acotan y nombran su ter-ritorio generan representaciones sobre él, que evidencian su pertenencia, pero, sobre todo, sus formas de administrarlo, de hacer valer su potestad y soberanía sobre él. Si hay un ejercicio de posesión, delimitación y adminis-tración es porque hay Estado. Es importante mencionar que esto no pasa con otros formatos sociales del Noroeste, que no reconocen su territorio en tanto una unidad delimitada que se gobierna.

En este formato social, destaca el papel de la agricultura y el sedenta-rismo. En parte por la importancia agrícola que tienen estas tierras a nivel regional y nacional, lo que queremos destacar aquí —más allá de si hay una producción interna o de exportación o si las tierras son arrendadas a los

Mapa 16. Territorio yaqui actual



Fuente: Autoridades Tradicionales Yaquis (CIDH, 2015).

agroempresarios de ciudades cercanas (como Obregón)— es el papel que juega la agricultura en el formato social. A diferencia de otros modelos de sociedades en el noroeste del país, aquí hablamos de sociedades agrícolas y sedentarias, que no tienen en su imaginario la movilidad como forma de habitar un espacio físico. Por tanto, no hay margen de desplazarse a otro lugar y, cuando hay una afrenta territorial, tienen que pelear por mantener el control del territorio y del agua.

Esta forma de gestionar un territorio va más allá de la tenencia de la tierra en formato agrario, pues tiene estructuras sociales que operan en su defensa. Cuando un agente externo, sin permiso de las autoridades comunitarias, entra a realizar obras de infraestructura, no sólo está violentando derechos agrarios, sino que es una afrenta a un sistema de autoridad que tiene como mandato social velar por su territorio. Por eso, cuando la autoridad decide actuar, independientemente de la forma, toda la comunidad tiene la obligación de apoyar, de cohesionarse bajo la dirección de sus autoridades.

Cabría preguntarse ¿por qué, en este caso, sí hay una delimitación territorial?, ¿por qué, a diferencia de los otros pueblos analizados en esta tesis, estos pueblos sí reconocen claramente las barreras físicas e históricas de su territorio? ¿Acaso será porque aquellos otros no tienen un ejercicio de memoria colectiva o porque no están fortalecidos política y organizativamente para defender lo que es suyo?, ¿será porque no tienen instituciones que posibiliten el reconocimiento y la delimitación del espacio donde habitan o porque todo Estado inevitablemente necesita delimitar y gestionar su territorio ante otros Estados?

Sociedades con Estado

Cuando hablamos de sociedades con Estado no pretendemos igualar, en todos los sentidos, el sistema político cahíta y el actual Estado mexicano. En términos antropológicos, se ha entendido al Estado o a las sociedades estatales como formas de organización desarrolladas, fruto de un proceso evolutivo que permitió transitar de una etapa o forma arcaica —acaso bárbara o primitiva— a una forma de organización más sofisticada y diferenciada en su interior. Un sistema político resultado de un contrato social de miembros libres, que eligen vivir de esta forma, o como resultado de un proceso coercitivo a través del uso de la violencia. También como una forma de organización política que ejerce el poder mediante estructuras de autoridad centralizadas y claramente delimitadas.

En todo caso, más allá del enfoque evolucionista o cualquier otro, hay concordancia en que una forma estatal de organización implica la centralidad del poder, la verticalidad de sus instituciones para administrarlo y ejercerlo y el monopolio legítimo del uso de la violencia a través de sus distintas

esferas (Clastres, 2006; Godelier, 2010; Sahlins, 1984). Es en este sentido que entendemos a los pueblos cahítas como sociedades con Estado, que entienden y ven al Estado mexicano como su contraparte para negociar o para disentir, que tienen estructuras y cargos similares para interactuar. Es bajo este enfoque que queremos analizar lo acontecido con las obras de infraestructura energética en su territorio.

2. El cruce de la línea: el gasoducto

Aniabalutek se agachó al suelo para tomar un puño de tierra que lanzó al viento, luego con su arco marcó una línea y les dijo a los españoles que esa sería la frontera, que si algún español cruzaba esa línea iniciaría la guerra.

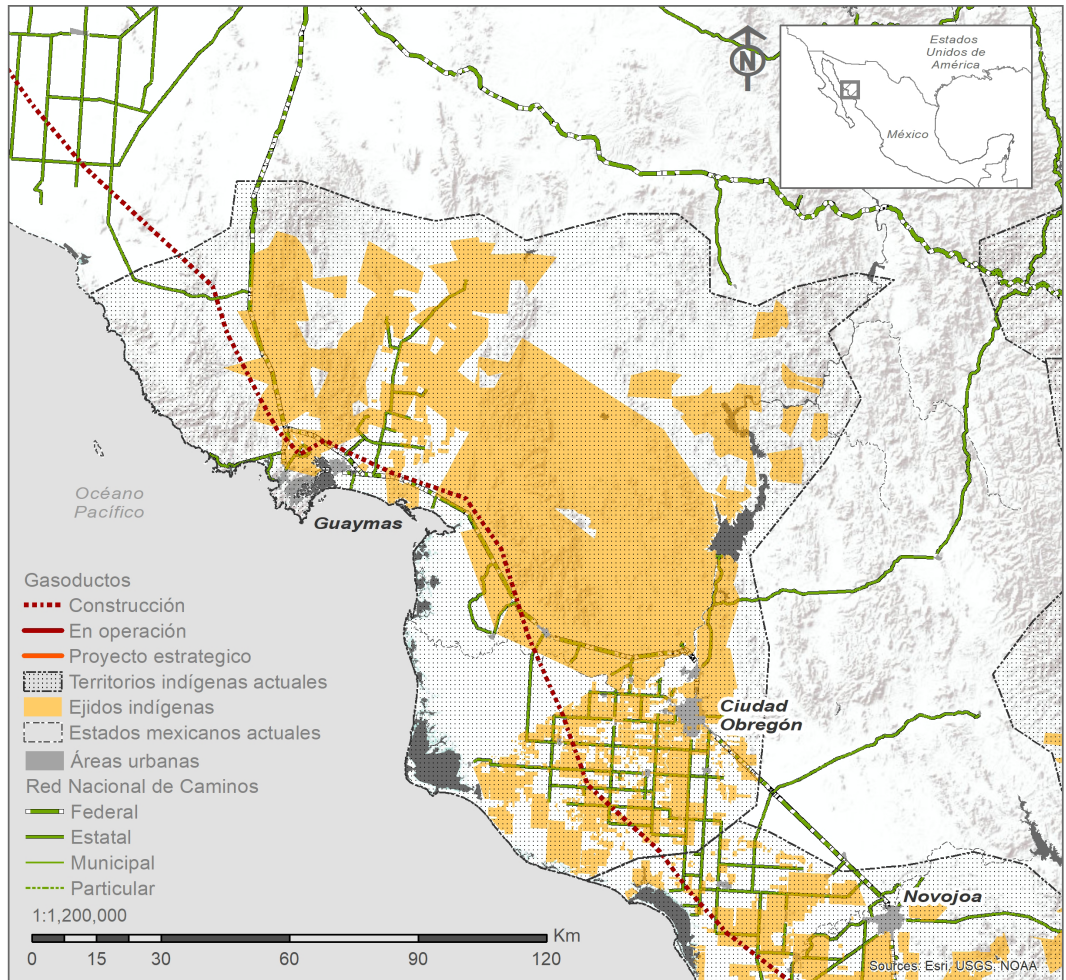
Si bien las problemáticas que enfrentan los pueblos cahítas, como hemos visto, son varias y de larga data, aquí tomaremos como referente lo ocurrido en los últimos diez años, principalmente, a partir de que comenzó la obra del gasoducto en el tramo conocido como Guaymas-El Oro.⁹ Este evento nos permite realizar una interpretación sobre algunas formas de actuar de estas sociedades ante los proyectos extractivos. Además, estos hechos son un ejemplo más de una larga relación de acciones emprendidas por distintos actores, Estados o empresarios, que, si bien se actualizan y toman particularidades en cada época, operan bajo una lógica similar. Vale recordar que, entre las acciones de resistencia emprendidas por los pueblos cahítas, hay un patrón similar, una lógica que ayuda a interpretar los hechos en una perspectiva amplia, decíamos: como expresiones oscilantes de un mismo sistema.

Gasoducto Guaymas-El Oro

En el sistema de ductos del noroeste de México está el caso emblemático del gasoducto Guaymas–El Oro, que pertenece a la empresa IEnova, filial de Sempra, quien también cuenta con otros ductos en el norte de México.

9. También consideramos, como parte del contexto inmediato, los problemas que ocurrieron respecto a las obras alrededor de la construcción del Acueducto Independencia.

Mapa 17. Infraestructura energética en el territorio cahíta actual



Fuente: SENER 2016.

El proyecto Guaymas-El Oro forma parte de una línea de gasoducto más amplia, que inicia en la frontera con Estados Unidos, en la localidad del Sásabe, en donde se recibe el gas natural que será trasladado a las Centrales Termoeléctricas de Ciclo Combinado (CT CC). Esta línea atraviesa, con dirección sur, el estado de Sonora y llega a la costa del golfo de California, a la termoeléctrica en Puerto Libertad; de allí sigue, hacia el sur, rumbo a

Hermosillo y, posteriormente, hacia la termoeléctrica en la costa de Guaymas-Empalme. Este proyecto está orientado, al igual que los anteriores, a operar y satisfacer la demanda de gas natural de las centrales de generación eléctrica ubicadas en los estados de Sonora y Sinaloa.¹⁰

Es en el tramo del puerto de Guaymas-Sonora hacia El Oro-Sinaloa donde el gasoducto pasa por los municipios sonorenses de Guaymas, Empalme, BÁCUM, Cajeme, Navojoa, Huatabampo y Álamos. En estos, específicamente en BÁCUM y Cajeme, el trazo de oeste a este del gasoducto cruza todo el territorio ancestral de la tribu yaqui y rodea, al sur, la sierra del Bacatete; luego, más al sur, atraviesa los municipios de Navojoa y Huatabampo en territorio mayo, aún en Sonora. El paso de estos gasoductos por el territorio ancestral y los ejidos de comunidades yaquis y mayos, debió ser una de las razones principales para que los pueblos fueran considerados desde el inicio de la planeación del proyecto, pero lamentablemente eso no sucedió.

Antecedentes de la instalación de la obra Guaymas-El Oro

En el año 2012, se hizo pública la convocatoria para la licitación de la construcción de la obra del proyecto Guaymas-El Oro. En ese mismo año, el 1 de noviembre, se formalizó su asignación a la empresa IEnova, filial de la norteamericana Sempra Energy. En 2013, algunas comunidades yaquis se enteraron formalmente del proyecto y del trazo que atravesaría sus territorios. Ese mismo año, personal de la compañía inició acciones de prospección, lo que, ante las comunidades, terminó de disipar dudas sobre la existencia de la obra.

En el momento que se formalizó el proyecto del gasoducto, las comunidades estaban haciendo frente a otra grave obra de infraestructura y enfocadas en su totalidad a ello: la instalación del Acueducto Independencia. En ese tiempo, era la principal problemática territorial que enfrentaban y que atraía todos los reflectores (internos y externos). Las protestas en contra del

10. Material informativo sobre el proyecto Gasoducto Sonora en su tramo Guaymas-El Oro. Para efectos de la consulta a la tribu yaqui, que el gobierno Federal realiza a través de la Secretaría de Energía, IEnova, Agosto del 2014. Consultado en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/15247/Informacion_del_proyecto_Gasoducto_Sonora_en_su_Segmento_Guaymas_-_El_Oro.pdf

Acueducto provocaron fuertes enfrentamientos entre comunidades yaquis y elementos de la policía estatal y federal, sobre todo, en tomas y bloqueos de carreteras.¹¹

En este contexto, la Secretaría de Energía (SENER), quien es la autoridad encargada de realizar las actividades pertinentes para el buen desarrollo de la obra, informó que recibió la notificación de la empresa encargada de realizar el tramo del gasoducto en marzo de 2014. Para ese momento, las comunidades ya habían hecho público que la obra había iniciado actividades sin haberles consultado. Una vez notificada, la SENER inició actividades para el proceso de consulta. En enero de 2014, se llevó a cabo la primera reunión oficial con miras a la consulta entre técnicos y asesores de la tribu yaqui, representantes de la empresa privada y personal de SENER, para delinear y suscribir el Acta Marco para el procedimiento de consulta previa.

El 8 de julio de 2014, se revisó y consensó el Protocolo de Consulta, mismo que se presentó a las comunidades en septiembre y octubre del mismo año. Después, se conformó un comité asesor de las comunidades para revisar la información proporcionada. En febrero de 2015, se volvieron a reunir para dar seguimiento al procedimiento y, finalmente, el 20 de agosto de ese año, siete de los ocho pueblos tradicionales yaqui acordaron, con la empresa privada y la SENER, el paso por el derecho de vía para seguir con el desarrollo del proyecto. El único pueblo yaqui que no signó el acuerdo fue Loma de Bäum. El 24 de agosto de 2015, con la firma de la minuta, se dio por concluido el proceso de consulta (CNDH, 2018: 23-25).¹²

Del otro lado del río Mayo, las acciones de consulta comenzaron en mayo del 2016, únicamente con la comunidad de Masiaca, la más afectada según la empresa IEnova. En este caso, la manera de iniciar las negociaciones fue incluyendo a los diversos actores en etapas: primero, con la autoridad del comisariado de bienes comunales; posteriormente, se integraron el presidente,

11. No analizaremos el caso del Acueducto Independencia, pero es importante considerarlo como el contexto en el cual inicia el proyecto del gasoducto y como antecedente directo en las negociaciones de ese proyecto. Para el análisis del Acueducto, ver Moreno (2014).

12. Oficio 120/DC/3184/2016 del 3 de julio del 2017, mediante el cual la SENER informa a la CNDH los procedimientos y resultados de la consulta realizada en el pueblo mayo de Masiaca y en los ocho pueblos tradicionales yaquis: Vicam, Pótam, Tórim, Rahum, Huírvivis, Cócorit, Belem y Bäum.

tesorero y delegados. Un mes después, el 5 de junio, se presentó el proyecto en asamblea y se llegó a acuerdos colectivos. El 12 de junio, la SENER asistió a la asamblea donde se ratificaron y signaron dichos acuerdos en el acta correspondiente. La SENER argumentó que esta comunidad reunía el mínimo de tres requisitos previos para ser consultados, a saber: la presencia del sujeto colectivo, el titular del derecho colectivo y que el proyecto entraña visiblemente una afectación directa a las tierras de esta comunidad. Esta decisión se tomó con base en un “diagnóstico cultural”, hecho por una empresa privada para la constructora, que concluyó que sólo Masiaca tendría que ser consultada.¹³ Por lo anterior, las autoridades tradicionales de los pueblos mayos asentados en los municipios de Navojoa, Etchojoa, Huatabampo y Álamos se manifestaron en contra e iniciaron procesos legales.

La sistematización de hechos con base en documentos oficiales muestra que, si bien hubo un proceso de consulta, negociación y acuerdos, se hizo en un contexto irregular. Las notificaciones y consultas no se realizaron antes del inicio de actividades de la obra; la empresa participó de manera activa como agente consultor cuando no le correspondía; la información no se proporcionó a la población, sino de manera discrecional a las autoridades; las reuniones de información y de acuerdos se llevaron a cabo bajo dinámicas que no representaban las formas de decisión de los pueblos yaqui y mayo, es decir, sólo se realizaron con algunas autoridades, en lugares cerrados y no en las ramadas o guardias tradicionales con la asistencia de la comunidad.¹⁴

Acuerdos

Sin embargo, hubo acuerdos. Según los datos de la SENER (2016), la empresa IEnova logró pactar la cesión de los derechos de vía, es decir, un contrato de servidumbre voluntaria, continua y aparente de paso. Sin ser montos definitivos, se informó que se pagarían, para el caso mayo, 560 000 pesos por hectárea, mientras que, con los pueblos yaquis, la cantidad acordada fue de

13. Oficio de SENER DC/110/3422/2016 del 29 de octubre del 2016 y oficio de CFE, CFE. DA/401.1/10/NUEVO, del 22 de noviembre de 2016.

14. Durante el trabajo de campo, se registraron comentarios acerca de que las firmas de algunas autoridades fueron recabadas de manera irregular, puesto que las autoridades no lo consultaron con la comunidad y no firmaron en público delante de la población. Sin embargo, es información que no se pudo verificar.

60 millones de pesos por la misma área (CNDH, 2018:5). El establecimiento de montos de compensación da indicios de que sí hubo acuerdos entre los pueblos afectados por el gasoducto, la empresa y el gobierno, los cuales se establecieron a través de la SENER. Dichos acuerdos se realizaron mediante sus autoridades tradicionales, sin coerción o engaño, y, aunque no está tan claro si éstos fueron bajo los procedimientos tradicionales de la comunidad, al día de hoy no se han impugnado por las comunidades ni por sus autoridades.

Es importante resaltar el hecho del acuerdo porque, más allá de las formas y montos, nos parece que ilustra el fenómeno del cual queremos dar cuenta. Por un lado, de un sujeto colectivo diverso que, al interior, guarda contradicciones; es decir, unos pueblos firman y otros no. Por otro, muestra el abanico de acciones que los pueblos realizan ante ciertos contextos, las cuales pueden oscilar entre la negociación, conciliación, acuerdos o, por el contrario, hacia el rechazo, movilización y lucha en defensa del territorio.

El disenso en el consenso

Con el objetivo de mostrar los desacuerdos al interior de los pueblos y su diversidad interna, volveremos un poco en el tiempo. Entre mayo y agosto del 2015, las autoridades del pueblo yaqui de Loma de Bácum expresaron que la comunidad resolvió, en el marco de ejercicio de consulta tradicional, su rechazo rotundo y categórico a la construcción y operación del segmento del proyecto Guaymas-El Oro, correspondiente al Gasoducto Sonora, en particular a los 13 kilómetros que corresponden al territorio de este pueblo.

Luego de tomar la decisión en contra de la obra, la comunidad de Loma de Bácum inició acciones legales para hacer valer la postura colectiva, expresada en la consulta y en el derecho que les asiste. Interpusieron amparos y realizaron movilizaciones para hacer público su rechazo y demandar que se respetara su decisión. Mientras tanto, como el resto de los pueblos aceptaron la construcción, continuaron las actividades de excavación, traslado de material y maquinaria, lo que dañó el suelo y la vegetación del pueblo. Finalmente, en junio de 2017, el Tribunal falló a favor de la comunidad aludida y mandató suspender la obra en su territorio y retirar los tubos.

Después del fallo, la empresa constructora no acató la orden y siguió con los trabajos, bajo el argumento de que trabajaba en las tierras de los

otros pueblos que sí habían aceptado. Por tal motivo, la comunidad de Loma de Bácum decidió en colectivo que, ante la inacción de las autoridades para detener las obras en sus tierras, debía de actuar de manera propia. Así, el 13 de noviembre, es decir, meses después de la decisión del Tribunal y con tiempo para haber acatado la orden, la comunidad, reunida en asamblea bajo la ramada, decidió impedir que los trabajos continuaran, mover la tubería y materiales e impedir la entrada a su territorio al personal de la empresa constructora.

En respuesta, las empresas Sempra Energy y su filial IEnova demandaron por daños a la propiedad a quien resultara responsable por remover los tubos. Lo anterior, agravó el clima de tensión entre todas partes; por ejemplo, enfrentó más a la comunidad de Loma de Bácum con los trabajadores de la empresa, con la policía estatal, pero, lo que fue peor, los confrontó con algunas de las comunidades yaquis que habían aceptado la obras. Desafortunadamente, este clima de tensión y conflicto tuvo su máxima expresión con lo ocurrido el 21 de octubre del 2016, cuando el conflicto escaló a amenazas, enfrentamientos verbales y físicos, secuestros y pérdidas de vidas humanas, de las cuales hablaremos más adelante en este capítulo.

Cambio de ruta de la obra

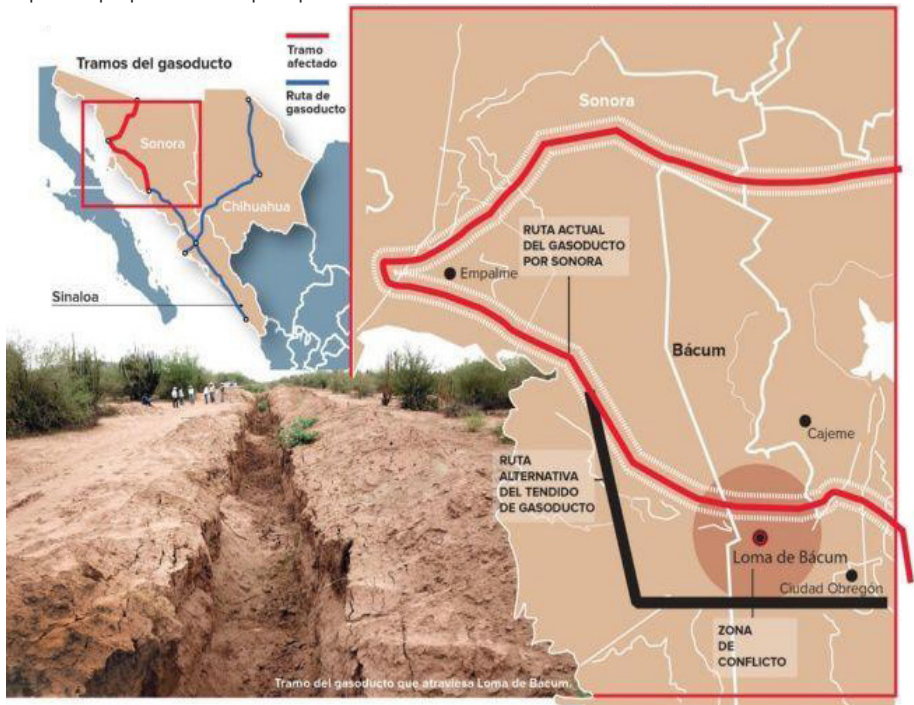
La comunidad de Loma de Bácum ha argumentado que no se oponen a la obra, al desarrollo o al progreso regional y nacional. Además, han resaltado que respetan la decisión tomada por los otros pueblos. Pero también han señalado que, en tanto pueblo tradicional yaqui, tienen derecho a ejercer su libre determinación y decidir sobre su territorio. Por ello, han propuesto un cambio de ruta en el trazo original, para evitar que el ducto que transportará gas inflamable pase por sus tierras. Aseveran que no se oponen al proyecto, sino que buscan evitar accidentes futuros en su comunidad.

Según información de la SENER, proporcionada por la empresa IEnova, el cambio del trazo original representa una adecuación de cerca de 43 kilómetros, correspondientes a un 13 % de la longitud original del sistema. Este cambio también afectaría a otras zonas pobladas, tierras de cultivo y a un gran número de propietarios y derechos inmobiliarios, que tendrían que ser compensados. Asimismo, implicaría una modificación a los acuerdos signados

Imagen. Propuesta de cambio de ruta

CONFLICTO POR GASODUCTO EN LOMA DE BÁCUM

La línea para el transporte de los hidrocarburos instalada por IEnova cruza la comunidad Loma de BÁCUM (municipio de BÁCUM), en Sonora, la cual pertenece al territorio de la tribu yaqui. De acuerdo con lo indicado por Martín Valencia, secretario de la Autoridad Loma de BÁCUM, desde los principios de la construcción la corporación propuso una ruta alterna para el paso del ducto sin afectar a la población, sin embargo, nunca contemplaron una verdadera disposición por parte de la compañía para llevarla a cabo.



Fuente: Verdín, R. y Estrada, M. (22 de julio de 2019) Tribu yaqui luchará contra el fallo a favor del gasoducto. Debate. <https://www.debate.com.mx/losmochis/Tribu-yaqui-luchara-contra-el-fallo-a-favor-del-gasoducto-20190722-0036.html>

con los otros pueblos yaquis. En total, la empresa estima que el cambio de ruta equivaldría a una inversión adicional de aproximadamente 12 500 000 dólares. Por ello, la SENER informó a la Comisión Nacional de Derechos Humanos que no cambiaría el trazo original (CNDH, 2018: 24). El 12 de julio del 2019, el Juzgado Séptimo de Distrito falló a favor de la empresa IEnova en el proceso de construcción del gasoducto. La comunidad tuvo un periodo de tiempo para interponer algún recurso legal ante este fallo.

Meses después, la administración de Andrés Manuel López Obrador, a través del subsecretario de Gobernación, Ricardo Peralta, inició un nuevo

intento de llegar a acuerdos en vísperas de la resolución. Sin embargo, en la mesa de trabajo realizada en el mes de julio de 2019 con la comunidad de Loma de Bácum no se llegó a ningún acuerdo; según los yaquis, el subsecretario ofreció “programas sociales” y no soluciones de fondo, como la resolución de este y otros problemas históricos que aquejan a las comunidades. Particularmente, los yaquis demandan la instalación de un canal de riego para sus tierras e infraestructura hídrica que dote de agua potable a las comunidades. Las negociaciones, presiones y repertorios de protesta continuaron en los siguientes meses; hubo reuniones de trabajo con representantes del gobierno estatal y federal; hubo movilizaciones y ruedas de prensa por parte de la comunidad. En agosto del 2020, en la visita del presidente de la República, se hizo el compromiso de resolver dicha problemática, mencionando que “si se tiene que desviar [el gasoducto], así se hará”.¹⁵

En el caso de los pueblos mayos, hubo una diversidad de acciones. En 2016, se interpuso un amparo ante el Juez Octavo de Distrito, por parte del departamento jurídico del Consejo de Gobierno Autónomo Tribal del Territorio Mayo, con sede en Rosales, municipio de Navojoa. De este amparo no se obtuvieron resultados considerables, puesto que se desechó la personalidad jurídica del Consejo de Gobierno como autoridad tradicional, por lo que la solicitud de reparación del daño a las comunidades mayo no prosperó. Esta acción legal fue poco conocida en los municipios mayos de Sonora, particularmente de Etchojoa y Huatabampo.

En los pueblos mayos del resto de los municipios privó una relativa calma respecto al proyecto, lo que, sin duda, contrastaba con lo que sucedía a unos cuantos kilómetros con los yaquis. Además de Masiaca o de Los Capomos, en Sinaloa, que llegaron a acuerdos con la empresa, el resto de las comunidades mayo de Sonora y parte de las de Sinaloa se mantuvieron en una relativa paz, que se entendió como una aceptación tácita de las condiciones de la instalación del proyecto.

15. Discurso pronunciado por el presidente de la República Andrés Manuel López Obrador en el marco de su visita al territorio yaqui para la firma del Plan de Justicia de la Tribu Yaqui en agosto del 2020. Ver <https://www.gob.mx/presidencia/es/articulos/version-es-tenografica-plan-de-justicia-del-pueblo-yaqui?idiom=es>

Las razones esgrimidas por algunas autoridades mayo son que, para la mayoría de estas comunidades, el gasoducto no representó un problema, ya que no pasaría cerca de sus pueblos o de sus tierras y, por tanto, no vieron la obra como una amenaza. En aquellos otros casos donde el gasoducto pasa más cerca —por ejemplo, en el municipio de Navojoa—, los ejidos mayo están representados por autoridades yoris (mestizos), que detentan el control y que negociaron sin consultar a las poblaciones. Otra razón mencionada es que las autoridades mayo no supieron posicionarse ante el Estado, ni para negociar y aceptar ni para rechazar y movilizarse.

Lo narrado pareciera confirmar que, efectivamente, nos encontramos ante dos formas distintas de organización comunitaria, una fuerte y compacta que negocia o lucha por su territorio, representada por los yaquis, y otra débil y desarticulada que es incapaz de oponer resistencia, conformada por los mayo (Figueroa, 1994: 36). Veamos más a detalle cómo estas dos formas, aparentemente antagónicas, reflejan dos facetas o dos estrategias de un mismo sistema de organización. Dos formas en las que oscila el sistema cahíta: una, por momentos, pasiva y volcada a la vida interna ritual y otra activa, volcada a la defensa externa del territorio, pero que, en realidad, articulan el control territorial y la autodeterminación expresadas en cada pueblo y en cada santo.

3. El inicio de la guerra

Que si algún español cruzaba esa línea iniciaría la guerra.

Hasta este punto, hemos visto cómo las formas de actuar de los pueblos cahítas —mayos y yaquis—, por momentos, confluyen y, en otros, se distancian. Convergen en formas y tiempos, mediante acciones que van desde las estrategias legales, el reclamo de su derecho a la consulta y la movilización comunitaria, hasta la toma carreteras o la elaboración de comunicados por las autoridades tradicionales, en los que exponen sus posturas, propuestas y demandas. Pero también pareciera que, en otras formas, se distancian, sobre todo en aquéllas más radicales, como las manifestaciones mediante

repertorios de acciones directas con violencia, en donde los yaquis han sido quienes más enfrentamientos han tenido.

Por la tierra... 21 de octubre del 2016

Aquel 21 de octubre, negro, desgraciado, que se vivió en nuestra guardia tradicional, que estando 40 personas aproximadamente llegan más de 500 a querer asesinar a nuestras autoridades. ¡La ley estaba dada!, ¿para qué? Para que los impostores que traían ya listos para tomar los asientos de nuestras autoridades firmaran el desistimiento para el pase del gasoducto. Así fue... Después de haber enfrentado una cruel y feroz batalla, ¡aquí estamos!¹⁶

En 2016, tras el fallo del tribunal, mediante el cual se ordenó parar las actividades de la obra del gasoducto en el tramo del territorio de la comunidad de Loma de Bácum y una vez que las autoridades de la comunidad decidieron retirar la tubería e impedir que siguieran excavando por su territorio, la tensión entre la comunidad y los trabajadores de la empresa y la policía estatal fue creciendo. Esto provocó roces y enfrentamientos físicos y verbales cada vez más intensos. Desafortunadamente, las diferencias transitaron al resto de las comunidades yaquis, por lo que la tensión interna entre pueblos creció y, probablemente, se alimentó por actores externos. Las disputas llegaron a su punto álgido en el mes de octubre, cuando se dieron enfrentamientos entre la población yaqui que estaba a favor y en contra de la obra; éstos fueron exacerbados por otros actores que participaron del conflicto, como la policía federal y algunos grupos de choque.

El 21 de octubre, la comunidad de Loma de Bácum llevaría a cabo una asamblea comunitaria para, entre otras cosas, ratificar la negativa al trazo del gasoducto. Alrededor de medio día, llegaron personas externas a la comunidad a querer elegir otras autoridades y firmar, a título de la comunidad, el desistimiento de la decisión de rechazo al gasoducto. La duplicidad de autoridades ha sido un tema recurrente en estos contextos de conflicto. Se sabe de otros pueblos donde surgieron autoridades paralelas a las nombradas

16. Palabras de las autoridades yaquis de Loma de Bácum, en la inauguración del segundo aniversario del enfrentamiento del 21 de octubre, Loma de Bácum, 2018.

en asamblea por las comunidades, con el fin de ratificar los acuerdos en nombre de la comunidad. En otras ocasiones, las autoridades agrarias o las civiles se atribuían la autoridad para firmar en representación de la comunidad. Hemos visto que esto ha sucedido en los otros casos de estudio y es una dificultad interna de la figura de ejido, pues la estructura ejidal no siempre representa ni se corresponde con las autoridades comunitarias.

Así, este grupo de personas —que, según la gente que presencié los hechos, son yaquis de otros pueblos que trabajan con el gobierno y que han nombrado autoridades en otros pueblos— llegó alrededor del medio día a la comunidad. Armados y en camionetas, trataron de entrar y tomar la guardia tradicional, donde las autoridades y parte de la comunidad ya estaban reunidas y sesionando. Entre los pueblos yaquis, se respeta la autonomía y decisión de cada comunidad, así que esta gente no estaba invitada ni debía de formar parte de la asamblea del pueblo de Loma de Bácum. Por ello, las autoridades y comunidad vieron esto como una amenaza y afrenta a la capacidad de decisión, más aún cuando sabían que venían a presionarlos para que aceptaran la obra.

La gente externa llegó a la guardia tradicional y trató de opinar e influir en la decisión de las autoridades. Hay versiones que dicen que trataron de desconocerlas y decidir a nombre de la comunidad. La tensión escaló y comenzaron los reclamos y amenazas, que pronto pasaron al enfrentamiento entre los asistentes. El zafarrancho inició y las peleas a golpes o con armas blancas proliferaron, hasta que se escucharon disparos de armas de fuego en medio de la trifulca. Luego vino la tensión y el desconcierto. Los externos fueron expulsados de la comunidad y, por lo menos, doce camionetas en las que llegaron fueron incendiadas. El saldo del enfrentamiento fue una persona muerta por impacto de bala (Cruz Buitimea) y varios heridos y detenidos. Es importante mencionar que, si bien el enfrentamiento se dio de manera caótica, en buena medida fue parte de la tropa de Loma de Bácum quien participó, es decir, la estructura de autoridad y de resguardo de la comunidad.

El clima de nerviosismo y violencia continuó. La división y conflicto entre pueblos se acrecentó por lo ocurrido el 21 de octubre. Así, la tensión entre miembros de la misma tribu yaqui, a favor o en contra de la construcción del gasoducto, creció. Desafortunadamente, las agresiones a la población de

Loma de Bécum —según su versión, hechas con el objetivo de presionarlos para que desistieran de su postura— continuaron durante los siguientes meses. En diciembre, fueron secuestradas dos integrantes de la comunidad que tuvieron una participación importante en el conflicto. La primera persona secuestrada fue liberada, con vida, varias horas después y fue arrojada en un canal de riego; mientras que la otra permaneció secuestrada y fue encontrada, con vida, al siguiente día. De todos estos hechos, se levantaron denuncias ante las autoridades para constatar el clima de agresión. El secuestro fue visto por la comunidad como una amenaza de lo que les podría pasar si continuaban con su postura de rechazo, pero también como una forma cobarde de hacerles daño, pues, en sus palabras, no habían podido hacerles daño de frente y de igual a igual, por lo que recurrían a ese tipo de acciones.

Si bien los enfrentamientos disminuyeron con el paso del tiempo, nunca desaparecieron. Así, en mayo de 2018, se volvieron a enfrentar personas de la comunidad con gente de otros pueblos yaquis, lo que nuevamente incentivó choques con los trabajadores de la empresa y con personal de la policía estatal.

Sobre el enfrentamiento

Lo ocurrido el 21 de octubre de 2016 no destacó simplemente por ser un hecho violento que ilustra y nutre la larga historia de enfrentamientos entre los yaquis, sino porque es una expresión extrema que evidencia ciertos aspectos de estos formatos sociales centralizados y jerárquicos. También, porque, a nuestro modo de ver, no es una forma bárbara o incivilizada propia de los pueblos nativos que se matan entre sí —como lo indicaron algunas notas publicadas en la prensa—, sino que representa una expresión y respuesta desesperada a una serie de agravios. Por ello, más allá de cuestionar por qué se dio el enfrentamiento en términos políticos a partir del desacuerdo, nos interesa preguntarnos ¿qué factores lo hicieron posible?, ¿por qué entre los cahítas las pugnas internas y externas son más comunes que entre los rarámuri o yumanos? Además, consideramos pertinente indagar ¿por qué la lucha por su autodeterminación y territorio puede llegar a expresarse de estas formas?

En primer lugar, como hemos dicho, hay que considerar que son comunidades congregadas y sedentarias, es decir, aglutinadas en un poblado compacto, trazado en función de la iglesia, la guardia tradicional y la ramada.

Estos espacios son el centro de los poderes cívicos y religiosos, son lugares sagrados al interior de la comunidad, articulan la forma de entender su mundo material e inmaterial y son sede de sus autoridades y sus santos. El hecho de que personas externas a su comunidad intentaran tomar el control de su centro ceremonial y que trataran de suplantar a sus autoridades representó la cúspide de una serie de agravios, entre los que destaca la falta de reconocimiento a sus autoridades y a su decisión colectiva.

La población de la comunidad y sus autoridades se sintieron agraviadas y violentadas ya de forma intolerable. Así, ir y tratar de tomar el control de la guardia tradicional, de la iglesia y nombrar a otras autoridades fue la gota que derramó el vaso. Ante esto, la comunidad atacada estaba lista para responder, pues cuenta con una guardia tradicional, una estructura cuasi militar de autoridades que tienen como mandato defender a su comunidad y su territorio, incluso con su vida. También tiene a la tropa que estará lista para auxiliar a sus autoridades. Por ello, el resto de la población se sintió partícipe de la agresión y obligada a responder.

El enfrentamiento fue posible porque, de alguna forma, existen componentes pares más o menos semejantes dispuestos al enfrentamiento. Hay una estructura política que, en el marco de las formas de relacionarse con el Estado, mantienen latente la emergencia de un conflicto abierto, de frente, en confrontación entre pares. Si bien el choque fue entre yaquis, al interior de la misma tribu, en las conmemoraciones se habla de un enfrentamiento ante el Estado, ante lo externo, ante el otro histórico que siempre ha querido apoderarse de su territorio y someterlos, sean yoris o, peor aún *torocoyoris* (yaquis que traicionan a su pueblo). Son pueblos preparados para el enfrentamiento directo, pero también para la negociación. Son pueblos que guardan celosamente una memoria histórica que sustenta y alimenta su identidad, la cual tiene que cuidarse y cultivarse constantemente mediante las conmemoraciones.

La memoria histórica

No es casual que, en la memoria colectiva de los yaquis, esté presente el encuentro inicial con los primeros españoles que llegaron a su territorio. Tampoco lo es que ese contacto inaugural, según las narrativas, haya sido

bélico y no amistoso; que el líder Aniabalutek haya marcado una línea divisoria que limita su territorio, con la advertencia de que si se cruzaba se daría inicio a la guerra.

Un año después de lo ocurrido en el trágico octubre del 2016, se dio inicio a una conmemoración comunitaria sobre lo ocurrido para enarbolar la defensa de su territorio. Dicha conmemoración cuenta con actos religiosos, culturales, históricos, deportivos y académicos, que, a lo largo de tres días, aglutinan a la comunidad en torno a referentes cívicos y religiosos para dotar de un sentido trascendente los hechos. Así, se lleva a cabo una serie de actividades y rituales, por parte de las autoridades, alrededor de la religiosidad cahíta, la iglesia, sus santos, las peregrinaciones, que ayudan a refrendar el compromiso de las autoridades con sus deidades, de la comunidad con sus autoridades, así como de sus santos con sus territorios.

A la par, hay actos deportivos y culturales que parecieran menos relevantes, pero que, en realidad, son fundamentales desde la perspectiva de la colectividad. Es decir, a través de ellos se vincula y se hace partícipe a los jóvenes de los hechos, se les incorpora mediante el deporte para recordar y recrear su historia. Se les recuerda quiénes son, de dónde vienen y cuáles son sus obligaciones con la colectividad. Así, la memoria colectiva de enfrentamientos y luchas se nutre con una nueva fecha conmemorativa, en la que se celebra la defensa heroica de su territorio y autonomía. Son ejercicios de memoria que refrendan su postura, su forma de organizarse internamente y la manera en que se posicionan ante las amenazas externas y el Estado.

Los que hablan fuerte

Estos ejercicios de memoria también se expresan en los espacios y formas discursivas, es decir, desde dónde hablan, a quién le hablan y cómo le hablan. Históricamente, los pueblos cahítas han tenido la capacidad de hablar directamente con el Estado mexicano. Han sido capaces de convocar al Estado y a sus representantes en su territorio y bajo sus propias dinámicas. Desde la histórica reunión con el presidente Lázaro Cárdenas, en 1937, en el marco de la dotación de tierras, pasando por la visita de Ernesto Zedillo y Vicente Fox, hasta la presencia del presidente López Obrador, en 2020, a quien dejaron entrar para tratar de resolver el problema territorial y el trazo del gasoducto,

Foto X. Reunión entre autoridades yaquis y la Presidencia



Fuente: Cuarto oscuro, 6 de agosto del 2020.

Foto X. Reunión entre autoridades yaquis y la Presidencia



Fuente: Cuarto oscuro, 6 de agosto del 2020.

no han sido pocos presidentes los que han estado bajo la ramada de algún pueblo yaqui negociando algún tema y escuchando sus demandas.

La capacidad del pueblo yaqui de sentar al Estado mexicano, de dialogar directamente con él sobre sus problemáticas y bajo sus condiciones, es excepcional respecto a lo que sucede con las problemáticas de los otros pueblos del noroeste y quizá del país, quienes, sobra decir, no han tenido esa presencia ni diálogo con el Estado mexicano. Hay que recordar que, un día antes de esta reunión, el presidente asistió a inaugurar la presa de almacenamiento de agua Bicentenario Los Pilares, en el municipio de Álamos, obra que inundará a por lo menos dos comunidades makurawe del estado, que fueron desplazadas después de años de oponerse a la obra. Es importante resaltar que, en la visita a la comunidad de San Bernardo, las autoridades federales no se reunieron con las autoridades tradicionales makurawe, no fueron escuchadas ni tuvieron espacio en el acto de inauguración.

Pero volviendo a los valles yaquis, sentados en su territorio bajo una cierta igualdad simbólica y momentánea, los yaquis ven al Estado como su par. Se ven coexistiendo como pares en un mismo territorio. Pueden mantener una interlocución directa, un diálogo directo, y, de igual forma, exigir y negociar entre iguales.

Esta relación se puede o no reflejar en el tipo de acuerdos o logros alcanzados, es decir, no consideramos que la postura yaqui se deba medir en relación a los resultados, porque estos, si los vemos en un enfoque temporal amplio, han sido diversos. En otras palabras, se pueden o no lograr los objetivos, pero la postura yaqui sigue siendo comportarse como sociedades con Estado. Es así como se relacionan con el yori y con su gobierno.

La historia oficial, generalmente, muestra que las formas de actuar de las poblaciones yaquis han sido bélicas, dejando de lado las múltiples ocasiones en que sus acuerdos políticos han implicado la negociación y conciliación. De esa forma, se omite que dichas actitudes también son parte fundamental de su historia frente al Estado mexicano. Por ello, en la presente reflexión, ambas nos interesan por igual. No buscamos resaltar los enfrentamientos como una expresión de fortaleza, ni tampoco creemos que la negociación sea una muestra de debilidad. Los dos repertorios son parte de una forma de relacionarse entre pares, entre dos Estados. Ahora veamos la contraparte,

aquella aparentemente conciliadora y orientada a la vida comunitaria, pero que, a través del mundo religioso, cohesiona y dota de una noción de pertenencia al pueblo y a sus santos.

Por los santos

Si bien, en años recientes, los mayos no han tenido una vida política expresada en movilizaciones o enfrentamientos con el Estado u otros actores políticos, ello no significa que el tema territorial no sea relevante. Hay una larga historia de pugnas entre los hijos de *totoliguoqui* y el Estado mexicano, historia que llega hasta entrado el siglo xx, en la que destacan algunas movilizaciones clandestinas por la toma de tierras, así como la creación de consejos autónomos de gestión comunitaria.

Por ello, en el análisis del actual escenario es fundamental tener presente que el sistema ritual y político del pueblo mayo guarda una serie de particularidades que articulan otro tipo de respuestas. Recordemos que el *kobanaro*, en este pueblo, mantiene el cargo casi de manera vitalicia; sólo en casos particulares hay cambio de gobernador, de lo contrario, la comunidad tendrá un *kobanaro* por muchos años. Esto afecta a los otros puestos de la estructura piramidal de autoridad, en el sentido de que están poco cercanos a la gente y más cuando el gobernador alcanza la edad adulta y tiene menos presencia política. Esta larga temporalidad también los acerca a los poderes regionales, los hace más vulnerables, en términos de ser influenciados y cooptados por otros intereses políticos. Ante esto, la comunidad no puede removerlos tan fácilmente y, con ello, se aleja de las decisiones políticas de sus autoridades.

La articulación política mayo, en este sentido, es ligeramente distinta a la de los yaquis. Está supeditada a la autoridad personal del *kobanaro*, que asume la representación y decisión casi total y de por vida. No tiene que rendir cuentas cada año ante la comunidad o la tropa, pero también tiene menor capacidad de coerción, de ejercer el poder u obligar a los pueblos a acatar órdenes. Hay una mayor distancia y autonomía de la comunidad respecto a sus autoridades políticas. Estas autoridades no tienen injerencia en la cotidianidad, incluso, es más bien lejana, más aún cuando las autoridades entran en edad avanzada. Si bien mayos y yaquis comparten, en términos generales, la

misma estructura política de autoridades, en los hechos operan distinto, esta diferencia cultural perfila ciertas divergencias en las formas de articulación interna entre los mayos.

Entre los descendientes de *totoliguoqui*, la religiosidad articula la vida en comunidad. Por ello, la toma de decisiones pasa por el tamiz de la vida ritual, anclada a la tradición popular católica. En este escenario, las decisiones políticas se matizan en lo religioso, se supeditan a los tiempos y criterios religiosos. Pero, de igual forma, son dinámicas centralizadas y ancladas a un centro político-religioso; en este sentido, mantienen la centralidad del poder (Crumrine, 1977).

Quizá por ello, y como vimos en el caso del gasoducto, pareciera que los mayos afrontan estas problemáticas territoriales de manera desarticulada y menos sólida que su contraparte yaqui; que sus demandas y acciones no son escuchadas y no tienen el impacto necesario;¹⁷ que el Estado mexicano no los considera a la par que sus vecinos yaquis.

Hay que recordar que son varios los episodios históricos en que los alzamientos mayos (con o sin yaquis) han sido violentos y armados. Con ellos, han reivindicando sus tierras y su derecho a la autodeterminación. Por ejemplo, cuando en 1890 y 1892, al grito de “Viva la Santa de Cabora”,¹⁸ se enfrentaron al ejército mexicano en Chihuahua y Sonora por la reivindicación de tierras arrebatadas o cuando, pocos años después, en 1913 articulados bajo el liderazgo de Felipe Bachomo y de Miguel Totoliguoqui —quienes siguen presente en la memoria del pueblo mayo—, dieron una cruenta pelea por el control de sus tierra (O’Connor, 1989: 11-29).

Es decir, pareciera que, cada tanto tiempo, esta religiosidad interna, articulada a través del culto a los santos se “desborda” y toma otras vías, quizá

17. En distintas reuniones entre el gobierno federal y las autoridades yaquis por las afectaciones del gasoducto, ni el gobierno federal ni los pueblos yaquis consideraron a los pueblos mayos también afectados por esta obra y con las mismas problemáticas territoriales.

18. En septiembre de 1890, a lo largo del río Mayo, los pueblos mayos comenzaron a congregarse en torno al culto de algún santo o santa. Las congregaciones derivaron en alzamientos y enfrentamientos durante los siguientes años. En estos alzamientos se evocó a Teresa Urrea, mejor conocida como la “Santa de Cabora”. El culto a esta santa trascendió las serranías y fue el estandarte de lucha en los célebres alzamientos chihuahuenses de Tomóchic en 1891-1892 (Illades, 2002: 44-49).

más beligerantes, directas e incluso violentas. Y por lo menos en los últimos alzamientos, estas reivindicaciones han tenido como referentes simbólicos el culto a los santos pero con el mismo fin: el control y reconocimiento de su territorio.

A manera de conclusión

En octubre del 2019 se dio a conocer el “Plan de Justicia para la Tribu Yaqui”. En este programa de trabajo, el gobierno federal se compromete a resarcir los agravios históricos infringidos a la tribu yaqui.¹⁹ Este plan de alguna forma es resultado de la histórica lucha de los yaquis por el reconocimiento de su territorio y su autonomía. Así, el primer punto del Plan es la restitución del territorio ancestral de la tribu, el segundo garantizar el recurso hídrico y finalmente el desarrollo social y económico de la tribu. Respecto al primer punto, las autoridades de los ocho pueblos tradicionales demandan el reconocimiento de su territorio actual —ya no el ancestral que abarcaba más de 5 millones de hectáreas— debidamente delimitado con mojoneras y puntos naturales, que cubre alrededor de 1 220 000 hectáreas.

Más allá de los resultados que el Plan consiga cumplir, consideramos que el programa ilustra lo que hemos mencionado a lo largo de este capítulo. El Estado mexicano, obligado o por voluntad política,²⁰ sólo reconoce a la tribu yaqui y no a mayos que pasan por la misma situación en lo territorial, por no mencionar a los otros pueblos nativos del Noroeste. Les reconoce un territorio ancestral y su derecho a la gestión, le reconoce su personalidad

19. El 27 de octubre del 2020 se dio a conocer en el Diario Oficial de la Federación la creación de la Comisión presidencial de Justicia para el pueblo Yaqui, conformada por más de doce dependencias federales. Vale recordar que este plan solo se realizó para el pueblo yaqui, los otros siete pueblos nativos del estado de Sonora, con problemáticas similares, no fueron contemplados para un plan así.

20. Hay que mencionar que los yaquis, como mayos y otros pueblos nativos de Sonora, tienen varios juicios agrarios abiertos, pero la diferencia es que los yaquis van como unidad, como ocho pueblos con sus autoridades tradicionales demandando en colectivo el reconocimiento del territorio. También tienen un juicio en la Corte Interamericana de Derechos Humanos, desde 2006, en donde demandan la restitución de su territorio ancestral.

jurídica en tanto colectivo auto identificado y delimitado en ocho pueblos con sus respectivas autoridades tradicionales.

Pero queremos volver al planteamiento inicial, aquel de considerar que las formas de acción yaqui y mayo no son duales y antagónicas, es decir, de aceptación o rechazo, violenta o pacífica. Tampoco son reflejo simple de una debilidad o fortaleza comunitaria. El abanico histórico de respuestas de ambos pueblos rebasa esta simple dicotomía. Por ello, en este análisis de los hechos, no buscamos ejemplos épicos ni mitificar acciones beligerantes, mucho menos menospreciar aquellas otras acciones orientadas a fortalecer la vida comunitaria, recreando su vida familiar al margen de la acción política.

Si bien hemos descrito acciones y analizado hechos recientes, que aparentemente apuntan a este enfoque, el objetivo de lo presentado en este capítulo ha sido entender cómo se organizan las sociedades centralizadas ante ciertos hechos, comprender cómo su entramado social posibilita un tipo de respuesta en ciertas coyunturas que afectan sus territorios.

Así, por la tierra y por los santos no son dos formas antagónicas y distintas que, de manera paralela, priorizan medios y fines distintos. Son dos expresiones (con sus claros matices) de un mismo sistema social que, a lo largo de los siglos, ha oscilado entre una postura aparentemente pacífica y otra bélica. La historia oficial ha resaltado aquella heroica por sobre otra aparentemente pasiva y, erróneamente, se le ha adjudicado a un pueblo; sin embargo, tanto yaquis como mayos han usado ambas formas de organización. Ambas son expresiones de un mismo sistema social.

Ambas formas, y en esto radica su importancia, apuntan a los mismos fines, quizá con distintos medios, pero con el mismo objetivo: mantener una sociedad centralizada, compacta y sedentaria. Sea política o religiosa, la autoridad articula y administra las demandas comunitarias; representa de manera coercitiva o flexible a una colectividad y unidad territorial: el pueblo. Cada uno de los pueblos tradicionales, mayo o yaqui, mantienen pues una íntima relación entre una autoridad central y una delimitación territorial acotada, que cada tanto tiempo a la voz de “por la tierra y por los santos”, sale a defender su autonomía.

CAPÍTULO VI

La larga lucha de los rarámuri ante el *ganoko*

Los aniruames cuentan que hace muchos muchos años existía un ser gigante al que llamaban *ganoko*, el gigante vivía en la sierra cerca de los rarámuri. Cuentan que durante un tiempo vivieron en paz, sin embargo, de vez en cuando el *ganoko* hacía cosas malas para los rarámuri. Sucedió que un día el *ganoko* comió niños rarámuri y los papás se enojaron mucho. Dijeron ¿qué vamos a hacer? ...¹

1. Acerca del *ganoko*

En la mitología rarámuri, existe una leyenda acerca de un ser gigante llamado *ganoko*. Este ser de enormes proporciones representa lo otro, lo que no es propiamente una persona rarámuri, y, por lo tanto, otra forma de ser, pensar y actuar. El *ganoko* vive, piensa y actúa distinto a los rarámuri. Sin embargo, esta diferencia no lo hace antagónico *per se*, no es malo por ser distinto, ni es un monstruo en esencia. Aunque es un ser gigante y tiene otras especificidades y requerimientos para vivir.²

En las narrativas que hay sobre el *ganoko*,³ se asume que los rarámuri coexistieron con él durante un tiempo mitológico indeterminado, pues también fue creado por *Onoruame*⁴ y tenía derecho a vivir en la sierra. La forma rarámuri de relatar la relación entre ellos y el gigante se da como parte de un

1. La historia del *ganoko* forma parte de la mitología rarámuri. La versión que aquí se presenta la fuimos recogiendo en varias temporadas de campo. En talleres comunitarios sobre problemáticas territoriales, se reflexionó sobre el *ganoko* y el contexto actual. Existen distintas versiones, pero, en términos generales, representa lo escuchado en comunidades de la alta y baja Tarahumara.

2. La noción de quién es rarámuri o qué es una persona rarámuri, consideramos, está sustentada en elementos éticos y, luego, biológicos. Es decir, para ser considerado rarámuri no basta compartir rasgos fenotípicos o culturales, sino también una serie de preceptos éticos y morales que guíen la vida en comunidad.

3. Las narrativas acerca del *ganoko* no son sólo de los rarámuri. En 1696, el jesuita Joseph Neuman narró como en el mes de mayo, y como presagios del tercer alzamiento en la Tarahumara, “el padre de la misión de Cocomorachi, alcanzó a ver un enorme gigante que tenía la cara vuelta hacia los cerros vecinos; superaba a los árboles más altos desde la cintura, y se inclinaba como si quisiera recoger piedras para arrojarlas (Neumann y González, 1991: 72).

4. *Onoruame* (el que es Padre) es la deidad principal entre los rarámuri.

orden ontológico de las cosas, donde se incorpora y clasifica lo que es diferente. La naturaleza del ser mitológico *ganoko*, así como la del pueblo rarámuri, se refleja en los imaginarios y prácticas que cada uno tiene y que contrastan o se oponen entre sí. Por ejemplo, el *ganoko* vive de manera solitaria en el bosque, mientras los rarámuri lo hacen en familia y en la ranchería; el primero no conoce la siembra ni tiene animales de corral para abastecer sus necesidades, a diferencia del rarámuri, pero sí tiene que hacer uso de los recursos del territorio para sobrevivir, en ocasiones de forma desmedida.

En el tiempo mítico rarámuri, existió un acuerdo tácito de respeto entre el pueblo y el *ganoko*, que hizo que la convivencia fuera, en la medida de lo posible, pacífica y tolerable. El gigante necesitaba cazar muchos animales, tirar pinos y quemar árboles para leña. Por ello, una vez que se acababa el bosque, tenía que moverse a otro lugar. Esta difícil cotidianidad se vio interrumpida en el momento en que el *ganoko* atacó y comió niños rarámuri, acontecimiento que marcó la ruptura del acuerdo implícito de convivencia, es decir, rompió el orden natural de las cosas.

La leyenda del *ganoko* es parte de una amplia y compleja mitología rarámuri⁵ y, en este capítulo, se analiza como una expresión de su cosmovisión que ayuda a interpretar, ordenar y entender el mundo. Esta narrativa dota de sentido, a los ojos de los rarámuri, la interpretación de los procesos territoriales que, en los últimos años, han tenido lugar en la sierra Tarahumara. Los más *cherames* (ancianos) piensan que los proyectos de infraestructura son acciones o expresiones de otro pensamiento, que refieren a otra forma de ser, vivir, actuar y relacionarse con el bosque y el territorio. En todo caso, consideran, son expresiones o acciones de alguien más, de ese otro ser que también está allí, con el cual conviven a diario. Es esa otra forma de pensar y actuar de aquellos que no son rarámuri, con los cuales, a pesar de que son distintos, se puede vivir de alguna manera como lo han hecho ya durante siglos. Así, bajo este pensamiento, los proyectos de infraestructura actuales

5. Cabe resaltar que el *ganoko* no es el único ser distinto con el que los rarámuri han cohabitado. Existe también la leyenda de los cocoyomes, se dice que son seres más pequeños que los rarámuri y viven o vivieron de forma salvaje en las profundidades de las barrancas. Pero esta historia es más conocida en la región de barrancas, a diferencia de la narrativa del *ganoko* que se conoce prácticamente en toda la sierra.

son la expresión de la forma de vida de ese otro ser distinto, ilustran la manera de pensar y actuar del otro: el mundo *chabochi*.

Como sucedió con el *ganoko*, esas formas no sólo son distintas, sino que, en ocasiones, son opuestas a las rarámuri. De alguna manera, cada determinado tiempo, lastiman y agreden profundamente a la forma de vida rarámuri. No sólo tiran pinos inmoderadamente, sino que invaden sus tierras y los desplazan; les queman sus siembras, les secan sus agujajes y, peor aún, devoran a sus niños mediante la incorporación al mundo de las drogas y la violencia inusitada: cambian su pensamiento rarámuri.⁶ Por ello, es que, cada tanto tiempo, los rarámuri se ven obligados a juntarse a platicar y decidir qué van a hacer con el *ganoko*.

El inicio de las obras

Como hemos visto en los capítulos anteriores, las actividades extractivas han sido parte fundamental de la historia del Noroeste de México, a lo largo de los últimos cuatro siglos. No sólo han configurado la distribución y control territorial, el acceso y control a los bienes o recursos naturales, sino también la relación interétnica desigual y hegemónica del mundo español-mestizo sobre el indígena.

Actualmente, existe una amplia gama de actividades extractivas o de conservación, de proyectos de infraestructura energética o turística, que transitan entre la vía legal e ilegal, lo cual hace complicado diferenciar su naturaleza. No obstante, en los hechos, para las poblaciones rarámuri esto representa una invasión y agresión a su territorio, a su forma de pensar y vivir en comunidad, así como actos de violencia que devienen, en algunos casos, en pérdida de vidas humanas.⁷

6. En el pensamiento rarámuri, no existe una categoría de joven como sector de edad. Se es niño y luego se alcanza la edad adulta cuando se casan o hacen familia, entre los 14 y 17 años. En este periodo de edad, los rarámuri se ven expuestos al mundo de la droga y violencia, como sicarios y consumidores.

7. Las comunidades a las que se hará mención son: Huetosachi, Bakajipare, Repechike, Mogotavo, Pitorreal, San Luis de Majimachi y Bawinokachi. Todas ellas cumplen con la caracterización de sociedades descentralizadas (cfr. Capítulo 1), ninguna es cabecera ejidal ni fue pueblo de misión y las que fueron pueblos de visita quedaron bajo el formato de centro cívico-religioso deshabitado (como Majimachi). Todas ellas son comunidades descentralizadas, territorial y políticamente, con un alto componente de autonomía en sus unidades

Hemos mencionado las principales obras de infraestructura o de extracción que existen actualmente en la sierra Tarahumara: Plan Maestro Barrancas del Cobre, Aeropuerto de Creel, Gasoducto Encino-Topolobampo, concesiones mineras y minas en operación. A la par de esto, están las actividades ilegales que, en algunos casos, apuntalan y complementan las dinámicas extractivas, como son: las invasiones constantes de tierra, el desplazamiento forzado de comunidades, la tala clandestina de bosques, así como las amenazas, desapariciones forzadas y asesinatos a defensores comunitarios.

Los proyectos extractivos en la región, a nuestro modo de ver y en consonancia con el pensamiento rarámuri expresado en el mito del *ganoko*, están sustentados en la misma lógica y forman parte de otro pensamiento, otra forma de entender el mundo y, en específico, a la Tarahumara. Por ello, se abordan como parte de un mismo fenómeno ya que, como veremos en este capítulo, cada proyecto u obra tiene importantes similitudes. Para las comunidades rarámuri, no son proyectos aislados o individuales, son acciones coordinadas, iniciadas por actores externos —como empresarios, gobierno o crimen organizado—, que persiguen el mismo fin: el progreso y desarrollo *chabochi*.

Falta de consulta y consentimiento de las comunidades afectadas

La constante en todos los proyectos de infraestructura mencionados (cfr. Capítulo 3) es que, desde su inicio, carecieron de fases de información, consulta y consentimiento con las comunidades indígenas afectadas por las obras. Desde la etapa de planeación, proyección y concertación de actores (inversionistas, gobierno, desarrolladores y dueños de la tierra), en ningún caso se tomó en cuenta a las comunidades como actores importantes en el proceso o como sujetos de derecho. Prueba de ello es que, a lo largo de la ejecución del Proyecto Turístico Barrancas del Cobre, así como en las obras de infraestructura hídrica, energética o vial — como el aeropuerto, parque turístico, construcción de hoteles, carretera, entre otras— que se han realizado en la región, nunca se implementaron fases de información y consulta con las comunidades.

domésticas; viven en el formato de ranchería y representan, en su conjunto, el mundo rarámuri.

Lo mismo sucedió con el gasoducto Encino-Topolobampo donde, como vimos en el caso cahíta y yumano, el trazo del ducto, en el proyecto ejecutivo, se realizó sin considerar a todas las comunidades por donde pasaría. Si bien hubo acuerdos con los núcleos ejidales con quienes la empresa inició negociaciones, se negó la presencia e interlocución de las comunidades rarámuri, bajo el argumento de que la Ley Agraria no reconoce a las comunidades indígenas. Lo mismo sucedió con las concesiones mineras y con la posterior implementación de las minas. En ningún caso se contempló a las comunidades en la elaboración del proyecto. Como muestra de lo anterior están los proyectos de planeación de cada una de estas obras. En ellos, podemos ver cómo, en algunos documentos, se da cuenta de esta omisión y, en otros, cuando se menciona a las comunidades, se les ve como mano de obra a incorporar, como población beneficiada sin ninguna especificidad cultural, como parte del atractivo regional del turismo —población exótica—, pero nunca como sujetos colectivos con derechos, con voz y voto en la elaboración de un proyecto en su territorio.

Es importante mencionar que el marco jurídico, en cierta forma, propició y, posteriormente, sustentó este hecho, pues la Ley Minera, la Ley Agraria y otras leyes secundarias no reconocen a las comunidades indígenas como sujetos de derecho colectivo. Esto, a pesar de la existencia de otra legislación —como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Artículo Segundo Constitucional—, que obliga a los gobiernos y, de alguna forma, también a las empresas a consultar a las comunidades en ciertos contextos de afectación.

En ningún momento de esta etapa de planeación se les consideró como actores importantes, en tanto dueños de la tierra o pobladores ancestrales y originarios del lugar donde se quería instaurar la obra. Ni ingenieros ni licenciados, de la empresa o del gobierno, tuvieron el interés o la consideración de buscar y hablar con las comunidades, sino que reprodujeron una relación hegemónica histórica basada en llevar el “desarrollo” y el “conocimiento” a los “tarahumaritas”.⁸

8. Es la forma despectiva que suele enunciar la población mestiza para referirse a los rarámuri, sobre todo profesionistas como ingenieros, médicos o abogados que trabajan en algún sector de la Tarahumara.

Al final y por la razón que sea, la constante fue que, en la etapa de planeación, no se consideró ni consultó a las comunidades afectadas como sujetos de derecho. Esto dio pie y, de alguna manera, representó una alternativa para responder con una estrategia jurídica: el amparo directo por la violación del derecho a la consulta previa, libre e informada.

Las primeras negociaciones

En el contexto de la falta de información, consideración y consulta, fueron varias las comunidades que se enteraron de la existencia del proyecto cuando vieron llegar a funcionarios, representantes de las empresas y, en casos extremos, maquinaria pesada en las cercanías de sus comunidades. Esto incrementó la confusión e incertidumbre entre la población por no saber qué obras se realizarían, en tierra de quién, qué papel jugarían en todo esto y, menos aún, qué afectaciones tendría para la propia comunidad. Por ejemplo, fue hasta el año 2002 cuando la comunidad de Huetosachi comenzó a verse afectada por las obras del proyecto Barrancas del Cobre, es decir, casi diez años después del anuncio e inauguración oficial del proyecto.

En otros casos, fue con los nuevos cercamientos de los comunes que algunas comunidades se enteraban de los proyectos. Cuando se daba el banderazo de salida al inicio de las obras, enseguida venían las primeras acciones de afectación, como traslado de material, de personal y el cerco de tierras. Al cercar zonas y caminos de tránsito común y poner candados a las puertas, se obstruía y prohibía el paso de la gente y de los hatos de chivas. Los caminos rarámuri pasan por entre los pinos y arroyos, no por terracerías o carreteras pavimentadas. La comunidad de Huetosachi y Repechike vieron afectadas sus rutas de tránsito cotidiano por nuevos cercamientos para el aeropuerto y por nuevos trazos, como el del gasoducto.

En otros casos, cuando llegaba “el chabochi de ciudad” a querer comprar la tierra, algunas comunidades comenzaban a ver los impactos negativos. Es el caso de las comunidades de Mogotavo y Bakajipare, que, aunque sabían del proyecto turístico Barrancas del Cobre, desconocían la forma en que afectaría sus tierras, hasta que se ejerció presión por parte de quienes buscaban invertir o comprar tierras para incorporarlas a dicho proyecto.

Era común que representantes de empresas o del gobierno fueran acercándose a sus pares de comunidades mestizas (autoridades ejidales, sobre todo), para ir avanzando en la negociación y aceptación, que no en el consentimiento. Esto es relevante porque ilustra la manera en que ingresaron estas obras, pensando en su conclusión y no en el consentimiento y participación de las comunidades en estos procesos. Sucedió que representantes no oficiales del gasoducto o del proyecto Barrancas del Cobre se acercaron de manera informal a algunas personas de las comunidades para hacer labor de convencimiento. Se les ofrecieron algunos beneficios — como empleo bien remunerado, dinero en efectivo, despensas y obras para la comunidad— para que aceptaran o dieran permiso de paso. Asimismo, se supo y se documentó que ofrecieron sobornos — dinero o alcohol— directamente a los representantes comunitarios para que ellos aceptaran y no tuvieran que consultar con el resto de la comunidad. Es importante mencionar que muchos de estos acercamientos se hicieron de forma directa con autoridades ejidales y, luego, se buscó oficializar los acuerdos en las asambleas, donde las comunidades rarámuri, como veremos más adelante, no suelen tener representación oficial.

También, se documentó la participación de miembros de cárteles de la droga en algunas de las negociaciones iniciales. Si bien no hay una postura clara de este sector en los proyectos, sí se involucraron en distintos momentos del proceso de negociación y construcción de la obra. En algunas ocasiones, participaron como mediadores en las negociaciones monetarias; algunas otras, se mantuvieron atentos al diálogo o a las negociaciones entre comunidades, empresas y gobierno, y, en otras más, tomaron una clara postura a favor de las empresas constructoras.⁹

En el caso del ejido de Creel, según se documentó, la negociación con la empresa del gasoducto se fue trabando, porque no llegaban a un acuerdo en el monto que se debería de pagar al ejido y cómo se distribuiría a cada propietario. La negociación oscilaba en una cantidad de alrededor de 200 000 pesos por ejidatario, mientras que la empresa ofrecía 100 000.

9. Es difícil encasillar al crimen organizado como un actor uniforme. En la zona, dos cárteles rivales tienen presencia y algunas de sus acciones suelen ser contrarias para generar adeptos o para rivalizar con el otro cártel.

Según versiones locales no oficiales, al no llegar a un acuerdo, apareció la mediación del cártel que controla esta región y citó a la empresa y a la asamblea ejidal para mediar y resolver el trámite. El resultado fue, según las versiones que corren en el poblado de Creel, que el cártel acordó o impuso que fuera de 200 000 pesos por ejidatario, pero que el 50 % de eso sería para ellos.¹⁰

Las negociaciones entre actores siguieron a la par que iniciaban o continuaban las obras de los proyectos extractivos. En todos los casos, las construcciones modificaron y trastocaron el paisaje y el territorio de los pueblos, sin haber implementado, desde un inicio, una consulta previa, libre e informada. La acción legal desde las comunidades devino en los ejercicios de consulta mandados por las autoridades y como resultado de la violación del derecho de los pueblos. La consulta representó, desde entonces, una faceta del inicio de una larga lucha ante el *ganoko*.

2. De cómo los rarámuri se organizaron ante el *ganoko* y lo que hicieron...

Dijeron ¿qué vamos a hacer? Se reunieron para pensar y platicar qué hacer con el *ganoko*, después de un tiempo de platicar decidieron que ya sabían qué hacer...

La comunidad rarámuri

Para una mejor comprensión de las acciones y estrategias de respuesta ante los proyectos extractivos en territorio rarámuri, es importante precisar algunos elementos básicos de su comunidad que perfilan, a nuestro modo de ver, las formas de respuesta. Hemos dicho que son sociedades descentralizadas, porque la noción de colectividad no pasa por una centralidad compacta y jerárquica, sino por una fuerte autonomía de los distintos componentes de adscripción, iniciando por la familia nuclear y extensa, pasando por el grupo doméstico, que a su vez conforman una ranchería, hasta llegar a conformar un pueblo, muchas veces deshabitado, que funge como centro ceremonial y religioso.

10. Entrevistas y charlas informales con habitantes y ejidatarios de Creel.

No existe una noción o concepción compartida de pueblo o comunidad rarámuri como totalidad. Es decir, los rarámuri no se piensan como un gran pueblo, tribu o nación compuesta por un número conocido y delimitado de comunidades, que hablan una misma lengua, con autoridades reconocidas a través de formatos de representatividad y, por ende, toma de decisiones conjuntas y centralizadas que puedan llegar a trabajar de manera uniforme.¹¹ No tienen símbolos compartidos, como una bandera o un ancestro en común, que los agrupe e identifique alrededor de una noción colectiva de pertenencia.

En tanto sujeto colectivo descentralizado, la noción de territorio se expresa de manera particular en cada una de sus unidades. Es difícil encontrar que alguien identifique hasta donde llega la totalidad del territorio (ancestral o actual) rarámuri. Los referentes de estos pueblos están anclados en el contexto inmediato, al cual se adscriben y con el cual conviven de manera frecuente. Es decir, no hay una noción de territorio propio que represente y unifique a las rancherías y, menos aún, a los pueblos aislados y lejanos entre sí.

Lo anterior no implica que desconozcan las dimensiones de su territorio actual o ancestral, que ignoren que hay rarámuri a largas distancias o que no se diferencien de otros pueblos serranos como oba, wariío y odami. Sin embargo, sí implica que la noción de autonomía y respeto de cada unidad opera también sobre su territorio. Por ello, un pueblo rarámuri de la Baja o de la Alta no puede decidir sobre otros; hay una fuerte autonomía y respeto por las unidades de adscripción social y territorial: familia, ranchería y pueblo.

Los rarámuri descentralizan su territorio. No hay coerción o consenso desde algún centro de poder político o desde una mayoría representativa, hay ejercicios locales de vinculación al territorio. A lo largo de esta tesis, hemos visto que las distintas propuestas de caracterización territorial de los pueblos del Noroeste se enfocaron a describir, etnográficamente, la manera práctica en que subsisten (agricultura o caza-recolección), los tipos de economías, entre otros elementos. Sin embargo, en menor medida, se abordaron las

11. El Consejo Supremo Tarahumara, quizá, fue el último ejercicio de una autoridad central y vertical que trató de representar a todos los rarámuri (ver Merino, 2007). Hay otras organizaciones regionales de carácter religioso, como la Diócesis de la Tarahumara, que hace esfuerzos por trabajar con gobernadores y tener cierta representatividad.

formas en que cada pueblo piensa, concibe y estructura la relación con su entorno físico (cfr. Capítulo 1). Por ello, es necesario hacer mención a las formas en que los rarámuri piensan y reproducen esta relación de territorialidad.

Territorialidad rarámuri. Sobre la noción de propiedad rarámuri

La noción de propiedad rarámuri debe analizarse bajo dos criterios. Por un lado, el sujeto que posee un bien o algo y, por el otro, la relación que se establece con el objeto que se posee. Los imperativos culturales, que regulan las atribuciones y obligaciones de esta relación, dependen del sujeto y el objeto.

En el primero, hay una importante diferencia entre el sujeto cuando es individual o colectivo. Existe una tendencia a reconocer la propiedad individual de algunas cosas. Mujeres y hombres de cualquier edad, e independientemente del estado civil, pueden poseer ganado, casas y tierras; cualquier rarámuri tiene propiedades individuales. Por ejemplo, es común que a los niños se les de una chiva cuando tienen cuatro o cinco años; si una pareja se separa, la mujer y el hombre toman cada quien sus pertenencias y buscan formar otra familia. La propiedad se hereda por ambas vías y acompaña a lo largo de toda su vida a cualquier rarámuri.

Algo distinto sucede cuando el sujeto es colectivo. Los criterios sobre dicha propiedad dependen del sujeto, que regularmente son las familias — nuclear y extensa—, el grupo doméstico o las rancherías. En estos casos, son propiedades individuales que se gestionan de manera familiar o colectiva. Un hato de chivas se cuida por toda la familia, pero cada chiva puede pertenecer a alguien distinto. La casa de cumbre o la casa de barranca, por donde se mueven en el transcurso del año las familias, es habitada por la familia, pero pertenece a la mujer o al hombre. Cuando el sujeto es la comunidad, es decir, el conjunto de familias y rancherías, los ejercicios y mecanismos de posesión son casi exclusivamente los de la Ley Agraria. Comunitariamente, no suelen tener ganado, casas, tierras o propiedades que se gestionan desde una colectividad, a pesar de los ejidos y bienes comunales. Y, cuando los programas sociales u otros apoyos incentivan la gestión colectiva de algún bien, suelen no prosperar; después de un tiempo se reparten o se pierden.

Sobre la segunda, la relación de propiedad que implica la capacidad de disponer o decidir sobre un bien o una cosa, depende si el objeto tiene o no

alma. Si no tienen alma ni capacidad de agencia, en cierta forma, se pueden utilizar de manera unidireccional, sin pedir permiso o sin adquirir alguna responsabilidad. Pero, desde la cosmovisión rarámuri, el territorio y lo que lo compone (árboles, animales, agua, aire, etc.) no puede ser visto o tratado de esta manera. Algunos de estos bienes no sólo tienen agencia, sino que también tienen alma, como algunos animales y plantas, y no se pueden poseer. Se pueden utilizar, pero bajo condicionamientos culturales que regulan la forma y cantidad de uso, generalmente, pidiendo permiso a través de un ritual y cuidando el correcto ciclo de reproducción.

También, desde el pensamiento rarámuri, aquél que es dios, *Onoruame*, mandó a sus hijos a cuidar los pinos, los bosques y todo lo que allí hay. Les pidió reunirse, cada tanto tiempo, para hacer fiesta, bailar y beber *tesgüino* y que el orden de las cosas se reproduzca. Por eso, *riosi* les dio más almas (cuatro para la mujer y tres para los hombres), para que tuvieran más fuerza y cuidaran de los otros seres con menos almas, incluso de los hijos de *riablo*, que acaban con el bosque (Merril, 1992: 139). Por ello, en la noción de propiedad/territorio rarámuri, no se pueden disociar los elementos de la naturaleza de los culturales, ya que ambos son parte de un todo mayor. Aquí, radica una de las principales cualidades epistémicas del pensamiento rarámuri: no hay diferencia entre lo natural y cultural, todo es parte de un mismo orden.

Así como no hay una noción de pueblo o comunidad —como la que existe entre *cahítas* y *yumanos*—, tampoco hay una percepción de propiedad donde un pueblo o una autoridad posee la tierra, más bien cabe la posibilidad de que la tierra sea la que posee a la comunidad. De alguna forma, los rarámuri piensan que “el territorio no es nuestro, sino que nosotros, en tanto comunidad, habitamos este territorio”. Así, la noción de propiedad rarámuri, particularmente sobre el territorio, no encuentra mucho asidero entre sus preceptos culturales, por el contrario, podríamos pensar que es antagónica a lo que dicta el mundo *chabochi*.¹²

12. La noción de propiedad territorial rarámuri se ha ido matizando y transformando para adecuarse a contextos históricos específicos, a la luz de la relación con el Estado mexicano y el mundo mestizo. Es decir, no es que las comunidades rarámuri nieguen la posesión y propiedad de la tierra, pero esto se hace ante otros actores externos que la disputan y como mecanismo de control.

Sobre la noción rarámuri de territorio. Entre el kawichi y el biterachi¹³

Hay preceptos de orden epistémico que regulan la relación de los rarámuri con su territorio. Saben y acatan el mandato que *Onoruame* les dio sobre el cuidado de los pinos y los demás seres vivos con los que cohabitan. Hay una obligatoriedad para cumplir con acciones y compromisos, porque en ello está el destino de sus almas y sus hijos. Con estos preceptos, también se entiende y nombra al territorio. El *Wée* o *Wee* se refiere al espacio material amplio en general, donde se incluyen el mundo, la tierra donde habitamos. También remite a un espacio externo —el monte, los cerros, el bosque—, en sí al conjunto de todo lo que está en el universo material o natural externo. Por otro lado, el mundo interno, el de la comunidad o lo propio, se enuncia con el *kawichi* y el *biterachi*, que significan el espacio inmediato de convivencia y trabajo rarámuri —el rancho, la casa, el espacio propio o conocido, trabajado, donde se hace la fiesta, donde se siembra (*wasachi*)—. Al conjunto de estos espacios domésticos se le conoce como *kaitañia*, es decir, la ranchería en donde convergen dos o más *biterachis*. Luego, el pueblo se le conoce como *pueblochi*, *poborachi* o *comunerachi*; en todos estos casos, hace mención a la localidad central.

Hay una cierta división binaria del espacio, dos esferas antagónicas y complementarias: el afuera, externo, ajeno, peligroso, y el adentro, propio, confortable y seguro. Lo que es del *riablo*, es decir, lo no trabajado, lo natural ante lo trabajado, lo cultivable, lo que es de *riochi* (Fernández, 2015). Ambas partes complementan el territorio rarámuri, desde el *kawichi* hasta el pueblo forman parte de un todo, en donde habitan y conviven, de forma dialéctica, el mundo rarámuri y *chabochi*.

Unidades de adscripción. El rancho o el bitichi-kawichi como unidad de organización

Entre los rarámuri, particularmente del corredor de Creel-Bahuichivo, donde se localizan la mayor parte de las comunidades aludidas en este capítulo, las unidades de adscripción y, posteriormente, de representación se basan y sus-

13. Las palabras *kawichi*, *biterachi* y *wasachi*, en algunos lugares de la sierra, no llevan el locativo rarámuri de *chi*. Así, en algunas regiones, se dice *kawi*, *bite* y *wasá*. Para fines analíticos, en el presente texto se usará con la terminación *chi*.

tentan en una relación de parentesco consanguíneo y ritual. La familia nuclear y extensa es la primera base de adscripción comunitaria y tiene su representación material y operativa en el grupo doméstico. Territorialmente, suelen cohabitar varias familias nucleares emparentadas entre sí, las cuales conforman una ranchería para fines productivos y de acceso a los bienes comunes.

El grupo doméstico juega un papel importante en las labores productivas de la Sierra, pues en él recae la mayor parte de la producción de alimentos y bienes indispensables para la vida rarámuri. El grupo tiene como orientación la autosuficiencia económica y una relativa autonomía respecto al total de la población; sin embargo, la autosuficiencia casi nunca es posible, por lo que el intercambio, tanto de bienes como de servicios, solventa las situaciones críticas y renueva las alianzas entre grupos. El principio de participación en las labores indispensables del grupo define la pertenencia. Así, el nacimiento no es el único, ni el más importante, criterio de adscripción. Suelen, entonces, ser dos tipos de grupos quienes realizan los trabajos: el doméstico y/o familiar y el de trabajo cooperativo. Este último incluye vecinos y amigos, de ahí que también sea llamado *faena* o *tesgüino*. El grupo doméstico es la unidad básica de trabajo y organización comunitaria en la Tarahumara; en consecuencia, los espacios donde se toman las decisiones que rigen al conjunto de grupos domésticos no son ni el conjunto de la gente que conforma el pueblo, ni tampoco las asambleas comunitarias.

El proceso de adscripción y de organización entre los rarámuri parte del conjunto de familias materializadas en el grupo doméstico. Al conglomerado de estos grupos, asentados en un mismo paraje, se le conoce como ranchería; posteriormente, dichas rancherías se identifican con un pueblo que suele ser la localidad donde hay iglesia, escuela y algunos otros servicios del Estado, en algunos casos con pocas casas y familias. Todas estas —familia, ranchería y pueblo— son sus instancias de adscripción, organización y representación comunitaria. Más adelante, veremos cómo se articulan entre sí, en contextos de conflicto territorial.

Complejo del tesgüino

En términos de la vida cotidiana de las comunidades rarámuri, en la mayor parte de sus actividades importantes —sean trabajo colectivo, negocios,

diversión y ritos sagrados— está presente la cerveza de maíz llamada *tesgüino* o *sowike*. Esto es importante porque no son frecuentes los espacios y momentos de convivencia entre familias, pero, sobre todo, porque en esos espacios se intercambian bienes, servicios e información, se reanudan alianzas, se adquieren y reafirman el prestigio y las obligaciones. Así, las llamadas “tesgüinadas” no sólo refieren al hecho de beber cerveza de maíz, sino al fenómeno que articula buena parte de la vida en comunidad rarámuri, que posibilita la reproducción de las comunidades en tanto espacio de intercambio y alianzas, entre ellos y con el que es dios.

Se puede clasificar al fenómeno del *tesgüino*, según sus objetivos, como: a) *tesgüinadas* de trabajo cooperativo, reuniones laborales donde distintos grupos y personas realizan actividades que exceden la capacidad de un grupo doméstico —a esto también suele llamársele *faenas*—; b) *tesgüinadas* de curación, que tienen como objeto agradecer los bienes y favores recibidos, pero también prevenir situaciones desfavorables como sequías, muertes, plagas, etc. Para ello se realizan ritos de curación de animales, tierras y personas; c) *tesgüinadas* festivas. Existen, básicamente, dos tipos de festividades religiosas en las poblaciones rarámuri, aquellas llamadas “de pueblo” (Semana Santa y la fiesta patronal), que se realizan casi con el total de la población, y las llamadas “de patio”, que suelen ser festividades particulares con convocatoria restringida en algunas casas, donde se celebran ritos de curación o cumpleaños (Pintado, 2012: 111). También hay festividades recreativas como la carrera de bola (*rarajípare*) o de aro (*ariweta*), donde siempre está presente la cerveza de maíz.

¿Pero por qué es importante beber cerveza de maíz en temas territoriales? El complejo del *tesgüino*, así llamado por Kennedy (1970), es una expresión importante y básica de la vida comunitaria rarámuri. En él, se expresan formas organizativas que cohesionan y refrendan compromisos, generan alianzas materiales, económicas, simbólicas y religiosas. También se expresan formas y momentos de reunión, de congregación, de trabajo colectivo. Esto es sumamente importante porque no son frecuentes las ocasiones de reunión, de concentración y convivencia colectiva, pero, una vez que se dan, suelen prolongarse durante días o semanas. Desde el siglo XVI, los jesuitas trataron incansablemente de desterrar este hábito irracional y denigrante;

prohibieron tomar en las misiones porque consideraban que una vez que los rarámuri volvían a sus rancherías, estos recaían en sus antiguas e incivilizadas costumbres.¹⁴ Hoy en día, es común que actores de la Iglesia y del gobierno desapruében estas reuniones, porque creen que, además de denigrarse en la embriaguez, es una atadura que impide su desarrollo.

Por ello, cuando alguna autoridad (religiosa o estatal) cita a una comunidad sin considerar lo anterior, suele suceder que la población no asiste y se toma como desinterés. Esto ocurrió en algunas asambleas o reuniones informativas respecto a los proyectos de infraestructura: en ocasiones, las comunidades no asistieron a las reuniones que el gobierno o la empresa programaba por estar tomando tesgüino. Por ello, consideramos que el complejo del tesgüino puede verse como una forma de persistencia cultural histórica.

En resumen, entenderemos a la comunidad rarámuri, en tanto sociedad descentralizada, con base en su emplazamiento en pequeños asentamientos dispersos, con una movilidad temporal cada vez más atenuada, así como con una adscripción en familias, grupos domésticos y rancherías, las cuales serán asumidas como las unidades más importantes de la asociación comunal. Éstas tienen una considerable autonomía e independencia respecto al colectivo y a las autoridades cívico-religiosas. Las reuniones colectivas no suelen ser frecuentes y cuando suceden, sea por trabajo, negocio, diversión, suele estar presente la cerveza de maíz llamada tesgüino. Este fenómeno de reciprocidad social al igual que el *korima*, permite una cierta homogeneidad y cohesión social.

Sobre cómo se organizaron

Siguiendo con la narrativa del mito del *ganoko*, una vez que éste se come a los niños y ante la gravedad de los hechos, lo primero que hacen los rarámuri es juntarse y platicar. Después de un tiempo de pensar y conversar en conjunto, en donde seguramente tomaron tesgüino, deciden que ya saben lo que van

14. Son varias las crónicas de los misioneros jesuitas que narran cómo esta bebida de maíz fermentado volvía a los rarámuri a su estado de barbarie, les devolvía su ser irracional y violento, por ello, la prohibieron en lo posible. González (1987: 305; 1991) narra cómo la tercera rebelión rarámuri se desencadena cuando el misionero los encuentra reunidos bebiendo tesgüino y debido a su enojo, rompe la olla y derrama la cerveza de maíz. Esto no sólo le valió la muerte, sino el inicio de un nuevo levantamiento.

a ejecutar. Consideramos importante retomar y mencionar esta parte del mito porque nos recuerda y da información fundamental sobre la forma de organización rarámuri. En un primer momento, nos habla de la necesidad de reunirse física y socialmente. También nos habla de la premura por platicar en conjunto, de dialogar y escucharse entre sí. Aquí, la lengua es un elemento fundamental porque hablar en rarámuri le impidió al *ganoko* entender lo que los rarámuri conversaban y tramaban.

La narrativa no dice que escucharon a sus autoridades, que acataron una decisión de la autoridad o que el jefe máximo guerrero salió al enfrentamiento del gigante, pero sí narra que se reunieron entre sí, hablaron, se escucharon y decidieron actuar conjuntamente.

Una vez que las obras de los proyectos se anunciaron, y que las maquinarias comenzaron a trabajar, vino un cierto desconcierto en las comunidades. Llegó, al igual que en la narrativa del *ganoko*, una etapa de reunión y plática al interior de las comunidades, un momento de reflexión interna que se comenzó a mencionar en todos los ámbitos o dinámicas de las comunidades, en las familias, en las fiestas, en la siembra y en las largas caminatas. También hubo reuniones específicas con actores externos, como organizaciones regionales, para hablar del tema y expresar las dudas e inconformidades, aunque no iba mucha gente.

Derivado de estas reuniones, algunas comunidades comenzaron a buscar información y, posteriormente, asesoría con actores locales y regionales. En la región, existe una amplia presencia de organizaciones que trabajan con las comunidades; algunas de ellas, sobre temas agrícolas, de salud, de educación o de proyectos productivos; así como temas de derechos humanos. Muchas de ellas se articulan en distintos formatos, uno de ellos es la Red Serrana donde se aglutinan y trabajan de manera transversal. Fue a estas organizaciones a quienes algunas comunidades comenzaron a acercarse, específicamente a la Comisión de Solidaridad y Defensoría de Derechos Humanos A. C. (COSYDDHAC) y, más tarde, a la Consultoría Técnica Comunitaria A. C. (CONTEC).¹⁵ En ciertos casos, mientras se buscaba información

15. El tema de las organizaciones no gubernamentales y asociaciones civiles en la Tarahumara es muy amplio. Aquí sólo mencionamos las que tuvieron una participación directa en estos casos y en estos momentos.

y asesoría, las obras continuaban. Algunas comunidades fueron decidiendo qué hacer y cómo posicionarse, no sin problemas y diferencias internas derivadas de la confusión, la desinformación, la cooptación de algunos representantes o de la presión regional para dar permiso y aceptar el desarrollo.

Una vez que había un posicionamiento interno, más o menos definido, hubo que posicionarse externamente. Pero fue común que no se reconociera su incumbencia en los casos, es decir, su interés jurídico. Es el caso de las comunidades de Bakajiparé, Huetosachi y otras, que fueron a las oficinas de la Secretaría de la Reforma Agraria a pedir informes sobre las obras y permisos, pero cuando los funcionarios se percataron que no poseían títulos agrarios sus solicitudes de información fueron desestimadas. Además, como más adelante veremos, a la hora de presentar alguna inconformidad fueron cuestionados, por las autoridades y las empresas, sobre si tenían interés jurídico para presentar amparos o denuncias.

Sobre lo que hicieron y consiguieron

Rechazo y oposición

Desde el inicio de los proyectos y hasta el día de hoy, ha habido un sinnúmero de manifestaciones y posturas de rechazo a las obras por parte de distintas comunidades. La actitud de rechazo total a cualquiera de sus expresiones o versiones ha sido una constante, aunque se han dado de forma distinta. En algunos casos, la postura inicial ante la obra se ha mantenido, sin modificarse, a lo largo del proceso, como en Repechike ante el gasoducto y el aeropuerto. En otras ocasiones, ha sido el resultado de un largo proceso de desgaste, donde las comunidades ya no quieren saber nada del proyecto. En otros pocos casos, resulta por demás interesante que, en una misma comunidad, hayan existido distintas posturas de rechazo a un proyecto y de aceptación a otro, como sucedió en Huetosachi.

Durante todo el proceso de las obras, hubo casos donde se generó y alimentó una división al interior de las comunidades, lo que hizo que, en ocasiones, la postura total de rechazo fuera negada por algunas autoridades. Paradójicamente, muchas veces sucedió que las autoridades ejidales aceptaban, mientras que las autoridades comunitarias se oponían. Como vimos, la comunidad rarámuri no se agota y no se corresponde necesariamente con

la figura de núcleo agrario, sea propiedad ejidal o propiedad comunal. Pudiera parecer parcial aseverar que, en todos los casos, hubo un repudio a las obras. No fue así. Hubo una oposición generalizada a que se siguiera trabajando en las obras o a que se instauraran los proyectos oficialmente, porque no hubo consulta, ni participación de las comunidades. A eso sí hubo una objeción directa. En este sentido, el rechazo estuvo presente como una estrategia de contención del proceso, es decir, no aceptaban que se continuara con las obras mientras no se los considerara.

Existieron casos donde no hubo oposición. Ahí, las comunidades aceptaron las obras bajo ciertas condiciones. En los casos donde las comunidades ya habían pasado por un largo proceso de desgaste por algún proyecto anterior, cuando se vieron nuevamente involucradas en otras obras decidieron negociar. Ejemplo de ello fue Huetosachi con el tema del gasoducto, donde rápido se logró una negociación porque la comunidad venía saliendo de un largo proceso de litigio sobre el reconocimiento de sus tierras y no querían iniciar otro con el gasoducto. Totalmente en la ruta contraria, está el caso de Repechike que jamás negoció con el gasoducto y logró que se cambiara el trazo, pero con el aeropuerto tuvo que negociar la creación del fideicomiso, pues, a pesar de su oposición, la obra se concluyó.

Considerando lo arriba expuesto, es posible que el rechazo inicial sea una postura estratégica, es decir, una alternativa que fue cambiando, se fue modificando conforme las circunstancias y sirvió como una carta para negociar algunos beneficios. A partir de esta postura, comenzaron las movilizaciones para manifestar su inconformidad ante los hechos, aunque también esta actitud fungió como mecanismo de presión para la negociación. Hubo, pues, una larga lista de marchas, manifestaciones, caravanas y plantones en Creel, en la ciudad de Chihuahua y en la Ciudad de México, para protestar en distintas dependencias como la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), la Secretaría de Gobernación (SEGOB), así como caravanas, foros y reuniones en la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN).

A la par de estas movilizaciones, iniciaron otras acciones directas, como plantones, toma y cancelación de obras, oficinas, carreteras, el aeropuerto, el parque Barrancas del Cobre y el propio gasoducto. Es decir, las comunidades optaron por cancelar las obras, física y, en ocasiones, simbólicamente.

En unos plantones fueron agredidos; en otros más, nadie los volteó a ver. Si bien estas acciones directas fueron tensas, por momentos con conatos de violencia, nunca derivaron en enfrentamientos directos entre comunidades y policía o soldados. Cabe destacar que el tema de la violencia, o mejor dicho de la forma pacífica de manifestarse, no es un tema menor, pues tiene que ver con la forma en que las comunidades rarámuri se organizan, apegándose a sus instancias representativas. Esto explica que sean las mujeres quienes, generalmente, han representado los movimientos de defensa de sus derechos en los últimos años.

Repechike fue un caso excepcional, pues fue la única comunidad que siempre mantuvo su rechazo a la obra y logró su cancelación. A lo largo de todas las negociaciones y consultas posteriores por las obras del gasoducto, Repechike mantuvo una postura de total rechazo al trazo del gasoducto y, al final, tras de muchas acciones legales y acciones directas (toma de obra y movilizaciones), logró que su trazo cambiara de ruta y no pasara por su territorio. Luchando a contrapelo del ejido de Bosques de San Elías y de sus autoridades —que habían negociado y aceptado el paso de la obra—, Repechike como comunidad rarámuri no quiso negociar ni recibir nada a cambio y consiguió detener las obras del gasoducto, aunque sí tiraron cerca de diez hectáreas de pinos y dañaron aguajes y zonas de siembra que nadie reparó.

Vía judicial: juicios, consultas y sentencias

Decíamos líneas arriba que las comunidades comenzaron a acercarse a distintos actores regionales, nacionales e internacionales, con la intención de informarse y orientarse respecto a lo que sucedía en sus territorios. Mientras se movilizaban en esos tres niveles para dar a conocer la situación que vivían, fueron detallando y fortaleciendo la estrategia jurídica a seguir. Derivado de estos acercamientos y como resultado de un largo proceso de recolección de información, asesorías legales y acuerdos comunitarios con las organizaciones, se optó por iniciar procesos judiciales.¹⁶

16. Hay que recordar que, históricamente, los pueblos originarios del Noroeste han usado el derecho como herramienta de defensa. Incluso, varias de estas comunidades tenían procesos legales para su reconocimiento agrario como comunidades distintas a las del ejido. Algunas tienen títulos agrarios, como San José Baqueachi, que, hoy en día, tiene un litigio

Si bien cada proceso fue distinto, tuvieron como constante el iniciar con juicios de amparo, destacando la ausencia de consulta a las comunidades. Así, se demandó, ante jueces de distrito, la violación del derecho a la consulta y se solicitó la suspensión del proyecto mientras se reponía el ejercicio de consulta. Esto, porque las obras ya habían iniciado y no paraban a pesar de las denuncias y manifestaciones de la población. En otros casos, donde se invadieron territorios y no había un reconocimiento oficial del mismo, se perfiló el tipo de demanda que se requería: la territorial. Por ello, se exigió el reconocimiento del territorio ancestral, como fue el caso de Huetosachi. En esta línea, Mogotavo, Bajajipare y Repechike también demandaron el reconocimiento tanto de su personalidad jurídica, como de su territorio ancestral. Aunque en estos tres casos no hubo una sentencia positiva respecto a su territorio, sí lograron otro tipo de resultados, como medidas compensatorias por las afectaciones causadas.

En el caso de Huetosachi, lo primero fue demandar la consulta; luego, se optó por promover un juicio por la vía civil para el reconocimiento del territorio ancestral. Es decir, se promovieron dos juicios de amparo: uno solicitando la consulta y otro requiriendo el reconocimiento del territorio ancestral. En palabras de la abogada:

Esto lo hicimos después de analizar todas las figuras jurídicas que el derecho mexicano tiene previstas. Se consideró que la más adecuada era la figura de la prescripción adquisitiva, que es una figura en materia civil. Precisamente porque esa propiedad, o el predio donde está inmersa su posesión ancestral, está titulada bajo las leyes civiles como propiedad privada. Por eso se optó por esa vía [...] (en Patiño, 2019: 57).

La mayoría de estos procesos concluyeron después de casi una década de iniciados. Fueron procesos largos y complicados, en donde invirtieron bastantes recursos económicos y humanos, tanto de las comunidades como de las organizaciones. Los viajes a los juzgados fueron frecuentes, las comparecencias y demás trámites requirieron tiempo, esfuerzo y dinero que no

de muchos años por el reconocimiento de una porción de su territorio invadida por ganaderos mestizos.

sobraba entre las comunidades. Es importante mencionar que otros asentamientos, al ver lo que implicaban los procesos legales, desistieron de esta vía y optaron por buscar otras formas de negociación o conciliación, o, por lo menos, buscaron algún esquema para aminorar el daño. Si bien los resultados a los que llegaron son amplios, complicados y diversos, queremos abordar tres casos de resolución de los procesos judiciales, que podríamos considerar como positivos y favorables para las comunidades.¹⁷

El primer caso es la sentencia 714/2014 sobre Huetosachi, que es considerada una sentencia positiva, porque, probablemente, es el primer caso en donde se reconoce, mediante la figura de usucapión o prescripción adquisitiva, el derecho al territorio ancestral de una comunidad que no tenía ningún registro agrario previo al juicio.

El segundo caso es la resolución de 2014 sobre la comunidad de Repechike, 422/2014; en ella, el juez reconoció que, aunque la comunidad no poseía ningún título sobre sus tierras, éstas tenían valor jurídico y estableció su posesión ancestral. Además, obligó al gobierno a realizar una consulta por la obra del aeropuerto y, finalmente, mandató que, si las autoridades y la comunidad no llegaban a un acuerdo para la reparación de los daños sociales y ambientales, se podrían hacer peritajes para la valoración de los mismos. Años después, al no lograr acuerdos, debido a que la obra ya tenía un 90 % de avance y no era posible la cancelación, se conformó la creación de un fideicomiso que resguardará 65 millones de pesos como indemnización.

En el tercer caso, similar al anterior, el resultado del Juzgado Tercero de Distrito en el amparo 675/2015, admitió la personalidad jurídica de las comunidades de Majimachi y Pitorreal, aún sin tener documentación agraria. En la resolución legal, se les reconoció como comunidades, independientemente del ejido al que pertenecen. También, resolvió que se les consultara, a pesar

17. Si bien no son las únicas sentencias, éstas dan un panorama de los resultados, positivos y negativos, de los procesos judicializados. No pretendemos evaluar el proceso con el resultado de la sentencia, porque cada caso tiene sus particularidades procesales y es más complejo que lo que aquí se menciona. También, porque responde a los elementos jurídicos muy específicos de cada caso, que no agotan el fenómeno en cuestión. Además, las luchas legales, entendidas como procesos, no terminaron con el fallo positivo o negativo, sino que, en ocasiones, generaron otras dinámicas con mayores implicaciones comunitarias, más allá del que trataron de resolver: los fideicomisos.

de que las obras ya casi concluían para este momento, por lo que decretó, como medida compensatoria, la creación de un fideicomiso. Sin embargo, no les reconoció su territorio ancestral. Así, las consultas repusieron el territorio ancestral sólo en un caso; en el resto, mandataron el derecho a la consulta y la creación de los fideicomisos. Hubo también sentencias negativas, que no reconocieron lo que se demandaba como el derecho a la consulta, la cancelación de obras, la personalidad jurídica de las comunidades o el reconocimiento de su territorio ancestral. Lamentablemente, las sentencias negativas son mayoría.

Los procesos de consulta

Como mencionamos, la ausencia de consulta a las comunidades fue uno de los argumentos fundamentales en las demandas de los amparos, por lo que, en varios casos, se reconoció el derecho a la misma y se mandató que se llevará a cabo el ejercicio ciudadano de consulta previa, libre e informada. Así, las consultas que se han efectuado en la Tarahumara han sido producto de una lucha jurídica por parte de las comunidades, una acción para hacer valer sus derechos. Asimismo, es resultado de un proceso jurídico, no de una postura de respeto hacia los derechos de los pueblos indígenas por parte del Estado.

Vale decir que las consultas logradas por la vía de la lucha jurídica ya no cumplieron con su carácter previo, perdieron su razón de ser: consultar a la población para decidir, o no, la implementación de alguna obra. No son pocos los casos donde el proceso de lucha ha derivado en ejercicios de consulta. Hasta el momento, tenemos la sistematización de varios ejercicios de consulta como:

- ♦ Proyecto Turístico Barrancas del Cobre: Huetosachi, Repechike.
- ♦ Aeropuerto regional Barrancas del Cobre, Creel: Repechike.
- ♦ Gasoducto El Encino-Topolobampo:¹⁸ San Luis de Majimachi, Pitorreal, Repechike (no quiere consulta).

18. Para un análisis comparativo de estos tres ejercicios, ver Guerrero, Villalobos y Quintana (2016).

En todos los casos, la consulta no fue previa, sino que fue resultado de la demanda o de las resoluciones de las sentencias. En consecuencia, ya no se buscaba el consentimiento inicial para hacer la obra, sino un acuerdo o la manera de no detener la obra con el objetivo de concluir lo más rápido posible. Esto dejó a las comunidades en una posición de desventaja: las obras ya estaban en proceso, había maquinaria e inversión y una campaña de apoyo a las obras que las presentaba como fuentes de empleo y desarrollo a nivel regional, por lo que la lucha de algunas comunidades era mal vista, sobre todo por los mestizos.

Otro asunto fue identificar al sujeto colectivo de consulta, es decir, ¿a quién se consulta? ¿A las autoridades, a toda la comunidad o a los que se logren juntar? Si bien el Convenio 169 estipula que se debe consultar a quien las comunidades designen, en los hechos, intencionalmente, las consultas fueron realizadas de forma irregular por parte de las autoridades, ya que citaban a reuniones informativas que, posteriormente, eran consignadas como consultas comunitarias.

Luego vino el ¿cómo se consulta? ¿En asamblea, en reunión dominical después del *nawesari*, en una entrega de apoyos federales, en una reunión o comida por parte de la empresa a algún sector de la comunidad? Fue muy complicado que las comunidades se reunieran. En algunos casos, quienes asistían eran los gobernadores, pero no la gente de las comunidades. En efecto, cuando había reuniones informativas en las comunidades se generaba mucha confusión o inconformidad con lo que ahí se decía o se acordaba, lo que fue generando un clima de tensión, desinformación y confusión que, a la postre, generó división interna en las comunidades.

Otra constante fue el uso estratégico que ambos lados hicieron sobre el mecanismo de consulta. Por parte de las empresas, se argumentó que no tenían la obligación de consultar, ya que eso le correspondía al Estado. De ahí que las primeras reuniones de carácter informativo estuvieron permeadas por un clima de desconfianza, enojo y engaño. Si bien, en algunos casos, las obras se detuvieron por breves momentos, en lo que se informaba y se llegaba a un acuerdo, las acciones de convencimiento siguieron trabajando. Representantes de las empresas fueron quienes se encargaron de brindar información a las comunidades. Específicamente en el caso del gasoducto, la

primera reunión informativa fue en el poblado de Creel, el 7 de noviembre del 2014. A esta reunión asistieron representantes de SENER, CFE y la Coordinadora Estatal de la Tarahumara —hoy Comisión Estatal de los Pueblos Indígenas (COEPI)— y representantes de la empresa TGNN. Por parte de las comunidades, asistieron los gobernadores de los poblados afectados por el trazo, así como personal de las organizaciones que las acompañaban.

En dicha reunión, se presentó el protocolo de consulta y se brindó información sobre la obra. Por un lado, se detallaron enfáticamente los beneficios que el proyecto acarrearía para las comunidades, mientras, por otro, se expusieron, de manera sumamente escueta, asuntos técnicos, sin precisar los posibles impactos en las comunidades. Destaca que, en esta sesión informativa, como en otras muchas reuniones que hubo, jamás se escuchó lo que la población rarámuri pensaba sobre la obra. Estos actos, como otras tantas visitas de funcionarios, eran más bien discursos o monólogos por parte de los representantes y funcionarios y nunca lograron constituirse como auténticos diálogos en donde las comunidades pudieran expresar dudas o argumentos a favor o en contra de la obra. En resumen, los actos comunicativos fueron discursos unilaterales y verticales, sustentados en un conocimiento técnico y administrativo que desestimó el conocimiento local y empírico, en tono paternalista y hasta de regaño.

La situación de desigualdad arriba expuesta se hizo evidente en las reuniones y puso de manifiesto una relación vertical y paternalista por parte del gobierno y de las empresas, postura que se mantuvo durante todo el proceso, desestimando la capacidad de reflexión e ignorando el tipo de vida que tienen las comunidades. Las reuniones informativas, que pasaron a ser deliberativas, replicaron la misma lógica empleada por el Estado o la Iglesia cuando asisten (tanto en forma presencial, como en sentido de “socorrer”) al mundo rarámuri para ilustrarlos y ayudarlos. Fueron ejercicios centralistas, verticales, hegemónicos. Y los rarámuri lo entendieron por momentos así, por lo que repitieron la antigua, pero siempre efectiva, estrategia de estar sin estar, de no asistir a las reuniones, de dotar de capacidad de representación al *siriame* sin cederle el poder, de un falso consentimiento, de no contradecir lo que se dice que es para su bien. Más adelante volveremos sobre estas estrategias, pero antes queremos remarcar las irregularidades de este proceso.

Por ejemplo, lo ocurrido en el proceso de consulta en San Luis y Pitorreal, hechos que no fueron la excepción, tal y como se evidencia en el siguiente testimonio:

El 24 de junio de 2015, mientras los habitantes *rarámuri* de las comunidades indígenas de San Luis y Pitorreal se encontraban en una celebración por el día de San Juan, los trabajadores de las compañías anteriormente mencionadas aprovecharon el estado de embriaguez de los asistentes para levantar sus firmas, y realizar un documento en el que se manifestara su permiso para echar atrás el amparo interpuesto anteriormente. Por otro lado, el *siríame* de Pitorreal, Mario Casas, junto con ingenieros de GDI, acudieron a varios hogares donde consiguieron más firmas a base de chantajes, señalando que con ellas gestionarían láminas, cemento y celdas solares para las familias de Pitorreal (Patiño, 2019: 91).

Como indicamos arriba, los ejercicios de consulta fueron usados de forma distinta por cada actor del conflicto. Así como la empresa y funcionarios se beneficiaron de ello, lo mismo hicieron o trataron de hacer las comunidades. Estas últimas vieron en las consultas un espacio de negociación para obtener algunos beneficios, en aquellos casos que sabían complicados ganar. Es importante mencionarlo porque las comunidades no fueron entes pasivos en este proceso. Si bien los espacios no fueron los propios —es decir, no fueron reuniones en los tiempos y formas de las comunidades, sino en lugares ajenos o neutros—, las comunidades y las organizaciones que las acompañaron también tuvieron margen de acción para presionar y demandar compensaciones o algunos beneficios materiales y políticos. El no asistir y, de alguna manera, no legitimar las consultas, para muchos pueblos, fue una forma de actuar y usar estos espacios. Pudiera parecer contradictorio y contraproducente, pero, bajo un enfoque de larga data, confirma que las comunidades han actuado así en muchos otros momentos: no se reúnen cuando se les requiere, no están y, con ello, no convalidan o justifican decisiones externas ya tomadas. ¿Es esta una forma de respuesta pasiva y sutil de los débiles? al estilo de James C. Scott (1985, 2009), sobre lo cual volveremos más adelante.

Es importante recordar que la obligación de realizar el proceso de consulta, como resultado de un mandato judicial, no fue una constante. Hay

un gran número de comunidades que no fueron consideradas como sujetos con derecho a la consulta, aunque fuera de manera extemporánea. Hay poblados que, hasta el día de hoy, han quedado al margen de las luchas y las disputas, porque no pudieron interponer amparos o demandas por las afectaciones o porque no se les reconoció su reclamo. Tampoco se les dio reconocimiento sobre sus territorios, ni se les reconoció su personalidad jurídica; quedaron sumergidas en el marco de las negociaciones que acordaron las autoridades ejidales, que poco las representan, o en la total indiferencia de las autoridades responsables. Ejemplo de ello son Bawinokachi, Bakajipare y Mogotavo, aunque la lista es mucho más larga.

Fideicomisos

Otro resultado positivo de las sentencias fue la creación de los fideicomisos como medida compensatoria. En no pocos casos, este logro fue el resultado de la movilización social, mediática y política de los pueblos serranos, quienes propusieron programas de inversión para solventar y, en la medida de lo posible, reparar el daño ambiental y social causado por las obras. Se crearon entre cinco y seis fideicomisos en las comunidades afectadas, la mayoría por mandato en sentencia de algún juez que consideró que, esa era la manera adecuada de reparar el daño causado por la obra.

Al igual que con otros momentos de la negociación, los fideicomisos o planes de inversión social en las comunidades afectadas también fueron espacios de disputa y acción. En algunos casos, los planes o proyectos de inversión se diseñaron desde las comunidades con una relativa participación social. A estas alturas, la gente ya estaba cansada, confundida o conflictuada, pero el hecho de hacer un plan que les permitiera administrar recursos generó nuevo interés y, en algunos casos, al haber dinero de por medio, división interna. Otra de las complicaciones de estas figuras legales es su carácter público o privado y, con ello, el margen de administración y decisión. En aquellos de carácter público, es decir, donde el Estado otorga el monto a cubrir y, por ende, los administra —es el caso de Huetosachi y Repechike—, las comunidades quedaron limitadas en su margen de decisión. No fue así en el caso de San Luis de Majimachi y Pitorreal, donde los fideicomisos son de carácter privado, es decir, el dinero lo otorgó la empresa

y los márgenes de decisión comunitaria son mayores para la administración y ejecución de los recursos.

Estos ejercicios detonaron, nuevamente, el dilema de lo colectivo y comunitario en esta región. No se le considera a la sociedad rarámuri como unidades autónomas en la gestión, uso y administración de recursos, como células autónomas de producción, manejo y consumo de sus bienes y recursos. Por ello, el Estado y las empresas no distinguen entre lo común, lo comunitario y lo colectivo. Tampoco consideraron las nociones de propiedad y de cómo los rarámuri entienden el entorno en el que viven. Estos actos se vieron permeados por relaciones interétnicas —no siempre armónicas— entre rarámuri y mestizos. En algunos casos, estas relaciones promovieron un acuerdo frágil sobre en qué invertir el dinero, en qué tipo de obras y de trabajo, sumado a las diferencias históricas y los actuales problemas internos generados por el largo proceso de desgaste. Pareciera, entonces, que la creación de un fideicomiso, como medida compensatoria, generó un problema mayor que la misma obra.

De esta manera, un problema externo devino en un continuo conflicto interno. Hoy en día, hay una presión constante para dividir el dinero entre cada familia, lo cual, claramente, está prohibido en los estatutos del programa, pero en la mente de muchos rarámuri es una buena forma de usar el dinero. Llegan a acuerdos de trabajar en cosas que a toda la comunidad le podría beneficiar y, poco tiempo después, se cuestionan o incumplen los acuerdos. Es interesante que, en el momento en que se llega a un acuerdo, no suelen cuestionar o contradecir abiertamente la decisión, aparentemente todo mundo está conforme o, por lo menos, guardan largos silencios, pero cuando las familias regresan a casa surgen las diferencias en el seno de la unidad doméstica y luego, en la práctica, se dificulta que se cumplan los acuerdos.

En todo este contexto, las comunidades deben de lograr consenso sobre qué obras y cómo hacerlas, lo cual ha sido un verdadero dolor de cabeza para todos. Ha habido un constante esfuerzo por parte de líderes comunitarios, de organizaciones regionales acompañantes, de las abogadas que les representan y de asesores, entre ellos antropólogos, por organizar y programar lo que se debe hacer en conjunto, pero, a la vez, hay un esfuerzo inidentificable por deshacer lo programado, por incumplir los acuerdos. Pudiera parecer,

y tal vez lo es, sólo un tema de organización, voluntad y compromiso. Sin embargo, cuando, a lo largo de siglos, hemos visto que estas formas de aparente desorganización, de falso consentimiento, de dispersión física cuando se necesita concentración para el trabajo o la falta de poder del gobernador sobre las familias, debemos de reconsiderar nuestros enfoques ya que, evidentemente, está sucediendo algo que no hemos entendido.

¿Acaso son formas descentralizadas y no estatales de respuesta velada y oculta, de mantener a distancia las formas centralizadas y jerárquicas de poder? ¿De evitar actuar y reproducir la lógica del Estado en la cual la planeación y tasación, la programación puntual y adecuada, la obligatoriedad derivada de la decisión de la mayoría que regula la vida en conjunto?

Con base en lo narrado, queremos destacar que, evidentemente, hay una estrategia compleja por parte de las comunidades, una táctica consciente o inconsciente, mediante la que las comunidades han echado mano del “uso contrahegemónico del derecho”. Es decir, han utilizado —que no apropiado— herramientas y mecanismos jurídicos propios del Estado, con los que, históricamente, se ha afectado a las comunidades.

Hemos visto que estas vías jurídicas generaron sentencias relevantes en materia de derechos indígenas, al reconocer por primera vez el territorio ancestral y al mandar consultas y suspender obras. Pero, si vemos esto desde un enfoque de larga data y a la luz de la narrativa del *ganoko*, es probable que estemos frente a algo más que el “uso contrahegemónico del derecho”, posiblemente estamos ante lógicas distintas: para el caso rarámuri, sociedades sin Estado que tratan de evitar reproducir formas centralizadas y jerárquicas de utilizar el poder. Por ello, en estos casos, el enfoque basado en la antropología jurídica queda limitado. Los rarámuri no buscan alimentar el Leviatán esperando, tal vez, domesticarlo a través de instituciones democráticas (Scott, 2013: 133) o del uso de sus herramientas jurídicas, sino que pretenden, como lo hicieron con el *ganoko*, mantenerlo a distancia, tolerar cierta convivencia y evitar el conflicto hasta donde les sea posible.

Estamos ante dos abordajes que priorizan cosas distintas: aquél que pretende ver, en el uso de las armas del Estado, un esfuerzo para combatirlo y domesticarlo, priorizando las estrategias jurídicas y políticas y aquél que pone el énfasis en las formas veladas y ocultas que subyacen en la cotidiani-

dad, en aquellas acciones, aparentemente desarticuladas y sin poder político, que pretenden mantener al mundo *chabochi* a distancia, con todo lo que le sea posible, incluyendo el derecho. Consideramos que, para el caso rarámuri, el de sociedades descentralizadas y sin Estado, nos es más pertinente el segundo, entonces veamos cómo lo hacen.

3. Otras formas veladas y antiestatales de respuesta ante el *ganoko*

Después de haberse reunido para pensar y hablar, los rarámuri deciden invitar al *ganoko* a trabajar. Lo invitan a un tesgüino para hacer *wasachi*, debido a su gran tamaño y fuerza su trabajo sería tirar pinos con sus propias manos, arrancó los pinos sin problema y limpió la tierra para poder sembrar. Después del trabajo, como se acostumbra, le brindaron comida y tesgüino porque trabajó, después de comer, el *ganoko* se fue a dormir sin saber que la comida tenía *guasabi*, por lo que le cayó mal, tuvo dolores y vomitó, hasta que murió en su cueva.¹⁹

Queremos iniciar con algunas reflexiones sobre esta parte del mito, para dar pie a otra interpretación en torno a la amplia gama de acciones rarámuri arriba descrita, aunque también nos permiten narrar y analizar otro tipo de acciones “secundarias o irrelevantes”, que, a ojos externos, son muestra de un sujeto colectivo débil, con poca formación política o en franca decadencia. Estas otras acciones forman parte de la manera de ser de los rarámuri, no son acciones concretas, pensadas directamente para cada caso, sino un estilo de vida en términos amplios que les ha permitido sobrevivir y afrontar problemáticas específicas durante siglos. No son estrategias y acciones del todo conscientes y planeadas para frenar el aeropuerto o el gasoducto, son formas de vida que, durante siglos, les han posibilitado reproducirse como sociedades descentralizadas.

19. Existen otras versiones en las cuales los rarámuri, después de envenenar al *ganoko*, van y le prenden fuego dentro de la cueva, donde se encontraba durmiendo o enfermo. Otras cuentan que, una vez enfermo en su cueva, los rarámuri entran y lo matan con flechas. Otra versión habla de una cobija de lana, con la cual los rarámuri lo inmovilizan. En todo caso, las distintas versiones apuntan a que los rarámuri lo atacan después de debilitarlo, envenenarlo o inmovilizarlo.

Se ha promovido la idea de que los rarámuri, al igual que los yumanos (cfr. capítulo 4), son una cultura de paz, que es una sociedad que evita las confrontaciones directas y elude toda situación posible de conflicto y altercados violentos con la sociedad mestiza. Se habla, incluso, de una postura evasiva y hasta sumisa. Sin embargo, como vimos en capítulos anteriores, la historia de los pueblos rarámuri, en los últimos siglos, está plagada de alzamientos, rebeliones violentas y de un sinnúmero de respuestas agresivas al régimen colonial y nacional.

Con base en la narrativa del *ganoko*, vemos que, en esta parte del desenlace, los rarámuri no buscan la confrontación abierta con el gigante, evaden pelear directamente con él, no recurren a la violencia física directa, no se organizan bajo estructuras compactas para atacarlo. Por el contrario, lo invitan a trabajar, a colaborar, a convivir con ellos mediante el trabajo y tratan de aprovechar su fuerza para sus propios fines. Y no cualquier trabajo, sino crear tierras de cultivo. Hacer un *wasachi* o *maquechi* es muy importante entre los rarámuri, forma parte de su manera de relacionarse con el territorio y la posibilidad de generar, posteriormente, un rancho o *biterachi* y, con ello, ampliar la red de unidades dispersas e íntimamente relacionadas sobre el territorio.

Los rarámuri reconocen las capacidades físicas del *ganoko*, reconocen la disparidad de fuerzas y de condiciones. No tratan de luchar o confrontarlo directamente, no hay reclamo directo o conflicto aparente por las acciones del gigante. Tampoco hay discursos abiertos, públicos y elaborados para reclamar al gigante, para justificar sus represalias. No se posicionan de igual a igual, entre pares, reconocen y asumen la diferencia: la aprovechan.

Hablan entre ellos, en la cotidianidad de sus ranchos, en su lengua para que todo aquel que no es rarámuri no les entienda. Acaso se trata de otras formas de organización, que poco se consideran a la hora de abordar las problemáticas territoriales en la Tarahumara, formas poco heroicas de hacer frente a la violencia, a los agravios que constantemente sufren los rarámuri. O, como decíamos, formas veladas, ocultas, discretas, evasivas, “desestructuradas de un sujeto colectivo débil” ante los embates del desarrollo occidental.

Manteniendo las formas estatales y centralizadas a distancia.

*La gente de las rancherías*²⁰

Lo primero que queremos abordar es el carácter descentralizado como forma de reproducir un estilo de vida distinto al occidental y como una estrategia organizativa poco asible y difícil de identificar y localizar, es decir, con gran capacidad de adaptación y cambio en el plano territorial. Pero, ¿qué es lo que tratan de mantener a distancia? Si vemos que el Estado y la sociedad mestiza en la sierra han estado presentes durante siglos, ¿es posible mantener una distancia ante esto, si la escuela, la iglesia, los centros de salud, en tanto instancias no sólo estatales sino mestizas, están en todos los rincones de la Tarahumara y si, además, vemos que las poblaciones rarámuri salen, cada tanto, a pedir y demandar al Estado que cumpla su razón de ser?

Vale la pena aclarar y recordar que, por Estado, no nos referimos a una estructura de gobierno, ni a las expresiones visibles de su administración como instituciones o personas, sino a una forma de organización política, a un estilo de prácticas y relaciones centralistas, jerárquicas y hasta sedentarias, a una forma de administrar el poder (Leach, 1976; Clastres, 1980; Scott, 1998, 2009). Reproducir un estilo de vida descentralizado representa una forma de posicionamiento abiertamente opuesta y contraria ante los proyectos extractivos y al Estado mismo. Entonces, el formato de ranchería es una forma de adaptación a las difíciles condiciones geográficas de las barrancas, pero también una forma de organización parental, económica y política con relativa autonomía. Esta es una diferencia considerable entre las poblaciones nativas de la Tarahumara y las poblaciones cahítas de Sonora y yumanas de Baja California. Por ello, hablamos de sociedades descentralizadas y dispersas social, política y territorialmente; comunidades que han logrado dispersar el poder descentralizando los mecanismos e instancias de autoridad, en tanto toma de decisiones. Esto configura un entramado social complejo de asir e identificar y, a su vez, perfila una manera específica de reacción a las coyunturas actuales: ambigua, incierta, deslocalizada y esquiva.

20. Tomamos prestado el título de la obra de James C. Scott, *The Art of Not Being Governed*, específicamente del capítulo 5, "Keeping the State at a Distance: The Peopling of the Hills" (Scott, 2009).

Lo anterior también tiene otras implicaciones negativas, como la exposición de manera más directa a contextos de violencia y extorsión por grupos del crimen organizado, puesto que, en la dispersión y lejanía en la que viven, suelen ser más vulnerables a los grupos armados que, en ocasiones, los amenazan, les quitan sus tierras, los agreden y los asesinan. Al igual que las problemáticas con el Estado, no hacen frente a estas amenazas de manera compacta y en colectivo.

Movilidad frente al sedentarismo

Vimos como la movilidad espacial, en sus distintas versiones, ha estado presente durante siglos entre los pueblos del norte del país, entre las bandas, tribus, clanes, rancherías y pueblos. En algunos casos, la movilidad se modificó a las nuevas circunstancias y, en otros más, ha desaparecido, en gran parte, como resultado del largo proceso de sedentarización forzada impuesta por la Colonia y, posteriormente, el Estado-nación mexicano. Sin embargo, aún hoy, encontramos distintas expresiones de movilidad territorial como forma de configurar un territorio y como estrategia de reproducirse en sociedad. Así, para estos contextos, lo anterior representa una forma de deslocalizarse, ser evasivos y les permite mantener ciertos esquemas de adaptación.

La movilidad espacial entre los rarámuri es fundamental en su forma de territorialidad. Se da bajo distintas formas y momentos. Tal vez, la más tradicional es aquella del cambio de residencia, es decir, las familias rarámuri tienen varias casas en distintas rancherías y, a lo largo del año, las familias cambian de residencia según la temporada. En la Baja Tarahumara y zona de profundas barrancas, al llegar el invierno y, con él, las heladas y nevadas en las partes altas, las familias rarámuri se trasladan a las partes más bajas o cálidas de los barrancos; los traslados desde las partes altas hasta las partes bajas suelen requerir alrededor de seis horas de camino por entre las montañas. Pasan la mayor parte del invierno en las partes bajas, para regresar a las zonas altas en los meses más cálidos del año. Al ser comunidades principalmente agrícolas y, en menor grado, pastoriles, dependen de las condiciones climáticas, por lo que la movilidad, en busca de temperaturas y suelos favorables para la agricultura y el pastoreo, además del relativo aislamiento, han sido prácticas indispensables en la economía rarámuri de estas

regiones, también llamada zona de barrancas. En las zonas altas y boscosas, la movilidad se da entre ranchos a lo largo de la serranía.

Otra forma de movilidad menos visible es la cotidiana. En muchos casos, los lugares de siembra y de pastoreo se encuentran retirados de las casas habitación, lo que les implica trasladarse, a diario, durante horas para sembrar o cuidar los hatos de chivas. También, mantienen prácticas de movilidad hacia el exterior, cuando salen a trabajar a distintas ciudades o regiones agrícolas. Es decir, constantemente se están moviendo a lo largo y ancho de su territorio y fuera de él. Así, evitan el sedentarismo y la unilocalidad, evitan la dependencia alimentaria y el registro, la medición y el control que un asentamiento fijo les implicaría, evitan ciertas formas de congregación y de control, mediante la deslocalización física y social; asimismo, dispersan y distribuyen el poder en todos y en nadie, en unidades que no tienen representación total sino parcial y, también, se traslada a otros actores, ya no gobernadores, caudillos o dirigentes, sino a familias y rancherías, en donde las mujeres juegan un papel fundamental. Por tanto, la autoridad no recae en la figura de gobernadores o en los centros, sino que es repartida en todos lados, pero, sobre todo, en las mujeres que encabezan la dinámica familiar y, en algunos momentos, la dinámica comunitaria. Por ello, no es raro que sean mujeres quienes estén al frente de varias comunidades y que, como resultado de esto, les hayan asignado el puesto de *guarú siríame* o gobernadora.

La autonomía de las unidades domésticas

Como consecuencia de lo anterior, existe una relativa autonomía familiar respecto a las decisiones que atañen directamente al grupo. El sistema de gobierno tradicional rarámuri, si bien representa al conjunto de rancherías para algunos asuntos, no imprime un poder o control en la toma de decisiones de los distintos grupos familiares. No hay una figura colectiva que esté por encima del grupo respecto a la toma de decisiones, tanto de los aspectos cotidianos, como de los que atañen la vida colectiva. Esto es sumamente importante al momento de analizar las formas de organización y de representación política ante contextos de conflicto. También se debe considerar a la hora de que emergen las decisiones comunitarias, puesto que estas unidades autónomas suelen actuar de manera más independiente, atomizada y

descentralizada. Entonces, los acuerdos no se toman en grandes asambleas, ni en reuniones conjuntas, sino en el seno de las familias, en los ranchos, en lo disperso, en las visitas a las casas: en estos espacios se decide y se ejerce el poder. Por ello, no debe de extrañar que las familias, en ocasiones, actúen de manera contraria a lo acordado en colectividad.

Es importante mencionar la interacción e interdependencia de las unidades sociales de la vida rarámuri. Si bien están aisladas y dispersas, están íntimamente relacionadas y cohesionadas. Hay una circulación y rotación de la población en ellas. Por ejemplo, la movilidad permite que una familia viva en una ranchería una temporada del año y el resto, en otra, potenciando la movilidad de la población, la interacción, la cooperación. Además, así, se descentraliza la gestión y manejo del recurso, pero también, en el día a día, se dan relaciones de cohesión entre familias y miembros de las rancherías que fortalecen lazos de intercambio y reciprocidad.

La dispersión del poder y la autoridad sin poder

El sistema de autoridades tradicionales rarámuri se reconoce por una estructura conformada básicamente por los siguientes actores: el gobernador, un capitán y varios soldados. También está la figura de la asamblea que refiere más al tema agrario y, en muchos casos, suele ser detentada por mestizos. Esta estructura, introducida en el periodo misional, fue fortalecida y alentada durante siglos por la Iglesia y el Estado. El fortalecimiento se debe a que este sistema de autoridad política es similar al del Estado o al de la Iglesia y, con ello, facilita la interlocución con las comunidades, ya que crea pares y, sobre todo, estructura la organización y representación política de manera central y vertical.

Más allá de la estructura y de la nomenclatura de los cargos, el sistema de autoridades rarámuri y los liderazgos emergentes están enmarcados en este escenario descentralizado. No se basan en una relación poder-obediencia, es decir, coercitivo, centrado o depositado en una figura individual o colectiva. Se basan más en una relación consenso-independencia, relación no coercitiva, depositada en una figura colectiva, autónoma e independiente. No son liderazgos sustentados en las personalidades fuertes y carismáticas, tampoco en el buen comportamiento o en una buena trayectoria de vida. El poder no

se expresa en la palabra y en los discursos emotivos y elocuentes (*aquellos que hablan fuerte*), transita en discursos discretos y cortos, tanto en español como en rarámuri. Los liderazgos tampoco se sustentan en el reconocimiento externo por parte del Estado o de la Iglesia, aunque sucede que estos actores reconocen y, en ocasiones, nombran gobernadores o representantes.

Por ello, en palabras de Clastres (2006), los gobernadores rarámuri hablan sin hablar, mandan sin mandar, reproducen un discurso sin poder; es un *nawesari* que no puede ejecutar o coaccionar directamente a nadie. Eso sí, recomiendan, aconsejan e imparten juicios en las zonas más “tradicionales”, juicios que son ejercicios de orientación y conciliación entre pares, no de castigo, ni de sanción. Recuerdan y fortalecen los preceptos o imperativos culturales que guían la vida en comunidad.

Así, consideramos que el sistema de autoridad rarámuri, específicamente la figura de gobernador, así como ciertos liderazgos, son un ejemplo de autoridad sin poder coercitivo, sin relaciones estructuradas en la verticalidad, carente de formas comunitarias que expresen subdivisiones en el día a día o que reproduzcan formas de diferenciación social, sino que, por el contrario, ponderan otras formas de horizontalidad y autonomía (Clastres, 2006).

De esta manera, el gobernador es una figura con una autoridad acotada y una función distinta a la de ejercer el poder, pues emite un mandato que no necesariamente se obedece, ni tampoco manda obedeciendo. Es una figura seleccionada por el común o colectivo, no para mandar sino para representar, para transmitir la decisión del colectivo, la decisión común. Ahora bien, esta decisión común no se toma en colectivo a mano alzada, sino en acuerdos tácitos, discretos, no implícitos y no deliberativos. Es, así, un representante con una fuerte autoridad moral, que recomienda y solicita al resto de las comunidades, a través de los *nawesari*, que se conduzcan de la mejor manera, que sean buenas personas y se apoyen entre sí, que no peleen, pero no emite mandatos o sentencias. En muchas ocasiones, hace las funciones de representación ante el exterior, por lo que se considera para estos puestos a personas que hablen español, que sepan leer, que tengan capacidad de diálogo con el mundo mestizo. También suelen hacer funciones de gestores, por lo que, en ocasiones, encontramos a gobernadores que saben negociar y solicitar programas o apoyos externos.

En los últimos años, ha sido común que, en las reuniones donde se abordaba algún tema respecto a los proyectos, se considerara un logro reunir a la gente, pero la solemnidad no era una característica de estos foros y, cuando el gobernador tomaba la palabra, la gente seguía hablando. Así, en estos espacios, los asistentes siguen con su dinámica y parece que no prestan atención, aparentando que no hay respeto hacia la autoridad o que la autoridad no tiene personalidad para imponer respeto. Fueron muchas las reuniones, en todo este proceso, donde alguna de las autoridades rarámuri comenzaba a hablar y no lograba captar la atención de la gente,²¹ lo que contrasta con el caso cahíta, donde hay una fuerte solemnidad ante la figura del *kobanoro* u otra autoridad tradicional.

Esto mismo sucede en otros espacios rituales o festivos: cuando la autoridad realiza alguna ceremonia, la gente aparentemente no lo escucha y no se vuelve el centro de atención. El colectivo sigue haciendo las cosas como si nada pasara, como si no hubiere centro de autoridad que llame su atención. Y, cuando se identifica que estas autoridades actúan o han sido convencidas u obligadas para representar otros fines, se les toma todavía menos en cuenta. Esto sucedió de manera frecuente, pues fue común que emborracharan o engañaran a los gobernadores para otros fines.

El 24 de junio de 2015, mientras los habitantes rarámuri de las comunidades indígenas de San Luis y Pitorreal se encontraban en una celebración por el día de San Juan, los trabajadores de las compañías anteriormente mencionadas aprovecharon el estado de embriaguez de los asistentes para levantar sus firmas, y realizar un documento en el que se manifestara su permiso para echar atrás el amparo interpuesto anteriormente. Por otro lado, el *siríame* de Pitorreal, Mario Casas, junto con ingenieros de GDI, acudieron a varios hogares donde consiguieron más firmas a base de chantajes, señalando que con ellas gestionarían láminas, cemento y celdas solares para las familias de Pitorreal.

Después de que la empresa consiguió varias firmas se dio a la tarea de crear dos actas, una correspondiente a la comunidad indígena de San Luis y otra a la de Pitorreal.

21. El trabajo de investigación sobre estos temas se realizó desde el año 2011. El periodo más intenso para este capítulo fue de 2017-2019, sin embargo, hemos presenciado reuniones desde 2003 hasta 2010 en las que esto sucede, independientemente del tema o de quién convoque.

En ellas señaló que estando en asamblea, sus habitantes decidieron desistir del juicio de amparo interpuesto en contra de CFE, SENER, TGNN, y SEMARNAT. Sin embargo, esas reuniones nunca ocurrieron. Luego, llevaron a ambos *siríame* con un notario en Ciudad Cuauhtémoc. Al respecto una de las abogadas de CECADDHI señaló: [...] *nosotros nos enteramos de eso y fuimos a Pitorreal, hicimos una reunión y el siríame [Mario Casas] estaba ahí. Yo hablé con él, y él decía que lo amenazaron [diciéndole] que lo iban a llevar a la cárcel [...]. La comunidad estaba molesta, hicimos ahí un papel. Fue la juez de Bocoyna para servir como notario de que la comunidad decía que les habían levantado las firmas en tales condiciones, y que ellos no estaban de acuerdo. Nosotros llevamos esa acta con el juez, [quien] dijo yo entiendo, yo les creo, pero para decidir me tengo que basar en lo que tengo en los expedientes y ustedes no tienen forma de probar eso [...]. A los poquitos días llevaron a [Mario] a que ratificara [...]. Y ahí, ante el juez, dijo que la hoja que nosotros hicimos con la juez [de Bocoyna], la habíamos hecho porque [Corcho] nos había obligado, pero para ese entonces él ya estaba muerto, murió antes de que se hiciera todo eso.*

Desde ese día en que [el *siríame* de Pitorreal, Mario Casas] acudió con el juez en Ciudad Cuauhtémoc, la comunidad indígena de Pitorreal quedó fuera del amparo. Dadas las circunstancias, Mario Casas desapareció por un tiempo de la comunidad, y cuando regresó y acudió a una asamblea dominical en San Luis, *ahí la gente a su estilo le reclamó y lo perdonó, que por qué los había vendido. Él pidió perdón y lo perdonaron*, me comentó Isabel Ramos, en tono de ironía, pues aún ella no se explica cómo es que la comunidad perdonó a Mario: [...] *fue algo que te revela todo, las debilidades de la comunidad, hasta dónde está su autonomía, su unión comunitaria, el respeto de las autoridades a la gente* (Patiño, 2019: 92).

Lo anterior nos ilustra que hubo autoridades o gobernadores tradicionales que tomaron decisiones contrarias a la postura de la comunidad. Cuando esto sucede, las comunidades manifiestan su rechazo, pero no necesariamente lo desconocen ni lo sancionan, simplemente lo perdonan; pareciera que no les importa, que no están unidos o que les da igual. A nuestro modo de ver, lo que hacen es no ejercer poder vertical y punitivo sobre él, es decir, no se comportan como Estado; respetan su decisión aunque no la compartan, pero respetan lo que la persona (no la autoridad) decidió hacer. Posteriormente, las formas de sanción van acordes con la descentralización,

simplemente lo aíslan un tiempo, no lo invitan a trabajar, no lo invitan a tomar tesgüino y, con ello, se mantienen lejos de las formas estatales de poder.

Al igual que la dispersión y el aislamiento, estas formas de administrar el poder no siempre producen resultados positivos directos. Esto ha sido un factor de conflicto reiterado en algunos procesos legales, porque aparecen varias autoridades. En otros, ha sido un obstáculo para el reconocimiento de derechos de los pueblos rarámuri a su territorio, porque constantemente se cuestiona o no se reconoce la personalidad jurídica de las autoridades. Si bien se espera que la autoridad realice cosas distintas a las que puede hacer al interior de las comunidades, no se acaba de entender que son sociedades organizadas de distinta manera, pues las formas en las que actúan no siempre coinciden con las que se les demanda.

Disimulo y evasión del conflicto: las tretas del débil

El falso consentimiento

Hay una tendencia en muchos espacios de la vida pública, sobre todo aquellos que tienen que ver con reuniones o espacios con actores externos, donde los rarámuri aceptan, de manera general, lo que se les dice, lo que se les ofrece o lo que se propone hacer, sea cualquier tema o actividad. Esto también sucede en los espacios privados. En las reuniones rarámuri, difícilmente se ven posturas opuestas incluso al interior de las familias y comunidades. Es muy raro que se contradiga directamente a alguien, más si es externo. Hay una aparente unanimidad de opinión en el ámbito público radicalmente opuesta a la diversidad de ideas en lo privado.

Esto no quiere decir que no haya disenso al interior de las comunidades o que nunca se vea una voz o postura disonante con lo que se dice en colectivo. Presenciamos casos donde autoridades o miembros de la comunidad disienten de manera clara, contradicen lo que funcionarios o representantes de empresas comentan, claro que sucede. Lo que decimos es que esta postura es una tendencia frecuente y que está anclada al respeto y a la autonomía de cada miembro de la comunidad, forma parte del pensar y actuar rarámuri y se expresa en todos los ámbitos, no sólo el político.

Se ha registrado etnográficamente esta tendencia y su explicación en otros ámbitos como el mitológico. William Merrill, en *Alma rarámuri*, comenta que

hay un gran respeto a la manera en que cada persona expresa y cuenta una narrativa, si difiere de la de alguien más no se desestima ni se rechaza, tampoco se tacha de errónea, sino que se incorpora como otra forma de ver y pensar sobre algo (Merrill, 1992: 33). Esta forma de respetar y no disentir internamente puede ser la causa de que al exterior tampoco se disienta o contradiga. En los hechos, al enfrentar cualquier escenario de conflicto, las comunidades no se confrontan en lo general y eso, en ocasiones, les sirve para evadir y disimular un conflicto o una posición desigual. En un principio, aparentemente están de acuerdo en lo que se dice; pero, luego, viene su forma de revertir esto, no haciendo lo que se dice, incumpliendo lo que se “acuerda” en reunión y, como están dispersos, aislados y deslocalizados, es difícil reprocharles y, más aún, hacerles cumplir con lo acordado.

Ahora bien, el falso consentimiento también les ha generado problemas, particularmente cuando actores externos aprovechan la actitud “pasiva” y deciden a nombre de las comunidades. En algunos casos, estas actitudes fueron usadas en asambleas o reuniones informativas o deliberativas, para promover la aceptación de algún punto o proyecto. El falso consentimiento también se dio en las consultas: no dijeron abiertamente que no, pero tampoco lo aceptaron. En algunos temas, dejan cierta indefinición que les sirve de margen de maniobra.

En este contexto, también se da un discurso velado, ambiguo, aparentemente sin poder. Es decir, usan estratégicamente la lengua rarámuri, que no entiende el *ganoko*, en formas y momentos distintos, en espacios privados, domésticos, no públicos, ni comunes. Cuando hay un tema de interés en la comunidad, se discute de boca en boca, en las familias y allí se va generando una postura o una propuesta de acción. Así, los discursos o narrativas con poder pasan a través de las unidades domésticas, no tanto en las asambleas o en los sermones, sino en la cotidianidad, en donde cada familia, de manera autónoma, va formando su decisión y su postura ante el tema en cuestión.

Es, pues, bajo estas formas aparentemente desarticuladas, políticamente débiles y hasta intrascendentes que las comunidades rarámuri también ejercen y utilizan sus armas (Scott, 1985), tal vez como alternativa y complemento ante la asimetría de fuerzas. El sabotaje, el no hacer lo que se acuerda, el desentenderse de compromisos, el incumplir la palabra, son estrategias con

las que las comunidades recrean su vida, en ocasiones, sin aparente contenido político, menos aún como una forma heroica de resistencia, sino sólo como táctica para reproducir su cotidianidad.

La abundancia de la precariedad

En los siguientes párrafos, queremos abordar un tema que consideramos complejo y riesgoso: la precariedad de la cultura material rarámuri. Es sabido que estas sociedades viven con una serie de elementos de cultura material que, a los ojos de la sociedad mestiza, son poco menos que precarios, insuficientes y develan una pobreza extrema. Sin embargo, entre los imperativos culturales rarámuri existe la idea generalizada de que no se necesita mucho para vivir, que la acumulación no es ni buena, ni necesaria. Existe, pues, una serie de condicionamientos culturales que limitan o desincentivan la acumulación y otras conductas o formas de pensamiento que tiendan a la acumulación, a la posesión más allá de lo que se necesita. Se ve mal tener cosas que no sean propiamente indispensables y estas ideas también se expresan en concepciones acerca de la vida y la muerte, de lo que debes de tener para que tus almas vayan al cielo. Se dice que ciertas cosas y la tendencia a la acumulación son propias de los *chabochis* y se corre el riesgo de no ir al cielo.

Se incentiva el trabajo en la tierra, el cuidado de animales, la construcción de tu casa y la formación de una familia; también se promueve sembrar mucho para poder hacer tesgüino y bailar. Se incentiva, de alguna forma, la autosuficiencia: todo lo que necesites tiene que estar dentro de lo que se pueda producir o hacer al interior de las propias comunidades. A riesgo de parecer idealistas y asumiendo estas formas como condicionamientos culturales, esto los hace, de alguna manera, más distantes y autónomos de una cultura material ajena a ellos: tienen lo indispensable para vivir bajo sus parámetros. No quiere decir que no haya carencias, las hay y, cuando no se cubren internamente, las suplen con las extensiones del Estado, pero no es la constante. Tampoco quiere decir que no haya casos de gente que acumula y tiene o quiera tener muchas cosas, claro que las hay. Pero, cuando esto sucede, enseguida se comienza a rumorar que esta persona ya piensa como *chabochi*. Así, ejercen una presión social bajo parámetros internos: se le pide que organice tesgüino o lo nombran fiestero, para que de animales

en la fiesta; de esta forma, ejercen mecanismos de nivelación y distribución de riqueza.

Lo anterior es relevante porque, mediante estos condicionamientos culturales, las comunidades de alguna manera regulan el acceso y, sobre todo, la dependencia a bienes y servicios que no producen. Con ello, se trata de mantener cierta autonomía sujetándose, en la medida de lo posible, a lo que ellos producen y pueden tener, no sin un gran esfuerzo pero que les da cierta autonomía.

A esto nos referimos cuando decimos que estas sociedades descentralizadas tratan de mantener lejos a las formas estatales de organización y que echan mano de otras acciones como el aislamiento, el aparente desentendimiento, la no confrontación directa y, en ocasiones, violenta, como sucede en otras formas de las luchas por la defensa del territorio de pueblos indígenas. Ilustran una postura y estrategia histórica que los pueblos han sabido usar de forma conveniente y oportuna, adecuada no sólo a las condiciones de correlación de fuerzas, sino de formatos de organización anclados a especificidades comunitarias que los diferencian e identifican. Todo ello forma parte de una estrategia importante de rechazo al conflicto en una relación de desigualdad de fuerzas.

Esta estrategia no es necesariamente consciente, abierta y pública. No se planea para contrarrestar lo que el Estado y las empresas hacen, pero sí para no ser igual o parte de él. Esto también hace que no haya confrontaciones directas porque no hay pares que confrontar, tampoco mecanismos similares de ejercer el control para la confrontación. No presenciamos una autoridad centralizada que enfrenta a su par (Estado) y que opera de igual forma, lo que sí sucede y vimos en los pueblos cahítas. Esto no quiere decir que no negocien con el Estado. El rechazo rarámuri es hacia las formas estatales de representación, de organización, pero no hacia los apoyos y deberes estatales. Entonces, la relación con las instancias estatales se da de múltiples formas y de manera estratégica, se acepta lo que se les ofrece o necesitan siempre y cuando no les represente dejar de ser lo que son. Al igual que con el *ganoko*, tratan de utilizar su fuerza para beneficio propio.

A manera de conclusión

En estos escenarios de conflicto y confrontación territorial, se ha generado una necesidad de las comunidades de tener una mayor presencia en su territorio, es decir, de desarrollar y fortalecer una permanente y constante presencia en predios o lugares en disputa; hacer visible su relación con los bienes naturales ante actores externos, pero también territorializar espacios que habían perdido o dejado de utilizar. La comunidad de Huetosachi representa, de alguna manera, varios de los puntos que hemos mencionado. En la lógica rarámuri, es una unidad de adscripción comunitaria más cercana a una ranchería, puesto que no tienen iglesia y, por tanto, no hacen fiesta en su pueblo, sino que se trasladan a la comunidad de San Alonso Oteviachi. No tenía reconocimiento agrario sobre su territorio, a pesar de tener presencia y habitar un territorio determinado por más de un siglo. Por tanto, es una comunidad que, sin tener reconocimiento legal, vio cómo empresas turísticas y, más tarde, transportadoras de gas, quisieron utilizar parte de un predio que la comunidad ha habitado históricamente.

Si bien Huetosachi es la excepción en el sentido de tener un reconocimiento del territorio ancestral, en el ejercicio de reterritorialización no lo es. Mogotavo, Bawinokachi, Repechike, Bakajiparé y otras muchas comunidades rarámuri se vieron en la necesidad de posicionarse en su territorio bajo sus formas particulares, no confrontando, sino creando nuevas zonas de cultivo, de pastoreo, a la par que demandaban las que ya tenían y que resultaron afectadas por las obras.

Como mencionamos, la dispersión y aislamiento de las rancherías también los deja en una situación vulnerable ante ciertos contextos. En los últimos años de violencia y extorsión, una de las respuestas rarámuri han sido apoyarse en el aislamiento para evitar enfrentamientos. También, la caída de los precios de la marihuana y la amapola ha generado que familias dejen de sembrarlos y retomen la siembra de productos de autoconsumo y otras actividades locales. Con todo esto, de alguna manera, se ha vuelto a fortalecer el sistema de rancherías.

Si bien hay una constante lucha por mantener los territorios de los pueblos del norte, encontramos una amplia gama de casos de desterritorialización

y reterritorialización. En el primer caso, existen varias comunidades que, día a día, se ven desplazadas y amenazadas para dejar su territorio. O casos de comunidades donde se recrean y fomentan procesos que hemos llamado de sedentarización forzada, es decir, casos donde las comunidades van dejando, paulatinamente, el patrón de ranchería y se ven obligados a vivir en pueblos, quizá por desplazamientos forzados, trabajo o escuela cada vez más comunes. En el segundo caso, las comunidades vieron afectadas algunas de sus dinámicas cotidianas, que no han significado una pérdida de su territorio o un abandono de porciones de su territorio. Es decir, no han representado necesariamente un proceso de pérdida o desplazamiento territorial, sino de modificación de actividades en su espacio común de reproducción cotidiana. Esta es una de las ventajas del sistema descentralizado, maleable, disperso y autónomo.

Para finalizar, queremos remarcar que si bien las comunidades usan las herramientas del Estado, no son parte de un aparato estatal; muy por el contrario, se mantienen a distancia. Le demandan al Estado que cumpla su papel de garante entre actores diversos, pero no le ceden el control de su vida interna, de sus mecanismos de control y representación, menos de sus modos de vida y subsistencia. Tratan de mantener a distancia al mundo *chabochi*, del cual el Estado y la Iglesia, son sólo una expresión.

Entre los rarámuri, no hay simetría con el Estado, no tienen formas estatales de representación o acción, que puedan entablar relación de paridad positiva o negativa con el Estado. Es una relación entre actores distintos. Una relación histórica de seres desiguales: por un lado, uno gigante, fuerte, compacto, centralizado, jerárquico y, por el otro, uno disperso, aislado, difícil de asir. Es, pues, la larga lucha de los rarámuri ante el *ganoko*.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación, hemos hecho un ejercicio reflexivo sobre los pueblos nativos del Noroeste del país. Este estudio estuvo orientado, de inicio a fin, a analizar a los pueblos y su relación con el Estado, desde referentes menos convencionales en los estudios antropológicos. Por ello, tanto en términos teóricos como etnográficos, nos situamos desde un lugar que privilegió las narrativas de los pueblos como ejes articuladores y como estrategia explicativa para dar cuenta de sus acciones en contextos de conflicto.

Esta tesis inició por hacer explícitos algunos de los principios epistémicos que, a nuestro modo de ver, subyacen en el pensamiento occidental (del Estado colonial o nacional), en torno a los pueblos nativos. Nociones como el buen salvaje, la superioridad civilizatoria y las tierras baldías e improductivas, en algunos casos, devinieron en axiomas y sustentaron, durante siglos, el diseño de la política pública hacia las poblaciones nativas, incluso permearon algunos postulados antropológicos.

Esperamos que nuestros argumentos no estén basados ni repitan estos principios epistémicos. En este trabajo, hicimos un intento por salirnos de las lógicas derivadas de dichos principios, para analizar los fenómenos bajo una combinación de factores que, en su conjunto, permitirían una interpretación más apegada a explicar las condiciones de la relación de los pueblos con sus territorios y la forma en que se posicionan ante el Estado.

Con base en una perspectiva histórica, comenzamos analizando la forma en cómo se han nombrado y clasificado a los pueblos del Noroeste del país. En el entendido que el nombrar algo o alguien no sólo es una forma de conocer algo, sino de relacionarse con lo que se nombra y, en ocasiones, de atribuir ciertas características, desde el periodo colonial hasta algunas propuestas antropológicas actuales, vimos cómo en estas clasificaciones se han reproducido, consciente o inconscientemente, algunos criterios emanados del buen salvaje que tipifican a las poblaciones por algún rasgo cultural o por su actividad económica y las ancla, por su tradición, a una condición permanente de rezago. Algunas de estas propuestas pusieron el énfasis en la permanencia y continuidad de algunos elementos —culturales, geográficos o epistémicos— para caracterizar dichos pueblos. Como resultado, se cosificó y ancló a los pueblos a la permanencia de la tradición y se negó la posibilidad de cambio.

De igual forma, desde un enfoque histórico de larga duración, vimos cómo, a lo largo de los últimos cuatro siglos, los territorios de estos pueblos se han ido achicando. A través de la invasión, despojo o expropiación, y bajo el argumento de hacerlos productivos, el Estado y particulares han antepuesto la lógica instrumental productivista a las dinámicas comunitarias propias.

Por ello, destacamos la relevancia del análisis histórico sobre la relación de los pueblos nativos del Noroeste con el Estado, ya que aporta elementos indispensables en la comprensión de la situación de la relación actual que existe entre ambas figuras. Ilustra que el momento actual, expresado en la proliferación de proyectos de infraestructura energética, es una manifestación contemporánea de una larga relación de disputa territorial para el control de los recursos naturales. Más allá de si asistimos al inicio de un nuevo ciclo de conquista o una nueva época geológica caracterizada por el impacto de las actividades humanas extractivas en los distintos ecosistemas, el recuento histórico explica una larga relación —por momentos conflictiva— de formas muy distintas de entender su mundo y relacionarse con los bienes comunes, entre ellos, el territorio.

La biografía de los pueblos del Noroeste también muestra que son sociedades que, por lo menos durante los últimos cuatro siglos, han mantenido y modificado ciertos patrones de organización interna, de relación con su territorio y con el Estado que, al día de hoy, les ha posibilitado su permanencia. Algunas de estas formas de organización social y territorial son poco conocidas y, en ocasiones, mal entendidas; incluso, han sido negadas por el Estado y sus instituciones. Sin embargo, a todas luces, van más allá de las clasificaciones dicotómicas entre nómadas y sedentarios, entre agricultores y cazadores, entre indios de paz e indios bárbaros.

Ante la necesidad de abordar el análisis desde la complejidad y diversidad de los pueblos del Noroeste y ante el claro desborde del binarismo opuesto, decidimos identificar elementos constitutivos de los pueblos, componentes del sistema social que nos ayudaran a explicar y sustentar el sentido y coherencia de la diversidad de acciones históricas y presentes. Por ello, la tipología de pueblos y tribus del Noroeste, elaborada en este trabajo, puso el acento en las formas en que cada sistema social articula sus componentes

en el plano territorial. Estos tres tipos ideales de sociedad enfatizan la forma de organización política y económica en un espacio-territorio físico y simbólico, así como su posicionamiento ante el Estado, a través de su inserción a las dinámicas económicas regionales y a las demandas de autonomía.

Con base en esta propuesta de caracterización, que evitó, hasta donde fue posible, los esencialismos culturales y los determinismos geográficos, se priorizó el análisis de la relación de los componentes que estructuran a cada sistema social. Permitted ver a cada sistema social dinámico y cambiante, no encasillado en la tradición cultural, y abrió el repertorio explicativo de una diversidad de acciones aparentemente inconexas o contradictorias.

En el transcurso de esta investigación, particularmente cuando la complejidad y diversidad de actos puestos en escena por los pueblos no se correspondía con los protocolos en la defensa de sus derechos territoriales y, más aún, cuando los datos etnográficos contradecían los discursos y hechos de los mismos pueblos y cuando las aparentes contradicciones marcaban la tendencia, se tuvo que repensar desde dónde se miraba e interpretaban los hechos, repensar y echar mano de otras estrategias analíticas y argumentativas menos rígidas y que ampliaran los márgenes de interpretación más allá de la ortodoxia lógica.

En la búsqueda y reflexión sobre marcos interpretativos que dieran sentido a la complejidad, los mismos pueblos nos propusieron, quizá de manera no explícita, poner atención a las formas propias de explicar el orden de las cosas. Así, encontramos el hilo conductor en las narrativas locales. Los mitos y narrativas de cada pueblo nos ayudaron a enmarcar actos y discursos que no siempre se corresponden con los hechos inmediatos, pero sí con una lógica de actuación que cobra sentido en una temporalidad mayor. En tanto formas de expresión del orden cotidiano de las cosas, las narrativas articularon y dotaron de sentido a actos y discursos contradictorios, desarticulados y antagónicos.

Retomando la pregunta inicial, de qué hacen los pueblos ante estas problemáticas territoriales, y a modo de respuesta, los datos obtenidos en campo pronto perfilaron y unificaron la respuesta: por lo menos, en los últimos diez años, vimos cómo algunas comunidades han considerado viable optar por la vía legal, mediante procedimientos judiciales —como amparos,

denuncias, quejas ante distintos organismos estatales, nacionales e internacionales—, para la defensa de su territorio y sus derechos como pueblos indígenas. Han recorrido una larga lista de juzgados e instancias mediante juicios agrarios, administrativos, civiles y penales. En todo este largo andar, han tenido una gran cantidad de reuniones con autoridades varias, han firmado acuerdos, compromisos, acciones a seguir para dar respuesta a problemas concretos derivados de las obras; también, han recibido en sus comunidades a presidentes, gobernadores, empresarios y relatores de derechos humanos con la promesa y la mejor intención de resolver los conflictos y generar un escenario próximo de bienestar y desarrollo. Lo anterior ilustra que no sólo han optado por los procesos legales, por el reconocimiento de un estado de derecho que, mediante sus instituciones, representantes y mecanismos, debe garantizar y hacer valer las leyes y derechos de los pueblos indígenas, sino también han buscado generar un diálogo intercultural con el Estado y con cualquier otro actor pertinente en su proceso. Han aprendido y adecuado sus conocimientos y prácticas a procesos legales o distintos a ellos, en aras de generar diálogos, llegar a acuerdos y solucionar problemas.

También, en algunos casos, los pueblos han considerado necesario acompañar sus procesos de defensa de su territorio con acciones directas. En muchas ocasiones, las acciones directas se enmarcan en momentos de incumplimiento de fallos o resoluciones de autoridades. Es decir, las comunidades, al ver que no se acata lo que las autoridades del Estado deciden, han buscado hacer cumplir estas resoluciones. Entre estas acciones directas, se encuentran el bloqueo de carreteras, la cancelación de obras, la toma de tierras, los plantones en las obras para informar sobre los incumplimientos de las empresas, etc. Ha habido, también, otras acciones como toma de tierras con sentencia en mano. Asimismo, han marchado en la sierra, valles, costas y desiertos, a la capital de los estados y del país, manifestando, de distintas formas, los abusos o incumplimiento de acuerdos por parte de autoridades o de empresas. Además de que han expresado, a través de distintos medios de comunicación, sus casos.

Sin embargo, los alcances interpretativos de estas acciones no daban cuenta de las particularidades de cada caso. Es decir, por qué unos pueblos confrontan y pelean contra los actores externos; por qué otros pueblos, después

de agotar las herramientas jurídicas, deciden replegarse social y territorialmente, aparentemente asumiendo la hegemonía e imposición del otro. Por ello, creímos necesario realizar el análisis de las disputas territoriales poniendo el énfasis tanto en las narrativas propias, como en la forma que opera el sistema social. En otras palabras, decidimos poner el acento en el entramado social que hace posible ciertos actos y no en los hechos mismos. Por eso, este trabajo no habla de comunidades en contextos de despojo, habla de sistemas sociales articulados, en tensión con el Estado.

Abordamos al pueblo yumano, al cahíta y al rarámuri en tanto sistemas sociales, con especificidades únicas que los distinguen entre sí. La tipología articulada con la narrativa propia nos permitió observar y diferenciar cómo cada uno de estos sistemas se compone por unidades básicas —como la familia nuclear o ampliada, el grupo doméstico— que luego se articulan en categorías mayores fundamentales en la organización de cada pueblo —como la ranchería, el pueblo o el clan—. Con base en esta articulación, pudimos observar que el gran abanico de acciones y respuestas directas e indirectas que realizan los pueblos nativos frente a la amenaza de actores que consideran externos (como el yori o el chabochi), desde el enfoque propuesto en este trabajo, vimos acciones articuladas de un sistema social que calcula y decide formas y, luego, acciones de respuesta.

Así, independientemente de si son acciones violentas o pasivas, beligerantes o conciliatorias, si le hablan de igual al Estado o no dialogan con él, si conviven a diario con él o prefieren mantenerlo a distancia, si “abandonan” o pelean por su territorio, todas ellas son expresiones lógicas y articuladas dentro de cada sistema social. Este enfoque sistémico, lejos de explicar de manera tautológica la función de los componentes del sistema, distingue las propiedades del sistema y luego explica la diversidad de acciones y operaciones del mismo. En este sentido, apunta más a una versión, quizá, simplificada del sistema y no a una idea de lo que debiera ser, y es aquí donde las contradicciones y el cambio tienen sentido.

Como resultado del tiempo y el esfuerzo invertido en muchas de las acciones antes mencionadas, algunas comunidades han optado por retraerse y dispersarse. Estratégicamente, han decidido tomar distancia y tiempo respecto al mundo mestizo y sus instituciones, volcarse y fortalecer sus propias

formas de ser y de vivir en comunidad, de relacionarse con su territorio y de impartir justicia. En algunos casos, como el rarámuri, han creado rancherías con nuevas tierras de cultivo y pastoreo, es decir, se han apropiado de su territorio con o sin reconocimiento del Estado. En otros, como el cahíta, han sabido generar mecanismos legales, mediante los cuales el Estado les reconoce su propiedad ancestral y, en otros, como los yumanos, generan dinámicas de posesión de hecho que no pasan por la presencia continua, sino por nuevas formas de movilidad ancestral.

En el mismo sentido, vimos cómo cada sociedad se organiza de forma particular, en ocasiones, mediante acciones muy diversas. Tratamos de atender y registrar todas las acciones implementadas, aquellas públicas o privadas, en el conflicto y en la cotidianidad. Prestamos particular atención, en este trabajo, a aquellas consideradas como cotidianas, acciones del día a día, formas de reproducir su vida social. En este nivel, se entienden y se sustentan las otras formas de acción. Estas actividades —como el hacer tesgüino para los rarámuri, las festividades religiosas en los pueblos cahítas o la adaptación cultural de los pueblos yumanos en las ciudades—, que de tan comunes no se ven o no se entienden, consideramos que son de gran relevancia, porque en ellas se reproduce y sustenta su grado de autonomía. En el día a día, se tejen las actividades que sustentan su reproducción como grupo, se construyen y consolidan formas cotidianas de vida, de comunidad; allí, se recrea la posibilidad de reproducirse como grupo.

Hay que recordar que las acciones violentas sirven para defender algo, acaso el territorio y los bienes comunes, pero no para construirlo y menos para recrearlo. Por ello, el enfoque en lo cotidiano, en donde se tejen y recrean a diario formas de vida en comunidad distintas, en las estructuras de lo cotidiano, es donde se sustenta las acciones posibles de autonomía de cada pueblo.

Finalmente, el objetivo de esta investigación fue repensar a los pueblos nativos del Noroeste de una forma que no reforzara los estereotipos con los que se han visto y mediante los cuales se han establecido relaciones con estos pueblos a lo largo de la historia. Llegados a este punto, sólo nos resta sugerir, a quien esto lee, que acaso la larga historia de los pueblos del Noroeste nos ofrece una alternativa de repensar nuestra relación material

y simbólica con nuestro mundo y con nosotros mismos. Si, en esta larga vuelta para repensarnos como sociedad, los pueblos del Noroeste han contribuido, habremos cumplido con el cometido.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR ZELENY, Alejandro

“Los símbolos del desierto: Territorialidad y sitios sagrados entre los O’odham (pimas y pápagos)” en Alicia M. Barabas (coord.) Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, tomo III, CONACULTA-INAH, México, 2003.

ÁLVAREZ, Salvador

“Agricultores de paz y cazadores recolectores de guerra: los tobosos de la cuenca del río Conchos en la Nueva Vizcaya” en Hers, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto, Maguel Vallebuena, Nómadas y Sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff, México, UNAM-IIA-IIIE,IIH, México, 2000.

ÁLVAREZ de WILLIAM, Anita

Los primeros pobladores de la baja california. Introducción a la antropología de la península. Mexicali, Gobierno del Estado, 1975.

BAEGERT, Juan Jacobo

Noticias de la Península Americana de California, Porrúa, México, (1794) 1942.

BALBÁS, Manuel, Fortunato Hernández

Crónicas de la Guerra del Yaqui, Gobierno del Estado de Sonora, (1927) segunda edición 1985.

BARTRA, Roger

El mito del salvaje, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

BRANIFF, Beatriz

“Paquimé: pequeña historia de las Casas Grandes” en Braniff, Beatriz, (Coord) Papeles norteños, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 1997.

“Sistemas agrícolas prehispánicos en la Gran Chichimeca”, en Hers, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto, Maguel Vallebuena, *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, UNAM-IIA-IIE,IIH, México, 2000.

BENNETT, Wendell, Robert M. Zingg

Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México, INI, México, 1978.

BEALS, Ralph

La etnología comparativa del norte de México antes de 1750, en *Etnohistoria del noroeste*, Obras, vol. I, El Colegio de Sinaloa, CONACULTA-INAH, Siglo XXI, (1932) primera edición en español 2011.

Etnografía del noroeste de México, Obras, vol. II, El Colegio de Sinaloa, CONACULTA-INAH, Siglo XXI, primera edición en español, 2016.

BENSA, Alban

El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica, Secretaría de Cultura, El Colegio de Michoacán, México, 2016.

BERUMEN, Miguel Ángel

La conquista del agua y del imaginario. Mexicali y Valle Imperial, 1901-1916, *Imagen + Palabra*, México, 2013.

BOEGE, Eckart

“El despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI” en *Red Mexicana de Afectados por la Minería*, 2013.

BOLTON, Herbert Eugene

Los confines de la cristiandad. Una biografía de Eusebio Francisco Kino S.J., misionero y explorador de la Baja California y la Pimería Alta, México, Editorial México Desconocido, México, 2001.

CACCAVARI, Eva

Los kiliwa y su pacto de vida. Identidad, resistencia y territorio de un grupo yumano, Tesis para optar por el grado de maestría en antropología social, UNAM, México, 2012.

CartoCrítica

“Ductos ¿Por donde circulan los hidrocarburos en México?” 2017.
<https://cartocritica.org.mx/2017/ductos/>

CLASTRES, Pierre

La sociedad contra el Estado, Marea Negra, México, 2006.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos

Informe No. 48/15, Petición 79-06. Admisibilidad. Pueblos Yaqui, 28 de Julio del 2015.

CRAMAUSSEL, Chantal ,

Demografía y poblamiento del territorio. La Nueva España y México (siglos XVI-XIX), El Colegio de Michoacán, Zamora, 2009.

“Encomiendas, repartimientos y conquista en Nueva Vizcaya” en Historias, INAH, México, vol.25, oct-1990/mar-1991.

CRUMRINE, N. Rose

The Mayo Indians of Sonora: A people who refuse to die. University of Arizona Press, Tucson, 1977.

CRUTZEN, Paul J. y Eugene F. Stoermer

“The ‘Anthropocene’”, en Global Change Newsletter, núm. 41, pp. 17-18, 2000.

DASTON, Lorraine

Biografías de los objetos científicos (editora), La Cifra, México, 2014.

DEEDS, Susan M.

“Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”, en Hers, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto, Maguel Vallebuena, *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, UNAM-IIA-IIIE,IIH, México, 2000.

Defiance and deference in Mexico's colonial north. Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya, Austin, University of Texas Press, 2003.

DE LA TORRE, José Refugio

Twilight of the Mission Frontier: Shifting Interethnic Alliances and Social Organization in Sonora, 1768-1855, Stanford University Press, Stanford California, 2012.

DEL BARCO, Miguel

Historia Natural y Crónica de la Antigua California, UNAM-IIH, México, 1988.

DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco

Las guerras con las tribus yaqui y mayo, CDI, *Obras fundamentales de la antropología y el indigenismo en México*, Vol.3, México, (1905) tercera reimpresión, 2012.

DEL RÍO, Ignacio

“La adjudicación de las misiones de la antigua California a los padres dominicos” trabajo presentado en VIII Simposio de Historia y Antropología Regional, en La Paz, Baja California Sur, 1997.

DOMÍNGUEZ, Alonso

La política de reforma agraria en Chihuahua, 1920-1924, sus efectos hasta 1940, Plaza y Valdés, CONACULTA-INAH, México, 2003.

ESTRADA, Enrique

Los cucapás, Sociedad de Historia de Mexicali, Mexicali, 2010.

FABILA, Alfonso

Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación, CDI, México, (1978) segunda edición 2012.

Los Yaquis de Sonora. Restitución de tierras, paz y trabajo. Informe etnográfico de Alfonso Fabila (1958), CDI, México, (1958) primera edición 2012.

FERNANDEZ, María de Guadalupe

Espacio con-sentido. Cultura y territorio entre los tarahumaras, Instituto Chihuahuense de la Cultura, Chihuahua, 2015.

FIGUEROA, Alejandro

Los que hablan fuerte. Desarrollo de la sociedad yaqui, Tesis para optar por el grado en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1983.

Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre los yaquis y mayos, CONACULTA, México, 1994.

FONTANA, Bernard

“Pima and Papago: Introduction” en Alfonso Ortiz (ed.), Handbook of North American Indians, vol. 10, Southwest, Washington, Smithsonian Institutions, 1983.

FUNDAR

Centro de Análisis e Investigación, Las actividades extractivas en México: estado actual, anuario 2016, México, 2017.

Las actividades extractivas en México: estado actual, anuario 2017, México, 2018.

GARDUÑO, Everardo

En donde se mete el sol. Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California, CONACULTA, México, 1994.

“Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos”, en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 77, octubre, 2004.

De comunidades inventadas a comunidades imaginadas y comunidades invisibles, CIC-MUSEO UABC-CDI, Mexicali, 2011.

De lugares con historia a historia sin lugar. Geografía simbólica del pueblo kumiai, IIC-MUSEO-PIFI-SEP, Lexington, 2014.

GIL, Mario

La conquista del valle del Fuerte, Siglo XXI, México, (1957) primera edición en Siglo XXI, 2003.

GODELIER, Maurice

Les tribus dans l'Histoire et face aux États, CNRS Editions, Paris, 2010.

GONZÁLEZ, Carlos, Ricardo León

Civilizar o exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX, CIESAS, México, 2000.

GONZÁLEZ, Luis

Etnología y Misión en la Pimería Alta, 1715-1740, México, UNAM-IIH, 1977.

Crónicas de la Sierra Tarahumara, SEP, México, 1987.

“Los tobosos, bandoleros y nómadas. Experiencias y testimonios históricos (1583-1849)”, en Hers, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto, Maguel Vallebuena, Nómadas y

Sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff, México, UNAM-IIA-IIE,IIH, México, 2000.

GUERRERO, Maria Teresa, Diana Villalobos, Citlali Quintana
Análisis comparativo de tres consultas en la Sierra Tarahumara,
Heinrich Böll Stiftung, CONTEC, Chihuahua, 2016.

HARVEY, David
El nuevo imperialismo, Akal, Madrid, 2007.

The Nature of Environment. The Dialectics of Social and
Environment Chance, en The Way of the Word, New York, Oxford
University Press, 159-213, 2016.

HEINBERG, Richard
Peak Everything. Waking Up to the Century of Declines, New Society
Publishers, Canada, 2007.

HERS, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto,
Maguel Vallebuena
Nómadas y Sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz
Braniff, México, UNAM-IIA-IIE,IIH, 2000.

Hohenthal, Williams
Tipai Ethnographic Notes. A Baja California Indian Community at
Mid-Century, Novato, Ballena Press-Institute for Regional Studies of
the Californias, 2001.

HOPE, Margarita
Las Pimerías. Hacia un campo de estudio etnológico en el noroeste
de México, Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología,
Universidad de Salamanca, 2015.

HU-DeHART, Evelyn

Missionaries miners & indians. Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwestern New Spain 1533-1820, The University of Arizona Press, Tucson, 1981.

ILLADES, Lilian

Disidencia y Sedición. Región serrana chihuahuense, Tomóchic, 1891-1892, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2002.

JÁUREGUI, Jesús

“La región cultural del Gran Nayar como ‘campo de estudio etnológico’”, *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Núm. 82, pp. 124-150. 2008.

KENNEDY, John

Inapuchi, una comunidad tarahumara gentil, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970.

KROEBER, Alfred

Handbook of Indians of California, Dover Publications, New York, 1925.

KINO, Eusebio

Las Misiones de Sonora y Arizona, “Favores celestiales” y “Relación Diaria de la Entrada al Noroeste” Publicaciones del AGN, México, 1913.

KIRCHHOFF, Paul

“Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: a Problem in Classification, en *American Anthropologist*, vol, 56, núm, 4, 1954.

KUHN, Thomas

La estructura de las revoluciones científicas, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

LAYLANDER, Don

“Organización comunitaria de los yumanos occidentales: una revisión geográfica y prospecto arqueológico” en *Estudios Fronterizos*, Num.24-25, pp 31-60, 1991.

Fuentes y estrategias para la prehistoria de Baja California, INAH, Mexicali, 2016.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

“Los indígenas de la frontera entre México y los Estados Unidos sin reglas del juego y juego sin reglas en la vida fronteriza”, en Mario Miranda y James Wilkie (eds.), *Reunión de universidades fronterizas de México y Estados Unidos*, ANUIES, PROFMEX, México, 1985.

LEACH, Edmund R.

Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin, Anagrama, Barcelona, 1976.

LERMA, Enriqueta

El nido heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui, Tesis para optar por el grado de doctor en antropología, UNAM-Posgrado en Antropología, México, 2011.

LÓPEZ, Francisco

La vida o el mineral. Los cuatro ciclos del despojo minero en México, Akal, México, 2017.

MAGAÑA, Mario Alberto

Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870), Instituto Sudcaliforniano de Cultura, La Paz, (2010) segunda edición 2017.

MARX, Karl

El Capital. Crítica de la economía política, Tomo I, FCE, México, (1946)

primera reimpresión 2000.

McCARTY, Kieran

“Un documento de la Pimería alta” en la Revista Tlalocan, vol.II, 1989,

MEIGS, Peveril

The Kiliwa Indian of Lower California, University of California, Berkeley, 1939.

La frontera misional dominica en Baja California, SEP-UABC, México, 1994.

MERRILL, Wiliam

Alma rarámuri, INI-CONACULTA, México, 1992.

MOORE, Jason W.

Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital, Verso, London, 2015.

MOCTEZUMA, José Lusi, María Eugenia Olavarría, Hugo López

“Entre el pueblo y el monte. Territorialidad simbólica entre yaquis y mayos” en Alicia M. Barabas (coord.) Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, tomo III, CONACULTA-INAH, México, 2003.

NAVARRO, A., Bravo Espinosa, Y. y López-Sagástegui, C.

Derechos colectivos y consulta previa: territorio cucapá y recursos pesqueros en Baja California, México. Revista Colombiana de Sociología, 37(2), 43-64, 2014.

NEUMANN, José y Luis González

Historia de las Rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724), Chihuahua, Editorial Camino, 1991.

NENTUIG, Juan

Rudo Ensayo. Descripción Geográfica, Natural y Curiosa de la provincia de Sonora, 1764, México, SEP-INAH, Colección Científica, 1977.

OCHOA, Jesús Ángel

Los Kiliwa y el mundo se hizo así, INI, México, 1978.

O'CONNOR, Mary

Descendants of Totoliguoqui. Ethnicity and Economics in the Mayo Valley, University of California Press, Berkeley, 1989.

O'CONNOR, James

Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico, Siglo XXI, México, 2001.

OLAVARRÍA, María Eugenia

Análisis estructural de la mitología yaqui, INI-UAM-CNCA, México, 1990.

Cuerpos, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis, UAM-Iztapalapa-Plaza y Valdes, México, 2003.

OLMOS, Miguel

El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía, COLEF, Tijuana, (2005) primera reimpresión, 2014.

El chivo encantado. La estética del arte indígena en el noroeste de México, COLEF-Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste, Tijuana, 2011.

OROZCO Y BERRA, Manuel

Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México : precedidas de un ensayo de clasificación de las mismas lenguas y de apuntes para las

inmigraciones de las tribus, Edición digital a partir de la de México, J.M. Andrade y F. Escalante, 1864.

PADILLA, Raquel, José Luis Moctezuma Zamarrón

“La masacre de la sierra de Mazatán. Yaquis itinerantes entre el campo de batalla, la sala de un museo y el sepulcro de honor”, *Revista Diario de Campo*, número 8, INAH, México, 2015.

PADILLA, Raquel

Los partes fragmentados: narrativas de la guerra y la deportación Yaquis, Secretaría de Cultura-INAH, México, 2018.

PATEL, Raj, Jason W. Moore

A History of the World in Seven Cheap Things, University of California Press, Oakland, 2017.

PATÍÑO, Paola

Despojo y luchas jurídico-políticas en la Sierra Tarahumara: Experiencia de tres comunidades indígenas tras el paso del gasoducto El Encino-Topolobampo, por su territorio, tesis para optar por el grado de maestra en antropología, CIESAS, México, 2019.

PÉREZ-TAYLOR, Rafael, Miguel Ángel Paz

Materiales para la historia de Sonora, México, IIA-UNAM, El Colegio de Jalisco, 2007.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés

Historia de los Triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe, México, Layac, 1944.

PFEFFERKORN, Ignaz

Descripción de la provincia de Sonora 1795, Gobierno de Sonora, Hermosillo, 1984.

PINTADO, Ana Paula

Los hijos de riosi y riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca, INAH, México, 2012.

RADDING, Cynthia

Entre el desierto y la sierra. Las naciones óodham y tegüima de Sonora, 1530-1840, México, CIESAS, Historia de los pueblos indígenas de México, 1995.

Pueblos de frontera. Coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850, Colegio de Sonora, Instituto Sonorense de Cultura, The University of North Carolina at Chapel Hill, Hermosillo, 2015.

“A ver correr las cuerdas. El territorio yoreme y la mensura del monte en el noroeste novohispano”. Artículo presentado en CIESAS-LMI, febrero, sin publicar, 2018.

REEF, Daniel

Disease, Depopulation, and Cultural Change in Northwestern New Spain, 1518-1764, University of Utah Press, Salt Lake City, 1991.

REYES, Antonio

Pimas, pápagos, y tepehuanes. Relaciones lengua-cultura entre los pueblos tepimanos del noroeste de México y el suroeste de Estados Unidos, Tesis de Maestría, UNAM, 2004.

RODRÍGUEZ, Rosa Elba

Los cazadores recolectores de Baja California durante la Colonia, México, CIESAS, Historia de los pueblos indígenas de México, 2002.

RUÍZ, Rogelio Everth

“Colonización, poblamiento y desarrollo en la Baja California: El caso del Valle de Guadalupe, 1907-1936”, en Gomez, Jose Alfredo, Araceli

Almaraz (Coord), Inversiones, colonización y desarrollo económico en el Noroeste de México, 1870-1940, UABC-COLEF, Mexicali, Tijuana, 2011.

SAHLINS, Marshall

Las sociedades tribales, Editorial Labor, Nueva Colección Labor, Barcelona, 1984.

SANTIAGO, Leticia Bibiana

“Genealogía de la migración y la comunidad kumiai de San José de la Zorra. El valle de Guadalupe, Ensenada, Baja California”, en Miguel Olmos Aguilera (coord.) Antropología de las fronteras. Alteridad historia e identidad más allá de la línea, COLEF, Tijuana, 2007.

SARIEGO, Juan Luis

“Matrices indígenas del norte de México” en Desacatos 50, enero-abril, pp. 172-183, 2016.

SAUER, Carl

“La distribución de las tribus y las lenguas aborígenes del noroeste de México” en Carl Sauer, Aztatlán: Frontera prehispánica mesoamericana en la costa del pacífico”, México, Siglo XXI, 1998.

“La población aborígen del noroeste de México” en Carl Sauer, Aztatlán: Frontera prehispánica mesoamericana en la costa del pacífico”, México, Siglo XXI, 1998.

SHERIDAN, Cecilia

“Diversidad nativa, territorios y fronteras en el noroeste novohispano” CIESAS, Desacatos, número 10, Otoño-invierno, pp 13-29, 2002.

Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España, México, CIESAS-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2015.

SCOTT, James C.

Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance, Yale University Press, New Haven and London, 1985.

Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed, Yale University Press/New Haven and London, 1998.

The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia, Yale University Press, New Haven and London, 2009.

SCHMIDT, Alfred

El concepto de naturaleza en Marx, Siglo XXI, Madrid, 2011.

SPICER, Edward H.

Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960, Tucson, The University of Arizona Press, 1962, Twelfth printing 2006.

Los Yaquis, historia de una cultura, UNAM, México, 1994.

SPIER, Leslie

Yuman Tribes of the Gila River, Dover Publications, New York, 1978.

SVAMPA, Maristella

“El consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina” Nueva Sociedad No. 244/ Marzo-Abril, 2013.

VENEGAS, Miguel

Noticia de la California, y de su Conquista Temporal, y Espiritual hasta el Tiempo Presente. Sacada de la Historia Manuscrita, Formada en México año de 1739 por el Padre Miguel Venegas, de la Compañía de Jesús; y de otras Noticias, y Relaciones antiguas, y Modernas. Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernandez y del Supremo

Consejo de la Inquisición, MDCCLII, 1752.

VILLALPANDO, María Elisa

“Conchas y caracoles. Relaciones entre nómadas y sedentarios en el Noroeste de México” en Hers, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto, Maguel Vallebuena, Nómadas y Sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff, México, UNAM-IIA-IIIE,IIH, México, 2000.

WEBER, David

The Spanish Frontier in North America, New Haven y Londres, Yale University Press, 1992.

Otras fuentes

Carta Anúa de 1592, firmada por P. Pedro Díaz, Archivo Histórico de la Provincia de México (AHPM).

Ley de Secularización Mexicana de 1833, Decreto del 17 de agosto de 1833, en Código de Colonización y Terrenos Baldíos de la República Mexicana, formado por Francisco F. de la Maza, Oficina de la Secretaría de Fomento, México, 1893.

Secularización de las misiones de la Alta y Baja California, Decreto del 17 de agosto de 1833, en Plan para el arreglo de las misiones de los territorios de la Alta y Baja California propuesto por la Junta de Fomento de aquella península”. (1827). Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/6094>

Índice de Mapas

- Mapa 1. Pueblos y actividades de subsistencia
- Mapa 2. Territorio ancestral yumano
- Mapa 3. Territorio ancestral cahíta
- Mapa 4. Territorio ancestral rarámuri
- Mapa 5. Territorios ancestrales de los pueblos del Noroeste
- Mapa 6. Territorios agrarios de los pueblos del Noroeste
- Mapa 7. Territorios actuales
- Mapa 8. Comparativo entre territorios actuales y ejidales
- Mapa 9. Concesiones mineras en territorios del Noroeste
- Mapa 10. Sistema de gasoductos en el noroeste de México
- Mapa 11. Parques eólicos en el noroeste de México
- Mapa 12. Proyecto Barrancas del Cobre
- Mapa 13. Panorama de las problemáticas territoriales
- Mapa 14. Proyectos de infraestructura energética en Baja California
- Mapa 15. Territorios y clanes
- Mapa 16. Territorio yaqui actual
- Mapa 17. Infraestructura energética en el territorio cahíta actual

Índice de Tablas

- Tabla 1. Tipología analítica
- Tabla 2. Yacimientos de clase mundial
- Tabla 3. Concesiones y superficie
- Tabla 4. Uso de suelo y vegetación concesionada
- Tabla 5. ANP y concesiones mineras
- Tabla 6. Situación de las minas por entidad federativa

Índice de Figuras (diagrama y fotos)

- Sociedades descentralizadas
- Sociedades centralizada
- Sociedades tribales

