

# La cruzada indigenista en la Tarahumara\*

JUAN LUIS SARIEGO RODRÍGUEZ\*\*

***The indigenist crusade in the Tarahumara region.*** This essay examines the four main issues concerning political relations between the Mexican government and the indigenous peoples (Tarahumara, Tepehuán, Pima and Warojío) from the Chihuahua Sierra in the 20<sup>th</sup> century. It deals with a polemical view in regards to the possibilities of sociocultural and ethnic change, a permanent renewal of the ideal of indigenous commonality, a claim to overcome the traditional struggle between the Indians and mestizos and a set of ideologies and experiments as far as development is concerned.

**Key words:** indigenism, autonomy, integration, Sierra Tarahumara, inter-ethnic relations.

La Sierra Tarahumara fue a lo largo del siglo XX un territorio predilecto para las reflexiones y los experimentos indigenistas. Las primeras propuestas fueron obra del gobernador Enrique Creel, quien en 1906 trató de hacer realidad sus concepciones sobre el problema indígena, plasmándolas en una Ley de civilización y mejoramiento de la Raza Tarahumara (1906). Después, en los años posteriores a la Revolución, la Sierra de Chihuahua fue escenario de la aplicación de las reformas educativas y agrarias con las que los gobiernos federales trataron de enfrentar la situación de atraso y abandono de las regiones indígenas del país. Finalmente, desde 1952, la Tarahumara se convirtió en una región estratégica para poner a prueba las tesis y los programas del indigenismo oficial, en especial a partir de la creación del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT), segundo en su género que el Instituto Nacional Indigenista (INI) implantó en el país. Las tres últimas décadas del siglo se vivieron en la Tarahu-

mara con los mismos signos y augurios de que el indigenismo, entendido éste como un discurso y una práctica pública orientados a integrar los pueblos indios a la cultura y a la economía nacionales, estaba llegando a su fin. A pesar de esos inconfundibles síntomas y como en el resto del país, no puede decirse sin embargo que estemos hoy asistiendo al surgimiento de un nuevo modelo de relaciones institucionales del Estado y la sociedad civil con los pueblos indios de la Tarahumara.

Este trabajo trata de rastrear e interpretar dicha historia regional del indigenismo durante el siglo XX. Pretendo entender, explicar y evaluar estas políticas a la luz de su propia coherencia interna y de sus resultados, pero sobre todo a partir de su compatibilidad, capacidad de adaptación y concordancia con la cultura de los pueblos indios que viven en la Sierra de Chihuahua.

Aunque me centro más específicamente en las nociones y prácticas indigenistas nacidas en el seno de las

\* Artículo recibido el 04/10/02 y aceptado el 30/10/02. Este artículo fue originalmente presentado como disertación para obtener el grado de Doctor en Ciencias Antropológicas en el Departamento de Antropología de la UAM-I.

\*\* Profesor investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua. Calle Décima 1608, Colonia Centro, 31000, Chihuahua, Chih. Correo electrónico: jsariego@ch.cablemas.com

instituciones públicas y gubernamentales, no puedo dejar de lado dos referentes obligados sin los cuales resultaría imposible entender esta historia: los planteamientos de la etnografía y la antropología académicas y la experiencia y programas de los misioneros católicos en la Tarahumara. Con la antropología académica, el indigenismo oficial mantuvo por épocas un intercambio de ideas, no siempre compartidas, y en las concepciones y prácticas de los misioneros jesuitas halló una fuente de inspiración, pero también un motivo de competencia y disputa.

La Sierra Tarahumara constituye un vasto territorio de cerca de 65,000 km<sup>2</sup>, que corresponde a la porción chihuahuense de la Sierra Madre Occidental y abarca 20 municipios de este estado. A pesar de la depredación

de que ha sido objeto, la Tarahumara sigue constituyendo una de las regiones de mayor biodiversidad en América del Norte. La rudeza del clima se combina con el espectáculo de un paisaje lleno de contrastes entre las tierras frías de las cumbres montañosas, cubiertas de coníferas con altitudes de cerca de 3,000 metros sobre el nivel del mar, y las profundas barrancas y cañones por donde, en medio de viejos pueblos mineros, serpentean ríos y arroyos origen de las grandes cuencas fluviales del Mayo, el Fuerte y el Yaqui, que irrigan los fértiles valles agrícolas próximos a las costas del Pacífico del noroeste de México.

No obstante, antes que nada, "la Sierra", como habitualmente la denominamos en Chihuahua, es una *tierra india*. En ella vivían en épocas prehispánicas

**Cuadro 1**  
**Población tarahumara, tepehuana, guarijía y pima en el estado de Chihuahua por municipio (1990, 1995)**

Municipio	Localidades (1)	Población	Densidad	Hablantes de lengua indígena de 5 años y más (1)				P-5HLI* (1)	PIC** (1)	PIE*** (2)	% indígenas	
Municipio	Total	Total A	Hab./km <sup>2</sup>	Tarahumara	Tepehuano	Pima	Guarijío	Total B	C	D=B+C	Total	D/A%
Edo. Chih.	13,583	2'793,537	11.3	59,867	3,986	448	613	64,914	15,945	80,859	-	2.9
Balleza	410	16,884	2.4	6,023	31	-	-	6,054	1,458	7,512	7,318	44.5
Bocoyna	459	25,824	9.2	5,186	-	1	1	5,188	1,244	6,432	6,759	24.9
Carichi	228	8,188	2.9	2,717	-	-	-	2,717	489	3,206	4,604	39.2
Guachochi	1,158	38,770	8.9	19,721	120	1	3	19,845	4,345	24,190	31,040	62.4
Guerrero	417	40,209	7.2	333	2	1	-	336	95	431	3,432	1.1
Nonoava	59	3,246	1.2	304	-	-	-	304	66	370	898	11.4
<b>Alta Tarahumara</b>	<b>2,731</b>	<b>133,121</b>	<b>5.3</b>	<b>34,284</b>	<b>153</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>34,444</b>	<b>7,697</b>	<b>42,141</b>	<b>54,051</b>	<b>31.7</b>
Batopilas	440	11,109	5.4	3,373	-	-	-	3,373	711	4,084	5,438	36.8
Chinipas	166	7,233	3.2	115	-	-	93	208	52	260	1,388	3.6
Gpe. y Calvo	902	42,593	4.6	4,326	3,722	-	-	8,048	1,909	9,957	10,341	23.4
Guazapares	415	9,078	4.2	2,122	-	-	2	2,124	576	2,700	4,548	29.7
Maguarichi	92	2,095	2.2	500	-	-	-	500	107	607	389	29.0
Morelos	354	8,167	6.1	1,183	17	-	-	1,200	296	1,496	1,838	18.3
Moris	139	5,132	2.3	3	1	9	87	100	29	129	589	2.5
Ocampo	180	7,499	3.7	51	-	4	-	55	11	66	1,150	0.9
Temosachi	164	7,409	1.3	45	-	229	-	274	72	346	1,446	4.7
Urique	909	19,271	4.9	8,039	2	-	-	8,041	1,863	9,904	11,778	51.4
Uruachi	325	8,587	2.8	862	-	1	420	1,283	295	1,578	1,901	18.4
<b>Baja tarahumara</b>	<b>4,086</b>	<b>128,173</b>	<b>3.7</b>	<b>20,619</b>	<b>3,742</b>	<b>243</b>	<b>602</b>	<b>25,206</b>	<b>5,921</b>	<b>31,127</b>	<b>40,806</b>	<b>25.9</b>
<b>Total tarahumara</b>	<b>6,817</b>	<b>261,29</b>	<b>4.3</b>	<b>54,903</b>	<b>3,895</b>	<b>246</b>	<b>606</b>	<b>59,650</b>	<b>13,618</b>	<b>73,268</b>	<b>94,857</b>	<b>28.0</b>

\* P-5HLI=Población de 0 a 4 años en viviendas cuyo jefe(a) o cónyuge habla alguna de las cuatro lenguas indígenas (tarahumara, tepehuano, guarijío y pima).

\*\* PIC= Población indígena (de los cuatro grupos étnicos señalados) censada por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática en el *Conteo de Población de 1995*.

\*\*\* PIE= Población indígena (de los cuatro grupos étnicos señalados) estimada según el Instituto Nacional Indigenista, 1990.

Fuentes: (1) INEGI: *Conteo de Población de 1995, resultados definitivos*, 1996.

(2) INI: *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, 1993.

grupos de base económica agrícola, pero sobre todo cazadora y recolectora, hablantes de lenguas del tronco uto-azteca, asentados en *pueblos de ranchería*<sup>1</sup> de acuerdo con un patrón sumamente disperso y ligados a sistemas de organización completamente ajenos a las concentraciones urbanas y a las formas estatales y mucho más proclives a la movilidad geográfica y a la autarquía de los núcleos familiares. Tras largos periodos de etnocidio, acoso y aculturación, han sobrevivido a nuestros días cuatro de estos grupos: los rarámuri o tarahumaras, los ódami o tepehuanes, los o'oba o pimas bajos y los warijío o guarijíos, etnias que suman una población de cerca de 100,000 habitantes (cuadro 1).

Tras examinar los múltiples aspectos que están implicados en el concepto de indigenismo, considero que hay cuatro grandes temas o vertientes interrelacionadas, que constituyen el núcleo central del discurso y la práctica institucional del indigenismo en la región:

- a) Una particular y polémica *visión del indio* y de sus posibilidades de cambio social.
- b) Una actualización permanente del ideal del *comunitarismo indígena*, entendido éste como la forma social más propicia para asegurar el cambio social de los grupos étnicos.
- c) Un afán orientado a transformar las concepciones y prácticas de las *relaciones interétnicas* entre indios y mestizos.
- d) Un conjunto de filosofías y experimentos en torno al *desarrollo* de los pueblos indios.

## Miradas primitivistas y reformadoras sobre la Tarahumara

El indigenismo es, antes que nada, una propuesta teórica sobre la identidad y el cambio social de los pueblos indios. En la Tarahumara, este discurso se encuadra en el marco de las reflexiones y polémicas que diferentes corrientes de la antropología han construido en torno a los grupos étnicos que habitan este territorio del oeste chihuahuense. Porque aunque muy lejana de los grandes centros neurálgicos del quehacer intelectual y universitario, la Sierra de Chihuahua se convirtió en un lugar de apasionada predilección para los viajeros y etnógrafos casi desde la época en que la antropología comenzaba a hacerse ciencia a finales del siglo XIX.<sup>2</sup> Desde entonces a la fecha, creo que se han desarrollado dos discursos distintos y contrastados sobre la identidad y las posibilidades del cambio social de los grupos étnicos.

El primero de ellos, que me atrevo a denominar *primitivista*, ha consagrado y defendido una visión preservacionista de la Sierra Tarahumara entendiendo ésta como uno de los pocos reductos del hombre "natural", como el último territorio donde es posible encontrar una muestra genuina y excepcional de la resistencia cultural al cambio. La constatación tiende a derivar en una apología de la resistencia a la aculturación, en una crítica, a veces despiadada, a la civilización y a la modernidad. Es ésta la mirada fascinada de los etnógrafos que, como el noruego Carl Lumholtz, descubrieron con asombro, al final del siglo XIX, la existencia de los tarahumaras o rarámuri y proyectaron en ellos la imagen de los últimos

<sup>1</sup> En una de las tipologías ya clásicas sobre los sistemas sociales de los grupos indios del noroeste mexicano y suroeste norteamericano hacia 1600, Edward H. Spicer (1976: 8-15) ha encuadrado a las etnias serranas de Chihuahua y Sonora dentro del modelo que él denomina *poblaciones de ranchería* (*the ranchería peoples*): pequeños asentamientos no compactos ni articulados entre sí, dispersos en las montañas y barrancas, entre las cuales las familias podían circular según las estaciones agrícolas o los ciclos de la recolección silvícola. En muchos casos, la morada predominante eran simples refugios tales como cuevas en las laderas rocosas o chozas con mampostería de piedra y adobe en los valles y barrancos. Su economía se sustentaba en una agricultura básica soportada en tres cultivos (maíz, frijol y calabaza), pero especialmente en la recolección y la caza. Aunque se intercambiaban artículos suntuosos, no existía un comercio regular ni especializado ni mucho menos ciudades mercado.

Desde el punto de vista político no existieron instituciones que fueran más allá de las unidades familiares extensas o de los pequeños grupos de asentamientos, ni formas de control militar o administrativo que trascendieran a otras comunidades o etnias. La guerra, aunque podía ser común por épocas, no significaba conquista territorial ni subordinación tributaria de un grupo sobre otro. No hay referencias explícitas a un sistema organizado de autoridades y, en la mayoría de las crónicas sobre los tarahumaras, sólo se alude a la existencia de caciques y líderes militares con ocasión de las rebeliones, y shamanes —a los que los misioneros identifican con hechiceros—, pero no a una estructura religiosa-sacerdotal o militar. En suma, la Sierra Tarahumara conformaba un territorio multiétnico (tarahumaras, warojíos, pimas, tepehuanes, jovas, tubares) de pequeños asentamientos dispersos, autónomos e independientes política y económicamente unos de otros.

<sup>2</sup> En otro lugar (Sariago, 1999) he analizado con más detalle la historia de la antropología en Chihuahua y he planteado que sus temáticas más reincidentes son aquellas que tienen que ver con la identidad de los grupos étnicos de la Sierra. En particular, sobresalen en número y diversidad los estudios sobre los rarámuri que han merecido una mayor atención por parte de la antropología que la otorgada a los ódami, warijío y o'oba. En cuanto a la población mestiza de la región, numéricamente tres veces superior a la indígena, los estudios etnográficos están aún por emprenderse.

cavernícolas de América, recónditos en la fragosidad de las barrancas de la Tarahumara. A ellos, sentenciaría el viajero noruego, “la civilización [...] ningún beneficio les presta, [sino, por el contrario] sacude rudamente las columnas del templo de su religión” (Lumholtz, 1985, t. I: 403). O es la mirada de naturalistas, como el etnobotánico norteamericano Edward Palmer, el militar Frederick Schwatka, los arqueólogos y etnohistoriadores Adolph Francis Bandelier y Aquiles Gerste, que levantaron un registro sistemático de los indígenas de Chihuahua, rememorando en ellos el prototipo casi mítico del hombre primitivo, identificado con la naturaleza y practicante de rituales propiciatorios dirigidos al Sol y la Luna. La constatación de estos signos de primitivismo llega incluso a opacar las evidentes mellas que el progreso, encarnado en la expansión de capitalismo minero, forestal y ferrocarrilero, estaba provocando en la Sierra de Chihuahua al final del siglo XIX.<sup>3</sup>

Desde otra perspectiva, este mismo discurso primitivista vuelve a cobrar actualidad en una vasta literatura médica que consagra la capacidad de resistencia física del rarámuri, al que se le llega a asociar con el significado del “hombre de los pies ligeros” capaz de perseguir y dar alcance al venado y experto en correr y resistir hasta la extenuación sin que su capacidad anaeróbica y cardiovascular muestren signos de cansancio. El rarámuri, dirá un etnólogo norteamericano, es el *moderno espartano* (Groom, 1971: 304), que vive, danza y corre consagrando el principio de la resistencia física, sin el cual no podría sobrevivir en un medio tan hostil como el de la Sierra.<sup>4</sup>

También la mirada primitivista se hace eco en las interpretaciones sistemáticas de los primeros antropólogos académicos que, como Carlos Basauri, Wendel C. Bennett y Robert M. Zingg recorren la Tarahumara a finales de los años veinte. Desde corrientes académicas distintas, los tres coinciden en constatar que los rasgos culturales arcaicos de los rarámuri y su resistencia al cambio social predominan sobre cualquier forma de aculturación y modernidad. El primero de estos autores, emisario de la Secretaría de Educación Pública, tras verificar que los tarahumaras “conservan todas las supersticiones inherentes a un tipo de civilización primitiva” (Basauri, 1990: 281), acaba por reconocer con pesimismo la inviabilidad de cualquier reforma educativa entre los grupos étnicos de la sierra chihuahuense.<sup>5</sup>

Desde una posición muy distinta, la de Antonin Artaud, un dramaturgo y poeta surrealista francés que se interna en el territorio tarahumara a mediados de los años treinta, también los rarámuri aparecen como la expresión más acabada del hombre puro, auténtico, no contaminado por la civilización, una *raza principio* en la que, a través de rituales como el del consumo del *jícuri* o peyote, el mito y la realidad se fusionan.<sup>6</sup>

Asumiendo una postura diferente, la concepción primitivista es también propia de antropólogos desencantados de la política indigenista del México postrevolucionario, que entienden el atraso de las etnias serranas de Chihuahua, no tanto como un proceso autónomo de resistencia sino como el resultado del abandono en que el gobierno y la nación las han sumido. Es ésta la posición de antropólogos críticos de los años cuarenta y cincuenta como Fernando Jordán.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Adolph Francis Bandelier, arqueólogo y etnohistoriador de origen suizo que estuvo estrechamente ligado a Lewis Henry Morgan, recorrió en 1884 la región de Casas Grandes y Janos donde investigó las relaciones culturales entre los indios pueblo, del sur de Estados Unidos, y los grupos étnicos de la sierra sonorense y chihuahuense (Bandelier, 1923-1927 y Brown, 1996). El padre Gerste excavó en diferentes lugares de la Sierra Tarahumara en 1892, identificando ciertos elementos de la cultura material y simbólica de los rarámuri (Gerste, 1914). Edward Palmer y Frederick Schwatka también recorrieron la Sierra Tarahumara a finales del siglo pasado: el primero elaboró un amplio registro etnobotánico y el segundo consignó las modalidades de la aculturación indígena entre 1889 y 1890 (Watson, 1886; Schwatka, 1893).

<sup>4</sup> Los estudios de médicos y antropólogos físicos sobre la resistencia física de los rarámuri, su potencia anaeróbica, sus bajos índices de cardiopatías, sus dotes de cazadores de venados y su renombrada fama como corredores son numerosos, en especial a raíz de la participación de un grupo de ellos en la prueba de maratón de las olimpiadas de Amsterdam en 1928. Puede verse una reseña de esta bibliografía en Kennedy (1996: 262).

<sup>5</sup> La obra de Bennett y Zingg (1978) es una de las etnografías más clásicas sobre los tarahumaras. Tras analizar minuciosamente el origen de los diferentes rasgos culturales de la vida rarámuri, los autores concluyen que en ella predominan aquellos que son anteriores al influjo de la colonización. Desde varios ángulos y con diferentes argumentos, la monografía de Basauri, escrita al final de los años veinte (Basauri, 1929), abundaba en detalles que venían a confirmar la tesis de que los tarahumaras vivían en condiciones de auténtico primitivismo, sobre el cual ni el proselitismo religioso ni la obra civilizadora de los misioneros habían hecho mella alguna.

<sup>6</sup> Desafío al progreso y a la ciencia médica, menosprecio mágico por la civilización, comunismo espontáneo. Estos son los términos de Artaud para referirse a los rarámuri en su *Viaje al país de los tarahumaras* (Artaud, 1984). Ante los ojos de nuestro visitante y espectador europeo ellos aparecen como únicos, como sobrevivientes de los desastres de la civilización, como genuinos actores en el “teatro de la crueldad” del mundo. Su primitivismo rebasa el plano de lo meramente etnográfico; expresa el estado de pureza del hombre en el grado y la época donde cultura y naturaleza se confundían.

<sup>7</sup> A lo largo de varios artículos periodísticos (1948, 1954) y de su *Crónica de un país bárbaro* (1989 [1956]), Jordán confirma, como lo hicieran antes los evolucionistas decimonónicos y los viajeros europeos de principios de siglo, que la Sierra



El segundo discurso etnográfico sobre la Tarahumara y sus indios es el que denominé *reformista*, porque cree y apuesta por la reforma y el cambio en las formas de pensar y vivir de las etnias serranas. Es la propuesta y la mística de la transformación social y es, al mismo tiempo, la secuela de muchos y variados experimentos dirigidos a cambiar y reformar la cultura indígena.

Dos sectores institucionales, agentes de estos experimentos del cambio indígena, son los principales defensores de esta visión: el de los misioneros católicos (en especial los jesuitas) y el de los indigenistas gubernamentales. Quizás hayan sido el celo y la competencia mutua los que los han llevado a demarcarse entre sí hasta llegar a parecer opuestos, pero en realidad su punto de partida es idéntico: una fe ciega, a veces no suficientemente certificada en las evidencias etnográficas, de que el indio puede y debe cambiar.

Mas si el punto de arranque es similar, el de llegada es distinto: los indigenistas gubernamentales creen en la transformación cultural del indio a partir de su conversión en ciudadanos de la nación y, para ello, dos instrumentos emergen como estratégicos: el primero, la educación —entiéndase castellanización, escolarización, aceptación de los lemas del progreso y asimilación de los valores de la cultura nacional y nacionalista— y, el segundo, la lucha por el control de los recursos territoriales —la tierra y el bosque—, lo que forzosamente lleva a replantear el sistema de dominación y explotación derivado del modelo de *relaciones interétnicas* típico de la Tarahumara. Es ésta la imagen de los pri-

meros maestros agraristas e indigenistas que, imbuidos del ideario cardenista y de los principios de la escuela rural, llegan a la Tarahumara a finales de los años treinta y logran la hegemonía del CCT al inicio de la década de los cincuenta. Su más destacado exponente habrá de ser el antropólogo Francisco M. Plancarte, a quien, por cierto, la historia oficial de la antropología mexicana adeuda un merecido reconocimiento.<sup>8</sup> También es éste el ideario político y programático del CCT-INI durante las dos primeras décadas de labor indigenista en la Tarahumara.

Hasta las postrimerías de los años sesenta, el enfoque del cambio que postulan los misioneros jesuitas es una combinación entre la asimilación del dogma y la moral católicas y la aculturación educativa. En las tres últimas décadas, en cambio, la Iglesia local asume que la conversión religiosa entre los grupos étnicos, después de cerca de cuatro siglos de cristianización, ya se ha dado: los tarahumaras ya han “raramurizado” el dogma y la moral cristianas hasta confundirlos con sus propios símbolos y rituales en los que es imposible trazar con precisión la frontera entre lo cristiano y lo indígena. Por ello, la cristianización ya no puede ser entendida sino en términos de una pastoral de acompañamiento, en la que más que imbuir dogmas y contenidos morales, hay que ser respetuosos y atentos ante los signos religiosos de los pueblos indios de la Tarahumara.<sup>9</sup>

Una última versión de las tesis reformadoras es la de quienes, desde una postura posmodernista,

---

Tarahumara es el territorio del primitivismo cultural, pero él asume una postura crítica muy distinta de la de aquellos otros: el primitivismo es sinónimo de atraso, miseria y abandono. Denota no la fortaleza, sino la agonía de una cultura indígena que, aunque no es culpable de su situación desventajosa, no tiene futuro alguno que no esté del lado del progreso y la evolución de la nación. Más que condenado a desaparecer, el indio está llamado a conocer su liberación y ésta, por paradójico que parezca, sólo podrá provenir de su ineludible enemigo histórico, el mestizo y su civilización.

<sup>8</sup> El análisis ya clásico de Plancarte sobre “el problema indígena tarahumara” (Plancarte, 1954) es al mismo tiempo una etnografía y una propuesta sistemática de intervención social en los ámbitos de la educación, la reforma agraria, el desarrollo agropecuario, la apropiación indígena de las riquezas forestales, la salubridad y, en general, el desarrollo de los grupos étnicos de la Tarahumara.

<sup>9</sup> Esta perspectiva puede constatararse en los estudios de Robles (1992) y Velasco (1987).

interpretan el cambio social de los tarahumaras como un proceso sin orientación y sentido, fruto de la descomposición profunda e irreversible de la identidad rarámuri que resulta de la migración y la pobreza y es escuela de la miseria. Recuperando la terminología de Artaud, los rarámuri, serían, según estos postulados, actores de una obra sin libreto y sentido, sujetos pasivos de una historia cuyo fin apocalíptico no puede ser sino su lento y definitivo etnocidio. Es esta la lectura de antropólogos como Juan Cajas Castro (1991).

### **El discurso y la práctica indigenista sobre la comunidad**

De todos los principios que han regido el discurso y la acción institucional de los indigenistas, hay uno que sobresale y permea todos los demás: el que establece que el cambio social sólo es posible a partir de que el indio asuma —de buen grado o como resultado de la imposición— formas comunales y colectivas de organización social, lo que, en la Tarahumara, significó a lo largo de cuatro siglos propugnar por la vida en comunidad, la fijación sedentaria de los indios en el territorio, la creación de pueblos, la aceptación de un régimen centralizado de autoridad y representación políticas y, en general, la conformación de patrones de acción en los que el individuo apareciera subordinado a la comunidad. En definitiva, una defensa a ultranza de lo que podríamos llamar un *comunitarismo indigenista*. Por lo que se refiere en particular a la acción gubernamental, este comunitarismo tomó como sustento una serie de referentes etnográficos, teorizaciones y experiencias propios de las formas de organización social del mundo indígena mesoamericano, marcadamente diferentes a las de los grupos étnicos de la Tarahumara<sup>10</sup> y construyó sobre esa base comunitarista programas de acción para el desarrollo, el territorio, los sistemas de gobierno y las relaciones interétnicas que, por su propia naturaleza, tuvieron un éxito limitado.

Aunque este precepto comunitarista dirigió la acción indigenista de la Iglesia y del Estado por cerca de cuatro siglos, siempre enfrentó entre los grupos étnicos de la Tarahumara variados estilos de oposición, que fueron desde la revuelta armada hasta la aceptación negociada, pasando por la resistencia pasiva. La última razón de ser de esta oposición tiene que ver con la incompatibilidad entre el comunitarismo indigenista y las formas sociales autóctonas de organización de los pueblos indios de la Sierra de Chihuahua.

El comunitarismo indigenista tuvo sus expresiones iniciales en los pueblos de misión de la época colonial, versión local de las reducciones jesuíticas. En ellas, los misioneros quisieron prefigurar en un tiempo y en un espacio históricos la utopía de la ciudad sagrada. De ahí, la lucha por imponer a los indios la aceptación de su condición de miembros de pueblos y naciones, la propiedad y el trabajo comunales, la fijación territorial, el sistema de gobierno y de cargos, la práctica institucionalizada de los tribunales y de la justicia indígenas.

Las rebeliones cíclicas que se repiten a lo largo de los siglos XVII y XVIII atestiguan el fracaso de la política de reducción. En 1767, cuando los jesuitas son expulsados de la Tarahumara, los indígenas se reapropian de muchos de los elementos culturales que se les habían impuesto, pero también vuelven a recrear en sus pueblos y rancherías la autonomía política, la libertad de adscripción, la movilidad territorial y la economía diversificada.

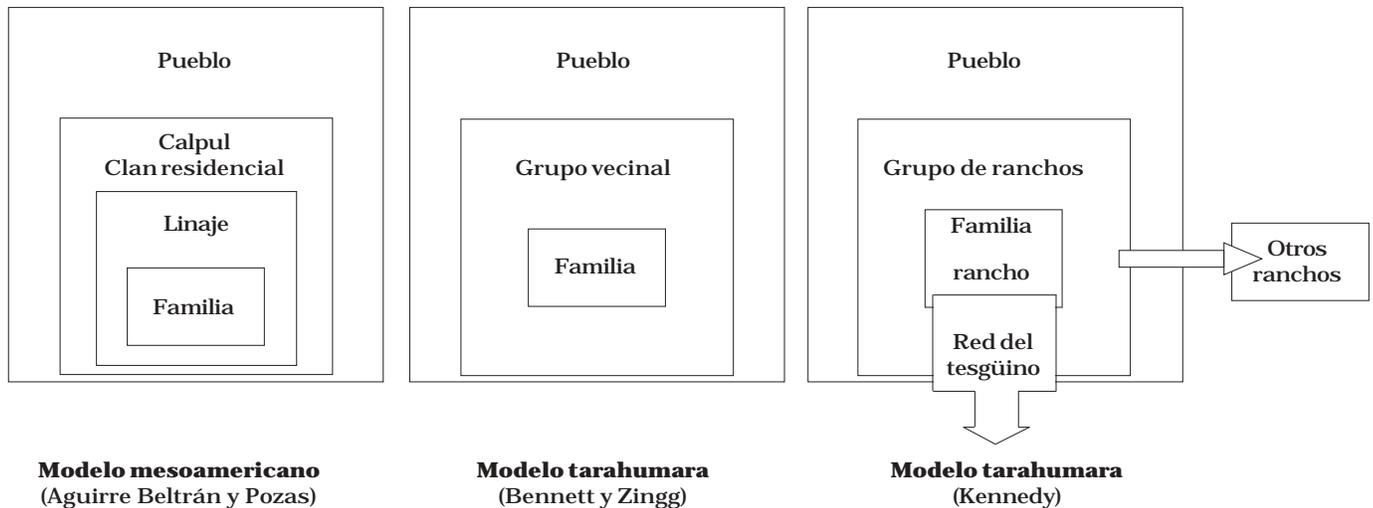
En las primeras décadas del siglo XX, el sueño del comunismo indigenista recobra vigencia, ahora por obra de las propuestas del gobernador Creel quien, tras la promulgación de la Ley de Mejoramiento de la Raza Tarahumara, experimenta la conformación de colonias o pueblos tutelados por la presencia del Estado, en donde se haga realidad la ruptura del indio con su medio de origen y con su cultura. El ensayo queda inconcluso por el estallido de la Revolución pero, en cierto sentido, revive en las colonias catequistas que los jesuitas implantan en lugares como Sisoguichi y Norogachi. De nuevo aquí, la escuela y la explotación científica y moderna de la tierra se convierten en los dos vectores de la acción indigenista, al mismo tiempo que, otra vez, se manifiesta la resistencia a la fijación territorial y a la tutela de la Iglesia y el Estado.

En los años treinta, al calor de las reformas cardenistas, el principio del comunismo indigenista se presenta en la Tarahumara al amparo de un discurso y una práctica radicalizados en los que las etnias son vistas cuasi como nacionalidades inmersas en el Estado nacional. Es entonces cuando surge por primera vez en la Tarahumara el tema de la autonomía indígena, defendida, entre otros, por una comisión gubernamental que, a instancias del presidente Cárdenas, recorre el territorio serrano en 1936 y llega a proponer la autonomía política de esta etnia y el reconocimiento explícito de su sistema de gobierno (Departamento del Trabajo, 1936). La expresión más acabada de este indigenismo son las celebraciones periódicas de los congresos

---

<sup>10</sup> Estos principios básicos de la doctrina oficial indigenista sobre la comunidad, el gobierno, los sistemas políticos, las regiones, los territorios, las relaciones interétnicas y el desarrollo indígenas se resumen en los planteamientos de Aguirre Beltrán (1956, 1967, 1991) y de Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega (1981).

**Figura 1**  
**Esquema general de articulación entre los niveles de organización socioterritorial en el área indígena mesoamericana y de la Sierra Tarahumara**



Elaborado a partir de Aguirre y Pozas, 1981: 26-70; Bennett y Zingg, 1978: 296 y 507 y Kennedy, 1970: 99-130.

tarahumaras y la constitución, en 1939, del Consejo Supremo Tarahumara, organismo concebido por sus promotores como un auténtico representante político de los indígenas ante el Estado.

Finalmente, desde los años cincuenta, la tesis del comunismo indigenista se concreta en la aplicación de las teorías sobre la comunidad que derivan de la etnografía mesoamericanista, donde la comunidad es identificada como el núcleo principal de la territorialidad y de la organización indígena en el que se agrupan los clanes residenciales y calpules (véase figura 1). Simultáneamente, la comunidad es considerada como el destinatario primordial de los cambios sociales.

En sus múltiples modalidades este comunitarismo indigenista choca con las evidencias etnográficas. Ni núcleo familiar, ni comunidad, ni pueblo significan en la Tarahumara lo que en Mesoamérica connotan. Entre los rarámuri la herencia es bilateral, no hay clanes ni linajes, mucho menos calpules residenciales. Por el contrario, la dispersión territorial impone un sistema de organización social basado en la unidad familiar, el rancho, la ranchería y la red del tesgüino, a través de la cual, como brillantemente lo ha explicado Kennedy —un ecologista cultural que trabajó en la Sierra en 1960—, los rarámuri viven y expresan su sentido de sociabilidad. Es en las tesgüinadas donde opera el sentido de pertenencia étnica, donde se ejerce el liderazgo, la autoridad basada en el prestigio, los intercambios

matrimoniales y comerciales y hasta la violencia. Pero esta institución difusa, que muestra el alto grado de adaptación indígena a las condiciones del territorio y a las posibilidades de acceder a sus recursos, se adapta mal al esquema oficial indigenista de la ciudad primada mestiza y su *hinterland* indio. Los propios indigenistas de la Tarahumara lo acabarán reconociendo y con ello aceptarán una de las profundas raíces de su fracaso.

### Indigenismo y relaciones interétnicas

El indigenismo ha significado no sólo una etnografía justificada del cambio y una defensa a ultranza del comunitarismo, sino también una concepción de las relaciones interétnicas. Al respecto, descubro en la Tarahumara tres momentos y formulaciones.

La primera la denominé *proteccionista* y en ella los grupos indígenas fueron definidos, en relación con los mestizos, como una minoría racial en condiciones de inferioridad social, incapacidad jurídica, atraso cultural, precariedad económica y, por lo mismo, necesidad de protección, ayuda, tutela y sujeta a un régimen de excepcionalidad jurídica y política. La debilidad del indio justifica que su civilización requiera de mecanismos de protección y segregación. El Estado y la Iglesia serán quienes habrán de llevarlo gradualmente de

la mano hasta convertirlo en ciudadano. Para ello, el modelo ideal es el de la comunidad autosuficiente, segregada y cerrada al influjo laico y mestizo externo, la “república de indios” y los medios más apropiados son la escolarización, el adoctrinamiento religioso y la reducción en misiones, pueblos y colonias.

Esta fue la noción de las relaciones interétnicas que permeó no sólo la experiencia de los pueblos de misión en la época colonial, sino también las reformas jurídicas y los experimentos indigenistas de los liberales chihuahuenses encabezados por el gobernador Creel en los inicios del siglo XX.

La segunda manera de entender y promover las relaciones interétnicas la caracterizo como *incorporacionista*. Según sus promotores, para ingresar al progreso y a la civilización la única salida del indio es asimilarse a la cultura hegemónica mestiza y nacional. En consecuencia, las políticas proteccionistas y segregacionistas deben ser eliminadas y, en su lugar, debe fomentarse el mestizaje biológico, pero sobre todo cultural y civilizatorio.

Las tesis incorporacionistas estuvieron vigentes en la Tarahumara en dos ciclos: en la época entre las reformas borbónicas y el periodo liberal (de 1767 a 1900) y entre 1920 y 1950. En el primer lapso, se fomentó la disolución de los pueblos de misión, la libertad de adscripción del indio, su integración a la economía capitalista de las minas y centros madereros. Fue cuando llegaron masivamente los mestizos a la Sierra de Chihuahua y se dio la expropiación progresiva de los territorios indios. El segundo momento de la experiencia incorporacionista tuvo lugar en los años de la postrevolución y se expresó en el discurso de la “mexicanización del indio”.<sup>11</sup> Su institucionalización más acabada fueron los internados de indígenas, promotores de su castellanización y de su incorporación a la economía moderna, a través de la capacitación en artes y oficios. Otra de las manifestaciones más claras e importantes de este programa de “mexicanización” fue la implantación de la reforma agraria en los pueblos y rancharías de la Sierra que se llevó a cabo desde el final de los años veinte hasta la década de los cincuenta. Lo más



representativo de este proceso es que vino a imponer el modelo del ejido como esquema territorial de apropiación de los recursos naturales y como estructura de organización político-agraria, subordinando a él las concepciones y prácticas indígenas ligadas al territorio y a la jurisdicción tradicional del gobierno indígena.

Finalmente la tercera vía explicativa de las relaciones interétnicas es la que proviene de la teoría de la *integración*, las regiones de refugio y el proceso dominical, que el teórico oficial del indigenismo, Aguirre Beltrán formula desde las oficinas centrales del INI. El modelo, con algunas reformas secundarias, seguirá vigente hasta nuestros días. Pero la integración se estrella abiertamente con la experiencia reiterada de los indigenistas de la Tarahumara, que asumen con claridad

<sup>11</sup> En la Tarahumara, quizás nadie como el economista Moisés de la Peña enunció con mayor nitidez el significado y las connotaciones del término “mexicanización del indio”: “...si bien el indio ocupa el estrato social más bajo, su absorción o mexicanización es un fenómeno que cada día adquiere mayor importancia, no sólo por medio del mestizaje, muy poco activo mientras aquél se mantiene en su estado de primitivismo, sino más bien por su lenta adaptación a los modos de vida de la población mayoritaria; de suerte que después de dos o tres generaciones de vivir este pobre ser, dotado de las muy débiles armas de su cultura autóctona, en frecuente contacto comercial con los mestizos acaba confundándose con éstos, una vez que alcanza a dominar la lengua nacional sin restos de acento extraño, que hace suyos los nuevos métodos de producción y viste, se alimenta y se aloja en consonancia, e inclusive acaba, en la generalidad de los casos, por olvidar la lengua materna y algunas buenas y malas costumbres que no encajan en la nueva sociedad de la que forma parte. En estas condiciones, una vez que el indio se ha salido de sí mismo y se apropia el ropaje cultural de su hermano mayor, es una unidad que se resta al gran problema de la incorporación y superación indígena” (De la Peña, 1945: 3).

que la presencia mestiza se vuelve un serio obstáculo para el desarrollo de los indígenas. Así, la lucha del CCTT por la restitución y el reparto equitativo de la tierra, la explotación de los recursos forestales en beneficio de los indígenas, el respeto por sus garantías y derechos individuales y colectivos y, en general, las tareas del desarrollo de los grupos étnicos de la Tarahumara, lejos de resolver las ancestrales disputas interétnicas, tienden a exacerbarlas. En cierta forma, el indigenismo en la Tarahumara no sólo no logra resolver las contradicciones interétnicas sino que incluso desmiente los postulados optimistas del integracionismo, que apuestan por la superación de éstas.

### Ideologías y modelos de desarrollo

El último de los aspectos implicados en la noción y experiencia institucional del indigenismo es el del desarrollo. Al respecto, puede decirse que no fue sino hasta la instauración del INI en la Tarahumara, en 1952, cuando comenzaron a emprenderse de forma sistemática planes y programas gubernamentales orientados a enfrentar la situación de pobreza de las poblaciones indígenas de la Sierra de Chihuahua.<sup>12</sup> De entonces a la fecha, dos han sido las principales estrategias seguidas: la acción integral y las políticas sectoriales.

Entre 1952 y 1972, las labores del CCTT estuvieron guiadas por el principio de la *acción integral*: una vez investigadas las condiciones culturales y las posibilidades de desarrollo de la zona, era preciso definir acciones conjuntas y articuladas en materia de promoción económica, fomento educativo, integración geográfica, impartición de servicios médicos, atención de las demandas agrarias y de justicia y en todos aquellos aspectos ligados al mejoramiento de las poblaciones indígenas.<sup>13</sup>

Lo más característico de la aplicación de la acción integral en la Tarahumara fue que la explotación de los recursos madereros se concibió como el eje y motor esencial del desarrollo indígena. La centralidad de lo forestal —en mi opinión, el error estratégico más grave del indigenismo oficial en la Tarahumara— se tradujo en el control paternalista del INI sobre la gestión y operación productiva de los ejidos. Aunque indudablemente trajo aparejado el reparto de utilidades, la creación de escuelas, clínicas, caminos y demás infraes-

tructura, así como una relativa mejoría en las condiciones de vida de los rarámuri, nunca logró, sin embargo, volverse compatible con la lógica de la economía indígena, tradicionalmente sustentada en la combinación diversificada de estrategias productivas (caza, pesca, recolección, agricultura y ganadería a pequeña escala), la configuración de los territorios con independencia de los ejidos y, en general, en interpretaciones no occidentales sobre el bienestar, muy ajenas a los lemas de la acumulación, la ganancia y el progreso.

La autogestión indígena del proceso de producción y comercialización forestal y la reinversión de sus beneficios en infraestructura de equipamiento y servicios, ideal propugnado por el INI, nunca fue una realidad y el sueño desarrollista jamás logró la aceptación deseada. Después de más de dos décadas de experimentos y ensayos, el indigenismo oficial tuvo que reconocer que la operación a escala del negocio forestal sólo podía ser viable con el concurso de las empresas madereras privadas. En cierta forma, este modelo de desarrollo puso al descubierto una notoria discrepancia entre las concepciones y metas del gobierno y las de los indígenas, en relación con su bienestar: mientras para el primero éste dependía en esencia de la integración productiva de la Tarahumara a la economía nacional, los segundos, en cambio, vislumbraban su mejoría en términos de autosuficiencia alimentaria y autonomía cultural.

Ante la evidencia de que los frutos del desarrollo tardaban en llegar a la Tarahumara, el gobierno decidió, a mediados de los años setenta, suplantarlo por un conjunto de *políticas sectoriales*. Las tareas que tradicionalmente el INI y el CCTT habían venido desempeñando en los campos de la educación, el fomento al desarrollo forestal y agropecuario y la organización de los núcleos indígenas fueron gradualmente transferidas a una serie de dependencias, instituciones, planes y empresas públicas como la Dirección General de Educación Indígena (1973), la empresa paraestatal Productos Forestales de la Tarahumara (Profortarah, creada en 1972 y desaparecida en 1988), el Plan Tarahumara, la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar, en 1977), el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol, en 1990) y sus Fondos Regionales y, más recientemente, el Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresa, en 1997).

<sup>12</sup> En efecto, la propuesta sobre educación y desarrollo agrícola planteada por el gobernador Creel quedó trunca a raíz del estallido de la Revolución y la política de establecer varios internados indígenas al inicio de los años treinta tuvo un alcance limitado, ya que esta medida no fue acompañada de programas económicos.

<sup>13</sup> El principio de la acción integral aparece en muchos de los textos de su teórico más sobresaliente, Aguirre Beltrán. Por lo que a la Tarahumara se refiere puede verse Romano (1962).

Al inicio de los años setenta, el INI modificó sus tesis oficiales por una versión más matizada del integracionismo, que fue conocida bajo el término de *neointigenismo*.<sup>14</sup> Sin embargo, en la práctica, las concepciones del indio derivadas del neointigenismo fueron pragmáticamente suplantadas —en especial, después de 1982—, por categorías generales como las de marginación y pobreza extrema, a la par que la acción indigenista se asumió como parte de una política sectorial más amplia, diseñada para atender las demandas de los grupos más desfavorecidos de la sociedad. Progresivamente, esta carencia de un discurso y de un programa de acción específicos sobre la población indígena fue privativa de los organismos y planes sectoriales para los que lo indígena sólo era asimilable y manejable en términos de marginalidad social, es decir, de carencias. Fue así como una visión peyorativa y excesivamente economicista del mundo indígena fue postergando aquellos otros aspectos que, más allá de connotar la pobreza, explican las diferencias de este sector con respecto al resto de la población nacional y dan razón de las causas profundas de su marginación y pobreza.

Desde principios de los años ochenta los programas sectoriales comenzaron a adoptar algunos de los postulados del etnodesarrollo, que propugnaba considerar las capacidades organizativas y productivas de las comunidades indígenas como el activo más importante para superar su situación.<sup>15</sup> Esta nueva filosofía sobre el desarrollo se tradujo en la creación, mediante decreto presidencial de junio de 1986, de una serie de instancias de participación indígena en los programas del INI, tales como los Comités Comunitarios de Planeación (Cocoplas), los Comités Consultivos Estatales y el Comité Consultivo Nacional. Esta misma orientación ha estado presente en la conformación de los Fondos Regionales del Pronasol y del Progresá.

Muchas de estas nuevas estrategias de acción están teniendo, sin embargo, un éxito muy limitado en la Sierra Tarahumara y ello se debe, entre otras causas, a su falta de compatibilidad con las formas autóctonas de organización social y a su desvinculación de las visiones de los grupos indios sobre su propio futuro

y bienestar.<sup>16</sup> Por otra parte, en los últimos años, la “real economía” de la Sierra Tarahumara parece moverse de acuerdo con razonamientos y tendencias ajenas al discurso indigenista y a los programas oficiales de atención a la pobreza, cuyo éxito es precario. En particular, asistimos en las dos últimas décadas a un auge inusitado de la economía del narcocultivo (mariguana y amapola) y del narcotráfico y su secuela de violencia que cada vez se propaga más en los pueblos de la Sierra y que continuamente acecha la paz y la convivencia. Además, y desde 1995, ha entrado en operación un macroproyecto turístico —El Plan Barrancas del Cobre— que amenaza con convertirse en una forma actualizada de asedio al control indígena sobre sus territorios. Todo ello no es sino un síntoma más de la crisis generalizada del indigenismo en la Tarahumara.



<sup>14</sup> Pueden verse al respecto los principales planteamientos de este neointigenismo en Báez-Jorge (1978).

<sup>15</sup> Esta tesis fue reafirmada en la Segunda Reunión de Barbados (celebrada en 1977) en donde se insistió en la autogestión y autodeterminación de las comunidades indígenas. Surgió así el concepto de etnodesarrollo, que se ha definido como “el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (Bonfil, 1982: 133).

<sup>16</sup> Los esquemas semiempresariales y colectivistas propugnados por los Fondos y las empresas de Solidaridad son poco comprensibles desde la lógica de la dispersión demográfica, la economía de alcance doméstico, la ausencia de una cultura de comercialización y las concepciones sobre el bienestar de los tarámuri.

**Cuadro 2**  
**Discursos y políticas indigenistas sobre el desarrollo en la Sierra Tarahumara**

<b>Discurso hegemónico</b>	<b>Modelo y periodo</b>	<b>Estrategias de acción</b>	<b>Respuestas indígenas</b>
PROTECCIONISTA	1. PUEBLOS DE MISIÓN (1600-1767)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Reducción territorial</li> <li>- Aculturación religiosa</li> <li>- Campesinización</li> <li>- Imposición de formas de gobierno</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Persistencia de la dispersión territorial</li> <li>- Resistencia y rebelión. Reapropiación simbólica</li> <li>- Apropiación de técnicas agrícolas, ganaderas y forestales.</li> <li>- Apropiación de formas de gobierno indígena</li> </ul>
	2. LIBERALISMO (1880-1920)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Colonias indígenas</li> <li>- Civilización educativa</li> <li>- Penetración capitalista (minas, explotación forestal, ferrocarriles)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Oposición al abandono territorial</li> <li>- Rechazo al sistema educativo</li> <li>- Pérdida de territorios y recursos nat.</li> <li>- Nuevas rebeliones indígenas</li> </ul>
INCORPORACIONISTA O ASIMILACIONISTA	1. MESTIZAJE CULTURAL (1767-1880)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Leyes de desamortización de la tierra</li> <li>- Desintegración de pueblos de misión</li> <li>- Colonización minera y ganadera</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pérdida de territorios y recursos naturales</li> <li>- Dispersión territorial</li> <li>- Consolidación del gobierno indígena</li> </ul>
	2. MEXICANIZACIÓN (1920-1936 Y 1939-1952)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fomento a la implantación mestiza</li> <li>- Reparto irregular de la tierra</li> <li>- Aculturación educativa a través de internados indígenas</li> <li>- Capacitación para economía de mercado</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Defensa territorial a través del ejido</li> <li>- Mantenimiento de los sistemas hereditarios de propiedad dispersa</li> <li>- Adaptación y rechazo a la aculturación educativa</li> </ul>
AUTONOMISTA	RECONOCIMIENTO DE LAS NACIONALIDADES (1936-1939)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Creación del ejido de la Tarahumara</li> <li>- Cooperativas forestales y mineras</li> <li>- Reparto de tierras en zonas irrigadas</li> <li>- Educación bilingüe</li> <li>- Reconocimiento del sistema de gobierno y justicia indígena</li> <li>- Consejo Supremo Tarahumara</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Defensa de la tierra</li> <li>- Mantenimiento de la economía de subsistencia</li> <li>- Rechazo a la proletarianización</li> <li>- Consolidación del gobierno indígena</li> <li>- Interlocución con el Estado nacional vía Consejo Supremo Tarahumara</li> </ul>
INTEGRACIONISTA	INTEGRACIÓN DE LAS REGIONES DE REFUGIO (1952-1977)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Principio de la acción integral</li> <li>- Centralidad de la economía forestal</li> <li>- Subordinación de la agricultura</li> <li>- Castellanización, aculturación educ.</li> <li>- Difusión del sistema médico nacional</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Afectación del ecosistema del bosque</li> <li>- Diversidad económica</li> <li>- Rechazo al principio de acumulación</li> <li>- Apropiación del aparato escolar</li> <li>- Persistencia de la medicina indígena</li> </ul>
PARTICIPACIONISTA	NEOINDIGENISMO (1982-2000)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Creación de grandes empresas y planes de integración económica (Profortarah, Coplamar)</li> <li>- Explotación intensiva del bosque</li> <li>- Dependencia de la economía nacional y extranjera</li> <li>- Mecanismos "asociacionistas" de regulación de la participación indígena</li> <li>- Ecoturismo sin participación indígena</li> <li>- Expansión de la narcoeconomía</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pérdida sustantiva de recursos maderables y biodiversidad</li> <li>- Persistencia de la economía indígena</li> <li>- Migración rural y urbana</li> <li>- Creciente participación indígena en comercio de mercancías básicas</li> <li>- Reapropiación de esquemas organizativos para consolidar el gob. indígena</li> <li>- Defensa del territorio</li> <li>- Cultura de la violencia</li> </ul>
INTERCULTURALISTA	PLURALISMO CULTURAL	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Reconoc. de la pluralidad cultural</li> <li>- Reconocimiento jurídico del sistema de gobierno y justicia indígenas</li> <li>- Reforma agraria con criterios étnicos de apropiación de la tierra</li> <li>- Educación bilingüe e intercultural</li> <li>- Sustitución del concepto de desarrollo por el de bienestar</li> <li>- Creación de mecanismos institucionales de comunicación y traducción intercultural entre sistemas político-económico nacional e indígena</li> <li>- Estatuto de autonomía</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Reafirmación de la cultura indígena</li> <li>- Logro de alternativas interculturales de bienestar social (desarrollo sustentable, salud integral, educación)</li> <li>- Control indígena sobre los recursos naturales</li> <li>- Código electoral de acuerdo a usos y costumbres</li> <li>- Participación indígena en los programas de desarrollo serrano</li> <li>- Consolidación de microeconomías que aseguren alimentación y bienestar conforme los códigos indígenas</li> </ul>

## Conclusiones

El cuadro 2 resume, en sus aspectos más relevantes, la historia del indigenismo en la Tarahumara durante el siglo XX. Como se puede observar, a lo largo de varias épocas se fueron imponiendo diferentes discursos hegemónicos, modelos y estrategias de acción. Frente a ellos, se impulsaron también una serie de tácticas de resistencia (violenta o pasiva), de asimilación y de negociación de los grupos indígenas.

En esta larga historia, creo que han predominado dos propuestas: una, paternalista, que pretende reemplazar la voz indígena e imponer una forma de organización y desarrollo; otra, indianista, que defiende la independencia indígena y su cerrazón en islas culturales. Me inclino a pensar en la viabilidad de una salida intercultural que, además de ser acorde con los tiempos de globalización que vivimos, desemboque en una auténtica experiencia de autonomía indígena, expresada en términos territoriales, de reconocimiento de los sistemas de gobierno y justicia, de búsqueda de mecanismos institucionalizados de comunicación intercultural y de sustitución del concepto de desarrollo por el de bienestar.

## Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO  
 1956 "Teoría de los Centros Coordinadores", en *Ciencias Sociales*, vol. VII, núm. 37, pp. 1-26 [Unión Panamericana, Washington].  
 1967 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones especiales, 46), México.  
 1991 *Formas de gobierno indígena*, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, México [1953].
- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO Y RICARDO POZAS ARCINIEGA  
 1981 *La política indigenista en México, t. II. Métodos y resultados*, Instituto Nacional Indigenista, México [1954].
- ARTAUD, ANTONIN  
 1984 *México y Viaje al país de los tarahumaras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BAEZ-JORGE, FÉLIX  
 1978 "Aculturación e integración intercultural: un momento histórico del indigenismo mexicano", en *INI 30 años después. Revisión crítica*, Instituto Nacional Indigenista (México Indígena, número especial de aniversario), México, pp. 291-299.
- BANDELIER, A.F.  
 1923-27 *Historical documents relating to New Mexico, Nueva Viscaya and approaches there to*, 3 t., Washington.
- BASAURI, CARLOS  
 1926 "The Resistance of the Tarahumaras", en *Mexican Folkways*, vol. 5, núm. 2.
- 1929 *Monografía de los tarahumaras*, Talleres Gráficos de la Nación, México.
- 1990 "Familia pimana. Tarahumaras", en C. Basauri, *La población indígena de México*, t. II, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 255-305.
- BENÍTEZ, FERNANDO  
 1967 "Viaje a la Tarahumara", en F. Benítez, *Los indios de México*, t. I, Era, México, pp. 75-138.
- BENNETT, WENDEL C. Y ROBERT M. ZINGG  
 1978 *Los tarahumaras, una tribu india del Norte de México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- BONFIL, GUILLERMO  
 1982 "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", en F. Rojas Aravena, comp., *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, San José, Costa Rica, pp. 131-145.
- BROWN, R.B.  
 1996 "El papel de Adolph Francis Bandelier en la arqueología y la antropología de Chihuahua", en E. Gamboa, coord., *El México desconocido cien años después*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 29-36.
- CAJAS CASTRO, JUAN  
 1991 *La sierra tarahumara o los desvelos de la modernidad en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- CREEL, ENRIQUE C.  
 1906 *Exposición de motivos que presentó el Ejecutivo del Estado sobre la civilización y mejoramiento de la Raza Tarahumara y Ley expedida acerca del asunto por la Legislatura*, Imprenta del Gobierno del Estado, Chihuahua.
- DEIMEL, CLAU  
 1980 *Les Indiens Tarahumaras au présent et au passé*, Editions Fédérop, París.
- DEPARTAMENTO DEL TRABAJO  
 1936 *La Raza Tarahumara*, Departamento del Trabajo, México.
- GERSTE, AQUILES  
 1914 "Rapport sur un voyage d'exploration dans la Tarahumara (Mexique Nord-Ouest)", en *Memoire della Pontificia Academia Romana dei Nuovi Lincei*, Series 1, vol. 32, pp. 137-186.
- GROOM, DALE  
 1971 "Cardiovascular observations on Tarahumara Indian runners. The modern Spartans", en *American Heart Journal*, vol. 21, núm. 81, pp. 304-314.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)  
 1996 *Chihuahua. Censo de Población y Vivienda, 1995. Resultados definitivos. Tabulados básicos*, INEGI, Aguascalientes.
- INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA (INI)  
 1993 *Indicadores socioeconómicos de los Pueblos indígenas de México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- JORDÁN, FERNANDO  
 1948 "Invierno en la Tarahumara. II. Ejemplares vivos de los hombres de la prehistoria", en *Mañana*, 25 diciembre, pp. 30-40.  
 1954 "¿Serán los indios el problema? Es posible que los indigenistas sean un problema mayor?", en *Siempre*, núm. 57, 24 de julio, pp. 28, 29 y 70.  
 1989 *Crónica de un país bárbaro*, 7a. ed., Centro Librero La Prensa, Chihuahua [Edición original de la Asociación Mexicana de Periodistas, México, 1956].

- KENNEDY, JOHN G.  
 1970 *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales, núm. 58, México.  
 1996 *Tarahumara of the Sierra Madre. Survivors on the Canyon's Edge*, Asilomar Press, Pacific Grove, California.
- LUMHOLTZ, CARL  
 1985 *El México desconocido*, Instituto Nacional Indigenista, México, 2 t. [1a. edición en inglés: Nueva York, 1904].
- OCAMPO, MANUEL  
 1950 *Historia de la Misión Tarahumara (1900-1950)*, Buena Prensa, México.
- PEÑA, MOISÉS DE LA  
 1945 "La mexicanización del indio. Un problema económico", en *Revista de Economía*, vol. 1, pp. 3-34.
- PLANCARTE, FRANCISCO M.  
 1954 *El problema indígena tarahumara*, Instituto Nacional Indigenista (Memorias del Instituto Nacional Indigenista), México.
- ROBLES, J. RICARDO  
 1992 "Los Rarámuri-Pagótuame", en M. Marzal, ed., *El rostro indio de Dios*, Ediciones del Centro de Reflexión Teológica/Universidad Iberoamericana, México, pp. 23-87.
- ROMANO, AGUSTÍN  
 1962 "El INI en la Tarahumara", en *Acción indigenista*, núm. 103, enero, pp. 1-4.
- SARIEGO, JUAN LUIS  
 1995 "Ideologías y modelos de desarrollo en la Sierra Tarahumara", en M. Camberos, V. Salazar, P. L. Salido y S. Sandoval, comps., *Las consecuencias de la modernización y el desarrollo sustentable*, CIAD/Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 76-86.
- 1998 *El indigenismo en Chihuahua. Antología de Textos*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua, Chihuahua.  
 1999 "Para una historia de la antropología en Chihuahua", en *Inventario Antropológico*, vol. 5, pp. 29-44.  
 2000 *La cruzada indigenista en la Tarahumara*, tesis de doctorado en Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- SCHWATKA, FREDERIK  
 1893 *In the Land of the Cave and Cliff Dwellers*, Cassel Publishers, Nueva York.
- SPICER, EDWARD H.  
 1976 *Cycles of Conquest. The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest. 1533-1960*, University of Arizona Press, Tucson.
- URTEAGA, AUGUSTO  
 1996 "Aspectos culturales del sistema político rarámuri", en E. Krotz, coord., *El estudio de la cultura política en México (Perspectivas disciplinarias y actores políticos)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 293-323.  
 1997 "Narrativas etnográficas en la Sierra Tarahumara", en *Frontera Norte*, núm. 18, vol. 9, julio-diciembre, pp. 197-208.
- VELASCO, PEDRO DE  
 1987 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Ediciones Centro de Reflexión Teológica, México.
- WATSON, SERENO  
 1886 "List of plants collected by Dr. Edward Palmer in Soutwestern Chihuahua, Mexico, in 1885", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, núm. 21, pp. 414-445.