



Revista de El Colegio de San Luis

ISSN: 1665-899X

ISSN: 2007-8846

El Colegio de San Luis A.C.

Martínez Ramírez, María Isabel
El otro del otro. Entre dos narrativas sobre la explotación
forestal de la Sierra Tarahumara, Chihuahua, México¹
Revista de El Colegio de San Luis, vol. IX, núm. 19, 2019, Mayo-Agosto, pp. 125-150
El Colegio de San Luis A.C.

DOI: <https://doi.org/10.21696/RCSL9192019974>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426264756006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH 

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

EL OTRO DEL OTRO

ENTRE DOS NARRATIVAS SOBRE LA EXPLOTACIÓN FORESTAL DE LA SIERRA TARAHUMARA, CHIHUAHUA, MÉXICO*

The other of the other

Between two narratives about logging in the Sierra Tarahumara, Chihuahua, Mexico

MARÍA ISABEL MARTÍNEZ RAMÍREZ**

RESUMEN

En este artículo se exponen y contrastan dos narrativas de los procesos por los cuales los bosques y los pinos son recursos, productos forestales y parientes de los rarámuri de la Sierra Tarahumara, Chihuahua, México. Mediante la reconstrucción del marco institucional y de la cronología de la explotación forestal en el siglo XX, se expone una traducción etnográfica de las narrativas rarámuri acerca de la explotación forestal en el ejido Norogachi, Guachochi, recopiladas entre 2002 y 2016. Estas narrativas, pertenecientes a dos modos particulares de construir la historia, abren vías de estudio para problematizar la perspectiva y la participación de los rarámuri en procesos regionales de explotación económica a lo largo del siglo XX. La investigación muestra la convergencia y la disyunción entre dos narrativas sobre la explotación forestal en la Sierra Tarahumara en el siglo XX, derivadas de historias y regímenes históricos particulares.

PALABRAS CLAVE: EXPLOTACIÓN FORESTAL, SIERRA TARAHUMARA, RARÁMURI, ALTERIDAD, MODOS DE EXISTENCIA.

* Una versión de este texto se presentó como ponencia en la Jornada Académica “Construyendo a los otros desde el poder” el 14 de septiembre de 2016 en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco a los integrantes del Taller de Escritura de Textos Académicos del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, con quienes discutí una versión preliminar de este artículo; así como a los dictaminadores anónimos por sus atinadas críticas y sugerencias que dieron profundidad y precisión a mi escrito.

** Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Correo electrónico: isabelmr@unam.mx

ABSTRACT

This article discusses and compares two narratives of the processes by which forests and pines are resources, forest products and family members of the rarámuri of the Sierra Tarahumara, Chihuahua, Mexico. By rebuilding the institutional framework and chronology of logging in the 20th century, an ethnographic translation of the Rarámuri narratives about logging in the ejido Norogachi, Guachochi, compiled between 2002 and 2016 is presented. These narratives, pertaining to two particular ways of constructing history, open study pathways to question the perspective and participation of the rarámuri in regional processes of economic exploitation throughout the 20th century. In this research, the convergence and disjunction between two narratives about logging in the Sierra Tarahumara in the 20th century, derived from particular historical histories and regimes, are shown.

KEYWORDS: LOGGING, SIERRA TARAHUMARA, RARÁMURI, OTHERNESS, MODES OF EXISTENCE.

Recepción: 11 de diciembre de 2017.

Dictamen 1: 27 de julio de 2018.

Dictamen 2: 21 de agosto de 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21696/RCSL9192019974>

A finales del siglo XX, acerca de la Sierra Tarahumara, Chihuahua, México, autores como Guerrero, Reed y Vegter (1995, p. 5) reportaron que solo quedaba 0.61 por ciento de bosques originales de pino encino en una extensión de 93 560 kilómetros cuadrados, y que de 1994 a 1997 se incrementó de manera anárquica el número de aserraderos y “se dismanteló la planta industrial de los ejidos forestales, aumentando las posibilidades de corte anual [...], así como la tala ilegal”. Posteriormente, el 22 de mayo de 2004, el Reglamento de la Ley de Fomento para el Desarrollo Forestal Sustentable del Estado de Chihuahua definió la sustentabilidad como “un proceso evaluable y medible mediante criterios e indicadores de carácter ambiental, silvícola, económico y social que tienda a alcanzar una productividad óptima de los recursos forestales sin comprometer el rendimiento sostenido” (H. Congreso del Estado de Chihuahua, 2004, p. 10).

En las narrativas y en las prácticas de algunos rarámuri del ejido de Norogachi, municipio de Bocoyna, Chihuahua, los pinos (*okó*) —término que remite a los pinos de ocote o de forma genérica a los árboles— pertenecen a una red de parentesco que articula todo lo existente. El lector podrá encontrar la etnografía rarámuri sobre el cuerpo y la persona (Martínez y Guillén, 2004; Martínez Ramírez, 2010), el parentesco (Martínez, Martínez y Naranjo, 2012), la socialidad (Martínez Ramírez, 2012b) y la articulación entre distintos modos de existencia¹ en otro lugar (Martínez Ramírez, 2012a). En este artículo presento los argumentos necesarios para problematizar la definición de gobernanza ambiental pronunciada por la gobernadora rarámuri de la Ciénega de Norogachi, María Luisa Bustillos Gardea. El contexto de dicha declaración fue la promoción del proyecto, impulsado por el gobierno de México desde 2014, conocido como Tarahumara Sustentable, cuyo objetivo consiste en “mejorar la sustentabilidad de sistemas de áreas protegidas e incorporar la conservación de la biodiversidad” (Tarahumara Sustentable, s/f):

[gobernanza ambiental es] respetar a nuestros hermanos que son los árboles, los pinos; nosotros los consideramos nuestros hermanos mayores. [...] Si los pinos para nosotros los tenemos como de nuestra propia sangre también, ¿por qué? Porque beben el mismo líquido que nosotros, que en nuestro cuerpo corre, esa agua (Tarahumara Sustentable, 2016).

¹ Siguiendo de cerca de Latour (2013), por modo de existencia entiendo a los hábitats definidos por valores en disputa y por los cursos de acción que introducen la continuidad y la discontinuidad entre ellos, cognoscibles por sus efectos. Para comprender cómo un actor o una red de actores participa en distintos modos de existencia, véase Viveiros de Castro (s/f, p. 10).

A partir de dicha declaración, me pregunto ¿cómo la experiencia rarámuri sobre la explotación forestal ha llegado a convergir con las políticas de producción sustentable? En este sentido, el objetivo de este artículo es exponer y contrastar dos narrativas en torno a los procesos bajo los cuales los bosques y los pinos han llegado a ser, por un lado, recursos y productos forestales y, por otro, parientes de los rarámuri. Para lograrlo, en la primera parte de este escrito reconstruyo el marco institucional y la cronología de la explotación forestal en Chihuahua durante el siglo XX. Tomo como eje descriptivo la legislación que reguló este proceso, y como sustento tomo las revisiones históricas e historiográficas de otros autores (Aboites, 1996; Lartigue, 1983; Sariego Rodríguez, 2000; Boyer, 2015 y 2017). En la segunda parte expongo una traducción etnográfica de las narrativas rarámuri sobre la explotación forestal en el ejido de Norogachi, municipio de Guachochi, Chihuahua. Con fundamento en la etnografía recopilada entre 2002 y 2016,² en esta segunda parte me concentro en la construcción de un argumento analítico. Mi propósito es abrir vías de estudio para problematizar la perspectiva y la participación de los rarámuri en los procesos regionales de explotación económica sucedidos a lo largo del siglo XX. Las narrativas presentadas pertenecen a dos modos particulares de construir la historia. Por este motivo, la profundidad temporal difiere entre ellas. La primera inicia en el siglo XIX y se prolonga hasta el siglo XXI, mientras que la segunda articula tiempos antiguos o míticos y eventos locales sucedidos durante la segunda mitad del siglo XX.

Así, la meta de este artículo es comprender cómo, en ambas narrativas, los pinos han sido un campo de convergencia —a través de prácticas concretas como la explotación y la sustentabilidad— y al mismo tiempo un campo de disyunción, tal como lo ejemplifica el fracaso de diversos proyectos de reforestación e implantación de hortalizas documentados en Norogachi, así como de nueve organizaciones y asociaciones civiles, registradas por Ramírez Hernández (2011), en el ejido de Choguita, municipio de Guachochi.

En estas prácticas concretas³ se expresaría un vínculo que conjuntaría disyuntivamente ambas narrativas porque, a diferencia de la conjunción dialéctica y de

² Las comunidades visitadas fueron Norogachi, Creel, Choguita, Pahuichiqui, El Cuervo, Buena Vista y Tehuerichi en la Sierra Tarahumara, así como la Colonia Tarahumara en la ciudad de Chihuahua. Las entrevistas presentadas en este texto fueron realizadas con 12 personas que pertenecían a un grupo residencial en el rancho de Santa Cruz, con la finalidad de reconstruir una genealogía parental en el ejido de Norogachi.

³ Las inspiraciones teóricas para proponer el estudio de las prácticas concretas y sus efectos son la metodología empleada por Sariego Rodríguez (2000, p. 30) para analizar prácticas concretas institucionales durante cuatro décadas de indigenismo en la Sierra Tarahumara, a través de la cual examina las mediaciones entre el discurso teórico y la praxis de agentes históricos y regionales. Asimismo, la apuesta de Viveiros de Castro (s/f; 2010) por indagar en los efectos de realidades diferenciales.

la totalización vertical de contrarios, “multiplica [*sensu* Latour, 2013] el número de agentes (*agencies*) que pueblan el mundo” (Viveiros de Castro, 2010, p. 96). En consecuencia, en este texto exploro la hipótesis bajo la cual los pinos ocupan una posición de alteridad particular en cada narrativa por los efectos que sus definiciones relacionales —como recursos o como parientes— generan en otros actores (sean o no humanos). Parafraseando a Viveiros de Castro (2004, p. 6), a lo largo de este escrito demuestro que los pinos son un Otro para el otro. Sin duda, entender a los pinos como un albo de convergencia remite a las propuestas de Latour sobre los actantes, es decir, sobre aquello que actúa o que incita a ejecuciones que requieren constantes ensayos y diversas competencias (Akrich y Latour, 1992, p. 259; Latour, 2005). No obstante, la idea de comprender los objetos o a los sujetos de cada narrativa como agentes está inspirada en la importancia de focalizar nuestras reflexiones en los efectos, y no en las causas (Fujigaki, Martínez y Salazar, 2014, p. 240).

Por lo tanto, mi objetivo no es demostrar que “los pinos ya no hablan” con los hijos de mis interlocutores —expresión con la que algunos rarámuri resumían su experiencia sobre la explotación forestal—, ya que para los rarámuri de Norogachi resultaba extravagante la literalidad de esta afirmación. Por el contrario, mi meta es mostrar algunos de los efectos de la vinculación con los pinos como parientes en el contexto de la explotación forestal. Este es el motivo por el cual la entrada de este texto remite a la articulación entre las políticas de sustentabilidad y los discursos rarámuri sobre la gobernanza ambiental, ya que, desde mi perspectiva, tal articulación configura uno de los campos actuales de convergencia y divergencia entre el modo de existencia rarámuri y la economía forestal.

LOS PINOS COMO RECURSOS DE EXPLOTACIÓN Y DE PRODUCCIÓN

En la Sierra Tarahumara, como han demostrado historiadores y antropólogos especializados en el tema (Aboites, 1996; Lartigue, 1983; Sariego Rodríguez, 2000; Boyer 2015, p. 82; Boyer, 2017), la explotación forestal ha estado profundamente vinculada con el ordenamiento y con el uso prescriptivo del territorio, es decir, con los mecanismos legales e ilegales de la propiedad y con la utilización explícita o implícita estipulada para la tierra. De acuerdo con Olivos Santoyo (1997, p. 60), el primer impulso del reparto y de la explotación forestal en la Sierra Tarahumara sucedió en 1920, posterior a la instauración del Estado revolucionario, para tener su máximo auge entre 1950 y 1970 y luego decaer en 1990. A fines de esta década,

la industria maderera se incrementó de manera descontrolada, posiblemente fomentada por la reforma constitucional al artículo 27 y por su vinculación con la Ley Forestal de 1992, la cual desreguló este sector y privatizó los servicios técnicos para su explotación y comercialización. Finalmente, con la Ley de Fomento para el Desarrollo Forestal Sustentable del Estado de Chihuahua, a inicios de siglo XXI este proceso adquirió la forma de producción sustentable de recursos forestales (Zabin, 1998, pp. 401-425). La meta de este apartado es mostrar que la definición de los objetos (pinos y tierra) y de los sujetos (habitantes serranos) articulados con la explotación forestal es producto de una historia particular. En términos de Wagner (1975), la convención bajo la cual los árboles se definen como recursos sustentables y los rarámuri como detentores de una gobernanza ambiental es el resultado de un proceso de invención normalizado o naturalizado.

Como fruto de una economía global articulada al desarrollo de una economía local y regional, la explotación forestal del actual estado de Chihuahua inició a fines del siglo XIX. En 1861, el gobierno federal mexicano expidió el primer reglamento para regular el corte de árboles, el cual, junto con el decreto sobre colonización y compañías deslindadoras de 1883 y la ley sobre enajenación de terrenos baldíos de 1884, privó de tierra a miles de comunidades. Por ejemplo, el artículo 6° del Reglamento a que debe sujetarse el corte de maderas en bosques y terrenos nacionales señalaba que se debía: “Dar posición á los cortadores de madera del lugar en que han de practicar el corte, según el permiso que les haya expedido el agente respectivo” (Legislación de Terrenos Baldíos, 1885, p. 55). Este marco legal se articuló con las políticas de conservación decretadas a fines del siglo XIX en Estados Unidos. Dichas políticas buscaron acrecentar el poder de comercialización del gobierno de esta nación mediante la adquisición de tierras privadas y la promoción de mercados en México (Pisani, 1993, p. 75). El gobierno mexicano otorgó grandes concesiones para la extracción de madera al mercado estadounidense, lo que provocó sobreexplotación de los montes (Meneses Murillo, 2003; Boyer 2015, pp. 51-59).

Hacia fines del siglo XIX, los latifundios estadounidenses llegaron a cubrir aproximadamente 1 400 000 hectáreas del actual Estado de Chihuahua (Aboites, 1996, p. 119). Una particularidad de esta fase, y del siglo XX, en la que se consolidó el usufructo de estos bosques y la definición de los pinos como recursos forestales, fue el estrecho lazo entre la construcción de infraestructura ferroviaria y las zonas de extracción. Un ejemplo de esto fue la construcción del ramal de las vías de la Compañía del Ferrocarril Sierra Madre y Pacífico que cruzó de norte a sur el estado de Chihuahua, concesionada a William C. Greene en 1904 (Almada, 1970,

pp. 98-99). En 1909, las compañías declaradas en quiebra de Greene pasaron a The North Western Railway y se fusionaron con The Madera Company Limited para servirse de 1 047 760 hectáreas en un corredor que llegó hasta Cuauhtémoc (Almada, 1970, pp. 99; 148-159; Palomares Peña, 1991, p. 118; Boyer, 2017).

Durante este periodo los inversionistas buscaron la obtención de ganancias máximas a corto plazo construyendo aserraderos temporales y móviles que ejecutaron la tala rasa sobre la línea del tren. Los efectos de este proceso fueron, por una parte, la definición de los pinos como recursos maderables y económicos y, por otra, la desaparición de estos. Por ello, sugiero que la construcción de infraestructura y la deforestación de esta región son dos marcas que, por estar inscritas en el territorio, funcionan como dispositivos para rememorar esta narrativa sobre los bosques. Una expresión de esto es cómo el proceso de instalación de la infraestructura ferroviaria en la Sierra Tarahumara tipificó zonas de explotación forestal.

De acuerdo con Lartigue (1983, p. 29), el Inventario Nacional Forestal de 1965 distinguió cuatro áreas de norte a sur que correspondían geográficamente con la antigüedad de explotación. La primera, descrita arriba, corresponde a la Compañía del Ferrocarril Sierra Madre y Pacífico, y ha sido controlada por el grupo Celulosa de Chihuahua. La segunda, atravesada por el ramal sur del ferrocarril Chihuahua-Pacífico, fue explotada durante la construcción del tren Kansas City, México y Oriente hasta la estación Creel, fundada en 1907. La tercera, área en la que focalizo esta narrativa, fue una prolongación de la anterior en dirección sureste, cuya explotación inició en 1940, corresponde con la explotación de la Sierra Tarahumara vinculada con el reparto agrario. La cuarta incluye el área de Guadalupe y Calvo, región de bosques vírgenes, accesible desde Parral por medio de caminos y carreteras.⁴

La Ley Agraria de jurisdicción local en Chihuahua se expidió a fines de mayo de 1922. Al ser dirigido por la actividad forestal, el reparto agrario privilegió la forma del ejido sobre la comunidad agraria adquiriendo un carácter más redistributivo —para grupos que conformaron núcleos de población— que restitutorio —para comunidades cuya residencia era previa y comprobable a la colonización— (Olivos Santoyo, 1997, p. 60). Este sería el caso de las 145 familias pertenecientes al Banco Comercial Mexicano, actual Grupo Chihuahua, que recibieron en concesión 3 761 953 hectáreas en el estado de Chihuahua en 1966 (Vázquez Ruíz, 2004, pp.104-106;

⁴ De acuerdo con Salazar González (2009, p. 18), durante el siglo XXI podían distinguirse áreas de transformación primaria, constituida por los ejidos serranos que convertían la materia bruta en madera de rollo, y de transformación secundaria localizada en los aserraderos de propiedad privada semiurbanos que compraban la madera en rollo.

Ceceña, 2007, p. 194). En consecuencia, algunos empresarios y banqueros locales serían los actores principales del ordenamiento territorial de la Sierra Tarahumara.

Por ejemplo, luego de la Segunda Guerra Mundial, la demanda de materias primas forestales por parte de Estados Unidos se incrementó y los precios internacionales se elevaron, con lo cual se intensificó la explotación. Como respuesta legislativa, en 1952 se decretó una veda sobre la línea del ferrocarril desde San Juanito hasta Creel. A la par, como una estrategia de los empresarios locales para cumplir con la legislación sin afectar sus inversiones, el gobierno estatal otorgó una concesión por cincuenta años a la empresa Ciudad Anáhuac, del Grupo Comercial Mexicano. Así, durante casi treinta años esta legislación promovió el reparto agrario más allá de la línea del ferrocarril. En este proceso, los integrantes del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT), organismo dependiente del Instituto Nacional Indigenista (INI), serían los responsables de la organización de los ejidos como unidades de explotación y venta, así como mediadores con las empresas privadas.

Para Sariego Rodríguez (2008b, p. 241), uno de los investigadores más destacados sobre la explotación minera y forestal en Chihuahua, la política indigenista en la Sierra Tarahumara tuvo dos etapas. La primera, de 1952 a 1972, estuvo regida por el principio de la acción integral. La segunda, de 1972 a 1990, fue resultado de las políticas sectoriales del gobierno federal. Durante la década de 1950, el INI implementó el programa Utopía de la Tarahumara Forestal, cuya meta era integrar a los ejidos en la economía regional mediante la capitalización de estos. Luego de un proyecto piloto en el ejido de Cusárare, donde el INI cubrió los costos de la instalación del aserradero, la maquinaria, la administración y la comercialización, su aplicación regional fue cancelada por falta de fondos estatales (Boyer, 2015, pp. 183-187). Durante las siguientes dos décadas, el INI implementó el uso forestal por financiamiento o maquila y fungió como mediador entre los ejidos rarámuri y las empresas privadas. Los ejidos aportaban las materias primas y el INI realizaba estudios dasonómicos y supervisaba la correcta reinversión de las utilidades siguiendo el modelo indigenista de desarrollo (escuelas, dispensarios médicos, ganado, caminos, etcétera) (Sariego Rodríguez, 2008a, pp.89-90). En este proceso, los rarámuri vinculados con la explotación forestal fueron definidos como ejidatarios y como empresarios, condicionando su capacidad de acción concreta. Por ejemplo, a fines de 1970, estos ejidatarios eran definidos como vendedores de mercancías y sujetos de crédito (Lartigue, 1983, p. 80), para posteriormente ocupar posiciones como indígenas, mestizos, campesinos desposeídos, ejidatarios rentistas y, finalmente, empresarios vendedores de mercancías.

En el marco del indigenismo participativo, en 1972 se creó la corporación

paraestatal Productos Forestales de la Tarahumara (PROFORTARAH). Su objetivo fue racionalizar la explotación de 3.7 millones de hectáreas por medio de contratos de asociación en participación entre los ejidos y las empresas privadas (Boyer, 2015, pp. 212 y 216). Como tutor de los ejidos, esta paraestatal coordinó la industria maderera ejidal revisando contratos anuales, regulando precios y realizando proyectos de desarrollo (Lartigue, 1983, p. 120; Brouzès, 1998, p. 475). En sus 17 años de operación, la PROFORTARAH “subordinó los intereses de los ejidatarios indígenas a la lógica paternalista de una empresa pública y [...] propició una explotación desmedida del bosque otorgando permisos sin control” (Sariego Rodríguez, 2008a, p. 92). En 1988 fue liquidada, y un año después sus activos se traspasaron a la Asociación Rural de Interés Colectivo General Felipe Ángeles (Sariego Rodríguez, 2008a, p. 92).

El último proyecto de explotación forestal del siglo XX fue el Programa de Desarrollo Forestal Chihuahua-Durango, financiado conjuntamente por el gobierno federal y el Banco Mundial, vigente entre 1989 y 1993. No pasó la fase de preoperación, pues los estudios financieros, de impacto ambiental y cultural concluyeron que esta propuesta perjudicaría a los productores ejidales indígenas. La reforma inició con la reestructuración impuesta por el Fondo Monetario Internacional (FMI) en 1983, incluyendo las condiciones para instituir el libre mercado. El ingreso a los tratados NAFTA (North American Free Trade Agreement) y GATT (General Agreement on Tariffs and Trade) coincidió con el fin de las concesiones reguladas por organismos paraestatales. El esquema vertical de la PROFORTARAH fue reemplazado por un sistema caótico y atomizado de firmas privadas. Así, para 1996, todas las paraestatales habían sido privatizadas (Weaver, 1996, pp. 37-68).

El ejido de Norogachi es un ejemplo del funcionamiento de una empresa ejidal forestal. Conformado por población autodefinida como rarámuri y mestiza, fue creado el 12 de julio de 1929 por resolución presidencial de Emilio Portes Gil por concepto de dotación a un núcleo de población y los derechos fueron ejecutados parcialmente en mayo de 1981 beneficiando a 1165 ejidatarios (Reglamento Interno del Ejido de Norogachi, 2001). En 2001, la mayor parte del ejido era potencialmente una fuente de recursos maderables (Reglamento Interno del Ejido de Norogachi, 2001). Todos los ejidatarios tenían derecho preferencial para trabajar dentro de esta empresa ejidal percibiendo un pago justo y equitativo que redistribuyera las ganancias totales. En la base de elaboración del presupuesto de 2001 y en el detalle de trabajo de 2003, los sueldos oscilaban entre los cinco pesos (00/100 m.n.) y los ochocientos pesos (00/100 m.n.) por quincena, mientras que el reparto de utilidades

anuales correspondía a tres mil cuatrocientos treinta tres pesos (47/100 m.n.) por ejidatario. Las relaciones laborales de esta empresa estaban mediadas por lo que Navarrete (2015, p. 176) ha definido como ciudadanía étnica jerarquizada, es decir, por aquella que ha sido prefijada a partir de la cultura y la identidad del grupo dominante y que ha fungido como una técnica de inclusión condicionada bajo la forma de una ciudadanía recortada y de segunda clase (véase Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 57 y 60, y Kelly Luciani, 2016, para los casos de Bolivia y Venezuela). Desde la década de los veinte del siglo pasado, hablar, leer y escribir español fueron prescripciones tácitas para acceder a la administración y a la toma de decisiones de esta empresa ejidal, hecho que cuestionaría el papel de aquellos que el Estado mexicano califica como indígenas en el proceso de deforestación de la Sierra Tarahumara.

En resumen, desde el marco institucional que registró la explotación forestal en la Sierra Tarahumara, las prácticas concretas que definieron a los pinos como recursos fueron: 1) el ordenamiento territorial, es decir, las formas de posesión y el uso prescrito de la tierra orientados por el establecimiento y el desarrollo de una economía global y su articulación con una economía regional y local, y 2) la construcción de infraestructura ferroviaria y forestal que delimitó zonas de producción, y que en el presente opera como una marca territorial de la narrativa expuesta. Así, a lo largo de un siglo, estas prácticas crearon una convención (Wagner, 1975) sobre la producción forestal sustentable. Este proceso de convencionalización también modificó la conceptualización de la población serrana y de los lugares que esta habita, como sería el caso de la clasificación de los rarámuri como empresarios y de las empresas ejidales que deben administrar, o bien como productores forestales sustentables o gestores de una gobernanza ambiental. Desde la narrativa rarámuri, este proceso de explotación tuvo efectos diferentes.

LOS PINOS COMO PARIENTES

Las narrativas de los rarámuri de Norogachi sobre la explotación forestal en la Sierra Tarahumara podrían resumirse en dos registros que, siguiendo a Strathern (2014, p. 350), he denominado momentos etnográficos. Con esta herramienta metodológica, esta autora reformuló el vínculo que pretendía separar dos momentos de producción de conocimiento: el trabajo de campo y la escritura. Sin embargo, ambos campos se producen mutuamente al conjugar aquello que es entendido (lo que es observado en el momento de la observación) con la necesidad de entender (lo que es observado

en el momento del análisis), tal como muestro a lo largo de este artículo.

Los dos momentos etnográficos que analizaré fueron creados por Carlos González,⁵ un hombre rarámuri que en 2008 tenía aproximadamente sesenta y ocho años de edad. Primero, Carlos resumiría la historia local indicando que “un día los mestizos (*chabochi*) nos compraron las tierras con pisto (alcohol destilado) por un peso y nosotros empezamos a trabajar para ellos y la tierra ya no era nuestra”, para luego describir el impacto del ordenamiento ejidal: “Cuando llegó el ejido, la cosa empezó a cambiar porque se fue acabando el bosque, lo tumbaron todo [...] A la gente nunca le preguntaron si estaba o no de acuerdo. Se suponía que todos iban a ganar. [...] Los que primero cortaron los árboles no eran rarámuri, eran gente que venía siguiendo los pinos. Luego se quedaron y compraron tierras” (C. González, comunicación personal, abril de 2008). Para el segundo momento etnográfico, Carlos eligió otra forma para responder a mi cuestionamiento sobre “qué había sucedido con los pinos”. Me miró triste y susurrando dijo “esto es lo que quieres entender”; acto seguido señaló el cortejo fúnebre de su nieto que arribaba a su casa, asesinado hacía pocos días en Guachochi, localidad que para 2010 contaba con aproximadamente 14 000 habitantes (Secretaría de Desarrollo Social, 2013).

Para traducir la lógica que articula ambas respuestas y, a través de ella, el modo de existencia al que remite, desarrollaré brevemente tres argumentos con la finalidad de mostrar que en esta narrativa los pinos pertenecen a una red parental que, como premisa, ha definido algunas de las prácticas concretas de los rarámuri. Primero, destacaré el uso del alcohol y del engaño para ejemplificar los mecanismos que incentivaron a los rarámuri a participar en la explotación forestal; ambos tópicos se reiteran en estos y otros relatos dedicados a los saberes antiguos que expresan un autorreconocimiento en la producción de la acción. Segundo, a partir de la frase “los pinos ya no hablan con nuestros hijos”, enlazaré dicho autorreconocimiento con el sistema de parentesco amplificado que vincula a los rarámuri, a Onorúame, a los pinos, a los mestizos locales y a los mexicanos y extranjeros promotores de la explotación forestal. Por último, presentaré algunos de los efectos de este proceso que, conceptualizados y experimentados como “una pérdida de almas”, se manifestarían en la migración y en la muerte potencial de los jóvenes.

Motivos y reconocimiento de la participación en la explotación forestal

⁵ Con excepción de María Luisa Bustillos, personaje público, he cambiado los nombres de las personas entrevistadas.

“Emborrachaban con pisto a la gente y luego les compraban la tierra. Y ahora quieren sembrar pinos, pero ya no se puede porque ya no hay tierra, la tierra se la llevó el agua, solo quedó la laja” (C. González, comunicación personal, abril de 2008). Carlos González insistía, al igual que otros de mis interlocutores, en cómo el alcohol fue utilizado en una técnica de engaño para perder la tierra y, por lo tanto, para ejecutar la explotación forestal. Para los rarámuri de Norogachi, la vinculación entre el ordenamiento territorial y la deforestación era evidente, tal como sus declaraciones lo demuestran. Sobre esta técnica de engaño, Claudia López afirmaba que “cuando metieron el aserradero [...] Todos pensaban que iban a tener trabajo, pero luego ya se dieron cuenta que solo unos pocos podían trabajar ahí, y así tumbaron el bosque” (C. López, comunicación personal, abril de 2008).

En general, las técnicas narrativas de estos relatos pertenecen a una tradición oral y escrita que ha sido codenominada mitología o saberes antiguos (*kite amachíala kiya nirúami*) por los rarámuri enunciadore y por los académicos e investigadores encargados de estabilizarla en la escritura. Fruto de estos enlaces intelectuales, esta mitología difiere de las condiciones de producción y transmisión de la palabra entre los propios rarámuri. En otro trabajo demostré que, en estos relatos mitológicos, el olvido, la embriaguez y la participación en otros modos de existencia tenían dos efectos. Por un lado, actuar con equívocos hacia Onorúame y, por otro, transformar y al mismo tiempo conformar “el hacer colectivo de los rarámuri” mediante las sanciones que sufrían las generaciones responsables de dichos equívocos y que aprendían las subsecuentes a manera de enseñanza. El verbo *we’kabama* remite al olvido y al equívoco; *we’kábonama* a un estado de extravío, pérdida espacial, equívoco u olvido provocado por otro. Estos conceptos están relacionados con el camino, ya que si se desconocen los senderos o se toma el rumbo equivocado, es posible perderse (Brambila, 1976, p. 590); tal como en los relatos míticos los rarámuri parecen perder el camino colectivo que fue otorgado por Onorúame, denominado *anayawári boé* (literalmente traducido como el camino de los antepasados o la costumbre) (Martínez Ramírez, 2012a, p. 274).

En uno de estos mitos (narrado por José Felipe Ramiro, cit. en Gardea y Chávez 1998, pp. 20-23), durante la primera existencia, los rarámuri se embriagaron sin ofrecer una bebida producto del trabajo conjunto (*batári* o teswino, cerveza de maíz) a Onorúame, olvidando una forma colectiva de hacer que les permitía ser rarámuri. A partir de este suceso y después de provocar un diluvio o una inundación de agua hirviente, cuyas marcas en el presente serían las huellas petrificadas de los animales, Onorúame otorgó las semillas para la agricultura. En la segunda existencia, los

hijos de los dos niños que sobrevivieron a este diluvio cohabitaron con gigantes y los integraron a su forma de vida, es decir, los rarámuri eligieron actuar como ellos. Así, el Sol, Onorúame, bajó cerca de la tierra y quemó a los antiguos o *anayawári* y, para que las generaciones venideras no olvidaran que esta era una forma equívoca de actuar, quedaron marcas de humo en las cuevas, muertos y carbón.

Advierto que, como indicó Vilaça (2011, p. 7) para el caso wari' en Amazonas, la articulación entre estas técnicas narrativas es lógica y pragmática, antes que histórica, esto es: “Mito y evento se relacionan porque son estructuralmente similares, y no porque el evento sea confundido con el episodio mítico”. Por ello, lo relevante de la articulación entre ambas narrativas es que, tanto en los relatos míticos como en aquellos que describen la explotación forestal, los procesos desencadenados son producto de la acción de los rarámuri y de su interacción con otros modos de existencia. Esto es significativo para el argumento de este artículo porque, en la narrativa de los rarámuri de Norogachi, los promotores de la explotación forestal motivaron —a través del alcohol y del engaño— el olvido y los equívocos que generaron su participación en este proceso. El autorreconocimiento de las elecciones y de la participación tenía dos efectos en estas narrativas. Primero, los rarámuri se otorgaban un papel como actores colectivos e individuales, lo cual los posicionaba como productores de su historia y de su forma de vida. Segundo, los rarámuri reconocían su responsabilidad en los cambios posteriores a su intervención en la explotación forestal.

Por último, el territorio, denominado *wichimoba* o literalmente la piel del mundo, opera en esta narrativa explícitamente como un espacio de registro. En este sentido, los caminos de terracería, las carreteras y las vías del tren que conectaban los espacios de corte de árboles, los aserraderos y los lugares para procesar madera pertenecen a las marcas que, junto con las huellas de los animales, las piedras y las cuevas de los antiguos, recuerdan a los rarámuri cómo hacer el camino colectivo y cómo no olvidar ni equivocarse en sus actos con Onorúame. Colaborar con las empresas ejidales y relacionarse con los pinos como recursos forestales y mercantiles implicó para los rarámuri participar en la forma de vida mestiza, por ejemplo, a través de la educación administrada por una orden religiosa católica en el internado de este pueblo o mediante los vínculos entablados con agentes gubernamentales y no gubernamentales. En este sentido, las marcas de la explotación forestal sobre el territorio son un punto de convergencia entre las dos narrativas contrastadas en este artículo.

“Los pinos ya no les hablan a nuestros hijos”:

Parentesco y reconocimiento de la acción

En 2008, al cuestionar sobre el proceso de explotación del bosque, Carlos González respondió en español: “los pinos ya no les hablan a nuestros hijos” (C. González, comunicación personal, abril de 2008). Esta frase fue recurrente para describir el vínculo entre los rarámuri y los pinos, tal como lo corrobora la declaración supracitada de María Luisa Bustillos de 2016 sobre gobernanza ambiental. Incluso, algunos rarámuri como Amelia López afirmaban que “cuando andas por el monte, cuando vas sola caminado, se escuchan voces, dicen que son los pinos” (Martínez y Guillén 2004, p. 138). Una de las metas de mi argumento es examinar los efectos de la relación entre el parentesco y el acto de hablar, y no sus causas, lo cual implicaría dilucidar aquello que es el habla y la palabra para los rarámuri desde otra perspectiva metodológica (Rodríguez López, 2017; Bonfiglioli, 2005; Merrill, 1992). Por lo tanto, para traducir etnográficamente la conceptualización y la experiencia de la frase “los pinos ya no les hablan a nuestros hijos” enfocaré mi argumento en las formas concretas en que los rarámuri entablaban una relación parental con los pinos, así como en sus efectos. Para ejemplificar esto describiré el caso de Carlos González.

Carlos, al igual que otros rarámuri del ejido de Norogachi, como testigo, participó gradualmente en la explotación forestal de la región: “Antes había mucho bosque y muchos encinos. En ese tiempo no había ejidos. [...] Primero pusieron un aserradero para Sikirichi y otros en la Cieneguita. Luego pusieron el de Norogachi” (C. González, comunicación personal, abril de 2004). Como señaló María Luisa Bustillos Gardea, el trato con todos los pinos, árboles y plantas medicinales implica cortarlos de “manera razonable”, es decir, “solamente cortamos lo necesario. Las plantas medicinales, cuando cortamos esas plantas que nos apoyan como medicina en nuestras enfermedades, en primer lugar, le pedimos permiso para ser arrancado una hoja, un tallo” (Tarahumara Sustentable, 2016). En consecuencia y partiendo de la premisa bajo la cual los rarámuri se relacionarían con los pinos tal como lo harían con un pariente —es decir, con normas de cortesía o de cuidado concretas—,⁶ propongo que al participar en el proceso de explotación tal como hacían los mestizos locales, los rarámuri de Norogachi trataron a los pinos como

⁶ Las personas entrevistadas utilizaban los términos *tibúma*, *tibúroma*, *tibútima* para describir el modo adecuado de entablar las relaciones parentales. Agradezco a uno de los dictaminadores o dictaminadoras de este artículo por señalar que estos verbos refieren al cuidado concreto de objetos, personas y animales. Otros verbos utilizados para referirse al cuidado, como una idea genérica de cortesía, son *yema* (cuidar) y *yeka* (cuidando).

recursos económicos y maderables, es decir, de maneras equívocas como marcar, cortar y transportar los pinos. Pese a ser provocado mediante el pisto (alcohol) y el engaño de algunos promotores de la explotación forestal, estas formas de actuar eran reconocidas por parte de estos rarámuri como una elección; hecho que, al igual que en otras ocasiones, provocó cambios en las formas de hacer como rarámuri y, por lo tanto, en la relación mantenida con Onorúame.

Para dar cuenta del porqué la modificación de las normas de cortesía o de cuidado de un vínculo (en este caso, entre rarámuri y los pinos) afectaría otro lazo parental (como el de los rarámuri y Onorúame), sumaré a mi argumento la dilucidación del “sistema de tres términos” del parentesco rarámuri que he analizado en otro lugar (Martínez, Martínez y Naranjo, 2012, pp. 331-335). Este sistema de referencia articula generaciones alternadas en el tiempo a través de términos recíprocos, los cuales son definidos por el género del pariente de la generación intermedia que funge como bisagra entre ambos egos correferidos y que, al no pertenecer a la terminología, funciona como un tipo de “tercero excluido”. Uno de los ejemplos más representativos es la terminología entre aquellos parientes que bajo nuestro sistema serían traducidos como abuelos y nietos, y que incluso los rarámuri, siguiendo la lógica de la reciprocidad, homologan como “abuelitos” al hablar en español. De tal manera que si el vínculo o tercero excluido es el padre y el ego es su padre o su hijo, en la terminología recíproca será *ochípari*; si el vínculo es el padre y el ego es su madre o su hija, en la terminología recíproca será *akáchuri*; si el vínculo es la madre y el ego es el padre o su hijo, en la terminología recíproca será *apalóchi*; finalmente, si el vínculo es la madre y el ego es la madre o la hija, en la terminología recíproca será *ú'sú*.

Como señaló Wagner (1977, p. 5), las terminologías de parentesco no son sinónimos de las relaciones sociales, y solo pueden entenderse en la diacronía y en su ejecución. De tal forma que esta terminología sería una guía de acción, antes que una estructura prescriptiva. En la vida cotidiana, las relaciones entre abuelos y nietos eran cercanas e intensas, ya que, de acuerdo con mis observaciones en campo, una de las condiciones para transmitir el conocimiento y “llegar a hacer como un buen rarámuri”, como afirmaban los viejos rarámuri con los que conversé, consistía en consolidar este vínculo a través de compartir la residencia y la crianza. Para los rarámuri de Norogachi, esto era entendido y experimentado como un proceso de maduración de las almas.

Cada rarámuri tiene un cuerpo que, como ha descrito Merrill (1992) para la región de Rejogochi, es habitado como una casa por un conjunto de almas organizadas a partir de relaciones de autoridad (políticas o rituales), vínculos de

parentesco colateral o filial; o como en Norogachi, está habitado por una sola alma que se fragmenta.⁷ Las almas crecen y maduran a la par del cuerpo. Los padres y en particular los(as) abuelos(as) paternos y maternos, así como los *mayoras* (personas especializadas en otorgar consejo a los infantes y a las mujeres), estarán encargados de su correcta maduración. En este proceso, los consejos guiarán a las almas hacia el camino conjunto que todo rarámuri deberá recorrer, esto es, hacia un modo de existencia colectivo que está inscrito en el *anayáwari boé* (sobre la noción de persona en la región del alto río Conchos, véase Rodríguez López, 2017).

Por este motivo, aquellos infantes que crecían fuera de la Sierra Tarahumara y ajenos a estas redes parentales corrían el riesgo de participar desmesuradamente en la forma de vida mestiza y, en consecuencia, de no alcanzar el crecimiento adecuado de sus almas. Por ello, durante el periodo vacacional, algunas de las hijas de Carlos que residían en la ciudad de Chihuahua enviaban a sus hijos con los abuelos con la finalidad de que aprendieran a “ser buenos rarámuri”, tal como declaró Carlos. Así, las acciones y las decisiones de los padres y de las madres, esto es, de los terceros excluidos, resultaban imprescindibles para el establecimiento y el desarrollo de las relaciones recíprocas que entrelazaban abuelos y nietos. Por lo tanto, al igual que en los mitos revisados, las acciones de una generación impactan en la generación subsecuente por su vínculo con otros parientes.

Siguiendo esta línea de pensamiento, este sistema de tres términos explica por qué, al tratar a los pinos como recursos económicos y maderables, fue impactado el vínculo con Onorúame, El-que-es-padre. Uno de los fundamentos del sistema rarámuri de parentesco que articula todo lo existente son las relaciones de filiación que definen los vínculos entre colaterales. De tal modo que “los parientes”, término utilizado en español por los rarámuri de Norogachi para describir a los *íijimára*,⁸ son aquellos que, como explicó Lupe Gómez en 2012, “son creados de la misma manera”. Por ejemplo, el vínculo de colateralidad, así como las diferencias corporales y morales, entre los rarámuri y los mestizos deriva de su filiación con Onorúame, Eyerúame (la-que-es-madre) y el Diablo. En este sentido, si los rarámuri

⁷ Los términos para hablar del cuerpo son variables regional y localmente; destacan *sápára* (carne y cuerpo), documentado en Rejogochi por Merrill (1992, pp. 138-141), y *repokára* en el área de Norogachi (Martínez y Guillén, 2004, p. 103).

⁸ Siguiendo a la lingüista Bianca Islas (comunicación personal, 2010), D. Brambila (1976, p. 473) traduce *íijimá* como pariente, y puede marcarse con la posesión *-ra* o derivarse en: a) *íijima-ma*, ‘formar familia’ (pariente-fut:sg), b) *íijima-ta-ma*, ‘emparentar’ (pariente-caus-fut:sg), c) *íijim-é-ame*, ‘el que tiene hermano o pariente’ (pariente-tener-ptcp) (abreviaturas lingüísticas de las marcas gramaticales: caus=causativo, fut=futuro, nmlz=nominalizador, pos=posesión, sg=singular). En el primer caso, Brambila traduce el acto de conformar una pareja por el concepto de familia; en el segundo, se refiere a cualquier pariente, y en el tercero, a los colaterales de un ego.

son parientes de los pinos es porque todos los existentes creados por Onorúame comparten un vínculo de filiación, hecho que se expresa en el trato cuidadoso que deben tener con ellos. En este contexto, tratar de forma equívoca a los pinos impactó el vínculo mantenido entre los rarámuri y Onorúame.

De acuerdo con la narrativa expuesta, este equívoco fue provocado por un pariente que en Norogachi es definido como primo o cuñado, como los mestizos o *chabochi* son llamados en la vida cotidiana y como son ubicados en el parentesco por su vinculación con el Diablo, quien sería su padre; esto es, hermano de Onorúame y tío de los rarámuri. Siguiendo la lógica de la narrativa mítica e histórica, una vez impactada la relación con Onorúame, uno de los efectos esperados era que las acciones acometidas durante la explotación forestal, y de las cuales se responsabilizaban los viejos rarámuri, fueran reparadas por sus nietos. Si bien, el vínculo entre los viejos y Onorúame fue perturbado temporalmente y restaurado, puesto que aún continúan haciendo y siendo como rarámuri (en los rituales, en los caminos cotidianos, en las palabras, en los cuerpos, etcétera); entre los pinos, Onorúame y sus nietos, estos lazos parentales se transformaron a tal grado que, como declaró Carlos, “los pinos ya no les hablan a nuestros hijos”.

“Pérdida de almas”, migración y muerte

Al igual que el resto de mis interlocutores, Guadalupe González, hijo de Carlos, describió uno de los efectos de este proceso de explotación forestal de la siguiente manera: “un día, la tierra ya no alcanzaba para darle a nuestros hijos, ya se acabó” (G. González, comunicación personal, noviembre de 2004). Al articular esta y otras afirmaciones con un estudio de parentesco realizado entre 2008 y 2009 en el ejido de Norogachi (Martínez, Martínez y Naranjo, 2012), comprobamos que a lo largo de cuatro generaciones, tomando como referencia temporal la fundación del rancho de origen (Santa Cruz) a principios del siglo XX, la herencia de la tierra adquirió la forma de un embudo.

En la primera y la segunda generaciones, posiblemente con la instauración del sistema de propiedad ejidal en 1929, los(as) hijos(as) mayores se desplazaron hacia otros ranchos como Kochérare y Casa Blanca. A partir de la tercera generación, quizá en 1980, al aplicarse los derechos ejidales, se intensificó la fragmentación y el uso de la tierra, así como la migración. En la segunda generación, y siguiendo la narrativa de Carlos González, posiblemente hacia 1950, los aserraderos se instalaron en la región y sus colaterales comenzaron a residir en el pueblo de Norogachi. En

paralelo y durante las siguientes dos décadas, los primeros integrantes de la tercera generación participaron en un proceso de escolarización en internados religiosos y en instituciones de nivel medio superior y superior del estado en Chihuahua, y llegaron a ser religiosos, funcionarios de gobierno y profesores. Los(as) hijos(as) menores que por elección no participaron en esta escolarización serían los dueños de las tierras. Durante 1980, con el decaimiento del proceso forestal, esta lógica se invirtió. Los(as) hijos(as) mayores de la tercera generación, es decir, descendientes de los(as) hijos(as) menores de la segunda generación, heredaron las tierras. Los menores accedieron a estudios escolares y migraron a centros urbanos para trabajar en labores de construcción y limpieza doméstica. Algunos de ellos llegaron a ser funcionarios públicos vinculados con la administración estatal y profesores. Finalmente, después de 1990, los miembros de la cuarta generación accedieron a la educación escolar y la migración se intensificó.⁹ En un balance estadístico, para 2008, de 495 personas registradas en la carta genealógica, 249 (50.30 por ciento) residían en el ejido de Norogachi, 129 (26.06 por ciento) en ciudades dentro del estado de Chihuahua y 13 (2.6 por ciento) en otros ejidos de la sierra. Finalmente, 104 (21.01 por ciento) correspondían al rubro “no identificado”, y probablemente eran migrantes, puesto que esta práctica, experimentada como distancia espacial o moral, era un diacrítico para dejar de ser reconocido como un pariente, junto con la muerte y el matrimonio interétnico.

Desde la perspectiva de aquellos que permanecían en la sierra a inicios del siglo XXI, salir del rancho, del pueblo y de la Sierra Tarahumara implicaba dejar de hacer y, por lo tanto, de ser rarámuri. Los límites del parentesco se construían a partir de un hacer conjunto que, como he destacado, era sincrónico y diacrónico, así como articulador de las elecciones individuales y de la acción colectiva. Por tal motivo, la migración era experimentada simultáneamente como una elección personal y como un efecto de las transformaciones en la red parental que describí, hecho que implicaba el reconocimiento individual y colectivo en la producción de la agencia. En consecuencia, la decisión de migrar, de participar en la forma de vida mestiza y la muerte del nieto de Carlos eran productos de la elección del nieto, basada en su autonomía e individualidad, fomentada por los rarámuri a lo largo de la construcción de cada persona (Martínez y Fujigaki Lares, 2014), así

⁹ Morales Muñoz (2014, pp. 100-108) documentó el crecimiento de la población rarámuri en la ciudad de Chihuahua de 1940 a 2009. Para 2005, se contaba con ocho asentamientos donde residían 1 880 rarámuri, aproximadamente 37 por ciento de los 5 090 residentes indígenas en dicha ciudad documentados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

como efecto de resoluciones parentales y de sus impactos en otras relaciones con los pinos, Onorúame y los no rarámuri, a lo largo de casi cien años.

Recapitulando, desde la narrativa rarámuri, el proceso de explotación forestal en la Sierra Tarahumara durante el siglo XX se explicaba a partir de la vinculación de las motivaciones producidas *por* otros (engaño y alcohol) con los efectos provocados *en* otros (cambio de relación con los pinos, ruptura de lazos de parentesco y pérdida de almas) (un caso similar de la producción de la acción fue analizado por Magazine [2015] entre los habitantes de Tepetlaoxtoc, Texcoco). Así, los rarámuri reconocían su papel como agentes en el proceso de explotación forestal, hecho que les otorgaba una posición como productores de su historia y de su forma de vida. Al articular la producción de la acción con la conformación de la persona rarámuri y la lógica relacional del parentesco, este reconocimiento de la acción se expresaba en las marcas en el territorio que registraban de su participación en la forma de vida no rarámuri (caminos, vías del tren, deforestación, etcétera), en la erosión de las tierras, en la migración, en la transformación de los vínculos parentales entre los pinos, Onorúame y sus descendientes. En este sentido, para estos rarámuri, el deterioro ambiental no se circunscribía al desgaste de las tierras o a la deforestación. Para ellos, el problema se expresaba en la “pérdida de almas rarámuri”, es decir, en la transformación de las relaciones parentales que modificaban las condiciones para hacer y ser un buen rarámuri, por lo tanto, para seguir el camino colectivo de los antepasados o la costumbre.

LOS PINOS COMO LA EXPRESIÓN DE UNA CONVERGENCIA DISYUNTIVA. REFLEXIÓN FINAL

El objetivo de este artículo ha sido mostrar la convergencia y la disyunción entre dos narrativas sobre la explotación forestal en la Sierra Tarahumara a lo largo del siglo XX tomando como eje analítico la construcción histórica de los pinos; por un lado, la contenida en el marco institucional bajo el cual los pinos han llegado a ser recursos forestales y económicos y, por otro, la de algunos rarámuri del ejido de Norogachi, en donde los pinos también serían parientes. Inspirada en la posibilidad de explorar los regímenes de alteridad de otros pueblos, propuesta por Viveiros de Castro (2004, p. 6), una de las metas de este trabajo consistió en mostrar que los pinos pueden ocupar distintas posiciones de otredad. En otros términos, sea como objetos (recursos) o como sujetos (parientes), los pinos se articulan con prácticas

concretas (la transportación no rarámuri o el cuidado parental rarámuri), así como con sus efectos (la deforestación o la pérdida de almas). En ambos casos, cada posición de alteridad es el producto de historias y regímenes históricos particulares, como lo ha demostrado Navarrete (2016a y 2016b) en distintos trabajos y para otros casos. Con esto he resaltado cómo los pinos son un Otro para el otro (sea no rarámuri o rarámuri) y demostraría que pertenecen conceptual y pragmáticamente a modos de existencia diferenciales.

Estos modos de existencia han convergido a lo largo del siglo XX en el proceso de explotación forestal, por ejemplo, en la ejecución de prácticas como el corte y la tala, en la que han participado los rarámuri, y cuyos registros territoriales sobre el ejido y el *wichimoba* comparten los no rarámuri y los rarámuri. Como expuse, la conceptualización y la experiencia de dicha participación e improntas son distintas y, en consecuencia, estas serían también manifestaciones de disyunción.

Como señalé en la entrada de este artículo, las disyunciones entre los modos de existencia a las que remiten estas narrativas también se han manifestado en la imposibilidad de implantar proyectos de reforestación, así como en la traducción que María Luisa Bustillos Gardea elaboró sobre la gobernanza ambiental y su falta de correspondencia en las definiciones propuestas por el Reglamento de la Ley de Fomento para el Desarrollo Forestal Sustentable del Estado de Chihuahua en 2004. A partir de la narrativa presentada en este texto, propuse que una de las razones de estas disyuntivas radicaba en que el desgaste de los suelos y la deforestación, así como la migración de la descendencia de los rarámuri, eran conceptualizados y experimentados como efectos, y no como causas, de este proceso de explotación forestal. Las causas rarámuri residían en las rupturas y las transformaciones de los vínculos parentales provocadas por participar en la forma de vida de otros modos de existencia. Por ello, durante la primera década del siglo XXI, al preguntar a los rarámuri de Norogachi cuáles son sus apuestas para resolver algunos de los efectos de este proceso, afirmaron: “que ustedes sean mejores personas y que estén mejor con Onorúame” (A. Sánchez, comunicación personal, abril de 2008). Apuntando a la práctica concreta, los rarámuri de Norogachi afirmaban contundentemente: “si plantamos un pino, ustedes lo van a cortar otra vez” (C. González, comunicación personal, abril de 2004).

En conclusión, el fin último de exponer estas narrativas ha sido generar un marco para observar dos modos de existencia con imaginaciones y apuestas políticas distintas sobre el proceso, los efectos y las posibles soluciones a la explotación forestal del siglo XX y el siglo XXI en la Sierra Tarahumara. Tomando como punto de partida los

efectos pragmáticos, considerar conceptual y políticamente que los pinos son recursos y son parientes podría enriquecer la comprensión del vínculo entablado entre los pueblos denominados y autodenominados indígenas y el Estado-nación a lo largo de los siglos XX y XXI. Por ello, en este marco cabe preguntarse ¿cuál es la articulación entre la comprensión rarámuri del vínculo Onorúame, las acciones concretas del Estado mexicano y, particularmente, la transformación en la conceptualización y la práctica de la posesión del agua y de la tierra durante el siglo XX? Así, desde la perspectiva de estos pueblos, es factible aportar a la discusión planteada por Fujigaki Lares (2017) para la Sierra Tarahumara y por Boege Schmidt (2008) para todo el país sobre la correspondencia entre diversidad cultural, ecológica y genética, así como sobre el papel de los indígenas en la reproducción y mantenimiento de la biota.

BIBLIOGRAFÍA

- ABOITES, L. (1996). *Breve historia de Chihuahua*. Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México.
- AKRICH, M., y Latour, B. (1992). A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies. En W. E. Bijker y J. Law (eds.). *Shaping Technology/Building Society. Studies in Sociotechnical Change* (pp. 259-264). Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos: MIT Press.
- ALMADA, F. R. (1970). *El ferrocarril de Chihuahua al Pacífico*. Distrito Federal, México: Editorial Libros de México.
- BOEGE SCHMIDT, E. (2008). *Hacia la conservación in situ de la biodiversidad en los territorios indígenas*. Distrito Federal, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- BONFIGLIOLI, C. (2005). *Jíkuri sepawa'ame* (La “raspa de peyote”): Una danza de curación en la sierra Tarahumara. *Anales de Antropología*, 39(II):151-188. DOI: 10.22201/ii.24486221e.2005.2.9970.
- BOYER, C. R. (2015). *Political landscapes. Forest, conservation, and community in Mexico*. Durham, Carolina del Norte, Estados Unidos: Duke University Press.
- BOYER, C. R. (2017). Tierras híbridas. Ferrocarriles, comunidades rarámuris y la mercantilización de los bosques chihuahuenses (1900-1910). En A. Escobar Ohmstede, Z. Trejo Contreras y J. A. Rangel Silva (coords.). *El mundo rural mexicano en la transición del siglo XIX al siglo XX* (pp. 297-313). Distrito Federal, México: Ediciones de la Casa Chata.

- BRAMBILA, D. (1976). *Diccionario rarámuri-castellano (tarahumar)*. Distrito Federal, México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- BROUZÈS, F. (1998). Las políticas indigenistas y el trabajo en el mundo rarámuri. En J. L. Sariego Rodríguez (coord.). *Historia general de Chihuahua V. Periodo contemporáneo. Primera Parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX* (pp. 459-513). Chihuahua, Chihuahua, México: Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Escuela Nacional de Antropología e Historia de Chihuahua.
- CECEÑA, J. L. (2007). *La nación mexicana frente a los monopolios*. Distrito Federal, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas, El Colegio de Sinaloa, Siglo XXI Editores.
- FUJIGAKI LARES, J. A. (2017). *Sostener el mundo en el antropoceno. La ecología cosmológica de los rarámuri en México*. Manuscrito.
- FUJIGAKI, A.; Martínez, I., y Salazar, D. (2014). Llevar a serio... Contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro. *Anales de Antropología*, 48(2): 219-244. DOI: 10.1016/S0185-1225(14)70252-8.
- GARDEA, J., y Chávez, M. (1998). *Kite amachíala kiya niríuami. Nuestros saberes antiguos*. Chihuahua, Chihuahua, México: Gobierno del Estado de Chihuahua, Dirección General de Educación y Cultura.
- GUERRERO, M. T.; Reed, C., y Vegter, B. (1999). *La industria forestal y los recursos anuales En la Sierra Madre de Chihuahua: Impactos sociales, económicos y ecológicos*. Distrito Federal, México: Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos.
- H. Congreso del Estado de Chihuahua. Secretaría de Servicios Jurídico Legislativos, División de Documentación y Biblioteca (22 de octubre de 2004). Ley de Fomento para el Desarrollo Sustentable del Estado de Chihuahua. Última Reforma POE 2014.10.22. No. 85.
- KELLY LUCIANI, J. A. (2016). *Sobre antimestiçagem*. Brasil: Species, Núcleo de Antropologia Especulativa-Cultura y Barbárie, Desterro.
- LARTIGUE, F. (1983). *Indios y bosques. Políticas forestales y comunales en la Sierra Tarahumara*. Distrito Federal, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata.
- LATOUR, B. (2005). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- LATOUR, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, Espacios del Saber.

- Legislación de terrenos Baldios ó sea completa colección de leyes, decretos, ordenes, circulares, reglamentos, contratos y demás disposiciones suprema relativas a terrenos Breve historia de Chihuahua de la República (1885). Reglamento a que debe sujetarse el corte de maderas en bosques y terrenos nacionales. Publicadas hasta el mes de septiembre de 1885. Chihuahua, Chihuahua, México: Imprenta y Librería de Donato Miramontes.
- MAGAZINE, R. (2015). *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. Distrito Federal, México: Universidad Iberoamericana.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, M. I. (2010). *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México* (Tesis de Maestría). Universidad Autónoma de México. Distrito Federal, México.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, M. I. (2012a). *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro* (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, M. I. (2012b). Tejiendo como caminos la vida social. En A. Gutiérrez del Ángel (ed.). *Hilando al norte. Nudos, redes, vestidos y textiles* (pp. 555-602). San Luis Potosí, San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte.
- MARTÍNEZ, I., y Fujigaki Lares, A. (junio de 2014). Un niño rarámuri y su camión. *Artes de México. Juguete tradicional. Forma y fantasía* (113): 44-51.
- MARTÍNEZ, I., y Guillén, H. (2004). *Del cuerpo a la persona: Ensayo sobre una noción rarámuri* (Tesis de Licenciatura). Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Cuernavaca, Morelos, México.
- MARTÍNEZ, I.; Martínez, J. A., y Naranjo, N. (2012). Para seguir siendo lo que se debe ser. Parentesco, grupos domésticos y migración entre los rarámuri. En M. A. Olavarria e I. Martínez (coords.). *Estudios sobre parentesco rarámuri y ranchero en el noroeste de México* (pp. 28-110). Distrito Federal, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa.
- MENESES MURILLO, L. (2003). El marco jurídico forestal. En Instituto Nacional de Ecología, SEMARNAT (ed.). *Memorias del primer encuentro internacional de derecho ambiental*. Distrito Federal, México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Recuperado de <http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones/libros/398/murad.html>
- MERRILL, W. L. (1992). *Almas rarámuris*. Distrito Federal, México: Instituto Nacional Indigenista, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- MORALES MUÑOZ, M. V. (2014). *Aquí la mujer se siente más responsable. Género y etnicidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Entre relaciones de complementariedad y desigualdad* (Tesis de Doctorado). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Distrito Federal, México.
- NAVARRETE, F. (2015). *Hacia otra historia de América*. Distrito Federal, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NAVARRETE, F. (2016a). La historia de América y las historias del mundo: Una propuesta de cosmohistoria. *Ajel* (36): 1-36. Recuperado de http://ajel-jalas.jp/nenpou/back_number/nenpou036/pdf/36-001_Navarrete.pdf
- NAVARRETE, F. (2016b). Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: Tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. *Revista de Antropologia*, 59(2): 86-108.
- OLIVOS SANTOYO, L. N. (1997). *Territorio étnico y proyecto nacional: El ejido y la comunidad tarahumara* (Tesis de Licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia. Distrito Federal, México.
- PALOMARES PEÑA, N. G. (1991). *Propietarios norteamericanos y Reforma Agraria en Chihuahua, 1917-1942*. Chihuahua, Chihuahua, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (Colección Estudios Regionales, 4).
- PISANI, D. J. (1993). Forest and Reclamation. *Forest & Conservation History*, 37(2): 68-79.
- RAMÍREZ HERNÁNDEZ, D. (2011). *Actores externos y visiones rarámuri sobre el desarrollo en la Sierra Tarahumara* (Tesis de Maestría). Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Chihuahua, Chihuahua, México.
- Reglamento Interno del Ejido de Norogachi (2001). Norogachi, Chihuahua, México: Municipio de Guachochi.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos colonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, A. (2017). Concepto de *persona* entre los rarámuri del alto río Conchos. Una interpretación. *Alteridades*, 27(54): 131-141. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=7475372101>
- SALAZAR GONZÁLEZ, D. A. (2009). *Entre el mundo rural y el trabajo industrial*. Chihuahua, Chihuahua, México: Instituto Chihuahuense de la Cultura (Colección Solar).
- SARIEGO RODRÍGUEZ, J. L. (2000). *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. Distrito Federal, México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- SARIEGO RODRÍGUEZ, J. L. (2008a). Recursos naturales, políticas ambientales y pueblos indígenas en la Tarahumara. En *La Sierra Tarahumara: Travesías y pensares* (pp. 69-110). Distrito Federal, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Colección ENAH-Chihuahua).
- SARIEGO RODRÍGUEZ, J. L. (2008b). Cincuenta años de historia del INI en la Tarahumara. En *La Sierra Tarahumara: Travesías y pensares* (pp. 241-248). Distrito Federal, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Colección ENAH-Chihuahua).
- Secretaría de Desarrollo Social (2013). Cédulas de información municipal. Entidad: Chihuahua. Municipio: Guachochi. Distrito Federal, México: Secretaría de Desarrollo Social, Unidad de Microrregiones, Dirección General Adjunta de Planeación Microrregional. Recuperado de <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=zap¢=08&mun=027>
- STRATHERN, M. (2014). O efeito etnográfico. En *O efeito etnográfico e outros ensaios* (pp. 345-405). São Paulo, Brasil: Cosac Naify.
- Tarahumara sustentable (2016). Visión rarámuri sobre gobernanza ambiental [archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=mIGekLVnmMU&t=189s>
- Tarahumara sustentable (s/f). *Gestión integrada del territorio para la conservación de la biodiversidad en áreas de protección y producción en la Sierra Tarahumara, Chihuahua*. Ciudad de México, México: Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, World Wildlife Fund México, Programa de las Naciones Unidas para el Ambiente, Global Environment Facility, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Recuperado de <http://www.tarahumarasustentable.mx/que-es.html>
- VÁZQUEZ RUIZ, M. A. (2004). Grupos económicos en el norte de México. *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, 35(137): 95-115. DOI: 10.22201/iiec.20078951e.2004.137.7524.
- VILAÇA, A. (2011). *Strange enemies. Indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia*. Durham, Carolina del Norte, Estados Unidos: Duke University Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): 3-22. Recuperado de <https://www.unil.ch/stslab/files/live/sites/stslab/files/Actu/Perspectival%20Anthropology%20and%20the%20Method%20of%20Controlled%20Equivocati.pdf>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Argentina: Katz.

- VIVEIROS DE CASTRO, E. (s/f). Sobre os modos de existencia dos coletivos extramodernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias (projeto de pesquisa). Sin pie de imprenta. Recuperado de https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modos_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos
- WAGNER, R. (1975). *The invention of culture*. Charlottesville, Virginia, Estados Unidos: University of Virginia Press.
- WAGNER, R. (1977). Analogical Kinship: A Daribi Example. *American Ethnologist*, 4(4): 623-642. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/643623>
- WEAVER, T. (1996). Mapping the Policy Terrain: Political Economy, Policy Environment and Forestry Production in Northern Mexico. *Journal Political Ecology*, 3(1): 37-68. DOI: 10.2458/v3i1.20458.
- ZABIN, C. (1998). Free Markets and Forests: Community Based Forestry in the Era of Neoliberal Reform. En W. Cornelius y D. Myhre (eds.). *The transformation of rural Mexico. Reforming the Ejido Sector* (pp. 401-425). La Jolla, California, Estados Unidos: Center for US-Mexican Studies, University of California San Diego.