

Cahiers **DIALOG**

Cahier n° 2013-01. Compendio de textos / Recueil de textes

**PUEBLOS INDÍGENAS Y DESARROLLO ¿ DE QUÉ ESTAMOS
HABLANDO? / PEUPLES AUTOCHTONES ET DÉVELOPPEMENT.
DE QUOI PARLE-T-ON AU JUSTE?**

**Cristina Oehmichen Bazán, Marie France Labrecque, Carole Lévesque
(Coordinadores)**

Montréal 2013

INRS
Université d'avant-garde

DIALOG

Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones
Aboriginal Peoples Research and Knowledge Network
Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos indígenas

www.reseaudialog.ca

Cahiers DIALOG

Cahier DIALOG n° 2013-01. Compendio de textos / Recueil de textes

TÍTULO/TITLE: *Pueblos Indígenas y Desarrollo¿ De qué estamos hablando? / Peuples autochtones et développement. De quoi parle-t-on au juste?*

Autoras/Authors : Cristina Oehmichen Bazán, Marie France Labrecque et/ y Carole Lévesque
(Coordinadores)

Éditeur/Publisher : Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos indígenas (DIALOG) y
Institut national de la recherche scientifique (INRS)

Lugar de publicación/Place of publication : Montréal

Año/Date : 2013

Cristina Oehmichen Bazán

Profesora, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México

Marie France Labrecque

Professeure émérite, Département d'anthropologie, Université Laval

Carole Lévesque

Professeure titulaire, Institut national de la recherche scientifique

Éditique / Compaginación

Céline Juin, Centre Urbanisation Culture Société, INRS

Révision linguistique / Revision lingüística

Catherine Couturier, Centre Urbanisation Culture Société, INRS

Difusión/Diffusion

DIALOG. Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos indígenas

Institut national de la recherche scientifique

Centre Urbanisation Culture Société

385, rue Sherbrooke Est

Montréal, Québec, Canada H2X 1E3

reseaudialog@ucs.inrs.ca

Organismes subventionnaires / Organismos subventionnaires

DIALOG – Le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones/Aboriginal Peoples Research and Knowledge Network is funded by le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) and by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (SSHRC).

Universidad huésped de la Red DIALOG / Host University of DIALOG Network



ISSN : 2291-4188 (printed)

ISSN : 2291-4196 (online)

Legal Deposit : 2013

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Bibliothèque et Archives Canada



Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones
Aboriginal Peoples Research and Knowledge Network
Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos indígenas

www.reseaudialog.ca

Le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones — DIALOG — est un forum d'échange novateur entre le monde autochtone et le monde universitaire fondé sur la valorisation de la recherche et la coconstruction des connaissances et voué au développement de rapports sociaux justes, équitables et équitables. Regroupement stratégique interuniversitaire, interinstitutionnel, interdisciplinaire et international créé en 2001, DIALOG est ancré à l'Institut national de la recherche scientifique. Subventionné par le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC) et par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), DIALOG réunit plus de 150 personnes et bénéficie de l'étroite collaboration de plusieurs partenaires universitaires et autochtones.

Les membres de DIALOG proviennent d'horizons disciplinaires multiples, partagent des pratiques et des intérêts de recherche diversifiés et ont pour objectif commun l'avancement des connaissances pour une société plus égalitaire et une reconnaissance à part entière des cultures, des droits, des valeurs et des visions du monde des Premiers Peuples. Par ses activités d'animation scientifique, ses programmes de soutien à la recherche collaborative et partenariale, à la formation et à l'édition, ses initiatives en matière de mobilisation des connaissances, ses dispositifs de diffusion et ses banques de données interactives, DIALOG contribue à la démocratisation des savoirs relatifs au monde autochtone à l'échelle nationale comme à l'échelle internationale. À l'heure de la société du savoir, DIALOG participe à la promotion de la diversité culturelle et à sa prise en compte dans le projet du vivre ensemble. Le mandat de DIALOG comporte quatre volets :

- **Contribuer** à la mise en place d'un dialogue constructif, novateur et durable entre l'université et les instances et communautés autochtones afin de dynamiser et de promouvoir la recherche interactive et collaborative.
- **Développer** une meilleure compréhension des réalités historiques, sociales, économiques, culturelles et politiques du monde autochtone, des enjeux contemporains et des relations entre Autochtones et non-Autochtones en misant sur la coconstruction des connaissances et en favorisant la prise en compte des besoins, perspectives et approches des Autochtones en matière de recherche et de politiques publiques.
- **Soutenir** la formation et l'encadrement des étudiants universitaires, et plus particulièrement des étudiants autochtones, en les associant aux activités et réalisations du réseau et en mettant à leur disposition des programmes d'aide financière et des bourses d'excellence.
- **Accroître** l'impact scientifique et social de la recherche relative aux peuples autochtones en développant de nouveaux outils de connaissance afin de faire connaître et de mettre en valeur ses résultats au Québec, au Canada et à travers le monde.



Fonds de recherche
sur la société
et la culture



Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada

Social Sciences and Humanities
Research Council of Canada





Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones
Aboriginal Peoples Research and Knowledge Network
Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos indígenas

www.reseaudialog.ca

La red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos indígenas — DIALOG — es un foro de intercambio innovador entre el mundo indígena y el mundo universitario basado en la valorización de la investigación y en la construcción de conocimientos y destinado al desarrollo de interacciones sociales justas, igualitarias y equitativas. DIALOG, un reagrupamiento estratégico interuniversitario, interinstitucional, interdisciplinario e internacional, creado en 2001, está vinculado al Instituto Nacional de Investigación Científica. Financiado por el Fondo Quebequense de Investigación sobre la Sociedad y la Cultura (FQRSC) y por el Consejo de Investigación en Ciencias Humanas de Canadá (CRSH), DIALOG reúne más de 150 personas y cuenta con la estrecha colaboración de varios socios universitarios e indígenas.

Los miembros de DIALOG provienen de disciplinas académicas variadas, comparten prácticas e intereses de investigación diversos y tienen como objetivo común el avance del conocimiento para una sociedad más igualitaria y un pleno reconocimiento de las culturas, derechos, valores y visiones del mundo de los Pueblos originarios. A través de sus actividades de divulgación científica, sus programas de apoyo a la investigación colaborativa y participativa, a la capacitación y a la publicación, así como de sus iniciativas para “movilizar el conocimiento”, sus mecanismos de difusión y sus bancos de datos interactivos, DIALOG contribuye a la democratización del conocimiento del mundo indígena a escala nacional e internacional. En la época de la “sociedad del conocimiento”, DIALOG participa en la promoción de la diversidad cultural y a su inclusión en el proyecto de “vivir juntos”. El mandato de DIALOG tiene cuatro componentes:

- **Contribuir** al establecimiento de un diálogo constructivo, innovador y duradero entre la universidad y las instancias y comunidades indígenas para impulsar y promover la investigación interactiva y colaborativa.
- **Desarrollar** una mejor comprensión de las realidades históricas, sociales, económicas, culturales y políticas del mundo indígena, de los temas de actualidad y de las relaciones entre indígenas y no indígenas centrándose en la construcción de conocimientos y favoreciendo la toma de conciencia de las necesidades, perspectivas y enfoques de los indígenas respecto a la investigación y a las políticas públicas.
- **Apoyar** la capacitación y la orientación de los estudiantes universitarios y en particular de los estudiantes indígenas, mediante su vinculación en actividades y logros de la red y poniendo a su disposición programas de ayuda financiera y becas.
- **Aumentar** el impacto científico y social de la investigación relacionada con los pueblos indígenas mediante el desarrollo de nuevas herramientas de conocimiento para difundir y destacar sus resultados en Quebec, Canadá y el mundo.



Fonds de recherche
sur la société
et la culture



Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada

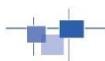
Social Sciences and Humanities
Research Council of Canada



| Table des matières / Índice |

Présentation	1
MARIE FRANCE LABRECQUE	
Presentación	5
MARIE FRANCE LABRECQUE	
Thème 1 : Autochtones du Sud et du Nord : similitudes et différences	
Indígenas del Sur y del Norte: similitudes y diferencias	9
1.1 El derecho de los indígenas a ser consultados en la elaboración de una agenda incluyente para el desarrollo	11
NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG	
1.2 Situación frente a procesos de globalización: cuerpos en crisis y oportunidades de cambio.....	17
IVONNE VIZCARRA BORDI	
1.3 Représentation nahua des masculinités et violence familiale.....	24
DOMINIQUE RABY	
Thème 2 : Politiques, programmes et projets de développement : les Nations autochtones et les individus face à l'État/Políticas, programas y proyectos de desarrollo: las naciones indígenas y los individuos frente al Estado.....	31
2.1 <i>A corazón abierto</i> : La défense du territoire contre l'exploitation minière dans la région de la Costa Montaña du Guerrero.....	33
MIRKA GILBERT	
2.2 Recursos hídricos y desarrollo en una perspectiva étnica de participación social	41
YANGA VILLAGÓMEZ VELÁZQUEZ	
2.3 Territorio Yaqui y autonomía: Las derivaciones del plan integral de desarrollo de la tribu Yaqui	48
ENRIQUETA LERMA RODRIGUEZ	48
2.4 El CESDER y la formación de jóvenes profesionales indígenas y campesinos en desarrollo rural.....	59
FELICIANO AGUILAR HERNÁNDEZ, SILVIA ELENA DOMÍNGUEZ MÉNDEZ Y JUDITH CHAFFEE	
Thème 3 : L'« autre » développement : propositions alternatives	
El “otro” desarrollo: propuestas alternativas.....	65
3.1 La unión de cooperativas Tosepan (Cuetzalan, Puebla), una oranzacion campesina indígena con pasado y futuro.....	67
ALDEGUNDO GONZÁLEZ ÁLVAREZ, GUADALUPE GRACÍA, MARGARITA DE LA CALLEJA, VIOLETA FRANCISCO RAMÍREZ	
3.2 Trayectoria de una investigación participativa. Cultura y desarrollo: investigación participativa en San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla.....	85
PIERRE BEAUCAGE	

Thème 4 : Questions de mobilité : migrations et transferts d'argent	
Cuestiones de movilidad: migraciones y remesas	105
4.1 Intervención estatal y violencia política en la región triqui baja	107
MARÍA DOLORES PARÍS POMBO	
4.2 La migration internationale contractuelle : les travailleurs temporaires du Yucatán au Canada	114
MARIE FRANCE LABRECQUE	
4.3 Los Primeros Pueblos en las ciudades del Quebec : identidad, movilidad y acción ciudadana	120
CAROLE LÉVESQUE, ÉDITH CLOUTIER, ROLANDO LABRAÑA	
Thème 5 : Jeunesses autochtones et futur	
Juventud indígena y futuro	127
5.1 Juventud y violencia ¿Qué futuro tiene la juventud indígena?.....	129
NATASHA BLANCHET-COHEN	
5.2 “Y ahora estamos aquí, como niños encargados”. Experiencias de niños y niñas afrodescendientes ante la migración de los padres	136
CITLALI QUECHA REYNA	
5.3 Aprendices activos: las niñas y los niños indígenas a través y a pesar de la educación indígena	143
CLAUDIA MORALES RAMÍREZ	
5.4 Le Wapikoni mobile : à la conquête d'un nouveau territoire de citoyenneté pour les Autochtones?	150
STÉPHANE GUIMONT MARCEAU	



| Présentation |

Dans le monde de la recherche, il y a des thèmes qui, ces dernières années, sont tombés en désuétude, des thèmes qui semblent éculés et qu'on aborde seulement du bout des lèvres tant ils ont mauvaise presse. Celui du développement fait partie des thèmes « mal aimés », soit en raison de sa polysémie, soit parce qu'on préfère le laisser entre les mains des « spécialistes du développement ». Lorsque les organisatrices de la 8^e édition de l'Université nomade du réseau DIALOG, Cristina Oehmichen, Marie France Labrecque et Carole Lévesque, ont mis ce thème sur la table, elles se sont spontanément demandé à son sujet : « Mais de quoi parle-t-on au juste? » Il s'en est suivi une série d'échanges qui ont débouché sur un programme qui s'est révélé extrêmement stimulant et qui montre que le thème du développement ne peut et ne doit pas être laissé entre les seules mains des spécialistes, mais qu'il a tout avantage à être traité tant par les chercheurs, les intervenants que par les activistes, qu'ils soient Autochtones ou non. Contrairement à ce qu'on aurait pu penser au départ, le thème du développement mobilise, interroge et nous met au défi. Il nous incite à revoir ses définitions et ses propositions.

L'Université nomade

Le programme de formation de l'Université nomade a été créé en 2007; il fait partie des initiatives de mobilisation des connaissances que DIALOG met de l'avant afin de favoriser le partage des savoirs et des compétences entre le milieu universitaire et le milieu autochtone et afin de contribuer, par conséquent et à sa manière, au développement de relations constructives et durables entre les Québécois et les Autochtones. À travers les activités de l'Université nomade, DIALOG propose des enseignements interactifs et dynamiques qui favorisent le développement d'une approche réflexive et intégrée au regard des questions autochtones. Les équipes de formation qui interviennent dans le cadre de l'université nomade comptent à la fois des chercheurs, des étudiants, des spécialistes de différents horizons et des partenaires autochtones de DIALOG. La composition de ces équipes reflète la collaboration interdisciplinaire et interculturelle qui caractérise DIALOG.

8^e édition de l'Université nomade

La 8^e édition de l'Université nomade de DIALOG s'est déroulée à l'Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) du 30 janvier au 3 février 2012. Elle a réuni plus de 50 personnes provenant principalement du Québec et du Mexique. En accord avec la politique d'inclusivité de DIALOG, cette 8^e édition a réuni des chercheurs, des étudiants et des leaders et intellectuels autochtones qui ont partagé leurs connaissances et leurs expériences en matière de développement.

La question posée, « de quoi parle-t-on au juste? », est en soi importante et lourde de sens. Pour les peuples autochtones, elle devient vitale, au sens propre comme au sens figuré, alors que développement se confond trop souvent avec conquête, colonisation et néo-colonialisme, avec tout leur cortège de violence, de misère et de rancœur. Pour les Autochtones, le développement signifie la spoliation des territoires ancestraux et des

ressources naturelles. Certains peuples autochtones ont d'ailleurs été rayés de la carte à la faveur de ce type de développement, ou ont été assimilés aux populations dominantes, entraînant des traumatismes séculaires. D'autres, par contre, ont pu entretenir les braises de la résistance et laisser celles-ci s'enflammer ces dernières décennies, dans une très large mesure à la faveur de la mondialisation et de la démocratisation des canaux de communication. Pour les résistants et leurs alliés, le terme développement a fini par revêtir d'autres significations que celles proposées au départ.

Sans prétendre faire le tour de la question, les organisatrices de la 8^e édition de l'Université nomade ont proposé d'y réfléchir selon cinq sous-thèmes. Le premier, intitulé « Autochtones du Sud et du Nord – similitudes et différences », part justement de l'idée de l'interconnexion des peuples autochtones à la faveur de nouveaux outils qui leur permettent, avec un langage qui est familier aux non-autochtones, de défendre leurs droits. Nous retrouvons sous ce thème les communications de Natividad Gutiérrez Chong, d'Ivonne Vizcarra Bordi et de Dominique Raby. Certes, l'utilisation des outils internationaux est extrêmement variable selon le type de revendications et selon le groupe qui les effectue. Ainsi, Natividad Gutiérrez Chong examine plus précisément de quelle façon les États et les organisations autochtones comprennent respectivement l'engagement, en vertu de la convention 169 de l'organisation internationale du travail (OIT), des premiers à consulter les populations autochtones pour tout ce qui concerne le développement. Pour sa part, Ivonne Vizcarra Bordi brosse un tableau général de l'insertion des peuples autochtones dans la mondialisation et fait une incursion sur une des répercussions les plus insidieuses de cette insertion, soit celle qui s'inscrit dans les corps autochtones à la faveur de diverses formes d'insécurité alimentaire. Enfin, une des questions que se pose Dominique Raby, auteure de la troisième contribution sous ce thème, fait écho à celle qui a été posée au départ, considérant cette fois le machisme : de quoi s'agit-il au juste? Tout en s'appuyant sur un cas concret, l'auteur montre que l'une des lignes de fracture du monde autochtone se situe dans les inégalités de genre. On pourrait ajouter que sans une lutte pour colmater cette ligne de fracture, aucun développement, entendu dans le sens d'une vie digne et libre de violence pour tous les êtres humains, n'est possible, pas plus pour les peuples autochtones que pour les non-autochtones.

Le deuxième thème abordé lors de l'Université nomade s'intitulait « Politiques, programmes et projets de développement : les nations autochtones et les individus face à l'État ». Sous ce thème, nous avons regroupé les contributions de Mirka Gilbert, de Yanga Villagómez Velásquez, d'Enriqueta Lerma et du Centro de estudios para el desarrollo rural (CESDER). Les deux premiers auteurs traitent respectivement du pillage des ressources minières et de l'eau sur des territoires autochtones avec la bénédiction de l'État, tout en soulignant les instances de résistance et la participation citoyenne face à ces assauts. Pour sa part, Enriqueta Lerma fait ressortir, dans le cas particulier des Yaquis, qu'il n'y a pas que l'intervention de l'État technocratique qui soit en question, mais que des dynamiques de division interne sont aussi à l'œuvre dans ce qu'il est convenu d'appeler le développement – un rappel de la complexité et de la diversité des situations et des expériences. Enfin, l'équipe du CESDER fait état de ses activités de formation et d'éducation auprès des jeunes des milieux ruraux de la région de Zautla (Estado de Puebla) au Mexique.

Le troisième thème, « L'"autre" développement : propositions alternatives », a pour but de montrer les différentes dimensions que prennent les résistances autochtones. Celles qui sont illustrées ici prennent la forme de la revitalisation des langues, des cultures autochtones et des modes de production paysans, et s'appuient sur des méthodologies participatives. Les propos des auteurs, soit Aldegundo González Álvarez, Guadalupe Gracia, Margarita de la

Calleja, Violeta Francisco Ramírez, tous membres à titres divers de l'Union de coopératives Tosepan, de même que ceux de Pierre Beaucage et du Taller de tradición oral, font ressortir tout le dynamisme des propositions alternatives tout en nous offrant une perspective historique de leur processus d'organisation. Les deux contributions proviennent d'auteurs profondément enracinés dans ce coin de pays qu'est la Sierra Norte de Puebla, mais les leçons tirées de ce processus dépassent de loin les caractéristiques spécifiques du « local ».

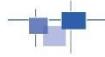
Le quatrième thème s'attarde à des questions inévitables au Mexique : « Questions de mobilité : migrations et transferts monétaires ». De tout temps, la migration interne, d'une zone rurale à l'autre, a été importante. Puis, on a vu les populations rurales affluer vers les villes autour des années 1950, certaines d'entre elles, comme la ville de Mexico, devenant par le fait même des mégapoles. Enfin, la migration internationale, principalement vers les États-Unis, s'est déployée à partir des années 1940, mais surtout après les années 1960. Si dans un premier temps cette migration internationale a été le fait de populations *mestizas*, elle est aujourd'hui et de plus en plus celui de populations autochtones du sud du Mexique. Sous ce thème sont regroupées les contributions de Maria Dolores Paris Pombo, de Marie France Labrecque, et de Carole Lévesque, Édith Cloutier et Rolando Labraña. Paris Pombo examine le cas des Triquis, un groupe autochtone qui a connu une émigration massive vers les États-Unis. Elle montre que la violence structurelle pour une large part exercée par l'État, et dont l'une des conséquences s'exprime par le factionnalisme interne, compte parmi les facteurs permettant de comprendre notamment cette émigration. Pour sa part, Marie France Labrecque se penche sur le cas particulier des travailleurs mayas recrutés par le Programme de travailleurs agricoles temporaires au Canada et montre que les dynamiques d'expulsion de la main-d'œuvre de la campagne au Yucatan comportent de grandes similitudes avec celles du pillage des ressources naturelles sur les territoires des Autochtones au Canada même. Carole Lévesque, Édith Cloutier et Rolando Labraña documentent les dynamiques de mobilité des Autochtones qui existent de nos jours à l'intérieur de la province de Québec en considérant la question sous trois angles : les déplacements vers la ville à partir des communautés rurales et isolées, les activités et initiatives qui sont mises en oeuvre au sein des villes par la population autochtone et les nouvelles mobilités qui se déploient à partir des villes.

Il nous paraissait absolument inévitable de clore notre questionnement dans le cadre de cette 8^e édition de l'Université nomade sur le cinquième thème, « Jeunesses autochtones et futur ». Dans son texte, Natasha Blanchet-Cohen l'aborde directement en faisant le lien entre les outils internationaux relatifs à l'enfance, et particulièrement autochtone, et la violence qu'elle subit. Un autre type de violence imposée à l'enfance est celle de vivre sans la présence des parents qui doivent émigrer pour gagner leur vie. C'est ce que Citlali Quecha Reyna examine dans le cas des enfants afro-descendants au Mexique. Claudia Morales Ramírez, quant à elle, reconstitue les changements au sein des politiques d'éducation à l'intention des enfants autochtones, et examine le sinueux chemin emprunté par l'État dans un contexte qui exige de plus en plus la reconnaissance et le respect de la diversité. Pour terminer, Stéphane Guimont-Marceau s'interroge sur le potentiel d'une expérience comme celle du Wapikoni mobile, qui diffuse de la formation dans le domaine audiovisuel aux jeunes autochtones des communautés plus ou moins isolées du Québec, dans l'acquisition d'une conscience citoyenne autochtone spécifique et participative.

Les textes réunis dans ce document ne font certainement pas le tour de la question. Leurs auteurs ne prétendent d'ailleurs pas le faire, ni apporter de réponses définitives à ce qu'est le développement en contexte autochtone. Cependant, ces quelques contributions reflètent les

efforts des uns et des autres pour fournir au moins quelques éléments de réflexion. Nous n'avons pas été en mesure ici de rapporter la nature des nombreuses interventions qui ont été faites par les participantes et participants du public présents lors de l'événement et qui, par leur qualité, ont certainement contribué à enrichir la version écrite des communications. La tenue de cette 8^e édition de l'Université nomade s'est effectuée dans un contexte universitaire, certes, mais nous croyons que par son format, la prise de parole par les uns et par les autres, Autochtones ou non, a été pleinement favorisée.

MARIE FRANCE LABRECQUE, UNIVERSITÉ LAVAL



| Presentación |

En el mundo académico, hay temas que en los últimos años han caído en desuso, temas que parecen trillados y que se tratan a regañadientes pues gozan de mala prensa. El desarrollo hace parte de aquellos temas “despreciados” ya sea por su polisemia o por que se prefiere dejarlo en manos de los “expertos en desarrollo”. Cuando las organizadoras de la octava edición de la Universidad Nómada de la red DIALOG, Cristina Oehmichen, Marie France Labrecque y Carole Lévesque pusieron el tema sobre la mesa, se preguntaron espontáneamente: “Pero, ¿a qué nos referimos exactamente”? A esto le siguieron una serie de intercambios que condujeron a un programa que se reveló sumamente estimulante y que muestra que el tema del desarrollo no puede y no debe dejarse sólo en manos de los especialistas, sino que le será de total beneficio el ser abordado por los investigadores, los diversos actores y los activistas sean indígenas o no. Contrariamente a lo que pudiera pensarse en un principio, el tema del desarrollo moviliza, cuestiona y nos coloca frente a un desafío. Nos estimula a revisar sus definiciones y sus propuestas.

Universidad Nómada

El programa de formación de la Universidad Nómada se estableció en 2007 y forma parte de las iniciativas para movilizar el conocimiento que DIALOG ha propuesto para promover el intercambio de conocimientos y de habilidades entre el medio universitario y la comunidad aborígen. A través de las actividades de la Universidad Nómada, DIALOG ofrece una enseñanza interactiva y dinámica que promueve el desarrollo de un enfoque reflexivo e integrado de las cuestiones indígenas. Los equipos de capacitación implicados con la Universidad Nómada cuentan tanto con investigadores y estudiantes, así como con expertos de diferentes horizontes y socios indígenas de DIALOG. La composición de estos equipos refleja la colaboración interdisciplinaria e intercultural que caracteriza a DIALOG.

8ª edición de la Universidad Nómada

La 8ª edición de la Universidad Nómada de DIALOG se realizó en Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 30 de enero al 3 de febrero 2012. Participaron más de 50 personas principalmente de Quebec y de México. En línea con la política de inclusividad de DIALOG, la 8ª edición reunió a investigadores, estudiantes y líderes e intelectuales que compartieron sus conocimientos y sus experiencias sobre el desarrollo.

La pregunta “¿a qué nos referimos exactamente?” es de por sí importante y significativa. Para los pueblos indígenas, se convierte en vital, tanto en sentido literal como figurado, ya que el desarrollo es a menudo confundido con la conquista, la colonización y el neocolonialismo, con todo su séquito de violencia, miseria y resentimiento. Para los indígenas, el desarrollo significa el despojo de las tierras ancestrales y de los recursos naturales. Algunos pueblos indígenas también han sido eliminados por causa de este tipo de

desarrollo, o se han asimilado a las poblaciones dominantes, lo que causa traumas seculares. Otros, por el contrario, han podido mantener los rescoldos de la resistencia y encenderlos en las últimas décadas, en gran medida gracias a la globalización y a la democratización de los canales de comunicación. Para los que han resistido y sus aliados, el término desarrollo ha llegado a tomar otros significados diferentes a los propuestos en un principio.

Sin intentar agotar la cuestión, las organizadoras de la octava edición de la Universidad Nómada propusieron una reflexión sobre cinco sub-temas. El primero, titulado “Indígenas del Norte y del Sur –semejanzas y diferencias” parte precisamente de la idea de la interconexión de los pueblos indígenas, gracias a nuevas herramientas que les permiten defender sus derechos con un lenguaje familiar para los no indígenas. Encontramos en este tema las ponencias de Natividad Gutiérrez Chong, Ivonne Vizcarra Bordi y Dominique Raby. Desde luego el uso de herramientas internacionales varía enormemente en función del tipo de reivindicación y de acuerdo con el grupo que lo realiza. Por lo tanto, Natividad Gutiérrez Chong, examina más de cerca la forma en que los Estados y las organizaciones indígenas entienden respectivamente el compromiso en el marco del Convenio 169 de la OIT, el primero en consultar a los indígenas sobre todo lo que hace referencia al desarrollo. Por su parte, Ivonne Vizcarra Bordi proporciona una visión general de la inserción de los pueblos indígenas en la globalización y explora uno de los efectos más graves de esta inserción, aquella que se inscribe en los cuerpos indígenas en favor de diversas formas de inseguridad alimentaria. Por último, un interrogante que se plantea Dominique Raby, autora de la tercera contribución sobre este tema hace eco al planteado desde un comienzo y se trata del machismo: ¿Qué es exactamente? En las respuestas que ofrece apoyándose en un caso concreto, la autora muestra que una de las líneas de fractura en el mundo indígena se encuentra en la desigualdad de género. Se podría añadir que sin una lucha para cerrar esa línea de fractura, ninguna forma de desarrollo, entendido en el sentido de una vida digna y libre de violencia para todos los seres humanos, es posible ni para los pueblos indígenas ni para los no indígenas.

El segundo tema de la Universidad Nómada se titula “Políticas, programas y proyectos de desarrollo: las naciones indígenas y los individuos frente al Estado”. Bajo este tema, se han agrupado las contribuciones de Mirka Gilbert, Yanga Villagómez Velásquez, Enriqueta Lerma y el Centro de estudios para el desarrollo rural (CESDER). Los dos primeros autores tratan, respectivamente, el saqueo de los recursos minerales y el agua en los territorios indígenas, con la bendición del Estado, además de destacar los casos de resistencia y participación de los ciudadanos contra estos ataques. Por su parte, Enriqueta Lerma señala, que en el caso particular de los Yaquis, no es sólo la intervención del Estado tecnocrático lo que se cuestiona, sino que en el llamado desarrollo también están presentes dinámicas de división interna –un recordatorio de la complejidad y la diversidad de las situaciones y experiencias. Por último, el equipo del CESDER informó sobre sus actividades de capacitación y de educación para los jóvenes campesinos de la región de Zautla en México (Estado de Puebla).

El tercer tema: “El otro desarrollo: proposiciones alternativas” tiene como objetivo mostrar las diferentes dimensiones que toman las resistencias indígenas. Las que se muestran aquí toman la forma de revitalización de la lengua, de las culturas indígenas y de las formas de producción campesina, y se basan en metodologías participativas. Las intervenciones de los autores, Aldegundo González Álvarez, Guadalupe Gracia, Margarita de Calleja, Violeta Francisco Ramírez, todos miembros de la Unión de cooperativas Tosepan así como las de

Pierre Beaucage y del Taller de tradición oral destacan el dinamismo de las propuestas alternativas, mientras ofrecen una perspectiva histórica de sus procesos de organización. Ambas contribuciones provienen de autores muy arraigados a esta tierra que es la Sierra Norte de Puebla, pero las lecciones aprendidas en este proceso van mucho más allá de las características específicas del “local”.

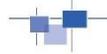
El cuarto tema se titula “Problemas de movilidad: la migración y las transferencias de efectivo”. Estas preguntas son inevitables en el caso de México. En todo momento la migración interna de una zona rural a otra ha sido importante. Luego se vió el flujo de población rural hacia las ciudades, alrededor de los años 50, algunas de ellas, como la ciudad de México, se convirtió por ese mismo hecho en megalópolis. Por último, la migración internacional, principalmente a Estados Unidos, se manifiesta desde 1940 y especialmente después de la década de los 60. Si en un principio la migración internacional fue especialmente de la población mestiza, ahora es cada vez más el caso de los pueblos indígenas del sur de México. En este tema se agrupan las contribuciones de María Dolores París Pombo, de Marie France Labrecque y de Carole Lévesque, Édith Cloutier y Rolando Labraña. París Pombo examina el caso de los Triquis, un grupo indígena que ha vivido una emigración masiva hacia los Estados Unidos. Ella muestra que la violencia estructural en gran medida llevada a cabo por el Estado y una de cuyas consecuencias se expresa por el faccionalismo interno, se cuenta entre los factores que permiten entender esta migración en particular. En cuanto a Marie France Labrecque, ella se centra en el caso particular de los trabajadores mayas contratados por el programa de trabajadores agrícolas temporales en Canadá y muestra que las dinámicas de expulsión de mano de obra del campo de Yucatán tienen grandes semejanzas con las del saqueo de los recursos naturales en los territorios indígenas en Canadá. Carole Lévesque, Édith Cloutier y Rolando Labraña documentan las dinámicas de la movilidad que existen dentro de la provincia de Quebec, considerando la cuestión desde tres perspectivas: los viajes a la ciudad desde las comunidades rurales y aisladas, las actividades y las iniciativas que se desarrollan dentro de la ciudad y las nuevas moviidades que emanan de las ciudades.

El quinto y último tema se titula “Jóvenes Indígenas y futuro”. Nos pareció que era absolutamente inevitable cerrar nuestra reflexión en el marco de la 8ª edición de la Universidad Nómada sobre este tema. Natasha Blanchet-Cohen lo trata directamente en su texto, creando un vínculo entre las herramientas internacionales relativas a la infancia, en particular la de los indígenas, y la violencia que esta vive. Otro tipo de violencia impuesta a los niños es vivir sin la presencia de sus padres que tienen que emigrar para ganarse la vida. Esto es lo que Citlali Quechua Reyna examina en el caso de los niños afrodescendientes en México. Claudia Ramírez Morales, por su parte, recupera los cambios hechos en las políticas de educación de los niños indígenas, y examina el tortuoso camino tomado por el Estado en un contexto que requiere un reconocimiento cada vez mayor y un respeto a la diversidad. Por último, Stéphane Guimont-Marceau se cuestiona sobre el potencial de una experiencia como la de Wapikoni móvil que imparte formación en el campo audiovisual a los jóvenes indígenas de comunidades más o menos aisladas de Quebec, sobre la adquisición de una conciencia ciudadana indígena específica y participativa.

Los textos contenidos en este documento no analizan a fondo la cuestión. Sus autores tampoco pretenden hacerlo, ni proporcionar respuestas definitivas en materia de desarrollo con respecto a los pueblos indígenas. Sin embargo, estas pocas contribuciones reflejan los esfuerzos de unos y otros para proporcionar al menos algunos elementos de reflexión. No hemos sido capaces de informar aquí la naturaleza de muchas de las intervenciones que

fueron hechas por los participantes del público presente en el evento y que por su calidad, han contribuido sin duda a enriquecer la versión escrita de las ponencias. La realización de la octava edición de la Universidad Nómada se llevó a cabo en un contexto académico, por supuesto, pero creemos que por su formato, las intervenciones de unos y otros, indígenas o no, han sido totalmente promovidas.

MARIE FRANCE LABRECQUE, UNIVERSITÉ LAVAL



Thème/Tema 1

**Autochtones du Sud et du Nord : similitudes
et différences**

**Indígenas del Sur y del Norte: similitudes y
diferencias**

1.1 El derecho de los indígenas a ser consultados en la elaboración de una agenda incluyente para el desarrollo

NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Introducción

Los habitantes originarios del continente americano componen un estimado de 400 grupos étnicos diferentes sumando aproximadamente 50 millones de personas. Hay pueblos indígenas en todos los estados-nación del continente. Los indígenas o pueblos originarios van desde grupos muy pequeños, incluso al borde de la extinción, hasta macro-etnias o naciones, de varios millones de personas, como los aymaras, los quechuas, mayas y nahuas. En Guatemala y Bolivia constituyen la mayoría de la población y más de la mitad en Perú y Ecuador. En México, representan el 10% de la población.

Todos los pueblos indígenas tienen en común la pobreza estructural. Pero también experimentan una exclusión social en términos amplios. Es decir, una falta de prestigio cultural, y un sinnúmero de restricciones que les impiden participar en la vida local y nacional. En consecuencia, experimentan una profunda exclusión social, política y cultural, una verdadera privación de oportunidades para su bienestar y desarrollo. El desarrollo como condición para la modernización del Estado-nación ha sido muy desigual, dado que los pueblos indígenas no se han beneficiado del bienestar social, son marginales aunque sus tierras y recursos naturales son, por lo general, bienes de gran valor económico.

Prevalece una profunda discriminación en todos los ámbitos de la vida indígena, no cuentan con opciones de desarrollo, no hay empleo, encaran una gran conflictividad agraria. Enfrentan migración por falta de empleo, utilización de territorios ricos en recursos naturales o por el contrario, las tierras que ocupan son tan pobres que no son atractivas para ninguna inversión externa.

Pero también, ha surgido, en los últimos 10 años, una conciencia y un activismo político expresados en organizaciones indígenas locales, nacionales e internacionales que han denunciado que este desarrollo vinculado a los planes económicos de los gobiernos nacionales desde la mitad del siglo veinte implica violencia y graves atentados a los derechos humanos. Hasta hoy, podemos identificar más de 68 conflictos en todas las Américas; conflictos relacionados con la utilización de recursos naturales, extracción de recursos renovables y no-renovables y daños al medio ambiente (IIS 2011-2012).

Más exactamente, 140 organizaciones de indígenas o vinculadas a ellas (SICETNO), han hecho denuncias ante la comunidad nacional e internacional de los daños y las amenazas causados por el desarrollo del cual los indígenas no participan, un desarrollo que los empobrece cada vez más, pero que ha beneficiado a otros. La lista de los daños ocasionados es larga: utilización de agroquímicos, fumigaciones tóxicas, contaminación de vías pluviales, por extracción de petróleo, gas, plantaciones agroindustriales, expropiación de tierras (*land grabbing*) desechos tóxicos, minería a cielo abierto, construcción de carreteras, presas hidroeléctricas, desarrollos inmobiliarios, turismo.

En consecuencia, las organizaciones también han denunciado la aparición de enfermedades de la piel y respiratorias, desplazamientos forzados y la criminalización de la protesta.

Durante nuestra investigación, hemos recabado un repertorio de nombres que indican daño a la concepción de territorio como unidad entre sociedad y naturaleza que conciben los indígenas. Este repertorio nos ha ayudado a identificar tres ejes recurrentes y frecuentes: 1) la amenaza al medio ambiente (calentamiento global) y sus consecuencias en el modo de vida de la población y su hábitat; 2) la lucha de los pueblos por su reconocimiento constitucional y 3) el alto impacto social y ambiental de la implantación de megaproyectos (IIS 2011-2012).

Todas estas actividades operadas con fines de lucro y toleradas por los gobiernos nacionales ocurren por lo regular, sin la consulta y participación de los habitantes indígenas como recomienda ampliamente y con detalle el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales (artículos 7, 13, 15, 17).

Algunos estados-nación del continente americano aún no instituyen provisiones para el reconocimiento constitucional de sus poblaciones étnicas, o bien no han ratificado los convenios internacionales, en especial, el 169. Tal es el caso de: Estados Unidos, Canadá, El Salvador y Panamá. La población indígena de Chile tampoco ha logrado que sus derechos sean reconocidos por el estado.

Los indígenas y su responsabilidad frente al desarrollo

Con la reducción cada vez mayor del territorio, se vuelve más conflictiva la extracción de recursos naturales, y no hay expectativa alguna de movilidad social para incrementar el empleo indígena, las ciudades son muy hostiles hacia los indígenas migrantes. Tan solo en la ciudad de México, se calcula que hay entre 30,000 y 3,000 indígenas, dedicados principalmente al comercio ambulante, al trabajo doméstico, a la industria de la construcción, y la mendicidad.

Asimismo, un 29% de indígenas habita todavía el medio rural. Existe la conciencia de una gran responsabilidad por la conservación de los recursos naturales y el medio ambiente. Por ello, se enfatiza en la importancia del desarrollo sustentable de los recursos naturales, la capacitación y la asistencia técnica y se ha adoptado la filosofía del “buen vivir”, del desarrollo sin daños al medio ambiente, a las personas y los seres vivos, sin violencia y sin amenaza, como la bandera ideológica de muchas organizaciones.

Sus propuestas de conservación y control de los recursos naturales son, por ejemplo: inventario de flora y fauna, reservas ecológicas, aplicación de normas internas, reciclamiento y disposición adecuada de los desechos tóxicos. También han formado organizaciones para defenderse de la tala ilegal y de los corredores del narcotráfico, como las policías comunitarias de Puebla y Guerrero.

Los indígenas enfrentan en todo el continente graves conflictos agrarios: la falta de seguridad jurídica de la tenencia de la tierra, la resolución de conflictos agrarios, el acaparamiento de tierras, la restitución e indemnización de tierras expropiadas para la construcción de obras de infraestructura y comunicaciones para el desarrollo. En los territorios indígenas se encuentran: hidrocarburos, recursos hidráulicos, energía eléctrica, minerales, bosques, zonas arqueológicas, turismo ecológico.

A lo largo del continente se ha ido creando un extenso rechazo a los megaproyectos vinculados con la globalización y el capital transnacional. Parte central de este rechazo es la experiencia de que las actividades económicas son insensibles a las necesidades e

intereses indígenas, también, se percibe como una intromisión en la soberanía nacional de los estados. Se realizan obras sin existir una consulta previa, los indígenas han expresado en numerosas ocasiones no contar con información suficiente y adecuada acerca de los proyectos de desarrollo y o la privatización de tierras y recursos naturales. Existe Rechazo a un desarrollo y a una forma de urbanización que los excluye o a seguir contribuyendo al desarrollo para el beneficio de otros. Un ejemplo reciente es la protesta frente a la construcción Brasil-Bolivia, financiada por Brasil, pero con la condición de que Brasil sea la constructora, esto hace parte del megaproyecto de infraestructura IRSA (Infraestructura Regional de Sudamérica).

Los indígenas han construido a lo largo de su historia una forma de reciprocidad que debe aprovecharse, un capital social étnico, basado en la confianza. Su conocimiento y habilidad tradicional les ha permitido adaptarse a condiciones imprevistas. Ellos exigen una mayor capacitación para poder superar el paternalismo que impide que puedan intervenir en el manejo de sus propios asuntos.

Resurgimiento étnico

América Latina experimenta un resurgimiento étnico sin precedente. Por un lado, existe un marco jurídico de reconocimiento constitucional a los grupos étnicos y culturalmente diferenciados expresado en el derecho a la autonomía y la libre determinación. Por otro lado, ha ido creciendo un activismo y una capacidad de autodefensa y resistencia frente a los daños al medio ambiente y a su territorio, así como a la criminalización de la protesta derivada de su capacidad de defensa frente a la prohibición de realizar actividades económicas tradicionales, como la pesca del pueblo Cucapà en el río Colorado, o la defensa de territorios de los Mapuche en Chile. Se mantiene un renovado interés por conocer su historia, su cosmovisión indígena y las reformas educativas que les permitan fortalecerse.

También han logrado obtener una mayor visibilidad para las mujeres indígenas y han empezado a superar grandes rezagos alimentados por la violencia, la discriminación y el desprestigio. Su pobreza estructural y su exclusión social han generado un largo repertorio de falta de oportunidades.

Con este resurgimiento étnico, surge también la importancia de legislar medios de comunicación, como una mínima condición de democracia para que los indígenas tengan acceso a la información que ellos mismos generan y favorecer su propia cohesión interna.

La consulta como obligación de los estados para contrarrestar el desgaste indígena ocasionado por el desarrollo

Desde 1991, hace 21 años, entró en vigencia el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre Pueblos Indígenas y Tribales, que establece el derecho de los pueblos a ser consultados en todos los asuntos que puedan afectar sus vidas y sus derechos. Idealmente las instituciones involucradas consultan su opinión y se negocian acuerdos, a partir de un diálogo de buena fe, utilizando mecanismos culturales apropiados e información completa y fidedigna.

En septiembre de 2007, la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas, aprobó la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas y el artículo 19 señala la obligación de los estados para celebrar consultas y aplicar medidas legislativas con respecto al desarrollo, la explotación de recursos naturales, hídricos y de otro tipo.

Estas recomendaciones tienen disposiciones vinculantes que obligan a los estados a cumplirlas, hasta ahora, hay incumplimiento en muchos estados del continente. En México, después de 21 años, se ha formulado un proyecto de decreto que expide la ley general de Consulta a Pueblos y Comunidades Indígenas, se eleva la consulta a categoría de ley, con el fin de que se convierta en una coordinación efectiva entre desarrollo, políticas e intereses indígenas (mayo de 2011).¹

La Comisión de Desarrollo Indígena es una institución descentralizada del gobierno federal, a la cual se asignó la tarea de diseñar y operar un sistema de consulta con el objetivo de promover el diseño de políticas públicas con la supuesta participación indígena, con información indígena obtenida por medio de consultas (talleres, foros, cuestionarios).

Se han llevado a cabo numerosos foros y talleres, algunos desde el año 2000, y se han invertido y duplicado esfuerzos.

Sin embargo, después de analizar los informes de diversas consultas elaboradas (<http://www.cdi.gob.mx>) así como el proyecto de Ley, mi opinión es que el proceso de consulta queda en la vaguedad, o hay algunas piezas sueltas que pueden llevar a más imprecisiones. Por ejemplo, no existe una figura que exprese que los indígenas no otorgan consentimiento a alguna actividad, o por la forma en que se da seguimiento a la actividad económica en cuestión, se advierte nuevamente una cooptación del proceso de consultas, por eso, dicen algunos críticos que se trata de dar legitimidad a la explotación capitalista y al saqueo de los recursos naturales en tierras indígenas (Gómez 2011).

A todas luces, la consulta es insuficiente si no hay acceso de los pueblos indígenas a la representación política, existe un gran cuello de botella, pues no hay participación indígena en la gobernanza, no hay acceso por medio de partidos políticos, los líderes se corrompen o son víctimas de asesinato y violencia. Igualmente hay un recrudecimiento de la criminalización de la protesta.

Se reconoce, por fin que para los indígenas es crucial tener acceso a la representación política para decidir si una obra de desarrollo genera opciones de bienestar.

El derecho a la autonomía y la libre determinación ha sido incorporado en la mayoría de las constituciones de los estados-nación. Sin embargo, este derecho se entiende de diversas formas por las organizaciones y las autoridades tradicionales. En el continente, no puede decirse que algún estado ha aplicado una política de autonomía coherente y completa. Sin embargo, es imprescindible para que los pueblos, haciendo uso de este derecho, decidan por ellos mismos; es un mecanismo para participar en la toma de decisiones. Es una exigencia que debe incorporarse y respetarse, pero sobre todo, el interés está en detectar si se respetan los acuerdos en caso de que una obra de desarrollo sea rechazada por sus perjuicios y por la falta de consecuencias en el bienestar de los indígenas.

En términos políticos, para la construcción de autonomías existen tareas pendientes de gran relevancia nacional y territorial: la redistribución geográfica electoral, las circunscripciones electorales para diputados indígenas, la plurinominalidad indígena, las elecciones por usos y costumbres, así como la creación de partidos políticos con agenda indígena.

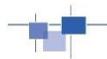
¹ Informe final de la Consulta sobre el Anteproyecto de Ley General de Consulta a Pueblos y Comunidades Indígenas <http://www.cdi.gob.mx...>

Recomendaciones/conclusiones

- En muchos lugares de América Latina realizar consultas para el desarrollo sin contar con representantes políticos propios con capacidad de seguimiento, es motivo de críticas frecuentes.
- Se hacen muchos y repetidos esfuerzos sin crear impacto al contribuir efectivamente a la toma de decisiones y al respeto de los acuerdos y al consentimiento.
- El tema de las organizaciones indígenas y su papel en los procesos de consulta es minimizado por las instituciones oficiales, sin embargo, las organizaciones representan intereses indígenas y contribuyen a construir democracia local.
- Las organizaciones de indígenas son creadas para auto defenderse, frente a la negligencia y la omisión, la percepción de que los intereses económicos de transnacionales y gobiernos actúan en conjunto. Son las organizaciones las que han hecho visibles los conflictos y las que han defendido sus intereses y recursos, por ejemplo, las mujeres mazahua del estado de México que provee de agua a la ciudad de México causando el agotamiento de este recurso en su lugar de origen. Los pescadores Cucapá de Ensenada quienes además de denunciar la grave contaminación del Río Grande están impedidos para llevar a cabo su actividad tradicional, la pesca, por carecer de permisos.
- Las organizaciones indígenas tienen dos ángulos útiles para generar una consulta que contribuya a la agenda inclusiva del estado. Por un lado, vigilan y denuncian actos que no favorecen los intereses indígenas. Por otro, contribuyen a formar capacidades para el fortalecimiento de estas sociedades por medio de la educación y los medios de comunicación, carencias centrales del mundo indígena. Los indígenas demandan con frecuencia la importancia de recibir capacitación, lo cual constituye un gran rezago, que les impide ocuparse de la planeación de sus propios asuntos para impulsar su desarrollo local y regional.
- Los estados deben crear formas para construir autonomías y espacios de generación de decisiones propias y que sean respetados.
- Debe buscarse que los indígenas: recuperen prácticas de manejo tradicional, actividad económica tradicional pesca y caza (chontales de Oaxaca y Cucapá de Baja California).
- Fortalecer capacidades para tomar decisiones y poder negociar: aceptar acuerdos.
- La consulta que recomienda el Convenio 169 apenas es un eslabón para llegar a acuerdos.
- La falta de capacitación y de educación indígena de alto nivel hacen que la política indígena no esté bajo la coordinación, ni la participación indígena. La consulta implica que los indígenas opinan sobre el desarrollo, solamente. Pero si los indígenas tienen el control, se podrían empezar a eliminar intermediarios y prácticas con intereses electorales y clientelistas.
- La principal responsabilidad del gobierno con los indígenas es propiciar su participación en los procesos de planeación.

| Bibliografía |

- BONFIL BATALLA. 1981. *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.
- GÓMEZ MAGDALENA. 2011. Una simulación jurídica, *La Jornada – Ojarasca* (167): 7. <http://www.jornada.unam.mx...>
- GUTIÉRREZ CHONG NATIVIDAD. 2009. *Conflictos étnicos y etnonacionalismos en las Américas*. Quito: Abya-Yala.
- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES (IIS). 2011-2012. *Sistema de Consulta de las organizaciones políticas y los conflictos étnicos en las Américas*. Base de datos en línea, www.sicetno.org
- LOCKHART JAMES. 1992. *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico. Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- STAVENHAGEN RODOLFO. 2007. *Aplicación de la resolución 60/251 de la Asamblea General, de 15 de marzo de 2006, titulada "Consejo de Derechos Humanos"*. Asamblea General de Naciones Unidas, A/HRC/4/32.
- STAVENHAGEN RODOLFO. 2008. La Importancia de la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, *Mundo Indígena* (3): 10. <http://www.redindigena.net/...>, Consultado en el 2012-01-01.
- STAVENHAGEN RODOLFO. 2005 *La situación de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*, Asamblea General de Naciones Unidas.
- STAVENHAGEN. RODOLFO. 1968. *Clases colonialismo y aculturación ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Cuadernos del seminario integración social guatemalteca 19, cuarta serie.
- VINDING DIANA Y SILLE STIDSEN (Ed.). 2005. *El mundo indígena 2005*. Copenhagen: IWGIA.
- ZAPATA TORRES JAIR. 2007 *Espacio y Territorio Sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena*. Maestría (Estudios Urbanos y Regionales), Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín.



1.2 Situación frente a procesos de globalización: cuerpos en crisis y oportunidades de cambio

IVONNE VIZCARRA BORDI

INSTITUTO DE CIENCIAS AGROPECUARIAS Y RURALES, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Introducción

A partir de los procesos de globalización que se inscriben en los cuerpos, según la clase, la etnia, la edad y el género, esta ponencia realizará un recorrido de varios contextos sociales para entender cómo un mismo proceso puede cambiar su interpretación y significado según el momento y el lugar (situación). Aunque a menudo la noción de “estado” puede intercambiarse con la de situación, el primero sugiere algo más habitual sobre ser y permanecer, en cambio la situación indica comúnmente algo ocasional, inesperado o poco deseado. Para esta presentación me referiré a la situación de los procesos, si consideramos que puede cambiar como lo es un cuerpo en crisis; y el estado, cuando lo estimamos de larga duración como la salud.

Los procesos de globalización que apoyarán este ejercicio reflexivo son la alimentación y la salud, ambos relacionados con los mercados que promueven la adopción de estilos de vida “globales” en diferentes sociedades, incluyendo la de los pueblos indígenas. La finalidad de esta exposición será animar la discusión sobre la siguiente interrogante ¿qué se debe cambiar para transformar a las sociedades para lograr la satisfacción de las necesidades de bienestar y libertad: el proceso o la conciencia? Para ello, tomaremos a los cuerpos humanos, ya que a través de ellos se puede diagnosticar la insatisfacción de las necesidades básicas de vivir con bienestar y libertad y se pueden interpretar las fracturas de las identidades. Cuando no se satisface la vida (bienestar y libertad), la dignidad humana ya no es posible de tal forma que se crea una situación de crisis. En ese sentido, mostraré cómo no se trata de una elección individual de qué satisfacer, cómo y con qué medios. Por un lado porque son necesidades indispensables y no negociables entre el Estado, sus instituciones y los seres humanos que integran esa sociedad. Por otra parte, porque cualquier omisión o insulto por parte de los responsables de asegurar que las necesidades sean satisfechas, generará irremediamente una situación de inseguridad y de conflicto; de crisis. Se tratará de debatir más allá de las reformas políticas nacionales y convenciones internacionales y de proponer la creación de nuevos espacios de reflexión que den cabida a las realidades sociales cada vez más inmersas en los procesos de globalización y a los anhelos de la dignificación humana. En suma, observaremos el cuerpo como una situación de crisis para convertirlo en una oportunidad para el cambio social a través de la conciencia colectiva.

Globalización y expansión de capital

Sin duda la idea de la aldea global de McLuhan y Powers (1989) ha sido ampliamente rebasada. En gran parte por el replanteamiento de la investigación social desde enfoques inter, trans y multidisciplinarios (Morin 1994). Por lo que la noción de proceso de globalización deja de verse como modelo único y de homogenización cultural, que basa su expansión a través de un incremento sustancial del uso de nuevas tecnologías de la

información y la comunicación (TICs); del comercio cultural; y del mercado mundial sustentado en el neoliberalismo, en la competitividad y tendiente a suprimir las realidades culturales de menor poder.

Ciertamente, la globalización ha sido el intento de expansión del capital en todos los ámbitos geográficos y de actividad humana, y únicamente bajo las reglas del mercado, por lo tanto, cada vez con menor regulación pública, y donde está dominado por los grandes grupos industriales y financieros transnacionales en la búsqueda del máximo beneficio.

En su lucha por el beneficio en condiciones de máxima competencia, el capital busca expandirse, no sólo territorialmente, sino penetrar en todos aquellos aspectos de la vida que hasta ahora habían escapado de su dominio, lo que Harvey (2003) denomina acumulación por desposesión. De este modo se convierten en mercancía cada vez mayor cantidad de bienes comunes, recursos naturales y aspectos de la vida cotidiana: mercantilización de la subsistencia, así como de las relaciones personales y del conocimiento y hasta las de ocio.

Sin embargo la globalización no solo supone la generalización de la transnacionalización productiva, el dominio del capital financiero, la concentración de capital, la regionalización y jerarquización de éstos, sino que también supone importantes cambios cualitativos en lo que se refiere a las sociedades del mundo entero. De tal modo que el actual discurso de la crisis del estado del bienestar y de la privatización de la mayoría de las empresas públicas, así como de los servicios públicos, responde al intento del capital privado de ocupar todas aquellas parcelas de la vida y la sociedad que le pueden ser rentables, como lo es la salud.

Pero por otra parte, no podemos negar también que existen reacciones sociales y locales que consideran la pertinencia de luchar por la preservación de la diversidad cultural para hacer frente al impacto de la globalización sobre las formas locales de existir. Esto, a través de preservar saberes y practicas locales, desde una visión humanística, costumbrista y horizontal (Boisier 2001).

Lo cierto es que los procesos económicos, sociales y culturales actuales, gravitan sobre las comunidades humanas diversas, con identidades múltiples, condicionando constantemente a las nuevas formas de organización y de redefinición tanto en contextos locales como en sistemas más amplios de pertenencia. De alguna manera entendemos que lo local y lo global se encuentran en el mismo lado de la moneda (verso y reverso). Así el sentido de lo tradicional anclado a la cultura local debe adaptarse y reformularse constantemente, en su interconexión con otros procesos globales, tales como el alimentario.

Cuerpos en crisis

En las dos últimas décadas, hemos presenciado diferentes efectos de los procesos de globalización alimentaria (económica, tecnológica, social y cultural) en la salud pública a nivel mundial. Uno de ellos, son las nuevas epidemias asociadas a enfermedades crónicas degenerativas como son la obesidad y la diabetes Mellitus tipo 2 (Zimmat *et al.* 2001), llamadas también epidemias metabólicas (Seidell 2000). Las que en condiciones de violencia estructural, las posibilidades de combatirlas con éxito, así como otras pandemias infecciosas son menores y sus costos muy elevados (Farmer 2003), principalmente a causa de la disgregación de las políticas públicas en materia de seguridad social y económica, necesarias para confrontar estos nuevos retos. Una de las paradojas de las epidemias metabólicas es que sus tratamientos implican responsabilidad y exigencia en el cambio de

comportamiento individual de los que padecen obesidad y/o diabetes Mellitus 2, siendo que en la globalización, las intervenciones para combatir las epidemias sugieren dimensiones políticas, sociales, ambientales y económicas más amplias y más complejas.

Tomemos el caso de México como ejemplo, donde el problema se vuelve más complejo al observar que hasta hace poco los hogares rurales campesinos e indígenas consumían una parte importante de su producción agroalimentaria (maíz, frijol, calabaza, arvenses, frutos y en menor medida alimentos de origen animal, huevo, leche y pollo o gallina), la cual en épocas de insuficiencia (falta de disponibilidad) se reflejaba en los altos índices de desnutrición infantil. Estado, que no ha desaparecido totalmente, sino que ha prevalecido desde épocas anteriores a la post-revolución. Con el modelo económico neoliberal que México adoptó desde los 90s con la puesta en marcha el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica, junto con la retirada progresiva del Estado en materia de desarrollo rural, las economías campesinas han sido las más afectadas y constantemente presentan reacomodos para subsistir, surgiendo nuevas situaciones que controlan cada vez menos para superar sus efectos, debido a que han permanecido por décadas en un estado de marginación.

En primera instancia, actualmente el ingreso extra-agrícola se ha convertido en el recurso máspreciado para los hogares rurales e indígenas. Sus miembros jóvenes y productivos de ambos sexos, buscan incertarse en cualquier mercado de trabajo nacional e internacional sin importar su precaridad o inclusive su peligrosidad al grado de poner en riesgo su vida y la de sus familias, con el fin de obtener recursos monetarios para satisfacer sus necesidades básicas a corto plazo. La pluriactividad ha transformado a los productores rurales de subsistencia y los ha sometido a un proceso acelerado de desagrarización (Carton de Gramont 2009). Ahora se han convertido en empleados(as), jornaleros(as), migrantes y familias beneficiarias de programas sociales y asistencialistas. Y pese a que no han dejado de sembrar sus parcelas “al menos algo nos da de comer esta tierra” (JJ, campesino y migrante del Sultepec, 58 años de edad, verano 2007), la mayor parte de sus alimentos deben comprarlos en los mercados locales y una gran parte de ellos son procesados por las grandes transnacionales agroalimentarias de dudosa calidad nutricional.

Cuando inicié mi incursión a los estudios de género y seguridad alimentaria en poblaciones mazahuas, la desnutrición infantil estaba asociada a la falta de ingesta de nutrientes calórica-proteica (Vizcarra, 2002). Hoy, se observa que las madres han compensado el déficit alimentario con alimentos procesados con altos contenidos de carbo-hidratos (azúcares y grasas). Los menores de 5 años, consumen refrescos (gaseosas) en lugar de leche y golosinas y frituras en lugar de tortillas. La falta de una dieta rica en proteínas antes de los 5 años, sin duda genera problemas asociados a la desnutrición, pero al mismo tiempo potencializará el efecto en el sobrepeso en edades más avanzadas.

Recientes investigaciones corroboran que en épocas de hambruna, los infantes que nacen con bajo peso y presentan desnutrición infantil, al exponerse a regímenes alimentarios bajos en proteínas (amino ácidos esenciales) y micronutrientes (vitamina A, B, C y D y ácido fólico) y crecer con una dieta rica en grasas y azúcares, en su edad adulta desarrollan Obesidad (Fung 2010), la cual se convierte en un factor de riesgo para presentar patologías crónicas y degenerativas, como la diabetes mellitus 2. Cabe mencionar que estas afecciones, se presentan principalmente en las mujeres pobres de países en desarrollo, quienes aumentan considerablemente su Índice de Masa Corporal en la edad reproductiva (de 17 a 40 años de edad), y posteriormente ellas son más propensas a tener diabetes mellitus 2 e hipertensión

(Bhalotra y Rawling 2011). Esto indica también que las madres malnutridas con obesidad, están reproduciendo generaciones más débiles y con más riesgos de enfermedades mórbidas y baja esperanza de vida. Sin embargo y pese a la relación entre régimen alimenticio y obesidad, estos estudios sugieren que existen otros factores genéticos que pueden explicar la incidencia de obesidad en las mujeres que padecieron desnutrición infantil y que tienen hijos con bajo peso al nacer y desnutrición. Lo importante aquí es subrayar que los factores como hambre, pobreza, género, raza y etnia, están presentes en estos estudios, por lo que no se puede ignorar su determinismo estructural en la incidencia del detrimento en la calidad de vida de estas poblaciones.

El binomio que globaliza a las dietas: azúcar y sedentarismo, ha sido una combinación perfecta para aumentar el riesgo de desarrollar diabetes mellitus 2, y pone en situaciones de riesgo a muchas poblaciones de bajos ingresos. En México, la hipoglicemia de la mayoría de la población con diabetes está relacionada con la fuente que proporciona un gran porcentaje del azúcar que consume un elevado sector de la población: esta fuente proviene de las bebidas carbonizadas o gaseosas. Hoy en día “México se ha convertido en el mayor consumidor de refrescos en el mundo, rebasando a los Estados Unidos con un consumo mayor a los 163 litros por persona al año. México supera ya en 40% a los Estados Unidos en el consumo de refrescos por persona y nuestra población infantil ya rebasa en sobrepeso y obesidad a la estadounidense”¹

En vista de la falta de agua potable para el consumo humano en la mayoría de las comunidades indígenas y rurales sin infraestructura hidráulica o sin acceso al agua (pozos, manantiales, etc.), la llegada de las bebidas gaseosas azucaradas fueron y han sido por más de cinco décadas la única fuente para satisfacer su sed. Esto no hubiera sido posible sin la enorme infraestructura de distribución de las grandes compañías transnacionales de estas bebidas. Pero estas bebidas no sólo satisfacen la sed, sino muchas de ellas, tienen la cualidad de aportar enorme porcentaje de calorías o energía para “seguir adelante”. De hecho se piensa que la mayor parte de las calorías de la población mexicana en promedio, la obtiene de esas bebidas. “La Secretaría de Salud ha señalado que el alto consumo de energía a través de las bebidas es una de las causas principales de la epidemia de sobrepeso y obesidad. La falta de acceso a agua potable gratuita en escuelas y espacios públicos ha sido el más efectivo mecanismo de promoción del consumo de bebidas altas en calorías”². Añado; no sólo en escuelas sino en todas las localidades que no tienen acceso gratuito al agua potable sana y segura.

El problema se agrava cuando los sodios combinados con el azúcar y la cafeína u otros estimulantes de estas bebidas, se convierten en energizantes y se omite la ingesta de alimentos para seguir físicamente “funcionando” o trabajando. Pues el consumo de grandes cantidades de azúcares sin ningún otro tipo de propiedades organolépticas (fibras) y nutricionales (micro nutrientes) durante largos lapsos de tiempo puede provocar graves problemas de salud (Bonci 2002). La característica de estas bebidas es que proporciona un estado aparente de energía, ya que la glucosa ³ (principal fuente de energía de las células del cuerpo), se transporta a todas las células casi directo y rápidamente a través del torrente

¹ Noticia publicada en <http://cencos.org/node/27555>, Septiembre de 2011.

² Referencia consultada el 2012-01-20 en <http://site.oxfamMexico.org...>

³ La glucosa es un azúcar procedente de los alimentos que ingerimos, y también se forma y almacena dentro del cuerpo.

sanguíneo, proveyendo reacciones más veloces y mayor concentración, también aumenta el estado de alerta mental, evita el sueño o cansancio y, proporciona sensación de bienestar (Lieberman 2001). El consumo excesivo de bebidas gaseosas azucaradas tiene sin duda efectos nocivos en la salud, siendo la evidencia más directa, su correlación con el aumento de incidencia de la población con obesidad asociada a la hiperglucemia y a la resistencia a la insulina (Vasanti *et al.* 2006).

Ciertamente las personas adoptan estilos de vida que ponen en peligro su salud y la de sus familias, pero muchos de estos comportamientos están relacionados estrechamente con la percepción de inseguridad y pérdida del bienestar (perder o no tener empleo, ingresos volátiles, criminalidad, no tener qué comer mañana) (Castillo *et al.* 2006), los cuales conforman un perfil epidemiológico más complejo. Para acceder al bienestar en su dimensión más amplia (salud, empleo digno, alimentación adecuada, buen nivel educativo, vivienda sana) y acceso a la atención médica, se requiere no solamente diseñar e implementar políticas y programas de promoción a la salud dirigidos a prevenir la diabetes mellitus, reducir los costos asociados con el tratamiento y disminuir la frecuencia de las complicaciones sino sobretodo transformar las estructuras económicas y sociales que produjeron estas situaciones epidemiológicas en el país y donde persisten otras enfermedades asociadas a la pobreza de los pueblos indígenas, como la desnutrición.

Oportunidades de cambio

Reproducir las crisis sin cambiar nuestros estilos de vida llamados de bienestar, seguridad, consumismo y confort y hasta de conocimiento, los mismos que han creado la necesidad de un alto consumo de energía, y promueven la explotación irracional de recursos y mano de obra barata y que además nos llevan a tener situaciones que ponen nuestros cuerpos en crisis ¿cómo nos atrevemos a pensar que lograremos cambios para tener ambientes más saludables, menos desigualdades sociales, desarrollo para los pueblos indígenas y salvar al planeta?

Lamentablemente es mejor reconocer, no por moralidad sino por una ética de realismo, que la reinención de la fantasía parece más cercana que la transformación de las necesidades que ha producido y perpetuado este mundo globalizado. Así que, llevo a la última parte de mi exposición: La innovación, la invención de una gran fantasía: la conciencia colectiva como oportunidad de cambio.

Para desarrollar la conciencia debemos buscar respuestas interiorizadas y procesadas en cada mente individual sobre las situaciones que han conducido a situaciones de crisis. Pero ¿cómo podemos unirlos en una fuerza que vibre hasta construir lo deseable, lo imaginable y lo pensable de la sociedad basada en la igualdad respetando las diferencias de los pueblos indígenas? Un camino proviene de recuperar la confianza uno del otro. Giddens (1999) propone alcanzar la solidaridad mecánica, es decir, donde prácticamente la totalidad de los miembros de la sociedad comparten la misma conciencia colectiva; (por ejemplo la paz, salvar al planeta, el fin de las hambrunas o hasta el amor incondicional). Esta conciencia se percibe con gran intensidad, pues quien no va a querer eliminar el sufrimiento. Este tipo de conciencia es extremadamente rígida por su nivel de definición y porque su contenido suele ser de índole espiritual. En cambio Giddens afirma que una sociedad de solidaridad orgánica, la conciencia colectiva es más reducida y la comparte una cantidad menor de individuos; se percibe con menor intensidad, no es muy rígida, y su contenido queda definido por el concepto de “individualismo moral”. Y ahí creamos falsos campos de justicia, igualdad

y bienestar. Sobre todo si nos preguntamos ¿qué estamos dispuestos a hacer o dejar de hacer, para lograr la conciencia colectiva? Si tomamos la premisa de que todos somos uno, en el sentido de que lo que pasa en México, en China, en Madagascar, o en un pueblo indígena boliviano o amazónico, afecta de alguna manera al resto del mundo. Considero que esta perspectiva de lo que pasa en nuestras mentes individuales, y la elevamos a un nivel de conciencia colectiva a nivel global, es una locura, pero no algo imposible; creo que la conciencia colectiva global no debe significar perder lo que nos hace orgullosos de pertenecer a nuestros orígenes como los mexicanos del maíz, y así, sin traicionar esa parte de nuestras identidades, la idea es de construir identidades colectivas a la manera de “verse, imaginarse y pensarse como seres del bienestar global”.

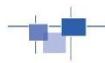
| Bibliografía |

- BHALOTRA SONIA Y SAMANTHA B. RAWILING. 2011. Intergenerational persistence in the health in developing countries. The penalty of gender inequity, *Journal of Public Economics* 95 (3-4): 286-299.
- BOISIER SERGIO. 2001. Desarrollo local: ¿De qué estamos hablando?, in Madoery O. y A. Vázquez (Eds.), *Transformaciones globales. Instituciones y políticas de desarrollo local*: 48-74. Rosari: Homo Sapiens.
- BONCI LESLIE. 2002. “Energy” Drinks: Help, Harm Or Hype?, *Sports Science Exchange* 15 (1): 1-18. <http://www.leaguelineup.com/...>, Consultado en el 2012-01-01.
- CARTON DE GRAMMONT HUBERT. 2009. La desagrarización del campo mexicano, *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales* 16(50): 13-56.
- CASTILLO ALEXIS, VERONICA DELGADO-SANCHEZ Y ANTONIO CARMONA. 2006. Percepción de riesgo familiar a desarrollar diabetes mellitus, *Revista Médica del Instituto Mexicano del Seguro Social* 44(6): 505-510.
- FARMER PAUL. 2003. *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. Berkeley: University of California Press.
- FUNG WINNIE. 2010. *Early childhood malnutrition and adult obesity. Evidence from the 1959-61 China famine*. Paper presented at the American Economic Association Annual Meeting, January 9 2011. www.aeaweb.org/aea/2011conference/program...
- GIDDENS ANTHONY. 1999. *Un mundo desbocado. Cómo está modificando la globalización nuestras vidas*. Madrid: Taurus Ediciones.
- HARVEY DAVID. 2003. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- LIEBERMAN HARRIS R. 2001. The effects of ginseng, ephedrine, and caffeine on cognitive performance, mood and energy, *Nutrition Revue* 59(4): 91-102.
- MCLUHAN MARSHALL Y BRUCE POWERS. 1989. *The Global Village*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- MORIN EDGAR. 1994. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- SEIDELL JACOB C. 2000. Obesity, insulin resistance and diabetes –a worldwide epidemic, *British Journal of Nutrition* 83 (S1): S5-8.

VASANTI S. MALIK, MATTHIAS B. SCHULZE Y FRANK B. HU. 2006. Intake of sugar-sweetened beverages and weight gain: a systematic review, *American Journal of Clinical Nutrition* 84 (2): 274-288.

VIZCARRA IVONNE. 2002. *Entre el taco mazahua y el mundo: la comida de las relaciones de poder, resistencia e identidades*. México: Instituto Mexiquense de la Mujer y Universidad Autónoma del Estado de México.

ZIMMET PAUL, K. ALBERTI Y JONATHAN SHAW. 2001. Global and societal implications of the diabetes epidemic, *Nature* (414): 782-787.



1.3 Représentation nahua des masculinités et violence familiale

DOMINIQUE RABY

CENTRO DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS, COLEGIO DE MICHOACÁN

Introduction

La violence familiale est un problème de premier ordre dans les communautés autochtones du Mexique. D'après une enquête menée en 2007 dans huit régions autochtones (*l'Enquête nationale sur la santé et les droits des femmes autochtones* ou ENSADEMI), 16 à 40 % des femmes auraient souffert de violence, toutes formes confondues, au cours de l'année précédente; la fréquence réelle pourrait être encore plus élevée. Il n'est donc pas étonnant de constater que la lutte contre la violence familiale est une priorité pour les associations de femmes autochtones du pays. Celles-ci affrontent cependant un défi de taille : promouvoir les droits des femmes et la non-violence, tout en valorisant la culture autochtone dont elles font partie, et qui est souvent pointée du doigt comme cause même de la discrimination et de la violence envers les femmes. Il est également important pour ces femmes organisées (celles qui font partie des associations) de travailler dans la mesure du possible de concert avec les hommes, et ce pour des raisons qui relèvent à la fois de l'ordre du politique, de la spiritualité et du quotidien. En effet, d'une part, les femmes participent avec les hommes à la lutte politique pour la reconnaissance des droits autochtones; d'autre part, elles mettent de l'avant la conception mésoaméricaine du genre, où les principes féminin et masculin forment une dualité cosmique, dont le couple époux-épouse, complémentaire et durable, est l'incarnation. Elles considèrent cette conception comme la base de l'équité de genre dans la culture autochtone, même si elles sont les premières à reconnaître que l'égalité ne se concrétise pas dans les faits.

Dans ce texte, je voudrais montrer comment la réflexion des femmes autochtones organisées nous oblige en tant que chercheurs à repenser, depuis une perspective décolonialisée et interculturelle, certains aspects théoriques liés aux questions de genre. Je le ferai à partir de la région où je travaille, celle du Alto Balsas nahua dans l'État de Guerrero. J'ai déjà présenté, dans le cadre d'une conférence de DIALOG, les pratiques traditionnelles des femmes nahuas pour contrer la violence familiale, pratiques qui pourraient être valorisées dans le cadre de programmes de lutte contre la violence (voir également Raby 2012). Dans le présent article, je m'efforcerai plutôt de montrer comment la représentation traditionnelle nahua des masculinités est également porteuse d'éléments qui pourraient être soulignés et valorisés.

Pour ce faire, je vais donc réviser très brièvement certaines approches théoriques de la masculinité, puis je présenterai dans les grandes lignes les conceptions mexicaine et nahua du « machisme ». Il sera alors possible de suggérer une perspective à la fois plus adaptée à la représentation nahua des masculinités et pouvant permettre de repenser celle-ci en terme de valorisation.

Masculinités autochtones : les modèles de Connell et de l'anthropologie classique

Depuis les années 1990, le modèle le plus utilisé pour discuter de masculinité est certainement celui de R.W. Connell (1995). Cependant, ce modèle fut pensé (comme l'affirme l'auteur lui-même) depuis la société occidentale et pour celle-ci. S'il commence à être utilisé dans le cadre des masculinités autochtones latino-américaines, c'est donc pour

comprendre l'insertion de ces masculinités dans un contexte mondialisé : gangs, prostitution masculine ou travail dans les *maquiladoras* (sur ce dernier point, voir Marie France Labrecque 2005). Le modèle préconise l'existence d'une « masculinité hégémonique » (concept élaboré à partir de celui de Gramsci) : il s'agit de la forme exaltée culturellement, admirée socialement, qui correspond au pouvoir institutionnel. En pratique cependant, peu d'hommes incarnent cette forme idéale, difficilement réalisable et souvent contradictoire. La majorité des hommes accepterait toutefois cette hégémonie pour en tirer des « dividendes patriarcaux » (autorité, prestige, etc.), tout en ayant dans la vie courante des relations plus nuancées avec les femmes (comme fils, époux, etc.). Le modèle reconnaît également des relations de domination et de subordination entre groupes d'hommes. Ainsi, la « masculinité subordonnée » représente tout ce qui est expulsé de la masculinité hégémonique, et en particulier l'homosexualité masculine. Quant à la « masculinité marginalisée », elle comprend toutes les formes qui ne peuvent se penser à partir du genre : minorités de classe, de race ou d'ethnie, etc. Mieux tolérée, elle n'en nécessite pas moins l'autorisation de la masculinité hégémonique pour pouvoir exister. Il est également nécessaire (Connell et Messerschmidt 2005) d'identifier des secteurs institutionnels qui influent diversement sur la masculinité hégémonique (État, Église, médias, etc.) et de l'étudier dans des contextes locaux (la communauté ethnographique), régionaux (la culture nationale) et globaux.

La masculinité autochtone, quant à elle, est l'objet d'études depuis bien plus longtemps, mais sous un autre nom : c'est bien sûr l'élément « masculin/homme » de l'anthropologie du genre ou des sexes. Ce sont certainement les études d'approche structuraliste qui exemplifient le mieux mon propos ici, c'est-à-dire la représentation du masculin et du féminin. De façon générale, ces études montrent, à partir entre autres de l'analyse des conceptions du corps et de l'espace-temps, la place des sexes dans la reproduction sociale de la vie et la cosmovision. À travers les associations symboliques propres à chaque culture (par exemple, le soleil peut être conçu comme masculin, la lune comme féminine, etc.), Françoise Héritier (1996) identifie ce qu'elle nomme la « valence différentielle des sexes » : la valeur attribuée aux éléments symboliques associés au féminin, et donc aux femmes, est systématiquement inférieure à celle attribuée aux éléments masculins. Le modèle qu'offre Bernard Saladin d'Anglure (1986) de la représentation inuit des sexes est aussi particulièrement intéressant ici parce qu'il propose une vision qui va au-delà de la conception binaire du masculin et du féminin : un « troisième sexe » médiateur (« changement de sexe », travestissement, chamanisme) y constitue, plutôt que la marge, l'axe central de cette représentation sexuée du monde.

Cependant, ni les modèles structuralistes, ni le modèle de Connell ne rendent parfaitement compte de la représentation nahua des masculinités, une représentation profondément ancrée dans une conception autochtone modelée par des siècles de relations coloniales, et qui a intégré certains éléments de la société dominante. Pour comprendre cette représentation, il faut donc tout d'abord s'interroger sur ce qui fut longtemps considéré comme la masculinité hégémonique mexicaine, le « machisme ».

Le « machisme » : de quoi parle-t-on exactement?

Le machisme est partie intégrante d'un complexe culturel originaire de la région circumméditerranéenne, qui inclut l'Espagne. Selon Norma Fuller (1998) et James M. Taggart (1997), cette forme de masculinité se caractérise par une conduite faite de séduction et d'agression, liée au concept d'honneur – l'homme doit séduire les femmes, tout en défendant son honneur et celui de sa famille – et suit un processus de transformation lié à

l'âge et au statut social. Dans sa jeunesse, on s'attend à ce que l'homme suive un modèle plus extrême, où prédominent l'agression, la consommation d'alcool, le jeu et la séduction. Une fois marié, ce modèle de séduction et d'agression devient moins prépondérant pour laisser la place à celui de père responsable et pourvoyeur.

Cette masculinité se modifie cependant lors de son importation au Mexique durant la colonie. Ainsi, le machisme mexicain s'apparenterait principalement au modèle de la jeunesse (agression-séduction-alcool). On connaît l'hypothèse d'Octavio Paz (1956) : l'homme mexicain ne peut se convertir en père responsable de ses enfants métis (*mestizos*) engendrés dans la violence de la Conquête. Selon Matthew C. Gutmann (1996), qui a travaillé dans un quartier populaire de la ville de Mexico dans les années 1990, la définition du machisme donnée par la majorité de ses informateurs comprend la violence envers les femmes et le fait d'avoir de nombreux enfants de plusieurs femmes, sans subvenir à leurs besoins. Cependant, le même auteur note que les films de « l'âge d'or » du cinéma mexicain (années 1930 à 1960) et les hommes d'âge mûr valorisent également le père de famille responsable – la masculinité hégémonique pouvant receler des contradictions. Enfin, il faut signaler que le machisme mexicain (lié à la société *mestiza*) exclut l'autochtone de la masculinité : celui-ci est rejeté du côté du féminin, de l'enfance et du subordonné (Lomnitz-Adler 1992; dans les termes de Connell, il s'agirait d'une masculinité marginalisée). On reconnaît là l'héritage d'une stratégie courante en contexte de colonisation (Said 1979), qui permet tant de consolider la masculinité du colonisateur que de justifier la domination et l'exploitation (Murphy 2009).

Le machisme est-il aujourd'hui encore la masculinité hégémonique au Mexique? Peut-être pas. Déjà dans les années 1990, Gutmann signalait que les jeunes hommes et ceux des hautes et moyennes classes avaient une vision négative du machisme, qu'ils identifiaient principalement au complexe « agression-séduction-alcool » et, pour les seconds, aux classes populaires. Les nouvelles lois et les campagnes nationales pour les droits de femmes et l'équité de genre depuis les années 2000 ont officiellement relégué la violence envers les femmes du côté de l'inacceptable. Dans les faits cependant, la violence et divers comportements abusifs sont encore considérés comme « normaux » par bien des hommes et des femmes, comme le montrent par exemple les hauts taux de violence chez les jeunes hommes révélés en 2007 par l'*Enquête nationale sur la violence dans les relations prémaritales* (ENVINOV).

Représentation des masculinités nahuas : un modèle duel

Quel est le jugement des Nahuas envers le machisme? La question, qui peut sembler secondaire, est en fait fondamentale pour comprendre la représentation nahua des masculinités. Mais je présenterai tout d'abord la masculinité « hégémonique » nahua, que j'appellerai plutôt ici idéale ou normative. Celle-ci se conçoit à partir du couple, qui est, on l'a dit, considéré comme le lieu de la complémentarité et de la stabilité (même si dans les faits le taux de séparation est relativement élevé). Mari et femme doivent se respecter (*ipan kita*) et s'aimer (*kitlasojtla*); la base de ces sentiments est le travail commun : traditionnellement la culture (pour l'homme) et la complexe préparation quotidienne (pour la femme) du maïs (Good 2005). Dans ce cadre, l'homme doit donc faire preuve de responsabilité et agit comme le pourvoyeur de la famille. Le travail de l'homme et de la femme est considéré d'égale valeur, et chacun peut ordonner à l'autre de le faire : à cet égard les sexes sont perçus comme égaux. Cependant, l'homme jouit de trois prérogatives liées à la hiérarchie de genre qui le favorise. Il a le droit de veto sur les décisions importantes ou qui le concernent

personnellement, il peut contrôler les mouvements de son épouse, et la punir en cas de manquement grave (adultère ou refus de travailler), tandis que la femme, dans le cas inverse, doit en référer à la génération supérieure ou à la justice communautaire. Cette dernière prérogative du mari ne lui est pas réservée : ainsi, une mère peut punir son fils adulte et marié. Ces châtiments sont destinés à rétablir l'équilibre familial, social et cosmique perturbé par la faute, et ne sont pas considérés par les Nahuas comme de la violence.

Il existe par ailleurs un ensemble de comportements masculins qui sont réprouvés et dépréciés, et qui reçoivent le nom de « machisme » (*machismo*; il m'est impossible de savoir depuis quand cette expression est utilisée). L'homme est alors alcoolique, irresponsable, ne travaille pas ; il peut être coureur de jupons et joueur; il est excessivement jaloux, orgueilleux, croit que lui seul commande et qu'il vaut plus que son épouse, il se met en colère inconsidérément « comme un enfant » et est violent envers elle. Ces comportements forment, pour les Nahuas, un ensemble de caractéristiques immédiatement identifiables et intrinsèquement liées. Celles-ci peuvent s'expliquer par l'âme donnée à la naissance, le sang hérité d'un père violent, ou une mauvaise éducation.

Ces caractéristiques correspondent à la fois à certains comportements réprouvés depuis les temps préhispaniques (selon les documents coloniaux qui traitent de cette période), à la notion de « péché » ou *tlajtlacôlli* (tous ces comportements sont fautifs et encouragés par le diable, représenté comme un métis) et en grande partie aux définitions les plus négatives du machisme *mestizo*. Si l'on reprend les modèles théoriques de masculinité décrits plus haut, on peut donc dire que les Nahuas conçoivent donc non pas une, mais deux masculinités – l'une « hégémonique » (en contexte local, la normative), et une autre qu'on pourrait dire « marginalisée ». Cette dernière est nommément identifiée au machisme, c'est-à-dire à ce qui a été longtemps la masculinité hégémonique de la société dominante et colonisatrice. Il faut constater également que l'opposition binaire féminin-masculin n'est pas suffisante : il s'y ajoute un deuxième palier, qui met dos à dos deux masculinités à valence contraire (ce qui n'apparaît pas si nettement du côté féminin). Cependant, si les Nahuas réprouvent les comportements « machistes », ils affirment se sentir impuissants face à ceux-ci et même les « normalisent » jusqu'à un certain point. Du strict point de vue des représentations, le modèle de Connell peut nous aider à comprendre cette apparente contradiction : la masculinité à valence négative est d'une certaine façon épaulée et légitimée par son identification à ce qui fut, et est encore probablement dans le Guerrero rural, la masculinité hégémonique de la société dominante. À cela, on peut ajouter que les conceptions duelles mésoaméricaines sont rarement régies par un principe d'expulsion : on contraire, comme le souligne Lévi-Strauss (1991), cette dualité accueille et englobe ce qui pourrait être identifié comme étranger.

Quelles implications pour la lutte contre la violence familiale?

Concrètement, en quoi ces réflexions peuvent-elles servir la lutte contre la violence familiale en milieu nahua? On a vu tout d'abord qu'elles étaient provoquées par une inquiétude des femmes autochtones organisées : comment promouvoir à la fois les droits des femmes et la culture autochtone? À cela, ces femmes répondent en identifiant des « mauvaises coutumes » (comme le droit du mari à punir son épouse) qui doivent être éliminées au plus tôt, et des « bonnes coutumes » ou valeurs (comme le principe d'amour et de complémentarité) que l'on doit favoriser (Speed, Castillo et Stephen 2006, Duarte 2007). Pourtant, les programmes de lutte contre la violence, gouvernementaux ou d'ONG non autochtones, prennent rarement en compte ces paramètres. Rien n'y permet de comprendre

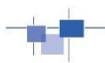
que la culture nahua, puisque c'est notre exemple, ne valorise pas la violence, et rien ne vient souligner les aspects positifs de la masculinité normative. Et pourtant, plusieurs mythes nahuas, qui pourraient par exemple être utilisés dans des programmes éducationnels, mettent en lumière ces aspects en opposant l'homme « bon » (aimant et respectueux des femmes) et le « mauvais » (violent et alcoolique), ce dernier étant puni par des êtres surnaturels féminins.

Cette confusion véhiculée par les programmes institutionnels entre masculinités normative et marginalisée a un prix pour les Nahuas : elle reproduit des relations de pouvoir de type colonial. Connell lui-même souligne l'importance de la valorisation de la masculinité « hégémonique locale » pour promouvoir l'auto-estime face à la discrimination. Pourtant, la masculinité nahua est traitée comme si elle était entièrement négative, et cause de tous les problèmes de violence (en contradiction avec l'autre préjugé mentionné plus haut qui veut que l'homme autochtone soit doux et docile). Il va sans dire que l'existence actuelle d'une violence « légitime » (le droit du mari à punir, de plus en plus contesté) favorise la violence « illégitime » (pour reprendre des termes de Benjamin) et permet dans la pratique abus et négociations continuels. Mais on doit reconnaître qu'au niveau conceptuel, les Nahuas font un effort constant pour distinguer leur masculinité idéale de celle, violente et réprouvée, qu'ils associent au machisme. Ainsi, un traitement plus juste de la représentation nahua des masculinités permettrait d'aider les femmes dans leur lutte, sans reproduire des relations de pouvoir coloniales envers les hommes. Il faut donc travailler avec les hommes pour l'équité de genre, comme le revendiquent depuis plus de deux décennies bien des femmes autochtones organisées.

| Bibliographie |

- CONNELL R. W. 1995. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- CONNELL R. W. ET JAMES W. MESSERSCHMIDT. 2005. Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept, *Gender & Society* 19 (6): 829-859.
- DUARTE BASTIAN ET ÁNGELA IXKIC (DIR.). 2007. *Memorias del encuentro taller Compartiendo experiencias: aportes y retos de las mujeres Indígenas en las luchas de sus pueblos*. Mexico: CIESAS.
- FULLER NORMA. 1998. Reflexiones sobre el machismo en América Latina, in Teresa Valdés et José Olavarría (dir.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*: 258-266. Santiago: FLACSO-Chile.
- GOOD ESHELMAN CATHERINE. 2005. « Trabajando juntos como uno »: Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona, in David Robichaux (dir.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*: 275-294. Mexico: Universidad Iberoamericana.
- GUTMANN MATTHEW C. 1996. *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press.
- HÉRITIER FRANÇOISE. 1996. *Masculin-féminin. La pensée de la différence*. Paris : Odile Jacob.
- LABRECQUE MARIE FRANCE. 2005. Miradas feministas sobre algunas masculinidades en México: Los casos de Yucatán y de Ciudad Juárez, in Rosa Andrieu Sanz et Carmen Mozo González (dir.), *Antropología feminista y/o del género. Legitimidad, poder y usos políticos*: 113-130. Sevilla: Fundación El Monte.

- LÉVI-STRAUSS CLAUDE. 1991. *Histoire de Lynx*. Paris : Plon.
- LOMNITZ-ADLER CLAUDIO. 1992. *Exits from the labyrinth*. Berkeley: University of California Press.
- MURPHY MICHAEL J. 2009. Can « Men » Stop Rape? Visualizing Gender in the « My Strength is Not for Hurting » Rape Prevention Campaign, *Men and Masculinities* 12: 113-130.
- PAZ OCTAVIO. 1956. *El laberinto de la soledad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- RABY DOMINIQUE. 2012. « No dejes que te anden abusando ». Costumbres y prácticas nahuas contra la violencia intrafamiliar, *Estudios Sociológicos* 30 (88): 199-231.
- SAID EDWARD W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SALADIN D'ANGLURE BERNARD. 1986. Du Foetus au chamane : la construction d'un « troisième sexe » inuit, *Études Inuit* 10 (1-2) : 25-113.
- SPEED SHANNON, R. AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO ET LYNN M. STEPHEN (DIR.). 2006. *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin University of Texas Press.
- TAGGART JAMES M. 1997. *The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*. Austin University of Texas Press.



Thème/Tema 2

**Politiques, programmes et projets de
développement : les Nations autochtones et les
individus face à l'État**

**Políticas, programas y proyectos de desarrollo:
las naciones indígenas y los individuos frente al
Estado**

2.1 *A corazón abierto*: La défense du territoire contre l'exploitation minière dans la région de la Costa Montaña du Guerrero

MIRKA GILBERT
DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE, UNIVERSITÉ LAVAL

Introduction

Ma présence dans la région de la Montaña et de la Costa Montaña¹ du Guerrero est liée à la réalisation de mes études doctorales. J'y étudie les migrations et les changements dans les formes de participation politique et les systèmes d'organisation sociale des communautés d'origines des personnes migrantes. Peu à voir avec l'exploitation minière! Cependant, ce thème s'est imposé à moi à partir de novembre 2010. Impossible de l'ignorer. Il fait partie de ligne d'action des principales organisations sociales de la région de la Montaña, avec lesquelles j'ai maintenu des liens au cours des dernières années. C'est ce qui explique que je me sois intéressée à la question et que je la traite parallèlement à mon étude. De plus, le fait que certaines industries minières qui prétendent s'installer dans la Montaña sont canadiennes m'interpelle directement en tant que « citoyenne canadienne ».

Contextualisation de la problématique de l'exploitation minière au Mexique

L'exploitation minière n'est pas un phénomène nouveau au Mexique. En effet, le saccage minier a débuté il y a plus de cinq siècles, avec la conquête espagnole. Un peu plus tard, cette fois sans la participation de la Couronne espagnole, suivront les investisseurs étrangers, anglais et étasuniens, puis un groupe réduit d'entrepreneurs mexicains et étrangers. L'intervention de l'État, pendant la décennie 1970, a ralenti pour un moment l'exploitation démesurée des ressources naturelles; cependant, la mise en place du néolibéralisme a permis la réactivation des anciennes pratiques.

Au cours des dernières années, la richesse générée par l'exploitation minière s'est accrue de façon exponentielle. Certains analystes soulignent que les dividendes générés par l'industrie minière au Mexique ont dépassé ceux générés par le tourisme, qui est la troisième source de devises au pays. Ces bénéfices se concentrent entre les mains d'un petit groupe de compagnies étrangères, principalement canadiennes, ainsi que de trois consortiums mexicains (Peñoles, de Alberto Bailleres; Grupo México, de Germán Larrea, et Frisco, de Carlos Slim), dont les intérêts s'étendent aux secteurs financier et des télécommunications. Ces trois groupes ont une importante influence politique, économique et financière dans le

¹ La région de la Costa Montaña est ce que Martin Hébert appelle une « zone de cohérence », une aire d'expériences partagées qui n'a pas de délimitations claires sur une carte ou dans le découpage politique et administratif officiel, mais qui fait sens pour les personnes qui l'habitent. Cette région est « constituée d'une portion de la Costa Chica, zone côtière à l'est du Guerrero, et de la partie basse de la Montaña » également située à l'est de l'état (Hébert 2010 : 178). « Cette région ne correspond, à proprement parler, ni à une région ethnique, ni à une zone écologique, ni à une zone délimitée par un mode de production ou des événements historiques qui lui seraient propres » (Hébert 2010 : 178). Cependant, les Tlapanèques et les Mixtèques qui y habitent la définissent comme un lieu d'expériences partagées. Pour Joaquín Flores Félix, cette région est « une synthèse d'une multiplicité d'actions, d'images, d'intérêts et de projets de ses habitants, qui lui donnent un sens au milieu du conflit et de la négociation » (Flores 2007 : 26). Il propose l'image d'une superposition de cartes de processus sociaux pour rendre compte de la construction de cette région (Flores 2007 : 118).

pays. Il est intéressant de noter que les trois entrepreneurs mexicains les plus importants dans le secteur de l'industrie minière sont aussi les trois hommes les plus riches du pays (González Amador 2011: 4-5).

Le Mexique occupe la première place au monde comme producteur d'argent, la onzième place pour la production d'or et la douzième place pour la production du cuivre. Le prix de l'or a ainsi atteint 1 670 dollars par once en septembre 2011, soit 70 % de plus qu'en 2009. En 2000, une once d'or valait 280 dollars. L'augmentation du prix des matières premières dans le monde ainsi qu'un traitement fiscal avantageux sont à l'origine de ce boom de rentabilité de l'industrie minière au Mexique (Ramírez 2012).

En effet, contrairement aux autres pays latino-américains où l'entreprise doit payer une redevance en proportion des profits obtenus, les entreprises au Mexique ne paient qu'un droit d'exploitation de la concession. Ce droit est déterminé à partir du nombre d'hectares en concession ou assignés aux compagnies. Ainsi, les titulaires des concessions doivent payer chaque semestre un droit variant entre 5 et 111 pesos par hectare.

Depuis le début des années 2000, moment de la prise du pouvoir fédéral par le Parti action national (PAN), la présence d'entreprises étrangère s'est consolidée au pays. En dix ans, soit de 2000 à 2010, le gouvernement paniste a livré près de 52 millions d'hectares au grand capital minier à travers 24 531 concessions (González Amador 2011: 4-5).

Actuellement, 293 entreprises minières de capital étranger opèrent au Mexique. Les entreprises d'origine canadienne sont celles qui accaparent les concessions d'exploration, d'exploitation et de production. En effet, du total d'entreprises étrangères opérant dans le pays, 213 sont canadiennes, 45 proviennent des États-Unis, 8 de la Chine, 5 de l'Australie, 4 de l'Angleterre, du Japon et de la Corée du Sud, 2 de l'Inde et du Pérou, une du Luxembourg, du Chili, de l'Italie, de la Belgique, de l'Espagne et de la Hollande. Du total des projets miniers, 506 sont associés à l'or et à l'argent, soit 63 % (Statistiques sur l'exploration minière, octobre 2011, Secretaría de Economía, in Ramírez 2012).

Le rôle de l'État et quelques aspects légaux

C'est à partir des années 1990 que le gouvernement mexicain a réformé le cadre juridique permettant au capital privé et aux entreprises transnationales d'exploiter les richesses naturelles du sous-sol national. La réforme de l'article 27 constitutionnel et la signature de l'Accord de libre-échange nord-américain ont ouvert la porte à l'exploitation des territoires ancestraux, puis au transfert à l'étranger de la richesse minérale du Mexique.

Les ajustements structurels des lois et institutions de l'État ont permis la promotion de l'investissement étranger dans de nombreux secteurs, incluant la vente de terres et l'industrie minière. Depuis le début du 21^e siècle, on assiste à un processus accéléré de dépossession des territoires autochtones et paysans au profit des grands projets énergétiques et miniers.

Les principales lois qui ont facilité l'exploitation de la richesse minérale au Mexique sont : la réforme de l'article 27 constitutionnel (1992), la *Loi sur les mines* (1992), la *Loi sur*

l'investissement étranger (1993) et l'Accord de libre-échange nord-américain (1994). Ainsi, l'activité minière est couverte par un cadre légal favorisant le capital privé et transnational (CRAC-Police communautaire²).

Les concessions minières accordent aux titulaires le droit d'explorer, d'exploiter et de bénéficier de toutes les richesses minérales qui se trouvent dans la concession minière, et ce, pendant 50 ans. Pour que le gouvernement accorde une concession à une compagnie minière, celle-ci doit passer à travers un processus bien établi. Premièrement, la compagnie minière doit solliciter la concession. Pour que cette concession lui soit accordée, elle doit payer les droits pour chaque hectare, soit entre 5 et 111 pesos par semestre. Ensuite, la compagnie doit élaborer une étude d'impact sur l'environnement, qui tient compte du processus d'exploration, de construction, d'opération et d'abandon du site, ainsi que des mesures préventives et d'atténuation des possibles impacts sur l'environnement.

Un des aspects importants de ce processus est que la compagnie doit établir une entente privée avec le propriétaire de la superficie, que celui-ci soit *ejidatario*, *comunero* ou privé. Cela est dû au fait que la concession minière ne concède aucun droit à son titulaire sur la superficie du terrain, seulement sur les richesses du sous-sol. L'autorisation du propriétaire de la terre est donc nécessaire. Si les propriétaires de la terre acceptent une entente avec la compagnie minière, celle-ci doit solliciter au ministère de l'Environnement et des Ressources naturelles (Semarnat) une autorisation pour un changement d'utilisation du sol.

Les organisations de droits de la personne soulignent que les mécanismes d'octroi des titres de concession pour l'extraction minière dans les territoires autochtones violent les droits des peuples autochtones reconnus dans la Constitution politique mexicaine et la convention 169 de l'Organisation internationale du travail, entre autres le droit à la consultation libre et informée, le droit à la préservation du territoire et des ressources naturelles, le droit à conserver et à améliorer l'habitat et à la préservation des terres ainsi que le droit à la planification, à l'utilisation, à l'administration et à la conservation collective des ressources naturelles présentes sur leur territoire (Centre de droits de la personne de La Montaña, Tlachinollan³).

Voyons à présent comment s'exprime la problématique de l'exploitation minière dans le cas particulier de la Costa Montaña du Guerrero.

Contexte général : La région de la Montaña et de la Costa Chica du Guerrero

D'après les indicateurs socio-économiques du Conseil national de population (CONAPO), les états du Chiapas, de Oaxaca et du Guerrero, situés dans la région pacifique sud de la République mexicaine, forment le triangle de la pauvreté extrême du pays et ce n'est pas un hasard si près du tiers des autochtones du pays s'y concentrent. En effet, des 10 253 627 Autochtones enregistrés par l'Institut national indigéniste en 2002, 3 294 703 habitent dans l'un de ces trois états (Tlachinollan 2004 : 17).

Dans l'État du Guerrero vivent un peu plus de trois millions de personnes, dont 17,2 % font partie de l'un ou l'autre des quatre peuples autochtones vivant dans cette entité. La région de la Montaña se divise en 17 municipalités, dont 11 sont considérées comme étant fortement

² Voir en ligne: <http://www.policiacomunitaria.org/>

³ Voir en ligne: <http://www.tlachinollan.org/>

marginalisées. Cette région est composée à 85 % d'autochtones : les Na savi (Mixtèques) (28 %), les Me'phaa (Tlapanèques) (22 %), les Nahuas (40 %) et les Suljaa' (Amuzgos) (9 %) (Tlachinollan 2004 : 17).

Dans cette région, la pauvreté se traduit, entre autres, par un manque de ressources économiques, de graves carences dans l'accès aux services de santé et d'éducation, et des conditions déplorablement en matière de logement, de communication et de transport. En outre, la population doit faire face aux problèmes de violence dérivés du narcotrafic, de la militarisation et d'une situation généralisée de manque d'accès à la justice (PIB 2007 : 27). À cette grave situation de marginalisation socio-économique, on doit ajouter le manque de disposition de l'appareil gouvernemental (municipal, étatique ou fédéral) pour prendre en compte les divers besoins et demandes de la population ainsi que l'élaboration et l'imposition de programmes gouvernementaux qui ne tiennent compte ni des besoins, ni des caractéristiques culturelles des communautés.

La principale activité économique des habitants des régions de la Montaña et de la Costa Chica est l'agriculture, principalement du maïs et du café, ainsi que l'élevage du bétail. Cependant, un nombre croissant de personnes délaissent la culture de leur parcelle et migrent vers le nord du pays ou vers les États-Unis.

La Coordination régionale d'autorités communautaires et le territoire communautaire

L'une des caractéristiques fondamentales de la région de la Costa Montaña est l'existence depuis maintenant 16 ans (1995) d'un mouvement autochtone régional autonomiste (Hébert 2001) qui s'exprime sous la forme d'un système de sécurité et de justice communautaire. Ce système, bien que n'étant pas légal aux yeux de l'État, est légitime pour les communautés qui y adhèrent.

Ainsi, non seulement les compagnies minières projettent l'exploitation du minéral sur un territoire autochtone, mais ce territoire se révèle être un territoire autochtone organisé, avec un projet régional autonomiste et indépendant.

La Police communautaire est née dans le contexte de graves problèmes de violence liés au crime organisé, qui ont caractérisé les années 1980 et 1990. Les habitants qui transitaient sur les routes, les chemins et à l'intérieur même des communautés furent alors l'objet de nombreux vols, agressions, viols et assassinats. Les autorités ont alors été complètement dépassées par les événements et leur complicité avec les délinquants, ainsi que leur négligence et leur incompétence, a été montrée au grand jour.

Dans ce contexte, certains membres des communautés affectés par ces graves problèmes de sécurité, appuyés par des organisations sociales et l'Église locale, ont commencé à se réunir pour discuter de la question.

En 1995, lors de la réalisation d'une troisième assemblée où le constat fut fait que les autorités gouvernementales ne s'intéressaient pas aux problèmes des communautés, ayant été invités à participer aux assemblées et ne s'étant jamais présentés, la Police communautaire fut créée. Cette police est composée de personnes bénévoles, sans salaire, appartenant aux communautés. En fait, leur service s'intègre au système de charges civiles qui caractérise l'organisation des communautés autochtones de la région.

Au début, les policiers communautaires se contentaient de parcourir les chemins et d'arrêter les délinquants, les livrant ensuite aux agents du ministère public pour qu'ils soient jugés et, le cas échéant, condamnés. Cependant, ils se rendirent rapidement compte qu'ils n'arrivaient pas à éliminer le problème, en raison de l'inefficacité et de la corruption des agents chargés d'administrer et de faire appliquer la justice. En 1998, les communautés décidèrent donc de se doter de leurs propres autorités régionales de procuration de justice, la CRAC. Cet appareil de procuration de justice est basé sur les us et coutumes des communautés participantes. Il est né et fonctionne à partir de l'assemblée. Ses principes sont : enquêter avant de condamner, concilier avant de déterminer une sentence, rééduquer avant de punir; ne pas discriminer en fonction de l'âge, du sexe, de la couleur, de la religion ou du groupe social et finalement, agir promptement et efficacement. La réparation des fautes commises s'opère à travers le travail social communautaire et la philosophie de la CRAC propose un processus de rééducation des personnes condamnées, ce qui implique, entre autres, la participation d'un conseil d'anciens. Ce processus vise la réintégration de ces personnes à leur communauté.

Dans ce processus de construction d'un droit qui leur est propre, qui est un mélange d'anciennes et de nouvelles pratiques, la CRAC construit, dans les faits, un système autonome, qui ne dépend pas des institutions pour fonctionner.

Actuellement, le système de justice et de sécurité communautaire est composé de 63 communautés na savi (mixtèques), me'phaa (tlapanèques), nahuas et métisses, et de 11 municipalités. Son influence s'étend sur un territoire qui comprend plus de 100 000 habitants, que les membres de la CRAC nomment leur territoire communautaire. Pour eux, le territoire communautaire inclut l'administration et l'appropriation de leurs ressources et le respect de la Terre-mère. Pour eux, le territoire, c'est l'air, la justice, la sécurité, la terre, la nourriture, le sous-sol et le ciel, la culture et leurs coutumes, les grands-parents, les enfants, les femmes et les hommes.

L'arrivée des entreprises minières dans la Montaña

L'intérêt pour les ressources minérales de la région n'est pas nouveau. La ville de San Luis Acatlán, située dans la Costa Montaña et base d'opération de la CRAC, a été créée à l'époque coloniale par des chercheurs d'or. Cet intérêt est réapparu en force au cours des dernières années. En effet, de 2005 à 2010, près de 200 000 hectares situés sur le territoire autochtone de la région ont été livrés à des entreprises étrangères par le gouvernement fédéral, à travers des concessions de 50 ans, en vue de la réalisation d'activités d'exploration et d'exploitation minière, et ce, sans la prise en compte du droit au territoire et à la consultation des peuples autochtones.

La majorité des entreprises minières qui opèrent dans l'État du Guerrero et qui projettent d'étendre leur entreprise dans la région de la Montaña et de la Costa Chica sont de capital transnational, principalement canadien. Il s'agit d'entreprises comme Goldcorp et Barrick. Suivent des entreprises de capital britannique comme Hochschild et chinois comme Billiton et Mitsubishi. Les entreprises nationales sont représentées par le groupe México-Peñoles (Tlachinollan 2004).

Les principales concessions minières de la région sont La Diana, d'une superficie de 15 000 hectares, accordée à l'entreprise canadienne Camsim, qui affectera les communautés de Zitlaltepec, Iliatenco, Paraje Montero et Malinaltepec ainsi que la concession Corazón de

Tinieblas (Cœur des ténèbres!), d'une superficie de 50 000 hectares, accordée à l'entreprise anglaise Hochschild, qui affectera les communautés de Totomixtlahuaca, Acatepec, Tenamazapa, Pascala del Oro, Colombia de Guadalupe, Iliatenco, Tierra Colorada, Tilapa et San Miguel del Progreso (Tlachinollan 2004).

Les communautés se sont rendu compte que leur sous-sol avait été offert en concession en novembre 2010, alors que trois personnes qui se sont identifiées comme étant des employés de la compagnie Hochschild se sont présentés aux bureaux de la CRAC de San Luis Acatlán pour notifier la direction de la Police communautaire qu'ils allaient survoler la région en hélicoptère à très basse altitude. Ce qui a le plus surpris, c'est que personne dans les communautés ne savait que cette entreprise minière avait obtenu cette concession dans la région, et ce, alors que des documents officiels du ministère de l'Économie démontrent que cette information datait de plusieurs années déjà.

Le lendemain d'une semaine complète de vols en basse altitude de cet hélicoptère qui était doté d'appareils sophistiqués de détection, je me trouvais dans l'une des communautés de la Costa Montaña. Les gens de la communauté, incluant les policiers communautaires, étaient effrayés. Ils n'avaient aucune idée de la raison de ces vols en basse altitude. Ils racontaient que les enfants se cachaient dans leur maison et ne voulaient plus sortir. En fait, ils avaient peur que ces vols soient en lien avec un conflit agraire maintenant centenaire qu'ils entretiennent avec la communauté voisine. Aucune information n'était parvenue jusqu'à eux. Personne n'est venu les consulter pour avoir leur accord ou pour leur expliquer en quoi consistaient ces vols.

La défense du territoire de la Costa Montaña : les différentes stratégies

Au cours des dernières années, les territoires de la région ont généré beaucoup d'intérêt en raison des 42 gisements miniers, principalement d'or et d'argent, qui s'y trouvent. Les gouvernements mettent de l'avant un nouveau modèle de développement économique visant supposément à contrer la pauvreté extrême : les projets de la « nouvelle exploitation minière » ou l'exploitation minière à ciel ouvert. Cette nouvelle forme d'exploitation utilise des technologies géantes, de très grande efficacité, ce qui permet en très peu de temps et à bas coût de déplacer des tonnes de matériaux en vue d'extraire les minéraux. Les conséquences de ces pratiques sont la destruction de grandes superficies et d'écosystèmes, la consommation d'énormes volumes d'eau et la contamination de la nappe phréatique, en plus de l'utilisation de grande quantité d'énergie électrique et de combustible (Tlachinollan 2004).

Avec la négation, dans les faits, des droits territoriaux et de consultation, le seul outil légal sur lequel peuvent compter les peuples autochtones pour la défense de leur territoire est l'article 27 constitutionnel et la loi agraire, qui, cependant, réduisent le territoire au concept occidental de « terre ». Leur relation juridique se limite donc à la mise en place de contrat d'occupation temporaire de leurs terres. La loi agraire établit que les entreprises ont besoin du consentement des Assemblées générales des *ejidos* et des communautés agraires pour pouvoir occuper de façon temporaire leur terre, mais non pas pour exploiter leurs ressources hydriques ou minérales, car ce droit appartient à la nation. Si l'assemblée rejette l'entente, cela empêchera temporairement les entreprises d'entreprendre leurs activités d'exploration et d'exploitation, mais cela n'annule pas la concession (Tlachinollan 2004).

Ce manque de protection légale et le manque de mécanismes pour exiger les droits territoriaux compliquent la défense du territoire. Les transnationales se présentent dans les

communautés avec des promesses de petits avantages économiques, d'emplois salariés, d'accès à des programmes gouvernementaux, etc. Elles achètent les autorités agraires et les leaders locaux, ou exercent de la coercition sur ceux-ci, ce qui rompt le consensus communautaire.

Le Centre de droits de la personne de la Montaña, Tlachinollan, à travers son équipe éducative, a accompagné des communautés qui s'organisaient pour défendre leur territoire contre les projets miniers. Tlachinollan a fourni de l'information et facilité la réflexion collective afin que les communautés puissent faire usage de leurs droits agraires et puissent rejeter les projets miniers et revendiquer leur droit à la consultation. En fait, la première détection de la présence de l'entreprise minière canadienne Camsin dans la région remonte à 2008, alors que l'équipe éducative travaillait dans des communautés de la municipalité de Metlatónoc. L'équipe entreprit alors un travail de reconstruction historique et de recherche afin d'évaluer la menace réelle de l'industrie minière dans la région. C'est ainsi que surgit de l'information concernant d'autres concessions sur le territoire et sur le fait que certaines communautés avaient déjà été approchées par les entreprises pour la signature de contrats.

À travers la réalisation de diagnostics communautaires, Tlachinollan s'est rendu compte que des ingénieurs d'entreprises étrangères effectuaient un travail d'exploration de façon illégale dans plusieurs communautés, ou encore à travers des accords individuels – sur des terres collectives – depuis des mois ou même des années.

Un processus d'information et d'analyse fut mis en place afin que les *ejidatarios* ou *comuneros* puissent prendre une décision informée et se faire reconnaître comme sujets collectifs de droits. Ce mouvement de rejet de l'industrie minière et pour la défense du territoire de la Costa et la Montaña du Guerrero est maintenant intégré par plusieurs organisations : le Centre des droits de la personne de la Montaña Tlachinollan, la Coordination régionale d'autorités communautaires/Police communautaire (CRAC-PC), la Unión de Pueblos y Organizaciones de Guerrero, la pastorale autochtone de la Montaña, des étudiants et étudiantes de l'Université pédagogique nationale, campus de Tlapa, et de l'Université interculturelle des peuples du sud (Unisur), différentes radios communautaires de la Costa et de la Montaña, ainsi que des représentants et des autorités agraires d'*ejidos* ou de *bienes vomunales* de la Montaña.

La stratégie du mouvement a été de revaloriser les *ejidos* et les *bienes comunales* comme étant les sujets uniques du droit collectif reconnu par la Constitution et qui compte sur la loi et sur des mécanismes d'exigibilité en plus de reconnaître l'Assemblée communautaire comme étant l'instance suprême de prise de décision. Cette stratégie comprend un processus d'information des communautés à travers des ateliers et des assemblées où sont expliqués les avantages et les désavantages de l'exploitation minière et où le territoire est revalorisé, tout en prenant en compte le droit des générations futures.

Après ces processus d'information, des assemblées agraires légales ont été organisées, afin de permettre une prise de décision. Les procès-verbaux de ces assemblées sont enregistrés auprès du Registre agraire national.

En appui à ce processus, plusieurs radios communautaires et médias alternatifs ont formé un réseau solidaire et ont mis sur pied une campagne de défense du territoire qu'ils ont nommée *A corazón abierto, defendamos nuestra madre Tierra en contra de la minería* (À cœur ouvert, défendons notre Terre-mère contre l'exploitation minière).

Les résultats de cette lutte jusqu'à présent sont modestes, mais de grande importance : dix communautés agraires ont rejeté les projets miniers au cours d'assemblées. Il s'agit de Tierra Colorada, BC Iliatenco, Ejido Iliatenco, Totomixtlahuaca, Zitlattepec, Tlaxcalixtlahuaca, Totolapan, San Miguel del Progreso, Coapala et Colombia deGuadalupe. D'autres communautés sont en processus d'information et de consultation. De plus, plusieurs autorités agraires tentent de se coordonner pour accéder aux différents procès-verbaux des assemblées où les projets miniers ont été rejetés afin de pouvoir exiger du gouvernement le respect de leurs droits territoriaux et à la consultation. Ils comptent aussi demander l'annulation définitive des concessions minières ainsi que des mécanismes garantissant que les concessions ne pourront pas être délivrées à nouveau sans consultation préalable des communautés concernées (Tlachinollan 2004).

Cette lutte pour la défense du territoire est loin d'être terminée. Elle commence à peine. Les compagnies minières et le gouvernement qui les appuie cherchent à contrecarrer la résistance par divers moyens qui vont certainement se radicaliser dans le futur. Il y a fort à parier que la Costa Montaña sera le théâtre de la même lutte qui se joue dans de nombreuses autres régions du pays et d'Amérique latine, aux prises avec l'appétit démesuré de transnationales qui n'ont que faire de l'histoire et de la richesse culturelle de peuples qui gênent leur course sans fin au profit.

| Bibliographie |

FLORES FÉLIX JOSÉ JOAQUÍN. 2007. *Reinventando la democracia. El Sistema de Policía Comunitaria y las luchas indias en el estado de Guerrero*. México: Plaza y Valdez.

GONZÁLEZ AMADOR ROBERTO. 2011. Acaparada, la riqueza minera, *La Jornada (Suplemento especial; Minera 500 años de saqueo)*, 14 de noviembre: 4-5.

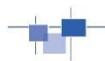
HÉBERT MARTIN. 2001. *Sous le regard des ancêtres : Conflits et coopération chez les Tlapanèques du Guerrero*. Thèse de doctorat (anthropologie), Université de Montréal, Montréal.

HÉBERT MARTIN. 2010. Les chemins globalisés de la violence : de la main de fer du militaire à la main invisible du marché dans la Montaña du Guerrero, in Marie France Labrecque et al. (dir.), *Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée* : 177-206. Québec : Presses de l'Université Laval.

PEACE BRIGADE INTERNATIONAL. 2007. *Human Rights Defenders in the State of Guerrero. Cases of resistance and initiatives from civil society regarding the defense and promotion of fundamental rights in Mexico*. Sergi Bach (Coord.). Mexico.

RAMÍREZ ÉRIKA. 2012. Un cuarto del país en poder de mineras extranjeras, *Revista Contralínea*, 22 de enero. <http://contralinea.info/archivo-revista...>

TLACHINOLLAN. 2004. *X Informe 2003-2004. Contra el silencio y el olvido*. Tlapa, Guerrero: Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan A.C.



2.2 Recursos hídricos y desarrollo en una perspectiva étnica de participación social

YANGA VILLAGÓMEZ VELÁZQUEZ
CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS, COLEGIO DE MICHOACÁN

En el diseño de políticas orientadas a intervenir directamente en el ámbito rural, se ha practicado de todo, desde la exclusividad de la lógica estatista o el predominio de los mercados, hasta una serie de novedosos intentos por valorar la ruralidad en la sociedad, todo ello en un contexto caracterizado por la aparición y diversidad de actores sociales, su acción participativa, la generación de identidades territoriales, los nuevos vínculos y reacomodos entre los enlaces urbano rurales, las agriculturas ampliadas y el cada vez más necesario manejo sustentable de los recursos naturales (Pérez y Llambí 2007). En virtud de ello, para analizar lo que está sucediendo en un espacio geográfico, parece necesario abordar la estructura territorial, así como sus distintas partes integradoras y las interacciones más relevantes, todo lo cual nos permite comprender las sinergias locales en un contexto de lo que se ha dado en llamar desarrollo rural integrado y, posteriormente, con enfoque territorial.

En esta perspectiva, la experiencia en políticas de desarrollo rural en México parece señalar que se han intentado una diversidad de acciones de intervención: desde proyectos de colonización para ampliar la frontera agrícola en detrimento de la conservación de selvas y la biodiversidad en el país, hasta el reparto agrario, pasando por el desarrollo rural integral y la revolución verde (Sunkel y Gligo 1980: 29).

Los planes impulsados con este sesgo pretendían superar los pobres resultados de la reforma agraria en algunos países o la imposibilidad política de realizarla en otros (Giménez 1996) y sus principales objetivos fueron mejorar el empleo productivo, no exclusivamente en actividades agrícolas, sino incorporando los empleos rurales no agrícolas, particularmente los relacionados con las pequeñas y medianas industrias rurales.

Había en ello cuando menos una intención por facilitar el acceso a los medios de producción, mediante formas menos burocratizadas de financiamiento y extensión rural, al mismo tiempo que se procuró mejorar los beneficios productivos y su distribución, reduciendo el papel de los intermediarios y logrando mayor participación de la población en los procesos de toma de decisiones, promoviendo nuevas formas de organización social. Sin embargo, el modelo presentó limitaciones, como los elevados costos –dada la gran extensión de las áreas de cobertura–, las fuertes limitaciones de las estructuras agrarias y las instituciones locales para mejorar la distribución de los beneficios, la fragilidad de los servicios técnicos y administrativos para impulsar la modernización agraria, y finalmente, la ausencia de una eficiente y transparente coordinación administrativa que gestionara el cambio planificado en los proyectos de inversión (Portocarrero 1985).

Frente a la necesidad de incentivar la participación de los grupos sociales objeto de estas políticas, de manera relativamente reciente, asistimos a la revaloración de los recursos locales. En esa media, el medio ambiente en el desarrollo rural ganó espacio en los discursos de los gobiernos nacionales y organismos multilaterales, aunque han sido escasos los éxitos en sus aplicaciones prácticas debido a su baja operatividad para consolidar redes sociales de acción colectiva.

Como menciona Sunkel (2007: 470):

El gran objetivo que se plantearon los gobiernos y las sociedades de América Latina en esa época, al igual que las demás regiones subdesarrolladas del mundo, fue la superación de su condición de subdesarrollo. Para ello, concentraron prioritariamente sus esfuerzos en sus sectores productivos más rezagados (industria, transportes, comunicaciones y energía) y también, en alguna medida, en los sectores sociales. Los logros socioeconómicos [...] entre las décadas del cincuenta y el setenta [...] fueron considerables en la mayoría de los países de la región. Sin embargo, dicho proceso se agotó y entró en crisis en la década del setenta por diversas causas: la persistencia o agravamiento de serios desequilibrios económicos, sociales y políticos internos; la influencia de las profundas crisis económicas, energéticas y financieras internacionales; la aceleración de los fenómenos emergentes interrelacionados de la globalización y la nueva revolución tecnológica; y, muy en particular, el surgimiento y predominio de la ideología y la praxis neoliberales, que, si bien ya habían aparecido en algunos países en la década del setenta, se generalizaron después de la crisis de la deuda externa a comienzos de los años ochenta.

En esta perspectiva, no hay ninguna novedad en decir que las políticas neoliberales no buscan en ningún sentido favorecer las actividades agrícolas, dadas las características poco competitivas de la mayoría de los agricultores rurales. La pregunta es si estamos frente a una disyuntiva de agudización en el vaciamiento del campo como entorno y hábitat natural de la sociedad campesina o la necesidad de fortalecer a través de mecanismos opcionales los lazos que permitan un arraigo a las localidades rurales.

El esfuerzo por lograr algún impacto en ese sentido y para propiciar el desarrollo rural, se orientó entonces a lograr tres objetivos, la organización de las cadenas agro-productivas, especialmente del sector agroalimentario, la promoción de la producción para la exportación de productos con ventajas competitivas, especialmente fruticultura, plantaciones tropicales y productos del mar, y finalmente, la transformación de la pequeña y mediana agricultura en sistemas eficientes y competitivos.

El territorio entonces tiene un profundo carácter colectivo en la medida en la que es una construcción social donde converge el patrimonio ambiental y el patrimonio cultural. Ambos aspectos están vinculados en virtud de que lo que denominamos un “recurso natural” que no existe como tal y ni siquiera se reconoce si previamente no hay conocimientos técnicos, instituciones, valores sociales y representaciones que permiten la valoración y los medios necesarios para aprovecharlos para un fin social. Es importante no perder de vista el concepto de patrimonio pues sugiere una temporalidad de análisis de larga duración, susceptible de ser transmitido de generación en generación y también sugiere la existencia de un recurso de una complejidad mayor, como el agua, cuyas partes se integran en un todo sistémico: el ecosistema artificializado, las infraestructuras, las interacciones sociales y por lo tanto, los conocimientos, las representaciones y los valores que le dan estructura. El patrimonio además, se asimila a la memoria colectiva y a la capacidad prospectiva de los grupos humanos identificados con el territorio, por lo cual, el territorio es sobre todo, un espacio apropiado (Linck 2011: 93).

En los contextos agrarios de México, esto se vincula a la introducción de un nuevo criterio de manejo y acceso a los recursos según las determinaciones regionales que remiten a las formas de propiedad de la tierra y las organizaciones que las sustentan como los usos y

costumbres y los bienes comunes (Ostrom 1990). En los territorios donde hay una alta presencia de población indígena se encuentra al menos una parte importante de la infraestructura hidráulica del país o funciona gracias a la captación de agua que en ellos existe y su importancia radica en el cumplimiento de tres objetivos específicos que se reflejan en la economía del país: la generación de energía eléctrica, el abasto a zonas de riego donde se desarrolla una importante actividad agrícola y el abasto de agua a ciudades para consumo doméstico e industrial. Nos referimos en particular a las 4,000 presas de almacenamiento (667 de las cuales están clasificadas como grandes presas de acuerdo con la definición de la International Commission on Large Dams, ICOLD), 6.3 millones de hectáreas con riego, 2.6 millones de hectáreas con temporal tecnificado, 439 plantas potabilizadoras en operación, 1,077 plantas de tratamiento de aguas residuales municipales en operación, 1,448 plantas de tratamiento de aguas residuales industriales en operación, 120 plantas desaladoras y 3,000 km de acueductos.

Esta infraestructura permitió en el 2002 sembrar en el país 22 millones de hectáreas de las cuales se cosecharon 19 millones de hectáreas. Se cuenta con infraestructura de riego en 6.3 millones de hectáreas, distribuidas de la siguiente manera: 3.4 millones de hectáreas en 84 distritos de riego y 2.9 millones de hectáreas en 39 492 unidades de riego, lo cual ubica a México en el sexto lugar a nivel mundial en este rubro (CNA 2004.)

En esta perspectiva, tal y como lo han señalado ya algunos autores, antes que generar una política de privatización de este tipo de recursos, es importante entonces fortalecer y formar las organizaciones locales y regionales que promuevan bajo esquemas de manejo el mantenimiento del bien común y de los recursos colectivos (Paré 2008: 278). Lo anterior, toda vez que cada institución, organización, sujeto, construye su propio territorio y el contenido que le da a este concepto y poder político para mantenerlo.

En este contexto, las comunidades campesinas tienen menor poder político, no hay una nivelación entre la influencia que podrían tener las grandes empresas, los intereses de los agroindustriales, en comparación con las organizaciones campesinas e indígenas. Por ello, es claro que no tendrán influencia en la determinación de ciertas políticas, por más que se trate de demostrar una intencionalidad de “empoderamiento” inexistente por parte de las comunidades rurales. No es común contar con la formación, la asesoría y la organización necesarias para convertir, a corto plazo a las comunidades rurales indígenas en dueñas y administradoras indiscutibles de sus propios recursos. Sin embargo, cada vez es más frecuente encontrar casos que alientan y apuntalan esta opción. En cambio, asistimos al fortalecimiento de las relaciones de mercado, que de una u otra forma se confrontan con la organización familiar o comunitaria. Me refiero sobre todo al desplazamiento de la población rural indígena a los lugares donde encuentra una forma de empleo y que se está resolviendo con los jornaleros agrícolas y los patrones del agro-negocio que los requieren, es decir, empieza a darse de manera pronunciada la incidencia del salario como forma primordial de relación entre campesinos sin tierra y empresas agro-exportadoras, es decir, de las actividades empresariales en el campo como modo de resolver la necesidad de crear empleo en el ámbito rural. Esta es finalmente, una forma típica a través de la cual se intensifican las políticas de expropiación de comunidades rurales, que pierden sus territorios frente a las grandes inversiones del capital para motivar una lógica de apropiación de estos territorios y sus recursos y continuar expandiéndose continuamente.

Las transformaciones a la legislación agraria desde 1992 han sido un componente de este proceso, pues nos pone frente a una constante dinámica de enfrentamiento entre los

intereses de la agricultura empresarial privatizadora y los de la agricultura campesina. Los territorios campesinos y los de agricultura empresarial capitalizada son diferentes formas de propiedad y de modelos de sociedad que se disputan a lo largo y ancho del territorio nacional y en donde los procesos organizativos llaman la atención, pues representan la posibilidad de manejar en una perspectiva patrimonial los recursos territoriales, a diferencia de un fin utilitarista con fines de enriquecimiento económico concentrado en pocas manos de la empresa agroindustrial.

Un ejemplo de lo anterior, sería la proliferación de la actividad minera y los procesos de tratamiento metalúrgico a cielo abierto que además provocan serios problemas de contaminación de mantos freáticos con metales pesados. En este contexto, las poblaciones aledañas también se encuentran expuestas a sufrir las consecuencias de este modelo económico que privilegia la extracción de metales preciosos sobre el equilibrio de ecosistemas y fuentes de agua de buena calidad para el consumo humano.

Estos modelos de desarrollo determinan la organización del espacio geográfico, por medio de la producción de territorios, originando e intensificando los conflictos que son insolubles a causa de la hegemonía de dicha forma de producción.

Cada forma de territorio remite a una clase social específica y ésta no se mezcla en el territorio de otra clase social. El territorio del campesinado y el del agronegocio se organizan de diferentes formas, a partir de diferentes relaciones sociales. Este organiza el territorio para la producción de sus mercancías, mientras que los campesinos organizan el territorio para su existencia y para desarrollar las dimensiones de su vida, sus prácticas sociales y su concepción de la naturaleza, de su cosmovisión, en una palabra, de su cultura.

La población indígena y el manejo de recursos hídricos

La distribución de la población indígena en localidades, municipios y estados del país, se combina con su distribución de acuerdo a los criterios geográficos que maneja la Comisión Nacional del Agua, en el sentido de tomar en cuenta las delimitaciones territoriales que establece para manejar información a partir de la existencia del recurso hídrico en las cuencas nacionales.

Las cuencas además de ser el lugar físico en el que se verifica el ciclo hidrológico, son espacios geográficos donde los grupos y comunidades comparten identidades, tradiciones y cultura y en donde socializan y trabajan los seres humanos en función de la disponibilidad de recursos renovables y no renovables. En las cuencas la naturaleza obliga a reconocer necesidades, problemas, situaciones y riesgos hídricos comunes, por lo que debería ser más fácil coincidir en el establecimiento de prioridades, objetivos y metas, así como en la práctica de principios básicos que permitan una política entre los habitantes de estos territorios para mantener actividades de cuidado y preservación de los recursos naturales, entre los que se incluye el agua.

Una idea central tiene que ver en cómo se presenta la situación de la localización de los territorios indígenas y de sus respectivas poblaciones respecto a las cabeceras de cuenca. Si partimos de la idea de que es probable que muchos de sus asentamientos pudieran encontrarse en éstas zonas, es urgente diseñar mecanismos de hecho ya utilizados por los propios pueblos indígenas para mantener las zonas de captación en buen estado. Esto es importante pues ante periodos de escasez de agua –sobre todo en tiempo de estiaje-, es

conveniente lograr acuerdos con autoridades municipales por ejemplo, a fin de asegurar un abasto eficiente de agua que satisfaga la demanda de habitantes en concentraciones urbanas. Además, también es conveniente considerar que es en ellas donde tienen lugar procesos importantes de contaminación de mantos acuíferos por efectos de las aguas residuales y de desechos producto de la actividad industrial.

Los recursos hídricos de México están constituidos por ríos, arroyos, lagos y lagunas, así como por almacenamientos subterráneos y grandes masas de agua oceánica. Existe una gran cantidad de cuencas hidrológicas, sobre todo en las zonas donde las sierras están en contacto directo con el mar y en el Altiplano seco endorreico, pero el número de grandes cuencas que abarcan amplias zonas del país es reducido (CNA-Semarnat 2005).

En cuanto a lagos y lagunas, la mayor parte de las formaciones naturales son de origen endorreico o están ligadas con los litorales. Las cuencas endorreicas son originadas por la obstrucción del drenaje superficial debido a fenómenos volcánicos o tectónicos o como consecuencia de la aridez, pues los cauces no llevan suficiente agua para que ésta recorra todo el camino hasta el mar. Las lagunas costeras son comunes en zonas donde la planicie mal drenada hace contacto con el mar. La región más rica en lagos interiores es la que abarca el norte de Michoacán y el centro de Jalisco, donde existe gran cantidad de cuerpos de agua de tamaños, profundidades y estados evolutivos diversos (Rzedowski 1986). La distribución del agua en el país presenta fuertes contrastes. En el sureste, que abarca cerca de 15% del territorio del país, se concentran 42% de los escurrimientos fluviales; mientras que en el altiplano del centro y la parte norte del país, 36% del territorio, se localizan sólo 4% de los escurrimientos (CNA-Semarnat 2005).

En la superficie de la República Mexicana se registra una precipitación pluvial media al año de 777 mm, lo que equivale a un volumen aproximado de 1.52 billones de m³, anuales. El escurrimiento en los ríos se estima en 410 mil millones de m³, mientras que el almacenamiento en cuerpos naturales, como lagos y lagunas, se calcula en 14 mil millones de m³ (CNA-Semarnat, 2005).

La precipitación se distribuye de manera desigual a lo largo del territorio nacional. En la zona norte sólo se tiene un escurrimiento de 3% del total, en un área equivalente a 30% del país. El sureste cuenta con 50% de la disponibilidad de agua, con una proporción de 20% de la superficie global. La región central, que ocupa 50% de la extensión territorial de México, tiene 47% de la disponibilidad de escurrimientos. En esta porción es donde se presenta una densa concentración poblacional, incluida la zona metropolitana del Valle de México, que ha hecho necesario importar agua de otras cuencas para satisfacer su demanda. En la agricultura, los problemas se agudizan en muchas áreas de riego. La extracción ha sido superior a la infiltración, provocando la salinización de superficies considerables que se ubican en cerca de 500 mil Ha., en los diferentes distritos de riego de México, principalmente en las zonas áridas y semiáridas.

Conclusiones

El tema de la importancia de las sociedades rurales en el manejo y conservación del agua, así como de los ecosistemas asociados a ella –como los bosques tropicales–, está siendo un campo de acción desde lo político, pasando por lo económico y rematando en el aspecto étnico y socio-ambiental, por lo que es imperativo conocer la mayor cantidad de aspectos relativos a las tendencias que muestran las políticas públicas asociadas al desarrollo rural, si

es que se persiste en utilizar el concepto y se está de acuerdo con él. Más allá de que se convierta en una discusión semántica, al parecer lo que está en disputa a través de la configuración de estos territorios diferenciados en los modelos del agro-negocio, las transnacionales y la privatización de recursos naturales, se trata de ver qué opciones tienen los habitantes de las localidades rurales que mantienen una estrecha relación con estos recursos y las condiciones existentes para fortalecer su explotación (sustentable) y renovación, al mismo tiempo que se satisfacen necesidades humanas básicas que se miden a través del índice de desarrollo humano.

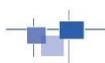
En ese sentido, creemos necesario que a los distintos criterios para identificar a los grupos concentrados en localidades rurales usando indicadores socioeconómicos o demográficos, como hasta ahora se ha hecho, se agregue un criterio que es el de la situación de estas poblaciones respecto de las cuencas hidrográficas del país y de las zonas de captación de agua y recarga de mantos freáticos, pues sólo en esa medida tendremos una idea de los territorios que se ven presionados por las actividades industriales, debido a las concentraciones urbanas y la concesión de derechos sobre recursos que pertenecen a la nación.

Además significaría un primer paso en la definición y ubicación de los territorios campesinos con su entorno ambiental, sus recursos naturales y en fin, con la biodiversidad que caracteriza la geografía sobre la que se han reproducido desde generaciones. Las implicaciones que esto tiene son considerables, ya que una vez delimitadas las características relativas a la existencia de fuentes de agua en dichos territorios, lo que sigue es pensar en las formas en las que se pueden administrar los recursos y no sólo en una perspectiva de utilidad a nivel nacional, sino de conservación de este recurso para los fines de crecimiento y desarrollo de las propias comunidades. En efecto, acuciosamente se mira un recurso como el agua para establecer sobre su uso y administración criterios de costo beneficio, argumentando una escasez y una prioridad en sus diferentes usos. Se difunde la necesidad de establecer una nueva cultura del agua, cuando las poblaciones rurales, que han sido las que menos acceso han tenido a ellas, son las que más racionales han sido en su uso y quienes han desarrollado una verdadera cultura del uso del agua que ha llevado a la conservación de importantes zonas de recarga.

| Bibliografía |

- ALVARADO L. E. 1996. *Territorios Indígenas, Biodiversidad y Turismo: el caso de los Kunas de Panamá*. <http://www.geocities.com/...>
- COMISIÓN NACIONAL DEL ALGUA (CNA). 2004. *Estadísticas del Agua en México*. Fundación Gonzalo Río Arronte, Colmex.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL CONOCIMIENTO Y USO DE LA BIODIVERSIDAD (CONABIO). 1998. *Diversidad Biológica de México: Estudio de País*. México.
- COTLER HELENA. 2004. *El manejo integral de cuencas en México. Estudios y reflexiones para orientar la política ambiental*. INE, México.
- DÍAZ-POLANCO HÉCTOR. 1996. *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI editores.

- GIMÉNEZ GILBERTO. 1996. Territorio y Cultura, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 11(4):9-30.
- GÓMEZ-POMPA A. Y R. DIRZO. 1995. *Reservas de la Biosfera y otras Áreas Naturales Protegidas de México*. SEMARNAP/CONABIO-UNAM, México, 159 p.
- LINCK THIERRY. 2011. Del patrimonio a la patrimonialización (refundar el campo epistemológico de la economía), in Thierry Linck, Julio Moguel y Alfredo Ramires (Eds.), *Economía popular y procesos de patrimonialización*: 93-117. México: Juan Pablos Editor-Fundación México Social Siglo XXI.
- OSTROM ELINOR. 1990. *Governing the Commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PARÉ LUISA, ROBINSON DAWN Y GONZÁLEZ MARCO ANTONIO (Eds.). 2008. *Gestión de cuencas y servicios ambientales. Perspectivas comunitarias y ciudadanas*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, Itaca, Raises, Sendas, A.C y WWF.
- PÉREZ C. EDELMIRA Y INSUA LUIS LLAMBÍ. 2007. Nuevas ruralidades y viejos campesinismos. Agenda para una nueva sociología rural latinoamericana, *Cuadernos de Desarrollo Rural* 4(59): 31-71.
- PORTOCARRERO BLANCA. 1985. *El capitalismo dependiente y su incidencia en el problema agrario venezolano*. Valencia: Vadell Hermanos Editores.
- PROCURADURÍA AGRARIA. 2001. *Población Indígena y Propiedad de la tierra*. México: Dirección General de Estudios y Publicaciones.
- RZEDOWSKI JERZY. 1986. *La vegetación de México*. México: Limusa.
- SUNKEL OSVALDO Y N. GLIGO. 1980. *Estilos de desarrollo y medio ambiente en la América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SUNKEL OSVALDO. 2007. En busca del desarrollo perdido, in Gregorio Vidal y Arturo Guillén (Eds.), *Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización. Homenaje a Celso Furtado*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.



2.3 Territorio Yaqui y autonomía: Las derivaciones del plan integral de desarrollo de la tribu Yaqui

ENRIQUETA LERMA RODRIGUEZ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

No es una casualidad que la comandancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional haya realizado el Encuentro de Pueblos Indígenas de América en octubre de 2007 en el territorio yaqui, organizado éste con el interés de crear un frente indígena amplio en defensa de los recursos naturales de los territorios étnicos.¹ Esta coyuntura, sin embargo, se contextualiza tras un largo proceso de aceleración del capitalismo, en el que los grupos indígenas han visto con justa preocupación la intervención de la economía global en sus territorios, sobre todo porque ello significa el desplazamiento de sus culturas. La tribu yaqui, no exenta de este proceso, ha continuado una lucha ya ancestral por mantener su territorio, aunque eso no los ha eximido de experimentar modificaciones en éste y en sus proyectos autonómicos.

La autonomía de la tribu yaqui ha atraído a los sectores que se erigen como la vanguardia del movimiento indígena para fortalecer las demandas, no obstante, las particularidades políticas internas de la comunidad yaqui parecen tender también hacia una integración capitalista, lo que no desvirtúa –y esto hay que dejarlo claro– su profundo arraigo al territorio y su larga lucha histórica por conservarlo. En este contexto los distintos sectores de la sociedad yaquis se encuentran en un proceso de adaptación a las modificaciones que se presentan en sus formas de gobierno y están en una discusión álgida acerca de los proyectos productivos y culturales necesarios capaces de permitirles el mantenimiento de su territorio y de su autonomía.

Habría que mencionar que uno de los puntos relevantes de la identidad yaqui es la defensa de su territorio, elemento fundamental en el ejercicio de su autonomía (Figueroa 1994). La tradición de lucha y defensa por la tierra que este pueblo ha sostenido por más de cuatro siglos es una prueba de este arraigo. Edward Spicer señala incluso que este apego está relacionado con sus creencias religiosas, en donde se sostiene que “Dios le dio la tierra a todos los yaquis y no un pedazo a cada quien” (Spicer 1945). Sin embargo, sin obviar la trascendencia de la cosmovisión indígena, es necesario recalcar la importancia que el factor económico imprime en el proceso histórico de las comunidades indígenas y la relevancia que toma éste aspecto para el desempeño del autogobierno. En el caso de los yaquis no ha sido la excepción, por el contrario, los planes de desarrollo nacionales promovidos en diferentes períodos históricos han condicionado muchas de las prácticas del pueblo yaqui y han influido de manera determinante en la composición actual de su organización y las condiciones de dominio de su territorio. Baste decir que es amplio el registro que se ha realizado en torno a las guerras del yaqui y sobre todo de su “historia épica” –como señalara Ignacio Almada– para conservar su cultura (ver Almada 2000, Fabila 1939, Spicer 1990 y Velasco Toro 1988). Historiografía que describe desde las Reformas Borbónicas y hasta nuestros días. Pero, no es el objetivo de este ensayo el remontarnos hasta esos episodios, sino el centrarnos en la historia reciente de la comunidad, principalmente a partir de la instauración del Plan Integral

¹ *La Jornada*, jueves 16 de agosto de 2007.

de Desarrollo de la Tribu Yaqui en las últimas dos décadas del siglo XX, proceso que aceleró la integración del territorio yaqui a la economía global y que modificó algunos aspectos que actualmente repercuten directamente en la forma como se ejerce la autonomía yaqui.

Autonomía yaqui

La autonomía yaqui se puede entender como la capacidad que tiene el pueblo yoreme de autogobernarse de acuerdo con su sistema tradicional, dentro de un territorio reconocido como propio tanto al interior como al exterior de la comunidad, sobre el cual tiene la injerencia total para su administración. La cual involucra los siguientes aspectos: un sistema de gobierno propio, cuya jerarquización, organización y funciones son exclusivas de los yaquis; la capacidad de ejercer un sistema de justicia para sus miembros; la conservación de la propiedad comunal de la tierra, lo que implica la injerencia definitiva para la toma de decisiones sobre los recursos naturales de su territorio, así como el monopolio para administrar la distribución del espacio de acuerdo con su tradición, interés y trayectoria etnohistórica. Aunado a lo anterior la tribu yaqui cuenta con proyectos autónomos productivos y de planificación educativa y cultural.

Sin embargo, la autonomía yaqui no carece de problemáticas profundas que deben ser explicadas para comprender el reto que significa mantener una organización social de este tipo, sobre todo ante la expansión del sistema económico globalizador. Aquí señalaremos principalmente algunos aspectos políticos y económicos posteriores a 1980 que dieron lugar a las condiciones actuales de la autonomía yaqui. En el caso yaqui no se pueden exponer correctamente las características de su autonomía sin hacer referencia a la lucha por la defensa del territorio, aspecto relevante que forma parte de la vida cotidiana de los yaquis y sin la cual no se puede contar su historia, entender su presente, ni explicar las distintas fases por las cuales ha atravesado la transformación de sus organización autónoma.²

Aspectos de la situación territorial

La integración del Valle del Yaqui a los proyectos económicos de la hegemonía nacional pueden rastrearse desde antes de la dictadura de Porfirio Díaz, sin embargo, este período se contempla como parteaguas de la historia para los yaquis, toda vez que significó el ingreso irreversible de la economía capitalista en sus dominios y el despojo de una parte de su territorio. En esta coyuntura dos de los ocho pueblos yaquis fueron invadidos por mestizos y hasta la fecha siguen sin ser recuperados.³ No obstante, casi cuatro décadas después de la deportación, exterminio y diáspora de los indios yaquis (Turner 2005), el presidente Lázaro Cárdenas les restituyó sus tierras en 1936.⁴ Con este evento, y a pesar de que los pueblos

² El hecho de que aquí se ponga énfasis en la cuestión político-económica para explicar la autonomía yaqui no significa, de ningún modo, que la etnia no cuente con elementos culturales fuertes, una identidad profunda u otros aspectos subjetivos que forman parte indiscutible de la fortaleza de su autonomía. Por cuestiones de delimitación se ha seleccionado este enfoque, pero habría que señalar que la persistencia de su cultura (ahora me refiero a la subjetiva y no a la material) es quizás lo más determinante en la continuidad de su organización autónoma.

³ Los pueblos de Vícam, Pótam, Tórim, Belem, Rahúm y Huírivis continúan bajo el Gobierno Tradicional Yaqui, mientras que Bacum y Cócorit se rigen formalmente por la jurisdicción del gobierno estatal y municipal.

⁴ Ver los anexos de Fábila 1939 donde incluye los documentos de los acuerdos firmados entre los Gobernadores Tradicionales de la Tribu Yaqui y el presidente Lázaro Cárdenas.

mencionados quedaron al margen de la negociación, los yaquis aceptaron el acuerdo a cambio de la pacificación en el territorio. Con este evento la etnia contó con la posibilidad de reorganizar su estructura social dentro de los límites establecidos.

El que se conoce en el estado sonorense como “el problema yaqui” se refiere a los conflictos por la delimitación definitiva del territorio y la falta de ejecución del decreto presidencial de Lázaro Cárdenas, lo que pondría fin a las disputas por el reconocimiento legal del territorio. Problemática que se desprende de la ausencia de la ejecución del decreto de 1940 en el que se reconoció a la tribu las tierras asentadas en la margen derecha del Río Yaqui. Desde entonces aunque los yaquis tienen la posesión de la tierra y el control del territorio, lo cierto es que falta la resolución oficial, postergada indefinidamente por las instancias gubernamentales. Ante la evasión, las invasiones por parte de los yoris no se han hecho esperar, además de que ciertos desastres naturales han recorrido las fronteras iniciales, situación bien aprovechada por las autoridades sonorenses para reducir la propiedad yaqui. Sin embargo, los casos más graves en las modificaciones fronterizas del territorio han sido resultado de las malas negociaciones con el gobierno federal.

Aunque Alfonso Fabila observa con entusiasmo los resultados del acuerdo con Cárdenas, resaltando los progresos económicos y sociales que la Comisión Intersectorial⁵, encargada de la reorganización del territorio, promovió en las comunidades yaquis, no puede dejarse de lado el análisis que Adolfo Gilly elabora del periodo cardenista, calificándolo como un proceso de corporatización de los sectores campesinos –entre ellos los indígenas con propiedad comunal– para fortalecer el estado mexicano y abrir la puerta al modelo capitalista (Gilly 1971). El saldo de la política que se inauguró tras el acuerdo con Cárdenas se visualiza menos alentador en la perspectiva de Alejandro Figueroa, quien para los años 80 observa ya la decadencia de la política estatal. Lo que se tradujo en una dependencia económica total de la comunidad yaqui hacia las instituciones de financiamiento agrícola y hacia los organismos estatales, con gran desventaja.

El Banco Rural, por ejemplo, manipulaba los ingresos y condicionaba los financiamientos a cambio de lealtades, al tiempo que designaba los tipos de cultivos y se apropiaba de la venta de las cosechas. Sin embargo, las quejas de los yaquis fueron principalmente por las corruptelas del banco y por el estancamiento que provocaba en el desarrollo económico de la comunidad (Figueroa 1994 y Valenzuela 2004). Otras contrariedades se sumaron a ésta, como la reducción en la dotación de agua causada por la construcción de las dos presas: la Angostura y el Oviachi, que almacenaron el agua del Río Yaqui y no cumplieron con las características infraestructurales necesarias, ni la voluntad de sus administradores, para proporcionar el líquido requerido en el riego de los cultivos yaquis.

Los problemas se intensificaron posteriormente con las sucesivas invasiones de personas aledañas que se establecieron dentro del territorio tradicional. Aunque los yaquis presentaron sus quejas frecuentemente ante las autoridades estatales, estas no fueron resueltas. Los yaquis desde entonces siguen demandando la restitución total del territorio y pugnando por la delimitación, que ellos consideran justa, del territorio reconocido por el presidente Cárdenas.

⁵ La Comisión Intersectorial estaba conformada por una comisión de la Secretaría de Agricultura, la Secretaría de Educación Pública, la Secretaría de Asistencia Pública, el Departamento de Salubridad, la Comandancia de la Zona Militar de Sonora y la cooperación del Gobernador del Estado de Sonora (Fabila 1939).

La historia no obstante no se ha detenido en este punto. La lucha por el reconocimiento legal del territorio sigue siendo una prioridad para los yaquis, conscientes de la necesidad de contar con un aval jurídico que los ampare para el sostenimiento de su autonomía territorial. Aunque los resultados, contrario a lo esperado, han sido en detrimento de sus demandas. Los eventos ocurridos tras la década de 1980, a raíz del fracaso del Proyecto Integral de la Tribu Yaqui, han complicado la situación y han provocado una fragmentación de la organización política yaqui y un estanco en el avance por la obtención del reconocimiento oficial del territorio. Aspectos que ocupan gran parte del potencial político yaqui, pues las acciones políticas de los representantes de su gobierno se dirigen a este interés como una prioridad y se ven forzados a dejar de lado otros aspectos importantes también para la consolidación de la autonomía.

Forma de gobierno tradicional

Se ha mencionado hasta el cansancio que la sociedad yaqui está organizada en ocho pueblos, todos fundados por los misioneros jesuitas en el siglo XVII. Los cuales hasta la fecha son reconocidos como los pueblos originales, cada uno –al menos en forma ideal– cuenta con sólo una sede de gobierno a la que se conoce como Guardia Tradicional. Cada guardia se compone de cinco gobernadores elegidos por los líderes espirituales de cada pueblo y aprobados por la asamblea general de la comunidad.

Siguiendo a Hilario Molina (1999), en el sistema de gobierno yaqui cada pueblo cuenta con un *kobanao*, quien por lo general dura un año en el cargo, y funge formalmente como “el gobernador”. Sus funciones son ejecutivas y tiene un importante papel en la toma de decisiones concernientes a la problemática interna de su pueblo y es quien se coordina con los otros gobernadores yaquis para la resolución de problemas que atañen a toda la tribu. Le sigue en importancia *Jabo’iyó’owe*, conocido también como “pueblo mayor”, quien es el representante del consejo de ancianos. El grupo que representa es una especie de “consejo consultivo”. Y aunque éste no tiene poder definitivo en la toma de decisiones, su posición es tomada en cuenta por ser expresada por aquellos ancianos que alguna vez ocuparon cargos de importancia en el gobierno tradicional. El tercer lugar en el mando lo ocupa el *Wiko’* o *ya’ut*, quien es equivalente a un capitán y se encarga principalmente de la defensa del territorio, supervisando el respeto de los límites de su pueblo con los colindantes y el resguardo del orden en el monte y en la porción de sierra que les corresponde. Asimismo se encarga de la protección de la gente y la preservación del orden público. A su mando se encuentra la parte militar que actúa bajo su supervisión en las vigilancias nocturnas. El cuarto de los gobernadores se encuentra aunado a las tareas del *Wiko’* o *ya’ut*, es el *Nejja ya’ut*, quien funge un papel judicial, resguardando el territorio y ejecutando las disposiciones que restablezcan el orden civil. Por último, el *Ji’ojtereo*, también llamado secretario, se encarga principalmente de cuestiones administrativas con el exterior y gestiona los acuerdos y negociaciones con el gobierno estatal. Su cargo no tiene límite de tiempo establecido y su permanencia depende de su desempeño y de su disposición para continuar en el cargo. Esta estructura de gobierno que se mantiene en cada pueblo, sin embargo, no puede actuar de manera autónoma sin la aprobación de la asamblea general del pueblo que representa, por lo que cada domingo se reúnen los miembros de la tribu yaqui en la Guardia Tradicional para discutir sobre cuestiones de interés público y tomar las decisiones más convenientes, a las que continuamente llegan por consenso.

En lo que concierne a la región yaqui, se reconocen formalmente dos instancias que congregan a los ocho gobiernos tradicionales: una representada por Pótam, cabecera de los

cuatro pueblos del norte y Vícam Pueblo, cabecera de los cuatro pueblos del sur. Se señala constantemente que las dos cabeceras funcionan como instancias de discusión y decisión para la solución de problemas que atañen a la etnia en su conjunto. Asimismo el que existan dos cabeceras hace posible que interfiera un juez imparcial en caso de que Potám o Vícam Pueblo estén involucrados en la discusión, de este modo la cabecera no implicada puede dar una opinión neutral.

Si bien a este modelo de organización política se le conoce como el sistema de gobierno tradicional yaqui y es el mismo al que se cita siempre al abordar el tema de la organización política autónoma de esta etnia, algunas variaciones se han hecho presentes en las comunidades, lo que ha llevado a sus dirigentes a discutir el modo cómo debe trazarse el camino para seguir construyendo la autonomía. Las modificaciones tienen su origen en la década de 1980, periodo en que inició la planificación del modelo autonómico de manera más sistematizada con el despegue del Proyecto Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui; cuyos resultados trajeron serias transformaciones en el modelo de gobierno yaqui y en sus proyectos de desarrollo autónomo.

El Plan Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui

La crisis en el territorio yaqui se intensificó con la descapitalización del campo, este proceso fue resultado del cambio en la política económica nacional de un estado benefactor por el de una economía abierta al modelo de globalización. En este contexto se produjo un estancamiento económico en las comunidades yaquis por el abandono gubernamental al sector agrícola y la descomposición burocrática de los encargados de administrar los proyectos productivos en el territorio. Para el período de gobierno de Miguel de la Madrid los yaquis ya se encontraban endeudados con las instituciones agrícolas y con la imposibilidad de superar la crisis, en parte debido a la infraestructura productiva deficiente y obsoleta con la que contaban y, por otra parte, a causa de la dependencia que mantenían con las instituciones encargadas de controlar la producción, las cuales no financiaban otro tipo de proyectos que no fueran los designados institucionalmente. Hasta este sexenio se puede decir que los yaquis contaban con autonomía política en cuanto a su forma de organización tradicional, pero carecían de una organización autónoma en lo económico, lo que hacía que el territorio estuviera supeditado a los manejos de las instituciones financiadoras de créditos agrícolas. Posición que los imposibilitaba de crear proyectos productivos propios y el manejo total de sus recursos y usufructos.

A diferencia de otras comunidades indígenas que cuentan con métodos tradicionales para la organización social del trabajo –como el *tequio*, por ejemplo– los yaquis no conocían otra forma de organización que la establecida a través de sociedades productivas instauradas por el Banrural. Recuérdese que con la restitución del territorio entró al territorio yaqui la Comisión Inترsectorial encargada de dirigir el desarrollo productivo. La situación de desventaja y falta de injerencia en la planificación del modelo productivo, los condujo a cuestionar las prácticas de esta comisión y a buscar apropiarse de sus tareas. Así, para los primeros años de la década de los ochenta, las autoridades yaquis propusieron evaluar las condiciones socioeconómicas de la tribu y para ello solicitaron la ayuda del Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista. Como resultado, el Banco Rural resultó ser una de las principales fuentes de estancamiento en las comunidades. Aunque en principio la idea era promover un desarrollo autónomo dirigido por los Gobiernos Tradicionales, con el tiempo éste pasó a ser encabezado por grupos de intelectuales de la comunidad, principalmente maestros bilingües.

El Plan Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui (PIDTY) tuvo dos etapas de negociación, la primera de 1983 a 1986 y la segunda comenzó formalmente en 1991. En ninguna de las dos, sin embargo, se menciona algo respecto al territorio. En las líneas básicas con que comenzó el primer plan se abordan sólo tres puntos: servicios y posibilidades para el desarrollo, aprovechamiento de oportunidades reales y liberación de intermediarios en los asuntos concernientes a la etnia: “a) Informar a la tribu sobre los servicios y posibilidades con que cuenta, para su desarrollo; b) asesorar a la tribu para el mejor aprovechamiento de esas oportunidades reales; y c) capacitar a los yaquis para que se liberaren de la intermediación e interferencia del yori (mestizo) en las actividades que a ellos competían” (Valenzuela 2004). Y aunque el punto tres pareciera apuntar hacia una autonomía o al menos hacia una independencia de las instituciones encargadas de dirigir la producción, esto no se establece de manera explícita entre sus objetivos. De cualquier modo el primer Plan estuvo supeditado a los acuerdos establecidos con el gobierno del estado de Sonora y por tanto dependiente de los proyectos financiados dentro del presupuesto de la entidad. En estas condiciones el PETY no fructificó lo esperado, por lo que tuvieron que buscarse otras alternativas de financiamiento.

El Plan realmente tomó relevancia en una segunda etapa, hasta que tomó la presidencia nacional Carlos Salinas de Gortari en 1988. A cambio del voto magisterial para las elecciones presidenciales, miembros de este sector habían negociado previamente con los directivos de la Secretaría de Desarrollo Social las posibilidades de impulsar un nuevo modelo de desarrollo. Una vez Salinas en el poder, a través del programa Solidaridad –promovido por la Secretaría de Desarrollo Social, entonces encabezada por Luis Donaldo Colosio– los yaquis tuvieron acceso al financiamiento para impulsar el PIDTY. Sin embargo, la forma como se negoció el Plan no dejó convencidos a todos los miembros de los Gobiernos Tradicionales, ya que éste se acordó teniendo como intermediarios a maestros bilingües de la comunidad, ajenos a los puestos de dirección tradicionales. No obstante se dio continuidad al proceso porque se auguraba un buen resultado.

Debido a que los Gobernadores Tradicionales no contaban con personalidad jurídica para acceder a los programas de la Sedesol, se requirió exigir, no sin movilizaciones por parte de los yaquis, el reconocimiento de la conformación de un fideicomiso que pudiera ser el gestor de los proyectos.⁶ Una vez éste aprobado, en él participaron los Gobernadores Tradicionales y los maestros bilingües (inicialmente como asesores), así como representantes del gobierno estatal. Con este evento se aprobó el financiamiento del PETY en 1991.

Con el PIDTY se buscó restar influencia al Banrural y a los asesores de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, lo que desató una disputa entre los líderes yaquis y los funcionarios estatales de esas dependencias. El resultado, tras una gran movilización de la sociedad yaqui, que se coronó con la toma de la carretera Internacional a Nogales, fue la expulsión de los burócratas y el cierre definitivo del Banco.

⁶ La solución se encontró con la conformación de un Fideicomiso que fungiera como representante jurídico. Este fue integrado por un Comité Técnico en el que participaron los ocho gobernadores de la Tribu Yaqui y sus suplentes, que eran los secretarios de cada pueblo; como presidente del organismo quedó el Secretario de Gobierno del Estado de Sonora y con esta organización se administró el Fideicomiso del Fondo de Solidaridad de la Tribu Yaqui, en esta estructura el INI quedó fuera. Con este proceso inició la segunda etapa del PIDTY. Por supuesto los asesores cercanos a los gobernadores yaquis eran los maestros. Aunque los yaquis tenían la mayoría dentro del Comité, el monto de los recursos que era designado por el gobierno federal, debía ser aprobado por el gobierno estatal, por lo que siempre se presentaron restricciones y retrasos para la entrega del dinero.

Tras la conformación del Fideicomiso, los nuevos líderes (miembros del magisterio) se posicionaron en la dirección del PIDTY, sobre todo porque comenzaron a ocupar puestos relevantes, como los de secretarios (encargados en la jerarquía del gobierno yaqui de fungir como los enlaces con las instituciones de gobierno externas). Asimismo se pusieron a la cabeza de uno de los proyectos más importantes del Plan Integral: en el Proyecto de Asistencia Técnica Integral de las Comunidades Yaquis (PATICY). Entre sus muchas características, el PATICY era el programa encargado de asesorar técnicamente todo lo referente a la agricultura, por lo que se esperaba que éste se encargara de organizar y ejecutar las tareas que habían sido exclusivas del Banco Rural.

Sin embargo, alrededor del PATICY comenzaron a surgir inconformidades. Las quejas de quienes después se opondrían al Proyecto Integral fueron que en éste se manejaban más recursos y desde ahí se monopolizaban los proyectos de producción agrícola. Originalmente estaba planeado que el Banrural se encargara de brindar asesoría al programa, pero más tarde, con los desacuerdos y la expulsión de éste, el PATICY contrató sus propios técnicos. La mayoría estudiantes de agronomía de origen yaqui. Después se dijo que los técnicos desviaban los fondos en su propio provecho en complicidad con los líderes-maestros.

1993 fue el año dorado del PIDTY, en el cual se consolidó, logrando diversificarlo para solventar nuevos proyectos, entre ellos el equipo técnico de asistencia agrícola ayudó a fortalecer el PATICY y en esa etapa se impulsó la creación del Archivo de Cultura, el programa de parcelas, el de validación, el de becas, el del centro de informática, el laboratorio de suelos, etcétera.

Parcelas de Validación era un programa que proponía producir semillas de maíz, trigo y frijol para no depender de abastecimiento externo. El programa de becas estaba dirigido principalmente a la educación media superior y superior para promover el egreso de más profesionistas yaquis. El centro de informática pretendía realizar un registro exclusivo de la tribu, éste lo estaba diseñando la UAM, se pretendía tener un censo que incluyera el número de yaquis que vivían dentro y fuera de las comunidades tradicionales, qué localidades se habitaba, cuántos hablaban la lengua yaqui y/o el español, el número de estudiantes y el nivel de educación de la población en general, cuántos yaquis contaban con tierra y cuáles eran las principales actividades laborales. Además de registrar las condiciones físicas del territorio: lugares con establecimientos poblacionales, tipo de suelo, clima, fauna, flora, etc. El laboratorio de suelos se propuso para verificar la calidad de los terrenos y seleccionar los cultivos con el objetivo de aprovechar el suelo sin deteriorar la calidad de los terrenos.

En total se diseñaron 48 programas y casi 20 proyectos. Se trataba de una propuesta bastante ambiciosa.⁷

Debido a que el control de PATICY lo tenían los nuevos líderes -en ese sentido la sartén por el mango del desarrollo agrícola- y los Gobernadores fungían casi exclusivamente como

⁷ Otros proyectos que se crearon fueron el Comité de Comercialización que busca mercados y precios para los productos agropecuarios, el Programa de Acuicultura de las Comunidades Yaquis, el Centro de Informática de la Tribu Yaqui –que proporcionaba servicios estadísticos y de procesamiento de datos para dar soporte informático a los programas y a los productores-, el Programa de Mujeres en Solidaridad, el Programa de Educación y Becas, el Programa de Organización y Capacitación, que tenía como tarea realizar la promoción y creación de las organizaciones que las autoridades tradicionales requerían.

prestanombres en los convenios, puesto que todas las decisiones las tomaban un grupo de maestros, las dos cabeceras de los Gobiernos Tradicionales (Vícam Pueblo y Pótam) desconocieron a la dirigencia del Plan Integral de Desarrollo, acusándolos de fraudulentos y corruptos. Esto provocó la división de los Gobiernos Tradicionales de las dos cabeceras, unos apoyando el PETY y exigiendo su continuidad y los otros solicitando su cierre.⁸

Ya no pudieron mitigarse los conflictos, por lo que las diferencias condujeron a luchas intestinas que dividieron los Gobiernos Tradicionales de algunos pueblos en distintas guardias dependiendo de su posición ante el Proyecto. Como algunos de los gobernadores se negaron a seguir firmando los acuerdos que se establecían con el gobierno federal y estatal a través del fideicomiso, y esto implicaba la falta de reconocimiento de los ocho pueblos en las negociaciones, los nuevos líderes crearon Gobiernos *alternos* para cumplir los requisitos y dar legitimidad al PIDTY. Así se formaron los Gobiernos *alternos* de las Guardias Tradicionales que se instalaron en la Colonia Yaqui de Vícam Estación y en “El Pinito” en el pueblo de Pótam.

El PIDTY en la actualidad es sólo un trago amargo para la historia reciente de los yaquis, quienes evitan tocar el tema dado que suscitó episodios de asesinatos, encarcelamientos y enfrentamientos al interior de las comunidades. El resultado es que actualmente no hay sólo ocho gobiernos que representan a ocho pueblos, sino diez, doce o más, dependiendo de la movilidad de las fuerzas sociales y de las coyunturas políticas. Este proceso repercutió de manera estructural en la composición política y tradicional de las comunidades yaquis, sobre todo porque las más divididas fueron Vícam y Pótam, las cabeceras de los ocho pueblos.

Los resultados del Proyecto Integral de Desarrollo y el territorio yaqui

En ninguna de las dos etapas del Plan Integral Desarrollo nunca se discutió una posición explícita sobre el territorio. Algunos de los líderes del proyecto, actualmente argumentan que se trataba justamente de una estrategia política, pues al cumplirse las demandas de los proyectos productivos, el territorio tenía que ser restituido en algún momento y la autonomía de la tribu reconocida jurídicamente. Sin embargo esto nunca pasó y por el contrario, las disputas al interior de la etnia sí se intensificaron a causa del territorio.

Aunque la situación es más compleja de lo narrado hasta aquí, se puede resumir que el PIDTY no pudo negociarse favorablemente con Ernesto Zedillo, presidente de México que tomó el mando en 1994. La muerte definitiva del PIDTY llegó en 1997 por otro proceso que se cruzó con la coyuntura de este fracaso. Ese año los gobiernos yaquis *simpatizantes con el PETY*, firmaron un documento con Zedillo, en el que se reconocía que a la tribu se le debía restituir un total de 90 mil hectáreas que no estaban en su posesión sino en manos de invasores. El problema surgió por la existencia de dos documentos que respaldaban el acuerdo. Uno donde se indica que el gobierno reconoce la restitución de 90 mil hectáreas al

⁸ En el testimonio de un líder del PETY se expone: “Se satanizó el PATICY, porque se creía que todos los recursos iban para allá. El gobierno (estatal) bombardeó ese programa porque ahí es donde había más profesionistas y eran los que trabajaban con la gente... El gobierno estaba echando trancazos al PATICY: “de que se generaba dinero, que había derroche, corrupción”. El primer obstáculo fue con el Banco Rural y la CNC que empezaron a hacerlo a un lado, poniendo obstáculos a los jóvenes (a los técnicos del programa). El Banrural tenía los recursos. Éste empezó a bloquear a los jóvenes técnicos, haciendo préstamos a los campesinos yaquis, pero siempre y cuando no recibieran apoyo del PATICY. Financiaban, pero con otros técnicos. Y empezó la desconfianza porque las instituciones empezaron con volantes a desprestigiar al PATICY”.

pueblo yaqui. Éste es el que los gobernadores yaquis afirman haber firmado. El segundo documento señala que sólo se restituyen 2,527 hectáreas. Se asegura que el segundo documento fue falsificado por el gobierno estatal y después se presentó como si fuera el original. Este evento, más los pleitos provocados por el PATICY, condujeron a más enfrentamientos entre los Gobiernos Tradicionales *originales* y los Gobiernos Tradicionales *alternos* recién fundados. Pues los primeros aseguran que el terreno no incluido en el acuerdo se *vendió* por 40 millones de pesos. Aunque quienes negociaron la restitución afirman que el dinero era un apoyo extra otorgado a la tribu para impulsar proyectos productivos. Este fue el momento más tenso del proceso, llegando incluso a episodios de asesinato entre las diferentes guardias. Tras los sucesos las Autoridades Tradicionales de seis pueblos encabezaron la invasión de las instalaciones del Fideicomiso y exigieron su cierre. El gobierno estatal en esta ocasión sí hizo caso de la demanda y dio por concluido el reconocimiento de la instancia de financiamiento.

Actualmente la tribu yaqui no ha recuperado las tierras que reclama que estaban contempladas en el acuerdo con Zedillo, pero tampoco ha podido cobrar el dinero debido a la falta de respaldo de los ocho Gobiernos Tradicionales. En este proceso se destaca la posición del Gobierno Tradicional *original* de Pótam, cuyo gobernador luchó hasta este año, antes de su muerte, ante tribunales internacionales para recuperar la porción de territorio expropiada por Zedillo, así como por la delimitación y la legalización definitiva del territorio.

Bajo estas condiciones es que el pueblo yaqui ha visto boicoteados sus esfuerzos por recuperar el territorio invadido, pero también las iniciativas que han propuesto para incentivar el desarrollo de sus comunidades.

¿Desarrollo autonómico o una integración nacional dirigida desde el Estado? Dos análisis del Proyecto Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui

Sobre el PETY se han ofrecido dos versiones que buscan explicar el proceso en un contexto nacional. Una expuesta por Gerardo Valenzuela, quien deduce que el Plan fue un intento por desarrollar una autonomía económica y política por parte del pueblo yaqui, pero boicoteada por los gobiernos federal y estatal, interesados en cooptar y controlar, por medio del programa Solidaridad, las iniciativas autogestivas. Sobre todo, según Valenzuela, porque en el momento más exitoso del Plan, en el sur se estaba desarrollando la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional por el reconocimiento de las autonomías indígenas. Bajo esta lógica, apoyar el PETY, significaba para el gobierno tener bajo control un posible estallido indígena por parte del grupo históricamente más subversivo del norte de país. Siguiendo este balance podría agregarse que los líderes yaquis facilitaron la cooptación al no poner en la mesa de discusión el tema de la restitución y de la legitimación jurídica del territorio. Con esta omisión dejaron el campo despejado para que el gobierno apoyara los programas que no le provocaban conflicto y, por otro lado, le facilitaron sacar de la agenda los que no estaba dispuesto a resolver, principalmente el del territorio.

En la versión de Macrina Restor (2007) se sostiene que el PETY fue “el primer ejercicio experimental comunitario aplicado en México”, donde se les dio la oportunidad a los yaquis de definir mecanismos de participación interna, pero con la intromisión del gobierno en cada etapa a través de los nuevos líderes. Según Restor, este experimento se impulsó como parte del Plan Nacional de Desarrollo 1989-1994 dentro del cual se crean el Programa Nacional de Solidaridad y el Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Con estos programas se buscaba establecer un nuevo acuerdo con los pueblos indígenas con el

objetivo de modernizarlos, por tal motivo los grupos más cercanos a la hegemonía nacional fueron los encargados de negociarlo, principalmente el sector magisterial en el caso yaqui. Versión que puede respaldarse también con el análisis que realiza Martha Tello sobre dos procesos similares entre los mixtecos de Oaxaca y los tarahumaras en Chihuahua en el mismo período.

En el caso yaqui el establecimiento del fideicomiso fue una de la anclas del gobierno federal para romper con la representatividad de los Gobiernos Tradicionales. Con base en este análisis se puede explicar también porque el asunto del territorio no entró en agenda, pues no era interés del nuevo proyecto nacional meterlo en la discusión.

Ante estos dos análisis es difícil dar una conclusión integral, sin embargo, lo que se puede considerar aquí es que dentro de las comunidades yaquis se encuentran al menos dos sectores con posiciones distintas respecto a la forma como se debe ordenar el territorio, la economía de la tribu y como se debe dar continuidad a la autonomía yaqui. Una más apegada a la forma de organización política tradicional y otra más cerca a las estrategias políticas de la hegemonía nacional. No obstante, ninguna de las dos está rechazando su integración productiva a la economía nacional, lo que se cuestiona y está en debate son los mecanismos por los cuales se puede desarrollar la economía del pueblo yaqui. Además de que coinciden, al menos discursivamente, en la necesidad de seguir manteniendo el territorio de manera autónoma y en promover la definición de los linderos. Sin embargo, las pugnas internas han provocado una falta de control para ordenar el territorio y tras el derrumbe del PETY las tierras han tenido que ser rentadas a particulares por falta de financiamiento.

| Bibliografía |

ALMADA IGNACIO. 2000. *Breve historia de Sonora*. México: FCE/COLMEX.

FABILA ALFONSO. 1939. *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelo de autodeterminación*. México: Instituto Nacional Indigenista.

FIGUEROA ALEJANDRO. 1994. *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. México: CONACULTA.

GILLY ADOLFO. 1971. *La revolución interrumpida*. México: Ediciones El Caballito.

MOLINA HILARIO. 1999. Autonomías históricas. Autonomía yaqui, in Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas, *México: Experiencias Autonomía Indígena*: 103-123. Guatemala: Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas.

RESTOR MACRINA. 2007. *La influencia de las instituciones y los programas gubernamentales en la división interna entre los yaquis de Sonora, 1970-1994*. Tesis de Licenciatura (Antropología Social), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

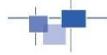
SPICER EDWARD H. 1945. El problema yaqui, *América Indígena* 5 (4): 273-286.

SPICER EDWARD H. 1990. *Los yaquis. Historia de una cultura*. México: UNAM.

TURNER JOHN KENNETH. 2005. *México Barbaro*. México: Grupo Editorial Tomo.

VALENZUELA GERARDO. 2004. *Las políticas de desarrollo autogestivo en comunidades indígenas. El caso del plan integral de desarrollo de la tribu yaqui*. Tesis de maestría (Ciencias Sociales con especialidad en Políticas Públicas), El Colegio de Sonora, Hermosillo.

VELASCO TORO JOSÉ. 1988. *Los yaquis. Historia de una activa resistencia*. México: Universidad Veracruzana.



2.4 El CESDER y la formación de jóvenes profesionales indígenas y campesinos en desarrollo rural

FELICIANO AGUILAR HERNÁNDEZ, SILVIA ELENA DOMÍNGUEZ MÉNDEZ Y JUDITH CHAFFEE
CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO RURAL (CESDER)

Presentación

El Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER) –parte de la organización Promoción y Desarrollo Social, A.C. (CESDER-PRODES, A.C.)– es una institución educativa y de promoción del desarrollo que inició su trabajo en 1982, en una comunidad indígena de la Sierra Norte de Puebla, México. El CESDER se localiza en la cabecera municipal de Zautla.

FIGURA 1: UBICACIÓN DEL MUNICIPIO DE ZAUTLA, ESTADO DE PUEBLA, MÉXICO (WWW.CESDER-PRODES.ORG)



La organización de PRODES se divide en tres instituciones: El Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER), el Programa de Finanzas Rurales Solidarias (PROFIRSO) y el Centro de Formación y Capacitación Alfarero (CEFORCAL).

Actualmente el CESDER se organiza en dos programas para llevar a cabo sus acciones: Programa de Desarrollo Regional (PDR) y Programa de Innovación Educativa y Gestión del Conocimiento (PIEGC), abarcando éste último programa acciones relacionadas con la educación formal, la educación comunitaria, la asesoría a maestros/as y la investigación para el fortalecimiento de un sistema de educación rural incluyente que posibilite el desarrollo de la región. Una educación de calidad, adecuada, que sea factor de desarrollo, es la que el CESDER ha buscado construir desde su origen. El CESDER ha desarrollado modelos educativos propios para la formación de Técnicos Universitarios en Educación Rural; Alternativas de Producción Agropecuaria, Salud Rural Comunitaria, Impulso y Gestión de Microempresas, Derechos Humanos y Ciudadanos, y Licenciatura en Planeación del

desarrollo rural. Los programas educativos ofrecidos son: Licenciatura en Planeación del Desarrollo Rural, Maestría en Desarrollo de la Práctica Educativa en el Medio Rural e Indígena, Estancia Infantil Auilitoyan y Educación Comunitaria.

El Programa de Desarrollo Regional (PDR): Actualmente, las acciones del CESDER en términos de desarrollo (PDR) se concentran especialmente en el municipio de Zautla, concretamente en 24 de sus comunidades, como estrategia para fortalecer sujetos sociales con una mayor incidencia en las condiciones de vida y en la negociación con instancias públicas, en definitiva, para lograr mejores resultados con mayor eficacia. Ese programa comprende cuatro áreas estratégicas de intervención: producción alimentaria, impulso de nuevos comportamientos económicos, ciudadanía y organización comunitaria y, bienestar familiar y comunitario.

El Programa de Innovación Educativa y Gestión del Conocimiento (PIEGC): Desde su inicio hace más de 20 años, la Licenciatura en Planeación del Desarrollo Rural ha visto 183 egresados (27% mujeres y 73% hombres) a través de 18 generaciones. Los estudiantes provienen de diferentes estados de la república mexicana: Puebla, Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Chihuahua y Campeche; y de varios grupos indígenas: Náhuatl, Tzeltal, Totonaca, Mixe y Triqui. Los estudiantes jóvenes y adultos, de escasos recursos, campesinos e indígenas de diferentes estados y comprometidos con el desarrollo de sus comunidades, pueden tener acceso a una educación superior de calidad y pertinente a su entorno, a partir de la cual desarrollar habilidades técnicas y políticas para mejorar y ampliar su participación como agentes-gestores del desarrollo sustentable en sus comunidades de intervención.

El programa de Educación comunitaria tiene varias iniciativas y proyectos: Atención a niños y niñas con necesidades Educativas Especiales, Salas comunitarias, Grupos de jóvenes y Diseño de planes de formación.

Lectura de la experiencia

Cómo la estrategia de formación “profesional” de jóvenes fue configurándose como una forma de entender el desarrollo.

El presente trabajo busca explicar la forma en que el CESDER ha ido desarrollando la propuesta educativa para jóvenes indígenas y campesinos, con base en una lectura y posicionamiento ante una realidad vivida y un compromiso y diálogo con los saberes y aspiraciones locales.

La pregunta constante y recurrente ¿Cuál es la educación rural que necesitan los jóvenes?

Antes de empezar la discusión y el análisis, ofrecemos una mirada desde nuestra experiencia y vivencia. La que proviene de tres compañeros quienes hemos estudiado, trabajado y divertido en el CESDER, por muchos años. Nuestra perspectiva se desarrolla desde la forma en que asumimos una postura ética ante la realidad, común y colectiva, como miembros del CESDER, de encuentro y compromiso con las y los campesinos de Zautla. También se desarrolla desde la filosofía sobre la práctica del CESDER, que siempre trabaja en gerundio: caminando preguntamos. El caminar no está exento de tensiones...

Para encontrar una respuesta se necesita hacer una lectura de la realidad rural (de Zautla sobre todo), trabajar a la construcción de un posicionamiento político y a la formulación de la idea del quehacer educativo. Pero más allá, se requiere el (re)conocimiento del (los) sujeto(s) social(es). Breve análisis histórico del contexto y de la evolución de la propuesta educativa

Los primeros años...1988 y más

En ese momento, unas observaciones importantes son necesarias. Primero, el desarrollo resulta de la capacidad de construir una eficaz interlocución con el estado (capacidad negociadora). Segundo, el modelo agrícola deterioró la capacidad productiva de los suelos y subordinó el saber local de producción alimentaria. Tercero, el recurso más valioso en el campo son sus jóvenes y son los jóvenes rurales quienes deben construir el cambio.

La estrategia educativa y el currículo se basaban en la premisa que el desarrollo es asunto de profesionales y/o promotores. Diciendo eso, el objetivo era de llevar la formación profesional al medio rural tomando en cuenta la estructura curricular y la enseñanza de materias convencionales. Otros puntos importantes son un trabajo hacia la concientización de los jóvenes, como formación política y la reapropiación de la naturaleza, como asunto técnico. La “vida en comunidad” se plantea también como forma de organización del trabajo y como parte de la experiencia educativa.

Los años 1990 y más

En los años 1990, la situación rural de Zautla e Ixtacamaxtitlán es caracterizada como una “agricultura de la pobreza”. La autosubsistencia y seguridad alimentaria se convierten en la estrategia de desarrollo en regiones de la agricultura de la pobreza. La “disputa por la nación”, se enfrenta como la posibilidad de que los sujetos sociales puedan construir alternativas de desarrollo. El proceso del desarrollo en regiones de la agricultura de la pobreza se comprende como uno que se administra y gestiona.

En esos años, la estrategia de formación se va desarrollando. La estructura curricular se divide en dos ciclos: una formación común como técnicos agrícolas y de desarrollo de habilidades de aprendizaje y un ciclo superior de profundización profesional. El objetivo es de formar a técnicos-profesionales capaces de impulsar una estrategia de autosubsistencia y de seguridad alimentaria. El entorno natural (ecosistema frágil) es visto como problema de administración – gestión – interacción. Se aborda la constitución de sujetos sociales como resultado del estudio de los nuevos actores y movimientos sociales (mujeres, jóvenes, indígenas, productores y jornaleros). Los campos profesionales naturales para los egresados, de ese momento, se encontraban en la educación y el área agropecuaria/forestal

Mediados a finales de 1990

El desarrollo es un asunto de planeación y gestión territorial. Cobran singular importancia la capacidad de instrumentar acciones programáticas de mediano alcance, indicativos del desarrollo. En 1998, el CESDER formula un Plan Indicativo para el Desarrollo Regional a 10 años. También existe una emergencia de “proyectos posibles” que buscan restablecer la centralidad de lo político-cultural en la vida social. El desarrollo en el CESDER se define como la posibilidad de la construcción de proyectos individuales y colectivos de felicidad. La dignidad, identidad y autonomía se reconocen como los fundamentos de una ética emancipadora en el medio rural.

La estrategia de formación hacia fines de 1990 ve unos cambios en el plan de estudios. Se modifica de manera que el ciclo superior (único) fortalezca la formación en habilidades de investigación, gestión e incidencia (diagnóstico, formulación y ejecución) en la producción y medio ambiente. Se formaliza en “planeación del desarrollo rural”. El promotor es gestor y facilitador de procesos. La capacidad técnica, es la habilidad del gestor de comprender y “traducir” el imaginario de los sujetos en proyectos viables (frecuentemente entendidos como “productivos” o microempresariales). Lo “alternativo” estuvo en la planeación participativa y la planeación contribuye a la constitución de sujetos colectivos. Se aprende a trabajar lo participativo, participando.

A mediados de los 2000

A mediados de los 2000, la apertura comercial y abandono del sector agropecuario invisibilizaron progresivamente a los campesinos e indígenas como productores. Lo rural-campesino se convirtió en “ciencias de la pobreza” y la política social en administración de “oportunidades” para los desfavorecidos. El “desarrollo” en el modelo neoliberal toma la forma de una narrativa civilizatoria urbano-occidental, que suprime cualquier otra forma de ver y entender el mundo. Las acciones y deseos de muchas organizaciones se fueron condicionando por las restricciones de las convocatorias y las relaciones clientelares con el gobierno y agencias de financiamiento al desarrollo internacionales. La efectividad se mide por los montos de financiamiento vs el cambio en el orden establecido. Las dádivas individuales y grupales afectan el sentido de dignidad (derecho) y profundizan el deterioro en la autoestima y promueven una conciencia/actitud oportunista. Hay un abandono de los jóvenes de los modos de vida de lo campesino, por ser “perdedores”. El desarrollo, como lo imaginábamos, se tornó esquivo.

Como la estrategia de formación se tradujo en la organización curricular y vida en comunidad

La estrategia educativa desde entonces

La estrategia educativa desde entonces se enfoca en un cuestionamiento cada vez mayor a uso y sentido del concepto y las prácticas del “desarrollo”. La educación se entiende como una relación pedagógica para la resignificación de los mundos de vida rurales. La “comunidad de aprendizaje” se convierte en el centro de la estrategia educativa. En ella los estudiantes buscan dar sentido y significado a sus vidas como un estar-siendo histórico y específico. Al compartir su experiencia, las condiciones y características de un “mundo de vida”, buscan reconocer (se) y proyectarse en él. También es como un “lanzarse hacia el otro”, hacerse responsable y el conocer como acto político.

La comunidad de aprendizaje

La comunidad de aprendizaje al centro de la estrategia educativa del CESDER tiene varias características importantes para llegar a unos de sus objetivos, donde buscamos asumirnos como sujetos (se re-significa). La comunidad de aprendizaje consiste en promover la creación de un espacio de relaciones entre personas que comparten sentidos y significados de mundo de vida, reunidos a partir de intereses compartidos para resolver necesidades de aprendizaje que den lugar a una práctica de transformación de su realidad. Además, se fomenta la vida en comunidad educativa, que consiste en la construcción de ámbitos que posibiliten la participación de los diversos actores del proceso: asesores, estudiantes, organizaciones y grupos, comunidad, compañeros de estudio y de trabajo. Con ella se

pretende generar relaciones democráticas, respetuosas y equitativas entre todos. En resumen, la comunidad de aprendizaje es donde se:

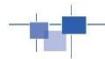
- Retoma la idea de situaciones educativas.
- Construyen y comparten narrativas personales que ubican problemáticas.
- Investiga y profundiza (descodifica), donde se problematiza.
- Razonan actitudes y comportamientos.

Las habilidades técnicas

Nos movemos hacia una discusión constante sobre el sentido y significado de las propuestas y razonamientos políticos. Trabajamos en mantener la tensión que nos provoca la ética. Impulsamos la idea y practica de la “planeación con sujeto” que recoge la experiencia anterior y le da dimensión política.

Ahora y conclusión

Finalmente, para concluir, el CESDER ha entrado en un proceso de “escucha” y de repensarse en el tiempo y la región. Estamos tratando de recuperar el sentido de nuestra experiencia pedagógica, como una experiencia intercultural. En otros términos, es parte de reconocernos sujetos. La sistematización en la cual trabajamos busca formular nuevos contenidos y situaciones educativas.



Thème/Tema 3

**L'« autre » développement : propositions
alternatives**

El “otro” desarrollo: propuestas alternativas

3.1 La unión de cooperativas Tosepan (Cuetzalan, Puebla), una organización campesina indígena con pasado y futuro

ALDEGUNDO GONZÁLEZ ÁLVAREZ, COOPERATIVA YEKNEMILIS¹
GUADALUPE GRACÍA, COOPERATIVA TOSEPAN PAJTI
MARGARITA DE LA CALLEJA, COOPERATIVA TOSEPAN PAJTI
VIOLETA FRANCISCO RAMÍREZ, UNIÓN DE COOPERATIVAS TOSEPAN

*Parecería que a los indígenas de hoy les quedan tres posibilidades:
1) meterse en el monte, esperando que no los alcancen luego, 2) confiar su
suerte a alguna ONG de Europa o Norteamérica, esperando que no los
olvide o 3) tomar su destino entre sus propias manos.²*

Los nahuas y totonacos que formamos la Unión de Cooperativas Tosepan, de la que hablaremos aquí, hemos optado claramente por esta tercera posibilidad. Nuestra organización nació en 1975 para responder a una necesidad de los campesinos indígenas de la Sierra Norte de Puebla de vender a precio justo sus productos y procurarse a buen precio los bienes de primera necesidad que tenían que comprar. Logramos desplazar a los intermediarios tradicionales (“coyotes”) y ampliar progresivamente nuestra acción abarcando la vivienda, la salud, el ahorro y crédito y las relaciones con el medio ambiente. Allí nació hace 35 años una organización que se extendió después a otros pueblos de la región: la Unión de Pequeños Productores de la Sierra (UPPS), que se transformó después en Sociedad Cooperativa Agropecuaria Tosepan Titataniske (SCARTT) (Bartra, Cobo y Paz Paredes 2004). Y que es ahora la Unión de Cooperativas Tosepan (UCT). Esbozaremos aquí primero los antecedentes de la organización. Veremos como esta se arraiga en una vieja tradición de resistencia contra los abusos y las injusticias.

Cuetzalan en la Sierra Norte de Puebla

Cuetzalan se sitúa en la sierra baja (entre 500 y 1500 metros), zona de transición entre la llanura tropical y la meseta central, seca y fría. Debe su frondosa vegetación a la abundancia de lluvias de verano (junio-agosto) seguidas de lloviznas y neblinas hasta febrero. Los meses con menos lluvia siendo los de marzo, abril y mayo. Incluso en la primavera, más seca, hay aguaceros frecuentes. La vegetación natural es un monte alto, incluyendo entre otros la caoba, el cedro, los zapotes, cuyos troncos sirven de apoyo a un denso tejido de bejucos y epífitos. Los helechos o pezmas son abundantes en particular las especies arborescentes. Donde penetra suficiente, se ven plantas herbáceas de gran tamaño como el chamaqui. En las barrancas, se encuentran palmeras y bambús, mientras que en las alturas de más de mil metros se encuentran ocotes, encinos e ilites.

¹ Aldegundo es responsable de la cooperativa *Yeknemilis* (“buena vida”) que se encarga, entre otras cosas, de la asesoría técnica de las otras cooperativas de la UCT. Guadalupe y Margarita son promotoras en la Cooperativa de Salud Tosepan Pajti. Violeta trabaja para la UCT.

² Viviane Chatel, en su presentación en la Universidad Nómada 8 durante la Universidad Nómada 8, realizada en la Universidad Nacional Autónoma de México, del 30 de enero al 3 de febrero 2012, patrocinado por DIALOG y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

La población actual de la sierra baja es muy densa (250 personas por kilómetro cuadrado) y en su mayoría indígena: nahuas en el oeste, sur y este, totonacos en el centro. Los campesinos practican una agricultura diversificada en la que sobresalen el maíz para el consumo y el café para la venta (Beaucage 1974).³

Antecedentes históricos

El territorio que ahora se conoce como la Sierra Norte de Puebla ya era densamente poblado a la llegada de los españoles. Los documentos de la época describen como los nahuas y los totonacos cultivaban el maíz y otras cosechas: chiles, frijoles, calabazas y quelites (González 1905: 129-30). La cria de aves, la pesca y la caza eran recursos adicionales para su alimentación y también se indica que “se curan ellos mismos con muchas hierbas que crecen en las montañas y las barrancas” (González 1905: 129-30). Además de trabajar para los señores locales, tenían que pagar tributo a los aztecas: los habitantes de la Sierra alta contribuían con resina de liquidámbar y pieles; los de la Sierra baja, daban tejidos de algodón y plumas preciosas (*cuetzalli*, de ahí el nombre de “Cuetzalan”) mientras que los habitantes de las tierras bajas vecinantes tenían que enviar pescado salado, miel, sal y chiles (Beaucage 1974: 31-32). También se menciona el comercio de la sal que “ellos traen de Tehuacán, ciudad que se encuentra a cuarenta leguas de aquí” (González 1905: 130). Los datos disponibles demuestran que los indígenas explotaban los diferentes recursos de la tierra para cultivos diversificados, los ríos para la pesca y el monte para la caza y la recolección como en la época actual. La referencia más antigua a la actual Cuetzalan es el pueblo de Quetzalcoatl, que se encontraba cerca de la cabecera actual (García Martínez 1987: 114).

El período colonial

Diezmados por las epidemias que se sumaron a los trastornos de la Conquista, muchas comunidades casi desaparecieron del todo, como Quetzalcoatl: en consecuencia, en 1554 se redujo el tributo que tenía que pagar la población de cuatro cargas y medio de mantas de algodón a una sola (García Payón 1965: 63, nota 43). Fue entonces cuando las autoridades religiosas decidieron agrupar a los vecinos “fuera de las barrancas y montañas donde vivían antes” (García Martínez 1987: 162-163), conforme a la política de *congregaciones* que aplicaban el clero y la Corona española. En 1550, cuando Cuetzalan obtuvo su primera merced de tierras, su población total era de 240 habitantes (García Martínez 1987: 324, 358).

A partir de entonces se observa una estabilización y luego, un leve aumento de población entre los indígenas. A principios del siglo XVII Cuetzalan tenía una parroquia con cura residente. Sus habitantes seguían utilizando los recursos variados del medio ambiente: cultivaban maíz, pimienta y algodón y también se dedicaban a la caza y a la pesca y criaban pollos y guajolotes (De la Mota y Escobar 1940: 225). En 1646, el obispo de Puebla, en su visita, evalúa su población a doscientas familias (unos mil habitantes) y dice que “su iglesia es una de las mejores” de la región (Palafox y Mendoza 1643-1646, f76r).

³ Según las estimaciones del Comité para el desarrollo ecológico integral de Cuetzalan, en 2009, 2,148 has estaban dedicadas al cultivo del maíz, o sea un poco menos que en 1979 (2,265 has). Mientras que el cafetal bajo sombra pasó, en el mismo lapso de tiempo, de 2,534 has a 4,816 (o sea un incremento de 90%). La superficie de pastos, por su parte, disminuyó de 1,041 has, pasando de 3,278 a 2,236 has (COEC 2010: 3)

La resistencia indígena

En 1720, una delegación de gobernadores indígenas del sur de la Sierra, incluyendo el de la “república de Yndios de San Francisco Quezala” llega a San Juan de los Llanos (actual Libres), para presentar una queja ante del virrey de Nueva España, que está de visita, contra una faena de refección de caminos que se les quiere imponer en Xalapa, o sea a “veinte leguas de su casa” (unos 110 km). El virrey, el marqués de Valero, les da la razón a pesar de las protestas de las autoridades civiles de Xalapa.⁴ Cuando uno examina los argumentos de los indígenas, llama la atención su conocimiento de las leyes coloniales vigentes, e incluso su habil utilización del poco conocimiento del territorio que tiene el virrey.⁵ En la protesta que hicieron –demasiado tarde– las autoridades de Xalapa, se aprende que unos nativos del sur de la Sierra llegaban hasta Xalapa “para vender sus granjerías”.⁶

Cinco años después, en 1725, la población de San Francisco Quesala se subleva contra el cura, contra el teniente, y también contra Juan Antonio “Yndio fiscal de este pueblo”. El motivo: las vejaciones y multas exorbitantes que el teniente saca en sus visitas demasiado frecuentes a Cuetzalan, las contribuciones en trabajo y en dinero que el cura exige sin parar y los “abusos” del fiscal. Después de una encuesta, ganaron su causa los indígenas, pero los sublevados fueron encarcelados, y recibieron una paliza ¡por haberse alzado contra la autoridad!⁷. Vemos como las autoridades locales estaban vigiladas por los propios vecinos quienes no dudaban en alzarse en caso de abusos.

Durante la colonia, los indígenas cuetzaltecos eligen a sus autoridades que administran sus asuntos civiles y religiosos. Por ejemplo, en 1779, Antonio Francisco, *Gobernador de Naturales de Quezalan*, declara como ingresos: “90 pesos de limosna que dieron los hijos [es decir, los feligreses] para las funciones de la iglesia, puesto que no tienen bienes de comunidad y no pueden sembrar puesto que las tierras son abruptas”.⁸ Reporta gastos, por el mismo año, de “108 pesos para el cura para celebrar misas dominicales y de fiesta, y 36 para las velas”.⁹ Termina, pues, debiendo 18 pesos, que reconoce, añadiendo que esa deuda “es [también] la de sus regidores y alcaldes”.¹⁰

Que nos revelan estos documentos? En primer lugar, que la economía de Cuetzalan colonial ya no era solamente de subsistencia, sino que también había suficientes intercambios monetarios por lo menos para generar los 90 pesos anuales de limosnas. Para tener una idea del poder de compra de esta cantidad, hay que mencionar que el salario local estuvo durante este período de alrededor de dos reales diarios¹¹

⁴ Archivo Histórico del Municipio de Libres, 1720-10-30.

⁵ Por ejemplo, argumentan que va a tener que abandonar sus cultivos “con los que pagan los tributos”, mientras que en octubre, la cosecha principal de maíz ya está hecha. Afirman que el clima de Xalapa es muy dañino para ellos, siendo este el mismo que el la sierra baja de Puebla (*Archivo Histórico del Municipio de Libres*, 1720-10-30).

⁶ *Ibid.*

⁷ Archivo General de la Nación, Indios, 50 : ff344-347.

⁸ Archivo Histórico del Municipio de Libres, 1779, s.n.f. 1r.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, f1v

¹¹ Archivo Histórico del Municipio de Cuetzalan, 1823-08-10.

Mientras tanto, la población de la “república de Yndios” pasa de 1000 a casi 4000 habitantes entre 1650 y 1790, lo que indica un buen aprovechamiento de los recursos.

Esa población creciente empezó a ocupar los diferentes puntos del territorio, nombrando los lugares con cientos de topónimos. Gracias a un documento se sabe que ya había varios poblados en la parroquia.¹² La expansión se hizo a partir del centro sur, al pie de las montañas, donde están los tres asentamientos principales, San Francisco, la cabecera, San Miguel (oeste) y San Andres (este), hacia las laderas menos empinadas, más cálidas y fértiles del norte. En la parte baja del municipio ya había un pueblo indígena a fines del período colonial, Santiago Yancuictlalpan.

Ya resalta la importancia de las fuentes de agua para la localización de los poblados. Los ancianos de San Miguel Tzinacapan cuentan que establecieron su pueblo en la parte más elevada del sur (750 metros), al pie de los cerros, para aprovechar una fuente permanente, pues en las laderas mas bajas, los arroyos se secan en tiempo de calor (abril y mayo) (Taller de Tradición Oral 1994: 84-86, 97-99). Pero la tierra allí es empinada y pedregosa, razón por la cual tanto sanmigueleños como cuetzaltecos y tzicuileños fueron a cultivar en la zona mas templada (entre 500 y 700 metros) donde, además, se pueden tener dos cosechas de maiz al año. La explotación de diferentes niveles ecológicos permitía también una rotación de suelos. Un documento relata:

Antes de la ley de desamortización, la clase indígena que es la más numerosa ocupaba una pequeña parte, sembrando en un año un corto terreno sin renta alguna cuanto bastaría a su subsistencia anual y levantada su cosecha se separaba a otro punto donde practicaba otro pequeño desmonte abandonando el que antes hubo ocupado, para su nueva siembra.¹³

La agricultura indígena era muy diversificada. La lista más antigua de cultivos que hemos encontrado, redactada en 1904, indica 58 cultivos locales, 36 de ellos indígenas, incluyendo granos, verduras, frutas y quelites (Jáimez, Ramírez y Valderrama 1992: 29-30). Aparte de la zona cultivada, el area forestal todavía abundante proporcionaba a la población madera y leña, hojas de anayo para cubrir las casas, animales de monte y aves silvestres para la caza, mientras que de los ríos se sacaban peces y acamayás.

Esta explotación generalizada de los recursos fué posible gracias a la tenencia comunal (“común de naturales”) que prevaleció hasta 1870. Las autoridades españolas habían reconocido la tenencia colectiva de la tierra entre los indígenas y esos títulos colectivos fueron base de la república de indios. Pero ese territorio llegó a suscitar la codicia de gente de afuera, sobre todo después de que las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII permitieran a cualquiera cultivar las tierras “inutilizadas” de las comunidades con el fin supuesto de aumentar la producción agrícola. En 1808 se abre el expediente de un largo pleito que opuso los “Naturales de la República de Yndios de San Francisco Quezala” a Don Alonso García Luque, vecino de San Juan de los Llanos (la actual Libres) sobre las tierras de Xocoyolotepec, la parte más alta y meridional del común, donde no solían habitar ni cultivar los indígenas¹⁴. Estas tierras “baldías” habían sido primero exploradas y evaluadas¹⁵ de

¹² Archivo General de la Nación, Indios, 50: ff344-347.

¹³ Archivo Histórico del Municipio de Cuetzalan 1877-09-12.

¹⁴ Archivo General de la Nación, Tierras 1808.

¹⁵ Archivo Histórico del Municipio de Libres, 1791-11-25.

acuerdo con la nueva política a la que aludimos. Luego, según la querrela, colonos “de razón” hicieron allí “cuantiosa ranchería”. Al mismo tiempo, los cuetzaltecos decidieron sembrar allí cuatro fanegas (24 hectáreas) de maíz, con el fin de vender el grano para el gasto de reconstrucción de la iglesia parroquial que se había quemado.¹⁶ García Luque, con gente armada, se metió en la milpa, sacó por la fuerza a los indígenas que la cuidaban y le puso fuego. Las autoridades cuetzaltecas mantuvieron la calma entre los “cuatrocientos Yndios presentes” y presentaron una queja en San Juan de los Llanos. En vano: más bien se mandó a arrestar y encarcelar al gobernador de Cuetzalan, quitándole su vara, símbolo de su cargo¹⁷. Los comuneros denunciaron la colusión entre su agresor y las autoridades de San Juan y obtuvieron que se transfiriera el asunto a un juez imparcial. El expediente termina con una decisión favorable a los indígenas.

Este caso nos muestra como los nahuas de Cuetzalan utilizaban tanto la resistencia jurídica como el alzamiento para defender sus derechos. En San Juan de los Llanos argumentaron “su posesión tranquila durante gran número de años” de las tierras de Xocoyolotepec.¹⁸ Sin embargo, sabemos que los primeros colonos mestizos se establecen en Xocoyolotepec en 1791, o sea 17 años antes del principio del conflicto con García Luque y hacen bautizar el primer niño nacido allí en 1792.¹⁹ Pero esos eran visiblemente campesinos, ocupaban pequeñas parcelas y no se reportan conflictos con sus vecinos indígenas.²⁰ Frente a la intrusión masiva de García Luque y su gente, sin embargo, los indígenas cuetzaltecos reaccionaron añadiendo al argumento de su propia ocupación antigua del lugar la intención piadosa de su gesto: es para reconstruir la iglesia quemada que hicieron una milpa de gran tamaño. Si tomamos en cuenta la preferencia que habían expresado veinte años antes por el diezmo individual pagado en efectivo, parece razonable creer que, sembrando cuatro fanegas en este lugar, buscaban matar dos pájaros de un tiro: juntar dinero para la iglesia, por cierto, pero también, afirmar su derecho colectivo sobre estas tierras, lo que no se hubiera logrado con unos sembradíos individuales. Y eso lo entendió bien García Luque, quien destruyó la milpa, en vez de intentar apropiarse la cosecha. Si bien un objetivo de los cuetzaltecos (la cosecha) quedó frustrado, el segundo, quizás el más importante, se logró plenamente: conservaron la integridad del territorio.

A fines del período colonial, los datos de archivos que consultamos revelan una comunidad indígena ya numerosa bien asentada en el territorio de Cuetzalan. Esta ya sabe afirmar su voluntad propia dentro de los límites del marco colonial, en base a la *congregación* que se constituyó a mediados del siglo XVII. En varias ocasiones, lucha por la *defensa del control sobre el territorio común*, dentro del cual, las familias indígenas podían cultivar, cazar, pescar, cosechar productos silvestres, cortar madera, según sus necesidades, aprovechando la fertilidad del medio y las condiciones de baja presión demográfica.

¹⁶ Archivo General de la Nación, Tierras 1808: 7.

¹⁷ *Ibid.* : 9.

¹⁸ *Ibid.*: 14.

¹⁹ Archivo de la Parroquia de San Francisco, Libro de bautizos, 1792.

²⁰ Con el tiempo, se establecieron relaciones de intercambio provechosas para ambos grupos, como lo declaraba, más tarde, un campesino de Xocoyolo: “Les vendemos maíz, porque ellos prefieren vender sus granjerías y comprar el grano que les haga falta” (Archivo Histórico del Municipio de Cuetzalan, c. 1870).

La Independencia, la República y la Intervención Francesa

El medio siglo que siguió la independencia de México fue marcado por la inestabilidad política y esta alcanzó la Sierra Norte de Puebla: documentos dispersos hablan de la llegada de tropas “insurgentes” o “rebeldes”, cuya presencia era un peso y una amenaza para las comunidades.²¹ La población sigue aumentando poco a poco, a pesar de las epidemias que harán estragos hasta en pleno siglo XX. En 1871, alcanza 7,799 habitantes (Thomson 1991: 218).²²

La supresión del “común de naturales” y sus consecuencias

Una de las reformas más importantes impuestas por los liberales en 1856 fue la supresión de los títulos llamados “de mano muerta”, que caracterizaban tanto las propiedades eclesiásticas como las tierras comunitarias indígenas. El presidente Juárez, él mismo de origen zapoteco, consideraba que este tipo de propiedad era una de las causas del atraso social y cultural de los indígenas de México y soñaba con cambiarlos en prósperos agricultores sobre tierras privadas, como en el vecino país del Norte. La Ley Lerdo obligó a poner en venta libre estas tierras. Aunque, en principio, los usuarios debían tener prioridad como adquirentes privados, salió favorecido un número muy reducido de especuladores, amigos del nuevo régimen. Sin embargo, en una zona montañosa como la Sierra, pocas tierras suscitaron la codicia de grandes empresarios agrícolas como en la planicie central o en la costa veracruzana.

La Intervención Francesa (1862-1867) creó un nuevo contexto social y político en el país y en la Sierra. Los cuetzaltecos, como los demás habitantes de la región, estuvieron al principio divididos entre los dos bandos: por una parte, el clero local apoyaba firmemente a los Conservadores y la Intervención, por otra parte, varios líderes indígenas, entre ellos Juan Francisco Lucas, de Xochiapulco, y Francisco Agustín Dieguillo (Palagosti), de Cuetzalan, se habían alzado contra los invasores franceses (Taller de Tradición Oral 1994: 101-124).²³ Una batalla importante tuvo lugar en Cuetzalan en noviembre 1864: el ataque liberal, dirigido por el general Maldonado coincidió con una tormenta con rayos que alcanzaron al campanario de iglesia, lo que hubiera sido interpretado por la población como un castigo sobrenatural a las fuerzas extranjeras (Maldonado, citado por Thomson y LaFrance 1999: 9). Después de la derrota del ejército imperial, se decidió aplicar la Ley Lerdo de desamortización (diciembre 1867).

Esa nueva situación jurídica impulsó a varios mestizos recién llegados a la cabecera, y que se dedicaban principalmente al comercio, a adueñarse de tierras donde iniciaron los cultivos comerciales de la época, la caña y el café, así como la ganadería. Eso provocó una rebelión de *comuneros* en Cuetzalan. Bajo la dirección de Palagosti, se opusieron a la privatización de las tierras del común en beneficio de la burguesía local y destruyeron los corrales y las plantaciones (Thomson 1991: 221-222). Con la mediación de Lucas, los campesinos

²¹ Archivo Histórico del Municipio de Cuetzalan, 1872-11-07.

²² Entre 1792 y 1869, la población total de la Sierra creció a un ritmo de 0.4% por año, o sea el doble del crecimiento del Estado de Puebla (Thomson y La France 1999: 25).

²³ Detrás de la leyenda de los “zacapoaxtlas” está la presencia efectiva en Puebla, el 5 de mayo 1862, del Sexto Batallón, formado de 150 hombres de Xochiapulco y Cuetzalan, bajo las órdenes de Juan Francisco Lucas y de Francisco Agustín Dieguillo. El 2 de abril 1867, en la batalla decisiva en Puebla, Dieguillo estaba a la cabeza de una compañía completa de cuetzaltecos, bajo el mando de Lucas (Thomson y La France 1999: 77, 133).

indígenas pudieron registrar como parcelas privadas la mayor parte de sus tierras de labor (Thomson y La France 1999: 133-134).²⁴ El hecho de que todas estas parcelas estuvieran designadas por topónimos indígenas atesta de la antigüedad de la apropiación material y simbólica del territorio por los nahuas. Los topónimos castellanos se concentran en la zona sureste del municipio (cuenca del Cuichat), donde la burguesía de la cabecera estableció sus fincas cafetaleras en las tierras del común que no fueron adjudicadas a indígenas.

Unos de los empeños del municipio fue la mejora de las comunicaciones con el centro del país, condición indispensable para la rentabilidad de sus actividades comerciales y productivas. Se emprendió un amplio programa de obras públicas para transformar parte de la red de caminos reales, sólo aptos para mulas y peatones, en una carretera. El medio utilizado fue la intensificación y la reorientación de las faenas comunitarias. Mientras que anteriormente servían sobre todo al mantenimiento de los edificios religiosos (ahora esas eran voluntarias) y cívicos, se destinaron ya “a la carretera” con fuertes multas o pena de cárcel a los que no se conformaban.²⁵

Tanto la parcelización de las tierras, como la instalación de forasteros et las transformaciones económicas y de comunicaciones tuvieron consecuencias muy importantes en la región. A nivel social y cultural, Cuetzalan se transformó en una sociedad pluriétnica. En el mismo proceso, después que Francisco Agustín Dieguillo terminó su mandato como alcalde, los indígenas se encontraron excluidos del poder político local, lo que se tradujo por su expulsión física, espacial, de la cabecera. Bajo múltiples presiones, sobre todo económicas (como el embargo de predios por deudas), la población indígena se replegó en los antiguos “pueblos sujetos” ahora municipios auxiliares, Tzinacapan, Tzicuilan, Yancuictlalpan, Zacatipan, donde podían mantener cierto nivel de autonomía, dentro de los límites impuestos por los cambios legislativos.

Acomodamiento, negociación, rebelión: la respuesta indígena

¿Cómo reaccionaron los campesinos indígenas a esto cambios? De múltiples maneras, según las circunstancias. Vimos como Francisco Agustín Dieguillo, o Palagostí como era llamado localmente, después de participar a la lucha armada durante la intervención franco-austríaca junto al caudillo liberal Juan Francisco Lucas, rechazó la privatización de las tierras comunales, y en enero 1868, se alzó en armas para destruir los corrales y las plantaciones. Sin embargo, en febrero de 1868, aceptó las recomendaciones de la comisión de conciliación presidida por el propio Lucas, quien mantiene la aplicación de la Ley Lerdo sobre la privatización de las tierras pero permite a los campesinos registrar sus parcelas. La parcelización abarcó poco a poco todo el antiguo común de naturales, a pesar de varios motines locales en años subsecuentes (Thomson 1991: 239 sig.). En las generaciones siguientes, mientras que la población indígena de la cabecera era desplazada hacia las rancherías por los mestizos, en los pueblos vecinos, el crecimiento de la población y el juego

²⁴ Encontramos múltiples denuncias de parcelas en los años 1868 y 1869 (Archivo Histórico del Municipio de Cuetzalan, *passim*). Unos años más tarde, frente a los intentos de las autoridades municipales de cobrar réditos por las tierras adjudicadas, la Jefatura Política de Zacapoaxtla contesta al alcalde de Cuetzalan: “Los poseedores o arrendatarios del común desde tiempo inmemorial no están obligados a ningún censo ni gravamen [...] pues debe darseles en absoluta propiedad supuesto que de antemano los poseían con este carácter.” (*Ibid.* 1877-03-20).

²⁵ Archivo del Municipio Auxiliar de Tzinacapan, 1873-09-06.

de las herencias impulsaba también los agricultores a hacer sus casas en las parcelas que heredaban más abajo. Así se formaron los pueblos y caseríos que se encuentran hoy en todo el municipio.

Si volvemos a Francisco Agustín Dieguillo, después de la sublevación, fue otra vez regidor e incluso alcalde. Si el Palagosti guerrillero fue un defensor de las tierras comunales, Palagosti alcalde contribuyó firmemente al orden liberal. Dentro de la nueva legalidad, como síndico, paró algunos intentos de privatización de tierras²⁶ e incluso creó un ejido.²⁷ Al mismo tiempo, relanzó la construcción de los edificios públicos, hasta de una cárcel “para encerrar a los borrachos”²⁸ e insistió para que los pueblos sujetos participaran en el esfuerzo.²⁹ Impulsó la construcción de puentes y la refección de caminos³⁰ y riñó a sus auxiliares en los pueblos que tardaban en cobrar impuestos y en organizar faenas poco aceptadas. No quiso antagonizar a los mestizos y apoyó su comercio. Les otorgó tierras, pero en la periferia de los terruños, reservando las tierras más cercanas para la agricultura campesina. Se puede decir que Palagosti sintetizó en su persona el conjunto de las respuestas indígenas frente a la penetración del orden liberal: oposición frontal mientras parecía aún posible impedir la privatización del común de naturales, negociación y utilización del nuevo marco administrativo y legal para dejar el pueblo en mejor posición en el México que estaba naciendo. Desgraciadamente, con la toma del poder municipal por los mestizos, estas herramientas iban a quedar fuera del control indígena. Además, la propia autoridad mestiza local quedó supeditada por casi un siglo, es decir hasta los años 1970, al poder de un cacique regional, el dueño de la hacienda de Apulco, quien controlaba la producción y el comercio del aguardiente en la región (Paré 1975).

Pero la cafecultura desplazó poco a poco el cultivo de la caña durante el siglo XX. El cultivo del café modificó profundamente el ecosistema y estabilizó el nuevo modelo de ordenamiento territorial que nació de la privatización de las tierras. El ecosistema actual fue creado después de la privatización de las tierras, cuando los cultivos permanentes se añadieron progresivamente a las milpas. Podemos afirmar que el cafetal tradicional indígena constituye una respuesta a la vez económica y ecológica al crecimiento demográfico constante durante el último siglo y medio y permitió la apropiación física del territorio. Al mismo tiempo, bajo la presión de los mestizos y por el juego de las herencias de las parcelas, una parte de la población indígena dejaba los tres pueblos iniciales del sur (Cuetzalan, San Miguel y San Andrés) y se iban creando los caseríos y pueblos que le dan hoy su fisonomía al municipio.

Los años setenta y el nacimiento de la organización

A mediados de los años 70, el problema más sentido por la mayoría campesina era el del abasto a precio razonable. Con la formación de la Unión de Pequeños Productores de la Sierra, ya pudimos ir a buscar alimentos básicos a precios subsidiados en las bodegas de un organismo estatal, la CONASUPO (Aguilar Ayón 1986, Aguilar Ayón y Mora 1991) y las

²⁶ Archivo Histórico Municipal de Cuetzalan, 1873-01-10.

²⁷ Este ejido, situado cerca del río Cuichat, fue a su vez privatizado después de la muerte de Palagosti, cuando el poder municipal pasó a manos de la élite mestiza.

²⁸ Archivo Histórico Municipal de Cuetzalan, 1873-02-17.

²⁹ *Ibid.* 1872-10-20.

³⁰ *Ibid.* 1872-11-06.

cooperativas locales se multiplicaron. Dejando a un lado la cuestión agraria, la UPPS buscó la transformación de las relaciones de intercambio y empezamos a comercializar directamente en la ciudad los productos de la agricultura (café, pimienta, fruta) de un número creciente de comunidades. Los mismos camiones que llevaban el abasto a las tiendas cooperativas traían a la vuelta nuestros productos que se comercializaban. Así pusimos fin al monopolio que habían ejercido durante un siglo los comerciantes de la cabecera. A petición de los campesinos, también se trajeron fertilizantes a bajo costo para incrementar la productividad de las milpas (Ver Bartra, Cobo y Paz Paredes 2004).

La organización atacaba mucho más directamente que INMECAFÉ los intereses de los comerciantes de la cabecera y esos se opusieron con toda su energía y con la ayuda de las autoridades del Estado de Puebla. Al mismo tiempo, la UPPS obtuvo una respuesta favorable de parte de las autoridades federales. Estas, durante la presidencia de López-Portillo (1976-1982) vieron en ese tipo de asociación una manera de profundizar la política de modernización del campo iniciada por Echeverría. Se exigió sin embargo la transformación de la organización de unión campesina en cooperativa: en 1980, se formó la SCARTT: Sociedad Cooperativa Regional Tosepan Titataniske (“Juntos Venceremos”). Ya presentes en una quincena de pueblos y aldeas, pudimos obtener su registro legal, lo que nunca había logrado con la foma organizativa anterior (Bartra, Cobo y Paz Paredes 2004).

El crecimiento de nuestra organización, a partir de 1975, coincidió con un vigoroso proceso de auto-afirmación por parte del campesinado indígena de la Sierra baja, sobre todo los nahuas de Cuetzalan. Cuando regresé a la Sierra, en 1979, entré primero en contacto con la UPPS, cuya mera existencia daba un significado diferente a mis investigaciones anteriores. Me di cuenta rápidamente que a medida que su base económica se consolidaba, el movimiento desbordaba inevitablemente en lo político y en lo cultural.

A nivel económico, podíamos conseguir a bajo precio los alimentos y otros productos básicos en una de las cincuenta tiendas cooperativas distribuidas en toda la zona nahua y algunos pueblos totonacos cercanos. Esas tiendas funcionaban a la vez como centros de acopio para los productos comerciales: la pimienta gorda, el café, el zapote mamey y las naranjas. Los resultados fueron espectaculares. Mientras que en 1970, sólo conseguíamos un kilo de maíz, nuestro alimento de base, por cada kilo de café cereza que vendíamos, doce años después, obteníamos cinco. En 1970, durante varios meses del año, el ingreso diario de los jornaleros sólo les alcanzaba para comprar entre cinco y siete kilos de maíz, en 1982, había triplicado (Beaucage y Montejo 1984). Varios miembros de la burguesía regional tuvieron que dedicarse –no sin algún resintimiento– a otras actividades como las relacionadas con el turismo, las profesiones o el comercio especializado al pormenor.

Las relaciones interétnicas, tradicionalmente muy jerarquizadas, se modificaron tan profundamente que se podía observar en la vida cotidiana. En las tiendas de Cuetzalan, los indígenas ya no aceptábamos que se nos atendiera en último lugar ni que se nos tuteara. Varios indígenas empezaron a dirigirse en náhuatl a los vendedores locales sabiendo que estos comprendían muy bien su lengua, aunque simulaban a menudo lo contrario; sabían que los comerciantes no se arriesgarían a perder unos clientes cuyo poder adquisitivo había aumentado de forma notable. Significativamente, la cooperativa regional construyó su sede en pleno centro de Cuetzalan, la cabecera mestiza y criolla. La casa de la cooperativa se convirtió en el punto de concentración de los campesinos indígenas de la región.

La nueva fuerza colectiva de los campesinos indígenas tenía que desembocar en la política: el control absoluto que ejercían sobre las instituciones políticas locales algunas familias adineradas pareció cada vez más difícil de aguantar. Como en otras regiones, los campesinos aspiraban ante todo a recuperar el poder municipal, el cual, desde los años cincuenta, estaba pasando de las manos del cacique de Apulco a las de la burguesía comercial de las cabeceras, compradora de café. En 1983, la Tosepan apoyó para la presidencia municipal a un maestro que había prometido democratizar el poder municipal. Sin embargo, sus promesas no se cumplieron. Por eso, para las siguientes elecciones, la Asamblea de representantes de la cooperativa se decidió a elaborar su propio programa político, basado en las reivindicaciones de la mayoría, que vivía en los pueblos aledaños y en las rancherías. La asamblea designó a uno de sus miembros, Agustín Ramiro, como candidato para las elecciones municipales de 1986. Por razones tácticas se decidió presentarlo como precandidato para el partido oficial, el Partido Revolucionario Institucional.³¹ En aquella época, el PRI controlaba todavía todos los niveles de la administración, en el centro y el sur del país. La única lucha se libraba a nivel de las precandidaturas. En cuanto el candidato del PRI era designado, la elección no era más que una formalidad.

La burguesía local utilizó los grandes medios para desacreditar a la cooperativa y a su precandidato, desde mítines de denuncia hasta la publicación de una hoja entera de propaganda en un diario de la Ciudad de Puebla. Sin embargo, les falló. Las instancias centrales del PRI se negaron a rechazar a Ramiro y el “candidato de las rancherías” ganó las municipales de 1986. Por primera vez desde el fin del siglo XIX, Cuetzalan fue dirigida por un alcalde y unos regidores que no provenían de las familias importantes ni de sus aliados. Y los campesinos tuvieron un acceso directo a las autoridades municipales, dejando de ser relegados a las antesalas, donde antes esperaban largos ratos –a veces en vano– para que fueran atendidas sus reclamaciones y sus quejas.

El nacimiento y la consolidación de la Tosepan Titataniske también tuvieron un impacto directo sobre las relaciones entre los habitantes de la Sierra y los investigadores. Varios criollos de la cabecera se volvían distantes y expresaban desconfianza hacia estos extranjeros que preferían hablar con interlocutores indígenas. Entre éstos, ocurría lo contrario. A la desconfianza de antes sucedía una actitud a la vez más abierta y más exigente. Por ejemplo, cuando me dirigí a la junta directiva de la Tosepan, en agosto del 1984, primero se desinteresaron de mi proyecto de investigación sobre la historia de la cooperativa: “Ya hemos perdido bastante tiempo con universitarios que han venido para hacernos entrevistas sobre eso.” Dos días después, sin embargo, aceptaban un nuevo proyecto sobre la comercialización de cultivos no tradicionales. Me facilitaron los nombres de la gente que podría darme informaciones relevantes. Cuando entregué mi informe, dos meses después, me confiaron una encuesta mucho más delicada: evaluar el nivel de “conciencia cooperativa” entre los miembros de la organización, que ya contaba con más de ocho mil miembros en unas cincuenta comunidades, muchos de ellos de adhesión reciente. El informe sobre la conciencia cooperativa llegó en un momento de cuestionamiento en el seno de la organización. Desde 1980, se había insistido mucho en las dimensiones técnicas

³¹ Un campesino me explicó, riendo: “Pudiéramos haber escogido el Partido Comunista Mexicano, pero hubiéramos tenido encima a todos los comunistas de México. Mientras que, como el PRI está por todas partes, nos dejaron más tranquilos.” También, varios habían tenido ecos de lo sucedido en el municipio de Juchitán, Oaxaca, donde la primera junta municipal de izquierda a ser elegida en todo el país había sido violentamente destituida en 1982.

y administrativas y la dirección se daba cuenta que muchos campesinos consideraban la cooperativa prácticamente como una agencia gubernamental, de la que había que sacar las mayores ventajas posibles sin comprometerse más que en lo indispensable. El informe sirvió de base para la campaña de educación interna de 1985.

El movimiento indígena campesino y los interventores externos

En los primeros años de la Tosepan Titataniske, tuvieron un papel importante unos interventores externos. Estos realizaban su labor mucho más allá de las exigencias de sus empleos como agrónomos en la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, en el marco del Plan Zacapoaxtla. Su objetivo básico, tan generoso como ambicioso, era la transformación radical de las condiciones de pobreza y de desigualdad que caracterizaban la región, cambiando las relaciones de explotación y dominación que prevalecían hacia los campesinos indígenas, por una parte, los comerciantes de la cabecera ligados al capital nacional y extranjero, por otra. Para realizar este cambio, confiaban en la organización campesina independiente. A nivel táctico, favorecían una alianza con el Gobierno Federal, que parecía abierto a las reformas, para neutralizar la pequeña burguesía local, respaldada por las autoridades conservadoras del Estado de Puebla. Junto con los líderes indígenas locales, contribuyeron fuertemente a la creación y a la consolidación de la organización regional y de su amplia red de cooperativas locales (Mora 1985, Aguilar Ayón 1986).

Dueños de pequeñas parcelas, los campesinos cuetzaltecos no entraban en conflicto con latifundistas (como los campesinos sin tierra en otras regiones) sino más bien con los comerciantes quienes les compraban a bajo precio sus cosechas y les vendían caro sus medios de subsistencia y de producción. Esta característica común de minifundistas determinaba sus intereses de clase y ellos debían tomar conciencia de ello y de la salida que representaba la organización. Es lo que se llamaba la *conciencia cooperativa*, primera etapa de una *conciencia de clase*, que rebasaría las identidades étnicas y culturales. Las comunidades indígenas, fundadas en el ritual de las fiestas y en una memoria común, eran la base necesaria de cualquier organización y se estableció una cooperativa en cada una de ellas. A la vez había que superar el aislamiento e incluso la rivalidad entre las comunidades, de la misma forma que había que superar la división lingüística y cultural entre los nahuas de los totonacos.

La legitimidad de la nueva organización cooperativa provino de su capacidad de traer rápidamente ventajas económicas perceptibles por las familias y las comunidades. Antes que los diversos proyectos de comercialización de los productos locales fueran consolidados, la Tosepan pudo articularse a la agencia federal que se encargaba entonces de abastecer a las clases populares con productos básicos a precios subsidiados, la CONASUPO: a partir de 1976, las tiendas cooperativas abiertas en los pueblos empezaron a vender azúcar, maíz, frijoles por una fracción del precio que exigían los comerciantes de las cabeceras. En esa región cafetalera, densamente poblada, que ya no tenía autosuficiencia alimenticia, el programa de abasto correspondía a una necesidad muy sentida por miles de familias campesinas y fue la base sobre la que se construyó el resto.

Este examen detallado de los orígenes de la Tosepan Totataniske revela como lo que puede parecer un movimiento indígena campesino espontáneo, frente a la crisis agrícola, constituye una realidad compleja, producto de la dialéctica entre esos interventores externos, por una

parte, y los indígenas que pertenecían a un conjunto diferenciado de comunidades, por otra parte³². Sí, de dialéctica se trataba, y no de la imposición de un modelo exógeno, como en el caso de INMECAFÉ. Primero, porque los jóvenes forasteros aceptaban intervenir a través de estructuras cooperativas democráticas. La organización rebasó rápidamente el nivel estrictamente económico y cobró una dimensión étnica. Por primera vez, nahuas y totonacos podían reunirse en organizaciones aceptadas por el Estado, que los reconocía como interlocutores, sin que mediara la burguesía de la cabecera. Los campesinos percibían el cambio. Como lo expresaba un anciano de San Miguel, Pedro Toral (Q.E.P.D): “Quién sabe porque los *koyomej* nos odiaban antes. Ahora creo que el Gobierno nos aprecia más que a los mestizos. Es que el *maseual* [indígena] bien puede ir a chapear por la barranca, y también puede trabajar con el lápiz, porque ahora sabemos leer y escribir”.

Continuidad y cambios

A la vez que el movimiento contribuía de manera importante a mejorar las condiciones materiales del campesinado indígena, conservaba en su funcionamiento nexos profundos con la matriz cultural nahua. Desde un principio, se apoyó sobre la doble tradición del trabajo colectivo y del sistema de cargos. La cooperativa recuperó la faena comunitaria, rebautizada “labor social”: los miembros electos de los comités locales tenían que reclutar a los socios para descargar el camión de abasto y colocar los bultos de café y de pimienta gorda en los camiones. Los campesinos no se hacían rogar para participar en los comités que se multiplicaban, tanto a nivel local como regional: de consumidores, de tejedores, de productores de café, de miel, de pimienta gorda; para el agua potable, el preescolar, la clínica, la escuela, la telesecundaria alternativa... En los años siguientes, la Tosepan extendió su campo de acción a las obras públicas, la construcción de bodegas y la refección de caminos. Obras de esa importancia ya no se podían realizar con trabajo voluntario. Cuando la cooperativa regional obtuvo un financiamiento del Estado para adecuar la red de carreteras regionales, a los jornaleros, que también eran cooperativistas, se les dió una remuneración.

Para la mayoría de los cargos de dirección de la Unión de Pequeños Productores de la Sierra, se eligió a *personas de respeto*, es decir a gente de experiencia y comprometida en la vida política y ritual local. Al principio, los responsables elegidos efectuaban sus labores gratuitamente, asumiendo los gastos inherentes, según el modelo de los cargos de la Iglesia o de la Presidencia. Todavía, los responsables locales, como él del comité de abasto o de comercialización del café en una comunidad, hacen esa labor voluntariamente y a tiempo parcial: aunque el impacto negativo de los cargos sobre las labores agrícolas (hombres) o domésticas (mujeres) sea el tema de quejas frecuentes. La rotación frecuente de los responsables locales alivia el peso de las responsabilidades.

A nivel de la dirección regional, la situación fue diferente. Rápidamente, el propio desarrollo de las actividades de la cooperativa multiplicó los trámites burocráticos y la correspondencia con las agencias de gobierno, así como la necesidad de una contabilidad moderna. Los asesores de fuera desempeñaron estas funciones en un principio, adiestrando progresivamente a indígenas más jóvenes y más escolarizados. A la vez, el tiempo que

³² Un fenómeno similar observó en Chiapas Legorreta Díaz (1998).

necesita el aprendizaje de sus funciones va en contra de una rotación anual o trienal. Su compromiso a tiempo completo les impide atender a sus actividades agrícolas y se les asignó una remuneración equivalente al salario mínimo regional.

El hecho de que fueran indígenas quienes ocuparan, de ahora en adelante, unos empleos administrativos que antes eran reservados a los *koyomej* (“forasteros”) provocó varias reacciones en las comunidades. Por una parte, un innegable orgullo: “Ahora se nos respeta”. Los indígenas ya no necesitaban expresarse en un idioma extranjero para hacer trámites con la cooperativa. El personal de las tiendas cooperativas, los encargados de la producción y del abasto hablaban náhuat, que se convirtió en un idioma de trabajo dentro de la organización.

Con su raíz comunitaria y su funcionamiento democrático, la cooperativa se convirtió en la organización popular regional fundamental, donde se trataba prácticamente de todos los aspectos de la vida social indígena.

La cooperativa y las relaciones de género

Las transformaciones socioculturales que acompañaron la primera década de desarrollo organizacional y de intervención estatal alcanzaron también la división sexual del trabajo y las relaciones de género. Tradicionalmente las mujeres no participamos directamente en el trabajo colectivo como tal, porque es “trabajo de hombres” (*tekit de in takamej*). Cuando hay mano vuelta, preparamos la comida para los trabajadores, como lo hacemos para los invitados en las bodas o los velorios. Se puede decir que, hasta principios de los ochenta, las mujeres estábamos poco integradas a la vida de la cooperativa, salvo las viudas o madres solteras que tenían que asistir a las reuniones comunitarias. Unos años después, las mujeres jóvenes y escolarizadas eramos quienes vendíamos en las tiendas cooperativas locales. Cuando un forastero preguntó por qué, se le contestó humorísticamente: “Tal vez porque atienden en vez de ir a tomar... O ¡para que las cuentas cuadren, a fin de més! O, tal vez, porque en vez de enamorarse a la que viene a comprar, ¡hacen su trabajo!” Así que el control social más estricto que se tiene sobre nosotras las mujeres, que nos apartó de la organización en un primer tiempo, hizo que se nos juzgara más aptas para desempeñar determinadas funciones después.

Al principio, sólo se trataba de funciones subalternas. Pero después, las mujeres tomamos cada vez más la palabra en las reuniones locales de la cooperativa o de otras organizaciones que surgieron, sobre todo cuando se trataba de temas relacionados con la educación, el consumo y la salud. En las cooperativas locales intervinimos para que se vendan cosas que nosotras, las mujeres, necesitamos. Ya estábamos hartas de tener que caminar una hora, a veces bajo el aguacero, para ir a comprar un carrete de hilo a Cuetzalan! A nivel regional, unas artesanas fundaron su propia asociación para comercializar sus tejidos y bordados (*Maseual Siuamej*).

Sin embargo, las primeras mujeres que dejamos nuestros quehaceres domésticos (*kalijtikchiualis*) para ir a “hablar en las reuniones”, es decir ocupar un puesto en la organización, nos expusimos a unas críticas, a veces crueles, de parte de los hombres y de las demás mujeres. Hoy día, la participación de las mujeres está ampliamente aceptada, sobre todo entre la joven generación.

La crisis financiera de los años 80 y sus consecuencias

La brusca caída del precio de las materias primas, incluyendo el petróleo, entre 1979 y 1982 precipitó en una crisis financiera a la mayoría países latinoamericanos que se habían sobre endeudado durante la bonanza de los años 70. México era uno de los más endeudados hacia la banca internacional: la deuda externa, en 1982, era de 60 mil millones de dólares. Ese fue el momento que esperaban las grandes instituciones internacionales, como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) para imponer al Tercer Mundo un recetario cuyos elementos esenciales eran la reducción del gasto público y del intervencionismo estatal, la supresión de los subsidios a la pequeña producción y al consumo, la privatización de entes públicas y paraestatales y la apertura al Mercado, nacional e internacional. Al paquete de medidas impuestas por los acreedores se le llamó primero Programa de Ajuste Estructural (PAS) y cuando se hizo ya política económica dominante, neoliberalismo.

La retirada progresiva del Estado supuso desafíos y tareas nuevas para la Tosepan Titataniske. A mediados de los 80, se implicó en programas como la mejora de la red regional de caminos, esencial para el desarrollo rural y fuente de empleo para sus socios cuyo poder de compra estaba erosionado por la inflación galopante.³³ En 1989, el Gobierno de los Estados Unidos decidió no renovar el Acuerdo Internacional sobre el Café (AIC); por su parte el Gobierno Mexicano dismanteló el INMECAFÉ, suprimiendo los precios de garantía. En pocos meses, los precios al productor se desplomaron de más de 50%. Además, una helada desastrosa en diciembre de 1989 echó a perder no sólo el grano que quedaba por cosechar sino gran parte de las plantaciones de la Sierra Madre Oriental.

Empezaron años difíciles para la población campesina de la región, nahua y totonaca. Los programas asistenciales puntuales del gobierno de Salinas de Gortari (PROGRESA, PROCAMPO...) no compensaban, ni mucho menos, las pérdidas masivas que resultaban de la baja de precio de la principal cosecha de la región. Se multiplicó la emigración hacia las ciudades de Puebla y México, e incluso, para una minoría, hacia Estados Unidos.

La Tosepan Titataniske, que había invertido mucho en la compra de café, logró evitar la bancarrota, renegociando su deuda, y buscó vías alternativas para crear ingresos en una economía campesina deprimida. Los intentos de diversificar la producción agrícola (canela, jengibre) dieron pocos resultados por la misma apertura de mercados: llegaba la producción asiática a un precio debajo del costo de producción en México. En 1994, pareció despejarse el horizonte para la producción cafetalera con un alza súbita de precios: pero sólo duró cuatro años y volvió a bajar.³⁴

En la década de los 90, se abrió un período de reflexión en la Tosepan, entorno a la nueva realidad el campo mexicano. La cooperativa optó entonces por la ampliación de sus actividades más allá de la economía campesina, con el objetivo de alcanzar la idea indígena

³³ La inflación alcanzó en México una tasa de 145% anual a fines de los años 80, y afectaba los bienes de consumo de primera necesidad como el maíz.

³⁴ Según los analistas, la baja anterior había sido tan brutal que desanimó a muchos caficultores que se retiraron por completo del sector. Con la subida de 1994, volvieron a plantar masivamente: y el cafeto sólo tarda cuatro años en producir, lo que creó una nueva sobreproducción. Actualmente, hay una presión permanente a la baja por la entrada masiva de Vietnam en el mercado, con precios de producción muy inferiores a los de los países latinoamericanos.

de la “vida buena” (*yeknemilis* en nahuatl, *X* en totonaco). Esa diversificación hizo que la organización se transformara en la Unión de Cooperativas Tosepan, incorporando a seis cooperativas regionales con objetivos específicos.

Eso, sin abandonar su forma asamblearia de funcionar y la elección democrática de sus dirigentes y cuadros. La crisis provocó que se retirara de la región la mayor parte de los asesores que venían del exterior. Entonces, nos dimos cuenta que no podíamos confiar siempre en asesores externos, sino que teníamos que formar a nuestros propios cuadros.

La vida buena implica, por supuesto, una justa retribución del trabajo de los socios y de sus familias. Por eso, la comercialización de la producción agrícola sigue siendo una preocupación esencial de la Tosepan: de ella se ocupa una persona de la cooperativa de la UCT, la Tosepan Xikaualis (“fuerza de todos”).

Otras iniciativas para promover el empleo fueron exitosas. La Tosepan Titataniske (y también la Maseual Siuamej) aprovecharon la vocación turística regional para elaborar una oferta alternativa, en la forma de albergues ecológicos. La Tosepan también construyó varios chalés cerca del río Apulco y un Centro de Formación (*Kaltaixpetaniloan*, “la casa donde se abre el espíritu”). Este último ya es bastante conocido en los medios campesinos y educativos, mientras que los albergues atraen un flujo creciente de visitantes que quieren alejarse del turismo comercial.

Quizás la iniciativa económica de mayor alcance regional fue la creación, en 1999, de la Tosepan Tomin, una cooperativa de ahorro y crédito que se extendió rápidamente en las comunidades. Por una parte, los campesinos de la región han sufrido bastante, en años recientes, de los altibajos del precio del café y la precariedad del empleo para no ser sensibles a los beneficios del ahorro. Por otra parte, nunca fueron considerados sujetos de crédito por los bancos. Cuando surgía una necesidad imprevista (por ejemplo, una enfermedad grave, una cosecha perdida) tenían que acudir al usurero del pueblo o de la cabecera que se quedaba con la escritura de su parcela. Ahora, pueden dirigirse a la Tosepan Tomin. En la actualidad esta tiene 18 mil socios, agrupados en 270 cooperativas locales. Está implantada en 22 municipios de la región, o sea más del doble del número de socios de producción agrícola organizados. El éxito está relacionado también con la gestión descentralizada; son los comités y promotores locales quienes examinan las solicitudes de préstamo y determinan la solvabilidad (y ¡voluntad de devolver!) del candidato a crédito. En consecuencia, la Tosepan Tomin tiene una tasa de morosidad inferior al 1% y logró capitalizarse rápidamente hasta alcanzar, en 2011, 154 millones de pesos (12,830 000 can.). También, por primera vez, gracias a la Tosepan Tomin, la cooperativa regional penetró de forma importante en el país totonaco, que había sido tocado mínimamente por las asociaciones agropecuarias³⁵. En efecto, la indigenización del personal de la Tosepan a la que nos referimos antes fue en buena parte una nahuatización y los totonacos podían sentirse incómodos en reuniones

³⁵ En los años 80 y 90 los totonacos de la región de Huehuetla se organizaron en un amplio movimiento, en torno a la Organización Independiente Totonaca (OIT). La OIT logró alcanzar la presidencia municipal de Huehuetla y mantenerse allí durante tres mandatos (1991-1999). A diferencia de la Tosepan Titataniske, primeramente económica, la OIT fue y es un movimiento esencialmente político que conservó hasta la fecha un fuerte componente religioso, directamente inspirado de la Teología de la Liberación (ver Masferrer Khan 2009; Hernández García 2009).

donde predomina un idioma que pocos de ellos hablan³⁶. Hay que señalar también que una cuarta parte de los miembros son mestizos (*koyomej*), grupo cuya participación en las organizaciones de producción o de abasto era marginal o nula. En los últimos dos años, Tosepan Tomin ha estado impulsando la difusión de seguros: 800 socios asegurados a la fecha.

Frente a los problemas antiguos y nuevos de la salud en la región, se creó la Tosepan Pajti (“salud de todos”) con un programa original de prevención y atención médica en las comunidades. Las promotoras somos responsables de un cierto número de cooperativas locales de salud. En cada una, una responsable local busca agrupar a los hogares en torno al fortalecimiento de otras dimensiones de la “vida buena”: en primer lugar una sana alimentación, que recupera nuestra comida tradicional indígena (*maseual takualis*) e imparte educación contra el consumo de comida chatarra entre los niños, y de un exceso de azúcar entre los adultos³⁷. Ambos causan la obesidad –que era un fenómeno rarísimo hace apenas veinte años y que se ha extendido mucho. A mediano plazo, estamos conscientes de que el sobrepeso favorece la diabetes, enfermedad que se observa mucho más ahora. El bienestar físico implica también el rescate y la revitalización de nuestra medicina tradicional (*maseual pajti*), que cura esencialmente a base de hierbas, cortezas, raíces disponibles localmente y de las que la gente adulta se acuerda aún muy bien. Una doctora recorre las comunidades para atender a los casos más graves.

La buena vida implica también una vivienda digna. Aprovechando un programa gubernamental, en los últimos 4 años, se construyeron 3 mil casas, conformes a la concepción indígena del hogar. Para ello, se acude a la mano de obra local y se utilizan técnicas tradicionales y en gran parte los materiales regionales. La Tosepan Tomin actúa como eje vertebrador del programa a nivel local: presta al socio el 40% del costo de la casa, siendo el resto un subsidio estatal. Se busca que la vivienda sea también sustentable: frente a la inseguridad del abasto a buen precio del alimento básico, el maíz³⁸, se incita a cada socio de ser por lo menos parcialmente autónomo en cuanto al consumo del cereal, sembrando una milpa.

Una dimensión fundamental de la labor actual de la Tosepan es el rescate y la revalorización de los conocimientos tradicionales. Ya se vió en el caso de la medicina tradicional. También la cooperativa apoya hace dos años un encuentro de danzas tradicionales. Los primeros encuentros, en el grandioso cuadro del centro ceremonial prehispánico de Yohualichan, suscitaron una inquietud entre los danzantes: “Danzamos para el santo, en la Iglesia, no en cualquier sitio”. Obedeciendo a la voluntad de las bases, la Tosepan fundó una mayordomía, la de la Santa Cruz, en cuya fiesta acuden ahora los danzantes.

También la buena vida implica aprovechar los recursos en forma racional y poder heredarlos en mejores condiciones aún a nuestros hijos. Por ejemplo, hemos aprendido a trabajar el bambú y con este material de la región, antes poco aprovechado, hemos construido el albergue Tosepan Kali con su mobiliario. Hace dos años (2010), decidimos oponernos a un

³⁶ La UCT es consciente de este problema y promueve presentemente la formación de cuadros totonacos, para atender a las cooperativas de esta zona.

³⁷ Comentaba un cooperativista: “La cooperativa se formó para que podamos comer azúcar [refiriéndose al problema inicial del abasto] y ahora, está luchando para que no comamos”.

³⁸ Consecuencia inevitable de la decisión irresponsable de las autoridades norteamericanas de fomentar la transformación de enormes cantidades de maíz en biocombustible.

proyecto de turismo masivo en el área, el cual representaba una amenaza ambiental (por su monopolización de las fuentes de agua) y una amenaza económica y social para los habitantes del municipio de Cuetzalan. La UCT fue el elemento-clave del Comité de ordenamiento ecológico integral de Cuetzalan, que lucha por un desarrollo respetuoso del medio ambiente regional, así como por la preservación del modo de vida y la cultura de sus habitantes, en gran mayoría indígenas. Es interesante notar que los pequeños comerciantes del lugar, que antes nos maldecían, nos vinieron a ver para unirse a la protesta y al comité. Dimos un paso importante impidiendo la implantación de una sucursal de la empresa transnacional Walmart en Cuetzalan.

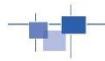
Conclusión

Si queremos resumir las trayectorias de nuestra organización, podemos decir que se inicia como un movimiento reivindicativo articulado con las necesidades económicas básicas de los campesinos indígenas. Nos enfrentamos entonces con los intereses de la burguesía local, pero pudimos contar con asesores y con una alianza con sectores modernizantes del Estado federal mexicano. La crisis de 1982 determinó una reorientación profunda de las políticas del Estado que se retiró, dejando el campo libre a “las fuerzas del mercado” nacionales e internacionales. En este nuevo contexto, la Tosepan Titataniske se transformó con el tiempo en una organización cooperativa multifuncional, la UCT, ampliando progresivamente sus funciones económicas. Mucho más allá de lo económico, la organización ha proporcionado un empoderamiento real de los campesinos indígenas. Son ellos quienes deciden democráticamente en las asambleas de sus orientaciones y la gran mayoría de su personal es indígena. La demostración más reciente de nuestra nueva fuerza a nivel regional es nuestra participación como protagonista en el Comité de Ordenamiento Ecológico de Cuetzalan (2010). ¡Pero aún queda mucho por hacer!

| Bibliografía |

- AGUILAR AYÓN ALVARO. 1986. *La comercialización de la pimienta gorda a través de la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske en la Sierra Norte de Puebla*. Tesis profesional (Agricultura), Universidad autónoma de Nayarit, Tepic.
- AGUILAR AYÓN ALVARO Y SERGIO MORA AGUILERA. 1991. *Participación de la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske en la estructura regional de poder y su influencia en el desarrollo rural. El caso de la región de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla*. Mexico. Tesis de maestría (Desarrollo Rural), Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Mexico.
- BARTRA ARMANDO, ROSARIO COBO Y LORENA PAZ PAREDES. 2004. *Tosepan Titataniske. Abriendo horizontes. 27 años de historia*. México: Centro de Formación Kaltaixpetaniloan / Circo Maya.
- BEAUCAGE PIERRE. 1974. Comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla, *Revista mexicana de sociología* 36 (1): 11-147.
- BEAUCAGE PIERRE. 1976. Etnohistoria y marxismo: una región periférica del imperio azteca, *Nueva Antropología* 1 (4): 43-82.
- BEAUCAGE PIERRE Y TALLER DE TRADICIÓN ORAL. 2012: *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: Plaza y Valdés.

- COMITE DE ORDENAMIENTO ECOLÓGICO DE CUETZALAN (COEC). 2010. *Programa de ordenamiento ecológico local del territorio del Municipio de Cuetzalan*. Cuetzalan, 15 de octubre 2010.
- GARCÍA MARTÍNEZ BERNARDO. 1987. *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. Mexico: El Colegio de México.
- GIBSON CHARLES. 1964. *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico (1519-1810)*. Standford: Standford University Press.
- GONZÁLEZ JUAN. 1905 [1581]. Relación de Xonotla y Tetela, in Francisco del Paso y Troncoso (Eds.), *Papeles de Nueva España*: Vol. 5, 124-173. Madrid: Gobierno Mexicano.
- LEGORRETA DÍAZ MARÍA DEL CARMEN. 1998. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Serva Lacandona*. México: Cal y Arena.
- RAMIREZ CAROLINA, GABRIEL JAIMEZ Y PABLO VALDERRAMA. 1992. *Tejuan titalnamikij... Nosotros recordamos el pasado*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla, Comisión Puebla V Centenario.
- PALAFOX Y MENDOZA JUAN. 1643-1646. *Relación de las visitas que realizó el ilustrísimo y excelentísimo obispo de la Puebla de los Ángeles don Juan Palafox y Mendoza*. (Juan Manuel Pérez Zevallos, ed.). Madrid: Biblioteca Naional, ms 4476.
- PARÉ LUISA. 1975. Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla, in R. Bartra *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*: 31-61. México: Siglo XXI Editores.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC. 1994. *Tejuan tikintenkaliayaj toueytatajuan... / Les oíamos contar a los abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*. Puebla: Instito Nacional de Antropología e historia.
- MORA SERGIO. 1985. *La cooperativa agropecuaria regional Tosepan Titataniske en el proceso de desarrollo rural: el caso de Cuetzalan, en la Sierra Norte de Puebla, México*. Tesis de licenciatura (Sociología Rural), Universidad Autónoma Chapingo, Chapingo.
- THOMSON GUY P.C. Y DAVID G. LAFRANCE. 1999. *Patriotism, Politics and popular Liberalism in Nineteenth-Century Mexico. Juan Francisco Luca and the Puebla Sierra*. Wilmington (Delaware): Scholarly Resources Books.



3.2 Trayectoria de una investigación participativa. Cultura y desarrollo: investigación participativa en San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla

PIERRE BEAUCAGE, DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
TALLER DE TRADICIÓN ORAL, SAN MIGUEL TZINACAPAN, CUEZAN, PUEBLA

*Se dice que Atahualpa aprendió a jugar ajedrez en una tarde, solamente
mirando como sus guardianes movían las piezas en el tablero.*

Roberto Bolaño: *El Tercer Reich*

Contexto histórico

A su llegada a San Miguel, en 1984, yo conocía ya a la antropóloga mexicana fundadora de PRADE, María Eugenia Sánchez y al maestro Alfonso Reynoso, el iniciador del Taller de Tradición Oral. El Taller se componía entonces de unos diez jóvenes nahuas (entre ellos una mujer) y de tres mestizos, dos hombres y una mujer. Estos últimos residían en San Miguel, eran miembros de PRADE, y habían aprendido el náhuat. Mi colaboración con el Taller arranca con un encuentro, aparentemente fortuito, con un joven indígena, Eleuterio Salazar. Me dijo: “Yo formo parte del Taller, en San Miguel. Tenemos algunos problemas con unos de los relatos que hemos recogido, que hablan de las vivencias de los ancianos. Me han dicho que eres antropólogo. ¿Podrías ayudarnos?” Acepté. “Ven a la reunión, el domingo, a las seis de la mañana.” Fué así como empezó una de las experiencias más gratificantes de mi carrera de antropólogo.

Desde el principio, me enfrenté con unos problemas éticos nuevos, en este contexto inédito de interacción entre organizaciones indígenas e investigadores. En la primera reunión, fui testigo de un debate bastante áspero entre varios miembros del Taller y de un etnólogo italiano, Enzo Segre, a quien ellos acusaban de haberse llevado diecinueve relatos recopilados y traducidos por ellos. Segre pretendía que sólo él, y no ellos, tenía el punto de vista científico necesario para comprender el significado profundo de los mitos. Eso justificaba su apropiación. Me pareció una ilustración más del discurso clásico que confía al antropólogo la tarea de rescatar elementos de “culturas en vías de desaparición”, de conservarlas en bibliotecas y museos y de analizarlas en monografías para el beneficio de la ciencia y –se supone– de la humanidad. En esta perspectiva, los indígenas de hoy, a causa de su “aculturación”, pueden ser útiles auxiliares de campo, pero mejor que se abstengan de cualquier interpretación de su cultura: ¡ya no la entienden! Frente a él, se encontraban precisamente representantes de una de esas culturas, subordinadas pero no destruidas por siglos de colonización. Hacía varios años que los miembros del Taller se habían formado en lingüística y en etnología (gracias sobre todo a Sánchez y Reynoso) y se habían convertido en intelectuales orgánicos de su comunidad que los aceptaba, pese a lo extraño de su “trabajo”, que no correspondía a las normas habituales. Sin negar la legitimidad de un análisis efectuado por gente exterior a la cultura, los miembros indígenas del Taller consideraban que sus relatos, su música, su cultura entera constituían ante todo un patrimonio que les era propio, antes de ser un objeto de estudio para los demás. Exigían que eso se reconociera. En resumen, querían y quieren convertirse en sujetos de su propia historia, tanto como de su propia política.

Entre esas dos posiciones no se llegó a ningún acuerdo. Enzo Segre terminó llevándose los relatos, pese a la oposición del grupo, ¡dejándoles una fotocopia! Él los publicó en su nombre

propio unos años más tarde (Segre 1990: 149-508). El Taller protestó a la editorial, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, y ganó su causa.¹ El INAH retiró de la circulación los ejemplares del libro de Segre y aceptó publicar un volumen bilingüe de etnohistoria, por el Taller de Tradición Oral (1994).

Después de esta experiencia, es comprensible que varios miembros del Taller desconfiaran de los antropólogos. En una reunión ulterior, uno de ellos, Isauro Chávez, volvió a cuestionar la colaboración con investigadores extranjeros: “Ya hemos visto forasteros que vienen aquí, hacen preguntas, luego se van y escriben cosas. ¡Quién sabe si lo que escriben sea cierto! A veces nos mandan un libro, o un artículo en un idioma que desconocemos con una dedicatoria: ‘A mis amigos!’ Ya no queremos ser informantes de antropólogos; ¡queremos escribir los libros!”

Isauro, como los demás miembros del Taller, quería rebasar la división neo-colonial del trabajo antropológico. Además, ellos querían que las investigaciones que lleváramos a cabo juntos se incorporasen a sus preocupaciones colectivas para apoyar los cambios socioculturales que se estaban produciendo en la comunidad. Porque ellos estaban implicados en este proceso de “auto-, eco-, y etnodesarrollo” a nivel local e incluso, algunos de ellos, en la Cooperativa Regional. De forma más inmediata, cuando se dedicaban a sus tareas de alfabetización y de docencia en náhuat, habían echado en falta textos escritos en su idioma. Empezaban a llenar este vacío con fascículos de poesía y de cuentos que publicaban en náhuat con traducción al español (ver Ortigoza Téllez 1980; Reynoso 1988; Taller de Tradición Oral 1984, 1983-1991). Querían que nuestras investigaciones diesen lugar también a publicaciones bilingües accesibles, tanto a nivel lingüístico como económico, para la joven generación de indígenas escolarizados. Como en sus publicaciones anteriores, se trataba de poner en evidencia el texto indígena, no de sustituirle un texto académico: éste, de ser necesario, se limitaría a introducciones y notas explicativas. Su nuevo papel de co-autores requería que prosiguiesen su auto-formación como investigadores, sobre todo en lo relativo al análisis de los datos, a su interpretación en clave antropológica y a la redacción de textos. Yo estaba dispuesto a colaborar en ese proyecto. Por mi parte, defendí la importancia de publicar también en revistas antropológicas, en México y otras partes, para dar a conocer su cultura y el propio Taller de Tradición Oral. Establecimos el principio de co-autoría para todas las publicaciones que resultaran de nuestras investigaciones comunes.

Redactamos un acuerdo escrito en el que se precisaba las condiciones de nuestra colaboración, siguiendo el modelo de “investigación participativa” que prevalecía en el Taller. Cooperaríamos todos en las diferentes etapas de la investigación: tanto en la definición de los objetivos como en la elaboración de la metodología, en la colecta y en el análisis de los datos como en la redacción de las publicaciones. Se añadió que los datos originales quedarían en San Miguel mientras que yo me llevaría una copia con fines de análisis. Puedo decir que rápidamente la confianza se estableció y que nuestra cooperación fue mucho más profunda y calurosa que lo que se indicaba en el documento inicial. Me dieron acceso a muchos materiales no publicados del Taller y me acostumbré a los múltiples encuentros informales que podían tener como punto de partida una consulta técnica y desembocar sobre los temas más diversos.

¹ Para los detalles de esa polémica, ver Beaucage y Valderrama 1991; Segre 1992; Beaucage 1992.

Me informaron sobre su gestión del tiempo. Los hombres dedicaban medio día al trabajo del campo (generalmente por la mañana) y el resto al trabajo del Taller (colecta y transcripción de datos, reuniones de análisis). Esta regla, aplicada con flexibilidad, obedecía a dos motivaciones. En primer lugar, les parecía importante continuar las actividades agrícolas. Como veremos más adelante, un indígena “trabaja [de veras]” (*tekiti*) en el campo; frente a una hoja de papel, “dibuja, escribe” (*tajkuiloua*). Para las mujeres, la situación era distinta: su “ocupación” (*chiualis*) son las tareas domésticas y a la única mujer indígena del grupo ¡no le faltaban! A ellas, les tocaba encontrar tiempo libre para la investigación.² De los tres miembros no indígenas del Taller, dos, un hombre y una mujer, eran maestros y el tercero, el vicario de San Miguel. Por mi parte, yo sólo “escribía, dibujaba”: “trabajo de extranjeros” (*koyotekit*). Otro motivo para no abandonar las actividades tradicionales era que los integrantes indígenas del Taller ya tenían parejas y querían independizarse del hogar paterno: “Y los proyectos, uno nunca sabe cuando van a terminar. Por eso, mejor no dejar la milpa ni el cafetal.”

Nuestra primera tarea fue precisar los objetivos de la investigación. Como lo expliqué tanto al Taller como a la Tosepan, mi principal interés académico entonces era estudiar desde adentro el movimiento indígena y sus relaciones con la cultura náhuat. Los temas concretos de investigación podían variar en función de sus intereses. Se decidió en primer lugar completar el estudio sobre etnohistoria, porque ya habían recogido muchos materiales orales relevantes. Este estudio me interesaba tanto como a ellos, pero por motivos diferentes. A medida que juntábamos las muchas piezas de un gran rompecabezas, a partir de las entrevistas, los jóvenes reconstruían su propia historia, a menudo muy diferente de la historia oficial que les habían enseñado en la escuela. Por mi parte, yo descubría cómo un grupo indígena había construido su identidad, integrando, a través de la oposición estructural entre indígenas y extranjeros, la Conquista, la Intervención francoaustríaca,³ la Revolución, así como acontecimientos más recientes.

El año 1986 lo dedicamos a una investigación sobre los saberes relativos a las plantas. Los miembros del Taller se interesaban mucho a las plantas medicinales y alimenticias; yo propuse abordar de pleno todo el saber botánico tradicional. En 1987, se amplió el estudio a los conocimientos del mundo animal y en 1988, a la toponimia. Los años 1989, 1990 y 1991 se emplearon en poner orden en el material considerable que se había recolectado, en redactar las primeras publicaciones y en abordar el análisis de los archivos locales de San Miguel Tzinacapan, que cubren más de un siglo.

² Las mujeres jóvenes generalmente viven con sus padres o, después de casadas, con sus suegros en familias ampliadas, donde otras mujeres pueden compartir sus tareas y ocuparse de sus hijos durante períodos determinados.

³ En 1856, los Conservadores no aceptaron la victoria electoral de los Liberales, dirigidos por Benito Juárez, que proponía un ambicioso programa de reformas. Siguió una guerra civil de tres años que se terminó por la derrota de los Conservadores. El nuevo gobierno heredó de una economía en ruinas y decretó, en 1861, la suspensión por dos años del pago de la deuda internacional contraída por los gobiernos anteriores (82 millones de pesos). Los dirigentes conservadores entraron en contacto con los principales acreedores, Gran Bretaña, Francia, Austria, España, para que no aceptaran. En 1862, las fuerzas europeas desembarcaban en Veracruz. Con la retirada de Gran Bretaña, los contingentes franceses y austríacos marcharon sobre México, donde instalaron como emperador a Maximiliano, un primo de Napoleón III. Siguió cinco años de una guerra de ocupación despiadada, que se terminó con la derrota de los invasores. Los abusos de los franceses y la resistencia indígena constituyen el primer capítulo de la tradición oral de los nahuas de la Sierra (Taller de Tradición Oral 1994, Beaucage 1994).

La organización precisa del trabajo y las formas de la cooperación se fueron definiendo sobre la marcha. En general, yo proponía un tema, que se discutía y se modificaba hasta llegar a un plan definitivo, y se diseñaba el esquema de las entrevistas. Nos pusimos de acuerdo sobre el hecho que todas las entrevistas se harían en náhuat y buscamos las “buenas preguntas”; para mí, era “nueva etnografía”, para ellos era cosa de sentido común. Así habían recogido sus cuentos. La gran mayoría de las entrevistas, las hicieron los miembros indígenas del Taller. Tenían una amplia red de parientes y de amigos, y conocían sus competencias en tal o tal tema. Cada uno transcribía sus propios datos siguiendo el modelo de ortografía propuesto por la lingüista Sybille Toumi (1984).

Los tres miembros no indígenas del Taller, Alfonso, Yolanda y Francisco, hablaban el náhuat en forma muy fluida. Por mi parte mi conocimiento insuficiente de la lengua no me permitía hacer entrevistas solo. Me acompañaba siempre un miembro del Taller. Sin embargo, mi aprendizaje del idioma y de la cultura fue enormemente facilitado por compartir diariamente la mesa con una familia nahua, la de Pablo Osorio. Además de la lengua, me introducían, informalmente, a la rica simbólica de lo cotidiano, a “la verdadera manera indígena” (*yekmaseualkopa*). Descubrí que la expresión, utilizada por Doña Rosaria Sierra, madre de Pablo, cuando yo lograba –finalmente– formular correctamente una frase compleja, designaba mucho más que la competencia lingüística. Incluía también la posesión de un vasto conjunto de conocimientos, pero también una manera muy particular de llevar las relaciones con los humanos y los seres de la naturaleza.

Después de la publicación de nuestro libro sobre plantas medicinales (Taller de Tradición Oral y Beaucage 1988), mi comadre Honoria me hizo notar que faltaban muchas informaciones acerca de los usos medicinales de las plantas y me explicó así esta falta: “¿Cómo quieres que las curanderas les hablen de los remedios que se usan en los partos, y de las que sirven para las enfermedades de las mujeres y de los niños, ¡si Uds son casi todos hombres!” Para superar este problema imprevisto –pero muy normal– de una importante división del saber botánico entre los sexos, se formó un grupo de mujeres, que escogió el nombre de Youalxochit (“flor de la noche”). Trajeron una rica cosecha de datos, que se incorporaron al acervo. Y ellas mismas organizaron la difusión de estos saberes entre las jóvenes madres de San Miguel.

A nivel financiero, convinimos que los coordinadores del Taller pedirían fondos a las agencias mexicanas que los habían apoyado en el pasado, mientras que yo me dirigiría a organismos canadienses. En el contexto de las políticas de austeridad que imperaron en México a partir de 1985, fue principalmente el Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSHC) quien financió nuestros estudios en los años ochenta, salvo la investigación-acción de Youalxochit, que recibió una ayuda de Développement et paix, una ONG católica canadiense. A parte de mis gastos de transporte y de subsistencia y los de mis asistentes de investigación quebequenses, los fondos sirvieron esencialmente a la remuneración de los investigadores del Taller. El presupuesto era auto-administrado: a cada reunión semanal, la tesorera retribuía a cada uno en función de las horas trabajadas.

Entre 1984 y 1991, intercalé las estancias de investigación de campo en México con los inviernos dedicados al análisis de materiales y a la docencia de Montréal. En San Miguel, participaba a la colecta de datos etnográficos con los miembros del Taller, que continuaban después de mi salida. En Montreal, durante las horas libres que me dejaba la enseñanza, me dedicaba a un primer análisis de las entrevistas y a la redacción de estudios parciales sobre diversos aspectos de etnobotánica y de etnofarmacología, luego de etnozología y,

finalmente, sobre el conocimiento del territorio náhuat a través de su toponimia y de su etnohistoria. Me ayudó enormemente en esa tarea Alfonso Reynoso, miembro fundador del Taller, quien hizo largas estancias en Montreal durante sus estudios de maestría y doctorado en el Département d'anthropologie de la Université de Montréal.⁴

Cuando regresaba a la Sierra, yo presentaba a los co-investigadores, en versión española salpicada de náhuat, los resultados provisionales del análisis, para obtener sus comentarios y críticas. Éstos no solamente se referían a la correspondencia factual con los datos; inmersos en la cultura náhuat, su cultura, los miembros del Taller me subrayaban, a veces estallando de risa, mis errores de interpretación.⁵ Además, no dudaron en subrayar que la incorporación de tal o tal dato en textos bilingües destinados al público de la región podía no ser oportuna. Así, se me propuso suprimir la referencia a las propiedades abortivas de una planta: “Es peligrosa y sólo las comadronas la pueden usar bien. Qué tal si una quinceañera que ha hecho una imprudencia decide de tomarsela como un té. Podría morir de hemorragia.” Por supuesto, se siguió esta recomendación.

Dediqué los años noventa a analizar los datos y a publicar, con visitas más breves a la Sierra. Además de cumplir con mis obligaciones rituales, con mis ahijados y compadres, pude completar datos y averiguar informaciones, particularmente durante una temporada más larga, en el otoño 1998. La síntesis de nuestros hallazgos se ha publicado en francés, en 2008, y una versión en español se está publicando ahora en México.⁶

Los impactos de esa experiencia a nivel local y regional

Abordaremos aquí cuestiones más generales como: ¿Qué sentido tienen los saberes tradicionales como los que hemos recogido en la Sierra, en la sociedad globalizada actual? ¿Qué papel tiene la juventud indígena escolarizada en el movimiento indígena actual y por qué se interesan de repente en conocimientos y prácticas que parecen condenadas a la desaparición por el progreso técnico? ¿Qué formas puede tomar la colaboración entre organizaciones indígenas y especialistas externos, como antropólogos, biólogos, agrónomos, médicos, cuyos modos de pensar se han desarrollado en contextos ajenos, cuando no francamente coloniales y neocoloniales? Incluso, ¿es deseable que tengan algún papel en ello? Volvamos a examinar unas características del proceso ocurrido.

⁴ Allí recibió su doctorado en antropología en Montreal en 2002.

⁵ Por ejemplo, una vez interpreté el nombre de una especie de papayo sylvestre (*amokuali papayajkuouit*) como significando “papayo del diablo” (*Amokuali*). Mis amigos comentaron riendo que, en este caso, se trataba de *amo kuali* en dos palabras, lo que quería decir simplemente que no era comestible. En forma general, mis interlocutores desconfiaban bastante de mis etimologías y me traían de vuelta al buen camino lingüístico.

⁶ Durante el invierno 1999, me invitó el Institut de Història de la Ciència y de la Documentació, de la Universitat de València, para impartir dos seminarios de doctorado. El tema de uno de ellos era la problemática actual de la etnociencia (Beaucage 2000) mientras que el otro trataba de las representaciones del cuerpo, del cosmos y del trabajo entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Durante esta estancia redacté un primer esbozo de síntesis. Una primera versión, en francés, se publicó en Montreal en 2009. En noviembre 2010, Eckart Boege y Pablo Valderrama, coordinadores del Proyecto de Etnografía de los pueblos indígenas contemporáneos del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, nos invitaron, a Pedro Cortés, del Taller de Tradición Oral y a Honoria Saldaña, del Grupo Youalxochit, y a mí, para presentar un seminario sobre esta temática. Hemos incorporado a la versión española muchos de los comentarios que se nos hicieron, en particular los muy detallados del Dr Eckart Boege. En agosto y septiembre 2011, los miembros del Taller revisaron el manuscrito español que llevé a San Miguel.

Como lo mencioné al principio, mi colaboración con el Taller de Tradición Oral empezó en 1984, cuando se me invitó formalmente a participar en una investigación sobre la tradición oral náhuat. En aquel momento, el Taller ya tenía cinco años de experiencia en la colecta, la transcripción, la traducción y la publicación de cuentos y relatos náhuat. Al principio, esa colaboración se inscribió en la dinámica de interacción entre la comunidad de San Miguel Tzinacapan y una ONG mexicana, el grupo PRADE A.C.

La experiencia muestra que la colaboración entre un grupo organizado indígena y mediadores externos debe superar los obstáculos que a menudo la llevan al fracaso. Los indígenas y campesinos se enfrentan hoy a una violencia estructural que combina los efectos de los mercados globalizados, donde se infravalora el producto de su trabajo, y de las políticas neoliberales que han anulado muchos de los logros agrarios y políticos de luchas anteriores. La televisión y otros medios de masa, como internet y las redes de comunicación social, pueden llevar insidiosamente al etnocidio, tanto como los métodos arcaicos de la castellanización forzada en la escuela. Las instituciones que proponen “ayudar al campo” pueden formar parte también de esta violencia estructural. No es difícil detectarla en el verticalismo de INMECAFÉ que incitó a los productores a abandonar la agrodiversidad por el monocultivo cafetalero. Por lo contrario, tanto los miembros de PRADE como los asesores de la Tosepan buscaron conciliar su propia agenda de cambio social con las voluntades expresadas por los campesinos indígenas (ver Beaucage 2008). Es evidente que sin este contexto, hubiera sido sumamente difícil obtener los resultados positivos que se lograron.

Entre sus objetivos prioritarios, el Taller de Tradición Oral había incluido la “devolución de los conocimientos”, en forma sintética y accesible, a las comunidades indígenas. En la misma línea, nuestra primera publicación conjunta, destinada al público regional, fue *Maseualxiujpajmej / Plantas medicinales indígenas*, libro bilingüe náhuat-español, cuyos textos constituían una síntesis de entrevistas sobre la farmacopea tradicional (Taller de Tradición Oral y Beaucage 1988). Varios dibujos de plantas ilustraban el texto para facilitar la consulta. Otro resultado fue un volumen bilingüe publicado, en 1994, por el Instituto Nacional de Antropología e Historia: “lo que les oíamos contar a los ancianos” se había transformado en etnohistoria.

La utilización del libro de plantas medicinales no fue tan extensa como habíamos previsto, a pesar de que la población indígena de San Miguel y de la región sea ampliamente alfabetizada, y pese a una política de precios locales muy abordables. Un factor importante que puede explicar esto es que, en una sociedad todavía dominada por la oralidad, lo escrito tiene mucho valor y se conserva como algo importante, pero no se utiliza a diario. En las casas, uno encuentra a menudo un tablón, colgado de las vigas por cuerdas o bejucos en el que se juntan (y ¡recogen el polvo!), viejos libros escolares, folletos de divulgación agrícola, y –a veces– los cuentos náhuat del Taller de Tradición Oral y nuestro librito de etnofarmacología.⁷

Los canales reales de la difusión de los conocimientos tradicionales fueron las instituciones educativas y sanitarias alternativas que se fundaron en los años 1970 y 1980, y unos talleres que se realizaron especialmente a este fin. En lo que se refiere a la escuela, hay que hacer

⁷ Si bien *Maseualxiujpajmej* tuvo problemas de circulación a nivel local, peor suerte tuvo nuestro segundo libro bilingüe: *In okuilimej tein tikkuaj / Los animales comestibles*. Lo mandamos al INI en 1991, tuvo dictamen favorable y nunca se publicó. El profesor Alfonso Reynoso, miembro del Taller y docente en la Universidad de Guadalajara, lo subió hace poco en la red (www.maseualmej.altoseventos.com).

una distinción. Los maestros de las escuelas primarias de la región nunca se implicaron en este renacimiento de la cultura náhuat: incluso algunos, aunque sean de origen indígena, la deprecian profunda y abiertamente. Por el contrario, la ONG mexicana, PRADE A.C. de la que hablamos ya, contaba con varios pedagogos y fundó en 1978 un centro preescolar bilingüe (*Inchankonemej*, “la casa de los niños”) y una escuela telesecundaria (*Tejtsitsilin* “la piedra que suena”) y después participó en un programa de reinserción de los desertores escolares. En los tres sectores, se privilegió la enseñanza bilingüe, en náhuat y en castellano. El náhuat predomina en el preescolar, mientras que el castellano es la lengua más usada en la telesecundaria, donde la lectura y la escritura del náhuat se enseñan como asignatura especial.

Cuando Alfonso Reynoso, co-fundador del Taller, era maestro de primaria en Tecpancingo, una aldea de la jurisdicción de San Miguel, produjo textos de base en náhuat, enviando a sus alumnos a hacer encuestas en la comunidad. Luego, utilizó estos materiales y otros elaborados con el Taller para una primera escolarización en náhuat. Los resultados fueron generalmente muy positivos, y se comprobó que la primera enseñanza en náhuat facilitaba incluso el aprendizaje ulterior del español (Reynoso Rábago 1988). Por su parte, Yolanda Argueta Mereles, maestra de preescolar y miembro del Taller, integró a su enseñanza unos de nuestros textos sobre la ecología y la toponimia del pueblo. A ese fin, recorrió los alrededores con sus alumnos, explicándoles la significación de los topónimos, muchos de los cuales se referían a la flora y a la fauna (Argueta Meneles 1999).

Durante los primeros años los maestros provenían casi todos del medio urbano; luego fueron incorporándose jóvenes indígenas al personal docente. En la telesecundaria Tetsitsilin, uno de ellos, Pedro Cortés Ocotlán, coordinador del Taller, utiliza las publicaciones existentes como base para la enseñanza de la lengua náhuat, su gramática y su ortografía y los conocimientos del cuerpo humano y de la naturaleza.⁸

En el caso de la difusión de los conocimientos tradicionales sobre plantas medicinales, aparecieron varios canales alternativos. A fines de los 70, se creó en San Miguel Tzinacapan una clínica, *Tapajtiloyan*, también impulsada por PRADE, que funcionaba con la ayuda de voluntarios de la comunidad y de personal médico del exterior. Ya mencionamos arriba como un grupo de mujeres (Youalxochit) efectuaron una encuesta complementaria a la nuestra sobre enfermedades y plantas medicinales. Dos de entre ellas, Honoria e Iliana, trabajaban en Tapajtiloyan. Decidieron invitar a las madres jóvenes del pueblo a encuentros de información sobre salud infantil, porque habían notado que uno de los efectos colaterales de la escolarización de las muchachas era la pérdida gradual del uso de fármacos locales: al no ir al campo con sus madres e instalarse más rápidamente en su propio hogar, las jóvenes adquirirían menos los conocimientos acerca de las plantas curativas y de los tratamientos tradicionales, sin tener tampoco pleno acceso a los recursos médicos modernos.

Al principio, las madres no eran muy receptivas a esta forma nueva de transmisión de conocimientos. Como lo contaba Honoria Saldaña, de Youalxochit: “Nos decían: ‘¿Qué pueden conocer de la salud, siendo tan jóvenes ustedes?’” Les contestamos explicándoles como habíamos conocido las plantas y sus usos. Citamos plantas que ellas no conocían y para qué servían, y se interesaron. Vinieron entre 15 y 20 mujeres que asistieron a los talleres: les enseñamos como preparar los tés de yerbas y los jarabes. Paralelamente, en la

⁸ A este fin, también elaboró un diccionario (Cortés Ocotlán 2009).

clínica Tapajtiloyan, se incorporaban a los tratamientos varias plantas locales, que se cultivaban en un huerto vecino. La experiencia de los talleres organizados por el Grupo Youalxochit permite comprender otro obstáculo a la “devolución del conocimiento a las comunidades”. Hemos visto como entre los nahuas y muchos otros grupos indígenas, el saber tradicional está en manos de personas mayores, como los curanderos. Ésos los transmiten directamente a los que escogen para remplazarlos, siguiendo a menudo líneas de parentesco y de género. Mientras que los indígenas que se adiestran para hacer encuestas como las nuestras son casi siempre jóvenes. Los talleres de Youalxochit lograron evitar el escollo del texto escrito, pero la juventud de las promotoras mantenía el segundo obstáculo, hasta que encontraran la manera de vencerlo.

Otras experiencias locales relativas a la medicina tradicional

Revisando otros experimentos de investigación-acción llevados a cabo en el campo de la salud y en la misma región, se confirma esta observación. En los años 80, al par de nuestra encuesta, el Dr Ricardo Cifuentes, del Instituto Nacional de Nutrición, organizó talleres con promotoras de salud en diversas comunidades, para sistematizar los conocimientos sobre farmacopea y tratamientos tradicionales. Se produjeron unas síntesis escritas muy interesantes, pero la difusión de estos conocimientos en opúsculos muy bien ilustrados encontró los mismos problemas que nuestro *Maseualxiujpajmej*: entre los nahuas también “el medio es el mensaje” y la difusión por escrito de conocimientos tradicionales, incluso en lenguas indígenas, parece darles la calidad de “impresos extranjeros” de los que se hace, al final, poco caso.⁹ Irónicamente, esos textos, igual que el nuestro, obtuvieron mucho éxito entre varios mestizos de la cabecera municipal, y turistas, muy curiosos de conocer esos misteriosos “remedios indios”.

Un factor externo vino a modificar esa situación en una dirección inesperada. A fines de los 80, el Hospital de Campo del Instituto Nacional Indigenista, instalado en Cuetzalan desde hacía unos quince años, lanzó un programa audaz de integración de la medicina tradicional. En vez del eje “encuesta-síntesis-difusión” que habíamos escogido, se apoyó en la creación de una Asociación de Médicos Tradicionales cuyos miembros, curanderos y curanderas indígenas de la región, fueron consultados y luego invitados a ofrecer sus servicios por turnos, los domingos, en el mismo Hospital. Se realizaba la atención en un local especialmente dedicado a este fin y aprovechando la afluencia de gente al mercado semanal. En el local se instaló un altar doméstico, tomando en cuenta la dimensión espiritual de muchas curaciones. Se plantó un pequeño huerto con las yerbas más utilizadas y se fabricaron remedios sencillos a partir de yerbas, en forma de soluciones en alcohol o de cremas. Cuando se remplazó el INI por la Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, el Hospital pasó a depender de la Secretaría de Salud, pero se construyó un edificio especial para la Asociación de Médicos Tradicionales.

La experiencia dura todavía y manifiesta diferencias interesantes con la medicina tradicional que se sigue practicando en los pueblos indígenas de la región, como lo han subrayado dos investigadores, Vélez Cervantes (1995) y Tousignant (2008). En primer lugar, las largas filas dominicales en la clínica de curanderos incitan a formas más breves de tratamiento.¹⁰ En

⁹ Habría que averiguar si la escolarización generalizada de jóvenes y adultos en los últimos dos decenios cambiará esa situación.

¹⁰ Mal también muy presente en la medicina occidental moderna, ¡en México y en Canadá!

segundo lugar, ni a los curanderos ni a sus pacientes les entusiasma buscar los remedios tradicionales disponibles en la “farmacia de yerbas” del Hospital. Prefieren usar las hierbas frescas que pueden recolectar cerca de la casa, a orillas del camino, en la huerta o en el bosque. Pese a las críticas dirigidas a esta forma híbrida de medicina tradicional, los pacientes afluyen porque encuentran allí los rasgos esenciales de su medicina, en particular una relación muy personalizada con el terapeuta con el que comparten el idioma y la concepción de la salud. Por otra parte, los curanderos no dudaron en ir a impartir gratuitamente sus servicios, motivados también, parece ser, por el reconocimiento oficial que obtienen así de las autoridades médicas que les calificaban, hace pocos años todavía, de “brujos”. Aparte de sus servicios en el Hospital indigenista, los curanderos continúan recibiendo pacientes en su casa, como siempre.

En 2009, la Sociedad Cooperativa Regional Agropecuaria Tosepan Titataniske decidió emprender una acción coordinada a nivel regional en el campo de la salud y de la alimentación. Uno de los motivos principales fue la degradación cualitativa de la alimentación regional que se observa, a medida que proviene menos de la auto-producción y más del mercado. Al problema ya antiguo de la falta de proteínas y del exceso de hidratos de carbono, se añade el alza del consumo de azúcar¹¹ y derivados y de comida-chatarra, que alcanza ya a los niños de las aldeas remotas, a la vez que les llega la publicidad televisiva. Como consecuencia, la obesidad, fenómeno casi desconocido en la Sierra hace cuarenta años, cuando iniciamos nuestras investigaciones, está afectando cada vez más la población adulta y sobre todo infantil. Se puso en pie una organización, la Tosepan Pajti, con participación de varios médicos y sobre todo, de voluntarias indígenas en cada comunidad. Entre los objetivos, además de la educación a la nutrición, está la recuperación de los cultivos locales, como los quelites, y de las plantas medicinales. En este contexto, hay un gran interés por nuestras investigaciones sobre la medicina tradicional: en 2010 y 2011, se nos pidió charlas sobre el tema para formar a las promotoras locales a ampliar la encuesta en las comunidades para consolidar sus intervenciones locales.

El impacto simbólico-político

Estos ejemplos nos llevan a considerar otro impacto, de mayor alcance aún, del desarrollo de la organización y de la conciencia colectiva indígenas en la región de Cuetzalan. Se trata del reajuste de las relaciones de saber y de poder entre los campesinos indígenas y la élite mestiza de la cabecera. Hace años ya que el Taller de Tradición Oral recupera bajo formas modernas, como textos impresos y documentos informáticos, tanto la toponimia y la etnohistoria como los saberes médicos tradicionales. Eso contribuyó a contrarrestar la violencia simbólica ejercida sobre los pueblos indígenas por la mayoría hispanoparlante que, antaño, despreciaba sus “supersticiones y brujerías” al igual que sus “dialectos sin gramática”.¹² La supuesta “superioridad cultural” era la legitimación de la élite regional para constituirse, desde hace más de un siglo, en el intermediario obligado, a todos los niveles, entre el mundo exterior y los indígenas: esta posición le permitía explicar los indígenas a los extranjeros y aplicar a los indígenas los programas y decretos gubernamentales.

¹¹ Comentaba con ironía un cooperativista: “Esta organización se formó para conseguir azúcar y ahora le estamos declarando la guerra”.

¹² “Nadie ya puede decir que hablamos dialecto ¿verdad? El mexicano [náhuatl] tiene su diccionario y su gramática” comentaba con orgullo un campesino de San Miguel Tzinacapan después de la publicación de varios libros en náhuatl, que incluían el diccionario de Sybille Toumi (1984) y la gramática de Duna Troianni (1979).

Esta pequeña burguesía del centro rector regional se sintió marginalizada cuando los indígenas adquirieron las habilidades de gestión y comunicación y establecieron nexos directos con investigadores, y organismos exteriores (Estado y ONGs). Aunque la presidencia municipal regresó a la élite mestiza después del trienio del “candidato de las rancherías” (1986-1989), el movimiento social se mantuvo, bajo liderazgo indígena, para presionar a las autoridades. Los que hablan ahora en las asambleas y por la radio regional son indígenas nahuas y totonacos y en 2010, los dos candidatos a la presidencia municipal de Cuetzalan eran de origen indígena. Hay cada vez más nombres indígenas tanto candidatos en las listas electorales como autores de fascículos, artículos y libros (¡ya no solamente en la página de los agradecimientos!). Fruto del diálogo de saberes entre antropólogos, biólogos, médicos y campesinos, artesanos, curanderos, la aparición de libros de autoría y co-autoría indígenas ha reconocido el estatuto intelectual a las culturas nativas en la cultura de México, incluyendo los conocimientos sobre la naturaleza y la etnomedicina. Paralelamente, a lo largo de los años, se pudo observar, entre los hispanoparlantes, como la reacción inicial de repudio hacia estos “indios medio educados que causan problemas”¹³ se ha ido transformando poco a poco en una coexistencia más pacífica, aunque no exenta de rivalidad.

Dentro de la sociedad indígena, ahora, la nueva generación, más escolarizada que los líderes indígenas tradicionales, ha remplazado a estos en la dirección de las organizaciones como la Tosepan, a medida que las exigencias burocráticas se hacían mayores de parte de los interlocutores externos. Llama la atención la circulación del nuevo liderazgo indígena entre el sector cultural, el económico y el político. En el Taller de Tradición Oral y en las otras organizaciones indígenas de la región se preparó y realizó hace tiempo la transición desde los iniciadores, mestizos urbanos, hacia miembros de la comunidad. El liderazgo indígena formado en las organizaciones se extendió en otras direcciones. Así, se confió a unos miembros del Taller el funcionamiento de la recién creada radio regional multilingüe. Otros hombres y mujeres indígenas tienen un papel clave en las instituciones destinadas a la alfabetización de adultos (INEA) y en la defensa de los derechos humanos: por ejemplo, a través de la Asociación Takachualis de San Miguel Tzinacapan y del Albergue para Mujeres Indígenas Griselda T. Tirado Evangelio, en Cuetzalan.¹⁴ Recientemente un miembro del Taller terminó su mandato como alcalde auxiliar de San Miguel Tzinacapan.

En cuanto al prestigio relacionado con la posesión del saber tradicional, sobre plantas, animales y remedios, está incluyendo progresivamente a elementos más jóvenes, no sin contradicciones, como lo vimos antes a propósito de los talleres del Grupo Youalxochit. Sin embargo, se trata de una extensión del prestigio, y no de una sustitución. Los mayores

¹³ Así es como un comerciante local definía, hace veintico años, al nuevo liderazgo indígena, en relación con los “inditos de antaño” que vivían felices en sus ranchos y con los que nunca hubo el menor problema...

¹⁴ Este se define como un “espacio que alberga temporalmente a mujeres maltratadas en donde se les brinda protección” y procura darles “atención y orientación legal y psicológica para salir de la situación de violencia en que viven” (Albergue. s.f. : 1). Llama la atención que, entre los tratamientos que se proporcionan a las mujeres que acuden allí, además de la atención médica y psicológica y de la ayuda jurídica y material, se ofrecen curaciones contra el ‘susto frío’ que los malos tratos ocasionan en la mujer y la dejan prostrada.

siguen siendo considerados como la fuente auténtica del saber propio, tradicional, como se puede observar en la Asociación de Médicos Tradicionales; sus nombres se mencionan también en las publicaciones.¹⁵

Si volvemos a las preguntas de partida, podemos afirmar que los estudios participativos sobre los saberes indígenas tradicionales (que se multiplicaron en los últimos treinta años) contribuyeron a este amplio movimiento de autoafirmación de los pueblos indígenas que se desplegó durante las últimas décadas desde Canadá hasta Argentina. Este movimiento ha tomado y toma formas múltiples, de un período a otro y de un país a otro, incluso de una región a otra. Entre los años 1970 y 1990, frecuentemente tomó la forma de insurrecciones armadas; hoy comprende tanto un “despertar cultural” como la creación de organizaciones económicas, sociales y políticas (Beaucage 2010). Hay continuidades entre estas varias formas de afirmación y de reivindicación. Tanto tiempo como pueden esperar alcanzar sus objetivos por la vía legal, los movimientos indígenas prefieren optar por esta. Así, los mayas de la Selva Lacandona se agruparon primero en los años 70 para conseguir objetivos agrarios, socioeconómicos y culturales; hasta que la ruptura del diálogo por parte de los gobiernos neoliberales empujó una parte de ellos hacia el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En la vecina Guatemala, la represión feroz contra los indígenas mayas por parte de la dictadura militar (que dominaba su país desde 1954) no les dejó otra opción que la lucha armada. Desde el regreso de la democracia, al que contribuyeron, intentan constituirse en una fuerza política, donde la dimensión etno-cultural ocupa el primer plano (Warren 1998). En la mitad sur del continente, los pueblos de la Amazonía llevan más de veinte años luchando para salvaguardar su autonomía territorial y la biodiversidad de la selva contra los colonos, las empresas forestales y las transnacionales mineras y petroleras.¹⁶

Ese movimiento indígena transnacional, que lucha tanto por la igualdad ciudadana como por el derecho a la diferencia cultural y la preservación del medio ambiente se reforzó, paradójicamente, al mismo tiempo que se incrementaba la penetración del gran capital en sus territorios y que se imponían las estructuras educativas nacionales y los medios electrónicos en las comunidades y los hogares indígenas. Para algunos ideólogos de la modernización uniformizante, eso muestra que el resurgimiento de las naciones originarias, es o bien el canto del cisne de culturas en vías de extinción o bien es el producto de una falsificación interesada. Como “prueba” de su tesis, citan el hecho que las organizaciones indígenas actuales trabajan en colaboración con juristas, biólogos, antropólogos sin olvidar los grupos ecologistas y las Iglesias.

Creemos más bien que el hecho de poder hacer estas alianzas revela la madurez política actual de los pueblos indígenas. Contrariamente a lo que afirman tenaces prejuicios, su comportamiento político, como pueblos, escapa a menudo al control de las organizaciones y de los líderes. En Ecuador, por ejemplo, a principios de los años 2000, muchos indígenas estimaron que habían sido traicionados por unos directivos de la Confederación de las Naciones Indígenas de Ecuador (CONAIE) cuando estos hicieron alianza con los militares.

¹⁵ En una forma similar, los juzgados indígenas creados recientemente en Cuetzalan y Huehuetla se apoyan en la normativa tradicional, adaptada a los cambios recientes, para ayudarles a resolver los conflictos interpersonales en una forma coherente con los valores indígenas.

¹⁶ Incluso en un país como Bolivia, donde el movimiento popular pluriétnico llevó al poder en 2006 a un presidente de origen indígena, Evo Morales, que inscribió sus derechos territoriales en la nueva constitución política, los pueblos del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) tuvieron que alzarse en 2011 contra un proyecto de carretera que cruza sus tierras, poniendo en peligro su sobrevivencia.

Después del fracaso –previsible– de esta alianza, transfirieron su apoyo al movimiento reformista dirigido por Rafael Correa, quien llegó a la presidencia en 2006. En la actualidad, una dirección más combativa de la CONAIE se opone a la política de ese mismo gobierno, que pretende quitarles la autonomía educativa y territorial conquistada en luchas anteriores. Si adoptamos una perspectiva comparativa, organizaciones locales como el Taller de Tradición Oral, la Maseual Siuamej y la Tosepan Titataniske se inscriben, no solamente en ese movimiento indígena panamericano, sino también en el movimiento mundial de resistencia a la globalización excluyente que impera hoy en día (Castells 1997, vol. 2: 91 sig.).

En la definición de sus proyectos colectivos, tanto en los pueblos como en los escenarios nacionales e internacional, los indígenas de hoy se niegan a escoger entre la asimilación cultural que les propone la concepción dominante y el mantenimiento de una identidad cultural propia. Luchan a la vez por los beneficios de la modernidad (democracia, derechos humanos, salud, educación, comunicaciones) y por su derecho a escoger ellos mismos los medios de alcanzar lo que se llamó su “etnodesarrollo”.¹⁷

Como disponen, en el mejor de los casos, de aparatos políticos embrionarios, los pueblos indígenas se encuentran hoy integrados a la fuerza al interior de estructuras políticas y simbólicas ajenas dentro de sociedades llamadas *multiétnicas*. Del mismo modo que las leyes a las que están sometidos reflejan valores ajenos, sus sociedades y sus culturas son descritas, interpretadas y evaluadas por especialistas extranjeros. La construcción de un proyecto político propio pasa por la construcción de un imaginario propio, lo que no quiere decir que quieren encerrarse dentro de modos de vida y de pensar cerrados e inmutables. Las culturas indígenas siempre intercambiaron elementos las unas con las otras y, desde hace más de quinientos años, lo hacen con la cultura occidental. Es todavía más cierto hoy, con la aceleración de la comunicación. Lo que rechazan los pueblos originarios es el cambio social *impuesto* por el colonialismo y por el neocolonialismo que caracteriza aún a las sociedades americanas. La afirmación de su propia identidad exige que un grupo minoritario se sustraiga, política e ideológicamente a la dependencia del otro y que produzca él mismo una definición de sí (Kearney 1996: 143). Lo que es imposible sin la revalorización de su herencia cultural propia, que los grupos dominantes etiquetan comodamente “usos y costumbres”, cuando no “folklore”. Esperamos haber demostrado aquí que, en el caso de los nahuas de la región de Cuetzalan, esta herencia muy rica y diferenciada contiene, al par de la música, de los mitos y cuentos, de la tradición etnohistórica, unos conocimientos extremadamente detallados de la naturaleza que les rodea y del propio cuerpo humano. Estos conocimientos son el fruto de siglos de prácticas agrícolas, de caza, de pesca, de cría de animales y también del mantenimiento y de la recuperación de la salud gracias a las plantas alimenticias y medicinales. Y son parte de una cosmovisión donde las dimensiones natural y sobrenatural están estrechamente relacionadas.

Los actores sociales que construyen ahora este nuevo imaginario indígena, local, regional y globalizado actualizan concepciones y prácticas antaño despreciadas en nombre del progreso y que se llaman policultivo de alimentos y medicina integral; a la vez se apropian

¹⁷ Este concepto lo propuso el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, después de los *Encuentros de Barbados* de los años 70, entre representantes indígenas y de la sociedad civil. Él lo definió así: “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” (1982: 131).

libremente de elementos de las distintas corrientes actuales de la modernidad: democracia, autodeterminación de los pueblos, feminismo, socialismo, ecología. Y nada de eso es realizable si un grupo no toma el control sobre su propio territorio, como lo muestra el actual proyecto de ordenamiento territorial. Paralelamente, modifican elementos de la cultura tradicional que les parecen incompatibles con los valores que comparten hoy en día. Por ejemplo, hace dos generaciones que los nahuas de Cuetzalan rechazaron el matrimonio arreglado por las familias y hace más de veinticinco años que las mujeres empezaron a integrarse de forma importante al mercado del trabajo, con los reajustes que eso implica en las relaciones de género.

¿Y los antropólogos, en todo esto? En el Siglo XIX, se atribuyeron el papel de estudiar a los pueblos “primitivos” que debían informarnos sobre los orígenes de la humanidad.¹⁸ Durante el Siglo XX, con el relativismo cultural que acompañó el auge de la investigación de campo y la derrota del nazismo, se confió a la antropología la tarea de rescatar las culturas indígenas como parte del patrimonio de la humanidad y testimonio de las “muchas maneras de ser humano”. Este rescate cultural, sin embargo, no incluía como actores a los propios pueblos; se suponía que desaparecerían pronto mediante la asimilación. Sus culturas quedarían en los marcos previstos por la sociedad occidental para colocar al Otro: el museo, la monografía antropológica, el primer capítulo de los libros de Historia Nacional.¹⁹ A la par, varios antropólogos trabajaban activamente a la aculturación planificada de los indígenas.

En años recientes, la expresión “naciones originarias” está remplazando cada vez más “indígenas”. Este cambio semántico es mucho más que una etiqueta nueva para los que fueron sucesivamente llamados “indios”, “naturales”, “pieles rojas” o “salvajes” en los diversos puntos del continente americano. La nueva expresión contiene una relación privilegiada, primordial, al territorio, que implica la existencia de derechos inherentes, lo que siempre negaron las legislaciones coloniales y neocoloniales. Supone también un cambio en la correlación de fuerzas entre los que poseen el capital y controlan el Estado y los grandes medios de comunicación, por una parte, y los que sólo son dueños de terruños exiguos, de su fuerza de trabajo y de su identidad propia. Esta, cuando sirve de base a una organización, conduce a la exigencia de participar, junto con los demás actores sociales (sindicatos, asociaciones, partidos...) a una reformulación del Estado y de la sociedad. En este contexto, cuando los indígenas sacan a la luz sus conocimientos sobre su territorio, su flora, su fauna, su topografía, integrados a los del cuerpo humano, de su anatomía interna y externa y de sus procesos fisiológicos, revelan su apropiación real de este territorio, que apoya sus reclamaciones de apropiación jurídica y política.

El gran capital contemporáneo ya no busca ante todo una mano de obra abundante para sus minas y plantaciones, como en la época de la colonización de América. Pero sí, tiene más codicia que nunca por las materias primas (productos mineros, petróleo, hidroelectricidad) cada vez más escasas y que necesitan las economías asiáticas en expansión. También está la “industria sin chimeneas”, el turismo, fuente apreciable de divisas extranjeras. Así que grandes territorios como las serranías, los desiertos, los pantanos, antes poco considerados

¹⁸ El Primitivo era el heredero del *Buen Salvaje* del Siglo XVIII, pero ya despojado de la nobleza que le habían atribuido Jean-Jacques Rousseau y otros filósofos de la Ilustración.

¹⁹ La mera disposición espacial del Museo Nacional de Antropología de México refleja esta concepción: la planta baja está dedicada a las Grandes Civilizaciones Precolombinas (¡con los aztecas en el centro!) mientras que los pueblos actuales se ven relegados a la planta superior, menos visitada, donde sus culturas materiales ocupan vitrinas bastante repetitivas.

y por eso “dejados” a los indígenas, se convierten en estratégicos. En estos territorios, los pueblos indígenas ahora “están de sobra”: hay que convencerlos de que el progreso exige que los dejen a quienes los sepan poner en valor. En el mejor de los casos, podrán trabajar como jornaleros en las tierras que fueron de ellos.

De ahí la importancia capital de la lucha que emprendió en el 2009 el Comité de Ordenamiento Integral de Cuetzalan (COIC), del que la Tosepan Titataniske es un elemento central, para oponerse al ambicioso proyecto turístico que la Comisión Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) de Puebla tenía previsto para el municipio, lucha a la que aludimos antes.

Más allá de este rechazo, la lucha se define como una defensa del territorio. Y cobran una nueva importancia nuestros estudios sobre historia local y toponimia. En efecto, el Gobierno de México ha firmado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Estos dos documentos exigen de los Estados nacionales el respeto a los territorios indígenas y la consulta previa a todo proyecto de desarrollo en sus territorios.²⁰ Pero ¿cómo definir la propiedad indígena sobre un territorio en un país como México, donde sólo se reconocen jurisdicciones municipales? Por la apropiación simbólica que los campesinos indígenas efectuaron dando nombres a cada cerro, loma, fuente o roca. Además, como hemos visto en el capítulo 2, muchos de estos lugares están cargados con una dimensión sobrenatural: y la Declaración exige el respeto por las creencias y los lugares sagrados.²¹

Varios autores han subrayado que los seres vivos aparecen cada vez más como la nueva frontera del capital, desde que se pueden analizar y luego recomponer las cadenas de ADN (Escobar 1999). Desde el informe Brundtland (1986) y la Cumbre de Río (1992), se define como un objetivo planetario la preservación de la diversidad biológica. Esta se está reduciendo rápidamente como resultado de la explotación desenfrenada de los recursos, de la expansión de monocultivos y del cambio climático actual. Se sabe ahora que los territorios de los pueblos indígenas contienen una buena parte de la biodiversidad mundial, particularmente en las zonas tropicales y semitropicales, donde se encuentra la mayor parte de esa biodiversidad. En altas esferas, eso despertó el interés por el conocimiento tradicional del medio ambiente (*traditional ecological knowledge*, TEK), tema anteriormente limitado a los centros universitarios. Y el Convenio Sobre Diversidad Biológica (uno de los pocos resultados concretos de la Cumbre de Río de 1992) en su artículo 8, dedicado a la preservación *in situ*, apartado J, estableció que cada Estado firmante:

siempre que sea posible y adecuado: [...] respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de comunidades indígenas y locales que encarnan modos de vida

²⁰ El artículo 26 de la Declaración estipula: “Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional [...]” Y se lee en el artículo 32: “Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener *su consentimiento libre e informado* antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo [...]” (cursivas nuestras).

²¹ El artículo 25 establece: “Los pueblos indígenas tienen derecho a *mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras*, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.” (cursivas nuestras).

tradicionales relevantes para la conservación y el uso sustentable de la diversidad biológica y promoverá su aplicación ampliada *con la aprobación y la implicación de los que poseen esos conocimientos*, innovaciones y prácticas, y apoyarán el reparto justo de los beneficios que provengan de [...] su utilización. (Secretariat of the Convention on Biological Diversity 2002: 9, cursivas nuestras)

Desde un principio, sin embargo, estuvo bien claro para las transnacionales como para muchos gobiernos firmantes –entre ellos los de México y Canadá– que apoyan la bioprospección,²² que la interpretación del Convenio era la siguiente:

- O bien las informaciones recogidas y sistematizadas con la participación indígena, sobre miles de plantas y animales, no presentan interés inmediato para la biotecnología. Entonces se preservarán en laboratorio (*ex situ*) a no ser que se decida la creación de bancos locales de bioplasma (*in situ*).
- O bien los conocimientos indígenas, fruto de siglos de práctica, permiten aplicaciones biotecnológicas. Entonces serán transferidos a las empresas transnacionales de los sectores agroalimentario y farmacéutico. Paralelamente, se confiará a los pueblos indígenas, considerados “buenos guardianes de la biodiversidad” la tarea de mantener intactos los medios naturales que la expansión normal del capitalismo tiende a destruir.

En ambos casos, la expropiación de los indígenas ya no tiene que ser territorial como en el antiguo colonialismo; con la expropiación intelectual ¡basta! Sin embargo, existe una tercera posibilidad:

- Que el rescate de los conocimientos y de las prácticas nativas la hagan las propias organizaciones indígenas y que sirva, de manera tanto simbólica como material, a la reapropiación de sus condiciones materiales de existencia, dimensión esencial del actual proceso de autonomía (Toledo 2011, cursivas nuestras).

Esta tercera posibilidad descansa obviamente sobre un cambio profundo en las relaciones de poder. Sin control material y simbólico de su modo de vida, los indígenas seguirán siendo simples ejecutores en la elaboración de una “etnoecología” y de un “etnodesarrollo” diseñados muy lejos de sus comunidades. La pregunta real que debe plantearse es: ¿en qué condiciones el proceso de apropiación, bajo formas modernas, del saber tradicional puede ayudar a un auténtico *empoderamiento* de las naciones originarias? De eso se trata precisamente cuando se habla de colaboración entre indígenas, biólogos y antropólogos. ¿En que medida se efectúa una verdadera transferencia de elementos teóricos y metodológicos relevantes entre el antropólogo y el biólogo y los actores locales, y no sólo de algunos resultados de investigación. En otras palabras, el proceso debe beneficiar a las dos partes y para eso los interlocutores locales no pueden ser relegados al estatuto de intérpretes o de “informantes” (¡qué palabra!) que eran los suyos en la antropología tradicional. El camino de esta nueva colaboración no está trazado de antemano y presenta

²² Wikipedia define así la *bioprospección*: “el inventario y la evaluación de los elementos constitutivos de la diversidad biológica para su conservación y su utilización duradera.” Sin embargo, se añade: “Esta actividad es generalmente llevada a cabo por los sectores de la farmacología, la biotecnología y la agricultura suscita controversias, en particular en los países en desarrollo. Sus finalidades son a menudo comerciales, puesto que algunas empresas y centros de investigación no duda en registrar patentes de las substancias inventariadas para fines comerciales. Se habla entonces de *biopiratería*.” (Wikipedia, consultado el 2011-10-13).

obstáculos. Por eso, queremos hablar de una *aventura*, y no de un *experimento* completo y logrado, para caracterizar esta relación que se prosigue desde hace más de veinticinco años entre un antropólogo canadiense y el Taller de Tradición Oral, por una parte, y también con la Tosepan Titataniske, por otra parte (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2009; 2012). Esta aventura se inscribe dentro de la relación de poder cambiante entre actores sociales indígenas y actores externos de los que forman parte los antropólogos.

¿Cómo evaluaron los propios miembros del Taller esa experiencia de dialogo de saberes? Con la reserva habitual que es parte del “auténtico modo de ser indígena” (*yekmaseualkopa*), un miembro del Taller lo expresó simplemente así al antropólogo: *Mouan semi timomachtijkej* (Contigo nos enseñamos bastante).

Si regresamos a nivel global, la población indígena, aunque netamente minoritaria (300 millones sobre 7 mil millones, o sea 0.5%), representa el 70-80% de la diversidad cultural del planeta y sus territorios abarcan entre el 12 y el 20% de la superficie terrestre (Toledo y Barrera Bassols 2008: 51-53). Notan estos autores la “muy alta correspondencia que existe entre las áreas de mayor biodiversidad del planeta y los territorios indígenas” (Toledo y Barrera Bassols 2008: 53). Esa misma correspondencia ha impulsado a otro científico, B. Nietschmann a formular el “axioma biocultural, en el cual la diversidad biológica y la cultural son recíprocamente dependientes y geográficamente coterráneas” (cit. in Toledo y Barrera Bassols 2008.). No es ninguna casualidad: tanto en las zonas tropicales como en las templadas, los pueblos indígenas aplican una estrategia de *uso múltiple* de los recursos (Toledo y Barrera Bassols 2008: 55), opuesta al *uso único* típico de las empresas capitalistas: monocultivo, tala en blanco del bosque, saqueo minero, del que tenemos innumerables ejemplos muy actuales. El cafetal tradicional indígena constituye un excelente ejemplo de esa estrategia de uso múltiple, como lo pudimos observar (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012: cap. 2).

En palabras del antropólogo Eckart Boege, “México es uno de los 12 países megadiversos del mundo, que albergan entre 60 y 70 por ciento de la biodiversidad total del planeta [...] y por ello tiene un estatus especial tanto en la conservación de las especies como de los ecosistemas” (Boege 2008: 17). Aunque los territorios indígenas representen solamente 8% de los más de 18 millones de hectáreas de Áreas Naturales Protegidas de México (Boege 2008: 41), contienen una parte importante del patrimonio vegetal del país: “Una evaluación, por los tipos de vegetación que albergan los territorios indígenas, indica que hay por lo menos 15,000 especies de plantas macroscópicas de las posibles 30 000 que se encuentran en el México megadiverso.” (Boege 2008: 17, nota 3). Cuando los indígenas de México, de los Andes y del mundo luchan por preservar su modo de vida y su medio ambiente, luchan por sus intereses, por supuesto, pero luchan también por los nuestros.

Los eco-pesimistas dirán que ya es muy tarde, que con el calentamiento global estamos perdidos globalmente. Sin embargo, un vistazo a la historia del México indígena nos presenta otra perspectiva. Hace unos siete mil años, los antepasados de los actuales nahuas, totonacos, mayas, etc. se enfrentaron con las consecuencias de otro tremendo calentamiento climático, que hizo retroceder los glaciales desde la altura de Boston hasta el Mar Arctico y convirtió en semi-desierto la meseta central mexicana. Mientras tanto, los animales que esos hombres cazaban (bisontes, caballos, osos...) emprendían una migración que los llevaría a miles de kilómetros más al norte. ¿Que hicieron los indígenas de

Mesoamérica? Nada menos que inventar la agricultura, e iniciar un proceso que los llevaría a edificar esa imponente civilización, evocada en el primer capítulo, que suscitó la admiración de los conquistadores españoles.

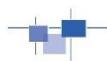
Entonces ¿qué futuro para los pueblos indígenas? En un relato náhuatl, un tlacuache, el *tramposo* de los cuentos tradicionales, “iba en un resplandor” (*yaya itech se tanexilot*) hasta que su bosque fue invadido por un coyote y otros animales grandes. Estos quisieron eliminarlo usando sus colmillos y sus garras y luego, a través de varias astucias. Por fin, los animales grandes tuvieron que admitir que no podían vencerlo y se fueron. El tlacuache (con el cual se identifica fácilmente una audiencia indígena) volvió a tomar posesión de su bosque, donde otra vez vive “en un resplandor” (Rodríguez 1986). Durante los últimos cinco siglos, los indígenas americanos tuvieron que hacer frente a una amenaza mayor aún que el calentamiento global: la invasión europea del continente. Esta implicó múltiples intentos de asimilación, cuando no de exterminio. Fueron expropiados de muchas de sus tierras y se les arrebató una parte de sus culturas, con la ayuda –a veces cándida– de misioneros y antropólogos. Sin embargo, a pesar de todas las aves de mal agüero que predecían su desaparición, allí están, más numerosos que nunca, más informados y mejor organizados. Parece que el tlacuache tiene todavía muchos trucos en su bolsa.

| Bibliografía |

- ALBERGUE PARA MUJERES INDÍGENAS GRISELDA T. TIRADO EVANGELIO. s.f: *Presentación* (documento electrónico).
- ARGUETA MERELES YOLANDA. 1999. *Los topónimos como estrategia de apoyo en el proceso de apropiación de la lengua materna nahuatl en el nivel preescolar*. Tesis de licenciada (en educación preescolar en el medio indígena) Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 211, Cuetzalan.
- BEAUCAGE PIERRE. 1992. Ciencia y ética, *Ojarasca* (6): 85-87.
- BEAUCAGE PIERRE. 1994. The Opossum and the Coyote: Ethnic Identity and Ethnohistory in the Sierra Norte de Puebla (Mexico), in A. Chanady (Ed.), *Latin American Identity and Constructions of Difference*: 149-186. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BEAUCAGE PIERRE. 2008. ¿Es el desarrollo una violencia estructural? El Estado y los mediadores en dos regiones multiétnicas de México, in M. Martínez Mauri et E. Rodríguez Blanco (Eds.), *Intelectuales, mediadores y antropólogos. Actas del XI Congreso de la Federación de Asociaciones de Antropólogos del Estado Español*: vol 7, 83-112. San Sebastian/Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea.
- BEAUCAGE PIERRE. 2010. Los pueblos indios y campesinos y su lucha por la defensa y el aprovechamiento de los recursos naturales en América latina: sistematización de experiencias recientes, in P. Cliche, C. Díaz-Soucy, A.C. Kennedy (Eds.), *Voces que cuidan y resisten*: 7-50. Montréal/San José: Développement et Paix/CEP-Alforja.
- BEAUCAGE PIERRE Y TALLER DE TRADICIÓN ORAL. 2009. *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Une aventure en anthropologie*. Montréal: Lux Éditeurs.
- BEAUCAGE PIERRE Y TALLER DE TRADICIÓN ORAL. 2012 (en prensa). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México: Plaza y Valdés.

- BEAUCAGE PIERRE Y P. VALDERRAMA. 1991. Denuncian acto de “piratería” contra patrimonio cultural de Tzinacapan, Puebla, *La Jornada de Oriente*, 19 octubre.
- BOEGE ECKART. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- BONFIL BATALLA GUILLERMO.1982. El etnodesarrollo. Sus premisas jurídicas, políticas y de organización, in G. Bonfil Batalla *et al.*, *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*: 131-146. San José: Ediciones FLACSO.
- CASTELLS MANUEL. 1997. *La era de la información. Economía, sociedad, cultura. Vol. 2: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- CORTÉS OCOTLÁN PEDRO. 2009. *Diccionario español-nahuat, nahuat-español*. (colab. Eliseo Zamora Islas). San Miguel Tzinacapan: Telesecundaria Tetsitsilin.
- ESCOBAR ARTURO. 1999. *El final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC/ICAN.
- KEARNY MICHAEL. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder: Westview Press.
- ORTIGOZA TELLÉZ FRANCISCO. 1980. Juan Oso, cuento relatado por Francisco Ortigoza Téllez, *La Semana de Bellas Artes* 153 (5 noviembre): 4-11.
- REYNOSO RÁBAGO ALFONSO. 1988. *Educación, revalorización y etno-desarrollo. Interpretación de una experiencia en tres comunidades indias de México*. Tesis de maestría (Antropología), Université de Montréal, Montréal.
- RODRÍGUEZ PORFIRIO. 1986. El tlacuache, in *Maseualsanilmej 3, Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Pue.*: 20-30. San Miguel Tzinacapan: Ediciones del CEPEC.
- SECRETARIAT OF THE CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY. 2002. *Convention on Biological Diversity. Texts and Annexes*. Secretariat of the Convention on Biological Diversity, Montréal.
- SEGRE ENZO. 1990. *Metamorfosis de lo profano y lo sagrado. Narrativa nahuat de la Sierra Norte de Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SEGRE ENZO. 1992. Se manifiesta por la separación, *Iglesia-antropología, La Jornada de Oriente*, 4 janvier: 2.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL. 1984. *Xochipitsaua. Sones indígenas de la región de Cuetzalan, Pue.* San Miguel Tzinacapan: Ediciones del CEPEC.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL. 1983-1991. *Maseualsanilmej – Cuentos indígenas de la Sierra Norte de Puebla* (12 volúmenes). San Miguel Tzinacapan: Ediciones del CEPEC.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL. 1994. *Tejuan tikintenkakiliayaj ya in toueytatajuan – Les oíamos contar a nuestros abuelos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL Y PIERRE BEAUCAGE. 1988. *Maseualxiujpajmej/Plantas medicinales indígenas*. Puebla: Desarrollo Integral de la Familia (DIF).

- TOLEDO VICTOR M. 2011. *Radiografía de los movimientos en defensa del medio ambiente*. Presentación en el Foro Nacional para la Regeneración Socio-Ambiental, Cuetzalan, Puebla., marzo. (Reproducido en *Regeneración*, 13/04).
- TOLEDO VICTOR M. Y NARCISO BARRERA BASSOLS. 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial.
- TOUMI SYBILLE. 1984. *Vocabulario mexicano de Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla*. Paris: Association d'ethnolinguistique amérindienne. Chantiers Amerindia.
- TOUSIGNANT JOCELYNE. 2008. *L'impact de l'association de guérisseurs Maseualpajti sur la médecine traditionnelle à Cuetzalan, Puebla*. Tesis de doctorado (Antropología), Université de Montréal, Montréal.
- TROIANNI DUNA. 1979. *Estudio del mexicano de Tzinacapan*. Tesis de maestría (Études ibériques et latino-américaine), Université de Paris III, Paris.
- VÉLEZ CERVANTES JORGE CÉSAR. 1995. *Chamanismo, poder y resistencia en Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla*. Tesis de licenciatura (Antropología Social Mexico), Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México
- WARREN KAY B. 1998. *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.



Thème/Tema 4

**Questions de mobilité : migrations et
transferts d'argent**

**Cuestiones de movilidad: migraciones y
remesas**

4.1 Intervención estatal y violencia política en la región triqui baja

MARÍA DOLORES PARÍS POMBO

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS CULTURALES, COLEGIO DE LA FRONTERA NORTE, TIJUANA

Introducción

La región triqui baja –conocida también como región de Copala– se ubica en el entronque de la Mixteca alta y la baja, en el poniente del estado de Oaxaca. Rodeada de bosques, regada por ríos y riachuelos, con abundantes lluvias buena parte del año, las tierras de Copala son propicias para la agricultura, los colores verdes predominan; camotes, hierbas y raíces silvestres que crecen en los montes, han constituido durante siglos parte importante de la dieta cotidiana de la población.

Desde el punto de vista político, la Triqui Baja se sitúa en los municipios de Juxtlahuaca, Constanza del Rosario y Putla, y está constituida por aproximadamente 34 barrios. El centro económico, político y religioso más importante es San Juan Copala (*chuma'a*).¹ Hasta 1948, fue también cabecera municipal, pero en ese año el Estado le quitó la categoría de municipio libre y lo convirtió en agencia municipal de Juxtlahuaca. Otras agencias municipales de la región son San Miguel Copala (municipio de Putla) y Santa Cruz Río Venado (Constanza del Rosario).

La riqueza del territorio triqui ha constituido una fuente permanente de conflictos: repetidamente éste ha sido invadido o peleado por rancheros mestizos y por mixtecos de poblados vecinos. Los resultados del crecimiento demográfico y de la disminución de tierras agrícolas han sido la creciente parcelación del núcleo agrario y la emigración masiva.

La presión sobre la tierra fue uno de los factores históricos que desató conflictos armados (López Bárcenas 2009). Desde 1970, otras causas de la violencia política han estado relacionadas con una forma de intervención institucional basada en la cooptación y el asesinato selectivo de líderes, la fundación y el financiamiento de organizaciones políticas, así como la utilización arbitraria del aparato de justicia del estado para castigar o sancionar a líderes y organizaciones de oposición.

En sus orígenes, algunas de las organizaciones triquis surgieron de movimientos indígenas independientes: éste fue el caso, por ejemplo, del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), fundado en 1981. Otras, en cambio, fueron creadas por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en un intento de contrarrestar las luchas indígenas y de controlar los votos en la región; así, en 1994 este partido fundó la Unión de Bienestar Social para la Región Triqui (UBISORT). En las últimas décadas, las relaciones políticas se han caracterizado por el faccionalismo, la escisión de las organizaciones y formación de otras nuevas, las permanentes negociaciones y acuerdos de paz rotos al poco tiempo de firmados, y el exilio.

¹ El centro ceremonial es importante porque aglutina a los diversos barrios o parajes. Ahí se juntan los habitantes de la región en ocasión de sus fiestas religiosas; ahí acuden también en los días de mercado a vender sus productos y comprar los que necesitan de los comerciantes que llegan de otros lugares a ofrecerlos. En el *Chuma'a* se establecen los poderes locales, en donde los triquis acuden a plantear sus problemas y buscar soluciones a ellos (López Bárcenas 2009: 34).

Mi propósito en este artículo, es buscar algunos de los factores que propiciaron las confrontaciones armadas en la región triqui baja, y la relación con otras formas de violencia. Usaré el concepto “violencia estructural” para dar cuenta de una tensión permanente y una violencia latente contenida en las estructuras de explotación y dominación. Trataré también de relacionar el faccionalismo político con las formas específicas de intervención del Estado en Copala.

Violencia estructural y violencia directa en Copala

Partiendo de las teorías de Johan Galtung (1978) y de algunos trabajos antropológicos recientes (Farmer 2001, Scheper-Hughes y Bourgois 2004), entiendo la violencia estructural como una violencia casi invisible, normalizada, incrustada en las estructuras socioeconómicas, políticas y culturales. Es producto de los sistemas de dominación, explotación y opresión, así como de la extrema desigualdad entre pueblos y al interior de los mismos. Puede tener consecuencias similares a la guerra, en tanto afecta gravemente el potencial de realización de las personas: a pesar de que es indirecta, daña de manera dramática la vida de poblaciones completas, privadas del acceso a recursos para su sobrevivencia (Galtung 1978: 111). Paul Farmer (2003: 43 y siguientes) considera que tres ejes cruzan y constituyen la violencia estructural: el género, la etnicidad y la pobreza. Otros factores de opresión se suman y combinan; uno de los más frecuentes es el autoritarismo político y la violación sistemática de los derechos humanos. Cada uno de esos elementos, deriva regularmente en violencia física directa, al romperse en alguno de sus eslabones más débiles las cadenas que sostienen y tensan las estructuras sociales.

Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (2004: 22) consideran que el género recorre todas las formas de violencia en tiempos de paz y de guerra. Adquiere regularmente formas crudas y directas cuando la violación y la violencia sexual son asumidas como formas de sufrimiento cotidiano y silencioso. En voz baja y con vergüenza, varias mujeres triquis narran cómo fueron secuestradas y violadas para “bajar” el precio de la novia² o para obligar a los padres a entregarlas al hombre ante los hechos consumados.

En momentos de conflicto político o de guerra, cuando se exaltan en los distintos campos el valor, la fuerza y virilidad de los contendientes, la lucha contra el enemigo se vuelve también la apropiación por la fuerza de sus mujeres, la transformación del cuerpo femenino en territorio de guerra.

Otra forma que recorre los patrones de violencia en la triqui es el racismo. El triqui ha sido estigmatizado desde hace décadas en México, de manera muy particular en la Mixteca y en las ciudades de Putla y Juxtlahuaca. Son múltiples los comentarios despectivos sobre el pueblo y su cultura; es considerado generalmente como salvaje y refractario a la civilización, violento, agresivo, muy machista y golpeador de mujeres.³ Estos estereotipos constituyen un

² Como en otras regiones indígenas, la mayoría de las bodas triquis se celebran de acuerdo con la tradición conocida como “el precio de la novia”: el hombre que se interesa en una joven suele acudir a su casa para pedirla en matrimonio, acompañado de sus padres o de algún familiar y de un intermediario o embajador. Se da entonces un proceso de negociación en varios encuentros entre los padres de la muchacha y los familiares del hombre. Finalmente, éstos pagan lo que es conocido como “el precio de la novia” que consta de cervezas, tortillas, pollos, un chivo y dinero. La boda se celebra con una gran fiesta organizada por ambas familias.

³ Todos estos adjetivos fueron señalados por trabajadores del seguro social en Juxtlahuaca, durante entrevistas colectivas e individuales realizadas en el marco de un proyecto sobre la promoción de la salud en las regiones triqui y mixteca, que coordiné con Patricia Zavella (UCSC).

discurso sobre el triqui que lo margina y subordina en estructuras neocoloniales de poder. El estigma ha sido asimilado por los propios triquis: tanto los que siguen viviendo en los barrios de Copala como quienes han emigrado, hablan de la violencia como de un fenómeno atemporal y propio de su cultura, de su naturaleza o de su pueblo. Juan, un maestro triqui que vive actualmente en San Quintín, considera que la violencia es una de las tres maldiciones de la cultura triqui (siendo las otras dos el alcoholismo y el maltrato a las mujeres).

Paul Farmer (2004: 11) propone explicar la violencia estructural partiendo de “un enfoque profundamente materialista de los fenómenos etnográficamente visibles”, es decir estudiar las estructuras económicas. En la región triqui, la mayor parte del territorio pasó a manos de rancheros españoles y criollos durante la Colonia y el siglo XIX, pero en las décadas siguientes continuó siendo cercenado, en su mayor parte por familias del Valle de Putla (López Bárcenas 2009: 134).

Como en muchas regiones indígenas de Oaxaca, los cultivos tradicionales fueron parcialmente sustituidos por el café y esto fue el inicio de la privatización de la tierra y de los conflictos intercomunitarios. El cultivo del café en toda la región enriqueció principalmente a una familia de origen español que radica en Putla Villa de Guerrero, la familia Alonso, que monopolizó el comercio del grano durante el resto del siglo XX (García Alcaraz 1997: 69). Estos mismos comerciantes compraban el café a algunos pequeños rancheros mestizos del Valle de Putla. También eran dueños de tierras en el valle, y de numerosos alambiques donde se producía y vendía aguardiente de caña.

Desde 1950, con la presencia del ejército en Copala, empezó a florecer un mercado negro de armas con el que se enriquecieron los propios soldados. De manera muy similar a lo que James B. Greenberg (1989: 4) describió para la región chatina, la siembra del café fue uno de los factores principales de la violencia intra e intercomunitarias. En gran parte del territorio triqui, llevó a la privatización de la tierra y aumentó la presión sobre la misma. Además, desató la codicia de comunidades aleñañas, mixtecas y mestizas, sobre tierras que hasta entonces pertenecían al territorio triqui. Finalmente, contribuyó a monetarizar la economía triqui y permitió acceder a las armas (García y Gómez Levy 1998).

Intervención estatal y formación de organizaciones políticas

En los años setenta, se da una coyuntura marcada por la transformación de las estructuras materiales y de las formas de intervención del Estado, cuya presencia se reducía hasta entonces casi únicamente al ejército. Llega a la región una cara “más suave” de la intervención estatal: el llamado “desarrollo compartido” promovido por el presidente Luis Echeverría Álvarez (1970-1976). En poco tiempo, acuden múltiples instituciones, canalizadas a través del Programa de Inversiones Públicas para el Desarrollo Rural (PIDER)⁴. Se construyen caminos, escuelas, clínicas, albergues y se echan a andar proyectos productivos.

De la Parra y Hernández (1994: 175) observan que, a diferencia de otras regiones indígenas, en la Triqui la población local no participa en la construcción de las escuelas ni de los albergues; no se apropia tampoco de los proyectos productivos impulsados a través del

⁴ El PIDER era un programa interinstitucional de planeación y desarrollo rural que se impulsó en el campo durante el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976). Promovió en todo el país proyectos productivos y de construcción de infraestructura como obras de irrigación, caminos y puentes, manejo de suelos, etcétera.

PIDER sino que, cuando dejan de fluir los recursos, simplemente los abandonan o exigen más recursos por parte del Estado. Una causa de esta aparente falta de compromiso es justamente la entrada tardía de las políticas sociales y el rechazo a un Estado que había mostrado sólo la faz más corrupta y represiva; pero probablemente influyó también la volubilidad de las instituciones en sus proyectos de desarrollo. Pues cabe señalar que al igual que el ejército, las instituciones “suaves” como la escuela actúan con una sorprendente arbitrariedad, de tal manera que resulta difícil para los triquis (y para los investigadores) entender la lógica de la imposición. Por ejemplo, hasta 1975, se sustraen a decenas de niñas y niños a sus familias para llevarlos a albergues indígenas del estado de Oaxaca, donde son sometidos a un proceso de castellanización “forzada”. Pero a partir de esa fecha, el Instituto Nacional Indigenista y la Secretaría de Educación Pública empiezan a construir albergues en las regiones indígenas y se cierran algunos de los albergues cercanos a la capital que concentraban a niños de los dieciséis pueblos indígenas de Oaxaca. A mediados de esa década, los procesos de castellanización son sustituidos por la llamada educación bilingüe, que en el caso de Copala da lugar a una educación de muy baja calidad, impartida mayoritariamente por maestros mixtecos o de la Triqui Alta, y que por lo tanto no tenían posibilidad de enseñar en el idioma de Copala. Las y los niños y adolescentes son así trasladados de un sistema a otro; utilizados como objeto para distintos proyectos políticos.

Por otro lado, la introducción y generalización de la escuela y la formación de maestros de Copala a partir de 1971, permitieron la emergencia de dos grupos de intelectuales triquis: uno de ellos amparado en el PRI y cercano al sindicato de maestros, y el otro impulsor de movimientos indígenas independientes.

En mayo de 1975 se creó la primera organización política triqui, El Club, cuyos objetivos principales eran la resolución de los conflictos agrarios, la defensa de los derechos humanos y la formación de cooperativas para comercializar los productos de la región sin tener que pasar por los comerciantes mestizos de Putla y Juxtlahuaca (López Bárcenas 2009: 142-143). Al poco tiempo, los principales líderes del Club fueron asesinados. Siguió un periodo de fuerte represión que culminó con la reinstalación de una partida militar en San Juan Copala, en julio 1978 (de la Parra y Hernández 1994). Ésta permanecería allí hasta 1991 para ser sustituida, posteriormente, por la policía estatal. La represión contra los dirigentes del Club, contra algunos maestros y sus familias, provocó el desplazamiento de población de la región de Copala hacia las ciudades cercanas de la Mixteca, en particular hacia Santiago Juxtlahuaca.

En 1981, se fundó el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT); sus demandas principales eran similares a las del Club, pero el MULT logró mantenerse a pesar de la represión y organizó a varias comunidades para competir contra el PRI en las elecciones locales por las agencias municipales. La formación del MULT fue percibida por parte el gobierno como una amenaza directa contra el control político y electoral del PRI en la región. Para contrarrestar el avance de la izquierda y evitar un proceso de democratización política y electoral similar al que se daba en Juchitán, Oaxaca, con la Coordinadora Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI), el Estado puso en marcha tres mecanismos:

- 1) *La violencia institucional*; como lo vimos, el ejército volvió a instalar una partida militar en San Juan Copala. Sin embargo el gobierno recurrió cada vez más a los tribunales y las fuerzas de seguridad estatales como la policía judicial. Amnistía Internacional, en su informe de 1986, denunciaba que el llamado sistema de justicia en la región triqui (en

particular en los distritos de Putla y Juxtlahuaca) funcionaba de manera totalmente sesgada, de tal forma que los acusados solían ser simplemente dirigentes de quienes los gobernantes en turno querían librarse en el juego político local.

- 2) *La cooptación de los líderes* a través de todo tipo de prebendas, e incluso de cargos públicos, pero también de la transformación del movimiento o de la organización en un “socio” para el desarrollo regional. Esto se da después de una drástica disminución de la inversión pública, a raíz de la recesión económica que se inicia en México en 1982. En la triqui, el presupuesto para el desarrollo local disminuye a partir de ese año y vuelve a fluir poco a poco en 1989, en el marco del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) impulsado por el presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). El periodo de 1981 y 1987, de fuerte represión y de crisis económica, es también uno de los momentos de mayor emigración hacia la ciudad de México y el noroeste del país. En 1987, la dirigencia de la organización cambia su estrategia de lucha frontal por el poder y empieza a asumir como uno de sus objetivos principales la negociación de recursos para el desarrollo de las comunidades, la infraestructura y los proyectos productivos (López Bárcenas 2009: 201-202). A partir de 1989, con la implementación del PRONASOL, el presupuesto público es canalizado a través de organizaciones sociales como el propio MULT. Desde la fundación del MULT hasta su cambio de estrategia, la fuerte represión estatal lleva a la salida de decenas de familias hacia la Ciudad de México. Asimismo, es en este periodo cuando más de mil triquis que emigraban temporalmente a Culiacán, se convierten en migrantes golondrina en el noroeste de México, siguiendo las cosechas en los estados de Sinaloa, Sonora y Baja California.
- 3) *La creación de organizaciones sociales* por parte del gobierno y de su partido; en octubre de 1994, el PRI funda la Unión de Bienestar Social para la Región Triqui (UBISORT). Empieza entonces un nuevo ciclo de violencia política en la que el gobierno se oculta tras bambalinas, en los pasillos de los ministerios públicos y de los juzgados de Putla y de Juxtlahuaca, mientras que las confrontaciones armadas aparecen cada vez más como una “guerra entre triquis”.

Paramilitarización y faccionalismo

En 2003, a partir de la formación del Partido de Unidad Popular (PUP) con un fuerte apoyo de las elites estatales y con las bases sociales del MULT, la violencia política se caracteriza por la paramilitarización y por la multiplicación de organizaciones y facciones políticas. Tanto el MULT como la UBISORT desarrollan brazos armados cada vez más profesionalizados y equipados con armas de alto poder. Las fronteras de las zonas dominadas por esas organizaciones son resguardadas por grupos armados y son continuas las balaceras en los tramos cercanos a las líneas divisorias invisibles.

Las tácticas de las organizaciones políticas buscan descabezar a los enemigos a través de emboscadas dirigidas contra los líderes naturales. También se hace más abierta la violencia de género, incluyendo la violación, la desaparición y el asesinato de esposas o hijas de líderes o bien de mujeres militantes. Un ejemplo de ello es el asesinato de las dos locutoras de radio, Teresa Bautista y Felicitas Martínez, el 7 de abril de 2008.

Otro proceso paralelo es la escisión de las dos organizaciones políticas que se habían disputado la hegemonía en Copala durante más de veinte años: en 2005, un grupo de líderes del MULT se separa abiertamente de esa organización para formar el llamado MULT-

Independiente. Éste se dará a conocer, durante 2006, como una de las organizaciones más activas en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) que fue violentamente reprimida por el Estado. En enero del 2007, participa en la creación del Municipio Autónomo de San Juan Copala.

El Municipio Autónomo vivió desde un inicio bajo el acoso del MULT y de la UBISORT. Entre noviembre de 2009 y septiembre de 2010, el cerco paramilitar se cerró y San Juan Copala se vio asediado por continuas balaceras. Organizaciones sociales mexicanas e internacionales intentaron en varias ocasiones romper el cerco paramilitar. Una de ellas ocurrió el 27 abril de 2010, cuando una caravana formada por periodistas, activistas, maestros y observadores internacionales entró a la región triqui y fue atacada por un grupo de paramilitares de la UBISORT. La joven mixteca Alberta Cariño Trujillo, de la organización CACTUS, y Jyri Antero Jaakola, de Finlandia, fueron asesinados en el ataque.

Esta última ola de violencia y la toma del Municipio Autónomo, en septiembre de 2010, provocaron el desplazamiento forzado de más de 70 familias que vivían en San Juan Copala. Muchas de ellas acamparon durante meses en el Zócalo de la Ciudad de México. Otras huyeron a Estados Unidos.

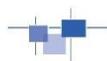
Conclusiones

La violencia directa –bajo la forma de confrontaciones armadas y faccionalismo político– ha sido constante en la región triqui baja, al menos desde 1948, cuando San Juan Copala perdió la categoría de municipio. Unos de los factores que desataron entonces la espiral de violencia fueron la privatización de la tierra y la fuerte presión sobre el territorio triqui a raíz de la generalización de la siembra del café. La corrupción del ejército y la formación de un pujante mercado negro de armas atizaron las confrontaciones armadas. La violencia de género ha sido una característica permanente de la violencia política y de la lucha armada. Se manifiesta en los últimos años como violencia sexual y feminicidio.

La espiral de violencia creció en función de formas específicas de intervención institucional: la presencia del ejército y la utilización arbitraria del aparato de justicia para castigar a líderes independientes, la cooptación y corrupción de dirigentes y la fundación de organizaciones sociales. A partir de 2003 y de la formación del Partido de Unidad Popular con fuerte apoyo del gobierno del Estado, las dos organizaciones principales, el MULT y la UBISORT, forman grupos paramilitares; ambas se escinden para dar lugar a nuevas organizaciones políticas. Estalla entonces una verdadera guerra civil entre los triquis, con emboscadas, confrontaciones armadas, y asedio paramilitar contra San Juan Copala.

| Bibliografía |

- DE LA PARRA LEÓN JAVIER Y JORGE HERNÁNDEZ. 1994 *Violencia y cambio social en la región triqui*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y Consejo Estatal de Población de Oaxaca.
- FARMER PAUL. 2003 *Pathologies of Power. Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. California: University of California Press.
- GALTUNG JOHAN. 1978. *Peace and World Structure. Essays in Peace Research*. Copenhague: Ejlers.
- GARCÍA ALCARAZ AGUSTÍN. 1997 [1973]. *Tinujei. Los triquis de Copala*. México: CIESAS.
- GARCÍA E. PABLO Y ENRIQUE GÓMEZ LEVY. 1998. El ejercicio del poder en la región interétnica de Putla de Guerrero, *Cuadernos del Sur* (13): 61-86.
- GREENBERG JAMES B. 1989. *Blood Ties. Life and Violence in Rural Mexico*. Tuscon: University of Arizona Press.
- LÓPEZ BÁRCENAS FRANCISCO. 2009. *San Juan Copala: Dominación y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*. México: UAM-Xochimilco.
- SCHEPER-HUGHES NANCY Y PHILIPPE BOURGOIS. 2004. Introduction: Making Sense of Violence, in N. Scheper-Hughes y P. Bourgois (Ed.), *Violence in War and Peace: an Anthology*: 1-31. Malden: Blackwell Publishing.



4.2 La migration internationale contractuelle : les travailleurs temporaires du Yucatán au Canada

MARIE FRANCE LABRECQUE
DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE, UNIVERSITÉ LAVAL

Le Programme des travailleurs agricoles temporaire (PTAT) entre le Mexique et le Canada est un programme bilatéral qui existe depuis 1974. Ce programme permet une migration circulaire entre un point de départ et un point ou des points de destination. Jusqu'au début des années 2000, le programme recrutait surtout dans les États du centre du Mexique. Peu à peu, il a commencé à recruter des travailleurs du sud de ce pays, où se concentrent les Autochtones. Dans les lignes qui suivent, je traiterai de la spécificité ethnique et de classe des travailleurs migrants en provenance du Yucatán qui s'insèrent dans ce programme.

Je vais tenter de souligner le fait que ces travailleurs partagent cette spécificité de classe et ethnique avec les membres des Premières Nations du Canada et qu'ils affrontent des problèmes similaires tels que :

[des] salaires précaires, de hauts taux d'emprisonnement et de surveillance, de la discrimination dans l'accès aux services sociaux, des inégalités flagrantes de santé et la réalité quotidienne de la pauvreté systémique et du racisme. La richesse de l'État et des corporations canadiennes s'appuie largement sur les avantages tirés du travail bon marché des migrants et du vol des ressources autochtones (Walia 2010 : 81).

En vertu du PTAT, des travailleurs mexicains âgés de 22 à 45 ans, préférablement mariés et vivant dans une zone rurale, viennent travailler au Canada pour une période de 6 semaines à 8 mois, particulièrement dans le secteur de la production maraîchère, mais pas exclusivement. Au Yucatán, le programme a véritablement démarré en 2002 alors que 37 candidats ont répondu à l'appel. Ce nombre a augmenté régulièrement pour atteindre à la fin de 2011 quelque 288 personnes – dont moins d'une dizaine de femmes. Ce nombre représente un infime pourcentage du total de participants au PTAT pour l'ensemble du Mexique (qui était à la même date de 16 491 travailleurs et travailleuses (STPS 2011)) et, comme je le montrerai plus loin, cela fait partie de la dynamique même dans laquelle les travailleurs du Yucatán évoluent.

Même si les nombres sont encore modestes au Yucatán, le fait que maintenant le PTAT y recrute confirme ce que Preibisch écrivait récemment : « Afin d'offrir de "meilleurs" travailleurs, les pays fournisseurs cherchent également des candidats au-delà des régions traditionnelles où on s'approvisionnait [...] pour inclure maintenant le sud autochtone » (Preibisch 2007 : 438). La spécificité ethnique de ce « sud autochtone » a été bien soulignée par divers auteurs, mais surtout en ce qui concerne les migrants de l'État d'Oaxaca (Fox et Rivera-Salgado 2004, Kearney et Besserer 2004, Stephen 2004, Kearney 1996, Lestage 2009). Il y a encore relativement peu de travaux sur cette question au Yucatán (Lewin Fischer 2007).

Spécificité ethnique des travailleurs et travailleuses du Yucatán et pauvreté

Au Yucatán, la population de 5 ans et plus, locutrice d'une langue autochtone – principal critère de définition de l'Autochtone au Mexique –, représentait en 2010 30,3 % de la

population de l'État, soit quelque 537 516 personnes (INEGI 2011). Nous ne disposons pas encore d'une analyse des données du recensement de population de 2010, mais on sait qu'en 2000, on retrouvait des locuteurs de la langue maya dans chacun des 106 *municipes* que compte le Yucatán (INDEMAYA s.d.). En fait, « le Yucatán est l'État qui compte la plus grande population locutrice d'une langue autochtone dans le pays quoique sa proportion quant à la population qui ne parle aucune langue autochtone diminue lentement » (Cornejo et Bellón 2010 : 20, traduction libre). En 1990, en effet, les locuteurs de la langue maya formaient 44,2 % de la population de l'État. Il s'agit d'une réduction sensible « même s'il persiste une forte tendance à cacher qu'on parle une langue autochtone dans certaines strates de la société où cela est considéré comme une honte » (Córdoba y Ordóñez et García de Fuentes 2010 : 61). La convergence entre la pauvreté et le fait de parler maya ressort nettement dans le titre très éloquent d'un article de Cornejo, titre qui en fait est la citation d'un informateur : « Quand quelqu'un parle le maya, on sait qu'il s'agit d'un pauvre » (Cornejo et Bellón 2010).

Pour mesurer la pauvreté, l'État s'appuie sur le concept de marginalisation, qui fait référence à un certain nombre de dimensions socioéconomiques (accès à l'éducation, au logement et aux biens de consommation de base). L'absence ou le manque d'accès sont mesurés selon un certain nombre d'indicateurs tels que la proportion de la population de plus de 15 ans n'ayant pas accès à l'école primaire, la proportion de logements sans eau courante, etc. En combinant les résultats, on peut déterminer le degré de marginalisation soit d'un État ou d'une municipalité dans son ensemble, mais aussi de chacun des quartiers d'une municipalité donnée. Les différents degrés de marginalisation sont : très élevé, élevé, moyen, faible, très faible (CONAPO 2007).

Au Yucatán, en 2005, on observait que 8,7 % des *municipes* autochtones se caractérisaient par un degré de marginalisation très élevé; aucun *municipio* non autochtone ne se situait dans cette catégorie. De plus, 84,1 % des *municipes* autochtones se caractérisaient par un degré de marginalisation élevé alors qu'il s'agissait de 29,7 % dans le cas des *municipes* non autochtones (Méndez-González 2010 : 13). Remarquons que ces proportions ont augmenté entre 1990 et 2005 de façon sensible, autrement dit, la pauvreté s'est aggravée (Pérez Chi 2009 : 64).

La correspondance entre les *municipes* avec une forte concentration de locuteurs mayas et qui se caractérisent par des degrés de marginalisation élevé et très élevé, donc par la pauvreté, est avérée (INDEMAYA s.d.). Plus précisément, la pauvreté se détaille en pauvreté alimentaire, qui touche 18 personnes sur 100 au Yucatán, en pauvreté de capacités, qui affecte 26 personnes sur 100 et enfin en pauvreté de patrimoine, soit 51 personnes sur 100 (Pérez Chi 2009 : 55). Selon Bracamonte et Lizama, cette situation a produit « ...différentes dichotomies comme le "traditionnel" et le "moderne" ou la "pauvreté" versus le "développement", où les premiers termes de chacune sont attribués à la population maya, et les seconds, à la population régionale ou métisse » (Bracamonte y Sosa et Lizama Quijano 2003 : 88, traduction libre).

Ici il faut préciser, tout comme le font Cornejo et Fortuny, que :

[dans] la péninsule du Yucatán, on n'utilise pas le terme autochtone, même si les gens parlent une langue autochtone [...] Au Yucatán [...], les plus âgés [...] qui parlent la langue maya yucatèque s'identifient eux-mêmes comme *mayeros*. On appelle *mestizos* ou *mestizas* les adultes, en fait, les femmes, qui revêtent le *huipil*

traditionnel, pour les distinguer des *catrines* qui s'habillent à l'occidentale [...] Le terme *maya* est attribué et imposé par les autres classes sociales, particulièrement par l'État à travers les agences gouvernementales, lesquelles, ces dernières années, ont incorporé le terme afin de politiser leurs programmes assistencialistes et populistes (Cornejo Portugal et Fortuny Loret de Mola 2011 : 84, traduction libre).

Qu'elle soit assignée ou non, l'identité d'une large portion de la population du Yucatán, et en fait de toute la péninsule du Yucatán, est marquée par une spécificité ethnique qui se confond bien souvent pas tant avec le fait de parler la langue maya, mais plutôt avec le fait d'habiter le milieu rural et surtout d'être pauvre, et par conséquent d'être discriminé.

Spécificité de la migration contractuelle au temps de la mondialisation

Le recrutement pour le programme de travailleurs agricoles temporaires s'est effectué en principe dans tous les *municipes* de l'État. Par contre, selon le discours explicite des fonctionnaires que j'ai consultés, le programme vise les *municipes* qui connaissent des taux de marginalisation très élevé et élevé. En d'autres termes, cela revient à dire que les travailleurs proviennent principalement de *municipes* ou des localités autochtones.

La première expérience de migration internationale des Mayas yucatèques s'est faite dans le Mexican Farm Worker Program, un programme bilatéral États-Unis/Mexique dit des *braceros* (1942-1964). Bien que le contingent de Yucatèques ait été réduit, il n'en reste pas moins que plus de la moitié des municipalités de l'État ont fourni des travailleurs dans le cadre de ce programme. Le programme des *braceros* a marqué l'imaginaire des travailleurs yucatèques puisqu'encore aujourd'hui, ils connaissent le PTAT sous le nom de programme *bracero*. Quoi qu'il en soit, le programme des années 1940-1960 a été à l'origine d'un système régional de migration (Lewin Fischer 2007 : 14-15). Ce système inclut aujourd'hui la migration interne (vers la capitale de l'État, Mérida), la migration interétatique (vers l'État du Quintana Roo où se trouvent la Riviera maya et Cancún) et la migration internationale non documentée (vers les États-Unis).

Bien que ce ne soit pas la seule raison pour migrer, la situation de l'emploi au Mexique est plutôt alarmante. Selon Binford, un million et demi d'emplois ont disparu dans ce pays entre 2000 et 2005 (Binford 2009 : 506). Le Yucatán ne fait pas exception à cette situation (Gobierno de Yucatan 2009). Les transferts monétaires (*remesas*) demeurent importants (Arteaga García 2005 : 755), mais dans le contexte de la crise économique et financière actuelle aux États-Unis (Alarcón *et al.* 2009) et des obstacles de plus en plus grands qui se dressent devant la migration dite illégale des Mexicains vers ce pays (tels que la loi SB 1070 de l'État d'Arizona sur l'immigration), des programmes de travail temporaire comme le PTAT pourraient devenir plus alléchants pour les travailleurs eux-mêmes (Verduzco Igartúa 2007). En même temps, ces derniers prennent conscience qu'ils sont engagés dans une migration forcée, qu'ils ne sont pas libres et qu'ils sont même parfois traités comme des esclaves. C'est du moins ce que des travailleurs mexicains ont affirmé lors d'une manifestation devant l'ambassade du Canada à Mexico en juin 2010 (TUAC/UFCW 2010). En cela, ils joignent leurs voix à celles des observateurs du milieu universitaire (Hennebry 2008), des militants pour les droits de la personne et des syndicalistes (TUAC/UFCW 2009).

Même si elle est une composante inhérente à la division internationale du travail, la circulation des personnes est loin d'être libre. Non seulement les frontières continuent

d'exister même en contexte de mondialisation et d'Accords de libre-échange, mais des murs sont érigés, comme celui que l'on retrouve entre le Mexique et les États-Unis. Les travailleurs et travailleuses peu qualifiés (*low-skilled*) et qui seraient susceptibles de s'introduire au pays sans les documents légaux nécessaires sont particulièrement visés par ces mesures. Ces dernières sont d'ailleurs létales. Le chercheur Wayne Cornelius a en effet constaté que le mur entre le Mexique et les États-Unis a provoqué quelque 2750 morts de migrants en 9 ans, alors que le mur de Berlin en a produit 239 en 28 ans (Wickramasekara 2008 : 1254).

Des programmes comme le PTAT, tout comme, par exemple, les contrats en origine mis en œuvre en Espagne en l'an 2000, ont un statut ambigu. Ils reposent par définition sur les travailleurs migrants; l'objectif est de leur conférer un statut légal alors qu'ils travaillent dans le pays de destination tout en leur refusant une installation permanente. Autrement dit, ces programmes accordent des droits tout en refusant d'autres. On peut facilement imaginer que lorsqu'une population comme celle du Yucatán déjà historiquement et socialement dominée sur les plans de la classe sociale, de la race et du genre s'intègre à un programme comme le PTAT, ses droits seront encore plus menacés.

Avant même de mettre le pied au Canada, avant même de commencer à travailler, les travailleurs migrants du Yucatán doivent composer avec des inégalités inhérentes au fait de résider dans une région relativement déprimée et éloignée du centre du pouvoir. Il est clair que les inégalités vont continuer à produire leurs effets une fois qu'ils seront à destination.

Conclusion

L'existence même d'un programme tel que le PTAT est liée à la situation précaire de l'agriculture canadienne. Ce programme permet au capital agraire d'avoir accès à de la main-d'œuvre bon marché avec une caractéristique spécifique, soit celle d'être potentiellement déportable (Walia 2010 : 72). Le fait que même après plusieurs années de service les travailleurs du PTAT ne soient pas admissibles à la résidence permanente est considéré par certains observateurs comme une injustice fondamentale; leur statut même de temporaire les empêchant de dénoncer les abus et de réclamer le respect de leurs droits. Pour qu'un programme comme le PTAT soit totalement exemplaire, il devrait être assorti de l'attribution d'un permis de séjour de longue durée et garanti, et comporter l'option de la résidence permanente. De cette façon, on en terminerait avec la prétention de se substituer aux décisions individuelles des travailleurs (Weber 2009 : 124). Autrement, comme l'un des auteurs consultés n'hésite pas à le dire, la situation de ces travailleurs en est une de « servitude transitoire » puisque, tout comme dans le cas de l'esclavage, le maître non seulement contrôle le travail, mais aussi le travailleur (Walia 2010 : 73, 74).

Certes, la loi canadienne protège théoriquement les travailleurs, mais dans la pratique, ces derniers n'osent pas dénoncer les abus; en fait, ils n'osent même pas signaler leurs malaises et les incidents dont ils sont victimes. S'ils le faisaient, ils auraient droit à un rapport négatif de la part de leur patron, et ne seraient pas rappelés l'année suivante. Bien souvent, ces travailleurs se sont engagés dans une série de dépenses, soit pour la maison, soit pour acheter une terre, soit pour appuyer les études de leurs enfants, soit pour mettre sur pied un petit commerce, et ils sont désireux de continuer à participer au programme. Fermer les yeux sur les accrocs aux droits du travail est le prix qu'ils ont à payer pour continuer et espérer se sortir de la pauvreté. Alors que ceux qui persévéreront réussiront peut-être à s'en sortir, sur le plan de la communauté, on pourra observer le creusement des inégalités entre eux et ceux

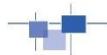
qui restent. En effet, « les transferts d'épargne ont un effet très visible dans l'évolution du parc immobilier, la construction, l'équipement des ménages en biens de consommation et plus généralement dans la modernisation » (Weber 2009 : 122).

Enfin, le non-respect des droits des travailleurs migrants temporaires, dont plusieurs sont Autochtones, est une condition qu'ils partagent avec les Autochtones canadiens et les autres migrants racialisés qui auraient toutes les raisons d'unir leurs forces.

| Bibliographie |

- ALARCÓN RAFAEL, RODOLFO CRUZ, ALEJANDRO DÍAZ-BAUTISTA, GABRIEL GONZÁLEZ-KÖNIG, ANTONIO IZQUIERDO, GUILLERMO YRIZAR ET RENÉ ZENTENO. 2009. La crisis financiera en Estados Unidos y su impacto en la migración mexicana, *Migraciones internacionales* 5 (1): 193-210.
- ARTEAGA GARCÍA, ARNULFO. 2005. Work and Citizenship in Mexico in the Era of Globalization, *Relations industrielles / Industrial Relations* 60 (4): 737-761.
- BINFORD LEIGH. 2009. From Field of Power to Field of Sweat. The Dual Process of Constructing Temporary Migrant Labor in Mexico and Canada, *Third World Quarterly* 30 (3): 503-517.
- BRACAMONTE Y SOSA PEDRO ET JESÚS LIZAMA QUIJANO. 2003. Marginalidad indígena: una perspectiva histórica de Yucatán, *Desacatos* (13): 83-98.
- CONSEIL NATIONAL DE POPULATION (CONAPO). 2007. *Índice de marginación a nivel localidad 2005*. CONAPO, México. <http://www.conapo.gob.mx...>, Consulté le 2011-11-03.
- CÓRDOBA Y ORDÓÑEZ JUAN ET ANA GARCÍA DE FUENTES. 2010. Población y regionalización, in Rafael Durán García et Martha Elena Méndez González (dir.), *Biodiversidad y Desarrollo Humano en Yucatán*: 57-62. Mérida: CICY, PPD-FMAM, CONABIO, SEDUMA. <http://www.cicy.mx...>, Consulté le 2011-12-18.
- CORNEJO INÉS ET ELIZABETH BELLÓN. 2010. « Cuando alguien habla la maya se nota que son pobres », Narrativas de identidad de los Mayas yucatecos en torno a la radiodifusora indigenista La Voz de los Mayas, XEPET, *Revista paz y conflicto* 3: 6-22.
- CORNEJO PORTUGAL INÉS ET PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA. 2011. « Corrás sin saber adónde ibas ». Proceso migratorio de Mayas yucatecos a San Francisco, California, *Cultura y representaciones sociales* 5 (10): 82-106.
- FOX JONATHAN ET GASPAR RIVERA-SALGADO. 2004. *Indigenous Mexican Migrants in the United States*. San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies et Center for Comparative Immigration Studies.
- GOBIERNO DE YUCATÁN. 2009. *Segundo Informe de gobernación*. Poder Ejecutivo del Estado.
- HENNEBRY JENNA L. 2008. Bienvenidos a Canada? Globalization and the Migration Industry Surrounding Temporary Agricultural Migration in Canada, *Canadian Studies in Population* 35 (2): 339-356.
- INDEMAYA. s.d. *Situación histórica y actual del pueblo maya*. Diagnóstico del instituto para el desarrollo de la cultura maya del estado de Yucatán, <http://www.indemaya.gob.mx/...>, Consulté le 2012-03-31.

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). 2011 *Perspectiva estadística Yucatán. Diciembre 2011*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 97p. <http://www.inegi.org.mx...>, Consulté le 2012-03-31.
- KEARNEY MICHAEL ET FEDERICO BESSERER. 2004. Oaxacan Municipal Governance in Transnational Context, in Jonathan Fox et Gaspar Rivera-Salgado (dir.), *Indigenous Mexican Migrants in the United States*: 449-466. San Diego: Center for Comparative Immigration Studies and Lynne Reiner Publishers.
- KEARNEY MICHAEL. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder: Westview Press.
- LESTAGE FRANÇOISE. 2009. *Les Indiens mixtèques dans les Californies contemporaines. Migrations et identités collectives*. Paris : PUF.
- LEWIN FISCHER PEDRO. 2007. Yucatán as an Emerging Migrant-Sending Region, in *2007 Meeting of the Latin American Studies (Cd-Rom)*. Montréal.
- MÉNDEZ-GONZÁLEZ ROSA MARÍA. 2010. Condiciones de vida y salud en zonas indígenas de Yucatán, México: 1990 y 2005, *Población y Salud en Mesoamérica* 8 (1): 1-18. <http://ccp.ucr.ac.cr/revista/>, Consulté le 2011-12-18.
- PÉREZ CHI FLAVIO ULISES. 2009. Pobreza, políticas públicas y políticas sociales en Yucatán, 1995-2007, *Economía* 26 (72): 39-68. www.revista.economia.uady.mx..., Consulté le 2011-12-18.
- PREIBISCH KERRY L. 2007. Local Produce, Foreign Labor: Labor Mobility Programs and Global Trade Competitiveness in Canada, *Rural Sociology* 72(3): 418-449.
- SECRETARÍA DEL TRABAJO Y PREVISIÓN SOCIAL (STPS). 2012. *Servicio nacional del empleo* <http://www.stps.gob.mx/...>, Consulté le 2012-01-18.
- STEPHEN LYNN. 2004. Mixtec Farmworkers in Oregon: Linking Labor and Ethnicity through Farmworker Unions and Hometown Associations, in Jonathan Fox et Gaspar Rivera-Salgado (dir.), *Indigenous Mexican Migrants in the United States*: 203-227. San Diego: Center for Comparative Immigration Studies and Lynne Reiner Publishers.
- TUAC/UFCW. 2010. Migrant workers protest at Canada's embassy in Mexico, *TUAC/UFCW Media & News* 15 juin 2010, <http://www.ufcw.ca/...>, Consulté le 2012-01-11.
- TUAC/UFCW. 2009. *Condiciones de los trabajadores migrantes en Canadá 2008-2009*. Rexdale, Ontario: UFCW.
- VERDUZCO IGARTÚA GUSTAVO. 2007. Lecciones del Programa de Trabajadores Temporales Mexicanos en la agricultura de Canadá. Una buena práctica amenazada, in Jorge Santibáñez Romellón (dir.), *Trabajo temporal y migración internacional a partir de la experiencia México-Canadá*: 11-46. Tijuana: El Colegio de la frontera norte et México: Miguel Ángel Porrúa.
- WALIA HARSHA. 2010. Transient servitude: migrant labour in Canada and the apartheid of citizenship, *Race & Class* 52 (1): 71-84.
- WEBER SERGE. 2009. Les mobilités induites par les migrations : émergence d'un champ circulatoire transnational, *Méditerranée* 2 (113) : 121-126.
- WICKRAMASEKARA PIYASIRI. 2008. Globalisation, International Labour Migration and the Rights of Migrant Workers, *Third World Quarterly* 29 (7): 1247-1264.



4.3 Los Primeros Pueblos en las ciudades del Quebec: identidad, movilidad y acción ciudadana¹

CAROLE LÉVESQUE, INSTITUT NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ÉDITH CLOUTIER, CENTRE D'AMITIÉ AUTOCHTONE DE VAL-D'OR
ROLANDO LABRAÑA, INSTITUT NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

Introducción

Desde hace algunos años, la presencia de los indígenas² en las ciudades de Quebec refleja nuevas realidades y toma caminos hasta ahora inexplorados. Alrededor de cincuenta ciudades tienen hoy una población indígena relativamente numerosa, entre las cuales se encuentran grandes centros urbanos y polos regionales como Montreal, Quebec, Trois-Rivieres, Gatineau, Baie-Comeau, Val-d'Or y Saguenay. Esta población, que fue dieciséis veces mayor en 2008 que en 1980, creció en promedio un 70% entre 2001 y 2006, y representa más del 60% del total de la población indígena de la provincia. En una ciudad como Val-d'Or la población indígena se ha incrementado un 270% entre 1996 y 2006 (Estadísticas Canadá 2008). También es una población diversa, ya que se compone de personas de las Primeras Naciones, del pueblo Inuit y del grupo Mestizo. Entre todos los grupos, se estima en 2010 que al menos 80.000 personas indígenas residen, ya sea temporal o permanentemente, en las ciudades y pueblos de Quebec, el 70% se encontraría en las afueras, mientras que Montreal y Québec albergarían el 30 % de esta población³.

Siempre ha habido indígenas en las ciudades y especialmente en las ciudades del sur de Quebec (Hubert y Savard 2006, Kermaal y Lévesque 2010). Hay que recordar que fueron ellos los que antes ocuparon los vastos territorios sobre los que se han establecido con el tiempo estas aglomeraciones urbanas que se han convertido en las ciudades de hoy. Cuanto más los asentamientos se extienden en el espacio, estableciendo nuevos límites, consumiendo recursos y distribuyendo la tierra, más los pueblos indígenas que estaban allí

¹ Ese texto es la traducción española de la primera parte de un capítulo de libro publicado originalmente en francés: Lévesque Carole y Édith Cloutier. 2013. Les Premiers Peuples dans l'espace urbain au Québec: trajectoires plurielles, in Alain Beaulieu, Stephan Gervais y Martin Papillon (Eds.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*: 281-296. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.

² Según la Ley constitucional de 1982, el término Indígena se aplica a los tres grupos de descendientes de los primeros habitantes de Canadá: los indios (llamados Amerindios en Quebec), los Mestizos y los Inuit. Los Indios/Amerindios están reunidos dentro de las Primeras Naciones. El ministerio de Asuntos Indígenas y del Norte de Canadá lleva un recuento de la población indígena inscrita en el Registro de Indígenas. Los Mestizos y los Inuit no están incluidos en ese Registro. Los Inuit están establecidos en la parte norte de la provincia, en Nunavik; respecto a los Mestizos estos no viven en las comunidades amerindias.

³ Esta cifra de 80 000 personas es aproximadamente el 60% del total de la población indígena de Quebec. Se ha calculado utilizando los siguientes datos agregados: 1) la cantidad de personas que declararon la identidad indígena (Indios de las Américas, Mestizos e Inuits) en el censo canadiense de 2006 (108.425 pers.), la población de las comunidades indígenas que no respondió al censo de 2006, estimada a partir de los datos del Registro de Indígenas del ministerio de Asuntos Indígenas y del Norte de Canadá (alrededor de 25.000 pers.). El 60% corresponde aproximadamente a la proporción promedio de la población indígena de Canadá que no reside en las reservas y en el caso de Quebec, esta proporción suele ser estimada a la baja debido a las dificultades de registro. Además, estas estimaciones no tienen en cuenta la población indígena "flotante" que escapa a varias compilaciones demográficas y que puede estimarse aproximadamente entre 15.000 y 25.000 personas. Por otra parte, gracias a la implementación de la próxima *Ley sobre la igualdad de género en relación con la inscripción en el registro de los indígenas* (2010) el recuento de la población indígena de Quebec y Canadá en las ciudades será sin duda ajustado a la alza.

han sido empujados al margen. Estas expulsiones desde el centro hacia la periferia han dado forma a la dinámica geopolítica durante generaciones y al marco espacial en el que se basa la relación entre la población indígena y los demás residentes de Quebec. La presencia de los indígenas en las ciudades de Quebec no constituye una novedad sociológica ni es el resultado de un tipo exclusivo de movilidad. En cambio, las formas de esa presencia han cambiado significativamente desde mediados del siglo XX y especialmente durante las últimas dos décadas. Al abordar este asunto en las páginas siguientes, tanto en términos de perspectiva individual, podemos identificar algunas de las manifestaciones contemporáneas de esta presencia y definir con mayor precisión la naturaleza y el alcance de las cuestiones que se plantean hoy en día en este sentido.

Hacia la ciudad

Desde la década de 1990, se pueden identificar por lo menos cuatro patrones de movimiento relativamente distintos que permiten reagrupar y caracterizar los desplazamientos efectuados desde las comunidades amerindias e inuit a las ciudades y pueblos de Quebec. El primero corresponde a las personas que realizan desplazamientos ocasionales; el segundo se relaciona con los desplazamientos forzados por una situación de violencia o a las condiciones de vida difíciles; el tercer patrón se refiere a los desplazamientos involuntarios de personas como resultado de una decisión jurídica o cívica; y, por último, el cuarto refleja una decisión deliberada de dejar su comunidad de origen.

Los desplazamientos ocasionales o transitorios son el caso de la gran mayoría de la población indígena. En efecto, las idas y vueltas entre una comunidad donde se vive de manera permanente y una ciudad cercana se cuentan por miles en un solo año, e implican tanto a hombres como mujeres, jóvenes y menos jóvenes, individuos y familias. Estos movimientos, que ocurren a diario o semanalmente, se observan sobre todo cuando existe una proximidad geográfica entre una reserva y un polo regional, como en el caso de Sept-Iles o Val-d'Or, a Saguenay, Trois-Rivières o Gatineau, o cuando esa proximidad geográfica involucra la metrópolis de Montreal (en el caso de las comunidades Mohawk de Kahnawake y Kanasatake) o la ciudad de Quebec (en el caso de la comunidad Wendat de Wendake). Sin embargo, la distancia entre una comunidad y una ciudad, a veces separadas por varios cientos de kilómetros, no limita necesariamente la posibilidad de desplazarse. Las motivaciones detrás de estos movimientos son muchas y variadas: se pueden realizar de forma individual por razones médicas, por el trabajo, para adquirir diversos bienes, para entenderse sobre los servicios públicos, para visitar a familiares y amigos. Pero también se hacen desplazamientos en un gran número para asistir a torneos deportivos, festivales de temporada, entrenamientos intensivos. Aunque los desplazamientos ocasionales siempre se han dado, es evidente que han aumentado notablemente en los últimos quince años debido a la transformación del mercado, la multiplicación de puntos de servicios, la adopción de nuevos hábitos de consumo, el despliegue de redes de familiares y de amigos y, simplemente, al crecimiento demográfico experimentado por la población indígena.

La segunda forma de movimiento que lleva a la gente a abandonar sus comunidades de origen se asocia a las condiciones de vida difíciles de muchas personas en las comunidades. La violencia familiar lleva a que las mujeres se desplacen –más frecuentemente que los hombres– junto a sus niños hacia las pequeñas y grandes ciudades (Pharand, Demczuk et Lévesque, 2008). Estos desplazamientos son el resultado de un deterioro de las relaciones sociales a las que las personas de cualquier edad pueden verse enfrentadas. La falta de servicios adecuados cuando uno se encuentra en dificultades, el hacinamiento, el

desempleo, el abuso de sustancias tóxicas y el fuerte control social, son condiciones que pueden exacerbar las tensiones que pueden existir dentro de las familias o la comunidad llegado el caso. Las personas afectadas abandonan su comunidad con la esperanza de una vida mejor o de un medio ambiente que les proporcione más seguridad. Cuando el punto de partida es una comunidad aislada, el primer punto de llegada es a menudo un pueblo rural o un polo regional, pero Montreal sigue siendo un destino preferido para muchas personas atraídas por la vida anónima de una gran ciudad y menos restrictiva que una localidad de unos cuantos cientos de habitantes.

La tercera forma incluye movimientos involuntarios, tales como la colocación de niños indígenas en familias no indígenas, un fenómeno que está lejos de ser marginal, más común en las afueras que en las grandes ciudades y que por lo general, es acallado a pesar de que cientos de niños se ven afectados cada año (Loiselle *et al.* 2008). Las autoridades indígenas denuncian desde hace tiempo esta situación que aleja temporalmente a los niños de su entorno familiar de origen, a veces de forma permanente. En algunas comunidades, se hacen comparaciones entre esta situación y la de los internados en los que los padres y abuelos de hoy vivieron en su juventud. A esto se suman las personas encarceladas por diferentes delitos fuera de su comunidad por períodos más o menos largos, un grupo pequeño de personas por lo general, pero que debe ser considerado en el análisis de la situación, ya que parece que al salir de la cárcel varias de estas personas no regresan a sus comunidades, tratan de instalarse de alguna manera en Montreal, en su mayor parte, y finalmente terminan ejerciendo la trashumancia. Por otra parte, hasta 1985, una mujer indígena que se casaba con un no-indio se veía obligada a abandonar su comunidad de origen, porque automáticamente perdía su condición de indígena inscrita en las cláusulas discriminatorias de la *Ley sobre los Indios*. Cientos de mujeres se encontraron por lo tanto en las ciudades y pueblos de Quebec donde criaron a sus hijos. Incluso si algunas de ellas pudieron regresar a vivir en sus comunidades de origen a partir de entonces, la gran mayoría permaneció en las ciudades donde se habían establecido previamente.

La cuarta modalidad se refiere a la elección deliberada de dejar, de forma permanente o temporal, su comunidad. Esta también requiere un cambio de residencia y por lo tanto la instalación en un nuevo entorno. Las uniones, obviamente, pueden dar lugar a tales desplazamientos, pero también el deseo de continuar los estudios postsecundarios –razón principal que motiva hoy en día la salida de la comunidad de acuerdo con dos estudios recientes (RCAAQ 2009, Environics Institute, 2010)– el deseo de acceder a un mercado laboral más amplio, de trabajar por ejemplo para una institución fuera de la comunidad indígena o simplemente de evolucionar dentro de un marco de ventajas diferenciadas en relación con la vida en comunidad por sí mismo y por sus hijos. Esta cuarta forma ha generado flujos importantes de población en los últimos quince años.

En la ciudad

Estas formas diferentes de movimiento han sido poco estudiadas hasta ahora. El ejercicio que permitiría circunscribir a la vez los impactos individuales, sociales, económicos y culturales en las ciudades aún no se ha realizado, incluso si estas situaciones implican una proporción significativa y creciente de la población indígena y que estas transforman en consecuencia, el estilo de vida de cientos de miles de familias e individuos de todas las edades. Sin embargo, a la luz de la información existente, algunas pistas de reflexión y de análisis se pueden proponer (véase, por ejemplo CAAM 2008, VDNFC 2009, Descent y Vollant 2007, Dugré y Thomas 2010, Levesque 2003, Lévesque *et al.* 2001).

En primer lugar debemos señalar que el hecho de residir temporal o permanentemente en una ciudad cuando uno es indígena varía considerablemente dependiendo de si nos encontramos en un gran centro urbano, un polo regional o en un pueblo rural. Según los datos disponibles, el 70% de la población indígena urbana se concentraría en las afueras, en municipios de entre 30.000 y 100.000 personas en su mayor parte. En este contexto, una mayor presencia de población indígena, como es el caso en Val-d'Or, por ejemplo (una ciudad de unos 32.000 habitantes), es probable que cause una presión significativa sobre los servicios de salud, educación o vivienda, en el mercado indígena o el parque de viviendas disponibles; una presión que a menudo se agrava por los pocos medios de que disponen las partes interesadas y los actores municipales para tratar con unos clientes que por lo general desconocen, cuyas necesidades a veces salen de los marcos establecidos y cuyos códigos sociales y culturales son diferentes. En las grandes ciudades, hay que añadir el aislamiento o la desorientación que los recién llegados enfrentan, sobre todo cuando se trata de personas que abandonan sus comunidades por primera vez. Un período de ajuste a menudo es necesario tanto para integrarse a una nueva red social como para acostumbrarse a un entorno extraño que requiere nuevas habilidades sociales: buscar una vivienda, buscar empleo, asistir a la escuela, desplazarse para abastecerse. Contrariamente a lo que ocurre en las ciudades más pequeñas, donde puede ser más fácil estar en contacto con familiares o amigos, la vida en las ciudades grandes y medianas puede llevar rápidamente a la pobreza.

Esta presencia también se vive entre los individuos y las familias que se encuentran en situaciones de convivencia intercultural. A esta escala, las relaciones de buena vecindad se pueden desarrollar entre los indígenas y no indígenas pero, por el contrario, los prejuicios, el rechazo y el comportamiento discriminatorio también pueden limitar los intentos de convivencia. Esto no es nuevo, ya lo hemos visto, que las familias indígenas viven en las ciudades (Montpetit 1989). En cambio, el aumento relativo de su cantidad, así como su mayor visibilidad en estos días, complica en muchos lugares las relaciones interpersonales y las dinámicas interculturales. Mientras que una presencia más discreta pasa relativamente desapercibida, la necesidad de compartir el espacio ciudadano con los indígenas parece más difícil de aceptar por una parte de la población de Quebec y este sería también el caso a escala de Canadá según el estudio del Instituto Environics (2010).

La ciudad es también el sitio en donde una mayoría de la población indígena ocupa empleos y adquiere formación universitaria y profesional. Aunque las estadísticas oficiales muestran claramente que existen diferencias significativas entre los ciudadanos indígenas y los otros ciudadanos en términos de empleo, ingresos y escolaridad, no debemos perder de vista que los indígenas también son empleados, gestores, graduados, profesionales, artistas y empresarios que participan activamente en la vida económica de los municipios con la consiguiente aparición de una clase media indígena en muchas ciudades de Quebec. Una situación que también ocurre en otras partes del país, pero que ha recibido poca atención de los investigadores y especialistas hasta el momento (Wotherspoon 2003).

Por otro lado, la ciudad es también un entorno en el que los indígenas están desempleados, sin ingresos o sin recursos, tienen dificultades para interactuar en la sociedad o la familia, presentan problemas psicosociales. Cuando la pobreza, el sufrimiento y la marginación se amplifican, la trashumancia es a veces la única salida. Cuanto más la población indígena urbana llega a las ciudades, es más probable que este fenómeno ocurra y la población en situación de riesgo podrá aumentar. Por diversas razones relacionadas por ejemplo a la experiencia de los internados, a la violencia, al ostracismo, a los repetidos fracasos, a la huida, la trashumancia entre los pueblos indígenas a menudo toma formas particulares. Así,

vemos que las mujeres indígenas sin hogar son proporcionalmente más numerosas que el resto de la población; el fenómeno de las familias sin hogar también puede propagarse mucho más. Por otra parte la condición de trashumancia intensifica más el racismo o la discriminación contra los indígenas, o incluso entre indígenas de diferentes orígenes.

Además, la ciudad ha visto nacer una nueva generación de niños. Estos hombres, mujeres y familias que se han asentado en las ciudades desde hace veinte o treinta años, ahora tienen niños en su mayoría fuertemente identificados con la Primera Nación a la que se mantienen conectados bajo la *Ley sobre los Indios*. Estos jóvenes nunca han experimentado la vida en la reserva o en comunidad, pero muestran claramente su origen y pertenencia al mundo, los valores y la cultura nativa; hay muchos que apoyan los esfuerzos reivindicadores de naturaleza política, jurídica o cultural de las instituciones indígenas e incluso abogan personalmente por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Esto también es válido para muchos individuos mestizos que, a pesar de haber vivido siempre en las ciudades se apropian de manera diferente el espacio urbano de hoy afirmando más abiertamente su herencia histórica y cultural y expresando en voz alta sus reivindicaciones y peticiones de reconocimiento legal y cívico (Hubert y Savard 2006).

Desde la ciudad

Si la ciudad es a veces un destino, a veces un nuevo “medio de vida”, es evidente que el espacio urbano es, a su vez una fuente de nuevas dinámicas sociales, nuevas formas de circulación. Por ejemplo, cuando se hace referencia a los miembros de las Primeras Naciones una nueva movilidad geográfica está tomando forma entre la ciudad y la comunidad. El hecho de que la gran mayoría de los Amerindios y los Inuit que se encuentran en la ciudad hoy en día nacieron en la comunidad juega un papel fundamental en este sentido; la pertenencia a la comunidad y al territorio de origen sigue siendo fundamental, incluso para la nueva generación nacida en la ciudad. Quebec se diferencia de otras provincias del Occidente sobre este tema ya que en ciudades como Winnipeg, Edmonton, Calgary o Vancouver, una proporción significativa de la población indígena urbana no tiene ningún vínculo con sus territorios desde hace varias generaciones.

Una movilidad transversal se observa también entre las diferentes ciudades de residencia. Un estudio realizado a finales de la década de los 90 permitió también observar que la misma persona podía acumular permanencias en varias ciudades durante su vida, marcadas por viajes de regreso a la comunidad de origen por períodos más o menos largos (Lévesque *et al.* 2001). La permanencia en un mismo lugar podría durar varios meses o varios años. Parece en efecto que la población indígena urbana es mucho más móvil que el resto de la población de Quebec o de Canadá. Frideres y Gadacz (2008) hablan además de hipermovilidad desde hace muchos años para caracterizar los diferentes modos de movimiento de los pueblos indígenas en las ciudades canadienses.

La presencia indígena en el espacio urbano debe ser comprendida desde diferentes ángulos ya que ella refleja, a partir de ahora, varios tipos de inversión y compromiso por parte de los individuos y de las familias. Más allá de las diferencias relacionadas con la pertenencia, el lenguaje e incluso el estatus, se crean vínculos entre la población indígena que comparte una identidad común de ciudadanos, o incluso una nueva identidad ciudadana. Durante muchos años la presencia indígena en la ciudad no ha sido considerada sino en términos de fracaso, de pérdida de identidad o de renuncia cultural, como si la identidad cultural y la cultura no pudieran atravesar las fronteras de la comunidad. Lejos de asimilarse, a diferencia

por lo demás de las previsiones de los observadores y expertos de los años 70 y 80, estos indígenas están hoy en día comprometidos personal y colectivamente en acciones de afirmación y de redefinición de su relación con la ciudad y buscan los medios para que se les reconozca un lugar legítimo dentro de sus fronteras.

Conclusión

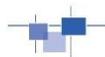
No hay duda de que la presencia indígena en el espacio urbano desde hace mucho tiempo dejó de ser un asunto de coyunturas o un accidente en el recorrido; ya no está asociada con una derrota cultural, sino más bien con una victoria identitaria y social. Esta se inscribe en el corazón mismo de la modernidad indígena (Newhouse 2008). Esta requiere una redefinición de los principales problemas sociales que involucran a los pueblos indígenas del Canadá: la gobernanza, el territorio, la autodeterminación, las relaciones con el Estado, las relaciones con los ciudadanos de Quebec y de Canadá, la lucha contra la exclusión y el racismo (White y Bruhn 2010). Está surgiendo una nueva cultura urbana indígena de la cual apenas se están empezando a definir los contornos. La experiencia urbana es de ahora en adelante constitutiva del proyecto indígena integral.

Desde otro ángulo, es posible que las nuevas relaciones que se establecen entre los miembros de las colectividades amerindias e inuit y los indígenas de las ciudades generen una redistribución de las capacidades e iniciativas dentro de las colectividades indígenas; no es raro que los jóvenes indígenas, a pesar de haber nacido en las ciudades, piensen permanecer dentro de una comunidad para participar en el esfuerzo colectivo. No se puede descartar que la presencia indígena contribuye significativamente al crecimiento económico en muchas ciudades de la región.

| Bibliografía |

- CENTRE D'AMITIÉ AUTOCHTONE DE MONTRÉAL. 2008. *Évaluation des besoins des Autochtones qui composent avec la réalité urbaine de Montréal*. 104 pages.
- CENTRE D'AMITIÉ AUTOCHTONE DE VAL-D'OR. 2009. *Enquête terrain sur les besoins en itinérance à Val-d'Or*. CAAVD et GRF Recherche/Évaluation, Val-d'Or.
- CENTRE D'AMITIÉ AUTOCHTONE DE VAL-D'OR. 2006. *Briser les murs du silence et de l'indifférence*. CAAVD, Val-d'Or.
- DESCENT DANIELLE Y TSHIJETIN VOLLANT. 2007. *Étude de besoins et profil de la clientèle autochtone du milieu urbain de Sept-Iles en vue de l'implantation d'un Centre d'amitié autochtone à Sept-Îles*. CAASI, Sept-Iles.
- DUGRÉ SUZANNE ET DANIEL THOMAS. 2010. Politiques sociales, identité et relations entre Autochtones et Québécois: le cas de la ville de Val-d'Or (Québec), in Jerry P. White and Jodi Bruhn (Eds.), *Aboriginal Policy Research Volume VIII. Exploring the Urban Landscape*: 67-85. Toronto: Thompson Educational Publishers.
- ENVIRONICS INSTITUTE. 2010. *Urban Aboriginal Peoples Study*. En línea <http://uaps.twg.ca...> Consultado 2010-04-30.
- FRIDERES JAMES S. Y RENÉ R. GADACZ. 2008. *Aboriginal Peoples in Canada. (Eighth edition)*. Toronto : Pearson Education Canada.

- KERMOAL NATHALIE Y CAROLE LÉVESQUE. 2010. Repenser le rapport à la ville : pour une histoire autochtone de l'urbanité, *Nouvelles Pratiques Sociales* 23 (1) : 67-82.
- LÉVESQUE CAROLE. 2003. La présence des Autochtones dans les villes du Québec : mouvements pluriels, enjeux diversifiés, in D. Newhouse y E. Peters (Eds.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain* : 25-37. Ottawa : Programme de Recherche sur les politiques.
- LÉVESQUE CAROLE, NADINE TRUDEAU, JOSÉPHINE BACON *et al.* 2001. *Les femmes autochtones et l'emploi. Défis et enjeux des programmes d'employabilité*. Ottawa : Condition Féminine Canada, 116p.
- LOISELLE MARGOT, MARIE-PIERRE BOUSQUET, SUZANNE DUGRÉ, STÉPHANE GRENIER *et al.* 2008. *Le retour des jeunes enfants dans la communauté algonquine de Kitcisakik: une recherche-action visant l'engagement de la communauté envers la santé et le bien-être des enfants*. Chaire Desjardins en développement des petites collectivités, UQAT, Rouyn, 110 p.
- MONTPETIT CHRISTIANE. 1989. *Parcours de migrants autochtones en milieu urbain*. Mémoire de maîtrise (Anthropologie), Université de Montréal.
- NEWHOUSE DAVID. 2008. Economic and Social Development Issues, in *Emerging Realities of Métis, Non-Status and Urban Aboriginal Populations: Building a New Policy Research Agenda*. Report on Colloquium, Carleton University, Ottawa.
- NEWHOUSE DAVID. 2002. The Development of Modern Aboriginal Societies, in R.F. Laliberté, P. Sette, J. B. Waldram *et al.* (Eds), *Expressions in Canadian Native Studies*: 395-409. Saskatoon: University Extension Press.
- PHARAND SYLVIE, IRÈNE DEMCZUK Y CAROLE LÉVESQUE. 2008. *Des services d'aide en violence conjugale en réponse aux besoins des femmes autochtones*. Partenariat Ishkuteu : Femmes autochtones du Québec, Fédération de ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficulté du Québec, DIALOG, le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones et Services aux collectivités, UQAM, Montréal, 63 p.
- REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC. 2009. *Évaluation des besoins en matière de services psychosociaux du Mouvement des centres d'amitié autochtones du Québec*. RCAAQ, Wendake.
- REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC. 2006. *Les Autochtones en milieu urbain : une identité revendiquée*. RCAAQ, Wendake.
- REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC. 2005. *Portrait du Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec*. RCAAQ, Wendake.
- STATISTIQUE CANADA. 2008. *Recensement de 2006*. Produit no 97-558-X2006006 au catalogue de Statistique Canada. En línea <http://www12.statcan.ca...>
- WHITE JERRY P. Y JODI BRUHN. 2010. *Aboriginal Policy Research Volume VIII. Exploring the Urban Landscape*. Toronto: Thompson Educational Publishers.
- WHOTHERSPOON TERRY. 2003. Perspectives d'une nouvelle classe moyenne parmi les peuples autochtones, in D. Newhouse y E. Peters (Eds.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain* : 161-181. Ottawa : Programme de Recherche sur les politiques.



Thème/Tema 5

Jeunesses autochtones et futur

Juventud indígena y futuro

5.1 Juventud y violencia ¿Qué futuro tiene la juventud indígena?

NATASHA BLANCHET-COHEN

DEPARTMENT OF APPLIED HUMAN SCIENCES, CONCORDIA UNIVERSITY

Este trabajo reflejará cómo prevalece la violencia en las vidas de la juventud indígena y cuáles deberán ser las guías de intervención para mejorar los esfuerzos de protección. Partiendo de un análisis de instrumentos e informes internacionales como también de estudios de investigación, destaco la necesidad de hacer intervenciones basadas en el conocimiento empírico de los jóvenes, ya que son actores importantes en su propia protección y son estas acciones de protección las que movilizan la comunidad y los bienes culturales.

¿Qué es la violencia?

En primer lugar, es importante entender qué es la violencia. El término violencia evoca imágenes diferentes para cada uno de nosotros, y es probable que no tengamos una comprensión completa de los diferentes tipos de violencia y de la configuración en la cual la violencia existe.

Los instrumentos internacionales y los informes han contribuido a ampliar y profundizar nuestra comprensión del significado de la violencia. El artículo 19 de La Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño define la violencia en el sentido de “toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación, incluido el abuso sexual”. También la reciente Observación General N° 13 de la Convención sobre los Derechos del Niño identificó 10 formas de violencia, entre ellas la negligencia, lo cual no es sorprendente ya que la falta de cualquier tipo de apoyo emocional y de amor, la falta de atención crónica para el niño y la exposición a la violencia en la pareja, abuso de drogas o alcohol es una forma de violencia. Auto-daño –el suicidio, también es una forma de violencia. La violencia a través de la tecnología de información y las comunicaciones es otro tipo de violencia. Sin describir en detalle cada uno de ellos, el punto es que la violencia tiene muchas facetas.

Añadiendo a las definiciones anteriores, la Organización Mundial de la Salud identifica tres categorías de violencia (UN 2006). La violencia colectiva es particularmente relevante cuando se refiere a los pueblos indígenas, ya que el ser apartado de sus tierras, lengua y cultura es sin duda una forma de violencia experimentada por el pueblo. Lo que significa que los jóvenes indígenas han sido víctimas de violencia en formas extensas y profundas, que afectan sus vidas en los cinco parámetros utilizados por el Informe Mundial sobre Violencia Contra los Niños –en el hogar, la escuela, la atención de las instituciones y la justicia, el lugar de trabajo y comunidades.

La violencia vivida por jóvenes indígenas

Los jóvenes indígenas sacan un puntaje muy bajo en casi todas las estadísticas relacionadas con situaciones socio-económicas. En Canadá, estos jóvenes están desproporcionadamente afectados por la pobreza y se encuentran en gran número recluidos en centros de detención de menores y en centros de protección a la niñez. En el Índice de

Desarrollo Humano, la clasificación de Canadá cae del tercer puesto al puesto 68 al aislar la situación económica y el bienestar social de la población indígena de Canadá (UNICEF 2009).

Así pues, las estadísticas en todos los ámbitos son sombrías, pero recordemos que las estadísticas cuentan la historia de la violencia contra los niños desde una perspectiva, lo cual es importante, pero es sólo una parte de la historia. La otra parte es la historia contada por los propios niños (Brendtro, Brokenleg y Van Brockern 1990). Esta no se puede medir estadísticamente, ni presentarse en gráficos y figuras, se necesita un lenguaje diferente. Lo cual es esencial si queremos entender las “vías” que causan la violencia contra los niños para averiguar qué tipo de intervención puede proteger a los jóvenes indígenas.

El caso del suicidio es especialmente preocupante en Canadá, donde las tasas nacionales de suicidio entre los jóvenes indígenas se consideran cinco o seis veces mayores que entre los jóvenes no indígenas (Child and Youth Officer of BC 2006). ¿Por qué se están quitando la vida los jóvenes? No es posible aislar la desesperación propia de las cuestiones sistémicas más amplias que las personas enfrentan. Es necesario comprender la complejidad de la situación, la cual toca muchos niveles. Esto está claramente demostrado por Chandler y Lalonde (1998) en un estudio que mostró que un elemento importante de la salud de las comunidades tiene que ver con su grado de autonomía. El estudio encontró que aquellas comunidades con un mayor autogobierno tuvieron una menor tasa de suicidio. Este punto de vista también es coherente con el discurso sobre los determinantes sociales de la salud promovido por la Organización Mundial de la Salud, que reconoce el empoderamiento como aspecto fundamental para hacer efectivo el derecho a la salud –que va de la mano con la reducción de la violencia (NCCAH 2009).

Curiosamente, este enfoque más holístico se refleja también en las respuestas de los jóvenes indígenas al suicidio. Por ejemplo, el Consejo de la Juventud Nacional Inuit lidera un proyecto sobre la prevención del suicidio denominado *Inuusiqatsiarniq*, que enfatiza la celebración de la vida de una manera positiva. Varios consejeros de la juventud buscan financiamiento y espacios para reuniones y actividades recreativas, consideradas claves para la juventud. Estas actividades apoyan el bienestar de las comunidades en donde el aburrimiento, la inactividad, y las cuestiones sistémicas se encuentran entre las principales razones por las cuales los jóvenes se meten en problemas.

Frente a la enormidad de la cuestión de la violencia sufrida por los jóvenes indígenas y la complejidad de las causas de la violencia uno se puede sentir impotente. En el resto de este ensayo consideró algunas propuestas que se centran en proporcionar a los jóvenes y sus comunidades el derecho a la participación.

La mitad de la población indígena en Canadá se encuentra por debajo de los 25 años. Poco se sabe sobre cómo los jóvenes contribuyen (o deberían contribuir) en su comunidad. A menudo escuchamos acerca de los jóvenes que han abandonado la escuela y que se han involucrado en el abuso de sustancias, pandillas y en otras actividades ilícitas, pero rara vez escuchamos sobre aquellos que participan en sus comunidades para lograr una vida mejor para sí mismos y para los demás.

Paradójicamente, en varios ámbitos se le ha prestado más atención a las perspectivas de los niños cuando ellos son los responsables de la violencia, lo que es especialmente revelador en el contexto de la seguridad humana y el miedo a la “población juvenil”, y a los resultados

negativos de sus acciones colectivas. La literatura antropológica también limita la atención a las voces de los propios niños y perspectivas sobre la infancia y la violencia, pero con facilidad considera las opiniones de los niños como “autores” de la violencia, casi como si existiera una responsabilidad mayor entre los niños que son actores de la violencia (Korbin 2003). Aunque como veremos a continuación, encontrar un equilibrio entre la participación y la protección de los niños de la violencia no es necesariamente fácil.

Jóvenes como actores: la historia de Nina

Permítanme utilizar la historia de Nina para ilustrar algunas de estas cuestiones. Conocí a Nina cuando ella tenía 16 años. Ella tuvo una profunda influencia para ayudarme a entender el abuso de los derechos del niño, la resistencia de los jóvenes, y el papel crítico de los adultos y los procesos de apoyo que la ayudaron a romper con una espiral descendente.

Este es el testimonio de Nina en sus propias palabras, reflexionando sobre los momentos claves de la historia de su vida: “Yo tenía 14 años cuando estuve por primera vez en las calles. Me enfrenté a abusos en el hogar, y tenía que tener un sentido de pertenencia. No me quería a mí misma, me sentí muy vulnerable. En las calles, yo no sabía en lo que me estaba metiendo, nadie me lo dijo. Mis amigos y mi ex-novio me animaron a trabajar en la calle...”

Volviendo a los diferentes tipos de violencia de los que hemos hablado antes, y aunque no hace referencia explícita en este pasaje —ella experimentó el abandono, la violencia entre los niños a causa de las pandillas, y la discriminación a causa de sus características indígenas y de su origen, el castigo corporal de su padre que era alcohólico, y el abandono de sus padres, que estaban demasiado ocupados con sus propios problemas, y finalmente la explotación sexual. Ahora bien, ¿fue suya la decisión de irse a las calles? Dado el contexto de su familia y de su vida escolar, parecía ser la decisión correcta. Pero, ¿tenía ella toda la información respecto a los riesgos involucrados? ¿Fue ella vulnerable? En este caso, ¿su derecho a la protección debe prevalecer sobre su derecho a la participación? ¿Estaba ella realmente involucrada?

Un día, leí en el periódico una historia sobre Cherry y cómo ella misma había sido entregada en el comercio sexual y de cómo quería ayudar a sus compañeros a salir de este. Ella estaba organizando un grupo de discusión para hablar sobre sus problemas. “Pensé que necesitaba a alguien que me ayudara, con quien me pudiera relacionar, que me entendiera. Durante todo este tiempo sentía que nadie me entendía. Traté de volver a la escuela y hablar con la enfermera de la escuela al respecto, pero ella sólo me pidió la prueba del VIH/ SIDA. Me enfrenté a la discriminación y al juicio de todos”.

Creo que conocer personas con las mismas experiencias me dio fuerza, y me dio esperanzas de que mi vida pudiera cambiar y de hacer algo mejor. También me dio la determinación para trabajar en mi comunidad... Mi cultura Saulteaux me ha ayudado. La gente tiene que entender mejor de donde vienen los jóvenes, y cuáles son las soluciones para su recuperación, los jóvenes necesitan saber cuáles son sus opciones.

Hoy en día, Nina tiene 27 años. Ella es la madre de tres hermosos hijos. La vida continúa con sus desafíos ya que ella presentó cargos contra el padre abusador de sus dos hijos, y le toca también lidiar con el hecho de que su hermana es VIH seropositivo. Pero ella ha estado limpia desde hace varios años, ha dejado la calle y comenzó una carrera universitaria.

Su historia ilustra varios puntos de la forma en que ella enfrentó la violencia. Su carácter positivo, y la fe que tenía de que las cosas podían cambiar le sirvió para no pensar negativamente y realizar cambios en su vida. Expresó su capacidad de agencia en la decisión de compartir su historia con los niños y niñas con las mismas luchas, y más tarde participó en su comunidad. Ella también tuvo oportunidades de transformación y respondió a ellas. Sin estos apoyos positivos, Nina podría estar todavía en la calle.

Consideraciones para poder seguir adelante

De esta experiencia y de otras investigaciones surgen algunas reflexiones.

Lidiando con las complejidades de la participación

En primer lugar quiero comentar sobre el tema de la participación ya que tiene algunos aspectos que son problemáticos: ¿Cómo hacer para que los jóvenes tengan confianza en sí mismos y que sus voces sean más influyentes? El empoderamiento de los jóvenes no siempre ha sido recibido abiertamente por los adultos. Los jóvenes indígenas sintieron que su voz se devaluaba a menudo. Por ejemplo, en un estudio hecho en Canadá un miembro del Consejo de la Juventud comentó: “El componente de los jóvenes es un tema poco tratado. ¿Con qué frecuencia llega a ser el último en el programa?” En reconocimiento de esta realidad, un trabajador con jóvenes indígenas reflexionó: “Como líderes, nos encerramos en nosotros mismos. [Aunque] cuando los niños están gritando y gritando nos están diciendo algo [...] No le damos [a ellos] la oportunidad de luchar y dar para atrás” (Blanchet-Cohen, McMillan y Greenwood 2011).

Los jóvenes sienten que pueden desempeñar un papel crítico, pero los líderes no les dan necesariamente el espacio: “La agenda de la juventud ha caído en la parte inferior de la lista. Nuestros líderes no están, irónicamente, peleando unos contra otros. Nosotros los jóvenes trabajamos juntos [...] Tenemos que controlar el orden del día, marcando el ritmo, para aprender a trabajar juntos.” Cuando trabajamos con indígenas que han tenido experiencias de violencia, tenemos que tener en cuenta que estos pueden seguir heridos y estar en proceso de sanación.

Considerando este punto es como entenderemos mejor el lado negativo de la participación de los niños en la violencia. La participación de los niños puede tener repercusiones negativas, en las que los mismos niños contribuyen como actores en los actos del crimen y la violencia. Sabemos que la adhesión a las pandillas callejeras implicadas en la violencia armada sucede cuando el contexto personal ofrece pocas opciones para responder a los factores de riesgo que afectan la viabilidad de los medios de subsistencia, como la pobreza, la falta de acceso a la educación y los altos niveles de desempleo, el racismo y así sucesivamente.

Cuando hay violencia doméstica, abuso o negligencia en el hogar, los niños pueden satisfacer una necesidad de aliados mediante la participación en relaciones poco saludables y estilos de vida caracterizados como imprudentes y violentos. En la búsqueda de identidad y pertenencia, los jóvenes se unen a pandillas para sentir que son “parte” de algo.

¿Cómo pueden estas mismas necesidades satisfacerse a través de procesos que apoyan el bienestar de los jóvenes? Para asegurar un mejor futuro, es fundamental encontrar la

manera de apoyar las iniciativas de los jóvenes indígenas y garantizar que tengan voz y participación. De lo contrario, los fracasos de las intervenciones se seguirán acumulando y la violencia juvenil indígena continuará.

La investigación muestra que la participación juvenil requiere innovación, enfrentar los desafíos de la práctica normal de las estructuras de poder y posiblemente confrontar una resistencia de los adultos y las instituciones.

Tradicionalmente, los niños y jóvenes indígenas participaron en las actividades de la comunidad mediante la observación y participación en los asuntos de la familia y la comunidad (Blanchet-Cohen y Fernández 2003). Cada etapa del crecimiento se asoció con distintas funciones y responsabilidades que se proporcionaron a los niños y jóvenes con un sentido de pertenencia en su comunidad. La colonización y la modernidad han desplazado a los niños y jóvenes indígenas, y algunos han perdido su papel y su lugar en la sociedad. La actualización de la participación de los jóvenes indígenas requiere renovación y transformación. En Colombia y Canadá, por ejemplo, la adaptación a la realidad moderna ha dado lugar a los niños expresarse a través de nuevos medios de comunicación, y a reconsiderar las prácticas culturales no en consonancia con el espíritu de la Convención de los Derechos del Niño.

Trabajando con la cultura como un beneficio y un factor de protección

En la crítica de las prácticas y costumbres tradicionales, la cultura se identifica a menudo negativamente (Blanchet-Cohen 2009, IICRD 2004). Reconociendo que la cultura está en constante cambio y que los niños son los creadores de ese cambio, se sugiere que los programas de intervención sostenible provenagan de la construcción en los aspectos de la cultura que tienen un efecto protector de los niños, a la vez que se combaten las actitudes y prácticas culturales que promueven una cultura de la violencia.

Entendiendo las esferas de influencia en su contexto

Además, es necesario prestar atención a las esferas de influencia que pueden efectuar el cambio, porque la violencia contra los niños a menudo se origina en gran parte de la impotencia de los niños. Los padres y familiares son a menudo los abusadores o explotadores. Este fue uno de los hallazgos más sorprendentes del Estudio sobre la Violencia contra los niños (UN 2006), que la mayoría de los perpetradores de la violencia son personas que forman parte de la vida inmediata de los niños, y no un extraño de afuera. Por lo tanto, la escuela y el hogar son generalmente presentados como el lugar más seguro para los niños, sin embargo, es allí donde los niños experimentan en mayor proporción la violencia. Por lo tanto, puede no siempre ser del interés del niño el castigar severamente a los culpables.

Las estrategias deben considerar el fortalecimiento de la acción individual, la representación y la acción colectiva y reconocer que los niños y los adultos deben ser socios en la elaboración de soluciones adecuadas, conscientes de la evolución de sus capacidades. Colectivamente los jóvenes pueden llegar a ser más fuertes y eficaces para transmitir sus puntos de vista, pero ¿cómo y cuáles adultos juegan un papel de apoyo?

Conclusiones

Desafortunadamente, la protección ha estado dominada por un rescate del niño o de mentalidad de servicios sociales –en el cual los defensores envían a un niño a un lugar de recuperación o un centro de acogida, como si el niño pudiera ser arreglado (Bissell, Boyden, Cook y Myers 2007). Recuerde, Nina dice en su historia, que la enfermera de su escuela quería ayudarla enviándole a hacerse una prueba de VIH/ SIDA. Para los niños indígenas, los resultados han sido catastróficos, ya que a menudo ha significado la separación de los niños de su cultura, haciendo caso omiso de la cultura patrimonial. Muchos jóvenes crecen confundidos, en busca de su identidad y enojados lo cual contribuye a perpetuar el ciclo de violencia. Es muy importante invertir y poner un especial énfasis en la prevención.

Para concluir quiero resumir con tres líneas directrices que son las repuestas a la pregunta que se hizo al principio de este trabajo.

- 1) Las intervenciones deben ser de base empírica para reflejar nuestros conocimientos.
- 2) La acción de protección tiene que movilizar la comunidad y los bienes culturales.
- 3) La propia juventud debe participar como actor importante en su propia protección, y todas las intervenciones en sus vidas deben ser en parte responsables ante ellos y ellas.

Tenemos mucho trabajo que hacer de ahora en adelante, pero teniendo en cuenta esas orientaciones vamos a asegurarnos que estamos mejorando el bienestar de los jóvenes indígenas.

| Bibliografía |

- BISSELL SUSAN, BOYDEN JO, COOK PHILIP Y WILLIAM MYERS. 2007. *Rethinking Child Protection from a Rights Perspective*. Position paper, International Institute for Child Rights Development, Victoria.
- BLANCHET-COHEN NATASHA, MCMILLAN ZORA Y MARGO GREENWOOD. 2011. Indigenous youth engagement in Canada's health care, *Pimatisiwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health* 9(1): 87-111.
- BLANCHET-COHEN NATASHA. 2009. *Children, Violence and Agency: In and beyond the UN study on Violence Against Children*. Florence: UNICEF. Innocenti Working Paper IWP-2009-10.
- BLANCHET-COHEN NATASHA Y ALI FERNANDEZ. 2003. Women as generators of children's rights. The story of promoting Indigenous children's rights in Venezuela, *International Children's Rights Journal* 11(1): 33-49.
- BRENDTRO LARRY, BROKENLEG MARTIN Y STEVEN VAN BOCKERN. 1990. *Reclaiming Youth at Risk: Our hope for the future*. Bloomington: National Education Service.
- CHANDLER MICHAEL Y CHRISOPHER LALONDE. 1998. Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's First Nations, *Transcultural Psychiatry* 35 (2): 191-219.
- CHILD AND YOUTH OFFICER FOR BRITISH COLUMBIA. 2006. *Special Report: Sayt K'üülm Goot – Of One Heart – Preventing Aboriginal Youth Suicide Through Youth and Community Engagement*. Child and Youth Officer for British Columbia, Victoria.
- KORBIN JILL. 2003. Children, Childhoods and Violence, *Annual Review of Anthropology* 32: 431-446.

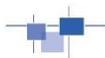
INTERNATIONAL INSTITUTE FOR CHILD RIGHTS AND DEVELOPMENT (IICRD). 2004. *Prevention of Violence against Indigenous Children. Proceedings of an international gathering*. IICRD and the Aboriginal Liaison Office, Victoria.

NATIONAL COLLABORATING CENTER FOR ABORIGINAL HEALTH (NCCAH). 2009. *The Second National Forum on Indigenous Social Determinants of Health*. Vancouver: University of British Columbia.

ROYAL COMMISSION ON ABORIGINAL PEOPLES. 1996. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples: Volume 4*. The Commission, Ottawa.

UNITED NATIONS (UN). 2006. *Estudio Sobre la Violencia contra los niños*. United Nations, Geneva

UNITED NATIONS CHILDREN'S FUND CANADA (UNICEF). 2009. *Aboriginal children's health: Leaving no child behind*. UNICEF Canada, Toronto.



5.2 “Y ahora estamos aquí, como niños encargados”. Experiencias de niños y niñas afrodescendientes ante la migración de los padres¹

CITLALI QUECHA REYNA

PROGRAMA UNIVERSITARIO MÉXICO NACIÓN MULTICULTURAL, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Los afrodescendientes de la Costa Chica de México. Antecedentes históricos

La llegada de los colonizadores españoles a lo que hoy conocemos como territorio mexicano, trajo consigo cambios significativos en materia demográfica. Esto tuvo como resultado la necesidad de incorporar mano de obra que sustituyera en las actividades económicas novohispanas las cuantiosas bajas entre los colonizados. Los seleccionados para cubrir este déficit poblacional fueron los africanos esclavos. Con la expansión colonial europea, la trata de esclavos constituyó un negocio próspero que servía como paliativo ante la insuficiencia de mano de obra en las colonias. Sin embargo, los embarques debían pasar por Europa para registrar las cargas y pagar el impuesto correspondiente. Dado lo elevado del costo de este tipo de transacciones, los comerciantes crearon la ruta directa de África hacia los principales puertos americanos (Martínez 2010: 28), de tal manera que los primeros africanos llegaron directamente del lejano continente.

Más adelante, otros esclavos arribaron con sus amos españoles en calidad de siervos o criados domésticos. La economía colonial española fundamentada principalmente en la minería, hizo necesario un mayor flujo de importación de mano de obra, la cual provenía tanto de España como de Portugal, así como de la región caribeña. De acuerdo a los estudios historiográficos, se tiene registrado el ingreso de alrededor de 200,000 africanos a la Nueva España (Velázquez 2006: 29).

Si bien la presencia de los esclavos se diversificó en los diferentes puntos geográficos del territorio novohispano, fueron cuatro las zonas donde su presencia fue más significativa: en la región del Golfo, con Veracruz como centro rector; en el norte y oeste de la ciudad de México; Puebla hacia la Costa del Pacífico (Acapulco) y, principalmente, la ciudad y el Valle de México (Davidson 1981: 81). La mano de obra de origen africano se instauró en los ingenios azucareros, la ganadería, obrajes, y agricultura de cacao, pero también como trabajadores urbanos en diferentes oficios como sastres, zapateros y pintores.

La estructura social ibérica, fundamentada en las diferencias sociales marcadamente desiguales, legitimó la compra de seres humanos considerados inferiores por sus diferencias culturales y fenotípicas. Sin embargo, desde los primeros años de la trata, los esclavos fueron considerados por la jerarquía eclesiástica como súbditos con alma católica, por tanto, buscaron los mecanismos jurídicos que permitieran cierto grado de “protección” a sus personas y formas de trabajo, con el ánimo de prevenir brotes de insurrección (Davidson 1981: 82). Esto trajo como resultado que los esclavos tuvieran la posibilidad de comprar su libertad, de acuerdo a lo estipulado en el código denominado “Las siete

¹ Esta presentación contiene algunos resultados de la investigación realizada para la obtención del grado de doctora en Antropología con el trabajo intitulado: *Cuando los padres se van*. Infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca.

partidas”,² de tal suerte que desde 1526 existía la posibilidad de adquirir la libertad mediante un pago al amo (Naveda 1993: 91). Otra manera de garantizar la liberación de su descendencia fue a través de la procreación de hijos de varones con mujeres indígenas y de mujeres con sus amos españoles (Martínez 1993: 147), de tal manera que ya desde el siglo XVI el proceso de mestizaje se había activado de manera significativa (Cárdenas 2007: 31).

Otra forma de obtener la libertad fue a través del cimarronaje.³ Este hecho tuvo diferentes expresiones a lo largo de los territorios colonizados en las Américas. La Nueva España no fue la excepción, se tiene registro de la primera insurrección en 1537, aunque se reconoce el levantamiento encabezado en 1609 por Yanga en Veracruz, como el más emblemático, mismo que concluyó en la conformación de San Lorenzo de los Negros (Davidson 1981, Lienhard 2008).

En este contexto, llegaron algunos cimarrones a la región de la Costa Chica, quienes huían de los ingenios azucareros de Atlixco, Puebla y de las haciendas de Huatulco, Oaxaca. Desde el siglo XVI se tiene registro de la presencia de afrodescendientes en la zona, quienes llegaron con la instauración de haciendas ganaderas en calidad de capataces y vaqueros, pero también como arrieros, pescadores y trabajadores en los trapiches de caña (Aguirre 1940, Moedano 1986). El puerto de Acapulco constituyó una puerta de entrada muy importante para el arribo de africanos a la región, quienes ingresaban por la vía de Manila (Velázquez y Correa 2007: 24).

Para esta época la presencia de población afrodescendiente en la Costa Chica era común. Los diferentes estudios sobre su llegada a estas tierras, además de ubicarlos como trabajadores o cimarrones, también nos hablan de aquellos que llegaron como desertores de las vigías marítimas de Acapulco (Motta 2007, Pavía y Pavía 2007, Campos 1999). Aunque también, la tradición oral de los pueblos afrodescendientes señala “el mito” de la llegada de los primeros negros por naufragios de barcos, como el Golden Gate (Machuca 2008: 194).

El desarrollo de las haciendas ganaderas en la región de la Costa Chica derivó en el establecimiento de asentamientos de africanos esclavos en los espacios otrora indígenas, ello motivó la salida de éstos últimos hacia la parte serrana, sentando el precedente de una relación asimétrica entre ellos. Los negros representaban para los indígenas “el brazo del dominador español para ejercer la violencia” (Campos 1999: 172), aunque este “brazo” era también un súbdito de los colonizadores.

Hoy día, la región de la Costa Chica de Oaxaca integra diversas comunidades de población afrodescendiente e indígena. A pesar de las difíciles relaciones interétnicas presentes en la

² “Este código se ejerció durante todo el periodo en que la esclavitud existió en la Nueva España y fue la base de las leyes relacionadas con la esclavitud que se aplicaron en las posesiones españolas. En ellas se delineaba el conjunto de obligaciones del propietario para su esclavo. Su existencia se explica como una justificación y normatividad a la inhumanidad de la esclavitud. La intención era mediar entre el ‘amo’ y el esclavo” (Naveda 1993: 89).

³ El cimarronaje fue un proceso que implicaba huir de las haciendas, en grupos o individualmente. En algunos casos los esclavos incendiaban las haciendas y se daba muerte a los amos blancos. Los cimarrones se refugiaban en “paleques”, lejos de los esclavistas y en lugares agrestes. Para profundizar sobre ello, véase Naveda 1993: 90-99.

región, dadas las asimetrías económicas y sociales imperantes entre los sectores que habitan en la región, los vínculos económicos, y en algunos casos parentales y religiosos son comunes.

La Costa Chica de Oaxaca. Dinámica contemporánea

Lo que conocemos actualmente como la región de la Costa Chica es el corredor que comprende los puertos de Acapulco y Huatulco. Los municipios en Oaxaca que cuentan con población afrodescendiente son: San Pedro Tututepec, Santiago Jamiltepec, Santa María Huazolotitlán, Pinotepa Nacional, Santiago Tapextla, Santo Domingo Armenta, San José Estancia Grande, Santa María Cortijos, Santiago Llano Grande, Mártires de Tacubaya y San Juan Bautista lo de Soto. Sin embargo, cabe mencionar que no existen cifras oficiales que nos den cuenta de exactamente cuánta población afrodescendiente existe actualmente en esta zona.

En términos generales, la población afrodescendiente asentada en la Costa Chica tiene como actividades productivas principales la agricultura, la ganadería y la pesca. El comercio es asimismo un motor económico de primer orden que permite desarrollar a las familias distintas formas de subsistencia. Podemos encontrar pequeños comercios como tiendas de abarrotes, tortillerías, expendios de combustibles y artículos de pesca, así como la venta de alimentos y frutos de temporada. En algunos casos, algunas personas se dedican a la venta de pescado salado en diferentes localidades de la región mixteca. Otros más cercanos al mar, se dedican también a la venta de mariscos los fines de semana en restaurantes localizados a lo largo de la franja costera.

A partir de la década de los noventa, la migración hacia Estados Unidos ha cobrado un papel preponderante para la economía de la región. Si bien desde años anteriores ya se registraba la salida de pobladores afrodescendientes hacia otros puntos de la República Mexicana, las migraciones internacionales no eran tan numerosas. Es en la coyuntura de la crisis económica y el azote de desastres naturales a mediados de 1990, cuando comienzan a integrarse flujos considerables de migrantes hacia Estados Unidos.

Ahora observamos los cambios que la migración internacional ha generado en las poblaciones y su dinámica social, por ejemplo, los casos de los jóvenes “cholos” que sí han migrado y el problema de adicciones en las localidades (Quiroz 2009); o las implicaciones que tiene para los niños el hecho de no poder migrar con sus padres (Quecha 2011) y las modificaciones que una situación de esta naturaleza puede significar para la vida cotidiana de las familias. A partir de la migración a EU podemos observar en esta zona, diversos procesos que paulatinamente modifican el entramado de relaciones sociales que dinamizan la estructura socio-organizativa de los afrodescendientes. Se presenta a continuación el caso específico de la localidad de Corralero, perteneciente al municipio de Pinotepa Nacional, y de los niños encargados.

Corralero y los niños que se quedan

La migración de habitantes de Corralero hacia los Estados Unidos inició a fines de los ochenta del siglo pasado, teniendo como principales lugares de destino: California, Atlanta y Carolina del Norte y del Sur. Actualmente se ha diversificado hacia otros puntos geográficos como Utah, Nueva York y Washington. Los primeros en partir fueron los varones, solteros y casados. El motivo principal para partir era juntar dinero para la construcción de inmuebles.

En una segunda etapa, las mujeres también migran, tanto solteras como casadas. Éstas últimas por reunificación familiar, las primeras, apoyadas en redes de amigas y sin notificar a la familia en la mayoría de los casos. En un tercer momento migran parejas con hijos, éstos últimos se quedan bajo la tutela de los abuelos y tíos, principalmente maternos. Por ser la de la Costa Chica una migración “internacional reciente” los pequeños no migran a gran escala como en otros estados de la república mexicana, donde se considera existe una “cultura de la migración”, como podría ser en el caso del Bajío, con estados como Michoacán o Guanajuato. Al quedarse los niños sin sus padres, se les conoce como “niños encargados”.

Mariana (9 años): Los niños estamos solos, no solos de no conocer a nadie, estamos solos porque no tenemos mamá, bueno sí tenemos, pero no está, que es igual. A veces pienso que mi mamá también está sola, pero quien sabe, a lo mejor igual que yo se pone triste a veces. Pero no nomás yo estoy así, habemos un montón de chamaquitos así, es que no sé como decirle, estamos solos pero vivimos con los abuelitos, ¿usted si tiene mamá?

La migración de los padres coloca a los niños y adolescentes ante una situación que demanda de ellos una gran capacidad de adaptación ante los numerosos cambios que se presentan, “la tipología de estos cambios es numerosa y variada, y se refiere, entre otras cosas, a aprender a vivir sin las figuras de mayor apego y confianza, a la aceptación de nuevas estructuras familiares, al desempeño de nuevos roles y responsabilidades dentro de la familia, y cambios meramente contextuales, como de residencia, colegio, etcétera” (Gaitán *et al.* 2008: 75).

Entre algunos de los cambios importantes que deben enfrentar estos pequeños es el cambio de residencia, conformando lo que autores como Mercedes González de la Rocha han denominado “hogares dona”, los cuales se definen como aquellos que transitan por una fase de dispersión, donde se pueden presentar diferentes desequilibrios debido a la ausencia de la generación intermedia que en teoría funge como la generación proveedora. En ocasiones, en los *hogares dona* como estrategia de sobrevivencia se incorpora a un nuevo miembro, generalmente un niño o niña, esto puede significar una estrategia de largo plazo que garantice la existencia de un trabajador en un momento ulterior de la vida en el hogar (González de la Rocha 2004, Triano 2006).

A continuación presentamos un par de testimonios de dos niños que viven con sus abuelos:

Carlos (12 años): Pues yo me he criado con mis abuelitos. Luego se enojan conmigo cuando estoy de travieso, pero también me compran cosas y me cuidan cuando me enfermo. Como que ya me hice a su modo, quien sabe si voy a ser igual cuando mis papás regresen.

Lucía (12 años): Es que es el destino de los niños, unos están con papás, a otros nos dejan aquí, es la suerte de cada uno. Esta es mi suerte, estar aquí encargada, ya qué.

El hecho cambiar de casa también incide en la figura de autoridad que los niños habrán de respetar y obedecer, situación que no está exenta de crear conflictos al no establecerse claramente qué papel fungirán los abuelos y/o tíos, ya que en ocasiones, las órdenes, permisos y castigos son diferentes, creando confusión entre los pequeños.

Un cambio importante para las niñas, sobre todo aquellas que tienen hermanos, es ser “niñas-madre”. José Cueli señala que las niñas madre son aquellas en quienes ha sido delegada, implícita y a veces explícitamente, la autoridad. La delegación de este papel va dirigida desde el principio a las mujeres (Cueli 1980: 48-49).

Lourdes (12 años): A mí ya me tocó ser mamá sin querer, y las cosas que aprendí algunas me las dijo mi mamá hace cinco años que se fue, otras las aprendí de mi abuelita. Pero yo creo que yo le estoy dando más atención a mis hermanos que la que a mí me dieron, a mí casi no me escuchaba mi abuelita cuando estaba triste, por eso las cosas que me faltaron a mí, las estoy haciendo con mis hermanos, sobre todo con la chiquita, que luego es la que sufre más.

Otro cambio importante es que las niñas se integran a la estructura de parentesco ritual, siendo madrinas desde pequeñas, principalmente de festividades como XV años, bautizos o salidas de kinder.

Gloria (13 años): Yo nada más tengo tres comadres, pero todas son de Cuarenta Días,⁴ a veces les voy ayudar a cuidar a los niños, o me los traen de visita, los niños ya me conocen, el más grande tiene tres años y ya me dice “madrina Goya”. Los otros dos están más bebés, todavía no hablan. Sin puros niños, me gustaría ser madrina de una niña, a ver si ya pronto.

En el caso de los niños, ellos no se integran a la estructura de parentesco ritual hasta el momento, dado que la generación de dichos lazos parentales son exclusivamente femeninos.

Un cambio importante para los varones, es el manejo de la violencia. Ante la ausencia de los padres, los niños deben “defenderse”. Las agresiones físicas y verbales generan entre los niños el *carácter* y la fortaleza necesarios que caracterizan los roles de los varones, quienes deben demostrar que no son débiles y cuentan con la fortaleza suficiente para enfrentar las dificultades que se le presenten, manifestando así su “hombría”.

Roberto (8 años): Nos pegamos porque somos hombres, las niñas no se pegan mucho, son lloronas, nomás les haces así en la espalda o le jalas tantito el cabello y ya llora. Entre los niños no, si te pegan, tú pegas, porque eres hombre, más cuando no están tus papás, porque saben que nadie te va defender, así que si no pegas, y nomás chillas, eres niña, y peor, niña sin papás.

Para ambos géneros, cuando sus padres se van, la integración a las actividades domésticas y laborales es ineludible, hecho que les genera márgenes de autonomía que a decir de ellos mismos, sus congéneres no tienen.

Emmanuel (8 años): ¡Ah sí! Yo también ya puedo hacer otras cosas, por ejemplo, voy a comprar tortillas, me gusta porque me voy en la bici; también ya sé prender la estufa y darle de comer a los animales. Mi abuelo también ya me enseñó a pescar, lo que todavía no sé es limpiar el pescado, pero yo creo que mi abuelita pronto me va enseñar, o quién sabe, como tiene que ir a la palapa, pues luego ni tiempo tiene. Pero está bien porque así nos

⁴ Este tipo de madrinazgo se celebra cuando termina el periodo de cuarentena de las mujeres. Se celebra que el bebé y la madre han superado este periodo considerado “riesgoso”.

enseñamos también solos a cuidarnos, cuando sea más grande ya no me va dar trabajo hacer más cosas, porque ya sé más que los otros chamaquitos, aunque critiquen.

Iris (12 años): Bueno, cuando se van los papás, tiene una como hija mayor que trabajar, aquí en la casa o con los abuelos, aunque uno no quiera. Pero yo sí voy a vender con mi abuela, y ya sé hacer tamales. Ya saco mi dinero y así aprendo a comprar y no estar de gasta-lona.

Reflexión final

La migración internacional ha traído consigo cambios significativos en la estructura familiar de los afrodescendientes de la Costa Chica. La vida cotidiana de los niños y niñas no migrantes, se ve sumamente afectada ante la ausencia de sus padres. En virtud de esta situación, los pequeños aprenden a manejar sus emociones, los estigmas que a veces se generan en torno a ellos, así como la aceptación y rechazo de otros niños. Analizar este tipo de circunstancias nos permite conocer la capacidad de agencia de los niños para crear estrategias que les permite hacer llevadera la vida, así como las significaciones que otorgan a su realidad.

Las modificaciones en el estilo de vida aquí esgrimidas, son apenas un botón de muestra de la forma en que se desarrollan las actividades de un grupo de niños en particular. Los cambios de acuerdo a los roles de género son un aspecto importante a considerar, ya que la generación de los abuelos, transmite las pautas culturales que permiten la reproducción de la cultura y sus formas socio-organizativas; situación que no está exenta de adecuaciones, como el caso de las niñas madrinas o la manera en que tanto mujeres como varones deben adquirir habilidades para el trabajo. Este caso nos permite conocer una experiencia entre las múltiples que pueden existir en torno a la migración en diferentes sociedades. Particularmente acercarnos a la población afrodescendiente contemporánea en una región de México, nos permite vislumbrar los retos de la diversidad en tiempos de globalización y las formas de encontrar alternativas de solución ante escenarios específicos.

| Bibliografía |

AGUIRRE GONZALO. 1940. *La población negra de México*. México: Frente Cultural.

CAMPOS LUIS EUGENIO. 1999. Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca, in Miguel Bartolomé y Alicia Barabás (Eds.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías, Vol. II*. México: INI-INAH.

CÁRDENAS LUZ ALEJANDRA. 2007. La hechicería, vida cotidiana y mecanismo sacrificial, in María Elisa Velázquez y Ethel Correa (Eds.), *Africanos y Afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Diario de Campo*: 30-39. Suplemento del Boletín Diario de Campo, Marzo-Abril. México: CONACULTA-INAH.

CUELI JOSÉ. 1980. *Dinámica del marginado 1. Teoría psicosocial del marginado*. México: Alhambra Mexicana.

DAVIDSON DAVID. 1981. El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650, in Richard Price (Ed.), *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. México: Siglo XXI.

- GAITÁN LOURDES, MÓNICA DÍAZ, RICARDO SANDOVAL, RENÉ UNDA, SEBASTIÁN GRANDA Y DANIEL LLANOS. 2008. *Los niños como actores en los procesos migratorios. Implicaciones para los proyectos de cooperación*. Madrid: Gráficas Almeida.
- GONZÁLEZ DE LA ROCHA MERCEDES. 1994. *The Resources of Poverty: Women and Survival in a Mexican City*. Oxford: Balckwell.
- LIENHARD MARTIN. 2008. *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- MACHUCA ANTONIO. 2008. Nuevos factores que intervienen en la configuración de la identidad en la región de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, in Alicia Castellanos (Ed.), *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*, México: UAM-I.
- MARTÍNEZ LUZ MARÍA. 2010. *Afroamérica. La tercera raíz*. CONACULTA/Gobierno del Estado de Veracruz, Veracruz.
- MOEDANO GABRIEL. 1986. Notas etnohistóricas sobre la población negra de la Costa Chica, in *Arqueología y Etnohistoria del estado de Guerrero*. México: INAH-Gobierno del estado de Guerrero.
- MOTTA ARTURO. 2007. Las vigías marítimas de los milicianos pardos de la Costa Chica Oaxaqueña y el “engreimiento” de su calidad; último tercio del siglo XVIII, in María Elisa Velázquez y Ethel Correa (Eds.), *Africanos y Afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Diario de Campo: 58-79*. Suplemento del Boletín Diario de Campo, Marzo-Abril. México: CONACULTA-INAH.
- NAVEDA ADRIANA. 1993. Mecanismos para la compra de libertad de esclavos, in Luz María Martínez y Juan Carlos Reyes (Eds.), *III Encuentro de Afromexicanistas*. Colima: CNCA-Gobierno del estado de Colima.
- PAVÍA EDGAR Y MARÍA TERESA PAVÍA. 2007. Pardos en Acapulco: Siglo XVIII, in María Elisa Velázquez y Ethel Correa (Eds.), *Africanos y Afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Diario de Campo: 40-47*. Suplemento del Boletín Diario de Campo, Marzo-Abril. México: CONACULTA-INAH.
- QUECHA CITLALI. 2011. *Cuando los padres se van. Infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca*. Tesis de doctorado (Antropología), UNAM, México.
- QUIROZ HAYDÉE. 2009. Juventud y migración en la Costa Chica, in *Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de Guerrero, Tomo 1*. México: PUMC/UNAM-Secretaría de Asuntos Indígenas de Guerrero.
- TRIANO MANUEL. 2006. Reciprocidad diferida en el tiempo: Análisis de los recursos de los hogares dona y envejecidos, in Mercedes González de la Rocha, (Ed.), *Procesos domésticos y vulnerabilidad. Perspectivas antropológicas de los hogares con Oportunidades: 277-342*. México: CIESAS/OPORTUNIDADES.
- VELÁZQUEZ MARÍA ELISA Y ETHEL CORREA. 2007. Negros, morenos y chinos en Acapulco colonial: diversidad cultural y perspectivas de análisis”, in María Elisa Velázquez y Ethel Correa (Eds.), *Africanos y Afrodescendientes en Acapulco y la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Diario de Campo: 22-29*. Suplemento del Boletín Diario de Campo, Marzo-Abril. México: CONACULTA-INAH.
- VELÁZQUEZ MARÍA ELISA Y ETHEL CORREA. 2006. *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: INAH.

5.3 Aprendices activos: las niñas y los niños indígenas a través y a pesar de la educación indígena

CLAUDIA MORALES RAMÍREZ

DOCTORANTE EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL, UNIVERSITÉ LAVAL

En México se han propuesto distintos enfoques teóricos así como políticas sociales de Estado para tratar a los grupos indígenas que en la actualidad está conformado por 15.7 millones de personas que se consideran indígenas –de 3 años y más– de los cuales 6.6 millones son hablantes de alguna lengua indígena, 9.1 millones no hablan lenguas indígenas y 400 mil hablantes de alguna lengua indígena no se consideran como tales (INEGI 2010); convirtiéndose en un reto y desafío que la nación debía resolver mediante políticas del Estado mexicano pos-revolucionario, y en donde la antropología ha tenido una fuerte influencia.

En este ensayo se hará un recorrido por las políticas educativas de la Secretaría de Educación Pública (SEP) dirigidas a los pueblos indígenas, señalando los principales enfoques que las han guiado desde la educación bilingüe bicultural hasta la atención a las diversidades culturales y lingüísticas.

La educación indígena institucionalizada

La historia de la educación indígena institucionalizada en México ha transitado del olvido hasta el reconocimiento de la diversidad lingüística y cultural de los indígenas, según lo expresado en las políticas educativas. Por ello, lejos de configurar un discurso coherente desde su instauración hasta la actualidad, las políticas educativas para los indígenas se han definido al interior de un campo caracterizado por contrastes, continuidades, traslapes, contradicciones y rupturas, como muy bien lo marca María Bertely (2005).

La institucionalización del indigenismo en el plano educativo se inició con la creación de la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena, que empezó a funcionar con promotores culturales y maestros bilingües extraídos de las propias comunidades, pero sin formación como profesores (López 1989). El principal criterio de selección era que hablaran alguna lengua indígena. El magisterio indígena tuvo que enfrentar que su condición bilingüe provocaba su desvalorización en el resto de maestros, quienes decidían optar por dos vías: negar su indianidad o reivindicar la defensa de sus lenguas y culturas. De esta manera las organizaciones indígenas se empezaron a proliferar, exigiendo mayores espacios de participación (Oehmichen 2003: 80-81).

En la historia de la educación dirigida a la población indígena especial mención merece el tratamiento que se les ha dado a las lenguas indígenas, pues éstas son consideradas como un elemento fundamental para la definición de la población indígena; por lo que está en el centro del debate. El recorrido histórico de la educación indígena en México es muy interesante además de aleccionador, pues ella se ha caracterizado por dos grandes ejes: la construcción de modelos de incorporación a la sociedad más amplia, fundamentalmente sustentados en la castellanización; y, la necesidad de contar con personal formado en el mínimo necesario para la enseñanza del español, cuyo eje ha sido preponderantemente el traslado lingüístico. En los últimos años, vivimos un repunte de los temas ligados a la diversidad, el multiculturalismo y plurilingüismo, en muchos casos como algo novedoso, sin

embargo lo que tenemos es un conjunto de políticas inconexas, desarticuladas y sobre todo con poca claridad respecto a su contenido, objetivos y ventajas posibles (Mondragón, 2011).

El último capítulo en esta historia puede ubicarse en la aprobación de modificaciones al artículo 4o y 2o de la Constitución y las subsecuentes aprobaciones de la Ley General de Derechos Lingüísticos de Pueblos Indígenas y la creación, en el 2003, del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). Mientras que en la educación, la aparición de textos en lenguas indígenas, la alfabetización de personas de 15 años o más en sus lenguas maternas, así como temas de capacitación y formación inicial de docentes y profesionistas en universidades y licenciaturas interculturales, la disposición de recursos didácticos monolingües y plurilingües, son sin duda ejemplos claros de componentes que permiten identificar una intervención directa y con ello de la existencia de una incipiente política lingüística. Sin embargo, todo ello no permite identificarla de forma clara, al no saber, por ejemplo, con precisión cuántas lenguas se hablan en México y sobre todo cuántos hablantes tiene cada una (Mondragón 2011).

Si bien se ha avanzado en la clasificación y documentación de las lenguas que se hablan en México –11 familias, 68 lenguas y 364 variantes– (INALI 2008), no basta con que se disponga de instituciones específicas dedicadas a su atención, si no logra impactarse y modificar con ello un conjunto de parámetros en otras instituciones. Aquí se señala únicamente el hecho de que las instituciones de que disponemos, generan programas, líneas de acción y diferentes iniciativas en las que se descubren aisladas e inconexas –y no sólo en lo que a lenguas indígenas se refiere. No logran articular acciones conjuntas con suficiente aliento para conformar una política ni indígena ni lingüística efectiva.

En este marco de contradicciones se crea la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) en 1978,¹ como parte de la estructura de la SEP, desde entonces el área del gobierno federal a cargo de la educación indígena normativa y operativamente hasta 1994, pues con el proceso de federalización la responsabilidad operativa pasó a depender de los gobiernos estatales, quedando a cargo sólo de la responsabilidad normativa.

Con la aparición de la DGEI se llega al fin del monopolio que durante décadas ejerció el Instituto Nacional Indigenista (INI²) en las políticas dirigidas a la población indígena, entregándole prácticamente todas las funciones educativas a la naciente DGEI, a quien transfiere las facultades para la educación preescolar, primaria y la formación de maestros –a través de las escuelas normales– (Oehmiche 2003); la única función que se le quedó y que funciona hasta la actualidad es la relacionada con los albergues escolares (en la infraestructura) que en el caso de que funcionen en la modalidad de escuela-albergue, coordinan las funciones con la DGEI.

La DGEI quedó a cargo de la formación de promotores bilingües, quienes desde 1963 eran contratados con sólo demostrar que habían terminado la educación secundaria o incluso con la primaria y es sólo hasta 1993 que se exigió el bachillerato pedagógico como requerimiento mínimo para acceder a la docencia indígena (Salmerón y Porras, 2010). La DGEI, en sus inicios, ofreció la educación primaria únicamente, pues en México la obligatoriedad educativa del nivel primario estuvo instaurada desde el imperio de Maximiliano, la secundaria se hizo

¹ Diario Oficial de la Federación, 11 de septiembre de 1978.

² Actualmente Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

obligatoria en 1993 y el preescolar en 2004; los tres niveles conforman lo que se denomina educación básica. La educación indígena actualmente sólo se refiere a la educación inicial (no escolarizada) preescolar y primaria (Ley General de Educación).

La educación bilingüe y bicultural

La SEP cambió paulatinamente su política educativa hacia los pueblos indígenas, que hasta ese momento había sido la castellanización directa a los niños y adultos indígenas. Se empieza a hablar de una educación bilingüe, pues a partir del tercer grado se pasaba a la enseñanza del español como segunda lengua y a la enseñanza de los demás contenidos de la educación elemental.

Según las bases generales de la educación indígena, la propuesta bilingüe pretendía: estimular un bilingüismo coordinado que igualara el valor de las lenguas indígenas y el español, además de promover el uso de las primeras para estimular la horizontalidad y el intercambio cultural recíproco. Se diseñaron algunas estrategias de planeación idiomática que buscaban fortalecer tanto el sentimiento de pertenencia étnica, a través de la revitalización de las lenguas indígenas, como la integración geográfica y política del país por medio del dominio general del español. A partir de este modelo educativo se insistió en la necesidad de enseñar en lengua materna (reconociendo que ésta puede ser indígena o español) para acceder después a una segunda lengua. Se inició el estudio de la enseñanza del español como segunda lengua. Todas estas acciones realizadas en el marco del modelo bilingüe bicultural implantado por la DGEI.

Bajo la política del reconocimiento de la pluriculturalidad en México, el modelo educativo bilingüe bicultural pretendía asegurar aprendizajes escolares significativos dando prioridad a los contenidos étnicos por encima de los nacionales (calificados occidentalizantes y mestizos). El modelo bicultural de la DGEI estaba basado en un enfoque dicotómico de la sociedad: por un lado, la sociedad mestiza y por el otro la sociedad indígena; cada uno de estos bloques era visto como homogéneo. La propuesta de esta educación pretendía descolonizar, revalorizar, resistir, rescatar y preservar la identidad étnica en contra de la cultura occidental (Bertely 2005).

En 1979, se produjo el *Plan nacional para la instrumentación de la educación indígena bilingüe-bicultural*. Este documento presenta una visión mucho más clara y ordenada de lo que se concebía como alternativa indígena para la educación, siendo presentado al presidente José López Portillo (de 1976 a 1982) y más tarde (1982) fue publicada una versión abreviada con el título *El proyecto educativo de los grupos étnicos mexicanos*. El Plan nacional fue nuevamente presentado en diciembre del mismo año al candidato a la presidencia de la República Miguel de la Madrid Hurtado (presidente de 1982-1988). La SEP se impuso en los Programas y metas del sector educativo para el periodo 1979-1982: asegurar la primaria completa a todos los niños, así como, castellanizar y proporcionar la primaria bilingüe a la población indígena. Sin embargo, entre 1979 y 1983 continuó vigente la aplicación del programa educativo nacional en español, por lo que la educación bilingüe-bicultural sólo se diferenciaba de la general en cuanto a que era atendida por *personal bilingüe* (Salmerón y Porras 2010: 519).

La defensa y la preservación de la cultura propia, como alternativa política frente a un proyecto nacional excluyente, resultaron paradójicas, pues el modelo educativo bicultural tendía hacia un etnocentrismo (al cual criticaba) al revés, que pretendía excluir de la escuela

los contenidos “ajenos” –no indígenas. Los diseñadores de las primeras propuestas biculturales partieron de la idea de que la sociedad hispano-hablante y la cultura occidental amenazaban a las sociedades tradicionales indígenas, definidas como culturas propias. Este modelo bicultural contenía una visión idílica de la comunidad indígena, rural, armónica, solidaria, opuesta al progreso, la civilización y la vida urbana, vista como conflictiva e individualista. De esta manera, las propuestas curriculares dirigidas a la formación de maestros indígenas –como las desarrolladas por la Universidad Pedagógica Nacional (UPN)– dieron forma a estos marcos explicativos y defendieron la necesidad de establecer escuelas normales y posgrados indígenas centrados en la resistencia cultural, que derivaron en la creación de Normales Indígenas y en Universidades Interculturales Bilingües (Bertely 2005).

Es importante destacar la formación docente en el caso indígena (DGEI 1986) pues la institución nacional encargada de su formación, las escuelas normales, no egresan personal que hable alguna lengua indígena, y/o aquellos que eran normalistas y que hablaban alguna lengua indígena no desean adscribirse a ese servicio por las condiciones de marginación, difícil acceso y aislamiento en que se encuentran las localidades indígenas, además del bajo prestigio que tiene ese tipo educativo. Por ello, para atender las necesidades pedagógicas de los nuevos maestros indígenas fue necesaria su actualización y capacitación. Normativamente, desde 1984 se estableció el curso de *Inducción a la docencia* (DGEI 1987), como el único espacio pedagógico que en 120 días habilita a jóvenes egresados de secundaria o de bachilleratos, hablantes de lengua indígena, como promotores o profesores bilingües.

Los docentes indígenas además de su escasa formación inicial, enfrentan otros problemas como es el escaso apoyo en cuanto a materiales didácticos como libros de texto o cuadernos de trabajo, guías, literatura o textos libres en lengua indígena. Ellos, además de utilizar los materiales nacionales (Planes y programas de estudio, libros de texto gratuitos para la educación general y materiales adicionales), manejan los programas y proyectos específicos de educación indígenas (Salmerón y Porras 2010: 519).

Actualmente la educación a la población indígena es atendida por otras instituciones además de la DGEI. En 1971 se creó el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) como órgano descentralizado de la SEP, destinado a educar a las comunidades más pobres, marginadas y alejadas del país. Éste atiende a las poblaciones rurales de 100 hasta 500 habitantes, donde no existe escuela ni la posibilidad de que los maestros lleguen y se establezcan en ella. Esta instancia creó, en 1996, la Modalidad de Atención Educativa a la Población Indígena (MAEPI),³ dedicada a recuperar la cultura y las lenguas autóctonas.

En el 2001 se creó la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB), como una instancia de la SEP, que plantea la educación intercultural para toda la población y la educación culturalmente pertinente para los indígenas. Sin embargo, el nuevo organismo terminó por duplicar algunas de las funciones que le correspondían desarrollar a la DGEI, por lo que en el Reglamento Interior de la SEP del 21 de enero de 2005, se aclararon las atribuciones de cada una de las instancias. La institución procuró educación intercultural y bilingüe en todos los niveles educativos y desarrolló una educación intercultural para todos (Schmelkes 2005).

³ Llamado anteriormente Proyecto de Atención Educativa a la Población Indígena (PAEPI).

Educación intercultural bilingüe

A partir de 1982, el presidente Miguel de la Madrid Hurtado (del periodo de 1982-1988), da un viraje hacia el concepto de “calidad”, aunque simultáneamente se empieza a dar una disminución del presupuesto. Esta tendencia en educación se dirige a la institucionalización del proceso de descentralización de la educación básica (que en México incluye los niveles de educación preescolar, primaria y secundaria obligatoriamente e inicial como complementaria o extraescolar), que formalmente llegó a su mayor expresión en 1992 (durante el gobierno del presidente de Carlos Salinas de Gortari: 1988-1994) se realizaron profundas reformas a la Constitución mexicana en materia educativa. Las principales modificaciones fueron a los artículos Tercero y Cuarto. Los cambios al artículo Tercero (referente al ámbito educativo) iniciaron una etapa de la modernización, para la cual se elaboró el “Acuerdo Nacional para la Modernización de la Educación Básica”, suscrito el 18 de mayo de 1992 (Díaz, 2003: 53). En el artículo Cuarto (que en la actualidad es el artículo 2º), se definió a México como multicultural y plurilingüe, que implica un cambio trascendental en un país que durante años pretendió construir la unidad nacional por la vía de la homogeneización cultural.

Producto de estas modificaciones y de las presiones sociales originadas en México con la incursión del movimiento zapatista (iniciado en 1994), en 1997 la DGEI cambió su modelo educativo: pasó de la educación bilingüe bicultural a la intercultural bilingüe, con la intención de superar la visión dualista (indígenas/no indígenas), reconociendo que la sociedad mestiza y la indígena no son bloques homogéneos. Se transitó de la utilización de un modelo educativo, basado en contenidos étnicos a la propuesta de lineamientos generales, con la intención de que en cada contexto regional se elaborara el propio modelo educativo, por tanto ya no se trataba de contar con un solo modelo nacional, sino de tantos modelos como sociedades indígenas existentes en el país, como se puede ver en el documento *Hacia un modelo de educación intercultural bilingüe para niñas y niños indígenas* (DGEI 1998).

El concepto de interculturalidad, que hoy es apreciado en diversos ámbitos como equivalente al de educación indígena, se describía más que una herramienta pedagógica o didáctica, como el enfoque adoptado para modificar las formas de relación que se establecen en la acción educativa como alternativa para superar los enfoques homogeneizadores y evitar la exclusión (Muñoz 2004).

En los gobiernos de Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000) y de Vicente Fox Quezada (2000-2006), se observa una continuidad con programas y proyectos específicos. Es en el gobierno del presidente Felipe Calderón Hinojosa (2006-actualidad), cuando se dan las transformaciones más significativas con la Alianza por la Calidad de la Educación (ACE) signada entre el gobierno del Estado y el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), y posteriormente se instaura en 2009⁴ la denominada Reforma Integral de la Educación Básica (RIEB), aunque se firma el acuerdo de integración (592) de la educación básica hasta el 19 de agosto de 2011.

En el acuerdo 592 la DGEI logra posicionar los temas de la diversidad social, cultural, étnica y lingüística como componente expreso de la curricula nacional; demanda histórica en la

⁴ Se inició en 2004 con la Reforma de Educación Preescolar y en 2006 en la Educación Secundaria.

educación indígena. De esta manera se abandona paulatinamente el concepto de interculturalidad para darle paso al de atención a las diversidades, con el impulso de los marcos y los parámetros curriculares como ejes rectores de la educación indígena.

A modo de reflexión: alternativas en el aula

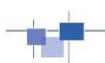
El recorrido histórico sobre la educación indígena ha mostrado que las políticas han influenciado pero no han sido determinantes. Si la política integracionista hubiera sido exitosa, las diferencias culturales y lingüísticas habrían sido borradas. Por fortuna, en el salón de clase los alumnos manejan conocimientos culturales que han adquirido por ser miembros de grupos socioculturales particulares, aunque pocas veces estos conocimientos son reconocidos por los docentes como tales y menos son utilizados.

Si bien la antropología jugó un rol central en la definición de las políticas educativas en los primeros años de la conformación del Estado mexicano, cuando el indigenismo integrativo demostró ser un fracaso, la disciplina rompió sus lazos con estas propuestas y los sujetos de estudio se diversificaron (Oehmichen 2003: 78). En la actualidad se registra un aumento sustantivo en las investigaciones sobre temas de la diversidad, la multiculturalidad, interculturalidad. Estos trabajos discuten la operación de una currícula intercultural, aspectos teóricos, políticas educativas y sociales y aspectos etnográficos en las aulas, este último tema indispensable para destacar el papel activo de las niñas y los niños indígenas como aprendices activos, como generadores de sus propias estrategias para los aprendizajes dentro y fuera del aula. Hay que mencionar –entre muchos otros– los múltiples trabajos de Sylvia Schmelkes, María Bertely Busquets, Ernesto Díaz Couder, Elba Gigante, Héctor Muñoz Cruz, Rosanna Podestá, Elsie Rockwell, Ruth Paradise, Barbara Rogoff, Lourdes de León, Gisela Salinas Sánchez y Sonia Comboni.

| Bibliografía |

- BERTELY M. 1998. Panorama histórico de la educación para los indígenas en México, *in* Pablo Latapí (Ed.), *Un siglo de educación en México*: 74-110. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica México.
- DE LEÓN PASQUEL L. 2003. *Antes de la Interculturalidad: Lengua materna, aprendizaje y socialización familiar en Zinacantán, Chiapas*. CIESAS Sureste. Diplomado de Educación Intercultural, junio 24. Página web: <http://interbilingue.ajusco.upn.mx/modules>, Consultada en 2005-05-01.
- DÍAZ ANONIO. 2003. *Las Políticas Públicas en Materia Educativa*. México: Secretaría de Educación Pública.
- ELBA GIGANTE, ERNESTO DÍAZ COUDER, ALEJANDRA PELLICER Y ELEUTERIO OLARTE TIBURCIO. 2001. Libros de texto y diversidad cultural. Los libros en lenguas indígenas, *Revista Mexicana de Investigación Educativa* 6 (12): 283-315.
- DIRECCIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INDÍGENA (DGEI). 1983. *Curso de inducción a la docencia*. SEP, México.
- DIRECCIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INDÍGENA (DGEI). 1987. *Curso de inducción a la docencia para aspirantes a promotores culturales bilingües*. SEP, México.
- DIRECCIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INDÍGENA (DGEI). 1991. *Hacia un nuevo modelo educativo*. Consejo Nacional Técnico de la Educación, México.

- DIRECCIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INDÍGENA (DGEI). 1996. *Hacia un Modelo de Educación Inicial y Básica Intercultural Bilingüe para Niñas y Niños Indígenas*. Documento inicial de referencia. SEP/SEByN/DGEI, México.
- DIRECCIÓN GENERAL DE EDUCACIÓN INDÍGENA (DGEI). 2001. *Lineamientos Generales para la Educación Intercultural Bilingüe para Niñas y Niños Indígenas*. SEP/SEByN/DGEI, México.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). *Censo de Población y Vivienda 2010*. <http://www.censo2010.org.mx/>
- LÓPEZ JOSÉ. 1989. *Educación y hegemonía. Análisis de la Educación Bilingüe-Bicultural: un estudio de caso en la sierra de Zongolica, México*. Tesis doctoral (Antropología). Université Laval, Quebec.
- MONDRAGÓN J. 2011 (en prensa). *Educación instrumento para una política lingüística*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- MUÑOZ HÉCTOR. 2004 Educación escolar indígena en México: la vía oficial de la interculturalidad, *Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje* (29): 9-49.
- OEHMICHEN CRISTINA. 2003. *Reforma del Estado. Política Social e Indigenismo en México 1988-1996*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- PARADISE RUTH. 2006. El conocimiento cultural en el salón de clase: niños indígenas y su orientación hacia la observación, *in La construcción social del conocimiento en el aula: un enfoque etnográfico II*: 28-40. México Departamento de Investigación Educativa.
- SALMERÓN FERNANDO I. Y RICARDO PORRAS DELGADO. 2010. La educación indígena: fundamentos teóricos y propuestas de política pública, *in* Alberto Arnaut y Silvia Giorguli (Eds.), *Los grandes problemas de México. VII: Educación*. México: El Colegio de México.
- SCHMELKES SYLVIA. 2005. *La Interculturalidad en la Educación Básica*. Conferencia presentada en el Encuentro Internacional de Educación Preescolar: Curriculum y Competencias, organizado por Editorial Santillana y celebrado en la Ciudad de México, los días 21 y 22 de enero.



5.4 Le Wapikoni mobile : à la conquête d'un nouveau territoire de citoyenneté pour les Autochtones?

STÉPHANE GUIMONT MARCEAU

CANDIDATE AU DOCTORAT EN GÉOGRAPHIE, UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Representation of indigenous peoples by indigenous people is about countering the dominant society's image of indigenous peoples, their lifestyles and belief systems. It is also about proposing solutions to the real-life dilemmas that indigenous communities confront and trying to capture the complexities of being indigenous.
(Tuhiwai Smith 2002 : 151).

La vidéo autochtone

Pour Tuhiwai Smith (2002), il existe deux types de représentations dont les Autochtones ont été privés. La représentation politique, d'abord, qui fait que les décisions qui les concernent se prennent sans eux à toutes les échelles, et la « représentation comme forme d'expression, comme une voix » (Tuhiwai Smith 2002 : 150). C'est ce deuxième type de représentation qui fait l'objet du travail des réalisateurs autochtones.

La production de courts-métrages – documentaires ou fictions – est utilisée par des Autochtones sur tous les continents. Divers projets lui sont associés, qu'il s'agisse de centres de formation, de festivals ou de réseaux de diffusion. Plus qu'un simple produit, la vidéo autochtone est un processus que l'on peut qualifier de pluriel et de multidimensionnel (Köhler 2004, Ginsburg 2002). Il est aussi reconnu pour être un processus transculturel, si bien qu'il serait réducteur d'associer la vidéo autochtone uniquement à l'appartenance ethnique du réalisateur ou à une représentation « authentique » de traits culturels autochtones. Deux cinéastes boliviens, Ivan Sanjinés et Jesús Tapia, soulignent que les auditeurs non autochtones recherchent à tort une certaine authenticité, une pureté culturelle autochtone dans leurs films (Himpele 2004). Ils relèvent qu'en plus, se faisant, les auditeurs passent à côté de la profonde signification que représente pour eux l'appropriation des médias.

Deux vidéastes-formateurs mexicains, Carlos Plascencia et Guillermo Monteforte, pensent que la vidéo autochtone est constituée de « travaux qui se donnent pour mission de fournir une voix, une vision digne de la connaissance, de la culture, des projets, des revendications, des réussites et des luttes des peuples autochtones » (Olivares 2005, traduction libre). Juan José García, un cinéaste zapotèque, affirme pour sa part que le défi principal de la vidéo autochtone est de rendre visibles les schèmes de représentation culturelle, afin qu'ils soient plus facilement défendus (Cusi Wortham 2004). Ivan Sanjinés, du CEFREC en Bolivie, assure de son côté que lui et ses collègues visent la création d'un espace au sein duquel il est possible de faire apparaître les thèmes autochtones (Himpele 2004). Catherine Laurent Sédillot rappelle que « Myers (1994) présente ces médias audiovisuels comme des lieux de "culture making" permettant de réimaginer l'espace de l'autochtonie, et que Turner (1991) suggère de les aborder comme des sites de construction consciente d'une représentation de soi » (2009 : 15).

La lutte se fait donc autour du contrôle des représentations liées à l'espace autochtone, ainsi que des codes et symboles qui leur sont associés. L'appropriation de la vidéo ouvre la voie à

un nouveau dialogue qui permet aux Autochtones de répondre enfin à la société à partir de leurs propres représentations (Salazar 2010). Les codes, symboles et schèmes liés aux représentations constituent le langage utilisé pour tenter d'entrer en contact avec l'autre et provoquer un repositionnement au sein de l'espace public. Le contrôle des représentations que permet la vidéo autochtone brise le façonnage, interne comme externe, de la vision néocoloniale qui maintient les Autochtones dans une position d'aliénation (Smith 2006). Toutes les façons de faire liées aux géographies autochtones sont à l'œuvre dans la vidéo et dans les relations qui la produisent et la diffusent (Smith 2002). Ces relations créent de nouveaux rapports de pouvoir à partir des points de vue autochtones. Les nouvelles technologies participent à la création d'un « nouveau régime de visibilité » susceptible de renverser des relations de pouvoir (Schiwy 2009).

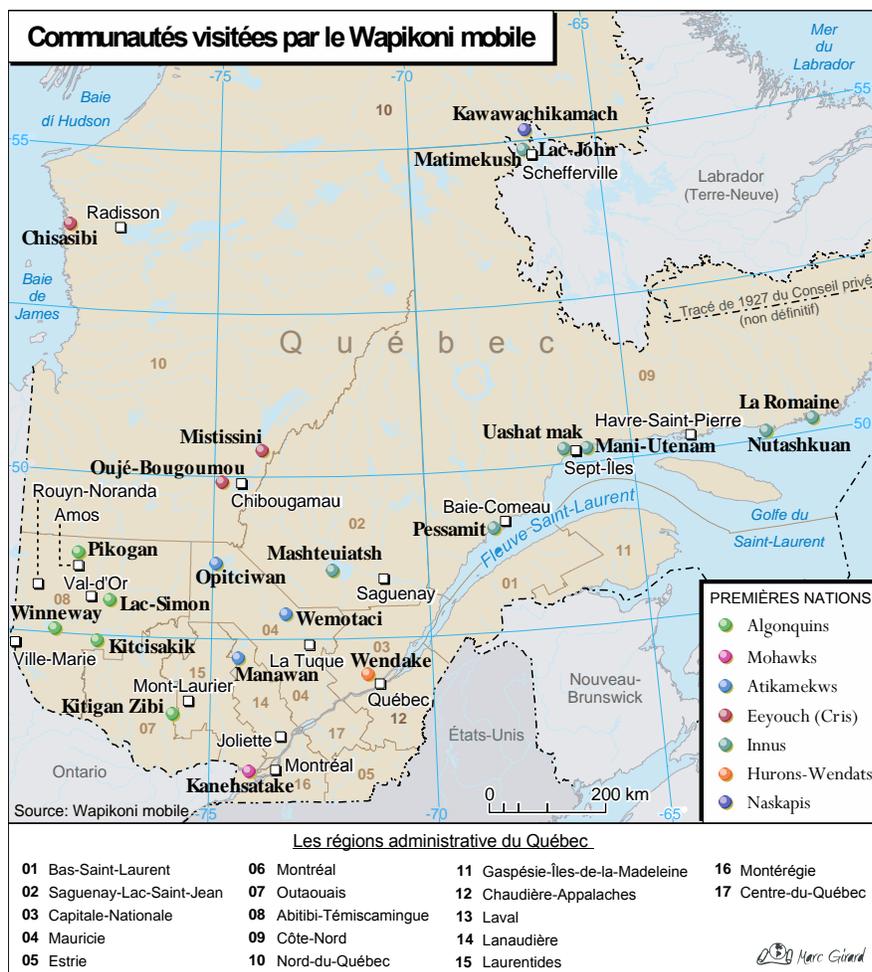
La vidéo autochtone est de fait passée ces dernières années d'une production locale et marginalisée à un réseau transnational jouissant d'une visibilité majeure (Wilson et Stewart 2008). Elle sert ainsi de prétexte à plusieurs rencontres locales, nationales et internationales qui permettent aux Autochtones d'échanger sur leurs réalités et leurs aspirations respectives. Par ailleurs, l'accessibilité des nouvelles technologies offre aux jeunes isolés la possibilité de se relier au reste du monde. La vidéo autochtone permet à des communautés et à des individus ancrés localement de créer des liens à d'autres échelles. Mariano Estrada Aguilar, cinéaste tzeltal, se définit comme un pont, servant dans un sens comme dans l'autre, entre ce qui se passe à l'extérieur et ce qui se passe au sein de sa communauté (Córdova 2006). Ce réseautage a inévitablement des répercussions sur les jeunes et sur leurs géographies quotidiennes. Ils sont présents, virtuellement ou physiquement, dans des espaces desquels leurs parents étaient exclus. Des jeunes des Premières Nations du Québec ont dorénavant une voix qui porte à l'international et qui résonne au plan régional. Les échanges entre nations autochtones semblent en effet se multiplier depuis que les télécommunications permettent une mobilité qui défie les grands espaces de leur territoire. Les réseaux auxquels les jeunes participent pourraient faire éclater leur espace d'appartenance et redessiner, au quotidien, le territoire de leur citoyenneté.

Le Wapikoni mobile

Parmi les outils dont disposent les jeunes des Premières Nations du Québec pour s'exprimer à travers les nouvelles technologies, le Wapikoni mobile gagne de plus en plus en reconnaissance. Le Wapikoni mobile est un projet de formation vidéo s'adressant aux Autochtones du Québec. Entre 2004 et 2010, près d'une vingtaine de communautés ont été visitées par un studio ambulant conduit par des formateurs qui enseignent aux 15-30 ans les connaissances de base liées à la création vidéo et à l'enregistrement musical. Plus de 450 courts-métrages ont été réalisés et ont remporté plus d'une quarantaine de prix. Service Canada a pourtant coupé l'octroi de la subvention principale du Wapikoni mobile à la fin juin 2011, empêchant ainsi la tenue de la plupart de ses activités. Le Wapikoni mobile est une initiative indépendante, financée par différentes instances des gouvernements fédéral et provincial, de même que par quelques sociétés privées (les fondations Telus et Bombardier par exemple). Le gouvernement canadien continue, par l'intermédiaire de certains de ses ministères comme celui de la Santé, à subventionner des projets spécifiques du Wapikoni mobile, mais il n'a toujours pas reconduit à ce jour son financement principal de 490 000 \$. Pendant que les appuis déferlent de diverses sources et que la pression sur le gouvernement se maintient, l'équipe cherche la façon de poursuivre les escales qui constituent le cœur du projet.

Le Wapikoni mobile repose en effet sur des visites d'un mois dans les communautés autochtones des sept différentes nations, en collaboration avec les conseils de bande. Les participants¹ sont initiés à la rédaction de scénarios, au maniement de la caméra, à la prise de son ou au montage. L'objectif est que toutes les étapes de la réalisation d'un court-métrage soient prises en charge par les participants grâce à un travail d'équipe. Ils ont été près de 2000 à participer aux activités du Wapikoni depuis le démarrage du projet. Ce chiffre ne distingue pas, cependant, ceux qui participent à une activité ponctuelle de ceux, moins nombreux, qui s'impliquent activement dans la réalisation d'un court-métrage.

FIGURE 1 : COMMUNAUTÉS VISITÉES PAR LE WAPIKONI MOBILE DEPUIS 2004



Source : Wapikoni mobile, réalisation : Marc Girard, département de Géographie, Université de Montréal.

Il s'agit donc d'un projet qui va à la rencontre des « jeunes », un groupe cependant assez hétérogène puisque les moins de 24 ans, qui représentent 48 % de la population autochtone au Canada (recensement de 2006), vivent des réalités diverses en fonction par exemple de leurs responsabilités parentales ou professionnelles. Cette volonté d'aller vers les

¹ En 2009, on comptait 134 femmes sur un total de 329 participants et en 2010, 155, sur un total de 352 participants.

Autochtones ferait l'unicité du projet et représenterait sa caractéristique principale selon Manon Barbeau, fondatrice et directrice du projet (Beaumont et Sylvestre 2010). Près de 16 000 kilomètres ont été parcourus par les studios motorisés en 2010. L'équipe de terrain est constituée de deux cinéastes-formateurs, d'un(e) intervenant(e) et d'un(e) coordonnateur(trice), ce(tte) dernier(ère) provenant de la communauté visitée.

Le Wapikoni mobile se donne une double mission : agir auprès des jeunes en difficulté pour favoriser leur insertion et leur *empowerment*, et avoir un impact dans l'espace public.

Par la projection de leurs courts métrages, dans leur communauté d'abord, puis devant des publics autochtones et allochtones de tous horizons, les jeunes créateurs du Wapikoni mobile deviennent les ambassadeurs d'une culture contemporaine riche et trop souvent méconnue. L'objectif à long terme est de favoriser l'appropriation des outils de communication par les membres des communautés visitées et de créer un réseau international de créateurs des Premières Nations qui prennent la parole et sont entendus. (Wapikoni mobile 2010)

À la fin de l'escalade, les vidéos réalisées sont donc projetées en grande première devant la communauté. Le projet comporte un volet qui entraîne ensuite la parole des participants dans d'autres espaces. Les films du Wapikoni mobile ont été présentés dans 90 événements en 2010, tant au pays qu'à l'étranger. Ces événements sont généralement des festivals (d'arts autochtones, de cinéma, etc.), des rassemblements culturels et des événements publics à caractère social, économique ou politique, ce qui représente, pour cette année 2010, un auditoire d'environ 21 000 personnes. En 2007, deux courts-métrages réalisés par de jeunes cinéastes du Wapikoni mobile ont été sélectionnés pour être projetés en avant-programme de deux longs-métrages à large diffusion. *L'amendement* de Kevin Papatie, présenté avec *L'âge des ténèbres* de Denis Arcand dans 83 salles à travers le Québec, a été vu par plus de 200 000 personnes; *Kokom déménagement* de Vince et Évelyne Papatie a été projeté en salle avant *Le peuple invisible* de Richard Desjardins et Robert Monderie et a ainsi été vu par 10 000 spectateurs. En 2010, le film *Tshitashun (Chiffre)* de James Picard a tourné dans 54 salles du Québec, tandis que quatre films ont joué en boucle de mai à octobre à l'entrée du pavillon du Canada à l'Exposition universelle de Shanghai. En 2011, le film *Déboires* de Délia Gunn a été sélectionné pour jouer au Marché du Film du Festival de Cannes. Il faut aussi mentionner la webdiffusion sur des sites comme YouTube ou wapikoni.tv, de même que sur les réseaux sociaux comme Facebook.

De plus, quelques-uns des réalisateurs ont été invités à présenter eux-mêmes leur travail lors de certains événements. En 2010, une quinzaine d'entre eux ont participé à une douzaine d'événements au Québec, tandis que huit ont voyagé à l'étranger dans des pays tels que le Paraguay, l'Équateur, la France et la Finlande. Le festival imagineNATIVE de Toronto, le Native American Film+Video Festival de New York, les festivals Présence autochtone, Fantasia et Rendez-vous du cinéma québécois, à Montréal, le Festival du réseau latinoaméricain de cinéma et moyens de communications des peuples autochtones (CLACPI), ainsi que le Festival international du court-métrage de Clermont-Ferrand et autres festivals en France, ont, plus d'une fois, invité les réalisateurs du Wapikoni mobile à présenter leurs films.

La parole des participants(es)

Kevin Papatie, Anishnabe, participant et président du Wapikoni mobile, décrit le projet comme un bâton de parole, outil traditionnel qui circule au cours d'une assemblée afin d'assurer un droit de parole à chacun. D'autres participants vont aussi dans le sens de ce droit à la parole. Le projet a publié sur l'Internet une série de témoignages²; plusieurs soulignent ainsi l'« outil de parole » que représente le projet. « C'est le porte-voix de toute une génération d'autochtones et leur enlever ça, c'est nous soumettre au silence, bafouer notre liberté d'expression ». L'un d'eux va plus loin : « N'oubliez pas, le Wapikoni est le seul organisme qui permet aux jeunes de ma communauté d'être ».

Abraham Coté, réalisateur du Wapikoni mobile de Kitigan Zibi, explique : « nous possédons une voix puissante, mais nous avons besoin d'un canal pour diffuser cette voix. Je crois que l'on peut communiquer avec les non-autochtones de manière plus efficace à travers des films qu'à travers des barrages routiers » (Curtis 2011, traduction libre). Un autre réalisateur, innu, va dans le même sens : « Le Wapikoni est devenu une arme autochtone. C'est comme une flèche. Ça ne marche plus à coup de flèches et d'arc, aujourd'hui on se sert de la parole et de l'image pour montrer la réalité. Notre arme c'est l'intelligence et le rayonnement³ ».

Les participants ont souvent des formules-chocs pour parler de l'impact de leur prise de parole sur eux, sur leur communauté, sur l'État et sur la société civile. L'un d'eux dit par exemple que « d'entendre les commentaires des gens [l']a aidé à identifier et à qualifier vraiment c'est quoi un Autochtone et l'importance de garder une culture locale ». Un autre partage l'espoir que sa participation à un événement à l'étranger procure des retombées concrètes aux Premières Nations : « Que le monde sache ce qui se passe chez nous pourrait avoir une influence sur le gouvernement du Canada »; ou encore, « Les films, c'est notre manière d'influencer l'opinion publique ». Une autre interprète ainsi son implication au niveau de la communauté : « Participer au Wapikoni mobile, je vois ça comme une manière d'aider le conseil de bande ».

En participant à l'espace public, peu importe à quel niveau, ces jeunes autochtones bouleversent les rapports de pouvoir qui les confinaient à un espace restreint, marginal et exclusif, et collaborent à la reconfiguration des espaces publics et des géographies autochtones. Un réalisateur pense que « [l]e Wapikoni mobile, c'est comme un trou de serrure pour regarder le voisin! »; il sert bien sûr dans les deux sens. Pour une réalisatrice : « Avec le Wapikoni on dit "on existe". Ça sert à nous ouvrir au Québec, au monde. À montrer qui nous sommes ». Un participant de longue date, Sacha Dubé, pense, lui aussi, que les films servent à montrer, avec une certaine fierté, « ce que nous sommes aux autres », mais aussi que « nous sommes une partie de ce que le Québec est » (Beaumont et Sylvestre 2010).

Espaces de citoyenneté

Bien que l'on puisse questionner l'existence d'un lien direct entre l'augmentation de l'utilisation des médias par des groupes marginaux et l'élargissement de la démocratie

² <http://wapikoni.tv/escales/journaux-de-bord-des-escales>, consulté le 2011-11-30.

³ Pour cette recherche, j'ai réalisé des entrevues autant avec des participants du Wapikoni mobile qu'avec des membres de son équipe technique et de direction, de même qu'avec des intervenants du milieu autochtone du Québec et du milieu de la vidéo autochtone d'Amérique latine.

(Schiwwy, à paraître), les médias dits « alternatifs » représentent une contre-sphère publique qui contribue, même de manière imparfaite, à un changement social et politique (Kidd et Rodriguez 2010). Les participants du Wapikoni mobile profitent d'espaces d'expression lors de leur participation à des événements ou à des rencontres avec les médias. Même si cette participation se fait parfois en « sourd-muet », comme le dit un participant de retour d'un événement dans un pays duquel il ne parlait pas la langue, elle ouvre la porte à un certain dialogue. Ce sont ces espaces de dialogue qui pourraient encourager ce qu'Isin et son équipe appellent des « actes de citoyenneté » (Isin et Nielsen 2008). Les actes de citoyenneté ne sont pas toujours intentionnels. C'est en agissant et en réagissant aux autres que les citoyens provoquent la création de nouvelles formes d'expression et de nouveaux espaces publics, c'est-à-dire à la fois des lieux de rencontre et d'organisation, et des sphères publiques de contestation.

Beale (2008), qui étudie la participation des jeunes en Angleterre, souligne que contrairement à la croyance populaire selon laquelle les jeunes sont désabusés et désengagés politiquement, ceux qu'elle a suivis « se forgeaient leurs propres compréhensions, contextes et espaces de citoyenneté, de politique et de participation » (2008 : 166, traduction libre). La plupart des participants du Wapikoni mobile ne prétendent pas commettre un acte politique en réalisant leur vidéo ou en prenant la parole devant un auditoire. C'est pourtant ce qu'ils font. Comme ceux avec lesquels Beale a travaillé, ils se forment des espaces de participation et de nouvelles citoyennetés. Ils remettent en question le contenu et les significations qu'adopte la citoyenneté (Salazar 2010). Les contre-sphères publiques formées par les médias autochtones et les espaces qui leur sont rattachés défient les pratiques et les termes de la citoyenneté et offre aux Autochtones une présence à de nouvelles échelles, sans passer par l'État (Salazar 2010). Elles constituent un espace où il est possible de répondre à la société, à ses structures de pouvoir et à l'État.

Ainsi, même si le Wapikoni mobile s'insère dans des systèmes sociaux, culturels, économiques et politiques complexes et est confronté, par le fait même, à de nombreuses limites – à tel point qu'il demeure impossible de quantifier le changement social qu'il entraîne –, certains espaces de dialogue qu'il provoque directement ou indirectement sont porteurs d'un potentiel de transformation pour les participants, pour leur communauté et pour les Premières Nations, ainsi que pour la société québécoise dans son ensemble.

| Bibliographie |

- BEALE NATALIE. 2008. Young People, Citizenship, Health and Participatory Research: Connections and Disjunctures, in *Field-Based Research, ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 7 (2):152-172.
- BEAUMONT AMELIE ET MICHEL SYLVESTRE. 2010. *Wapikoni mobile, la possibilité de créer*. Émission Second regard, Radio-Canada, en onde 2010-10-10. <http://www.radio-canada.ca/...>
- BRÍGIDO-CORACHÁN ANNA. 2004. An Interview with Juan José García, President of Ojo de Agua Comunicación, *American Anthropologist* 16 (2):368-373.
- BROWN MICHAEL P. 1997. « New Spaces » of Radical Citizenship, in M. P. Brown (dir.), *RePlacing Citizenship: Aids Activism and Radical Democracy*: 1-30. New York: Guilford Press.

- CÓRDOVA AMALIA. 2006. El largo camino hacia la comunicación propia. Entrevista con Mariano Estrada Aguilar, *Native NetWorks* (mai 2006). <http://www.nativenetworks.si.edu/...>, Consulté le 2011-02-11.
- CRESSWELL TIM ET D. DIXON (dir.). 2002. *Engaging Film: Geographies of Mobility and Identity*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- CURTIS CHRISTOPHER. 2011. Travelling film school victim of budget cuts, *The Gazette* (26 juillet): A6.
- CUSI WORTHAM ERICA. 2004. Between the State and Indigenous Autonomy: Unpacking Video Indígena in Mexico, *American Anthropologist* 16 (2):363-368.
- HIMPELE JEFF D. 2002. Arrival Scenes: Complicity and Media Ethnography in the Bolivian Public Sphere, in F. D. Ginsburg, L. Abu-Lughod et B. Larkin (dir.), *Media Worlds: Anthropology on new terrain*: 301-318. Berkeley: University of California Press.
- GINSBURG FAYE D. 2002. Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media, in F. D. Ginsburg, L. Abu-Lughod et B. Larkin (dir.), *Media Worlds: Anthropology on new terrain*: 39-57. Berkeley: University of California Press.
- ISIN ENGIN F. 2008. *Recasting the Social in Citizenship*. Toronto: University of Toronto Press.
- ISIN ENGIN F. ET NIELSEN GREG. 2008. *Acts of Citizenship*. London/NewYork: Zed Books.
- KIDD DOROTHY ET CLEMENCIA RODRIGUEZ. 2010. Volume 1 Introduction, in C. Rodriguez, D. Kidd et L. Stein (dir.), *Making our Media. Global Initiatives Toward a Democratic Public Sphere*. Cresskill: Hampton Press.
- KÖHLER AXEL. 2004. Nuestros antepasados no tenían cámaras: el video como machete y otros retos de la video-producción indígena en Chiapas, México, *Revista Chilena de Antropología Visual* (4): 391-406.
- LAURENT SEDILLOT CATHERINE. 2009. *Le projet Wapikoni mobile, médiation et représentation. Création audiovisuelle et changement socioculturel dans la communauté atikamekw de Manawan*. Mémoire de maîtrise (Anthropologie), Université de Montréal, Montréal.
- MYERS FRED. 1994. Culture-Making: Performing Aboriginality at the Asia Society, *American Ethnologist* 21(4):679-699.
- OLIVARES JUAN JOSÉ. 2005. El Festival Internacional de Cine y Video Indígenas será en Oaxaca, *La Jornada* (6 enero 2005)
- SALAZAR JUAN FRANCISCO. 2009. Self-determination in practice: the critical making of indigenous media, *Development in Practice* 19 (4-5): 404-513.
- SALAZAR JUAN FRANCISCO. 2010. Making Culture Visible: The Mediated Construction of a Mapuche Nation in Chile, in C. Rodriguez, D. Kidd et L. Stein. Cresskill (dir.), *Making our Media. Global Initiatives Toward a Democratic Public Sphere*: 29-46. Cresskill: Hampton Press.
- SCHIWY FREYA. (À paraître). *Redistributions of the Sensible. Community Media and Consensus in A Little Bit of So Much Truth and Caracoles, New Paths of Resistance*.
- SCHIWY FREYA. 2009. *Indianizing Film Decolonization, the Andes, and the Question of Technology*. London: Rutgers University Press.

- SMITH LAUREL C. 2002. The Search of Well-Being: Placing Development with Indigenous Identity, in T. Cresswell et G. Verstraete (dir.), *Mobilizing Place, Placing Mobility: on the Politics of Representation in a Globalized World*: 87-108. Amsterdam: Rodopi Press.
- SMITH LAUREL C. 2005. *Mediating Indigenous Identity: Video, Advocacy, and Knowledge in Oaxaca, Mexico*. Thèse de doctorat (Geography), University of Kentucky, Lexington.
- SMITH LAUREL C. 2006. Mobilizing Indigenous Video: the Mexican Case, *Journal of Latin American Geography* 5 (1): 113-128.
- SMITH LAUREL C. 2010. Locating post-colonial technoscience: through the lens of indigenous video, *History and Technology* 26 (3): 251-280.
- TUHIWAI SMITH LINDA. 2002. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London/New York: Zed Books.
- TURNER TERENCE. 1991. The Social Dynamics of Video Media in an Indigenous Society: The Cultural Meaning and the Personal Politics of Video-Making in Kayapo Communities, *Visual Anthropology Review* 7 (2):68-76.
- WAPIKONI MOBILE. 2010. *Document promotionnel*. Wapikoni mobile.
- WILSON PAMELA ET MICHELLE STEWART (dir.). 2008. *Global Indigenous Media. Cultures, Poetics and Politics*. London: Duke University Press.

