

Instituciones contrapoder en el noroeste de México

Margarita Elena Hope Ponce

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.94522>

Recibido: 22/01/2024 • Revisado: 15/06/2024 • Aceptado: 27/06/2024

^{ES} **Resumen.** En este artículo presentaremos algunos ejemplos de instituciones contrapoder entre colectivos denominados indígenas en el noroeste de México a partir de estudiar la producción etnográfica sobre ellos, con especial atención en el caso rarámuri. Retomamos el término “contrapoder” de la obra del antropólogo David Graeber, *Fragments de antropología anarquista* (2011), que alude no solo a instituciones opuestas al Estado y al capital, sino también a aquellas instituciones que buscan garantizar que no existan las condiciones para la producción de un poder centralizado y la acumulación de capital. Sobre estas últimas es que nos centraremos en este trabajo.

Palabras clave: instituciones contrapoder; noroeste de México; antropología anarquista.

^{EN} Counterpower Institutions in Northwestern Mexico

^{EN} **Abstract.** In this article we will present some examples of counterpower institutions among so-called indigenous groups in Northwestern Mexico by studying the ethnographic production about them, with special attention to the Rarámuri case. We return to the term “counterpower” from the work of anthropologist David Graeber, *Fragments of Anarchist Anthropology* (2011), which refers not only to institutions opposed to the State and capital, but also to those institutions that seek to guarantee that there are no conditions for the production of centralized power and the accumulation of capital. It is on the latter that we will focus in this work.

Keywords: Counterpower institutions; Northwestern Mexico; anarchist anthropology.

Sumario: 1. Introducción. 2. De las instituciones contrapoder y el noroeste mexicano. 3. La dispersión a debate. 4. Algunos ejemplos de instituciones contrapoder en el noroeste de México a partir de la etnografía sobre los rarámuri. 5. Referencias.

Cómo citar: Hope Ponce, Margarita Elena. 2024. “Instituciones contrapoder en el noroeste de México”. *Revista Española de Antropología Americana* 54 (2): 279-290.

1. Introducción

A lo largo de dos décadas de trabajo antropológico en el noroeste de México, he tenido la oportunidad de escuchar, leer y discutir las aproximaciones y descripciones que diferentes colegas han realizado sobre distintos colectivos denominados indígenas en esta región del septentrión mexicano; así como de compartirles mis apreciaciones a partir de las experiencias que he tenido con los pimas de la Sierra Madre Occidental. En la cotidianidad que compartimos, he reparado en los lugares comunes que se pueden observar en nuestros trabajos; formas de enunciación con las que pretendemos describir los modos de vida que estudiamos, pero que en realidad terminamos por calificar a partir de una serie de consideraciones que tiene que ver más con la fragmentación de la práctica antropológica en regiones nacionales, que con las personas y lugares en donde trabajamos en sí mismos.

De esta manera, hemos creado una lista de repertorios culturales que consideramos muy propios de esta región del país, el noroeste de México, y muy distintos a lo que se observa en otros lugares. Desde esta orilla, de manera particular, hay un distanciamiento de lo dicho por la tradición centralista hegemónica en la práctica antropológica mexicana; este distanciamiento se traduce en una serie de caracterizaciones del noroeste etnográfico definidas casi por oposición a las pautas marcadas para la etnografía del centro y sur del país, es decir, de corte mesoamericanista.

Así, al hojear las páginas de las etnografías sobre los pueblos indígenas del noroeste con seguridad aparecerán las expresiones: asentamiento disperso, sistemas de rancherías, centros vacíos y de más elementos que usamos con soltura y facilidad (identidad regional disciplinaria, diría yo) para describir los espacios de vida y la organización social; expresiones que dan cuenta más de las ausencias que de las presencias.

En este artículo pretendo realizar un primer ejercicio de revisión de la etnografía que se ha producido sobre el noroeste “indígena” en México, con particular atención en el caso rarámuri, a la luz de una antropología con enfoque anarquista. El propósito es explorar las consecuencias que tendría describir los mundos de la vida no ya desde la visión estandarizada por el Estado, sino desde las posibilidades que ofrece una narrativa emancipada, que permita ver las presencias de elementos e instituciones que no son resultado de la falta de algo, sino consecuencia de una acción social deliberada.

Con la intención de que este texto replicara en sus medios sus fines, he recurrido a la generosa colaboración de colegas que han dedicado años a la investigación etnográfica de la Sierra Madre Occidental, de manera particular con los pueblos rarámuri y pima (Figura 1) que habitan en las inmediaciones de la Sierra Tarahumara¹.



Figura 1. Niño pima columpiándose en Yepachi (fotografía de Andrés Oseguera).

¹ La parte de la Sierra Madre Occidental que atraviesa el estado de Chihuahua, en el noroeste de México, recibe el nombre de Sierra Tarahumara. En ella habitan cuatro pueblos indígenas: los rarámuri o tarahumaras (de quienes toma su nombre), lo ódami o tepehuanes del norte, los warijío o guarijijos y los o'oba o pimas. Además de una importante población mestiza. La Tarahumara, como se suele llamar coloquialmente, es una sierra con una extensión de casi 60.000 km².

De esta manera, aunque soy yo quien escribe este artículo –y en ese sentido asumo totalmente los errores y desatinos que aquí se puedan expresar– este trabajo congrega reflexiones emanadas de las conversaciones que entablé con Juan Jaime Loera, Marco Vinicio Morales, Horacio Almanza y Andrés Oseguera, compañeros en las labores académicas en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México que tienen una larga y reconocida trayectoria en la investigación antropológica de la Sierra Tarahumara.

En un abuso de confianza, me di a la tarea de plantearles algunas de mis inquietudes sobre la forma en que se suele describir a los rarámuri en el discurso antropológico, en comparación con el caso pima que es el que conozco mejor. Hablamos sobre sus trabajos y reflexiones a partir de la experiencia que han tenido en la Sierra en relación a lo que, siguiendo a David Graeber, son instituciones contrapoder; es decir, instituciones cuyo fin es garantizar que no puedan existir formas de poder centralizado:

“En un discurso típicamente revolucionario, un ‘contrapoder’ es una colección de instituciones sociales opuestas al Estado y al capital: desde comunidades autónomas a sindicatos radicales o milicias populares. A veces también se conoce como ‘antipoder’... Pero las teorías de Mauss y Clastres proponen algo mucho más radical: que el contrapoder, al menos en su sentido más elemental, existe incluso en las sociedades donde no hay ni Estado ni mercado y que, en dichos casos, no se halla encarnado en instituciones populares que se posicionan contra el poder de los nobles, los reyes o los plutócratas, sino en instituciones cuyo fin es garantizar que jamás puedan existir esos tipos de personas. El ‘contra’ se erige pues frente a un aspecto latente, potencial o, si se prefiere, una posibilidad dialéctica inherente a la propia sociedad” (Graeber 2011: 34-35).

El interés en las instituciones contrapoder se desprendió de una relectura del trabajo de Graeber que me hizo evocar una experiencia de trabajo de campo con los rarámuri, también por el año de 2004, en la que pude observar una serie de prácticas y características de su mundo de vida que se suelen resaltar en el discurso etnográfico sobre este colectivo y que se replican en las descripciones sobre otros colectivos del noroeste de México. Sin embargo, parecería que los términos con los que se enuncian resultan poco precisos y casi siempre requieren de algún tipo de aclaración o salvedad. En ese sentido, consideré que la propuesta de las instituciones contrapoder podrían dar una pista de cómo resolver esta distancia –que advierten los propios etnógrafos– entre lo que se observa y los términos en los que es descrito (entre la representación y lo representado); esto debido a que tengo la sospecha de que la fuente de las limitaciones terminológicas para describir lo que se observa, es la dificultad para escapar de los recursos narrativos provistos por el Estado. De tal suerte que explorar la posibilidad que nos da mirar desde la idea de contrapoder podría resultar emancipador.

David Graeber y David Wengrow publicaron en 2021 su libro *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad* (2023), un verdadero tratado de la esperanza; una de sus premisas es que el mundo es algo que nosotros hemos hecho de una manera, pero lo podríamos hacer de otra. Todo empieza por reflexionar sobre cómo contamos la historia.

“Este libro constituye el intento de comenzar a contar otra historia más esperanzadora e interesante; una que, al mismo tiempo, ofrezca una narración mejor de lo que las últimas décadas de investigación nos han enseñado. En parte se trata de reunir pruebas acumuladas gracias a la arqueología, la antropología y disciplinas relacionadas; pruebas que apuntan hacia una narración totalmente nueva de cómo se desarrollaron las sociedades humanas a lo largo de, aproximadamente, los últimos 30.000 años” (Graeber y Wengrow 2023: 14).

En el ejercicio que aquí propongo, retomo el espíritu del planteamiento de estos autores para empezar a trazar un fragmento de una narración etnográfica distinta del noroeste de México, que abone también a otra práctica antropológica “más esperanzadora e interesante”. Empiezo por reflexionar sobre algo de lo dicho, en los textos y en los discursos etnográficos, en un diálogo entre colegas. Me permito advertir que, entre muchas otras limitaciones de este texto, queda

pendiente para un siguiente trabajo una tarea fundamental: el diálogo con los actores sociales, la “crítica indígena” (Graeber y Wengrow 2023: 16).

2. De las instituciones contrapoder y el noroeste mexicano

En 2004, David Graeber publicó su ensayo *Fragmentos de antropología anarquista*, un libro que marcó una pauta fundamental en el vínculo entre esta disciplina y una corriente política filosófica como el anarquismo, con el que la Antropología desde su origen ha tenido encuentros que podríamos caracterizar como un tanto clandestinos: muchos vínculos casuales entre la Antropología y el anarquismo, pero pocos trabajos en los que se haga explícito un posicionamiento anarquista. Y dice: “Aun así, a lo largo de los años ha existido una extraña afinidad entre la antropología y el anarquismo que es en sí misma significativa” (Graeber 2011: 18). De hecho, la motivación con la que el autor abre su libro es justamente responder a la pregunta: “¿Por qué hay tan pocos anarquistas en la academia?”

“No se trata simplemente de que el anarquismo no emplee una teoría elevada, sino que sus preocupaciones se circunscriben sobre todo a las formas de práctica; insiste, antes que nada, en que los medios deben ser acordes con los fines; no se puede generar libertad a través de medios autoritarios. De hecho, y en la medida de lo posible, uno debe anticipar la sociedad que desea crear en sus relaciones con sus amigos y compañeros. Esto no encaja demasiado bien con trabajar en la universidad, quizá la única institución occidental, además de la iglesia católica y de la monarquía británica, que ha permanecido inalterable desde la Edad Media, promoviendo debates intelectuales en hoteles de lujo y pretendiendo incluso que todo ello fomenta la revolución” (Graeber 2011: 13).

Con esta advertencia o invitación a adelantar la sociedad que se desea en las relaciones que establecemos con nuestros colegas, me di a la tarea de construir un espacio de intercambio y colaboración (de ayuda mutua, si se prefiere) para explorar las posibilidades de re-describir, en clave anarquista, los modos de vida de algunos colectivos en el noroeste de México, particularmente de aquellos que habitan la porción de la Sierra Madre Occidental denominada Sierra Tarahumara. Lo primero era asumir que esta reflexión debía romper un poco la autoría en los términos que se suele pensar en la academia, para dar paso a una explícita construcción colectiva. De ahí la importancia de resaltar a quienes accedieron a colaborar en este ejercicio y aportaron no solo ejemplos y datos, sino reflexiones y disertaciones que me permitieron compartir en este trabajo.

Para abrir este camino hacia una nueva forma de práctica antropológica, utilicé la noción de “instituciones contrapoder” de David Graeber como hilo conductor de un análisis con dos claros propósitos: por un lado, identificar las limitaciones que acarrea un discurso sobre “lo indígena” permeado por las narrativas del Estado sobre la alteridad; este trabajo busca mecanismos distintos para la comprensión de otros mundos y modos de vida; esto abriría el ámbito de las posibilidades que no pueden reducirse a las coyunturas gubernamentales o las simplificaciones que se consideran útiles para gobernar.

Por otro lado, como se señaló antes, este texto busca que los medios estén en armonía con los fines, de tal suerte que es también un ejercicio distinto de producción antropológica, menos de autor, más de colectivo. Menos simplificada, más complejizada. Una iniciativa para aventurarnos hacia la construcción de otras “academias” que también son posibles. En ambos casos se trata de identificar en las prácticas, las instituciones o mecanismo que limiten la concentración de poder.

En julio de 2004, apenas un par de meses después de haberme incorporado como profesora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua (hoy Escuela de Antropología e Historia del Norte de México) acompañé a Juan Luis Sariago, fundador de la Escuela y destacado antropólogo especialista en el norte de México, a la Sierra Tarahumara para dirigir la primera práctica de campo de los alumnos de segundo semestre de la licenciatura en Antropología. Dicho ejercicio tuvo lugar en San Ignacio de Arareko (Bocoyna, Chihuahua), un ejido rarámuri

cerca de Creel, punto de llegada para quienes hacen viajes turísticos a esta sierra caracterizada por sus imponentes paisajes de bosques y barrancas (Figura 2).



Figura 2. Paraje en la Sierra Tarahumara (fotografía de Andrés Oseguera).

El trabajo de campo duró un mes. Mi papel en realidad era el de coordinadora de las prácticas de las y los estudiantes, más que el de una etnógrafa; sin embargo, durante ese tiempo me familiaricé con las etnografías clásicas de la Tarahumara y tomé un curso de lengua rarámuri que me resultó de gran utilidad puesto que, aunque no era nueva en la Sierra, era mi primera experiencia antropológica con el pueblo rarámuri. Además, pude estar presente en diferentes eventos como asambleas ejidales y reuniones dominicales en las que se congregaban los rarámuri que habitaban en las inmediaciones de San Ignacio de Arareko, para escuchar el *nawésari* del *siríame*.

La primera vez que estuve en un *nawésari*, le pregunté a Juan Luis Sariego de qué se trataba y me dijo que era como un sermón, pero luego precisó que en realidad era como un consejo o discurso que daba el gobernador o *siríame* para recordar a los rarámuri sobre cómo debían actuar, o para resolver algún problema que pudiera haber en la comunidad. En aquella ocasión el tema era, según nos dijo el profesor de lengua rarámuri, que una mujer acusó a un hombre de haber provocado que uno de sus animales se desbarrancara y muriera; entonces el *siríame* le pidió al acusado que fuera a ayudarlo en sus labores a la mujer afectada para compensar lo que había perdido. El acusado estuvo de acuerdo con esa propuesta y el asunto se solventó.

Las asambleas tenían lugar en un salón ejidal a un costado del templo de San Ignacio, mientras que los *nawésari* se daban en el atrio del propio templo. También cerca del templo había una tienda de abarrotes tipo CONASUPO² y una escuela primaria pública. Era de llamar la atención que no hubiera casas de habitación cerca, sólo estos edificios en medio de un gran valle. Esto era a lo que el historiador Peter Gerhard había llamado “centros vacíos” (1996), es decir, lugares en los que se hacía presente el aparato estatal y religioso con la intención de concentrar a la población, pero que terminaban por quedarse vacíos toda vez que solo eran empleados para propósitos específicos y esporádicos, pero no eran lugares de vida cotidiana rarámuri. En relación con esto, se enfatizaba la dispersión como una de las características más notables de la distribución espacial de los rarámuri.

Por lo que se refería a los *siríame*, la explicación que me dio Sariego en aquella ocasión fue que eran los gobernadores, pero tenían la particularidad de que eran varios y en realidad estaban a cargo de distintas localidades que no necesariamente se encontraban en la misma zona o en

² Estas tiendas eran parte de una estrategia estatal para el abasto de productos de la canasta básica que se denominaba Compañía Nacional de Subsistencias Populares, CONASUPO por sus siglas.

un territorio contiguo. Se subrayaba su papel de mediadores entre conflictos al interior e interlocutores al exterior. Se ponía mucho énfasis en advertir que no eran como los gobernadores de otros pueblos en sur de México, puesto que aquí no había sistemas de cargos como tal. Tras varias precisiones, lo que me quedó muy claro en ese momento fue que, aunque la traducción más común que se hacía de *nawésari* y *siríame* era sermón y gobernador respectivamente, estos términos no reflejaban con claridad ninguna de las dos cosas y ameritaban muchas acotaciones.

En general, durante este trabajo de campo, pude advertir que las referencias a las particularidades de los rarámuri estaban siempre acompañadas de una necesaria aclaración sobre su diferencia con los pueblos indígenas del centro y sur de México. De esta manera, hace casi veinte años, tuve mi primer encuentro no sólo con los rarámuri en la Sierra Tarahumara, sino con la etnografía rarámuri como construcción discursiva colectiva.

Así, mientras releía el texto de Graeber, dos décadas después de su primera edición, me venían a la mente estas cualidades de los rarámuri que me habían llamado tanto la atención en aquel trabajo de campo del 2004 y que resonaban con lo señalado por Graeber a partir del análisis de la obra de Marcel Mauss y Pierre Clastres para caracterizar un tipo específico de instituciones contrapoder. Mientras que en los movimientos políticos actuales, el contrapoder se entiende como una acción directa que busca contrarrestar los efectos del poder ejercido por el Estado e implican una confrontación; la etnografía ha mostrado en diferentes momentos y lugares mecanismos que se van institucionalizando para prevenir la formación de poderes centralizados o la concentración de capital; se trata de sociedades que se organizan a partir de instituciones contrapoder (Graeber 2011: 34-35).

Partiendo de este planteamiento me empecé a preguntar si esos centros vacíos, esa aparente dispersión, los *siríames* como consejeros guías más que autoridades, las discontinuidades territoriales y demás cualidades con las que se describe a los rarámuri no representarían, justamente, indicios de estos tipos de contrapoder que buscan inhibir el surgimiento de poderes centralizados y la concentración del capital.

Cabe señalar que el lenguaje que se ha empleado para las descripciones etnográficas de los colectivos indígenas del noroeste de México, parece responder más bien a resaltar las diferencias con aquellos de tradición mesoamericana, es decir, con los pueblos que habitan en el centro y sur del país. Bajo la premisa del contraste, las descripciones suelen enfatizar las ausencias antes que las presencias en el afán de mostrar la distancia y hacer un señalamiento a la antropología centralista:

“En este sentido, el noroeste mexicano se ha caracterizado a partir del contraste con las regiones adyacentes, pero sobre todo con respecto a Mesoamérica. Se ha argumentado, por ejemplo, que entre los grupos que conforman esta montañosa y desértica región no existe una noción de comunidad como la que hay entre los grupos indígenas de Mesoamérica, y destaca que lo que prevalece en el noroeste son los asentamientos dispersos y en constante movilidad” (Oseguera y Hope 2022: 265).

Podríamos argumentar que incluso hay algo de contrapoder en esta postura de quienes practicamos antropología desde las orillas, puesto que la tensión con el centro tiene que ver con un cuestionamiento a la hegemonía discursiva que termina por imponerse a distintos contextos a partir de una simplificación de la alteridad por parte del Estado, que encasilla dentro de la categoría “pueblos indígenas” a colectivos con diferencias muy importantes. Simplificación y generalización que es contrarrestada por quienes miran desde la periferia y dan cuenta de las limitaciones de esa visión centralista.

Al mismo tiempo que se asevera que hay muy pocos elementos compartidos entre los pueblos indígenas del septentrión mexicano y aquellos de tradición mesoamericana, se advierte que existen diferencias muy importantes entre los propios grupos étnicos del noroeste, lo que ha promovido una atomización en la producción etnográfica que termina por limitar mucho los análisis compartidos, puesto que la singularidad del noroeste se llevó de la región a cada pequeño poblado o comunidad, por lo que resulta muy complicado establecer comparaciones y no se diga

proponer algún tipo de explicación más amplia de aquello que se observaba en una localidad específica.

Debido a lo anterior, quienes investigamos en el noroeste hemos andado tan dispersos como el famoso “patrón de asentamiento” aludido en la mayoría de los trabajos etnográficos sobre la Tarahumara. Esta condición no ha favorecido que se den diálogos sistemáticos que permitan lanzar algunos elementos para el análisis comparativo encaminado a identificar los aspectos compartidos entre los colectivos sociales, los flujos e intercambios; en su lugar se enfatizaron los límites y fronteras (Hope 2015).

En este sentido, este texto es una iniciativa en contra de la “dispersión” del conocimiento sobre el noroeste, buscamos aquí empezar a atar algunos cabos que han quedado sueltos en las investigaciones individuales, al dialogarlas y hacerles preguntas encaminadas a entretrejer nuestras observaciones y experiencias. Para ello nos reunimos y abrimos la discusión e intentamos articular de manera conjunta una reflexión sobre lo que dicen los conceptos que empleamos para describir aquellos elementos de la vida y las prácticas de los actores sociales con quienes interactuamos. Preguntarnos si la forma en que nombramos esos elementos es consistente con las dinámicas que hemos observado, o si resuelven en términos simples elementos que son más complejos.

Entonces, las instituciones contrapoder como medio y como fin, nos abren una vía de diálogo encaminada en primer lugar, a que las etnografías sobre las y los actores sociales que habitan en las escarpadas inmediaciones de la Sierra Tarahumara, reflejen con mayor justicia la complejidad de sus sistemas de vida diseñados para evitar los efectos nocivos del poder centralizado. Por otro lado, nos permite también construir una antropología distinta, que se piense como acción colectiva, que contrarreste un poco los efectos nocivos de las autorías individuales y las miradas estatales. Si otros mundos son posibles, otras antropologías también lo son.

3. La dispersión a debate

“Ante la mirada de unos y otros, los indios de la sierra tarahumara aparecen siempre como sujetos reacios a vivir congregados en comunidad bajo un régimen centralizado de autoridad y proclives, en cambio, a la dispersión y a la movilidad espacial” (Sariego 2008: 185).

Una de las características más recurrentes que se atribuyen a los denominados pueblos indígenas del noroeste mexicano en las descripciones etnográficas es la que se refiere a su distribución en el espacio: “patrón de asentamiento disperso”. Con esa expresión se busca describir una condición de aparente aislamiento entre las unidades domésticas de los pobladores de esta zona, como un elemento distintivo respecto a la congregación en torno a un centro que se suele observar en otras regiones indígenas del país. Con especial énfasis para el caso de la Sierra Tarahumara, esta cualidad de “dispersión” se ha destacado desde los primeros trabajos antropológicos a los que las etnografías actuales regresan para confirmar la observación:

“El aislamiento es la característica sobresaliente de la vida tarahumara. Los indios constituyen un grupo apartado, sobre todo, debido a su ubicación en las sierras del oeste de Chihuahua, a donde sólo los incansables misioneros y los igualmente incansables mineros de oro, plata y cobre, se aventuran a ir. Están aún más aislados, porque levantan sus hogares y ubican sus pequeñas granjas, alejados de los senderos principales y también de los principales centros. Están aislados, además, debido a su preferencia por vivir en unidades familiares, en lugar de habitar en los pueblos. Diseminados por todas las montañas, existen muchas de esas propiedades familiares, compuestas de pequeñas milpas y de choza de tablones a un lado. Allí la familia vive, cuida de la milpa y cría los animales. El hombre y su mujer trabajan por igual en los campos; y los niños cuidan o vigilan a los hatos de cabras, ovejas y ganado vacuno. Una familia puede llegar a poseer dos o tres de esas milpas, ubicadas en diferentes lugares. Cerca de cada una,

se construye una vivienda, y los miembros del grupo se trasladan sucesivamente a una u otra de las chacras, según lo impone el trabajo. Durante el crudo invierno, se trasladan a su cueva o choza ubicada en uno de los profundos valles o en algún sitio bien protegido” (Bennett y Zingg 1978: 296).

Esta imagen de la Sierra Tarahumara y sus habitantes dispersos, se ha impuesto de manera muy contundente en la literatura etnográfica, sin reparar en lo que implica la elección del término “dispersión” y el énfasis en el “aislamiento” en la forma en que se concibe a las y los actores sociales serranos y sus mundos de vida. La dispersión hace referencia a la separación de algo que antes estaba unido, la diseminación forzada, al desorden impuesto. Pone el acento en una acción que viene desde fuera y deja poco espacio para tratar de encontrar una lógica desde dentro. De esta manera, para explicarla, termina por aludirse siempre a los factores externos como la reacción a los procesos de colonización y evangelización (Sariego 2008: 193) o a la necesidad impuesta por el medio en el que habitan, pero no a la agencia de los pobladores:

“Al presentarse como una de las principales características de la vida social de los grupos del noroeste, las investigaciones históricas y etnográficas se centran en caracterizar esta expresión de la organización social derivada de las prácticas de subsistencia y de adaptación al medio ambiente. La base de la organización descansa, de acuerdo con estas investigaciones, en la familia nuclear y los actos de reciprocidad que permiten las alianzas y los intercambios. Pero en un nivel mayor, se ha destacado la categoría de la ‘ranche-ría’ como expresión de la movilidad y la dispersión de los grupos del noroeste mexicano” (Oseguera y Hope 2022: 266)

De tal suerte que, la forma de distribución espacial y la organización de pueblos como el rarámuri, parecen más una consecuencia derivada de la necesidad de sobrevivencia en un medio hostil, o una reacción de resistencia a procesos de colonización y proyectos de congregación externos, que una estrategia intencional de organización vinculada a una filosofía política o una teoría sobre el mundo y la vida. Es decir, un accidente y no una acción deliberada.

Esto limita mucho lo que se puede decir al respecto, sobre todo si se piensa en el conjunto de condiciones y prácticas asociados a esta forma de organización y distribución espacial. Enunciado en términos de “dispersión”, como un efecto en cadena, el mundo de vida rarámuri termina por convertirse en un espacio definido por las ausencias, por su aislamiento. Mientras que sus prácticas resultan entonces emergentes o subsidiarias de dicho aislamiento.

En un artículo muy sugerente, Isabel Martínez (2018) problematiza la noción de “aislamiento” que se ha utilizado en la descripción de las poblaciones de la Sierra Tarahumara, y advierte los peligros de las “descripciones prescriptivas”, término que retoma de Federico Navarrete quien lo propone para reflexionar en torno al cambio cultural en América; es decir, como parte de programas de dominación y transformación política, económica y social. De esta manera, Martínez asocia esta noción a la crítica de Juan Luis Sariego sobre la idea de aislamiento que ha servido como excusa para la intervención de la Iglesia Católica y las políticas indigenistas del Estado mexicano en la Tarahumara. La autora destaca la aseveración de Sariego que advertía “nadie está aislado de nadie” para desdoblamiento en su argumentación (Martínez 2018: 40-41).

A partir de esto podemos identificar una idea subyacente, el aislamiento es una noción útil para los programas de dominación, impreciso para la descripción de las condiciones de vida de los habitantes de la Tarahumara. Al no advertir los mecanismos de vinculación y ensamblaje social de los rarámuri, los agentes de dominación subrayan el aislamiento como una condición problemática, esto les permite justificar su intervención y la aplicación de mecanismos de congregación. Sin embargo, como apunta Isabel Martínez, las descripciones prescriptivas como la noción de aislamiento, no dan cuenta de la agencia de los pobladores de la Sierra. En el caso rarámuri, por ejemplo, caminar es una práctica fundamental para la organización social, de ahí que la dispersión cumpla una función primaria. En palabras de la autora:

“...la dispersión espacial es una forma de relación que permite hacer y ser como rarámuri. La soledad y la autonomía serían una condición para vincularse con *Onorúame* y

fortalecer los caminos internos por donde transitan las almas; caminar por los senderos de la sierra crearía su mundo o *Kawí* y simultáneamente sus caminos corporales y anímicos; al andar también se recrearían los caminos de la costumbre o de los antepasados y literalmente en ese transitar se conformarían las redes que constituyen su vida social” (Martínez 2018: 54).

El artículo de Isabel Martínez nos arroja pistas que nos permiten una lectura crítica de los textos escritos sobre estos colectivos, que se pueden nutrir en las conversaciones que se entablan de manera casi casual entre los colegas que han trabajado durante mucho tiempo en esta región. Pláticas en las que surgen relatos y anécdotas derivadas de sus experiencias en campo que hacen sospechar que lo que se ha fijado en la escritura no es del todo así, que hay otras lecturas posibles sobre la distribución espacial en la Sierra Tarahumara y de lo que de ella se desprende. Esto nos lleva suponer que modificar nuestras miradas y descripciones más allá de las contraposiciones entre Mesoamérica y el noroeste de México, más allá de los términos impuestos por el Estado, nos permitirían adentrarnos a otras filosofías del mundo que se expresan en la forma que se habitan los espacios y se organiza la vida.

Es aquí donde el trabajo de Graeber toma una dimensión interesante como vía posible para romper con las limitaciones del discurso estandarizado, con las “descripciones prescriptivas” (Martínez 2018). Una re-lectura de las descripciones etnográficas del noroeste en clave anarquista, a partir de la noción de instituciones contrapoder, parece abrir nuevas posibilidades para comprender en su complejidad, las prácticas de los colectivos en función de sus lógicas internas y la construcción desde ahí de su relación con el Estado.

4. Algunos ejemplos de instituciones contrapoder en el noroeste de México a partir de la etnografía sobre los rarámuri

A partir de lo que ya hemos señalado, es posible conjeturar que lo que se ha dado en llamar “patrón de asentamiento disperso” podría tomar una dimensión analítica muy distinta cuando se piensa como un diseño deliberado de la distribución espacial que busca permitir una práctica central en la vida de los rarámuri: caminar. Asociada a una ética del ser rarámuri, también se puede pensar como un mecanismo contrapoder del que se derivan una serie de instituciones encaminadas a evitar que, junto con la concentración de la población, se concentren también el poder y el capital. Juan Luis Sariego adelantaba algo al respecto:

“En los *nawésari* o sermones que los gobernadores tarahumaras acostumbran impartir todos los domingos y en las ceremonias rituales, aparece siempre un principio moral recurrente: todo rarámuri debe seguir el buen camino, el que Dios-*Onorúame* estableció desde el principio del mundo; debe respetar la tradición, repetir lo que hicieron los *anayáwari* (antepasados) y seguir celebrando fiestas, ofreciendo maíz y *tesgüino* [cerveza de maíz] a Dios. No hay duda de que un paradigma ético de tal naturaleza contradice el concepto occidental del desarrollo, el crecimiento, el cambio y la innovación” (Sariego 2008: 150).

Si seguimos este argumento, podríamos pensar que su distribución espacial obedece a principios éticos derivados de una filosofía política particular que, en el caso rarámuri por ejemplo, se asocia también con un sistema de gobierno en el que figuras como los *siríames* fungen más como intermediarios o coordinadores de la acción colectiva que como autoridades puesto que no son depositarios del poder para la toma de decisiones. Por otro lado, también estaría en consonancia con instituciones que impiden la concentración del capital, como el llamado “complejo *tesgüino*” (Kennedy 1963) y el *koríma* (hoy por ti, mañana por mí), como mecanismos de reciprocidad y redistribución. De tal suerte que, como efecto dominó, modificar la lectura de la forma de distribución espacial implicaría, en consecuencia, releer también las instituciones asociadas a ella de una manera muy distinta.

En relación con todo lo anterior, conversé con Marco Vinicio Morales, Juan Jaime Loera y Horacio Almanza, reunidos en un cubículo de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (Horacio estuvo conectado vía remota), la mañana del 5 de junio de 2023. Les compartí

mis inquietudes en el sentido de lo que he expuesto a lo largo de este texto y abrimos así una primera reflexión colectiva sobre la Tarahumara. En este espacio no reproduzco todo lo que me compartieron estos colegas en sus reflexiones, pero sí retomo algunos apuntes que pude hacer en relación con las instituciones contrapoder, a partir de las observaciones y precisiones que con generosidad hicieron a mis conjeturas.

En ese sentido, las reflexiones que a continuación expongo son “fragmentos” (Scott 2013: 25) que he sobrepuesto a la manera de un collage, y por lo tanto podrían ser re-ordenados de otra forma. Destaco principalmente aquellos puntos que se articulan de manera más explícita con lo que aquí se ha argumentado. Tal es el caso de las observaciones sobre el “patrón de asentamiento disperso”, en las que coincidieron con que el término puede ser problemático, sin embargo se enfatizó que el uso del término se suele limitar a la distribución espacial pero siempre pensando en las formas en que hay una vinculación, es decir, que se acota a una dispersión espacial pero no de relaciones sociales. Esto está en consonancia con lo que referimos antes del trabajo de Isabel Martínez y Juan Luis Sariego.

Sin embargo, a partir de esta explicación, advertí la importancia de pensar en otra forma de enunciación porque la “dispersión” es solo la cualidad observable desde fuera, que se percibe ante la “ausencia” de un centro. Podríamos suponer, en cambio, que la distribución espacial no es la condición que determina la interacción social, sino que es en sí misma posibilitada por un modo específico de ensamblar lo social en el mundo rarámuri. Insisto, es una conjetura, pero mover la mirada sobre el espacio más allá de los límites que impone el principio de centralización con el que suele operar el Estado nos lleva a advertir la posibilidad de una lógica para establecer los vínculos sociales en la que los centros no son ni necesarios ni posibles.

De ahí los fracasos de los intentos por establecer centros que congreguen a la población rarámuri a partir de fincar una iglesia, una clínica y una escuela en torno a las cuales se espera que se empiece a formar un poblado. Un proceso que le resulta muy conveniente al Estado para llevar a cabo sus funciones, pero que no tiene pertinencia para la forma de vida rarámuri, razón por la que estos centros terminaron por convertirse en “centros vacíos” (Gerhard 1996). Es en estos elementos en los que atisbo un mecanismo de resistencia de baja intensidad, es decir, no una confrontación directa pero sí una acción contra la centralización del poder.

La comprensión de la distribución espacial rarámuri se podría ver más favorecida si pensamos en términos de sus flujos que de sus discontinuidades. En este sentido, tal vez explorar otros términos para describirla sea más adecuado para no sucumbir a simplificaciones que reducen su complejidad: modelo reticular, rizoma, ensamblaje a partir de los caminos, son algunas posibilidades que podríamos explorar en futuras investigaciones. Por fortuna, existen trabajos como el de Alejandro Fujigaki que ya nos dan varias pistas para seguir indagando al respecto:

“...el mundo rarámuri tendría la característica de bifurcarse y multiplicarse interminablemente. Cada camino, aunque crea un mundo diferente, forma parte integral de su propio mundo, pero en planos diferenciados: como el de los vivos con los muertos. El mundo es múltiple en planos, caminos éticos y políticos. Los caminos son transversales en las personas y los colectivos, en las vigilias y los sueños, entre los vivos y los muertos” (Fujigaki 2019: 389).

Asociados a su forma de habitar el espacio, hay otros elementos de la organización social rarámuri que son indicadores de una teoría sobre el mundo con consecuencias políticas y económicas específicas: por un lado, un sistema político en el que la figura del *síriame* que –como me hicieron notar los colegas– aunque suele ser pensado como un gobernador o autoridad “tradicional”, funge en realidad como un organizador de la vida colectiva y su ámbito de competencia no está circunscrito a un territorio claramente definido, sino a una cadena de lugares entrelazados a partir de quienes los habitan; una especie de funcionarios que sirven al interés colectivo que no podrían considerarse como autoridades, en el sentido estricto del término, puesto que no se les delega el poder de la toma de decisiones. Tienen una autoridad efímera, como voces autorizadas para la organización, pero su nombramiento no les atribuye un poder sobre otros. Bajo estas lógicas, el poder político no se puede concentrar en un ente, está distribuido en el colectivo.

Por otro lado, existe un conjunto de prácticas sociales y rituales de intercambio que establecen un sistema de reciprocidad que favorece la redistribución de los medios materiales e inhibe su concentración; tal es el caso del *korima*, una práctica en la que se comparten alimentos o recursos económicos con alguien que en ese momento no los tiene; un mecanismo de apoyo mutuo y solidaridad que fortalece los lazos comunitarios.

También los ritos propiciatorios agrícolas y de salud, como el *yúmare*, juegan un papel importante para garantizar el bienestar común; quién los lleva a cabo, cumple con una responsabilidad social al dilapidar sus recursos en favor de una buena cosecha (Figura 3) o la recuperación de la salud para sí mismo y para los demás. Además de las *tesgüinadas*, reuniones en las que se comparte una bebida de maíz fermentado bajo un mecanismo de reciprocidad que es conocido como *complejo tesgüino* (Kennedy 1963), que asegura un circuito de intercambio a partir del que se estrechan los vínculos entre diferentes unidades familiares, particularmente importante para establecer nodos de relaciones sociales y trazar las rutas en las que transcurre la vida rarámuri.



Figura 3. Trabajo en la milpa, Yepachi (fotografía de Andrés Oseguera).

Todas estas instituciones que favorecen el apoyo mutuo, el ejercicio colectivo del poder y la distribución de los recursos para el bienestar común, son las que entretienen el mundo de la vida rarámuri a partir de una ética y una filosofía política que no parecen ser accidentes, sino productos de acciones directas y deliberadas contrapoder.

En su libro *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*, David Graeber y David Wengrow retoman algunos elementos de la obra de Pierre Clastres sobre investigaciones en antropología política entre pueblos amazónicos y destacan lo siguiente:

“Más que estar atrapados en algún tipo de inocencia rousseauiana, incapaces de imaginar formas de organización más complejas, estos pueblos eran en general más capaces que nosotros de imaginar órdenes sociales alternativos, y por lo tanto habían creado ‘sociedades contra el Estado’. Se habían organizado conscientemente de modo que las formas de poder y dominación arbitrarias que asociamos con ‘sistemas políticos complejos’ nunca pudieran surgir” (Graeber y Wengrow 2023: 143)

Los rarámuri y otros colectivos que habitan en el noroeste de México, también han imaginado órdenes sociales alternativos y han vivido en consecuencia. De manera consciente han diseñado

instituciones contrapoder. Algunas veces este contrapoder se ha visto minado por instancias estatales, pero no ha desaparecido, se mantiene bajo la forma de una especie de resistencia de baja intensidad porque es propio de un corpus teórico y filosófico más amplio, que permite pensar y ordenar su mundo de vida.

Advertir esto nos impone un cuestionamiento sobre nuestra propia capacidad para imaginar modos de vida alternativos, mecanismos distintos de organización al interior de nuestras comunidades. Sería conveniente entonces que, como sugieren Graeber y Wengrow (2023: 16), aceptemos seriamente contribuciones a nuestro pensamiento social procedentes de estos colectivos que han logrado institucionalizar prácticas de acción directa y contrapoder.

5. Referencias

- Bennett, Wendell C. y Robert Zingg. 1978 (1935). *Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México (Vol. 6)*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Fujigaki Lares, Alejandro. 2019. "Caminos que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades | identidades entre los rarámuri de Chihuahua", en *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil*, María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo Bonfiglioli, coords., pp. 357-398. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/710/reflexividad_alteridad.html.
- Gerhard, Peter. 1996. *La frontera norte de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Graeber, David. 2011 (2004). *Fragmentos de antropología anarquista*. Bilbao: Virus editorial.
- Graeber, David y David Wengrow. 2023. *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*. México: Ariel.
- Hope Ponce, Margarita. 2015. *Las Pimerías. Hacia un campo de estudio etnológico en el noroeste de México*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca.
- Kennedy, John G. 1963. "Tegüino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture". *American Anthropologist* 65 (3): 620-640.
- Martínez, María Isabel. 2018. "'Nadie está aislado de nadie'. Descripciones prescriptivas de los Otros en la Sierra Tarahumara". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 53: 38-58. <https://doi.org/10.1016/j.ehmcm.2016.11.001>.
- Oseguera, Andrés y Margarita Hope Ponce. 2022. "El noroeste de México como campo de estudio cognitivo-etnológico", en *Las regiones indígenas a prueba de la etnografía. Veinte años de investigación colectiva en el INAH*, Margarita Hope Ponce y Antonio Reyes Valdez, coords., pp. 265-322. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sariego, Juan Luis. 2008. *La Sierra Tarahumara: travesías y pensares*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Scott, James C. 2013. *Elogio del anarquismo*. Barcelona: Crítica.