

## Comunidad. Un concepto central en la obra de Juan Luis Sariego

Andrés Oseguera M.  
EAHNM

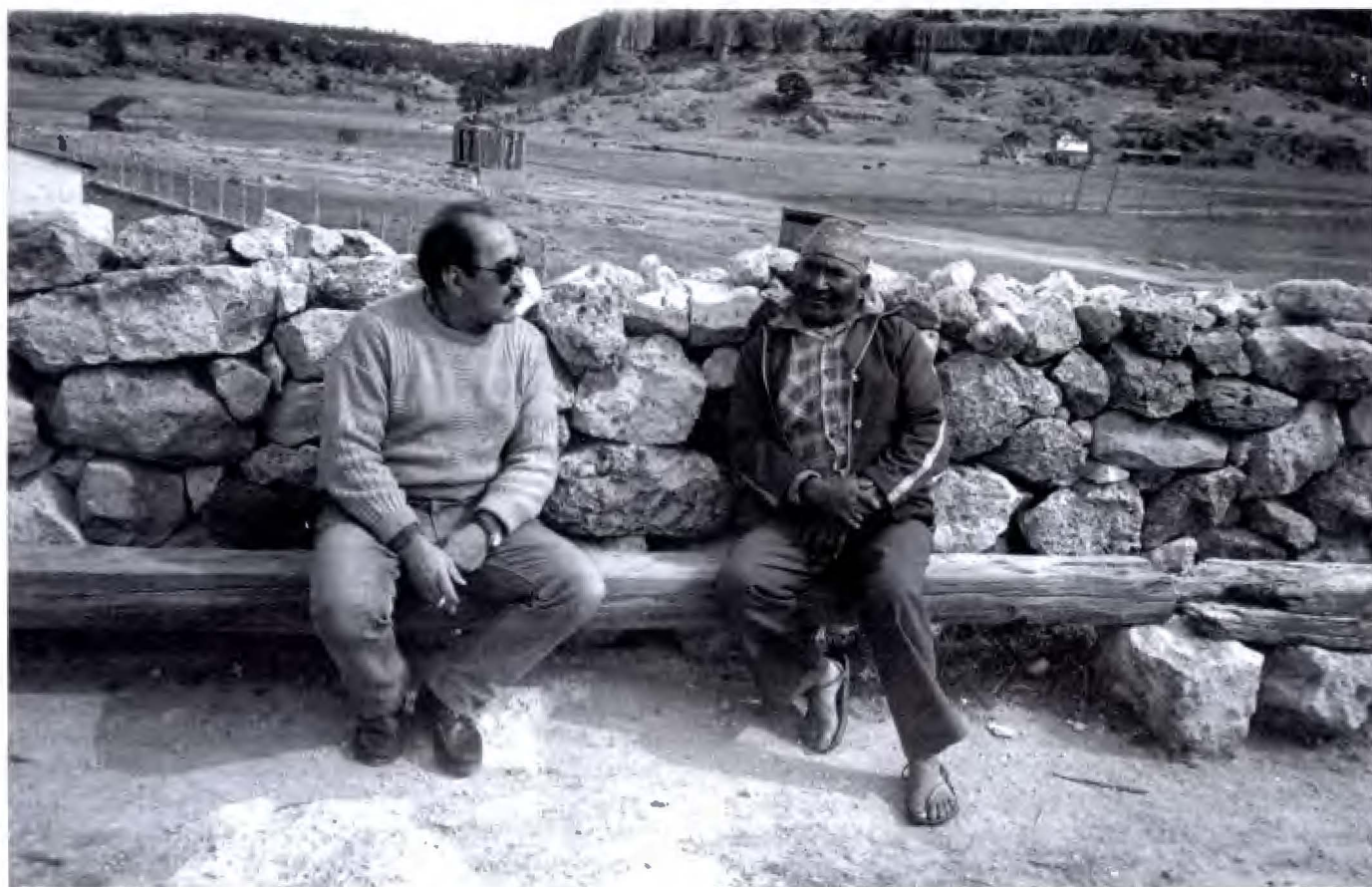


Imagen 12. Con el gobernador de Arereko, 1994.

En buena medida, la obra de los antropólogos ilustres puede definirse por los conceptos que emplearon para interpretar los fenómenos sociales o al grupo social al que decidieron estudiar. Conceptos como los de genealogía o método genealógico nos remite inevitablemente a W.H.R Rivers; el de “estructura social” nos evoca los textos teóricos de A.R. Radcliffe-Brown; el de “habitus” a Pierre Bourdieu; y así, una larga lista de autores reconocidos que a lo largo de su vida se empeñaron en materializar conceptos específicos, a través de los cuales lograron un diálogo académico y proponer enfoques novedosos. De alguna manera, podría decirse que a cada teórico y etnógrafo les sobreviven sus propios conceptos como legado al conocimiento social y científico. Extendiendo esta idea al norte de México

para hablar de un antropólogo ejemplar como lo fue Juan Luis Sariego, uno de los conceptos (que no el único por supuesto) centrales en su obra es el de “comunidad”; un concepto al rededor del cual se generó una polémica sobre la particularidad de la vida social de los indígenas que viven en la sierra Madre Occidental y los distintas instituciones y actores que han buscado desde la colonia española hasta nuestros días, con el indigenismo como principal actor institucional, la transformación de la sociabilidad y convivencia de los indígenas.

En efecto, a Juan Luis Sariego la antropología le permitió sostener una distancia en torno a las imposiciones teóricas en territorios donde él se convirtió en un experto. La visión del centro y sur de México en torno a las “comunidades indígenas”,

expresión occidental de una visión institucional en torno a lo que llamó el “comunitarismo indigenista” (Sariego Rodríguez, 2009), no era aplicable al fascinante y poco estudiado norte de México. Esta idea, que se fue consolidando como una postura de demarcación frente al impulso civilizador del Estado mexicano, la defendió una y otra vez en cada uno de sus escritos en torno a la Tarahumara. Y en efecto, el principal argumento es que los grupos indígenas que comprenden este territorio agreste no han vivido, desde tiempos prehispánicos, como el resto de los indígenas ubicados en Mesoamérica, es decir, de manera concentrada en torno a un centro ceremonial, económico y político; un centro a partir del cual se estructuran las relaciones entre los individuos y las familias.

Para sostener que los indígenas de la sierra, especialmente los rarámuri, no podían encasillarse bajo la lógica comunitaria mesoamericana, Sariego se dio a la tarea de hacer una caracterización de las principales formas de convivencia cotidiana de los indígenas y sus formas de sociabilidad, es decir, se basó en la propia conceptualización de los rarámuri y, de paso, profundizó en las nociones locales de parentesco, religión y política. Identificó con acierto “cuatro niveles socioespaciales”: 1) el rancho como unidad familiar; 2) la ranchería como expresión de reciprocidad vecinal de varios ranchos; 3) la red de tesgüino que permite a los indígenas concentrarse en un acto de reciprocidad en cumplimiento del orden ritual (Kennedy, 1963); 4) y el pueblo, conformado bajo una lógica de confederación política superior donde las autoridades indígenas “actúan de manera autónoma” (Sariego Rodríguez, 2009, p. 126).

La caracterización de estos niveles socioespaciales o socioterritoriales permite entender las concepciones de los indígenas de la sierra tarahumara, es decir, la noción nativa de comunidad aun cuando no exista un término específico para tal noción. En efecto, como lo aclaró Sariego, los rarámuri no tienen un concepto específico para comunidad, usan el término kumerachi, un término derivado del vocablo en castellano de comunidad (Sariego Rodríguez, 2009, p. 127). La ausencia del término local ha sido tema de debate en torno a si los rarámuri tienen o no una noción de comunidad. Se podría argumentar efectivamente que al carecer de un vocablo específico para referirse concretamente a la “comunidad” no existe en la “mente de los indígenas”, es decir, que este concepto del que habla el antropólogo, es un producto de una interpretación “externa” (colonial) que refleja lo que realmente piensan los indígenas; se trataría de una imposición de un saber occidental, plasmado en teorías y en propuestas de desarrollo, a un saber indígena y por lo tanto opuesto o diferente al primero.

Esta crítica al concepto antropológico parte de la hipótesis Sapir-Whorf que sostiene que existe una interrelación entre la lengua y el pensamiento; que la única forma de comprender el mundo y por lo tanto de expresar la realidad es a través de las categorías gramaticales de los individuos. Sin duda, esta hipótesis ha sido decisiva en la conformación de corrientes

del pensamiento antropológico. Un ejemplo claro de ello es la llamada etnosemántica o antropología cognitiva (también conocida como “nueva etnografía”) que se consolidó en Estados Unidos a mediados del siglo XX bajo el principio de esta correspondencia entre categorías locales y pensamiento. Sin embargo, diversos estudios actuales han demostrado no sólo que el pensamiento no tiene, necesariamente, que pasar por un lenguaje para expresarse (Pinker, 1995), sino que existen propuestas de entender el quehacer antropológico no en términos jerárquicos y de imposición sino en términos dialógicos, es decir, que en vez de plantear una distancia conceptual entre lo que piensa el antropólogo y lo que piensa el sujeto de estudio, existe un diálogo entre los dos tipos de saberes. Este enfoque nos lleva a considerar que las categorías del pensamiento no son inamovibles; que el pensamiento indígena actual no es una expresión de un conocimiento estático que expresa una visión del mundo pre-colonial; sino un saber que va cambiando constantemente, incorporando nuevos conceptos que pueden ser útiles y atractivos, dependiendo del contexto en el cual se ubican. En otras palabras, el pensamiento indígena (así como la lengua) es cambiante y se adecua a las circunstancias actuales. Que los mismos rarámuri utilicen el término kumerachi nos habla de una apropiación de un concepto que, por influencia tal vez de los mismos antropólogos, les ha sido útil para enfrentar las políticas de desarrollo bajo una lógica ajena a las particularidades regionales.

En efecto, esta discusión en torno al concepto de comunidad entre los rarámuri fue relevante para demostrar la incompatibilidad de los programas indigenistas en la sierra Madre Occidental. Esto se debe porque los mismos indígenas han rechazado veladamente las imposiciones de las instituciones nacionales que desde el siglo XX han buscado la integración de los indígenas a la vida nacional. Pero se trata de una resistencia de tiempo atrás. Este interés por concentrar a los indígenas en un sólo espacio político-religioso no es sólo el resultado de una política institucional del México moderno; desde el periodo colonial los jesuitas que se internaron en la sierra Madre Occidental con el objetivo de rescatar las almas de los indígenas, se empeñaron en “reducir” o concentrar a los indígenas en pueblos bajo el égida de los sacerdotes.

Esta imposición contrasta con el principal aspecto de esta noción de comunidad: la dispersión poblacional. En palabras del propio Sariego: “Las tradiciones organizativas de los tarahumaras, y en especial su arraigada tendencia a la dispersión, la movilidad espacial y la autonomía de los núcleos domésticos, han estado siempre enfrentadas a los proyectos comunitarios que han promovido, desde el discurso legitimador de la conversión y la civilización, la Iglesia y el Estado en la sierra de Chihuahua” (Sariego Rodríguez, 2009, p. 128). En efecto, aun cuando se lograron establecer “cabeceras” o pueblos de misión desde la época colonial, los indígenas de la Sierra Tarahumara siguen manteniendo la forma de organización caracterizada

por la movilización derivada de las exigencias geográficas y climáticas de la sierra. En otras palabras, una de las principales causas de esta tendencia a no establecerse en un solo lugar se debe en parte a la accidentada geografía donde por siglos han habitado los indígenas del noroeste, pero también a una dependencia al grupo doméstico y el sentido de reciprocidad expresada sobre todo en contextos rituales.

Hay que señalar que Sariego no fue ni el primero ni el único en resaltar que la particularidad de la base territorial de los rarámuri estaba caracterizada por la dispersión poblacional. Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas consideraron que una variante importante de asentamiento entre los grupos indígenas de México era precisamente la dispersa, señalando además que eran los rarámuri (tarahumaras) el grupo representante de esta territorialidad: “La forma de radicación dispersa se localiza entre las antiguas bandas cazadoras o recolectoras dedicadas en la actualidad a la agricultura y al pastoreo. Los tarahumaras pueden ejemplificar este patrón, porque en ellos los patrones conexos de aislamiento y pequeña familia se encuentran claramente definidos” (Aguirre Beltrán & Pozas Arciniega, 1991, p. 47). Por supuesto que este reconocimiento de la particularidad de la sociabilidad de los indígenas rarámuri no evitó, contradictoriamente a lo esperado dado este reconocimiento a nivel nacional y el papel de los antropólogos en la gestión y política indigenista, que se instaurara a mediados del siglo XX el primer Centro Coordinador del Instinto Nacional Indigenista en Guachochi, es decir en plena sierra Madre Occidental, siguiendo el modelo propuesto por el mismo Aguirre Beltrán de las Regiones de Refugio derivado de una territorialidad mesoamericana y contraria a la lógica de la dispersión (Sariego Rodríguez, 2002).

Esta política indigenista, producto de intereses inmediatos, y generada con una visión externa a la realidad indígena de la sierra, fue una de las principales tesis que Sariego expuso en sus diversas investigaciones. El análisis de estas políticas públicas le dio la oportunidad no sólo de profundizar en el análisis de la comunidad bajo la dinámica de la dispersión y lo inviable que han sido los intentos por congregarse a los habitantes de esta región; también le permitió adentrarse en aspectos de la vida política de los indígenas, de sus relaciones con el conjunto de organizaciones de corte indigenista, así como analizar la evolución y adaptación de la organización social rarámuri a la dinámica económica y extractiva que ha caracterizado el poblamiento de la sierra Tarahumara.

De este interés por analizar la particularidad de la noción de comunidad se pueden apuntar, de manera preliminar, un par de datos relevantes: 1) El estudio del desarrollo económico de la región impulsado sobre todo por la minería y el aprovechamiento forestal relacionado con una lógica capitalista, y el impacto que ha generado en la vida cotidiana de los indígenas, no puede entenderse sino se aborda la noción de comunidad indígena y por lo mismo, con la forma de aprovechamiento

“sustentable” de los indígenas de los recursos naturales de la sierra Madre Occidental. 2) El análisis del concepto de comunidad permitió una primera caracterización del contexto serrano a nivel regional, posibilitando la comparación con otras regiones de México. Uno de los méritos del trabajo de Sariego es sin duda el enfoque comparativo entre las sociedades del noroeste y las sociedades del centro-sur de México. No sólo enfatizó que este norte mexicano (serrano) es distinto a una lógica mesoamericana; también se concentró en apuntar y definir qué lo hace diferente y qué posibilidades existen para la implementación de proyectos de desarrollo adecuados a esta diferencia. Esta visión contrasta con la mayoría de los estudios actuales de los grupos indígenas de la sierra que se enfocan en comunidades específicas sin transitar a un estudio de mayor alcance y de corte comparativo.

## Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, G., & Pozas Arciniega, R. (1991). *La política indigenista en México* (Vol. II). México: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Kennedy, J. G. (1963). Tesguino complex: the role of beer in Tarahumara culture. *American Anthropologist*, 620-640.
- Pinker, S. (1995). *The language instinct* (1st HarperPerennial ed.). New York: HarperPerennial.
- Sariego Rodríguez, J. L. (2002). *El indigenismo en la Tarahumara*. México: Instituto Nacional Indigenista/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sariego Rodríguez, J. L. (2009). La comunidad indígena en la sierra tarahumara. Construcciones y desconstrucciones de realidades y conceptos. In M. L. Guillén (Ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (pp. 121-134). México: El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.