

Augusto Arbusto Urteaga Castro Pozo: el “(an)tropólogo” de los *rarámuri* contemporáneos¹

Maritza Urteaga Castro Pozo*

Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez**

Algunos trazos de su personalidad

¿Cómo hablar de mi hermano, colega y cómplice de sueños? ¿Qué puedo compartir con ustedes que no hayan expresado ya los colegas y amigos que me antecedieron sobre Augusto? Me trae una sarta de recuerdos mezclados, de situaciones vividas o inventadas en común, pero sobre todo la certeza de que hay una parte de nuestras vidas que también se traslada con los que nos anteceden en este momento tan vital y tan estremecedor de nuestras vidas.

Creo que cuando se trata de los más cercanos a nosotros, siempre es un final demasiado rápido; siempre quedan muchas cosas que compartir, que gozar, que pelear juntos... porque expresa a esa familia en la que crecimos, la que nos amó y nos enseñó a vivir y a ser felices. Sin embargo, también creo, como bien dijo Javier Ávila, *el Pato*, en Chihuahua, que cuando dejamos de recordar o de nombrar a alguien, entonces es cuando se muere, no antes. Y Augusto Hildebrando Urteaga Castro Pozo aún vive en mí, como en el corazón y en el intelecto de muchos de quienes, como yo, tuvieron el honor y la alegría de tenerlo como hermano, amigo, colega, compañero o maestro.

Augusto nació en Lima. Fue el segundo hijo de una familia de profesionistas clasemedieros originarios de Piura, un departamento peruano que colinda con Ecua-

dor y que muy jóvenes migraron a la capital de Perú por razones diversas. Mi madre, Carmen Flora, fue hija de un intelectual y uno de los primeros políticos socialistas peruanos, conocido no sólo por sus obras *-Del Ayllu al cooperativismo socialista; Nuestra comunidad indígena; Sol; Sol, algarrobos y amor-* sino también por su espíritu amoroso y gentil para con la gente a la cual representaba: campesinos, indígenas, obreros. Su madre, mi abuela Carmen, fue una mujer con escasa educación pero con un espíritu emprendedor que le permitió sostener y sacar adelante a sus hijos en las épocas en que mi abuelo, Hildebrando, estaba en la cárcel o el exilio. La imagen poderosa de mi abuelo como luchador social, al que nunca conocimos porque murió antes de que nació-ramos, fue y es muy importante en mi familia de origen.

Los relatos y la casa de mi abuela estaban llenos de su presencia. Recuerdo que jugábamos a estar escondidos y perseguidos por la policía en el sótano que mi abuela había construido para ocultarlo, o que merodeábamos por las estanterías llenas de libros de Marx, Engels y Bakunin editados en la España de la década de 1930. En ese contexto mi madre se hizo primero educadora, trabajando y estudiando, y luego se doctoró en la Universidad de Ohio como pedagoga, con una beca que daba una fundación de mujeres estadounidenses.

Mi padre, Augusto, tiene una historia bastante diferente. Fue hijo de un abogado y magistrado algo menos progresista. Él mismo fue abogado y un activista del Partido Comunista Peruano en el tiempo de la Segunda Guerra Mundial y la posguerra.

Todos nosotros, seis hermanos en total, fuimos criados en un contexto familiar muy particular para la época, muy “discutidor” y motivador en los ámbitos intelectual y político. Con una madre pedagoga y em-

*Profesora-investigadora de la ENAH (maritzaurteaga@hotmail.com).

** Coordinador del proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México e investigador de la Coordinación Nacional de Antropología, INAH (victor_villanueva@inah.gob.mx).

¹ Esta reseña se basa en la participación de la doctora Maritza Urteaga en el marco del Primer Coloquio Augusto Urteaga Castro Pozo. El Peritaje Antropológico: una Visión Multidisciplinaria, llevado a cabo en la ciudad de México en noviembre de 2009.

prendedora, fanática del *swing* y del *jazz*, y un padre que siempre nos introducía en temas intelectuales nuevos y amante de la música clásica, de común acuerdo nos metieron a estudiar –tanto a hombres como a mujeres– en colegios metodistas.

Recuerdo que Augusto fue el primero en disentir con esa educación formal metodista. Antes de cumplir los 15 años ya estudiaba en un colegio que, de manera similar a las prepas de la UNAM, estaba adscrito a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Allí, por lo que recuerdo, mi hermano se encontró con otros iguales a él, amantes de la literatura *beat* y de la poesía.

Antes de ser antropólogo Augusto fue poeta: muy joven ganó el premio del Poeta Joven del Perú y formó parte del grupo que sacaba una revista a mimeógrafo denominada *Estación Reunida*, junto con José Rosas Ribeyro, Tulio Mora, José Watanabe, Óscar Málaga y Elqui Burgos, todos hoy escritores reconocidos en el Perú y con los que mantuvo una comunicación intermitente.

Con ese grupo aprendió a viajar por el Perú profundo y desgarrado por el racismo que aún hoy en día lo caracteriza. Recuerdo ver entrar y salir de la casa a mi hermano en esa época, cambiarse de ropa y proseguir en su caminar. Su apariencia iba cambiando hacia lo *beat* y hacia lo *mod*. Ingresó a la Universidad Católica, pero lo vi más fuera que dentro. Recuerdo algunos relatos de Ayacucho, de los recitales de poesía. Su apariencia seguía cambiando.

Cuando dijo que se venía a México a estudiar antropología, mi madre y mi padre lo apoyaron mucho porque parecía estar algo perdido en el Perú, disgustado con su situación y con la situación política peruana, en medio de una dictadura militar, y creo que los padres querían que encontrara algo que lo sujetara. Augusto llegó a un México estudiantil y joven, insurrecto, irreverente, explorador, argumentador. Mientras estudiaba en Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) trabajaba en el Museo Nacional de Antropología. Desde entonces se inició realizando actividades que iban desde el descombrado hasta la catalogación de algunas colecciones arqueológicas. Augusto me contó muchas veces lo feliz que fue durante esa época, aprendiendo cosas nuevas y viviendo prácticamente en el museo. Siempre me dijo que tuvo suerte.

Aquéllos eran los días del movimiento estudiantil posterior a 68, caracterizado por el enorme entusiasmo que había en torno a aquello. La gente joven se hallaba movilizada. Había de todo un poco: mariguana, rock, canciones mexicanas, poesía, mítines y demos-

traciones en lo ordinario. El mundo era joven y él parecía disfrutarlo con intensidad. Así se fue quedando, entre el trabajo, los estudios, las militancias políticas alternas y el nacimiento de Emiliano, su primer hijo.

Augusto se fue involucrando cada vez más con ese país que cambiaba en forma silenciosa por obra de sus jóvenes. Algunos editores de la revista *Punto Crítico* lo recuerdan trabajando como periodista de izquierda en la Chihuahua de la década de 1970, llena de movimientos sociales y políticos, donde siempre había acontecimientos que marcaban el ritmo de lo que seguía. Margarita Urías, la madre de Emiliano, y toda su familia en Chihuahua, fueron un importante apoyo en la vida de mi hermano y mi familia en esa azarosa y rica década.

Mientras tanto yo había ido y venido de la entonces Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas: dos años en los que el soporte emocional de mi hermano y Margarita me permitieron sacar provecho de esa experiencia. Lo recuerdo muy bien: mi queja al llegar a la URSS fue el revisionismo que encontré en todas partes, su servicio secreto introducido entre nuestros apartamentos de estudiantes, su control sobre nuestras vidas y las de los soviéticos, por supuesto. Discutí todo eso con mi padre, que desde entonces se convirtió en un revisionista en mi vida, y por supuesto con Augusto y Margarita, que a través de interminables cartas me iban pasando información y lecturas. Allí retomé contacto con un hermano nuevo, distinto, politizado, sensible a los procesos sociales. Mi vuelta al Perú ya no rompió ese lazo. Cartas interminables escritas a mano y libros que me llegaban por amigos que empecé desde entonces a conocer o por sus propios viajes a Lima, me hicieron conocer la revista *Punto Crítico*, y llegaría a debatirla entre mis propios compañeros de izquierda con los que estábamos involucrados en células obreras y mineras.

Mi padre falleció mientras Allende era derribado por sus propias fuerzas armadas y mientras el régimen dictatorial de los militares peruanos se corrompía cada vez más. Desde entonces Augusto viajó con mucha mayor constancia al Perú, llevando a Emiliano o simplemente para estar con todos y cada uno de nosotros. Su capacidad de escuchar al otro había crecido, como él. Se daba el tiempo para estar con todos sus hermanos, saber de cada uno, de nuestros amigos y compañeros y del mundo cotidiano de su madre. Emiliano corría y conocía a otros primos de su edad, mientras aprendía a saborear con deleite la deliciosa comida peruana.

La vida se abría de maneras diferentes para Augusto en México. Pronto estaría ya de tiempo completo en

el Centro de Investigaciones Superiores del INAH, participando en la conformación del campo de estudios de la que sería la antropología industrial y del trabajo: Ciudad Sahagún, los zapateros de León y otros actores más.

A finales de la década de 1970 lo visité por algunos meses. Fue un viaje que cambió de modo radical el rumbo de mi vida en muchos sentidos. Desde aquella vez en que tuve la oportunidad de conocer a muchos amigos y amigas, antropólogos mexicanos, quise retornar a México para realizar estudios de posgrado. Yo misma había decidido emprender estudios sobre la vida laboral y cotidiana entre mineros peruanos para sacar mi grado. Entre 1980 y 1984 hice varios viajes a México, y Augusto varios a Perú. Entre ellos me acompañó a establecerme en Morococha, un campamento minero de la sierra central del Perú, donde llevaría a cabo mi primera práctica de investigación en campo.

Hasta 1986 no logré venirme a realizar esos estudios de posgrado. Para entonces Augusto ya tenía otra hija, Amancay Urteaga Bonfil, y se había involucrado en otros asuntos vinculados con la ENAH y el INAH: era parte de los que fundaron la maestría en antropología social, había sido subdirector de la ENAH cuando Gilberto López y Rivas la dirigió y ocupaba un puesto en la Dirección Nacional y la Secretaría Técnica del INAH. Sin haber cumplido los 40 años, Augusto volaba, regía su vida personal bajo los estándares de vida propuestos por *El camino*, de Jack Kerouac, mientras avanzaba en la proposición positiva y la puesta en marcha de ciertas leyes, procedimientos y demás regulaciones para el INAH y la ENAH.

Entonces su visión de la política había cambiado. Gramsciano hasta la médula y con cierto Foucault encima, consideraba que en México aún en la década de los 1980 había posibilidades para democratizar y abrir espacios alternativos de vida, que había que llenarlos e introducir a la gente en la responsabilidad de formar parte de la creación de sus vidas. Recuerdo su involucramiento con la apertura de los museos comunitarios, con la intervención de las instituciones y organismos sindicales y comunitarios en la dirección del patrimonio cultural de la nación. Sus viajes por el país se hicieron mucho más constantes y nuestros encuentros, más erráticos.

Mi investigación sobre rock mexicano y el trabajo de campo en el asfalto fue algo que compartimos mucho, por lo menos en cuestiones metodológicas, además de roqueras, porque seguía siendo un apasionado de la música, y cada vez que yo llevaba música nueva y fresca se enfrascaba en impresionantes genealogías

roqueras que describía mientras buscaba disco tras disco. Aprendí a agudizar mis sentidos sonoros con él, a encontrar los ritmos históricos detrás de los ritmos novedosos.

Al cabo de un tiempo ya estaba yéndose a Chihuahua para empezar una nueva aventura que tendría una larga data. Veinte años de internarse constantemente en la Sierra Tarahumara, entre los *rarámuri*, de ganar y perder amores, de crear otra Escuela de Antropología² uniendo los talentos y la capacidad emprendedora de Juan Luis Sariago, Margarita Urías y él mismo, mientras convencían a algunos “ingenuos” para formar parte de ese proyecto.

Cada vez que él llegaba al Distrito Federal se sentía y parecía más distante de esta ciudad, porque, cual camaleón, se estaba convirtiendo en provinciano y, sobre todo, en chihuahuense y *rarámuri*. Su mundo estaba allá. Su vida estaba allá, a excepción de cortos o largos periodos de salidas al Perú para estar con la mamá y con los hermanos que allá vivían.

Desafortunadamente, el 29 de diciembre de 2008, en la madrugada, Augusto se fue de esta dimensión, dejando mucha obra hecha, pues llevaba prisa por hacer, por dar, por escuchar y solucionar y por seguir caminando los parajes y barrancas tarahumaras.

Entre rezos y plegarias a *Onorúame-Eyerúame* –el que es padre y madre, dios– realizadas por los *rarámuri* para “Agusto” o *Arbusto*, el “tropológo”, los *rarámuri* pidieron a dios que lo recibiera en su casa, que es el cielo, y que no se le permitiera tardar mucho en llegar: que se los recibiera y que ellos estarían pendientes de su ascenso al cielo, su nueva morada.

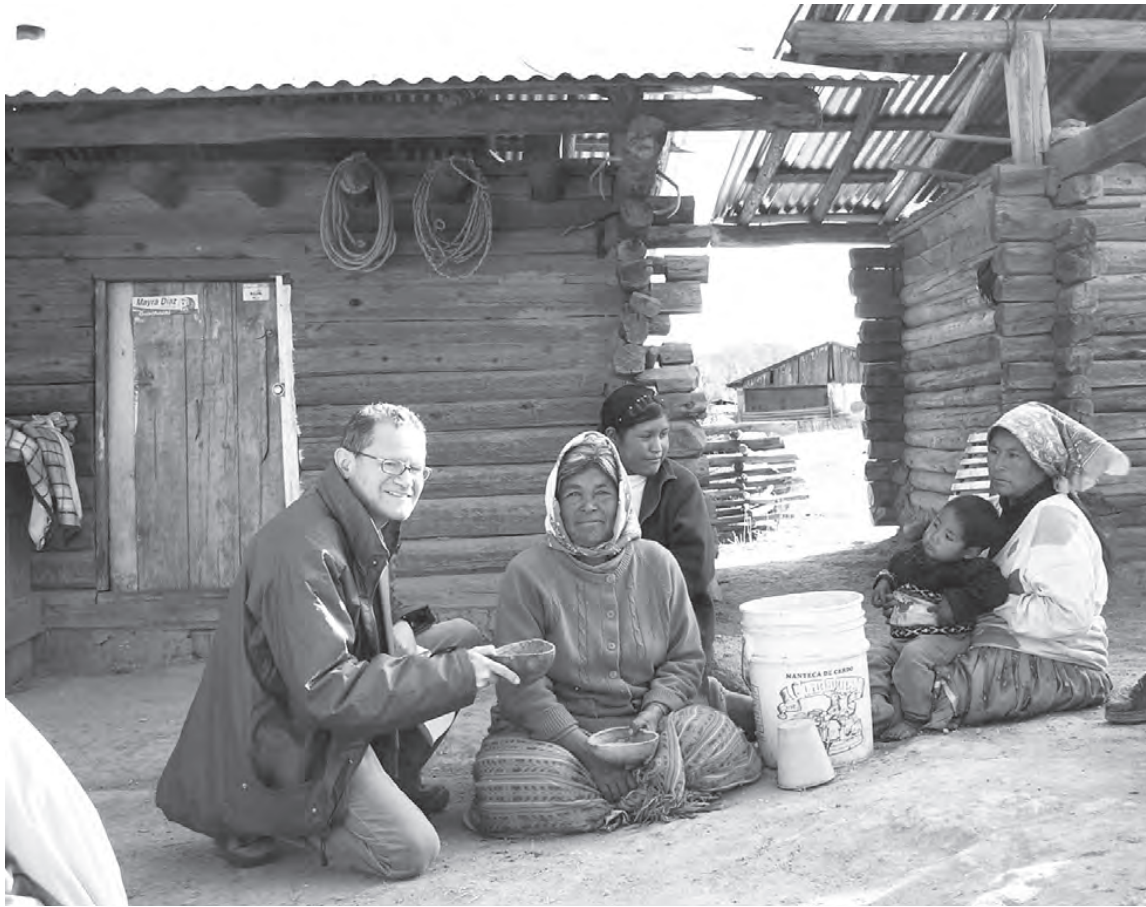
Sus cenizas descansan en el atrio del templo en Aboréachi, “lugar de tacaste”, que hace años lo vio llegar emulando el camino de Kennedy³ en la Tarahumara.

Algunos de sus pasos por el mundo de la antropología

Sin duda los trazos que se describen respecto a la personalidad de Augusto marcaron en buena medida su interés por los temas y problemáticas teóricas presentes en su itinerario intelectual. La producción derivada

² Nos referimos a la ENAH-Unidad Chihuahua, hoy Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

³ John G. Kennedy fue uno de los antropólogos estadounidenses prominentes con publicaciones sobre los pueblos indígenas del norte de México. Una de sus obras más conocidas es *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, traducida al castellano y publicada por el Instituto Indigenista Interamericano en 1970.



Compartiendo *batari* durante la Semana Santa *rarámuri*, 2006 **Fotografía** Víctor Hugo Villanueva

de aquel interés quedó plasmada en una serie de artículos, ponencias, notas de campo y proyectos de investigación que culminaron, entre otras cosas, con la producción de varias tesis de licenciatura y posgrado, así como un sinnúmero de talleres, cursos y diplomados que coordinó para el INAH y otras instituciones.

De esa producción traemos a colación los siguientes, como una manera de recordar y revisitar los aportes que en el campo de la ciencia antropológica, junto con otros, abrieron líneas de investigación que en la actualidad son ya especialidades en las distintas escuelas y centros de investigación nacional.

Dos son las líneas temáticas que nos interesa destacar en esta exposición: por un lado, el estudio de la clase obrera en México y su organización sindical; por otro, la antropología de lo jurídico en el campo de aplicación forense por medio de los peritajes antropológicos para situaciones jurídicas concretas y emblemáticas en el norte mexicano.

En la primera línea destaca la tesis presentada para obtener el grado de etnólogo y maestro en ciencias

antropológicas por la ENAH y la UNAM en 1977. En ésta se presenta una descripción al estilo geertziano y su interpretación de las culturas, al basar su interés en el concepto gramsciano del “sentido común popular”, que le permitió postular un andamiaje metodológico para abordar a la clase obrera en México, en su fracción industrial y sindicalista.

Los sindicatos de Sahagún. Cuatro imágenes sociales comienza indicando que:

Así como deben llamar la atención las acciones reivindicativas y las tendencias democratizadoras de algunos sectores obreros en el plano de la política sindical, también deben procurar de manera no menos importante las estructuras de dependencia del proletariado hacia el capital y su clase detentora; estructuras donde, precisamente, la sociedad en conjunto produce y reproduce sus fundamentos básicos. Estos niveles de estudio en el movimiento obrero han sido tradicionalmente desdeñados porque prejuiciosamente son ubicados en ese inmenso saco de ropavejero pomposamente llamado de “las superestructu-

ras". Por ello no conocemos el verdadero rostro del proletariado sin cabeza.

No conocemos, por ejemplo, la degradación sistemática de los niveles educativos y culturales que se verifica a través de los monopolios que controlan los medios masivos de comunicación; el uso y abuso de la publicidad consumista; el deporte como "entretenimiento" impulsado por un nacionalismo caricaturesco y localista que deviene fácilmente en chauvinismo; la familia obrera en donde el machismo reproduce –amplia y masivamente– la explotación característica de nuestra sociedad, degradando aún más la condición de la mujer; la influencia de los periódicos, revistas, folletines, etcétera, y la restringida como manipulada información que la clase obrera recibe pasivamente y que tiende a cortar de un tajo toda posibilidad de participación crítica en la vida cotidiana y cívica; el consumo de alcohol barato en gran escala; los niveles de violencia y delincuencia así como la influencia de la religión y el fanatismo.

Sin el conocimiento de estas verdaderas taras sociales –que, por lo demás, no son sino productos históricos de la contradicción entre capital y trabajo–, todos los índices salariales, los "perfiles" de ocupación y retribución por ramas industriales y demás estadísticas, no paran de ser meros ejercicios teóricos que en el mejor de los casos permiten el planteamiento de políticas filantrópicas. Así como para conocer la situación del obrero en el trabajo se debe conocer la vida en la fábrica, para orientar la acción social del proletariado debemos conocer la verdadera situación de su vivienda, barrio, familia, solidaridad, lecturas, aspiraciones, entretenimiento, etcétera; esto es, todo aquello que constituye el verdadero mundo donde la clase obrera se desenvuelve y vive cotidianamente, mundo en el que, precisamente, la autoridad y coacción burguesa reproducen las reglas del juego establecido.

Por todo ello, una perspectiva en el estudio del movimiento proletario y la clase obrera no podría menospreciar la participación viva y dramática de los propios obreros en la reseña (teórica, histórica, sindical, etc.) de su propia condición y movimiento (Urteaga, 1977: xi-xiii).

A estas alturas del partido parecería que Augusto no "innova" la metodología antropológica de lo que ahora damos por llamar antropología urbana o antropología del trabajo. Sin embargo, todavía en la década de 1970 esto bien fue tomado como herejía dentro de los estudios dogmáticos de la ciencia histórica o materialismo dialéctico; el estudio de la superestructura era desviar la atención del análisis de las "condicio-

nes objetivas" de la dominación. Empero, el interés de Augusto en aproximarse a lo que él denominó "el vínculo entre la vida cotidiana y la sabiduría popular" era con la intención de identificar lo que Foucault denominó anteriormente como los dispositivos disciplinares o dispositivos del poder normalizador, para estar en condiciones de crear estrategias "superestructurales", culturales en términos gramscianos, para revertir la afectación que la ideología burguesa provoca en el sector de la clase obrera que no cuestiona aquellos contenidos que por medio de los aparatos ideológicos de Estado filtran los indicadores y establecen la medición que el propio obrero, en su introyección, mistifica y toma como verdaderos, como "verdad verdadera".

Para conseguir esto, aunque sin pecar de presunción, se introdujo por medio de la observación participante en el mundo laboral y vida cotidiana de los obreros productores de automóviles, vagones de tren y del metro, en el Combinado Industrial Sahagún, instalado en Ciudad Sahagún, Hidalgo. Cabe mencionar que ese complejo industrial, mediante la intervención del Estado, se instaló en tierras ejidales destinadas al cultivo del maguey para la producción de la bebida tradicional conocida como pulque, lo cual representó para los tlachiqueros de la zona la integración a la vida planificada por la producción industrial o el desplazamiento forzoso hacia otras zonas de la región. En fin, nada de otro mundo que no suceda en este mundo.

Así, consiguió registrar las disputas que atrajo la nueva planificación social introducida por la industrialización de la zona:

Estas disputas pusieron en la palestra, también, a un sector que anteriormente no tenía ninguna significación social como grupo de interés; los obreros que poco a poco se integraron al trabajo industrial. Así, en los incipientes organismos de defensa laboral la disputa se polarizó entre aquellos que residían tradicionalmente en la zona y los que fueron llegando a trabajar en las nuevas instalaciones: es ya práctica instituida que la cartera sindical de organización sea conservada por los "regionales", esto es, por los primeros, porque de esta manera dicen hacer efectivo el lema social de las empresas de Sahagún en lo que se refiere a la generación de empleos (*ibidem*: 49).

[...] El otro grupo –diversificado y heterogéneo– vino de fuera. En efecto, la política de puertas abiertas a los tlachiqueros de la zona se estrelló bien pronto con un primer obstáculo, obviamente impuesto por las características de la producción programada y de equipos industriales ins-

talados ya: la calificación de la mano de obra. La “de la región” carecía de los mínimos conocimientos para poner en marcha un sistema que como el fabril-moderno – con sus sofisticadas combinaciones mecánicas, eléctricas y aun automáticas– era totalmente desconocido por la población de la zona y, por tanto, para el que no estaba mínimamente “calificado” (*ibidem*: 51).

[...] En virtud de esto, las relaciones tradicionales propias de la región tuvieron muy pronto que ser, si no modificadas, por lo menos diversificadas: anteriores dirigentes políticos municipales y ejidales viéronse envueltos en relaciones sociales dictadas por la concentración de muchos trabajadores en las fábricas, por la comunión objetiva de sus labores y tareas en ellas, y en unidad de preocupaciones determinada por condiciones hostiles de trabajo que más temprano que tarde empezaron a reflejarse –aunque en esto existieron y existen puntos de vista diversos– en la relación laboral general y colectiva frente a la(s) empresa(s). Si no fue así, entonces no tendría ningún sentido la acción de los propios trabajadores por liberarse del control de la *CTM* y adscribirse, unos al Sindicato Minero Metalúrgico, otros en sindicatos independientes (de alguna central obrera) de empresa (*ibidem*: 58).

En este orden de ideas, Augusto mostró que, por un lado, la dirigencia sindical asume en un primer momento la propuesta ideológica que esconde la realidad de la competencia en el mercado laboral por medio del discurso que postula al capital y los empresarios como aquellos que ponen a la disposición de la población local una cartera laboral que sólo a ellos les compete llenar, mientras que por otro lado, de manera velada y con la intención de sostener un nivel de producción competente cualitativa y cuantitativamente hablando, introduce fuerza de trabajo “calificada”.

Empero, si la vida en la fábrica está determinada por las relaciones sociales de producción capitalista, la vida cotidiana no escapa de la misma. La vida en la fábrica produce una cotidianidad que escapa de las manos del obrero en tanto el aparato que ha construido para allegarse de mejoras en las condiciones de trabajo no quede expresamente en la conducción y autodeterminación de ellos mismos. Así, las disputas en el interior del sindicato –entre sus agremiados, entre éstos y sus dirigentes, entre los agremiados y los empleados “de confianza”, etcétera– es el hecho que más debilita a ese aparato. Esto produce, entre otras cosas, un sentimiento de impotencia y un estado de estrés que se socializa en el conjunto de la población de la zona a

través de la socialización que los obreros hacen de esto en sus propias familias.

“En la vida del trabajo, con sus cargas de esfuerzo, concentración y dedicación intelectual y nerviosa, con toda su rutina y condicionantes: en la línea uno está solo, completamente solo [...]”: un testimonio recurrente que se recoge en la investigación.

En la vida de trabajo todo es imagen fragmentada y visión parcial de un sentido económico, de una política económica. Para los obreros, los más de 15 000 trabajadores que cotidianamente se pierden en las puertas de las fábricas [en Ciudad Sahagún], semeja un rompecabezas inextricable, anónimo y falto de contenido personal, familiar, pueblerino; prefiero verlo “objetivamente”, “realistamente”; es decir, como una vida que no depende de ellos, como el trabajo que hay que hacer, que hay que vivir, que hay que sufrir para conseguir (de esa empresa, de esa fábrica por la cual “no vale la pena dar la vida”) un salario que permita vivir seguramente y vivir con la familia (*ibidem*: 123).

En aquellos años, la relación que Augusto describió rápidamente entre la empresa y los trabajadores en los talleres y naves de producción permite una imagen, también, del sindicalismo en este ámbito tan poco conocido, o por lo menos tratado, lo cual también documenta en el ámbito médico al recurrir a las clínicas de salud en las que se atendieron los empleados del Combinado Industrial Sahagún y sus familias, a fin de conocer, por ejemplo, cuáles eran las 10 enfermedades más comunes, entre las que obviamente encontró a la psiconeurosis.

Cabe señalar que la aproximación que esta investigación le permitió al tema del sindicalismo en México lo llevó más tarde, ya como profesor-investigador de tiempo completo del INAH, a participar directamente en las discusiones internas y en la construcción de la normatividad aún vigente del sindicato de investigadores del instituto.

La segunda línea que queremos exponer en esta oportunidad es la que desarrolló en mayor medida durante su vida en Chihuahua. Fue a finales de la década de 1980 cuando un grupo de amigos y colegas llegó a la ciudad de Chihuahua y elaboró un primer diagnóstico para medir las posibilidades de instalar en el norte mexicano una extensión de la ENAH. Luego de visitar varios de los estados del norte, Chihuahua parecía el lugar en el que la nueva sede lograría echar raíces para constituirse como un espacio de investigación an-

tropológica y formación de especialistas en las culturas del norte “bárbaro”, como solía decir Augusto.

Para 1994, como resultado de un diagnóstico sociocultural relativo a los derechos de los pueblos indígenas de Chihuahua hecho a solicitud de la Comisión Estatal de Derecho Humanos, Luis González Rodríguez publicó el libro *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*. En él Augusto y otros colegas, radicados ya en la ciudad de Chihuahua, se encargaron de presentar las distintas formas políticas indígenas que prevalecen en la región. Dos años después, para 1996, Esteban Krotz publicó el libro *El estudio de la cultura política en México: perspectivas disciplinarias y actores políticos*, en el que también se compilaron varios artículos, entre ellos uno de Augusto: “Aspectos culturales del sistema político *rarámuri*”. Desde hace algunos años ambos textos constituyen referentes para los estudios de antropología político-jurídica en aquella región del país.

De estos, el de “Aspectos culturales...” es el que nos interesa comentar, ya que fue allí donde Augusto introdujo en la antropología del norte de México el concepto de “sistema político” para describir e interpretar a la cultura organizacional *rarámuri*. Allí reivindicó lo que Sauer, Beals, Kirckhoff, Spicer y Weaver habían escrito sobre el área cultural denominada árido-oasisamericana, al tomarla como una matriz cultural en que las formas políticas de los pueblos allí existentes obedecían a condiciones distintas a las del área mesoamericana y, por ende, eran portadoras de características singulares que las identificaban; por ejemplo, en términos de grupos-clánicos, bandas, tribus o gentes de ranchería.

Esta constitución organizacional en términos de asentamiento y control territorial obedecen a formas de organización sociopolítica igualmente diversas. Ésta es la premisa con que, por ejemplo, el grupo de antropólogos que fundó la ENAH-Unidad Chihuahua justificaría y gestionaría lo necesario para el establecimiento de la escuela y el llamado para que más colegas se sumaran a la propuesta.

Pues bien, lo singular del texto que comentamos radica justo en que si por “sistema político indígena” tomamos a un cuerpo de autoridades que se encuentra a cargo de los territorios indígenas y que, previo consenso, cuenta con capacidad legislativa y judicial (Urteaga, 1996: 303), pero que históricamente han carecido de una estructura abarcadora de gobierno en la que se centraliza el poder más allá de la jurisdicción comunitaria –por cierto, de esta jurisdicción no se debe creer

que es una extensión territorial pequeña–, estamos entonces frente a tipos de sociedad con una organización política pero sin Estado, a diferencia de las formas políticas mesoamericanas que registra la historia previa al virreinato.

Las formas de organización y el sistema político indígena asumen el control del orden social, reproducen sus valores éticos, morales y culturales. Constituyen sistemas políticos complejos con funciones perfectamente delimitadas, de liderazgo y lealtad primordial, delegación de funciones y ejecución de instrucciones en un marco cultural de obligatoriedad social (que en la cultura no india se llama marco legislativo o leyes) que ha posibilitado la autonomía y permanencia de los grupos indígenas (*ibidem*: 306).

Con esto se introdujo en los estudios del norte indígena una interpretación de sus formas de organización generada desde una antropología que recurre a la ciencia política mediante la atracción de categorías y conceptos como los de cadena de mando, secuencia del poder, arena política, correlación de fuerzas, centralidad, descentralidad, autonomía, entre otros, los cuales se distancian de algunos de los utilizados por la antropología mexicana dominante o mesoamericanista, como el concepto de “sistema de cargos”.

Así, para Augusto la calidad sistémica del ejercicio del poder no radica en los cargos ni las funciones que desde éstos son desempeñados por quienes los ostentan, sino en la legitimidad que el conjunto de personas que se identifican como portadores de una identidad residencial y comunitaria deposita en la calidad misma del ser pueblo, esto es, en la validez de las relaciones que se establezcan para contener a la comunidad. Contener a la comunidad significa hacer lo que esté en las posibilidades de sus integrantes a fin de atraer para sí las formas en que los *anayáwari* (antepasados) eran en su tiempo, a modo de sostener un orden cósmico donde el sostenimiento de la ruta que más se aproxime a lo anterior es su responsabilidad. Por eso la expresión de “caminar recto” remite a esa ruta ya trazada con anterioridad y a la que se debe el mundo *rarámuri*. Caminar recto es aplicable para la ejecución de prácticas de producción económica –no dañar el ecosistema–, para la política –hablar fuerte, con la verdad–, para la ritualidad –no pelear durante la bebida–, para la vida cotidiana –soñar bonito, no desear el mal a nadie–. El carácter sistémico del ejercicio del poder radica, pues, en todo aquello que haga al *rarámuri*

participe de la comunidad y coparticipe-corresponsable del orden cósmico.

En este orden de ideas, Augusto planteó que, por ejemplo, “considerar a la organización ejidal como ‘más avanzada’ es un claro reflejo de la ignorancia e intolerancia predominantes en los medios oficiales acerca de los distintos y complejos sistemas políticos de los grupos indígenas, y por tanto de sus fórmulas propias de participación basadas en el parentesco, la lealtad ritual y la obligatoriedad sociolaboral del tesguino” (*ibidem*: 315).

Desde este ángulo de visión, él explicaba por qué recurrió al concepto de sistema político y no a otro. Y era enfático en afirmar que el “tiempo político *rarámuri*”, al menos en su forma de estructurarse y por tanto de concebirse, procede de manera bastante alterna al tiempo político de la vida nacional, ya que en éste no se pretende crear nada, sino preservar el tiempo mismo.

Acaso ésta le parezca al lector una visión romántica del etnólogo y una posición conservadora asumida desde la propia comunidad; sin embargo, cuando uno escucha con atención el *nawésari*, que es la dimensión verbalizada del poder presente tanto en las juntas como en el ritual *rarámuri*, entiende el proceso de asimilación convenida que hacen de algunos elementos exógenos y la adaptación de sus formas políticas para preservar el tiempo cósmico del que son responsables.

Con la lectura del artículo que comento es posible ejemplificar con los *rarámuri* a la sociedad sin Estado de la que habló Clastres (1978) –así de permisible fue Augusto como profesor– y por tanto a la política como toda aquella actividad que permita mantener el orden cósmico al afrontar las contradicciones del mismo; la cultura política como la concatenación del tiempo y el espacio amalgamados por el trabajo y el ritual. Esto es así porque en la dimensión del tiempo se construye el consenso, mientras que en la dimensión del espacio se enuncia el mismo: el derecho, como ser partícipe de la comunidad; la obligatoriedad, como la responsabilidad de propiciar la convivencialidad, y, por último, como principio en el ejercicio del poder, la descentralidad de la política.

Sin duda una de las características de Augusto fue que su práctica teórica estuvo siempre en aplicación. Por eso, al identificar que se sucedían cambios y que aparecían nuevas corrientes de pensamiento jurídico, se introdujo de lleno en la antropología de lo jurídico, a la que definió como la vinculación metodológica de la antropología y el derecho que construye un campo de conocimiento y tratamiento de la diversidad cultural, así como sus implicaciones jurídicas, y que es la que

analiza los conflictos suscitados por la aplicación del sistema de derecho positivo a los miembros de comunidades indígenas por hechos que tienen un significado y una trascendencia diferente tanto en la sociedad nacional como en la comunidad indígena. Por lo tanto, juzgar este tipo de asunto sin tomar en consideración la especificidad cultural y violentar los derechos específicos de la diferencia se aparta de la justicia.

Ahora bien, los jueces y los magistrados están poco sensibilizados en esta materia y no se ocupan de allegarse de estos peritajes antropológicos para incorporar los en los elementos que van a construir su resolución judicial, y cuando llegan a contar con uno, no lo valoran adecuadamente. Los abogados defensores de casos indígenas, en general también se encuentran en esa situación y muy poco acuden al factor cultural en su tarea de defensa, en donde más bien buscan la pena mínima.

Por eso señalé oportunamente que el peritaje antropológico interesa porque es una herramienta que actualiza la teoría y el conocimiento de la diversidad cultural para su defensa en procedimientos judiciales en los que, por ejemplo, los indígenas son parte.

Cerramos esta pequeña semblanza sobre Augusto enunciando otros de sus textos más conocidos: *El peritaje antropológico. Un instrumento para la defensa de la diferencia cultural*; *El peritaje antropológico como herramienta de la antropología jurídica*; *Juicios rarámuri como justicia restaurativa y transformadora*; *Control territorial y tolerancia cultural en la Tarahumara*; *La cohesión... trabajo y tesguino*; *En nombre de los indios*; *Norte indígena mexicano. Derechos pendientes*, y *Los derechos indígenas en la Tarahumara. Una experiencia de legislación regional*.

Bibliografía

- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte de Ávila, 1978.
- González Rodríguez, Luis, Sandra Gutiérrez, Paola Stefani, Margarita Urías y Augusto Urteaga, *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Ciudad Juárez, UACJ (Estudios regionales, 8), 1994.
- Urteaga Castro Pozo, Augusto, “Aspectos culturales del sistema político *rarámuri*”, en Esteban Krotz, *El estudio de la cultura política en México: perspectivas disciplinarias y actores políticos*, México, CIESAS/Conaculta, 1996.
- _____, “Los sindicatos de Sahagún. Cuatro imágenes sociales”, tesis de licenciatura en etnología y de maestría en ciencias antropológicas, México, ENAH-INAH/UNAM, 1977.